felsefelogos



Spinoza - II

josef früchtl • dünyaya inanç ya da güven: deleuze'ün spinoza'sının estetik bir okuması

susan james • spinoza'da çoğulcu uslamlamanın tutkusal boyutu üzerine

sevinç türkmen • ekolojide anti-teleolojik bir ontoloji

michiel leezenberg • dördü bir arada perspektifi: herkes için bir kadın ütopyası

robin çelikateş • liberalizmin ötesi: spinoza ve demokrasi

johan f. hartle • ulussuz bedenler: spinoza'nın solculuğu

vittorio morfino • spinoza ve olumsallık

47

2012/4

İçindekiler

Sunu

Susan James • Spinoza'da çoğulcu uslamlamanın tutkusal boyutu üzerine 9
Josef Früchtl • Dünyaya inanç ya da güven: Deleuze'ün Spinoza'sının estetik bir okuması 35
Müslim Akdemir • Spinoza'da Şeyh Bedreddin izleri 55
Michiel Leezenberg • İslami bir filozof olarak Spinoza 69
Robin Çelikateş • Liberalizmin ötesi: Spinoza ve demokrasi 93
Sevinç Türkmen • Ekolojide anti-teleolojik bir ontoloji 105
Lokman Çilingir • Spinoza'da 'bilgeliğin zor yolu' 117
Johan F. Hartle • Ulussuz bedenler: Spinoza'nın solculuğu 139
Vittorio Morfino • Spinoza ve olumsallık 153
Mustafa Yıldız • Spinoza'da insan doğasının tarih ve siyasetle ilişkisi 177
Adem Yıldırım • Parrhesia kırılganlığında ifade özgürlüğüne yer ayırma 201
Cengiz Güleç • Conatus versus libido: Spinoza'nın "conatus'undan Freud"un "libido"suna zihin kuramları 235
Kaan Özkan • İstek, özbilinç ve Thomas Hobbes'un doğa durumu tasarımı 267
Tarihsel-Eleştirel Marksizm Sözlüğü • Belirli Olumsuzlama 288

Sunu

Spinoza'yı ikinci kez dosya konusu olarak ele alıyoruz. Kuşkusuz Spinoza son yıllarda daha da önem kazanan bir filozof olarak karşımıza çıkıyor. Onun düşünceleri günümüzün sorunlarına cevap üretmeye çalışırken önem kazanıyor. Çok sayıda genç akademisyen Spinoza çalışıyor. Spinoza'nın bu artan önemi bizim de ona daha bir dikkatle yönelmemizi sağlıyor.

2012 yılının mayıs ayında Kocaeli'nde "Spinoza: Kültürlerarası Filozof" başlıklı bir konferans düzenledik. Bu, Kocaeli'de aralıksız düzenlediğimiz uluslararası konferansların onuncusuydu. Diğerlerinden farklı olarak akademik ortağı olan bir konferanstı. Amsterdam Üniversitesi Felsefe Bölümü'yle birlikte düzenledik konferansı. Amsterdam Üniversitesi'nden ve Türkiye'den Spinoza çalışan meslektaşlarımız değerli bildiriler sundu. Her iki kentin belediyeleri de konferansın masraflarını karşıladı. Konferans yeni dostluklara ve işbirliklerine de vesile oldu. "Spinoza: Kültürlerarası Filozof" başlıklı konferansta sunulan bildirileri iki dilli olarak yayımlıyoruz.

S.Ö

Preface

In a second time we take the Spinoza as the subject of our journal. Of course recent years, Spinoza emerges for us as a more and more important philosopher. His ideas are gaining importance when we trying to answer presently problems. Large number of young scholars working on Spinoza. The increasing importance of Spinoza, obligate us to move to him more carefully.

We organized a conference entitled "Spinoza: Intercultural Philosopher" in May of 2012, Kocaeli. This is tenth international conferences uninterrupted held in Kocaeli. Different from the rest of the conferences we had an academic partner. We organized the conference together with the University of Amsterdam Philosophy Department. Colleagues from the University of Amsterdam and Turkey presented valuable papers about Spinoza. The costs of the conference paid by the municipalities of both cities. The conference was the occasion for the new friendships and collaborations. Now we publish papers as a bilingual presented at a conference entitled "Spinoza: Intercultural Philosopher"

S.Ö

Spinoza'da çoğulcu uslamlamanın tutkusal boyutu üzerine

Susan James

Spinoza'nın eserinin başından sonuna kadar irdelediği can alıcı bir soru vardır: Her biri kendi tutkularına ve arzularına sahip olan sıradan insanların kendilerine ve çevrelerine dair anlayış geliştirmeleri ve bu anlamanın ışığında daha etker ve tatmin edici yaşamlar sürmelerini sağlayacak toplumlar teşkil etmeleri nasıl mümkündür? Soruyu Spinoza'nın başyapıtında, *Etika*'da, olduğu gibi ortaya koymak gerekirse, sıradan, tutkulu insanlar felsefi anlıkla gelen güç ve özgürlüğü hiç olmazsa bir derece elde edebilir mi? Spinoza için bu soruya verilecek tatmin edici yanıt sadece felsefeyi değil siyaset ve dini de göz önüne almalıdır. Akıl için öğrenme felsefi olduğu kadar teolojik-politik bir tasarıdır ve hayatın ortaklaşa biçimlerinin dini ve siyasi veçheleri bakımından sonuçları vardır.

Bu benim başlangıç noktamdır ve bugün Spinoza'nın uslamlama yetimizi geliştirmede tutkuların oynadığı rolün analizine odaklanmak istiyorum. Sadece *Etika*'da Spinoza'nın bu konuda ne söylediğine odaklanırsak tutkuların felsefi anlama için sadece *engel* olduğu kolayca görülebilir. Ama *Etika*'da dahi hikâyenin tamamının bundan ibaret olmadığına dair bir uyarı vardır. Spinoza'nın bize V. Bölüm'de hatırlattığı gibi, 'bir duygulanım sadece zihni düşünmeden alıkoyması ölçüsünde kötü ya da zararlıdır.'[1] O halde, dolaylı olarak, zihni düşünmeden alıkoymayan duygulanımlar zararlı değildir.

1 Benedict de Spinoza *Ethica.* Edited by Carl Gebhardt. *Opera* (Heidelberg: Carl Winter, 1924) vol. II, s. 286. Translated by Edwin Curley, *The Collected Works of Spinoza* (Princeton: Princeton University Press, 1985), EVp9. *Affectus eatenus tantum malus seu noxius est, quatenus mens ab eo impeditur, quominus possit cogitare.* (Bundan sonra Curley'in tüm tercümeleri ve referansları aşağıdakiyle standart biçimde yapılacaktır).

Ama bu bir soruya yol açar: *Hangi duygulanımlar nispeten zararlı ya da zararsızdır ve nasıl olur da bazıları zihni düşünmeden alıkoyarken diğerleri alıkoymaz?* Spinoza'nın bu soruları, uslamlamanın bizi daha özgür kılma yollarına dair getirdiği açıklama için her biri özse olan, birbirini tamamlayıcı iki biçimde yanıtladığını iddia edeceğim. *Etika*'dan yararlanarak, ortaya atmış olduğum soruya Spinoza'nın belki verdiği en açık yanıtın taslağını çizmekle başlayacağım. Bunun ardından onun en açık biçimde *Teolojik-Politik İnceleme*'de ifade ettiği ikinci yanıt çizgisini incelemeye geçeceğim.

I

O halde, tutkular ya da duygulanımlar zihni düşünmekten nasıl alıkoyar? *Etika*'da, hatırlarsanız, Spinoza iki duygulanım tipi arasında ayrıma gider ve onları imgelem ve uslamlama diye adlandırdığı iki farklı düşünme çeşidiyle birlikte sıralar. Hayal ettiğimizde, dışsal şeylerin bizi etkileme yollarını dışa vururuz. Bununla birlikte, sonuçta oluşan düşünceler ve fikirler kendimizin belirlemediği duygulanımların ürünü olduğundan ve onları yorumlama ve etkileme yollarımız bizim büyük ölçüde bilmediğimiz psikolojik yasalarla yönetildiğinden ötürü imgeleme düşüncenin edilgin bir biçimidir.[2] Bu, onun bizi atıl kıldığı anlamına gelmez. Aksine, duyularımız, anılarımız ve hayallerimizin bize sağladığı fikirleri etkin biçimde yorumlarız. Kastedilen daha çok şudur: Dışsal şeylerin uyarısı olmadan imgelem oluşamayacaktır; öyle ki biz imgelerken daima doğrudan ya da dolayları olarak etkileniriz.

Bununla birlikte, imgelemenin edilgin karakteri bizim tamamen farkında olduğumuz birşey değildir ve dolayısıyla bu bilgikuramsal içerimler taşır. Algılarımızı, anılarımızı ve benzerlerini dışsal şeylerle ilgili kısmen ve rasgele düzenlemiş duygulanımlarının bir kaydı olarak yorumlamak yerine, normalde onları bizim ve dünyanın benzeri olan güvenilir belirtiler olarak görürüz.[3] Spinoza'nın ifade ettiği gibi, onları incelenmeyi ve gerekeçelendirilmeyi bekleyen 'öncülsüz sonuçlar' olarak gördüğümüzde onları eksiksiz argümanlar gibi düşünürüz.[4] İmgelemin iş gördüğü fikirlerin karışık ya da Spinoza'nın genellikle ifade ettiği gibi yetersiz olduğu olgusunu bizden gizlediği için bu eğilim sakıncalıdır. Bilgimiz imgelem aracılığıyla öğrenebildiğimiz şeyle sınırlı olduğu zaman o hakikat için yetersiz kalır. Tutkularımız ya da edilgin duygulanımlar –başka şeylerle duygulanıma girdiğimizde, bu duygulanımların yarattığı tutkular ve arzularla birlikte güçlerimizdeki azalma ve artışları kaydeden *laetitia* ve *tristitia* çeşitleri– bu eksikliği taşıyan

2 Algılarımız, 1) 'zihnimizde eksik, bulanık ve düzensiz bir tarzda temsil edilmiş, bu nedenle bulanık bir deneyimden gelen, bilgi demeye alışkın olduğumuz, tekil şeylerden; 2) bazı kelimeleri duyunca ya da okuyunca, şeyleri anımsamamız ve onların –onlara benzeyen ve onlar aracılığıyla onları hayal ettiğimiz– belirli fikirlerini teşkil ettiğimiz işaretler' aracılığıyla doğar. (Spinoza, *Ethica*, s.40s2).

3 'Zihin şeyleri doğanın ortak düzeni noktasından algıladığı, başka bir deyişle bu ya da şu bakımdan şeylerle rasgele karşılaşmalarla dışsal olarak belirlendiği sürece kendisinin, kendi bedeninin ve dışsal şeylerin yalnızca bulanık ve tahrip edilmiş bir bilgisine sahiptir' (Spinoza, *Ethica*, s. 29s).

4 'Sadece insan zihniyle ilgili oldukları sürece duygulanımların fikirleri öncülsüz sonuçlara benzerler, başka bir deyişle onlar bulanık fikirlerdir' (Spinoza, *Ethica* II s.28 kanıtlama).

yetersiz fikirler arasındadır.[5] Yetersiz fikirler olarak tutkularımız kendilerini bize gerçek kılıklarında sunmaz, böylece onları kendi azalan ve çoğalan gücümüzün işaretleri olarak deneyimlemek yerine onları dışsal nesnelerin özelliklerine uygun yanıtlar olarak okuma eğilimindeyizdir. (Tiran nefret uyandırıcıdır ve ondan nefret etmemin sebebi budur; sen sevimlisin ve bu nedenle seni severim) Dahası, bu araçlarla, bizler kendimiz ve dışsal şeylerin, özyıkıcı bir biçimde davranmamıza yol açan yanıltıcı fikirlerini oluştururuz.

Spinoza'ya göre, bu eksiklikler için en etkili çare ikinci tür düşünmede, yani uslamlamada yatar. Uslamlama yaparken onun –çarpıtılmamış ve doğru olduklarını açığa vuran açıklık ve seçikliğe sahip– yeterli fikirler olarak tanımladığı şeyi biçimlendirir ve bağlantılandırırız.[6] Bir fikir onun nedenlerini anladığımız zaman yeterli olduğu için, yetersiz fikirlerimizi uslamlama için uygun fikirlere dönüştürmek onların ait oldukları nedensel ağların daha tam bir biçimde kavrayışını elde etme sorunudur. Bir fikrin önceki nedenlerine ve onu izleyen duygulanımlara dair bilgi artınca ona dair kavrayış daha az yetersiz ya da daha az karışık hale gelir. Aynı zamanda, onun nedenlerinin ve duygulanımlarının bilgisi ışığında, onun hakkında düşünmeye gittikçe daha fazla muktedir hale gelir ve buna karşılık olarak ondan başlamış olduğu yetersiz ve hayali fikre daha az güvenir. Meseleyi başka bir biçimde ifade etmek gerekirse, yeterli fikirler üzerine ne denli fazla düşünülürse, düşünme o denli daha az edilgin ve daha çok etkin hale gelirken, eylemler de o denli çok etkin anlamadan kaynaklanır.[7]

Bu dönüşümün aynı zamanda bir duygulanım boyutu vardır. Anlık, etkin düşünme gücümüzün artmasıyla birlikte, uslamlama deneyimini hoş kılan ve bizzat duygulanım olarak sınıflandırılabilecek haz biçimlerini üretir. Şeylerin bizi etkileme biçimi edilgin duygulanımlarımıza neden olurken bu duygulanımlar ise bizim kendi etkinliğimizin bir veçhesidir ve bu nedenle etkin olarak tanımlanırlar.

O halde, Spinoza duygulanımların yalnızca zihni düşünmeden alıkoyduğu ölçüde zararlı olduğunu söylediğinde ve böylece yalnızca *bazı* duygulanımların düşünme için zararlı olduğunu ima ettiğinde, imgelemden ayrılamaz olan edilgin duygulanımlar ve anlıkla gelen etkin duygulanımlar arasındaki farka işaret ediyor olması makul bir varsayımdır. Ve tartışmanın bu noktasında, az önce tanımlanan anlamda uslamlamanın neye benzediğine ilişkin olarak bizi daha önceki iki önermeye geri dönmeye sevketmesi gerçeği bu varsayımı destekler. Bir kez yeterli fikirlerle düşünmeyi öğrendiğimizde hiçbirşeyin anlık kadar hoş ya da güçlendirici olmadığını görmeye başlarız.

Dahası yeterli bilgimizin artmasıyla birlikte, anlığın en büyük nimet olduğunu farketmeye başlar ve yeterli fikirler stoğunu arttırmak için elimizden geleni yaparız. Ne var ki pratikte sınırlılığımız tüm yetersiz ya da edilgin fikirlerimizi yeterli olanlara dönüştürmemizi olanaksız kılar. Bizler müdahil ve nispeten güçsüz varlıklar olarak dışsal şeylerden etkilenmekten kaçınamayız ve zihinlerimizi bu sürecin yarattığı yetersiz fikirler çokluğunun tüm nedenlerini kavramaktan acizdir. Uslamlama ya da anlama o halde

5 Spinoza, *Ethica* 3, s. 11.
6 Spinoza, *Ethica* 2 Tanım 4
7 Spinoza, *Ethica* 3 Tanım 2; Spinoza, *Ethica* 4. ss.3-4.

kaçınılmaz bir biçimde tedrici ve eksiktir – bu zihnimizin algıladığı yetersiz fikirlerin aksine yeterli olanların oranını elimizden geldiğince arttırma ve böylece düşünmemizin edilgin değil etkin olduğu alanını büyütmekle ilgili bir sorundur.[8] Etkin düşünmeden alınan keyif aynı türden daha çok haz için bir arzu yaratır ve böylece kendi etkinliğinden zevk alan zihin anlığını geliştirmek için çabalar.

Spinoza, daha önceki bu argümana işaret ederek, duygulanımların yalnızca bizleri düşünmeden alıkoydukları ölçüde zararlı olduklarını söylerken aklındaki düşünme *türünün* imgelemden çok uslamlama olduğunu açığa kavuşturur. Peki, ne tür duygulanımlar uslamlamaktan alıkoyabilir? Açıkça etkin olanlar değil. O halde, bu elendiğinden ötürü, Spinoza'nın sözünü ettiği edilgin duygulanımlar olmak zorundadır. Eğer duygulanımlar uslamlama için zararlı ise onların tutkular olması gerekir ve gerçekte izini sürmekte olduğumuz karşıtlıkların yapısı bunun niçin böyle olması gerektiğini açık kılar. Görmüş olduğumuz gibi tutkular yetersiz fikirlerdir ve bu nedenle ikna etmenin doğru türü değildirler. Onlar en iyi ihtimalle uslamlama yönünden yansız kalacak olsalar da Spinoza bu konuda ona engel olduklarını düşünür. Dışsal şeylerin bizi etkileme yoluyla edilgin kılınmamışsak, zihinlerimiz yetersiz hiç bir fikir algılamayacak ve tümüyle etkin olacaktır. Bizler, imgelemenin yarattığı güya tutkulu yatırımlar tarafından ayartılmamış ya da engellenmemişsek, yeterli düşünceler bizim gerçek çıkarımızın bilgisini oluşturan nedenler ve duygulanımlara yönelicektir. Bununla birlikte, edilgin duygulanımlar sanki bizi geri çeker. O halde insan zihnine uygun etkinliği geliştireceksek onları aşmak için elimizinden gelenenin en iyisini yapmamız gerekir.[9]

Hiç kuşku yoktur ki Spinoza *Etika*'nın okuyucularından bu sonucu kavramasını ister. O, metnin argümanında can alıcı bir rol oynar ve metinde yolu açılan özgürleşmenin açıklaması için zemin hazırlar. Bununla birlikte, edilgin duygulanımlar tanımı gereği uslamlamayı *teşkil* etmese de uslamlama yetimizi geliştirmede bir rol oynayabilme ve bazı tutkuların bu role diğerlerinden daha uygun olabilme imkânı devam eder. Spinoza, *Etika*'da okuyucusuna uslamlayan zihnin yeterli fikirler arayışına odaklandığını hatırlatmakta ve imglemle felsefi düşünce arasındaki farka vurgu yapmaktadır. Ama bu noktaları anlamasını sağlarken, tutkusal ve ussal düşünme arasındaki ilişkiye dair daha pozitif bir görüşü ayırır. Bu sonraki görüş şimdiye değin izini sürdüğümüz argümana karşı çıkmaz. Ama yine de tutkuların belirli tutku kümelenmeleri olmadan uslamlama yetisini geliştiremeyeceğimizi ileri sürer. Şimdi argümanımının bu bir sonraki aşamasına geçmeme izin verin.

Spinoza, benim şimdi ele aldığım, düşünme yetisinin gelişme sürecini incelediği *Teolojik-Politik İnceleme*'deki felsefi tutumunun bakış açısını geliştirir, bu kez onu bireylerin uğradığı bir başkalaşım olarak değil daha çok kollektif bir görüngü olarak dikkate alır. Belirli bir tutkunun bir bireyin uslamlama yetisini arttırabileceği ya da azaltabileceği doğru olsa da sosyal pratiklerle desteklendikleri ve halk grupları tarafından paylaşıldıkları zaman edilgin duygulanımlar daha çok önemlidir. Örneğin nefretim ve bana en yakın olanlar bana zarar verebilse de bir toplum üyelerinin ortak nefretinin *daha* yıkıcı olma ihtimali vardır. Spinoza

8 Spinoza, *Ethica* 5, s20s.
9 Spinoza, *Ethica* 4, s. 27.

İnceleme'de bazı duygulanım örneklerinin düşünme gücümüzü arttırırken bazılarının nasıl azalttığını açıklar. Bu noktaya değinirken biri negatif diğeri pozitif iki belirli tutku grubu üzerine odaklanır. Negatif yanda, uslamlama alışkanlığının gelişimine engel olan kurumsal destekli korku vardır. Pozitif yanda ise onu destekleyen ve zenginleştiren belirli bir türden sevgi vardır. Bu iki örnek olay çalışmasını sırasıyla ele almama izin verin.

Spinoza hem *Etika* hem de *İnceleme*'de üyeleri zaten bilge olan bir toplumun felsefi bilgilerini genişletecek bir projeye içten bağlı olacaklarını kabul eder. Yeterli fikirlerine başvurarak ve etkin duygulanımlarıyla harekete geçerek, anlığın uyumlu arayışına uygun yaşamanın kendileri için ne denli yerinde olduğunu anlamaya çalışacaklar ve buna uygun yaşam biçimleri geliştireceklerdir. Bununla birlikte, gerçekte bu türden toplumlar, eğer varsa, aşırı ölçüde azdır. Alışıldık toplumlar, ağırlıklı olarak, fikirleri yeterli olmaktan çok yetersiz olan bireylerce teşkil edilmiştir. Bu toplumlar ortak işlerin nasıl örgütleneceğine karar verirken, yetersiz fikirleri ve içlerinden geçen tutkuları ışığında kendilerini inceleyerek kendi imgelemsel kaynaklarına başvurmalı ve kendilerini güçlendirme yollarını bulmak için elinden geleni yapmalıdır. Bazen bu süreç felsefi anlığın gelişmesi için bir alanın varolduğu nispeten kararlı ve etker yaşam biçimleriyle sonuçlanır. Diğer hallerde ise onun yarattığı sosyal ve politik örgütlenme biçimleri uslamlamanın yolunu kapar.

Spinoza'nın bu fenomene ilişkin kendi incelemesi, düşünme yetisinin alışılmışın dışında engelleyici bir korku biçimiyle tıkandığı bir durum olarak anlaşılan, *boşinanç*ın hâkim olduğu bir yaşam biçimine odaklanır. Boşinanç açıklaması, bir takım erken dönem çağdaş yazarlarının canlandırdığı ve ayrıntılandırırdığı klasik bir gelenekten yararlanır ve tüm bu yazarlar için boşinanç temel olarak tipik biçimde kendisini uyku yitimi, karabasanlar, hayaller ve sanrılar dâhil olmak üzere çeşitli kaygı biçimlerinde açığa vuran korkulardır. İnsanlar boşinanç kaynaklı korkularını yatıştırma çabası içinde, adet olduğu üzere onları dünyaya yansıtır, hayal güçlerine dayanarak çevrelerini cadılar ya da melekler, iyi ya da kötü alametlerle donatır. Bu hayali buluşun onların beklentilerini boşa çıkarmasının muhtemel olduğunu söylemeye gerek yoktur ama öyle olsalar bile boşinançlar onların bakış açısını değiştirme eğiliminde değildir. Daha çok onlar, yetersiz bir görüşten bir diğerine geçerek ve yinelenen ıstırabı çekerek, aynı içler acısı döngüyü tekrar eder.

Spinoza, bu imgeyi kendi felsefi materyalleriyle yeniden yaratarak, boşinancın kökeninin izlerini insani amaçlara hizmet eden ve insani arzuları karşılayan bir Tanrının insanbiçimci imgelerini oluşturmak gibi bir imgelemsel alışkanlıkta arar.[10] Tanrıyı, bizim arzularımızı yerine getiren ya da engelleyen mutlak bir monark gibi, aşırı güçlü bir varlık olarak temsil ederek onu bir korku nesnesi yapar ve böylece kendimizi boşinancın

10 İnsanlar ilkin şeyleri insan kullanımına uyarlayan doğanın bir yöneticisi ya da yöneticileri olduğu çıkarımına varmıştır. "Ve bu yöneticilerin mizacı hakkında hiçbir şey işitmemiş olduklarından onun hakkında kendilerince hüküm verirler. Bu yüzden Tanrının, insanların onlara bağlanması ve insanların onlar tarafından en yüksek itibar görmesi için, her şeyi insanların kullanımına açtığı iddia ettiler. Bunun sonucunda herbiri kendi tabiatından yola çıkarak Tanrıya farklı tapınma biçimleri tasarladı ve böylece Tanrının kendilerini geri kalan herkesten daha çok sevebileceğini ve tüm doğayı kendi kör arzuları ve doymak bilmez hasisliklerinin ihtiyaçlarına göre yönettiğini düşünmeye başlamışlardır. O halde, bu önyargı boşinanca dönüşmüş ve zihinlerine derin kökler salmıştır." (Spinoza, *Ethica* I, Ek (1.)

dayandığı tutkunun kendisine tabi kılarız. Korku bir *tristitia* ya da üzüntü biçimi olduğundan bir güç azalmasına yol açar ve kendinde zayıflatıcıdır ama onu daha da yıkıcı kılan daha öte iki güçsüzleştime biçimi de gösterir. [11] *Birincisi*, korku ve umut daima sırayla birbirini izlediğinden, ona her zaman az çok ruhsal bocalama hali eşlik eder. Bununla birlikte, bocalama ve kuşku da bizi herşeye inanır hale getirir. Ne yaptığımızdan ya da ne düşündüğümüzden emin değilsek psikolojik olarak korkulardan çok umutlara daha çok ağırlık verme eğiliminde oluruz, öyle ki, Spinoza'nın ifadesiyle 'umut etttiğimiz şeylere kolayca inanır… ve gereğinden daha çok inanırız.' Oysa bu temelde hareket etme, kolayca yeniden ortaya çıkan, bizi kararsızca bir sanıdan bir diğerine sürükleyen kuşkuyu kesinkes gideremeyecektir.

İkinci olarak, korkuya eşlik eden kuşku bizi çekingenleştirir ve aşırı olduğu hallerde bir eylem kararı ya da planını çözüme bağlamamızı engelleyerek düşünmeyi kesintiye uğratır. Korku, önemli ölçüde, umuttan ağır basarsa bu ciddi bir psikolojik tehdit değildir. Korktuğumuz şeylerden nefret ederek ona karşı elimizden gelen herşeyi yaparız. Ama gelinen noktadan duyulan korku ve eğer ona direnirsek olacak olan şeyden duyulan korku arasında bölünmüş olduğumuz hallerde kendimizi eylemekten aciz olduğumuz birbirinin almaşığı iki eğilim arasında bölünmüş bulabilirz.[12] Spinoza, bu durumda kendisi bir korkaklık biçimi olan çekingenlik tutkusunu deneyimlediğimizi iddia eder. Ve söz konusu almaşık kaygılar çok büyükse çekingenlik bir afallamaya, (*consternatio*) Spinoza'nın deyişiyle, "bir insanı onu düşünürken, bu kötülükten kaçınacağı diğer şeyleri düşünemeyecek denli sallantıda bırakan' bir tutkuya dönüşür'.[13] Bu en akut biçiminde, boşinançtan gelen korku kaygımızla ne yapacağımızı, onun üstesinden nasıl geleceğimizi göremez hale getirir.

Spinoza, bu duygulanımları biraraya getirerek, umut ve korku arasında biçare bir biçimde bocalayan, herşeye inanmaya hazır bir zihne sahip, bir o yana bir bu yana savrulan ve özellikle umut ve korkuyla sarsıldıklarında etkisiz kalan boşinançlı insanların kararsızlığının ve bönlüğünün ağır bir kınamasına girişir.[14] "Korkuya yenik düştüklerinde onlara geçmişteki bir hayır ya da şerri hatırlatan birşeyin meydana geldiğini görürlerse onun talihli ya da talihsiz bir akibete delalet ettiğini düşünürler; bu nedenle, o kendilerini yüzlerce kez aldatabilse de, onu hayırlı ya da alehte bir alamet olarak adlandırırlar. Yine, büyük bir hayretle, tuhaf bir şeye tanık olurlarsa, onunTanrıların ya da kadri mutlak Tanrının öfkesine işaret eden bir işaret olduğuna inanırılar. Boş inanca kapılıp dine karşı gelerek, kurbanlar ve dualarla felaketleri önlememeyi bir küfür olarak görürler ve 'sanki doğa da kendileri gibi çılgınmış gibi, onu hayret verici bir biçimde yorumlarlar'".[15]

O halde burada boşinançtan gelen korkunun entelektüel bir yıkım türüne yol açtığını görürüz. Onun etrafından inşa edildiği kaygı dolu bocalama bizi aşırı duyarlı ve takıntılı yapar ve bize yetersiz fikirler alanına girmeye teşvik eder. Aynı zamanda,

11 Spinoza, *Ethica* 3, s.8s2.
12 Spinoza, *Ethica* 3, s. 39.
13 Spinoza, *Ethica* 3, s.52s; E3 Duygulanımların Tanımı xlii; E3s. 39s.
14 Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus* III/5.
15 Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus* III/5.

tutkulu durumumuz üzerine düşünümümüze ya da eleştirel bir biçimde onun etkilerini değerlendirmemize ket vurur ve sıradan hakikat arayışı alışkanlıklarını kesintiye uğratarak uslamlamaya bir engel yaratır. Bu hususu daha genel terimlerle ifade etmek gerekirse, *Etika* boşinançtan gelen inançlara ve yaşam biçimlerine bağlanan insanların (gerçekte *tristitia*'nın zayıflatıcı bir biçimi olan) korkularını iyiye yorduklarına, güçzüsleştirmeyi güçlendirmeyle karıştırarak, şerden kaçınma aracı olarak boşinanca başvurduklarına işaret eder. ('Eğer alametlerin işaret ettiği şeyi hemen yaparsak Tanrı bize öfkelenmeyektir' ya da 'Bu mucizeci tedavi dindarca istencin lanetlenmekten kurtulacağını gösterir'.) Anlığın aksine boşinanç erdemi sevmek yerine kötülükten kaçmaları için insanların korkuyla tahdit edilmesi yönünde zayıflatma stratejisini yürürlüğe geçirir.[16]

O halde politik iktidarı ele geçirmek için boşinançların kullanıldığı toplumlar ikili bir kölelik biçimine neden olur. Bir yandan, mutlakiyetçi yönetimlerin yaydığı boşianç kaynaklı pratikler insanlar üzerine o denli çok denetim elde eder ki insanlar 'sanki özgürlükleri için savaşır gibi kölelikleri için' savaşacak hale gelirler.' Öte yandan, Spinoza'nın ifadesiyle, boşinanç kaynaklı pratikler, akla uslamlama için hiçbir alan bırakmayacak denli, 'yargılarımızı çok sayıda önyargıyla doldurur-hatta kuşku için bile alan kalmaz.'[17] Boşinanç sadece teolojik-politik bir patoloji değildir. Kendi kaygılarımız karşında bizi güçsüzleştirerek bizi düşünmekten alıkoyduğundan ötürü de zararlıdır.

IV

Buraya kadar Spinoza'nın uslamlama için yıkıcı olan bir tutkuya dair getirdiği açıklamayı takip etmiş olduk. Şimdi ise tutkunun uslamlamayı *destekleyebileceği* bir durumu incemeye geçeceğim. Spinoza *Tolojik-Politik İnceleme*'de, boşinancın politik ve entelektüel yoksunluklarının hem politik hem de felsefi incelemeye açık olan *hakiki bir dini yaşam biçimi* dediği şeyle azaltılabileceğini ileri sürer. Gerçek din, boşinançtan gelen korkunun yaptığı gibi bizi düşünmekten alıkoymak yerine, düşünme yetimizi geliştirir ve uslamlamayı öğrenme tasarısını engellemekten çok destekler.

Peki hakiki din nedir? Spinoza, *İnceleme*'nin büyük bir kısmını kaplayan uzun bir teolojik tartışma temelinde hakiki dini bir sevgi biçimiyle özdeşleştirir. Hakiki bir dinsel yaşam biçiminin bir ve tek akidesinin şu olduğunu iddia eder: Onlara yardımsever, hürmetli ve adil bir biçimde davranarak komşularımızı herdaim sevmemiz gereklidir. Bu davranış modeli dışında hiçbirşeye ihtiyaç olmadığından ve o çok az özgül inanca dayandığından ötürü, dindar insanların aynı fikirde olması gereken çok az öğreti vardır. Dahası, dindar insanların bağlanması gereken çok az sayıda akide bireysel yoruma açık olmalıdır, öyle ki teolojik inançlar müşterek ve sevgi dolu bir tarzda yaşamaktan alıkoymaydığı ölçüde kabul edilebilirdir. Bireyler ve gruplar, onlara öykünecek erdem örnekleri sunarak ya da ortak hedeflere varmak için bir arzu yaratarak, komşularını sevmelerini sağlayan imgeler ve anlatıları içselleştirmekte özgürdür. Bununla birlikte, imgeler ve anlatıların kendileri imler,

16 Spinoza *Ethica* 4, s. 63s; *Ethica* 4, Ek, s. xxxi.
17 Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, III/7.

dolayısıyla imgelemsel düşünmede iş başında olan bir fikirler sınıfından olduklarından hakiki din de imgelemin bir boyutudur.[18] Ayrıca, imgelemden ayrılmayan duygulanımlar edilgin oldukları için hakiki dinin onun etrafında düzenlendiği komşu sevgisi bir tutku, dışsal şeyler tarafından etkilenme biçiminin bir dışavurumu olacaktır. Komşuları sevmek ve bir başkasından sevgi görmek için birbirlerinde sevinç, özellikle bize adil, yardımsever ve hürtmetli bir biçimde davranıldığında duyduğumuz türden bir sevinç, doğuracak bir biçimde davranılmalıdır.[19]

Bu tür karşılık sevgi iki-yönlü bir süreçtir. İlk önce, komşularımı çoğunlukla adil oldukları ve böyle kalacaklarına bütünüyle güvenildiği durumlarda ancak sevgiye yaraşır olarak görebilmeliyim. Bu bakımdan, Spinoza hakiki bir dini yaşam biçiminin, aynı zamanda, başkalarına güvenimizin ortaklaşa davranışlarımıza ortak bir ölçüt koyan bir yasalar ve cezalar çerçevesiyle korunduğu politik bir yaşam biçimi olduğunu iddia eder. Böyle bir yaşam biçimi komşuya yakışır sevgiyi yaratmak ve korumak için tasarlanmış olmalıdır ve başarılı olduğunda boşinanca da karşı koyacaktır. Hakiki dini cemaatler, herşey göz önüne alındığında bireylerin kendi yararlarına olan biçimlerde işbirliğine gitmeye zorlandığı koşulları yaratarak, onları kendi yararları için nasıl davranmaları gerektiğini görebilecekleri bir konuma getirmeyi amaçlar. Onlar derin kuşku ve tereddütten korunmuş olarak, özellikle, bu koşulların doğurduğu herşeye inanırlığa yatkın değildirler ve insanlar, kendi çıkarlarının nasıl sürdürüleceğini görerek, kötü bir tercihle karşılaştıklarında doğması muhtemel tereddüt ya da şaşkınlığa maruz kalmazlar.

Ortaklaşa yaşam biçimi aynı zamanda bireylerden komşularını sevebilmelerini –elbette onların kendi duygusal yapıları tarafından engellenebilen bir yetiyi– gerekli kılar. Örneğin, boşianançlar nedeniyle içi içini yiyen biri komşularını bir tehdit olarak algılayabilecek ve onlardan nefret etmeye başlayacaktır; olağanüstü derecede kibirli biri komşularını küçümseyebilecektir, vb. Bu gibi tutkulardan doğan güçsüzleştirici ilişkilerden kaçınmak için, bireyler ve gruplar bir biçimde sevme yetilerini harekete geçirmek ve canlı tutmak için imgelemsel kaynakları kullanmak zorundadır ve Spinoza'ye göre bu, dini imgelerin ve anlatıların önemli olmaya başladığı yerdir. Bununla birlikte, yetersiz olabilseler de, Tanrının imgelemsel olarak temellenen fikirleri, diğerlerine adil bir biçimde davranma yetimize güç verir ve bu etkiye sahip oldukları yerde değerli bir işlevi yerine getirirler. Spinoza'ya göre her gerçek dindar birey başkalarıyla sevgi içinde yaşamaya onları motive edecek teolojik inançlara kendini adama yükümlülüğünü andıran birşeye bağlıdır. Hakiki din sahip oldupu politik öğeyle birlikte teolojik bir boyuta sahiptir ve onun haklı olarak teolojik-politik olarak tanımlanmasının nedeni de budur.

Tüm bunlar, bununla birlikte, neyi ortaya koyar? Gerçek din açıkça boşinancın arttırdığı sosyal çatışmalarını üstedinden gelmek için tasarlanmıştır. Buraya kadar iyi…

---

18 *Ethica* 2, s.29s.

19 *Tractatus Theologico-Politicus*'ae eklenir. Yine: 'Uyuma yol açan şeyler adalet, hakkaniyet ve onurlu olmakla ilgili olanlardor. Çünkü insanlar şimdi sadece adil ve hakkaniyetli olmayana değil aynı zamanda onursuz olduğu düşünülen şeye de, yahut devletin kabul edilmiş pratiklerini ret edenlere de tahammül etmeyi zor bulur. Ama insanları sevgiyle biraraye getirmek için özellikle zorunlu olan, din ve ahlakla ilgili olan şeylerdir.' *Ethica* 4, Ek, XV.

Ama hakiki dini yaşama biçiminin düşünme yetimizi geliştireceğini ve komşuyu sevmenin uslamlamaya yardımcı olduğunu varsaymak için herhangi bir neden var mıdır? İlk bakışta Spinoza'nın yanıtının hayır olduğu görülür. Görmüş olduğumuz gibi, hakiki dini bir yaşam biçiminin amacı felsefi uslamlamanın yaptığı gibi hakikatin ardına düşmek değil yalnızca insanların barış ve uyum içinde birarada yaşamasıiçin imgelemlerini kullanabildikleri koşulları yaratmaktır. Örneğin, dindar insanlar, bir baba, kral ya da yargıç gibi Tanrının hayli yetersiz insanbiçimci imgeleriyle motive edilebilirler. Bununla birlikte, bu insanlar birbirlerine adil ve onurlu bir biçimde davranmayı sürdürdükleri sürece onların inançlarının doğru olup olmadığını çözümlemek için hiçbir dini neden yoktur. O halde görünen odur ki dini bir yaşam biçimi boşinanç yaşamından çok daha fazla uyumlu olacak olabilse bile, felsefi düşünmenin hakikat odaklı taleplerine kayıtsız olacaktır. Gerçek dini cemaatler, ortaklık adına, insanların dini inançlarını onunla biçimlendirdiği araçları ve bu inançların sergilediği karışıklık derecesini çok yakından incelemekten uzak duracaklar, onun yerine bu inançların ifade edildiği davranış üzerine odaklanacaklar ('Bu kişi komşularına sevgiyle mi davranmaktadır?') ve bireylerin son derece yetersiz fikirler temelinde ortaklaşa yaşam sürebilmelerini kolayca kabul edeceklerdir.[20]

O halde, gerçek dinin filozofların başvurduğu eleştirel ölçütlerden kaçındığı, onları geliştirmeye kayıtsız kaldığı ve yanlışlığa hoşgörülü olduğu görülür. Yine de bu açıklama hakiki dini bir yaşam biçiminin bir yönünü aydınlatırken diğer yönünü gölgede bırakır. Daha yakından incelendiğinde, hakiki bir dini yaşam biçimini oluşturan komşu sevgisinin bizim düşünme yetimizi nasıl geliştirdiğini gösteren iki argüman bulabileceğimizi düşünüyorum.

Bu argümanlardan ilki ve daha açık olanı gerçekten dindar toplumların insanlara uslamlama *fırsatını* verdiği iddiası etrafında döner. Gerçek dini cemaatler bireylerin ve grupların kendi dini inançlarına ulaşmalarına ve onların ışığında yaşamalarına imkan tanıyarak, insanların anlıklarının gelişimiyle kanaatlarini incelemek ve onları değiştirmek için özgür oldukları koşulları yaratır. Gittikçe daha katı onama ölçütlerine sokarak inançların doğruluk ya da yanlışlığını sınama bir seçenek haline gelir ve ve bunun sonucunda felsefi-kafa yapısına sahip insanların ellerinden geldiği kadar bu açıklama sürecini hızlandırmaları ve mümkün olduğu ölçüde fikirlerini yeterli kılmaları için bir alan varolur. Filozoflar komşularını sevmeye devam ettiği sürece, gerçek din imgelemsel düşünmenin sınırlarını aşmalarına ve kendileri uslamlamaya hasretmelerine izin verir.

Bu doğru olsa bile bizi çok ileri taşımaz. Gerçek dinin onun etrafında döndüğü duygulanımın imgelemsel olarak temellenmiş örneği kuşkusuz düşünmeyi engellemez ve bu ölçüde o korkunun hâkim olduğu boşinançlı yaşama biçiminden daha az zararlıdır. Ama gerçek dinin etkin bir biçimde felsefi uslamlamaya teşvik ettiğinin hala hiçbir kanıtı yoktur.

O, yeterli ve yetersiz fikirler için eşit derecede açık olduğundan ötürü onun insanların inançlarının doğru olup olmadığından kaygı duymalarını sağlama almakla hiçbir alakası yoktur. Biraz daha aşama kaydetmek için, komşu sevgisinin uslamlamadan

20 Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus* Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, III, s.176.

ayrılmaz olan tavırlara katkı yaptığı ikinci ve daha asli biçime dönmemiz gerekir.

İnceleme'ye göre, gerçekten dindar insanların kaçınması gereken günahlardan biri inatçılıktır – Güvenilmez olduğu pek iyi bilinen inanç ve tavırlara dik başlı ve kararlı bir biçimde bağlılık. [21] Spinoza'nın bu zihin alışkanlığına saldırısı kısmen Kutsal Kitabın geçerliliğini yitirmiş olan tefsirlerini muhafaza etmekte ısrar eden teologları hedef alsa da genel bir nokta üzerinde durur: İnsanların fikirlerini ifade etmeleri gerçek dinin bizden sevgiyle karşılık vermemizi talep ettiği eylemler arsındadır. Grup ya da bireyler bizimkinden farklı olan düşüncelerini seslendirdiklerinde din bizden onların inançlarına gereken önemi vererek adil, yardımsever ve onurlu bir biçimde karşılık vermemizi ister. Komşuya yakışır sevgi bizden diğer insanların fikirlerine tahammül etmemizi gerektirdiği gibi, fikirlerimize tutkulu bir biçimde yatırım yapan ve düşüncelerimizi bir diğerine ileterek bizi güçlendirmek için mücadale eden varlıklar olarak birbirimize davranmamızı da talep eder. İnsanların önerdiği inançları, başkalarına adil ve onurlu bir biçimde davranmak için yetilerini onun üzerine temellendirdikleri şeyi göz önüne almayı inatla ret etmek sonuç olarak bir sevgi yetersizliğidir. Örneğin, ikna edici bulmadığımız iddiaları bile bile yanlış yorumlamak dinsel yaşam biçiminin sağladığı uslamlama özgürlüğüne zarar verme eğiliminde olan bir *hayırseverlik* (*charitas*) eksikliğidir. Bir görüşü elinin tersiyle bir kenara itmek, gerçek dinin üstesinden gelmeyi ve yaratmayı amaçladığı güvenliği tehlikeye sokan adaletsiz davranış biçimini somutlaştıran bir adalet eksikliğidir. Kasten bir görüşü alaya alma ya da onun savunucularını gülünç duruma düşürmeye çalışma onlara onursuz bir biçimde davranış tarzıdır ve bu nedenle hınç ve çatışma tohumlarını eker.

Entelektüel anlamda bu alıcılık ölçütlerini tutkulu insanların yerine getirmesi zordur ve Spinoza'nın kendisi de bazen ona uygun yaşamada başarısız olur. Bununla birlikte, hakiki dini yaşam biçiminin diğer yönleri gibi, diğer insanların inançlarına ve tavırlarına sevgiyle karşılık verme yetisi neredeyse bütünüyle gerçekleştirebilecek bir ideali temsil eder. Bir toplumun tanınır bir şekilde adil bir yaşam biçimi sürdürebilecek bir politik yapıyı yaratamadığı yerde onun yöneticileri, Machiavelli'nin işaret etmiş olduğu gibi, toplumun korkuyla yönetilmesini daha güvenli görebilir. Oysa Spinoza bunun komşuya yaraşır sevgiye uygun olmayan tehlikeli bir siyaset olduğu ve boşinançtan gelen kaygının beslendiği kuşkuları uyandırmaktan kaçınamayacağı yorumunu yapar. O halde toplumlar mümkün olduğu ölçüde barışı koruma aracı olarak korkuya dayanmamalı aksine sevgi dolu bir yaşam biçimi geliştirmeye çalışmalıdır.

Buna parallel bir argüman gerçek dinin iletişimsel yönüne uygulanır. Bireyler ya da gruplar onlara rahatsızlık veren bakış açılarıyla yakın ilişki kurmak için gereken imgelemsel kaynaklardan yoksun oldukları ve birtakım yetersiz fikirlere inatla bağlılıklarının üstesinden gelemedikleri yerde komşuya yaraşır sevginin bu boyutu zayıf kalacaktır. Ama bunun böyle olduğu yerde bile gerçek dinin değerlendirici yapısı adalet ve onur ölçütlerinin inanç ve görüş alışverişinde yaygınlaştığı bir yaşam biçimi imkânında ısrar etmeyi sürdürecek ve daha güçlü eleştirel öz-düşünüm ve adil değerlendirme alışkanlıkları pekiştirmek yönünde

21 Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, III. ss.176-7.

bir talebi dayatacaktır. Ortaklaşa bir biçimde ve sevgiyle *yaşama* kısmen ortaklaşa bir biçimde ve sevgiyle *düşünmeyi* öğrenme sorunu olduğundan ötürü gerçekten dini bir tarzda yaşamayı arzulayan toplumlar bu yetiyi geliştirmeye uğraşacaklardır. Politik olarak, ortaklaşa düşünmeyi teşvik eden kurumları hedefleyecek ve bireyler komşu sevgisini sürdürmek ve güçlendirmek için imgeler ve anlatılar aradıkları zaman bu yönü dikkate alacaklardır. Böyle yaparak onları, onları boşinançtan gelen korkunun beslediği ve düşünmenin onun yüzünden alçaltıldığı kuşkuya ve ve saflığa karşı koruyan alışkanlıkları geçirecekler ve güçlendireceklerdir.

İznimizle bitireyim. Spinoza komşuya yaraşır sevginin edilgin duygulanımının uslamlamanın doğurduğu etkin haz ve arzunun beklentilerini karşılamaması ve bu sevgi biçiminin somutlaştığı yetersiz fikirlerin, felsefenin yararlandığı açıklık ve seçiklikten yoksunluğu karşısında hoşgörüsüzdür.

Uslamlamanın dâhil edilmediği komşu sevgisi felsefi düşüncenin kurucusu olamaz. Bununla birlikte, görmüş olduğumuz gibi, o yine de bireyler ve toplumların onun içinde düşünebildiği koşullarının kurucudur. Komşu sevgisi etrafında örgütlenen bir yaşam biçimi olmadan, sıradan hayal gücü kuvvetli insanlar uslama yetilerine ket vuran ama en kötüsü bu yetilerini yok eden, Spinoza'nın boşinanç korkularını açıklamasında örneklenmiş olan, yıpratıcı ve güçten düşürücü tutkulara karşı savunmasızdır. Komşu sevgisi olmadan, yeterli ve yetersiz fikirler ayrımını tanıma çabalarımız gelişmemiş ve kırılgan olarak kalacaktır. Spinoza'nın gerçek din tanımlamasına yanıt olan sosyal örgütlenme biçimleri bu nedenle ussal anlamanın gelişimi için esastır ve tutkulu olmayı sürdürdüğümüz sürece onun her zaman onu korunmaya ihtiyacı olacaktır. Şimdi, Spinoza'nın tutkuların yalnızca zihni düşünmekten alıkoyduğu sürece zararlı olduğu yönündeki iddiasını geri dönersek, bazı edilgin duygulanımların ussal anlamayı devam ettirdiğini görebiliriz. Özellikle komşuya yaraşır sevgiyi oluşturan edilgin duygulanımlar takımı bizi düşünmeden alıkoymaz ve zararlı değildir. Aksine düşünmemize yardım eder.[22]

Çeviri Tanzer Yakar

KAYNAKLAR

Benedict de Spinoza *Ethica*. Edited by Carl Gebhardt. *Opera* (Heidelberg: Carl Winter, 1924) vol. II, s. 286. Translated by Edwin Curley, *The Collected Works of Spinoza* (Princeton: Princeton University Press, 1985),

22 Bu makalenin ilk taslağı bu sayıya katkı yapanların katıldığı bir konferansta sunulmuştur. Beni konuşmaya davet ettiği için Sabrina Ebbersmeyer'e ve konuşmam hakkındaki bilgili ve yararlı yorumları için grubun diğer üyelerine son derece minnettarım. Yine cömertçe konuşmamın daha sonraki bir nüshasını okuyan ve onu geliştiren Quentin Skinner'a teşekkür borçluyum.

Spinoza on the passionate dimension of pluralist reasoning

Susan James

Throughout his work, Spinoza addresses a vital question: how is it possible for ordinary people, each with their own passions and aspirations, to form communities that enable them to improve their understanding of themselves and their environment and , in the light of this understanding, to live more effective and fulfilling lives? To put the question in the terms of Spinoza's magnum opus, the Ethics, can ordinary, passionate people acquire at least a degree of the power and freedom that comes with philosophical understanding? For Spinoza, a satisfactory answer to this question has to take account not just of philosophy, but of politics and religion as well. Learning to reason is a theologico-political project as well as a philosophical one, and has consequences for the religious and political aspects of collective ways of life.

This is my starting point; and today I'd like to focus on Spinoza's analysis of the role that our passions play in enhancing our capacity to reason. If we focus solely on what Spinoza says about this issue in the Ethics, it can easily seem that the passions are simply o*bstacles* to philosophical understanding. In order to become more rational, and enjoy the benefits that reasoning gives us, we have to overcome or offset our passions or affects. But even in the Ethics there's a suggestion that this is not the whole story. As Spinoza remind us in Part V, 'an affect is only evil or harmful insofar as it prevents the mind from thinking.'[1]

1 Benedict de Spinoza *Ethica.* Edited by Carl Gebhardt. *Opera* (Heidelberg: Carl Winter, 1924) vol. II, p. 286. Translated by Edwin Curley, *The Collected Works of Spinoza* (Princeton: Princeton University Press, 1985), EVp9. *Affectus eatenus tantum malus seu noxius est, quatenus mens ab eo impeditur, quominus possit cogitare.* (Henceforth all translations are Curley's, and references follow the standard form).

By implication, then, affects that don't prevent the mind from thinking are not harmful. And this raises a question. *What affects are respectively harmful and harmless, and how is it that some prevent the mind from thinking while others do not?* I shall argue that Spinoza answers these questions in two complementary ways, both of which are essential to his account of the ways in which reasoning makes us more free. I'll begin by drawing on the *Ethics* to sketch what is, perhaps, Spinoza's most obvious response to the question I have posed. After that I'll go on to explore a second line of reply that he articulates most clearly in the *Theologico-Political Treatise*.

I

How, then, do passions or affects prevent the mind from thinking? In the *Ethics*, you remember, Spinoza distinguishes two types of affect and aligns them with two different kinds of thinking, which he calls imagining and reasoning. When we imagine, we register the ways in which external things act on us. However, because the resulting thoughts or ideas are the fruit of interactions that we do not determine for ourselves, and because the ways in which we interpret and act on them are governed by psychological laws of which we are largely ignorant, imagining is a passive form of thinking.[2] This is not to say that it renders us inert. On the contrary, we busily interpret the ideas that our senses, memories and fantasies deliver to us. The point is rather that, without the stimulus of external things, imagining would not occur, so that in imagining we are always directly or indirectly acted on.

However, the passive character of imagining is not something that we are fully aware of, and this in turn has epistemological implications. Rather than interpreting our perceptions, memories and so forth as a record of partial and arbitrarily-ordered interactions with external things, we normally regard them as reliable indications of what we and the world are like.[3] As Spinoza puts it, we treat them like complete arguments when we should view them as 'conclusions without premises', waiting to be examined and justified.[4] This disposition is damaging because it conceals from us the fact that the ideas imagination works with are confused, or as Spinoza usually puts it, inadequate. When our knowledge is limited to what we can learn by means of imagination, it falls short of the truth. And among the inadequate ideas that suffer from this shortcoming are out passions or passive affects - the varieties of *laetitia* and *tristitia* that register increases and decreases in

2 Our perceptions arise 'I. from singular things that have been represented to us through the senses in a way that is mutilated, confused and without order for the intellect: for that reason I have been accustomed to call such perceptions knowledge from random experience; II. from signs, e.g. from the fact that, having heard or read certain words, we recolect things, and form certain ideas of them, which are like them, and through which we imagine them' (*E*2p40s2).

3 'The mind has only a confused and mutilated knowledge of itself, of its own body, and of external things, as long as it perceives things from the common order of nature, i.e. as long as it is determined externally, from fortuitous encounters with things, to regard this or that' (*E*2p29s).

4 'The ideas of the affections, insofar as they are related only to the human mind, are like conclusions without premises, i.e. ... they are confused ideas' (*E*IIp28dem).

our power as we interact with other things, together with the appetites and desires that such interactions generate.[5] Being inadequate ideas, our passions do not present themselves to us in their true guise, so that rather than experiencing them as marks of our own fluctuating power, we tend to read them as appropriate response to the properties of external objects. (The tyrant is hateful and that is why I hate him; you are lovable and that is why I love you.) Moreover, by this means, we generate misleading ideas of ourselves and external things that often prompt us to behave self-destructively.

According to Spinoza, the most powerful remedy for these deficiencies lies in a second kind of thinking, namely reasoning. When we reason, we form and connect what he describes as adequate ideas, which are not distorted, and possess a clarity and distinctness that reveals them to be true.[6] Since an idea is adequate when we understand its causes, transforming our inadequate ideas into ideas fit for reasoning with is a matter of gaining a fuller grasp of the causal networks to which they belong. As one extends one's knowledge of the antecedent causes of an idea and the effects that follow from it, one's conception of it becomes less inadequate or confused. At the same time, one becomes progressively more able to think about it for oneself, in the light of one's knowledge of its causes and effects, and correspondingly less reliant on the inadequate, imaginative idea from which one began. To put the point another way, the more one thinks with adequate ideas, the less passive and more active one's thinking becomes and the more one's actions flow from one's active understanding.[7]

This transformation also has an affective dimension. By increasing our power of active thinking, understanding generates forms of joy that make the experience of reasoning a pleasurable one and are themselves classified as affects. But whereas our passive affects are caused by the way things act on us, these affects are an aspect of our own activity and are consequently described as active.

So when Spinoza says that the affects are only harmful insofar as they prevent the mind from thinking, thus implying that only *some* affects are harmful to thinking, one plausible hypothesis is that he's referring to the difference between the passive affects that are integral to imagining and the active affects that come with understanding. And this hypothesis gains support from the fact that, at this point in his argument, he refers us back to two earlier propositions about what it is like to reason in the sense just described. Once we have learned to think with adequate ideas and experienced the joy they arouse, we come to see that nothing is as pleasurable or empowering as understanding. Moreover, as our adequate knowledge increases, we come to recognize that understanding is our greatest good, and do our best to enlarge our stock of adequate ideas. In practice, however, our finitude makes it impossible for us to transform all our inadequate or passive ideas into adequate ones. Embodied and relatively powerless as we are, we can't avoid being acted on by external things, and our minds are incapable of grasping all the causes of the multitude of

5 E3p11.
6 E2 Def. 4.
7 E3Def. 2; E4p3, p4.

inadequate ideas that this process generates. Reasoning or understanding is thus inevitably gradual and incomplete - a matter of increasing as far as we can the proportion of adequate as opposed to inadequate ideas that our minds perceive, and thus increasing the extent to which our thinking is active rather than passive.[8] The joy of active thinking generates a desire for more pleasure of the same kind so that, rejoicing in its own activity, the mind strives to increase its understanding.

By referring back to this earlier argument, Spinoza makes it clear that, when he says that the affects are only harmful insofar as they prevent us from thinking, the *kind* of thinking he has in mind is reasoning rather than imagining. So what sort of affects might impede reasoning? Obviously not the active ones. By elimination, then, Spinoza must be talking about the passive affects. If any affects are harmful to reasoning they must be passions, and in fact, the structure of oppositions we have been tracing makes it clear why this should be so. As we have seen, passions are inadequate ideas and are therefore not of the right type to reason with. At best, they will be neutral with respect to reasoning; but as Spinoza sees the matter they impede it. If we were not rendered passive by the way that external things act on us, our minds would not perceive any inadequate ideas and would be wholly active. If we were not led astray, as it were, by the passionate investments that imagining creates, our unobstructed, adequate thoughts would home in on the causes and effects that constitute knowledge of our true good. As it is, however, passive affects hold us back, so that if we are to cultivate the activity proper to human minds we must do our best to transcend them.[9]

There is no doubt that Spinoza wants the readers of his *Ethics* to grasp this conclusion. It plays a vital part in the argument of the text, and paves the way for the account of liberation in which it culminates. However, although passive affects cannot by definition *constitute* reasoning, there remains the possibility that they may have a part to play in enhancing our ability to reason, and that some passions may be better suited to this role than others. In the *Ethics*, Spinoza is reminding his audience that the reasoning mind focuses on its pursuit of adequate ideas, and emphasizing the difference between imagination and philosophical thought. But in driving these points home, he marginalizes a more positive conception of the relationship between passionate and rational thinking. This latter conception does not challenge the argument we have so far traced. But it nevertheless contends that, without certain constellations of passion, we cannot cultivate the capacity to reason. Let me now turn to this next stage of my argument, which will in turn have two parts.

Spinoza develops the aspect of his philosophical position with which I'm now concerned in the *Theologico-Political Treatise*, where he examines the process of increasing one's power to think, this time considering it not so much as an alteration that individuals undergo, but rather as a collective phenomenon. While it is true that a particular passion may increase or diminish an individual's capacity to reason, passive affects are more

8 E5p20s.
9 E4p27.

consequential when they are upheld by social practices and shared by groups of people. My hatred, for example, may harm me and those closest to me; but the common hatred of the members of a community is liable to be *more* destructive. In the *Treatise*, Spinoza explains how some patterns of affect increase our power to think, whereas others diminish it. To make this point, he focuses on two particular constellations of passion, one negative, the other positive. On the negative side, institutionally supported fear impedes the growth of the habit of reasoning. On the positive side, a certain sort of love supports and enhances it. Let me take these two case studies in turn.

As Spinoza acknowledges in both the *Ethics* and the *Tractatus*, a community whose members are already wise will be devoted to the project of extending their philosophical knowledge. Appealing to their adequate ideas and motivated by their active affects, they will strive to work out how it is optimal for them to live, and will develop ways of life geared to the harmonious pursuit of understanding. In practice, however, communities of this kind are extremely rare, if they exist at all. Ordinary societies are predominantly composed of individuals whose ideas are more inadequate than adequate, and whose thinking is more imaginative than rational. In deciding how to organize their collective affairs, these communities have to rely on their imaginative resources, examining themselves in the light of their inadequate ideas and the passions that run through them, and doing their best to find ways of empowering themselves. Sometimes this process results in comparatively stable and effective ways of life where there is room for philosophical understanding to grow. In other cases, however, the forms of social and political organisation that it generates stand in the way of reasoning. Spinoza's own investigation of this phenomenon focuses on a way of life dominated by *superstition*, understood as a condition in which the ability to think is choked by a peculiarly disabling form of fear. His account of superstition in turn draws on a classical tradition, kept alive and elaborated by a string of early modern writers; and for all these authorities superstition is fundamentally a fear of the gods that typically manifests itself in various forms of anxiety, including insomnia, nightmares, fantasies and hallucinations. In an effort to assuage their superstitious fears, people habitually project them onto the world, imaginatively peopling the environment with witches or angels, good omens or bad. Needless to say, these fantastical device are liable to let them down; but when they do so, the superstitious are not inclined to alter their outlook. Instead, they desperately repeat the same miserable cycle, shifting from one inadequate conception to another and prey to recurrent distress.

Re-creating this image with his own philosophical materials, Spinoza traces the origin of superstition to the imaginative habit of forming anthropomorphic images of a God who serves human ends and satisfies human desires.[10] By representing the deity as an

10 People first inferred that there was a ruler or rulers of nature who adapted things to human use. 'And since they had never heard anything about the tempereament of these rulers, thye had to judge it from their own. Hence, they maintined that the Gods direct all things for the use of men in order to bind men to them and be held by them in the highest honour. So it has happened that each of them has thought up from one's own temperament different ways of worshipping God, so that God might love them above all the rest, and direct the whole of nature according to the needs of their

extremely powerful being who, like an absolute monarch, can arbitrarily satisfy or thwart our desires, we make him an object of fear, thus subjecting ourselves to the very passion on which superstition depends. Since fear is a form of *tristitia* or sadness, it registers a diminution of power and is debilitating in itself; but it also introduces two further forms of disempowerment that make it yet more destructive.[11] *First*, because fear always alternates with hope, it is invariably accompanied by some degree of mental vacillation. However, vacillation and doubt also make us credulous. When we are not sure what to do or what to think, we are psychologically disposed to give more weight to our hopes than our fears, so that, as Spinoza puts it, we 'easily believe the things we hope for and give the more credence than is just.' However, acting on this basis cannot firmly dispel doubt, which simply resurfaces, driving us inconstantly from one opinion to another.

Secondly, the doubt that accompanies fear makes us timid, and in extreme cases brings thinking to a halt by preventing us from resolving on a decision or course of action. When fear significantly outweighs hope, this is not a serious psychological threat. Hating the things we fear, we do all we can to oppose them. But in cases where we are divided between fear of a state of affairs and fear of what will happen if we resist it, we can find ourselves so torn between two alternating inclinations that, we are unable to act.[12] In this condition, Spinoza claims, we experience the passion of timidity, which is itself a form of cowardice. And when the alternating anxieties in question are very great, timidity turns into consternation (*consternatio*), a passion, so Spinoza tells us, that 'keeps a man so suspended in considering it that he cannot think of other things by which he could avoid that evil'.[13] In this most acute form, superstitious fear makes us incapable of seeing what to do or how to deal with our anxiety.

Bringing these two afflictions together, Spinoza launches into a violent denunciation of the inconstancy and credulity of superstitious people, who vacillate wretchedly between hope and fear, have a mind ready to believe anything at all, are driven this way or that, and, especially when shaken by hope and fear, are unable to act.[14] 'If, while they are tossing in fear, they see something happen which reminds them of some past good or evil, they think it portends either a fortunate or an unfortunate outcome; so they call it a favourable or unfavourable omen, even though it may deceive them a hundred times. Again, if, with great wonder, they witness something strange, they believe it to be a portent, which indicates the anger of the Gods or of the supreme Divinity. Prey to superstition and contrary to religion, they consider it a sacrilege not to avert the disaster by sacrifices and prayers, and, 'as if nature were as insane as they are, interpret it in amazing ways.'[15]

---

blind desire and insatiable greed. Thus, this prejudice was changed into superstition and struck deep roots in the mind' (*Ethics* I, Appendix (I.)

11 E3pl8s2.

12 E3p39.

13 E3p52s; E3 Dftn of the Affects xlii; E3p39s.

14 TTP III/5.

15 TTP III/5.

So here we see how superstitious fear produces a kind of intellectual degradation. The anxious vacillation around which it is constructed makes us impressionable and obsessive, and gives us an investment in a range of inadequate ideas. At the same time, it blocks our ability to reflect on our passionate condition or critically assess its effects and, by cutting us off from ordinary habits of truth-seeking, creates an obstacle to reasoning. Expressing the point in more general terms, the *Ethics* notes that people attached to superstitious beliefs and ways of life interpret their fear (which is really a debilitating form of *tristitia*) as a good, and, mistaking disempowerment for empowerment, appeal to superstition as a means of avoiding evil. ('If we just do what the omens prescribe, God will not be angry with us' or 'This miraculous cure shows us that the pious will escape damnation'.) By contrast with understanding, superstition enacts the debilitating strategy of restraining people by fear, so that they flee evil rather than love virtue.[16]

Societies where superstition is used to uphold political power therefore engender a double form of servitude. On the one hand, superstitious practices propagated by absolutist governments can gain such a hold over the people that they will 'fight for slavery as they would for their freedom'. On the other hand, as Spinoza puts it, superstitious practices 'fill our judgment with so many prejudices that they leave no room in the mind for reasoning – and even no room for doubt.'[17] Superstition is not only a theologico-political pathology. It is also harmful because, by rendering us impotent in the face of our own anxieties, it prevents us from thinking.

IV

So far, we've been following Spinoza's account of a passion that's destructive of reasoning. But I'm now going to turn to examine the way that passion can *support* reasoning. In his *Theologico-Political Treatise*, Spinoza argues that the political and intellectual deprivations of superstition can be mitigated by what he calls a *truly religious way of life*, hospitable both to political cohesion and philosophical inquiry. Rather than preventing us from thinking, as superstitious fear does, true religion enhances our capacity to think and supports rather than hinders the project of learning to reason.

So what is true religion? On the basis of a long theological discussion occupying much of the *Treatise*, Spinoza identifies true religion with a form of love. The one and only tenet of a truly religious way of life, he claims, is that we should steadily love our neighbours by treating them charitably, honourably and justly. Since nothing beyond this pattern of behaviour is required, and since it depends on very few specific beliefs, there are hardly any doctrines to which religious people must subscribe. Moreover, the small number of tenets to which religious people must commit are open to individual interpretation, so that, as long as one's theological beliefs do not prevent one from living in a co-operative or loving fashion, they are acceptable. Individuals and groups are free to internalize any images and narratives that enable them to love their neighbours, whether by providing

16 E4p63s; E4 App. xxxi.
17 TTP, III/7.

them with exemplars of virtue to imitate or by generating a desire to attain co-operative goals. However, since images and narratives are themselves signs, which are in turn one of the classes of ideas at work in imaginative thinking, true religion is also an aspect of the imagination.[18] And since the affects integral to imagining are passive, it follows that the love of one's neighbour around which true religion is organized will be a passion, a manifestation of the way one is acted on by external things. To love and be loved by one another, neighbours must act on one another in a way that generates some form of joy in each of them, specifically the kind of joy that we take in being treated justly, charitably and honourably.[19]

Mutual love of this sort is, however, a two-sided process. In the first place, I shall only be able to experience my neighbours as lovable in circumstances where they are for the most part just and can on the whole be relied on to remain so. In this respect, Spinoza argues, a truly religious form of life is simultaneously a political one, in which our confidence in others is sustained by a framework of laws and punishments that uphold a common standard of co-operative behaviour. Such a way of life must be designed to generate and sustain neighbourly love; and when it succeeds it will also counter superstition. By creating conditions in which people are constrained to co-operate in ways that are on balance advantageous to them, truly religious communities aim to put individuals in a position where they can see how to act for their own good. Protected from deep doubt and vacillation, they are not particularly vulnerable to the credulousness to which these states give rise; and seeing how to pursue their advantage, they are not exposed to the timidity or consternation that is liable to arise when people confront a choice of evils.

At the same time, a co-operative way of life requires individuals to be capable of loving their neighbours, an ability that may of course be blocked by their own affective constitutions. Someone who is eaten up by superstition, for example, may experience their neighbours as a threat and come to hate them; someone who is exceptionally proud may treat their neighbours with contempt; and so on. To avoid the disempowering relationships that such passions breed, individuals and groups must somehow use their imaginative resources to generate and sustain their capacity to love, and this, in Spinoza's view, is where religious images and narratives begin to be important. However inadequate they may be, imaginatively grounded ideas of God can encourage and sustain our capacity to treat others justly; and where they have this effect, they fulfil a valuable function. So much so, in fact, that each truly religious individual is in Spinoza's view under something resembling an obligation to cultivate theological beliefs that will motivate them to live lovingly with others. Alongside its political element, true religion therefore has a theological dimension, and this is why it is properly described as theologico-political.

---

18 E2p29s.

19 Put in refs to TTP. Also: 'The things that beget harmony are those that are related to justice, fairness and being honourable. For men find it difficult to bear, now only what is unjust and unfair, but also what is thought dishonourable, or that someone rejects the accepted practices of the state. But especially necessary to bring people together in love are the things which concern religion and morality.' *E4* Appendix XV.

What, though, does all this establish? True religion is clearly designed to overcome the social conflicts that superstition promotes. So far so good. *But is there any reason to suppose that a truly religious way of life can enhance our capacity to think, and thus that love of one's neighbour is an aid to reasoning?* At first glance, Spinoza's answer seems to be no. As we've seen, the goal of a truly religious life is not to pursue the truth, as philosophical reasoning does, but simply to create circumstances in which people are able to employ their imaginations to live together peacefully and harmoniously. Religious people may, for example, be motivated to co-operate by deeply inadequate anthropomorphic images of God, for example as a father, king or judge. However, as long as such people manage to treat one another justly and honourably, there is no religious reason to work out whether their beliefs are correct. It seems, then, that although a religious way of life will be much more harmonious than a superstitious one, it will be indifferent to the truth-focused demands of philosophical thinking. In the name of co-operation, truly religious communities will refrain from enquiring too closely into the means by which people form their religious beliefs or the degree of confusion that these beliefs exhibit. Instead, they will focus on the behaviour in which such beliefs are expressed ('Does this person treat their neighbours lovingly?'), and simply accept that individuals can lead co-operative lives on the basis of profoundly inadequate ideas.[20]

So far, then, true religion appears to be devoid of the critical standards to which philosophers appeal, uninterested in developing them, and tolerant of falsehood. However, while this account highlights one aspect of a religious way of life, it leaves another in shadow. On closer inspection, we can I think find two arguments which show how theneighbourly love that constitutes a truly religious way of life enhances our capacity to think.

The first and more straightforward of these arguments revolves around the claim that truly religious societies give people the *opportunity* to reason. In allowing individuals and groups to arrive at their own religious beliefs and live in the light of them, truly religious communities create conditions in which people are free to examine their convictions and alter them as their understanding grows. Testing the truth or falsehood of one's beliefs by subjecting them to increasingly rigorous standards of confirmation becomes an option, and there is consequently space for philosophically-minded people to press this process of clarification as far as they can, and make their ideas as adequate as possible. As long as philosophers continue to love their neighbours, true religion allows them to transcend the limits of imaginative thinking and devote themselves to reasoning.

While this is true, it doesn't get us very far. To be sure, the imaginatively grounded pattern of affect around which true religion revolves does not prevent thinking, and to this extent is less harmful than superstitious ways of life dominated by fear. But, we still have no evidence that true religion actively encourages philosophical reasoning. Since it is equally hospitable to adequate and inadequate ideas, it has no interest in making sure that people care about whether their beliefs are true. To make further progress, we need to turn

20 TTP,III/176.

to a second and more substantial way in which loving one's neighbour promotes attitudes integral to reasoning.

According to the *Treatise*, one of the vices that truly religious people must avoid is stubbornness -an adamant and unyielding adherence to beliefs and attitudes that one is sufficiently well placed to recognize as discredited.[21] Spinoza's attack on this habit of mind is partly aimed at theologians who insist on upholding bankrupt interpretations of Scripture, but he is also making a general point: that among the actions to which true religion requires us to respond lovingly are people's expressions of their ideas. When groups or individuals voice opinions that differ from our own, religion calls on us to respond justly, honourably and charitably by giving their beliefs due consideration. As well as requiring us to put up with other people's ideas, neighbourly love demands that we treat one another as beings who are passionately invested in our ideas, and who strive to empower ourselves by communicating our thoughts to one another. Stubbornly refusing to consider the beliefs that people offer, and on which they ground their capacity to treat others justly and honourably, is consequently a failure of love. Wilfully misinterpreting claims that we find unpersuasive is, for instance, a failure of *charitas*, liable to damage the freedom to reason that religious ways of life afford. Lazily dismissing an outlook is a failure of justice, embodying the kind of unfair treatment that true religion aims to overcome and jeopardizing the security that it aims to create. Deliberately ridiculing an opinion or trying to humiliate its advocates is a way of treating them dishonourably, thereby sowing the seeds of resentment and conflict.

These standards of intellectual receptivity are difficult for passionate people to achieve, and Spinoza himself sometimes fails to live up to them. However, like other aspects of a truly religious way of life, the capacity to respond lovingly to other people's beliefs and attitudes represents an ideal that may be more or less fully realised. Where a community is unable to create a political structure capable of sustaining a recognizably just way of life, its rulers may find, as Machiavelli had pointed out, that it is safer to rule by fear. Nevertheless, Spinoza comments, this is a dangerous policy, inimical to neighbourly love, and cannot avoid provoking the doubts on which superstitious anxiety feeds. As far as possible, then,, communities should not rely on fear as a tool for maintaining peace, and should instead try to develop loving ways of life.

A parallel argument applies to the communicative aspect of true religion. Where individuals or groups lack the imaginative resources to engage with outlooks that offend them, or are incapable of overcoming their own stubborn attachments to particular inadequate ideas, this dimension of neighbourly love will remain weak. But even where this is so, the evaluative structure of true religion will continue to hold out the possibility of a way of life where standards of justice and honour extend to the exchange of beliefs and opinions, and will impose a demand to cultivate stronger habits of critical self-reflection and fair assessment. Because learning to *live* co-operatively or lovingly is partly a matter of learning to *think* co-operatively or lovingly, communities that aspire to live in a truly

21 TTP, III/176-7.

religious fashion will strive to develop this capacity. Politically, they will aim to build institutions that promote co-operative thinking; and when individuals search for images and narratives to sustain and strengthen their neighbourly love, they will take this aspect of it into account. In doing so they will lay down and reinforce habits that protect them against the credulousness and doubt on which superstitious fear thrives, and by which thinking is degraded.

So let me conclude. Spinoza is adamant that the passive affect of neighbourly love falls short of the active joy and desire that reasoning generates, and that the inadequate ideas in which this form of love is embedded lack the clarity and distinctness on which philosophising trades. Excluded from reasoning, neighbourly love cannot be constitutive of philosophical thinking. However, as we have now seen, it is nevertheless constitutive of the conditions in which individuals and communities are able to think. Without a way of life organized around neighbourly love, ordinary imaginative people are vulnerable to corrosive and disempowering passions that inhibit, and at worst destroy, their ability to reason, exemplified in Spinoza's account by superstitious fear. Without neighbourly love, our attempts to recognize the distinction between inadequate and adequate ideas will remain stunted and fragile. Forms of social organization answering to Spinoza's description of true religion are therefore essential to the development of rational understanding, and as long as we remain passionate, will always be needed to sustain it. If we now return to Spinoza's claim that the passions are only harmful insofar as they prevent the mind from thinking, we can see that some passive affects sustain rational understanding. In particular, the constellation of passive affects that make up neighbourly love does not prevent us from thinking and is not harmful. On the contrary, it helps us to think.[22]

22 An initial draft of this paper was presented at a conference attended by the contributors to this volume. I am extremely grateful to Sabrina Ebbersmeyer for inviting me to speak, and to the other members of the group for their learned and helpful comments on my talk. I am also indebted to Quentin Skinner, who generously read a later version and helped me to improve it.

Dünyaya inanç ya da güven: Deleuze'ün Spinoza'sının estetik bir okuması.

Josef Früchtl

Gilles Deleuze'ün *Sinema* isimli kitabının ikinci cildinde şu değiniler yer alır: "Bu dünyaya artık inanmamamız modern bir olgudur (...) İnsan ve dünya bağlantısı kopmuştur. Bundan böyle, bu bağın inanç konusu haline gelmesi gerekir: Onun sadece bir iman dâhilinde restore edilebilmesi imkânsızdır. Dünyaya inancımızı geri kazanma –modern sinemanın gücü buradan gelir."1 Artık dünyaya inanmıyoruz, gerçekte Platon'un ideolojisinden itibaren, özellikle iki dünya öğretisini başarılı bir biçimde tesis etmiş Hıristiyanlıktan ve epistemolojik olarak varlığın toplamını iki töze bölen -böylece bilgi yolunun, eğer mümkünse, birinden, *res cogitans*, diğerine, *res extensa*, götürdüğü- Descartes'tan itibaren inanmaz olduk. İkinci Dünya Savaşı, Batı dünyasının temel ahlak yapısının çöküşü bu temel ontolojik iman yitimini bütünüyle açık hale getirdi, ya da Deleuze'un ileri sürdüğü gibi, bu durumda modern film, Orson Welles'in sineması ve yeni gerçekçilik doğdu, neredeyse kurtarıcı, selamet verici bir otoriteyle dünyaya inancımızı, 'özne' ve 'nesne' arasındaki bağlantıya inancımızı tekrar geri kazındırdı.

1 Gilles Deleuze, *The Time-Image. Cinema 2*, University of Minnesota Press 1989 (French orig. 1985), ss. 171.

İlgilendiğim ana konu budur. Açıkçası, niyetim Spinoza üzerine bir konuşma yapmak değil; Spinoza'nın estetiğe ve özellikle film felsefesindeki çağdaş tartışmalarımıza yapmış olduğu etki üzerine konuşmaktır.

FELSEFE VE SOSYOLOJİYE GÜVEN

İlk adımım, niçin inanç yerine güvenden söz etmeyi tercih ettiğimi size açıklamak olacaktır. Güven sosyal alan dâhilinde içkin bir işleve sahiptir.[2] Felsefi olarak konuşmak gerekirse, bu politika felsefesinin, sosyal felsefenin ve ahlak felsefesinin bir temasıdır. Thomas Hobbes sözleşme kuramı dâhilinde bir çerçeve çizer. Onun için de, iki taraf arasında bir sözleşme yapma güvene dayanır, yani değişmesi gereken hizmetler ya da mallar kendiliğinden değişmediği zaman. Bununla birlikte, Hobbes'a göre güven taraflar bir üçüncü, bağımsız yetkeyi yani devletin yetkesini tanımışsa ancak olanaklıdır. Eğer zorunlu ise, örneğin bir sözleşme yapıldığında devlet yaptırımlar getirme konumunda olacaktır. Sözleşmeye dâhil olan tarafların bu üçüncü yetkeye nasıl güveneceği açık değildir. Olası bir cezalandırma eyleminden korku onun adaletine güvenle aynı şey değildir. Buna ek olarak, elbette, tarafların daha üstün bir üçüncü yetkeden yararlanmak için nasıl anlaşmaya vardıkları, uygarlaşma öncesinde birbirlerine duydukları kurucu güvensizlikle nasıl baş ettikleri ve onu güvene nasıl çevirdikleri de açık değildir. Sözleşme kuramının eleştirisi bu gibi içsel sorunlarla sınırlı değildir. Eşitlikçiliğe ve malların değişimine yönelimi nedeniyle yaklaşımın kendisi sorunsaldır. Annette Baier, güvenin yalnızca iki eşit taraf arasındaki ilişkiyi nitelendirmediğine vurgu yapmıştır. Âşıklar, arkadaşlar, ebeveyn ve çocuklar, hasta ve ona bakanlar arasındaki ilişki salt kanuni açıdan hiç de yeterli bir biçimde tanımlanamaz. Felsefi sözleşme kuramına bu dışarıdan gelen eleştiri Kantçı evrenselcilikten yanadır. Carol Gilligan'ın öncülük ettiği refah etiği sloganı sadece genel yükümlülükler açısından yeterince incelenmeyen tüm ahlaki ilişkileri irdeler.

Mevcut teori dâhilinde ayırt edici ve merkezi bir terim sosyoloji alanında da gözlemlenebilir. Georg Simmel ile başlamak gerekirse, yaygın anonimlik koşulu altında eşgüdümlü eyleme olanak sağlamak için zorunlu olan (ne ölçüde olursa olsun) bir kaynak olarak görünür. Eylerken özneler, gerek kişiler olarak gerekse güdüleri bakımından aşina olmadıkları başkalarıyla işbirliğinin doğruluğuna güvenmeli, ayrıca güven kategorisine başvurmalıdırlar. Güven duygusu bilginin işlevsel bir vekilidir. Niklas Luhmann'ın diliyle, bu ölçüde o karmaşıklığın azaltılmasının bir çaresidir. Güven kavramı, açıkça, Jürgen Habermas'ın sosyal teorisinde anahtar bir işleve sahip olmasa da dolaylı bir biçimde sahiptir. Tabiri caizse, o bir fenomen olarak erişilen ve iletişim teorisiyle yorumlanan yaşam dünyası kavramında saklıdır. Yaşam dünyası deneyimleyen özneye kuşkusuz verili olandır, öznenin güvenebileceği pratik gündelik anlamda ve sezgisel olarak aşina olunan bir şeydir. Ve yaşam dünyası kavramının iletişimsel eylemin tamamlayıcısı olması, iletişimsel eylemin araçsal eylem üzerinde bir öncelik varsayması ölçüsünde, güven kavramı güçlü bir konum elde eder.

---

2 Cf. Martin Hartmann, "Einleitung", içinde: ibid/Claus Offe (ed.). *Vertrauen. Die Grundlage des sozialen Zusammenhalts*, Frankfurt/New York 2001,s. 10.

Luhmann'ın kavramsallaştırması temelinde, Anthony Giddens bazı ayrıntıları çözümlemiştir. Bir sosyolog olarak da öncelikle güvenin modernist teoriye özgü yanıyla ilgilenmiştir. Modern öncesi kültürlerde yerel olarak koşullu olsa da, 'yüze-bağlı' güven can alıcı biçimde önemliydi, modern kültürlerde güven -özellikle para ya da bilirkişilik gibi- soyut sitemlere gönderme yapar. Para kullanımında insanlar en başta birbirlerini tanımadan etkileşim içine girebilir. Ama bu ancak genel olarak paranın bu türde bir dolayım öğesi olarak tanınması olgusuna güven nedeniyle ve bu güven ölçüsünde mümkündür.3 Bilirkişi aynı yolla işlev görür. Örneğin, bir doktora ya da emlakçiye danışırken, o onu kullananların hepsinin eylemleri ve bilgisi için önem taşır ve bir danışma ancak bu uzmanlara güvenmeleri nedeniyle ve güvenmeleri ölçüsünde mümkündür. Giddens'a göre, bu durum aynı zamanda "tüm güven ilişkilerinin özünü" açığa vurur çünkü "güven sadece bilgisizliğin olduğu yerde talep edilir –bu ister teknik uzmanların bilgi iddiaları ister yakınlarının düşünceleri ve niyetleri olsun." "Güven gereksinimlerinin ilk koşulu güç eksikliği değil, tam enformasyonun eksikliğidir."[4] Son olarak, güven gücün değil bilginin işlevsel bir vekilidir.

ONTOLOJİK GÜVEN: SOSYOLOJİK VE PSİKOLOJİK OLARAK

Giddens'in ilgilendiği modernliğe özgü güven tipi, finansal işlemler ve teknik uzmanlık, giderek artan uzamsal ve zamansal mesafelere köprü olan soyut sistemler olsa da, kültürler aşırı ve tarihsel olmayan bir anlama sahip görünen güvenin veçhelerine de yönelir. Burada en başta gelen ontolojik veçhedir.[5] Bu varlığa, kendi varlığına, başkalarının varlığına, şeylere, dünyanın kendisine bir güvenle ilgilidir. "Gerçekten var mıyım," "dün olduğumla aynı kişi miyim?", "eğer başımı çevirirsem önümde olan var olmaya devam eder mi?" gibi ortak felsefi sorularla alakalıdır. Bu gibi sorular öznel olarak kaygı halleri biçiminde deneyimlendikleri zaman varoluşsal bir çekirne yol açar, bazen de patolojik halleri, özellikle şizofreniyi arttırır. Bunun sıra dışı olması, varoluşsal bir tehdit olarak bu gibi soruları nadiren

3 Bazı hallerde ya da durumlarda parayla ilgili kurumlara karşı güvensizlik doğmasının yegane nedeni budur. Bir bankaya güven yitirilirse,
2007'deki Çöküş halinde olduğu gibi, tasarruf sahipleri panik halinde veznelere hücum ederler. Eğer bankalar birbirine karşı güvenini yitirirse, örneğin Amerika Birleşik Devletler emlak piyasasında tümü az çok aynı zamanda spekülasyon yaptığından ötürü kaybetmişlerse,
normalde partner bankalara kısa vadeli olarak borç vermeye istekli oldukları parayı biriktirmeye başlar. Sonuç, merkez bankasının yardımıyla düzeltilmesi gereken bir 'kredi krizi'dir. Son aşama devlet, başka bir deyişle vergi yükümlüleri tarafından kurtarılmaktır.

4 Giddens. *The Consequences of Modernity,* Stanford University Press 1990, s. 89 & s. 33. – Onora O'Neill bu duruma benzer bir biçimde bakar: Kadim "koruyucuları kim koruyacak?" sorusuna verilecek *tam* bir yanıt yoktur. Aksine, tam da her güvence yetersiz olduğundan ötürü güven gerekir. (...) güvencelerimizin ya da kanıtlarımızın olduğu yerde güven telkini lüzumsuzdur. '5x11'in '55'e eşit olduğuna, hayatta olduğumuza, her birimizin insan bir anneden doğduğuna, güneşin bu sabah doğmuş olduğuna güvenmeye gerek duymayız"(*A Question of Trust, The BBC Reith Lectures 2002*, Cambridge University Press 2002, s. 6.) O'Neill burada yine de özellikle çağdaş bir sorun görmez. O sadece "bir şüphe tarzı"na işaret eder; bir 'güven krizi'ne değil.(s. 11).

5 Krş. Giddens, *The Consequences of Modernity,* l.c., s. 92. – O'Neill için var olup olmadığımız sorusu bir soru değildir. O halde, bu bağlamda güvenin bilginin bir vekili olarak alınmasına gerek yoktur. (krş.. *A Question of Trust*, l.c., s. 6)

idrak etmemiz olgusu ruhbilimciler tarafından küçüklüğümüzde şekillendirdiğimiz bir güvene atfedilir. Erik Erikson bunu "temel güven"[6] diye adlandırır ve o hâlihazırda belirli bir karşılıklılık içerir. Çünkü başkalarına (ebeveynlere yahut diğer bağlanma figürlerine) güven duymayı öğrenen sadece çocuk değildir diğer insanlar da (onun kendi davranışında ondan bir güvenilirlik geliştirmesini umarak) çocuğa güvenmeyi öğrenir. Bu psikolojik bakış açısından, bir gerçeklik bilinci pekiştirilmiş bir güven bilincidir. Şeylerin bir gerçeklik duyusuna sahip olmak, istikrarlı bir olumlu etkileşimin ürünüdür. Gerçeklik kaybı bir güven kaybıdır ve bir güven kaybı zedelenmiş bir etkileşimsel bağlama işaret eder.

Bu, Donald Winnicott'a başvurularak da açıkça resmedilebilir. Winnicott'a göre, çocuk ve onun en önde gelen bağlanma figürü, geleneksel olarak anne, arasındaki başarılı bir etkileşim içindeki iki aktörü hem ayıran hem de birleştiren bir "potansiyel uzam,' bir tür 'oyun sahası' yaratır. Bu oyun sahasında çocuk bağlanma figüründen (uzamsal ve zamansal olarak) ayrılmakla başa çıkmayı öğrenir. "Bu oyun sahası dâhili fiziki gerçeklik değildir. O bireyin dışındadır ama o dış dünya değildir."[7] O ara bir yerdedir, 'ileri ve geri' bir geçişe imkan tanır ve buna karşılık olarak sahip olduğu kavram, hem gündelik dilde hem de felsefi teoride oyundur. Buna göre, bir gerçeklik duyusu oyunun sonucudur. Winnicott'un buna ilişkin kitabı, *Oyun ve Gerçeklik*, esasen başlıkta belirsiz bir biçimde ima edilen "ve"yle daha fazla ilgilidir. Konuşmamın bitiminde estetik bağlamında bunu tekrar ele alacağım.

ONTOLOJİK GÜVEN VE FİLM FELSEFESİ

Giddens'ın tarihsel olmayan ve psikolojik bir nitelik olarak tartıştığı ontolojik güvene, Felsefe bağlamında da, her şeyden önce varoluşçuluk, yararcılık, fenomenoloji ve varlık felsefe geleneğinde üst bir statü varsayılmıştır. Bu nedenle, Kierkegaard'ın bir "iman sıçraması" formülü, söylem ve varoluş biçiminde etik söylemden dini söyleme bir değişime -yasa ve prosedür yönelimli biçimsel bir ussallık örneğini izleyerek meşrulaştırılamayan bir değişime- damgasını vurur. Friedrich Nietzsche bu ana konuyu "yaşamın olumlanması" (Lebensbejahung) ve *amor fati* terimi altında tartışmaktadır. William James'in 1896'daki "İnanma İstenci" hakkındaki ünlü konuşması dini iman hakkında olduğu kadar, (bilim insanlarının bir hipotezin doğrulanma olasılığına inandığı yerde) bilimde ve (insanların bir şeye inandığı, örneğin bir hedefe ulaşma bakımından kendi yetilerine inandığı ama bunun nedeni sadece onların -"kendini gerçekleştiren" inançlar denilen- kendi inançları olmadığı, gerçekte hedefe ulaşmanın nedeninin inançlar olduğu yerde) bireysel psikolojide "inancın" statüsü hakkındadır. Martin Heidegger etkili bir sadelikle, ,Vincent van Gogh'un küçük bir tablosundaki ayakkabılara dair pek bilindik analizinde, "araç" ya da "eşya"nın (Zeug) özsel bir karakteristiği olarak güvenilirlik (Verlässlichkeit) analizine girişir. Marice Merleau-Ponty bizi bir dünyaya inandıran bedenle bağlantılı olan algıya vurgu yapar. Son olarak, Ludwig Wittgenstein'ın dilsel bir dönüşle birlikte gelen pragmatizmi, kesinlik üzerine notlarında bize, biliminki de dâhil olmak üzere bir "dil oyunu"nun yalnızca "bir şeye güvenilirse", –en

6 Erik H. Erikson, *Childhood and Society*, Norton 1950, s. 75.
7 Donald W. Winnicott, *Playing and Reality*, Routledge 1991 (ya da 1971), s. 51.

azından haklandırma ediminde- "kendi payına haklandırılamayan bir şeye güvenilirse iş gördüğü olgusunu hatırlatır.

Zaten en başta söylendiği üzere, inanç terimini film felsefesinde öne çıkaran Deleuze'dur. Ama onun okyanusun diğer yanında, Wittgentein'ın dilsel yararcılık geleneğini açıkça sürdüren bir müttefike sahip olduğunu eklemek gerekir: Stanley Cavell. Deleuze'a göre, dünyayla bağlantımız sağlam bilgi değil sadece bir inanç konusudur. Ama o bir bilgi türü ise o zaman soru şudur: Ne türden? "İnanç" sözcüğü Deleuze için de farklı şeyleri ifade edebilir. Aynı sözcük açıkça dini bir anlam(Fr. foi / İng. faith),, ama aynı zamanda epistemolojik bir anlam (Fr. croyance / İng. belief) taşıyabilir. Deleuze, felsefede ilk anlam bakımından Pascal ve Kierkegaard gibi yazarlara, ikinci anlam bakımından ise Hume ve Nietzsche gibi yazarlara yaklaşabilir. Kant'ın ünlü ifadesinin, "imana yer açmak için bilgiyi yadsımamızın gerekliliği," her iki anlama da, "iman"a da "inanca" da izin verir görünür. Yine de o aynı zamanda Deleuze için o *var olduğu gibi* dünyaya inançtır.[8] Bu nedenle o dinsel bir anlamı yadsır. Ama sinema söz konusu olduğunda, (dünyaya) inançla, ontolojik olumlamayla hangi anlamın varsayıldığı açık değildir. Bu bağlamda Deleuze üç geleneği yeniden canlandırır: İlk olarak, Antonine Artaud'un beden kavramını: Dünyaya inanma, -varoluşçu ifade biçiminde-, önkavramsal bir varlık olarak "yalın bir şu"na inanmak anlamına gelir. İkinci olarak, Deleuze (Sartre, Camus'nün): saçma felsefesini canlandırır: Dünyaya inanma yabancı dünya ve insani anlam arayışı ihtiyacı arasındaki gerilime katlanma anlamına gelir. Üçüncü olarak, Deleuze bir yanda kuşkucu tavrı canlandırırken diğer yandan fenomenolojiyi - temaşa ya da sezgi ya da "askıya alma" "epoché" (Husserl) tavrını- canlandırır: Dünyaya inanmak, eylemlere ve yargılara karşı kayıtsız kalmak, Deleuze'ün ifadesiyle bir "kâhin"e dönüşmektir.

ONTOLOJİ VE SEZGİSEL BİLGİ

Ontolojik onama, böylece, kuramsal bir kabul ya da "bir şeyin" -varlık olgusunun, kuramsal çözümlemenin dışında yatan bir şeyin var olduğu yönünde kuramsal önermenin (the pure statement)- " tanınması" (Cavell) anlamına gelir. Peki onun hakkında nasıl konuşabiliriz? Deleuze'un asla bir ontoloji tasarlamaması olgusu bir zaten bir ihtilaf konusudur.[9] Burada ontoloji terimi temel olarak dilbilimsel analiz anlamda değil –beklendiği üzere- Heideggerci anlamda, olanın değil varlığın (anlamının) soruşturulması olarak alınmalıdır. Heidegger ve Nietzsche'nin getirdiği ontoloji ve metafizik eleştirisinin dayattığı koşullara bağlı kalarak, Deleuze kuşkusuz onun anlamını değiştirdiğinden ötürü bu terimi sadece pozitif bir biçimde değerlendirir. İlk olarak, ontoloji keşiflerle dolu kuramsal bir uzay değildir. O, temel varlıkların özünü keşfetmekle değil bilim ve kurgu arasında salınan temel koşulların teşkiliyle ilgilidir. Yöntemsel olarak, bu ontoloji o halde zayıf bir iddiadan doğmuş olsa da içerik bakımından etkili bir iddiaya sahiptir. İkincisi, ilkiyle de yakından bağlantılı olarak, özdeşlik ve ayrım, tanımlanabilir ve bu nedenle olanla teşhis edilemeyen arasındaki

8 Deleuze, *Cinema II*. l.c., s. 176

9 Krş. Todd May, *Gilles Deleuze. An Introduction*, Cambridge University Press 2005, ss. 13.

oranın tersine çevrilmesini ifade eder. Bu anlamda anlaşılan, ontoloji olarak felsefe teşhis edilemeyenle ilgili olmalıdır. Deleuze'ün buna karşılık kullandığı pozitif terim 'sanal'dır, çünkü teşhis edilebilen şey olanın (doğru bir şekilde, yani sanal olarak) bir güncellenmesidir sadece.

Ama Deleuzeci bu öz-kavrayış -örneğin, Alain Badiou tarafından belirgin hale gelen- muazzam kuşkuları aşılar. *Varlığın Feryadı* (La clameur de l'Etre), Badiou'nun Deleuze üzerine yazdığı kitabına verdiği başlıktır. Bu başlıkta onun şu felsefi betimlemesiyle kelime oyunu oynar: "Bin-sesli çokluğun tümü için tek ve aynı ses, tüm damlalar için tek bir okyanus, tüm varlıklar için Varlığın tek bir Feryadı." [10] Bu sebepten Badio, Deleuze'ün "temel kaygı"sını, "çokluğun özgürleşmesi" olarak değil de düşüncenin "yenilenmiş bir kavramı", yeni bir " bir metafiziği" üzerine eğilmesi olarak görür.[11] Ve Deleuze'ün buna destek almak için ihtiyaç duyduğu iki öncü filozof Spinoza ve Bergson'dur. Spinoza bir farklılık ontolojisini, ilkin, (dışavurumcu) içkinlik kavramıyla sağlar. Eğer "farklılık" iki özdeşlik arasındaki ayrımı ifade etmiyorsa (aksi halde bu farklılığı özdeşliğe tabi kılmak olacaktır) ve o özdeşliğin olumsuzlanması anlamına da gelmiyorsa (çünkü bu farklılığın yalnızca olumsuz bir kavramı olacaktır); o daha çok tüm varlığın, tüm özdeşliklerin, ayrımların ve olumsuzlamların temelini ya da nedenini ifade ediyorsa, o halde varlık tözünden ötürü ancak bir olabilir. Felsefe tarihinde, bu metafizik kuram Spinoza tarafından temsil edilir.

Sadece tek bir töz vardır –Spinoza'nın Tanrı ya da Doğa diye adlandırdığı ("deus sive natura") ve o tek anlamlıdır, kendisini ilineklerde ve kiplerde ifada eder. Tüm ifadeler içkinlik alanı dâhilinde kalır; aşkınlık yoktur –özellikle ne Tanrı ve Onun yarattığı tüm şeyler ne de onun modern vekili Kartezyen *ego-cogito* ve maddi şeyler arasında. İkinci olarak, Spinoza, Deleuzecü ontolojiye uygun bilgi kuramsal anahtar sözcüğü, 'sezgisel bilgi'yi (*scientia intuitiva*) sağlar.

Pek iyi bilindiği gibi, o Platoncu bilgi kuramı tarzında, ilerleyen aşamalarla bütünleşen üç tür bilgiyi ayırır.[12] İlkin, bireysel şeylere işaret eden, sanı ya da imgelem diye anılan duyusal olarak uyandırılan, duygulanım temelli, düzensiz ve bu nedenle karışık bilgi; ikinci olarak, ussal bilgi ya da us, yani şeylerin ortak özelliklerini ayırt eden, evrensel olarak bilinen kavramlar ve ilkelere göre düzenlenen bilgi. Son olarak, bireysel olanın özünü ayırt eden sezgisel bilgi. O diğer iki bilgi türünü birleştiren en üst bilgi türü diye adlandırılabilir çünkü o duyusal bilgi gibi bireysel bir şeye (res) işaret ettiği gibi ussal bilgi gibi evrenselliği de işaret eder.

Ama tikel şeylerin yeterli bir biçimde ayırt edilmesini sağlayan bilginin ikinci tür bilgi değil de sadece üçüncü tür bilgi olup olmadığı açık değildir.[13] İkinci olarak, bunun

10 Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, çev. P. Patton, New York 1994, s. 304.

11 Alain Badiou, *Deleuze: The Clamor of Being*, Univ of Minnesota Press, 2000, s. xiv.

12 Theo Kobusch, Art. "Intuition", in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, *Vol.. 4: I-K*, ed. by. Joachim Ritter & Karlfried Gründer, Basel/Stuttgart 1976, s. 529.

13 Steven Nadler ikinci alternatiften yanayken, geri kalan diğerleri Spinoza'nın tümüyle bir rasyonalist olduğunu savunurlar. (Spinoza's Ethics. An Introduction, Cambridge University Press 2006, s. 178.

"tekil bir şeyin bireysel özünün" mü (bir bireyin bireysel özünün mü) yoksa bir "bireyin özünün" mü ayırt edilmesi olduğu da açık değildir.[14]

İlk durumda, ayırt etme evrenselliği bakımından tekil bir şeyin ayırt edilmesine işaret etse de bireyin bireyselliği içinde bir idraki gibi görünüşte paradoksal bir başarı sağlar. İkinci durumda insan zihni, bir birey dâhilinde ebedi ve tanrısal yönü ayırt eder; *sub specie aeternitatis* bir biçimde tanır –Nadler'in eklemesiyle, aynı zamanda *amor Dei intellectualis* biçimde. Tüm bilgi türleri arasında en çok ihtilaflı yoruma yol açan bilgi türü Spinoza'nın sunduğu sezgisel bilgidir. Bu bilme biçiminin tam anlamını ayırt etmenin güç olduğu konusunda bir anlaşma vardır. O daha çok dini, gizemli bir biçimde anlaşılabileceği gibi daha çok usçu bir biçimde de anlaşılabilir. Ve bu bulanıklık Deleuze için de geçerlidir. Onun bu bulanıklıktan kurtulmayı gerçekten isteyip istemediğinden emin değilim. Ama emin olduğum şey, Eğer Deleuze'ü ne denli çok estetiğin yoluna sokarsak kuramsal sıkıntılardan de o kadar çok kaçınabiliriz. Ama bunu yapmadan önce, başka bir yolun daha, yararcılığın yolunun, var olduğuna değinmek isterim. Richard Rorty, İlk kez 1997'de Amsterdam Üniversitesi'nde verdiği Spinoza dersi münasebetiyle sunduğu, "Spinoza, Yaracılık ve Bilgelik Sevgisi" üzerine makalesinde bu yolun bir betimlemesini vermiştir. Rorty'nin düşüncesi, çoğu kez olduğu gibi cezp edici olduğu kadar yalındır. Bir kez doğayı Tanrı ya da Tanrıyı doğa olarak düşündüğümüzde, şeylerin düzeniyle fikirlerinin düzeninin özdeş olduğu yönündeki metafiziksel iddiayı yeniden tasdik etmekle kalmayız. Biz "aynı gerçekliğin alternatif ama eşit derecede geçerli betimlemelerine" de sahip oluruz. Tanrı ya da doğa "uzamın ve düşüncenin sıfatlarıyla aynı yeterlilikle" betimlenebilir. Ama bu, Kant'ı izleyerek, "bunun ya da diğer betimlemelerin yine de herhangi bir biçimde "kendinde şeylerle ilişkili olup olmadığını" sorabileceğimizi ima eder. [15] Deleuze böylece yararcıların yolunu izleyerek, birçok bilgi kuramsal zahmetten kurtulma şansına sahip olacaktır. Biz sadece, onun Anglo-Sakson deneyciliği ve yararcılığına şaşırtıcı derecede değer verdiğinin ve onun ilkeler ve tözler yerine bağlaşımlar, ilişkiler ve birlikteliklere kendi yaptığı vurgunun daha çok altını çizeceğiz.[16]

DELEUZE'ÜN SPINOZASINI ESTETİZE ETMEK

Son olarak estetik yolu takip etmeme izin verin. Deleuze'ün Spinozasını bu yolla okumak, sadece, sezgisel bilgininin analitik bilgimizden, metafizik varlığın bilimden üstün olduğunu ve ek olarak yine bu bilginin sanatçıların imtiyazında olduğunu bildiren bir Bergson âlimi olarak onun resmini çizmek değildir. [17]

---

14 Christof Ellsiepen, Die Erkenntnisarten", içinde: Baruch de Spinoza, *Ethik*, ed. by Michael Hampe & Robert Schnepf. Berlin 2006, s. 147. – Bu açıklık eksikliği, Deleuze'ün en üst bilgi türü üzerine yorumunda da okunabilir. Bkz. *Spinoza and the Problem of Expression in Philosophy* (bölüm XVIII).

15 Richard Rorty, Spinoza, Pragmatism, and the Love to Wisdom", in: ...

16 Krş. Gilles Deleuze, *Dialoge*, ve Claire Parnet, çev. Bernd Schwibs, Frankfurt/M. 1980, ss. 62.

17 Bkz. Henri Bergson, "Einführung in die Metaphysik", içinde: ders., *Denken und schöpferisches Werden. Aufsätze und Vorträge*, Hamburg 1993, s. 182, 192; "Die Wahrnehmung der Veränderung", içinde: *Denken und schöpferisches Werden*, l.c., ss. 154.

Benim okumam Deleuze'ün profilini aynı zamanda felsefi olarak Schelling, onun 1800'deki sanat felsefesi ve Schopenhauer'ın temsil ettiği romantik geleneğin bir parçası olarak çizer. Burada sezgi ve temaşa sadece estetik bir dönüş aracılığıyla metafiziksel işlevlerini yerine getirebilir. Bu yolu takip ederek, tutarlı bir biçimde onun estetize ederek Deleuze'ün bağdaştırıcı epistemolojisi etrafındaki bir yığın sıkıntıdan kaçınılabileceğini ileri süreceğim.

Deleuze modern sinemaya dünyaya inancımızı onarma gücü bahşederken aslında kastettiği, zaten belirtmiş olduğumuz gibi, Varlığa inancımızdır. Şimdiye değin kısaca yeniden yapılandırmış olduğum gibi, içkinlik (Spinoza) ve onama (Nietzsche) kavramları ve aynı zamanda süre kavramı (Bergson) Varlığın çevresinde gelişir.[18] Varlık, aşkınlık, Platoncu bir idealar göğü ya da öte dünyaya ait Tanrı olmaksızın vardır. Varlık ayrımları tanımaz ve bu nedenle hiyerarşileri de tanımaz.

O, sadece Birin, nihayetinde zamansal olarak görülmesi gereken her şeyi kuşatan tözün dışavurum biçimlerini bilir. Ama "zaman" uzlaşımsal anlama doğrusal, sonsuza kadar bölünebilir ve bitimsizce uzanan bir şey, değil Bergson'un, tüm geçmişin her an edimselleştiği fikrine olanak tanıyan, süresini (durée) ifade eder; geçmiş, o halde "bilkuvve" vardır. Nietzsche'nin ebedi dönüş öğretisiyle birlikte bu bilkuvve varoluşu gelecek boyutuna uzatmak olasıdır. Kuşkusuz o, benzerin değil farklının ebedi dönüşü hakkındadır. O Varlığın oluş olarak onanması hakkındadır.

Bu, yaklaşık olarak, Deleuze'ün film teorisi için bir çerçeve olarak hizmet eden metafiziksel teorinin kısaltılmış halidir. Sürekli bu çerçeveye işaret ederek ancak, modern yani yeni-gerçekçi, yeni müphem ve yönetmen sinemasının sunduğu modern bir "zaman imgesi"nden söz etmenin ne anlama gelebileceğini anlayabilir. Yalnızca sezgisel biliş tarzı zamanı bir imge olarak kaydedebilir. Bundan böyle zaman (klasik Hollywood filmlerinde) "hareket imgesi" diye adlandırılan dolaylı bir imge olarak değil bir imgesinin kendisi gibi kavramsallaştırılabilir. Önceden film baştanbaşa "İMGE=HAREKET" eşitliğini temsil ederse, artık anlatısal olmayan modern film bundan böyle doğrusal değil dolaysız ve doğrudan bir biçimde zamanın stratigrafik bir sunumunu temsil eder.[19] (Bir imgenin) şimdisi, (aynı imgenin) geçmiş ve geleceği eşzamanlı varoluşa yerleşir.

Zamanda başkası yoktur.

Ontolojik önermenin nasıl haklandırılacağı büyük bir sorundur. Aralarındaki farkı göstermek üzere zamanın öznel, bedensel deneyimiyle fiziksel olarak ölçülebilir olan zamanı mukayese etmekle, bedensel deneyimin bize zamanın "gerçek" kavramını sağladığını iddia etmek tamamen başka bir şeydir.

Bir ontoloji daha büyük bir haklandırma gerektirir. Bu noktada Deleuze aslen ide kavramına dayanır.[20] Zaman-imgesi Kantçı anlamda bir ide, deneyim ötesi bir kavramdır.

18 See May, *Gilles Deleuze*, l.c., p. 26. May Deleuze'ün düşüncesinde bir "kutsal üçleme"den söz eder. Deleuze and Guattari'dan ("Spinoza filozofların İsa'sıdır") alıntı yaparak, şu iddiada bulunur: "Deleuze'un filozofları arasında eğer Spinoza Oğul ise, Bergson Baba ve Nietzsche Kutsal Ruh'tur."

19 Deleuze, *Cinema 1: The Movement-Image*, University of Minnesota Press 2007, s. 58; krş. idem., *The Time-Image*, l.c., ss. 34.

20 Krş. Claire Colebrook, *Gilles Deleuze*, London/New York 2002. S. 52. Colebrook *estetik* İde

Bir idenin deneyimlenmesi ya da ondan söz edilmesi Heidegger'le mümkün olabilir: Yalnızca olay olarak estetik biçimde deneyimlenebilir. Bunu "estetik ide" olarak kavrayan ilk kişi Kant'tı, ardından Sechelling ve Schopenhauer (Benin, iradenin, başka bir deyişle kör bir sonsuz oluşun) metafiziği için onu açımladı. Yalnızca sanatçı olduğumuz ölçüde, bir ideye, örneğin zaman-imgesine bakabiliriz.

Böylece Deleuze'un düşünceleri estetik bir bakış açısından yorumlandığında daha tutarlı görünür. Şimdiki bağlamda bu, onun düşüncelerini estetik bir ide kavramana geri götürerek bağlantılandırmak anlamına gelir ve bu da Kant'ın *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde sunulduğu şekliyle oyun kavramını ima eder.

Oyuncu yapısından ötürü –başka bir deyişle onun algıları (hatta etkilenimleri), imgeleri ve kavramı heyecan verici bir biçimde dengelemesinden, duyusal algı, imgeleme ve yorumu dengelemesinden ötürü– estetik bir inanç tekrar dünyaya inanç ya da –özgün terimime geri dönersek– güven duymamızı sağlayabilir.

Estetik bir deneyim bilgi yetilerimizin uyumu duygusunu uyandırır (Almanca "Zusammenstimmung" sözcüğündeki "Stimme" "ses" ile "Stimmung" ise "duygu, akort" ile karşılalanabilir, sözcük o halde müzikle ilgili, demokratik, duygusal bir anlam taşır) ve bu uyum aynı zamanda ben ve dünya arasında bir uyuma çağrı yapar. Kant'ın daha önceki düşünümlerinden birinde ifade ettiği: "Güzel şeyler insanın dünyaya uyduğunu/uygun geldiğini/eşleştiğini duyurur" ("Die schönen Dinge zeigen an, dass der Mensch in die Welt passé.")[21] O halde güven idesi, sanki bir tavırdan ne daha fazlası ne de daha azıdır.

Şimdi bu, en nihayetinde, tüm gevşek ilmikleri bağlamama olanak sağlar. Sosyolojik olarak konuşmak gerekirse, güven bilgi eksikliği açığını kapatma işlevi görür. Bu, hem psikolojinin (Erikson) hem de felsefenin bakışı açısından geçerli olan ontolojik güvende de farklı değildir. Psikolojik yaklaşım, özellikle Winnicott'un bir gerçeklik duyusunun oyunla doğduğu yönündeki yaklaşımı, ilk kez Kant'ın estetik oyun kavramına yer vermemize izin verir. Deleuze'un kendisi de bize bunu dâhil etmek için iyi gerekçeler sunar. Buna göre, estetik deneyimler ontolojik ya da varoluşsal gerçekçiliğin donatılarıdır. Biz onlar aracılığıyla, kanıta istinaden, dünyayla bağlantımızın kopmadığını ya da daha açık bir deyişle kopmuş görünmediğini keşfedebiliriz

Onlar sanki bu bağlantı sağlammış gibi bir davranış tarzını desteklerler.

Çeviri Tanzer Yakar

---

kavramını ilgili görmez.Krş. Immanuel Kant, *Critique of Judgement*, § 49.

21 Reflexion 1820a, içinde Birgit Recki: *Ästhetik der Sitten. Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant*, Frankfurt/M. 2001, p. 135. Recki, teori lehinde, ("Ne bilebilirim?" ve "Ne yapmalıyım?" sorularının yanı sıra) Kant'ın ünlü felsefe sorularından üçüncüsü olan "Ne umut edebilirim?" sorunun da Yargı Gücünün Eleştirisi'nde bir yanıt bulduğunu ileri sürer. Krş. Odo Marquard, "Kant und die Wende zur Ästhetik", in: ibid., *Aesthetica und Anaesthetica*, Paderborn 1989, ss. 28-30.

KAYNAKLAR

Alain Badiou, *Deleuze: The Clamor of Being*, Univ of Minnesota Press, 2000.
Henri Bergson, *Denken und schöpferisches Werden. Aufsätze und Vorträge*, Hamburg, 1.cilt. 1993.
Claire Colebrook, *Gilles Deleuze*, London/New York 2002.
Deleuze, *Cinema 1: The Movement-Image*, University of Minnesota Press 2007.
Gilles Deleuze, *The Time-Image. Cinema 2*, University of Minnesota Press 1989.
Erik H. Erikson, *Childhood and Society*, Norton 1950
Giddens, *The Consequences of Modernity*, Stanford University Press 1990
Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, çev. P. Patton, New York 1994, s. 304.
Gilles Deleuze, *Dialoge*, ve Claire Parnet, çev. Bernd Schwibs, Frankfurt/M. 1980, ss. 62.
Christof Ellsiepen, Die Erkenntnisarten", içinde: Baruch de Spinoza, *Ethik*, ed. by Michael Hampe & Robert Schnepf, Berlin 2006.
Martin Hartmann, "Einleitung", in: ibid/Claus Offe (ed.), *Vertrauen. Die Grundlage des sozialen Zusammenhalts*, Frankfurt/New York 2001,
Theo Kobusch, Art. „Intuition", in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie, Vol. 4: I-K*, ed. by. Joachim Ritter & Karlfried Gründer, Basel/Stuttgart 1976.
Odo Marquard, "Kant und die Wende zur Ästhetik", içinde, *Aesthetica und Anaesthetica*, Paderborn 1989.
Todd May, *Gilles Deleuze. An Introduction*, Cambridge University Press 2005
Steven Nadler, *Spinoza's Ethics. An Introduction*, Cambridge University Press 2006.
Birgit Recki: *Ästhetik der Sitten. Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant*, Frankfurt/M. 2001.
Richard Rorty, Spinoza, Pragmatism, and the Love to Wisdom.
Donald W. Winnicott, *Playing and Reality*, Routledge 1991 (ya da 1971), s. 51.

Belief and trust in the world. an aesthetic reading of Deleuze's Spinoza

Josef Früchtl

In the second volume of his cinema book, Gilles Deleuze includes the following re-markable sentences: "The modern fact is that we no longer believe in this world (...) The link between man and the world is broken. Henceforth, this link must become an object of belief: it is the impossible which can only be restored within a faith (...) Re-storing our belief in the world – this is the power of modern cinema."[1] We no longer believe in the world, have not really done so since the ideology of Plato, but espe-cially since Christianity successfully established a cultural doctrine of two worlds, and since Descartes epistemologically divided the totality of being into two substances whereby the path of knowledge can only, if at all, lead from the one, the res cogitans, to the other, the res extensa. The Second World War, that devastation of the basic moral structure of the Western world, rendered this fundamental ontological loss of faith fully evident, or so Deleuze suggests. And in this situation modern film emerged, the cinema of Orson Welles and neorealism, and with it a rescuing, almost salva-tional authority able to give us back our belief in the world, our belief in the connec-tion between 'subject' and 'object'. In other words, the modern, non-narrative movie has the ability to reinstate ontological trust or, better, to dispel all-encompassing exi-stential anxiety.

1 Gilles Deleuze, The Time-Image. Cinema 2. University of Minnesota Press 1989 (French orig. 1985), pp. 171.

This is the subject-matter I am interested in. Obviously I do not intend to give a lec-ture on Spinoza but on an effect Spinoza had upon our contemporary philosophical discussion in aesthetics, and more specifically in philosophy of film.

TRUST IN PHILOSOPHY AND SOCIOLOGY

The first step I wish to make, is explaining to you why I prefer to speak about trust instead of belief. Trust has an inherent function within the social sphere.[2] Philosophi-cally speaking, this is a theme for political, social and moral philosophy. Thomas Hobbes establishes the framework within contract theory. For him, too, the forming of a contract between two parties may depend on trust, namely when the services or goods to be exchanged are not exchanged simultaneously. According to Hobbes, such trust is only possible, however, if the parties have accepted a third, independent authority, that of the state. If necessary, for example when a contract is breached, the state will be in a position to impose sanctions. It remains unclear how the parties en-tering into the contract come to trust this third authority. Fearing a potential punitive act is not the same as trusting in its justice. In addition it is also, of course, unclear how the parties agreed to make use of a superior third authority; how the subjects managed to take the constitutive mistrust with which they encountered each other during a bellicose precivilization and turn it into trust. Critique of contract theory is not limited to internal problems such as these. The approach itself is problematic be-cause of its orientation to egalitarianism and the exchange of goods. Annette Baier has stressed that trust does not only characterize the relationship between two equal partners. The relationships between lovers, friends, parents and children, the sick and those who nurse them, would all be insufficiently described in legal terms alone. This external criticism of philosophical contract theory sides with that of Kantian universalism. Initiated by Carol Gilligan, the catchword welfare ethics addresses all the morally relevant relationships which cannot be adequately viewed from the perspec-tive of general obligations alone.

The promotion of trust to a distinct and central term within present theory can also be observed in the field of sociology. Starting with Georg Simmel, here trust appears as a resource which is necessary (to whatever extent) in order to facilitate coordinated action under the condition of extensive anonymity. When acting subjects have to rely on the cooperation of others with whom they are not familiar, either as persons or with regards their motives, then they have to resort to the category of trust. The feel-ing of trust is a functional substitute for knowledge. In the language of Niklas Luhmann, to this extent it is a resource of complexity reduction. The concept of trust does not explicitly have a key inherent function in the social theory of Jürgen Haber-mas, but indirectly it does. It is embedded, so to speak, in the concept of lifeworld, accessed as a phenomenon and

2 Cf. Martin Hartmann, "Einleitung", in: ibid/Claus Offe (ed.), Vertrauen. Die Grundlage des sozialen Zusammenhalts, Frankfurt/New York 2001, pp. 10

interpreted by communication theory. Lifeworld is what is given to the experiencing subject without question, what is familiar intuitively and in a practical everyday sense, in which the subject can trust.[3] And insofar as the concept of lifeworld complements that of communicative action, and the latter as-sumes primacy over that of instrumental action, then the concept of trust also ac-quires a consolidated status. On the basis of Luhmann's conceptualization, Anthony Giddens has worked out some details. Being a sociologist as well, he is primarily interested in the aspect of trust specific to modernity theory. Accordingly, while in premodern cultures locally conditioned, 'face-dependent' trust was crucially significant, trust in modern cultures refers to abstract systems, especially ones such as money or expertise. By using money, people can interact without having to get to know each other first. But this is only possible because and insofar as they can trust in the fact that money is generally acknowledged as a medium of this kind.[4] Expertise functions in the same way. It has consequences for the knowledge and actions of all those who make use of it, for example in consulting a physician or a mortgage advisor, and a consultation is only possible because and insofar as they trust these experts. According to Giddens, this case even reveals the "core of all trust relations" for "trust is only demanded where there is ignorance – either of the knowledge claims of technical experts or of the thoughts and intentions of intimates". The "prime condition of requirements for trust is not lack of power but lack of full information".[5] Once again, trust is a functional substitute for knowledge, not power.

ONTOLOGICAL TRUST: SOCIOLOGICALLY AND PSYCHOLOGICALLY

Although Giddens is interested in the type of trust specific to modernity, in the abstract systems of financial transactions and technical expertise bridging ever-increasing spatial and temporal distances, he also addresses the aspects of trust which appear to have a

3 Cf. Jürgen Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns. Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt/M. 1981,pp. 182, esp. pp. 198.

4 It is only because of this that in certain cases or situations mistrust can arise towards institutions which deal with money. If trust in a bank is lost, savers storm the counters in a state of panic, as was the case in Fall 2007. If the banks lose trust in one another, for example because they have all more or less at the same time speculated on the US American property market and lost, then they start to stockpile the money which they would normally have been willing to lend to their partner banks in the short-term. The result is a 'credit crunch' which has to be rectified with the aid of the central banks. The final stage is a bail-out by the state, i.e. the taxpayer.

5 Giddens, The Consequences of Modernity, Stanford University Press 1990, p. 89 & p. 33. – Onora O'Neill views the situation similarly: "There is no complete answer to the old question: 'who will guard the guardians?' On the contrary, trust is needed precisely because all guarantees are incomplete (...) Where we have guarantees or proofs, placing trust is redundant. We don't need to take it on trust that 5x11= 55, or that we are alive, or that each of us was born of a human mother or that the sun rose this morning" (A Question of Trust, The BBC Reith Lectures 2002, Cambridge University Press 2002, p. 6.) O'Neill does not see a specifically modern problem here, though. She merely points out "a mood of suspicion" (p. 11), not a crisis of trust.

transcultural or ahistoric significance. Uppermost here is the ontological aspect.[6] This is concerned with a trust in being, in one's own being, in the being of others, of things, of the world itself. It is concerned with common philosophical questions like: 'Do I really exist?', 'Am I still the same person today that I was yesterday?', 'Do other people really exist?', 'Does what is in front of me continue to exist if I turn around?'. Such questions assume an existential gravity when they are experienced subjectively as states of anxiety, sometimes increasing to pathological states, especially schizophrenia. The fact that this is unusual, that we rarely grasp such questions as an existential threat, is attributed by psychologists to a trust we form in infancy. Erik Erikson calls this "basic trust"[7], and it already involves a certain mutuality. For not only does the infant learn to rely on others (parents or other at-tachment figures), but also these other people learn to rely on the infant (by expecting it to develop trustworthiness in its own behavior). From this psychological spective, a consciousness of reality is an entrenched consciousness of trust. Having a sense of the reality of things and people is the product of a stable positive interaction. A lack of reality is a lack of trust, and a lack of trust indicates an impaired interactional context.

This can also be pointedly illustrated with recourse to Donald Winnicott. According to Winnicott, successful interaction between the infant and its primary attachment figure, traditionally the mother, gives rise to a 'potential space', a type of 'playground' which both separates and unites the two interactors. In this playground the infant learns to cope with (spatial and temporal) separation from its attachment figure. "This area of playing is not inner psychic reality. It is outside the individual, but it is not the external world."[8] It is somewhere in between, permitting a transition 'back and forth', and for this we have the concept of play, both in everyday language and in philosophical theory. Accordingly, a sense of reality is the result of play. Playing and Reality, as the corresponding book by Winnicott is called, are more intrinsically linked than the 'and' in the title non-committally implies. I will come back to this in the context of aesthetics at the end of my talk.

ONTOLOGICAL TRUST AND FILM PHILOSOPHY

The ontological trust which Giddens discusses as an ahistorical and psychological quality has also assumed a lofty status within the context of Philosophy, above all within the tradition of existentialism, pragmatism, phenomenology and philosophy of Being. Thus, Kierkegaard's formula of a "leap into faith" labels a change in the form of discourse and existence, namely from ethical to religious discourse and existence, a change which cannot be legitimized following the pattern of a formal rationality oriented towards rule

6 Cf. Giddens, The Consequences of Modernity, l.c., p. 92. – For O'Neill the question of whether we exist is not a question. Therefore, in this context trust does not need to be taken a substitute for knowledge (cf. A Question of Trust, l.c., p. 6)

7 Erik H. Erikson, Childhood and Society, Norton 1950, p. 75.

8 Donald W. Winnicott, Playing and Reality, Routledge 1991 (or. 1971), p. 51.

and procedure. Friedrich Nietzsche is debating that subject-matter under the term of "affirmation of life" (Lebensbejahung) and amor fati. William James' famous speech about "The Will to Believe" from 1896 is about religious faith as well, but also about the status of "belief" in science (where scientists believe in the possibility of verification of a hypothesis) and in individual psychology (where human beings believe in something, for example in their own capacities of reaching a goal, and in fact reach that goal because of their belief, even though not only because of their belief, so-called "self-fulfilling beliefs"). With emphatic frugality Martin Heidegger is devoted to the analysis of "reliability" (Verlässlichkeit) as an essential characteristic of "equipment" or "stuff" (Zeug), best known in his analysis of shoes in a small painting of Vincent van Gogh. Marice Merleau-Ponty emphasizes perception connected to the body that makes us believe in a world. Finally, Ludwig Wittgenstein's pragmatism with a linguistic turn reminds us in his notes on certainty to the fact that a "language game" – also the one of science – only works "if one relies on something", if one trusts in something that cannot for his part be justified - at least not during an act of justification.

As mentioned already at the beginning, it is Deleuze who makes the term of belief prominent in film philosophy. Though one has to add immediately that he has an ally on the other side of the ocean who explicitly is continuing the Wittgensteinian tradition of linguistic pragmatism: Stanley Cavell. Concerning Deleuze, our link to the world it is only a belief, not firm knowledge. But it is a kind of knowledge, and the question then is: which kind? The word "belief" can mean different things, also for Deleuze. The same word can have a clearly religious meaning (Fr. foi / Eng. faith), but also an epistemological one (Fr. croyance / Eng. belief). Within philosophy Deleuze can draw on authors such as Pascal and Kierkegaard for the first meaning and on authors such as Hume and Nietzsche for the second. Kant's famous statement that we have "to deny knowledge in order to make room for faith"[9] allow both meanings, "faith" and "belief". Yet for Deleuze it is also belief in the world as it is.[10] He thus rejects a religious significance. And yet in the case of cinema it is not clear which significance is assumed by belief (in the world), by ontological affirmation. In this context Deleuze refreshes three traditions, firstly, Antonine Artaud's concept of the body: believing in the world means believing in the body as – in an existentialist way of speaking - a "naked that", as a preconceptual entity; secondly, Deleuze refreshes the philosophy of the absurd (Sartre, Camus): believing in the world means bearing the tension between the alien world and the human need to strive for meaning; and, thirdly, Deleuze refreshes an attitude of skepticism on the one hand and phenomenology on the other hand, an attitude of contemplation or intuition or "epoché" (Husserl): believing in the world means ignoring actions and judgments and becoming, what Deleuze calls, a "seer"

9 Immanuel Kant, Critique of Pure Reason, transl. and ed. by Paul Guyer & Allen W. Wood, Cambridge University Press 1998, p.117 (BXXX).
10 Deleuze, Cinema II, l.c., p. 176.

ONTOLOGY AND INTUITIVE KNOWLEDGE

Ontological affirmation, thus, means a theoretical affirmation or "acknowledgment" (Cavell) of something – the fact of being, the pure statement that there is something - that lies beyond theoretical analysis. How can we talk about it, then, at all? A bone of contention is already the fact that Deleuze devises an ontology at all.[11] Here the term ontology is fundamentally meant not in the sense of linguistic analysis, but – not seems to surprising - in the Heideggerian sense; as an examination not of what is, but of (the sense of) being. Bound by the conditions imposed by a critique of ontology and metaphysics driven by Heidegger and Nietzsche, Deleuze can of course only seize upon this term positively because he changes its meaning. Firstly, ontology is not a theoretical space filled by discoveries, but by inventions. It is concerned not with discovering the essence of fundamental entities, but with the construction of basic conditions oscillating between science and fiction. Methodically, this ontology therefore emerges with a weak claim, but it has a strong, emphatic claim as regards content. Secondly, and closely connected to the first point, it means a reversal of the ratio between identity and difference, between what is identifiable and thus being, and what cannot be identified. Philosophy as an ontology understood in this sense has to do with the non-identifiable. Deleuze's positive term for this is 'the virtual', for what can be identified is only an update of what is (truthfully, namely virtually).

But this Deleuzean self-conception instils massive doubts, given prominence by Alain Badiou, for example. The Clamour of Being (La clameur de l'Etre) is the title of his book on Deleuze, playing on the latter's philosophical description: "a single and same voice for the whole thousand-voiced multiple, a single and same ocean for all the drops, a single Clamour of Being for all beings".[12] Badiou accordingly sees Deleuze's "fundamental concern" not as the "liberation of the multiple", but as "the folding of thought on a renewed concept of the one", on a new "metaphysics of the one".[13] And the two pioneering philosophers whom Deleuze needs to back this up are Spinoza and Bergson.

Spinoza provides an ontology of difference with, firstly, the guiding concept of (expressive) immanence. If "difference" does not mean the distinction between two identities (since this would make difference subordinate to identity), and if it does not mean the negation of an identity either (since this would only be a negative concept of difference); if instead it means the reason or ground for all being, that is all identi-ties, distinctions and negations, then being can, according to its substance, only be one. In the history of philosophy, this metaphysical theory is represented by Spinoza. There is only one substance – Spinoza calls it God or Nature ("deus sive natura") – and it is univocal, expressing itself

11 Cf. Todd May, Gilles Deleuze. An Introduction, Cambridge University Press 2005, pp. 13

12 Gilles Deleuze, Difference and Repetition, transl. by P. Patton, New York 1994, p. 304. 13 Alain Badiou, Deleuze: The Clamor of Being, Univ of Minnesota Press, 2000, p. xiv.

13 Immanuel Kant, Critique of Pure Reason, transl. and ed. by Paul Guyer & Allen W. Wood, Cambridge University Press 1998, p.117 (BXXX).

in attributes and modes. All expressions remain within a sphere of immanence; there is no transcendence, and predominantly not that between God and all things created by Him, nor that between his modern substitute, the Cartesian ego-cogito, and material things.

Secondly, Spinoza provides this Deleuzean ontology with the corresponding epistemological keyword, namely scientia intuitiva. As it is well known, he distinguishes three types of knowledge which are integrated in a Platonian way in a theory of knowledge by progressive stages[14]: Firstly, sensually evoked, affection based, unordered, and thus confused knowledge, called opinion or imagination, referring to individual things; secondly, rational knowledge or reason, namely knowledge ordered according to universally known concepts and principles that recognizes the common features of things; and, finally, intuitive knowledge which recognizes the essence of an individual. One can describe it as that supreme kind of knowledge which combines the two other kinds of knowledge because like the sensual knowledge it refers to an individual thing (res), and like the rational knowledge it refers to universality. But it remains unclear, firstly, whether it is only the third kind, and not the second kind of knowledge as well, facilitates an adequate recognition of particular things.[15] remains unclear, secondly, whether this is a recognition of "the individual essence of a singular thing" (the individual essence of an individual) or a recognition of "the essence of an individual".[16] In the first case recognition refers to a singular thing in its universality and provides the seemingly paradoxical achievement of a cognition of the individual in its individuality. In the second case the human mind recognizes the aspect of the eternal, the divinity within an individual; he recognizes sub specie aeternitatis and – Nadler would add: at the same time - as amor *Dei intellectualis.*

Among all the kinds of knowledge Spinoza is presenting, the intuitive one mostly provokes controversial interpretations. There is agreement that it is difficult to specify the exact meaning of this form of cognition. It can be understood more religiously and mystically or more rationalistically. And this ambiguity returns with Deleuze. I am not sure whether he really wants to be saved from this ambiguity. But I am sure that we can avoid a lot of theoretical trouble if we push Deleuze more on the track of aesthetics.

But before I do this I would like to remark that there would be another track, namely the one of pragmatism. Richard Rorty has given a description of this track in his article on "Spinoza, Pragmatism, and Love to Wisdom", first presented, by the way, in his Spinoza lecture at the University of Amsterdam in 1997. Rorty's idea, like so often, is as simple as attractive. Once we think of nature as God or God as nature we not only do have a reconfirmation of the metaphysical claim that the order of things is identical with the order

14 Theo Kobusch, Art. „Intuition", in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Vol.. 4: I-K, ed. by. Joachim Ritter & Karlfried Gründer, Basel/Stuttgart 1976, p. 529.

15 Steven Nadler argues for the second side of the alternative and for the rest defends Spinoza as a rationalist „through and through" (Spinoza's Ethics. An Introduction, Cambridge University Press 2006, p. 178).

16 Christof Ellsiepen, „Die Erkenntnisarten", in: Baruch de Spinoza, Ethik, ed. by Michael Hampe & Robert Schnepf, Berlin 2006, p. 147. – This lack of clarity can also be read from Deleuze's comment on the supreme kind of knowledge, see his Spinoza and the Problem of Expression in Philosophy (chapter XVIII).

of ideas. We do have "alternative but equally valid descriptions of the same reality" as well. God or nature can be described "with the same adequacy by the attribute of extension and the attribute of thinking." But this implies that we, following Kant, can ask, "whether the one or the other description still has something to do at all with the things in themselves."[17] Following the pragmatist track, thus, Deleuze would have the chance of getting rid of a lot of epistemological and theoretical trouble as well. We just would have to put more emphasis on his surprising appreciation of Anglo-Saxon empiricism and pragmatism, thus, on his own emphasis for conjunctions, relations, and associations instead of principles and substances.[18]

AESTHETICIZING DELEUZE'S SPINOZA

But let me finally approach the aesthetic track. Reading Deleuze's Spinoza on that track profiles him not only as a scholar of Bergson who declares our intuitive knowledge to be superior to our analytical one, metaphysics being superior to science, and in addition again and again declares this knowledge to be a privilege of artists.[19] My reading profiles Deleuze also as a part of the romantic tradition represented philosophically by Schelling, his philosophy of art from 1800, and Schopenhauer. Intuition and contemplation here are able to fulfil their metaphysical function only through an aesthetic turn. Following that line I would like to suggest that one can avoid the bunch of difficulties around Deleuze's syncretic epistemology by consistently aestheticizing it.

When Deleuze awards to modern cinema the power to restore our belief in the world, he in fact means, as I already have pointed out, our belief in Being. Being is centred around the concepts of immanence (Spinoza) and affirmation (Nietzsche), as I have briefly reconstructed until now, but it is centred around the concept of duration (Bergson) as well.[20] Being is without transcendence, without a Platonic heaven of ideas or a otherworldly God. Being does not know divisions and therefore hierarchies. It only knows forms of expression of the One, the all encompassing substance which finally has to be seen as temporal. But "time" is not meant in the conventional sense as linear, infinitely divisible, and endlessly extended but in Bergson's sense of durée which allows the idea that the entire past is actualized in every moment; that the past, thus, exists "virtually". And in combination with Nietzsche's doctrine of an eternal return it is possible to extend that virtual existence

17 Richard Rorty, „Spinoza, Pragmatism, and the Love to Wisdom", in: ...

18 Cf. Gilles Deleuze, Dialoge, with Claire Parnet, transl. into German by Bernd Schwibs, Frankfurt/M. 1980, pp. 62.

19 See Henri Bergson, „Einführung in die Metaphysik", in: ders., Denken und schöpferisches Werden. Aufsätze und Vorträge, Hamburg 1993, p. 182, 192; „Die Wahrnehmung der Veränderung", in: Denken Und schöpferisches Werden, l.c., pp. 154.

20 See May, Gilles Deleuze, l.c., p. 26. May speaks of a „holy trinity" in Deleuze's thought. Quoting Deleuze and Guattari (Spinoza is „the Christ of the philosophers"), he offers the statement: If Spinoza ist he Christ amoing Deleuze's philosophers, then Bergson ist he Father, and Nietzsche the Holy Ghost."

to the dimension of the future. Admittedly it is not about the eternal return of the same but of the different. It is about the affirmation of Being as becoming. This is, approximately, the abbreviated version of the metaphysical theory which serves as a framework for Deleuze's theory of film. Only by referring constantly to that framework we are able to understand what it could mean to speak of a "time image" which is presented by modern, that means neo-realistic, nouvelle vague, and directors cinema. Only the intuitive mode of cognition, namely, is capable of recording time as an image. The time image is conceptualized as an image of time itself, no longer an indirect image as in the so-called "movement image" (of classical Hollywood movies). If overall film already stands for the equation "IMAGE = MOVEMENT", then the modern, no longer narrative film stands for a no longer linear, but strati-graphic presentation of time, in an immediate and direct way.[21] Present (of an image), past and future (of the same image) are located in instantaneous coexistence. For time is none other.

The big question is how to justify this ontological statement. It is one thing to contrast the subjective, bodily experience of time with the time which is physically measurable. It is a completely different thing to maintain that this bodily experience provides us with the "true" concept of time. An ontology requires far greater justification. Here Deleuze essentially relies upon the concept of the idea.[22] The time-image is an idea in the Kantian sense, a concept beyond experience. An idea can only be experienced, or spoken with Heidegger: can only be perceived as event aesthetically. Kant was the first to conceive of this as the "aesthetic idea", Schelling and Schopenhauer then elaborated upon it for their metaphysics (of the Self and the will, i.e. of blind infinite becoming). Only to the extent that we are artists are we able to look at an idea, for example the idea of the time-image.

Deleuze's deliberations thus appear more consistent when interpreted from an aesthetic perspective. In the present context, this means linking them backwards to the concept of an aesthetic idea, and this implies the concept of play as presented in Kant's Critique of Judgement. Accordingly, an aesthetic belief can give us back our belief or – to return to my original term – trust in the world because in its playful structure, i.e. its exciting balance of percepts (even affects), images and concepts, its balance of sensuous perception, imagination, and interpretation. An aesthetic experience awakens a feeling of agreement of our epistemic faculties (in the German word "Zusammenstimmung" one can here "Stimme"/voice and "Stimmung"/sentiment, tune, it thus has a musical, democratic and emotional meaning), and this agreement invites one also to conclude agreement between the self and the world. As Kant once put it in an early reflection: "Beautiful things announce that man matches/fits/suits the world." ("Die schönen Dinge zeigen an, dass der Mensch

21 Deleuze, Cinema 1: The Movement-Image, University of Minnesota Press 2007, p. 58; cf. idem., The Time-Image, l.c., pp. 34. 22 Cf.

22 Claire Colebrook, Gilles Deleuze, London/New York 2002, S. 52. Colebrook does not see the relevance of the concept of the aesthetic Idea. Cf. Immanuel Kant, Critique of Judgement, § 49

in die Welt passé.")[23] idea of trust, then, is nothing more, but also nothing less than an as-if attitude.

This permits me now, finally, to tie up all the loose threads. Sociologically speaking, trust fulfills the function of compensating missing knowledge. This is no different when it is ontological trust, true from both a psychological perspective (Erikson) and a philosophical one. The psychological approach, especially from Winnicott, according to which a sense of reality emerges through play, enables us for the first time to include Kant's concept of aesthetic play. But Deleuze himself gives us good reasons for this inclusion as well. Aesthetic experiences are, accordingly, reinforcements of ontological or existential realism. Through them we discover, from evidence, that our link with the world is not broken, or more precisely: does not appear to be broken. They endorse an attitude of behaving as if this link were intact.

23 Reflexion 1820a, cited in Birgit Recki: Ästhetik der Sitten. Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant, Frankfurt/M. 2001, p. 135. Recki argues in favour of the theory that Kant's famous third philosophical question: "What may I hope?" (besides the questions: "What can I know?" and "What should I do?") also finds an answer in the Critique of Judgement; cf. also Odo Marquard, "Kant und die Wende zur Ästhetik". in: ibid., Aesthetica und Anaesthetica, Paderborn 1989, p. 28-30.

Spinoza'da Şeyh Bedreddin izleri

Müslim Akdemir

Spinoza düşüncesinde Şeyh Bedreddin'in izlerini aramak ilk bakışta anlamsız görünebilir. Çünkü her iki düşünür de iki farklı kültürün mensubudur. Ayrıca Bedrettin 14. yüzyılın sonlarında ve 15. yüzyılın başlarında Anadolu'da, Mısır'da ve Rumeli'de yaşamıştır. Spinoza ise 17. yüzyılda Hollanda'da yaşamış bir filozoftur. Üstelik Spinoza eserlerinin hiçbirinde Şeyh Bedreddin'den de bahsetmemiştir. Yani her iki düşünür arasında bir tanışıklık yoktur. O zaman bizi bu araştırmaya iten ne idi? Bir gazete makalesinde Hilmi Yavuz, Spinoza Günlerini değerlendirirken, Şeyh Bedreddin'le bağ kurmadan Spinoza'yı anlamanın eksik olacağını ifade eden sözleri ile Hilmi Ziya Ülken'in İslam Felsefesi'nde Şeyh Bedreddin'le Spinoza bağlantısı kurmasıdır. Ayrıca Nazım Hikmet'in Şeyh Bedreddin Destanı'ndan beri Türk Marksist entelektüellerinin Şeyh Bedreddin'e duydukları ilginin "Varidat" okumalarından sonra sıkıntıya düşmesi ve bu sıkıntının Spinoza okumaları ile aşıldığı iddiası da bizim hareket noktamızı oluşturdu. Başlangıç olarak Şeyh Bedrettin ve Spinoza arasında bağlantı kurmak çokta kolay değildi. Ancak hem Spinoza hem de Şeyh Bedreddin'in düşünce ve yaşam mücadelelerini tanıdıkça bu iki düşünürün ortak kaderi paylaştıklarını görmeye başladık. Zannederim bu ortak kader Spinoza'da Bedreddin izlerini görmemize zemin teşkil etmektedir.

Spinoza'da Bedreddin izini anlamak için her iki düşünürün yaşam hikâyelerine ve düşünce yapılarına bakmamız gerekir. Bu amacımızı gerçekleştirmek için Şeyh Bedreddin'in "Varidat" ve Spinoza'nın "Etika"sını araştırmamıza temel aldık. Özellikle Tanrı, evren ve insan anlayışları arasındaki benzerlikler öne çıkardığımız sorunlardır.

Yazılı kaynaklarda yaşamı, doğumu ve ölümü hakkında farklı açıklamalar olan Şeyh Bedreddin, Edirne yakınlarında Simavna'da 1359'da Kadı İsrail'in oğlu olarak dünyaya geldi. Annesi bir Hristiyan'dı. Annesinin sahip olduğu kültür, bakış açısında önemli etki yapmıştır. Hristiyan'lar konusunda diğer Müslümanlardan farklı bir bilince sahiptir. Bunun somut örneği ise yaşamının sonraki dönemlerinde Hristiyan müritlerinin olmasını gösterebiliriz. Bursa, Konya ve Kahire'de eğitim görmüş. Mısır'da öğrenim gördüğü dönemde medrese eğitimi sürecinde İslam düşüncesini özellikle İbn-ül Arabi'nin "Vahdet-i Vücud" anlayışını yakından takip etmiş ve kendi tasavvuf düşüncesini oluşturan "Varidat"ı bu anlayış üzerine oluşturmaya çalışmıştır. Doğu mistisizmi, Yahudi Kabala felsefesi onun sufi bakış açısında etkisi görülen düşüncelerdir. Mısır'da bulunduğu dönemde Şeyh Hüseyin Ahlat'ın tarikatını seçmiş ve daha sonra Şeyhlik mertebesiyle kendisi bu yolun temsilcisi olmuştur. Bedreddin Mısır dönüşü Anadolu'daki siyasi çalkantıları yakından izlemiş. Bir bilgin olarak hem Timur'la hem de Beyazıt'la görüşme olanağı bulmuştur. Osmanlılarda ki Fetret Devri döneminde Musa Çelebi'nin tarafını tutmuş bunun karşılığı olarak da Rumeli de kazasker görevinde bulunmuştur. Musa Çelebi'nin mücadeleyi kaybetmesi ile Mehmet Çelebi tarafından İznik'e sürülmüştür. Burada bulunduğu dönemde hem Osmanlı siyası ve ekonomik yapısındaki bozulmaları takip etmiş hem de kurduğu tarikatla bölgedeki insanları yönlendirmiştir. Bu yönlendirmeleri müritleri olan Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal tarafından Aydın-Manisa bölgesindeki ayaklanmaları ortaya çıkarmıştır. Daha sonra tekrar Rumeli'ye geçmiş buradaki halk hareketlerine de öncülük etmiş ancak hareketi başarısız olunca yakalanmış 1420'de Serez'de asılarak idam edilmiştir. Şeyh Bedreddin'in asılmasına sebep olan ve o dönem Osmanlı uleması tarafından kendisine isnat edilen suçlar arasında, hainlik, dinden çıkma, mülkiyet ortaklığı isteme, cennet ve cehennemi reddetme, ahrete inanmama gibi birçok suç vardır (Yalkaya, 2001), (Gölpınarlı, 1966).

Baruch Spinoza, İspanya ve Portekiz'den gelerek Amsterdam'a sığınan Hristiyanlığı zorlamalardan dolayı kabullenmiş gibi görünen ve Marranolar olarak bilinen Yahudi bir ailenin çocuğu olarak 1632'de Amsterdam'da doğmuştur. Ticaretle uğraşan babası aynı zamanda Amsterdam'daki sinagogun ve Yahudi okulunun müdürlüğünü de yapmıştı. Ailesi Spinoza'nın Yahudi hahamı olarak yetişmesini istemiş ve bunu gerçekleştirmesi içinde onu küçük yaşta sinagoga göndermişler. O burada İbraniceyi öğrenmiş, Yahudi ve İslam teologlarının düşüncelerini tanımıştır. Özellikle daha sonra "Etika"yı yazmasında etkisi olan Musa İbn Meymun (Maimonides) okumaları ile hem İslam felsefesini hem de İbn-i Rüşt'ün düşünceleri aracılığı ile Aristoteles ve Platon'u öğrenmişti. Ayrıca Spinoza eğitimi sırasında Talmut ve Yahudi Kabala düşüncesini de yakından tanımıştır. Daha sonra Descartes etkisiyle şekillenen düşüncelerini ifade etmeye başladığında Yahudi cemaat mahkemesi tarafından materyalist ve Tevrat'ı küçük görmekle suçlanmıştır. 24 yaşındaki genç Spinoza Amsterdam Sinagogu tarafından düşüncelerinin sapkınlığı ve ateizme yönelme suçuyla ağır bir şekilde suçlanarak Yahudi cemaatinden kovulmuş. Katoliklerdeki aforoz benzeri bir şekilde cezası asla affedilmez bir şekilde karara bağlanmıştı. Bu durum karşısında Amsterdam'ı terk etti. Bu sırada "Etika"sını yazmaya başladı. Bir ara Bazı arkadaşları dolayıyla politik kutuplaşmalara sebep oldu diye tepki aldı.

Bu tepkiler Fransızlarla yaptığı bir görüşmeden sonra ajanlık suçlamasına kadar uzandı. "Etika"yı 1675'de tamamlamasına rağmen üzerindeki tartışmalardan dolayı yayınlayamadı. 1677'de Lahey'de öldükten sonra eserleri arkadaşları tarafından yayınlandı (Fransez, 2004), (Scruton, 2002).

Bu kısa yaşam öyküleri gösteriyor ki Şeyh Bedreddin ile Spinoza arasında göz ardı edilemeyecek benzerlikler var. Öncelikle her iki düşünürde egemen güçler tarafından dışlanmıştır. Bedreddin Sünni gelenek, Spinoza ise Yahudi Sinolog'u tarafından dinsizlikle suçlanmış, biri idam diğeri aforoz edilmiştir. Düşüncelerinin şekillenmesindeki etki zannedildiği kadar kaynak itibariyle birbirinden çok uzak değil. Her ne kadar iki farklı kültürün temsilcisi olarak başlangıçta zikretsek de Şeyh Bedreddin'in kendini şekillendirmesinde etkili olan İslam teolojisi, mistik felsefe ve kabala düşüncesinin Spinoza'nın da düşüncelerini temellendirmesinde etkisi vardır. Bunun en önemli iki örneğinden biri İbn Meymun'un fikirleri, diğeri ise Spinoza her ne kadar eleştirse de kabala düşüncesinin Tanrı'nın içkinliği fikridir. Yani kaynak itibariyle Şeyh Bedreddin'i etkileyen düşünceler buna bağlı olarak da Bedrettin'in düşünce dünyası izlerini Spinoza'ya taşımıştır diyebiliriz.

Şeyh Bedreddin ve Spinoza'nın Tanrı, Evren ve İnsan anlayışlarındaki benzerliği "Varidat" ve "Etika" okumalarından hareketle açmaya çalışacağız. Öncelikle Tanrı nedir? Sorusunun karşılığını aradığımızda Bedreddin bu soruyu şöyle yanıtlıyor: "Tanrı, bütün işlerin özünden doğması, olgunluk nitelikleriyle nitelenmiş bulunması yüzünden salt (mutlak) varlıktır, ona Tanrı denmesi bundandır… Tanrı bütün varlık türlerinde görünür, o bir'dir." (V. 28) Tanrı'nın özü bütün nesnelerden beridir, buna karşılık gene ne varsa ondadır, o da bütün nesnelerdedir. Tanrıdan başka bir varlık yoktur. Binlerce görüntüden belirse bile o bir'dir." (V. 31). Tanrı "… Özü gereği tümel ve tikel oluştan öncedir" (V. 38). Tanrı mutlak varlıktır o varlık olarak her aşamanın üstündedir," bütün nesneler ondan var olmuştur, her şey odur, o her şeydir" (V. 39). Mutlak varlık kendi içinde zorunlu olan varlıktır. Var olan yalnız Tanrı'dır.

Spinoza'da ise "Etik "in Birinci Bölüm'ü Tanrı hakkındadır. O, Tanrı'dan mutlak olarak sonsuz bir varlığı, yani, her biri sonsuz ve sınırsız öz yansıtan sonsuz niteliklerden oluşan bir tözü (subtance) anlıyorum" (E. I; Tanım VI) der. Onda "Herhangi sonsuz ve sınırsız öz yansıtan sonsuz niteliklerden kurulmuş töz ya da Tanrı zorunlu olarak vardır" (E. I; Ö. XI). "Tanrıdan başka töz olamaz ve tasarlanamaz" (E. I; Ö. XIV). "Var olan her şey Tanrı'da vardır ve Tanrı olmadan hiçbir şey var olamaz ve tasarlanamaz" (E. I; Ö. XV). Spinoza Tanrı'yı sonsuz ve sınırsız bir özü ifade eden töz olarak tanımlar ve şunu savunur böyle bir varlığın var oluşunu engelleyecek hiçbir neden veya akıl bahşedilmesi olanaklı olmadığı için bundan Tanrı'nın zorunlu olarak var olduğu çıkar (Scruton, 2002; s.52).

Tanrı evren ilişkisine gelince; Şeyh Bedreddin evreni Tanrı'nın görünüş alanına çıkışı olarak tanımlar. Onun var oluşu görünüş olmasıdır. Evren tanrısal bir varlıktır. Varlık olması nedeniyle "evren soyu, türü bakımından kesin olarak önsözdür (kadimdir, ezelidir), önüne ön yoktur, onun sonradan ortaya çıkışı özü gereğidir, zaman yönünden değildir" (V.

15). Evren hangi anlamda alınırsa alınsın, yalnız tanrı ile vardır. Evrende bulunan, görünen ne varsa tanrıdır (Eyuboğlu, 2010). "Her nesne gerçekten tanrıdır. Öyleyse onlardan biri 'ben tanrıyım' derse doğrudur. Çünkü her varlık tanrıdan gelmektedir. Her nesnede varlık özü vardır, hiçbir koşula bağlanmaksızın her varlığa tanrı denmiştir… Gerçekte her şey birdir" (V. 28). "Tanrı bütün varlıklarda görünüş alanına çıkar; bütün varlıklarda onda görünür" (V. 31). "Bütün varlıklar, öz bakımından birlik içindedir, her nesne her nesnede vardır… bütün evrenler özde gerçekleşir. Bütün evrenler bir tozanda (zerre de, atomda) vardır (V. 4). Evren ve Tanrı ayrımı ise onda tek bir tözün iki yönüdür. Bu durumsa Bedreddin tarafından şöyle ifade edilir; "Mutlak varlık olan tanrının her aşamada iki yönü vardır. Bunlardan biri etkilemektir, tanrı bu durumda etkileyendir. Öteki etki altında kalıştır, tanrı bu durumda da etkilenendir. İlk durumda varlık tanrı, ikinci durumda evrendir" (V. 37). Bedreddin'in tanrısı evrendir. O, tanrısal güçlerin aslında doğanın yasalarından (deus siva nature) başka bir şey olmadığını savunmaktadır (Çoban, 2011, s.210).

Spinoza ise, tanrı-evren ilişkisini töz kavramı içinde ele alır. O, evrende varlığına tanık olduğumuz şeylerin bir tek temel varlık ya da tözün değişik görüntüleri olduğunu ve bu tözünde zorunlu olarak sonsuz olduğu görüşündedir. Dolayısıyla doğada başka töz olmaz. Tanrı da doğadan ayrık değil, tersine doğa ile özdeştir. Onun deyimi ile " evrende aynı doğası ya da aynı niteliği olan iki ya da birçok töz olamaz" (E.1; Ö. V). "Evrende yayılmış olan bütün tikel şeyler Tanrı'nın niteliklerinin duygulanışlarından ve tavırlarından başka bir şey değildirler" (E.I; Ö. XXII). "Tanrının bir niteliğinin mutlak doğasından çıkan bütün şeyler, hem sonsuzdurlar hem de her zaman vardırlar ve böyle olmaları gerekir yani onlar bağlı oldukları sıfata göre ezeli ve sonsuzdur" (E.I; Ö. XXI)

Görüldüğü gibi Tanrı ile aynı şey olan Doğa, kendi kendisinin ve her şeyin nedenidir. Aynı zamanda Tanrı, kendinde olan tüm şeylerin üretici dinamiğidir. Tanrı aynı zamanda da hem üreten hem de üretilendir (Fransez; 2004; s.147). Bu durumu Spinoza'nın ünlü ikilemiyle söyleyecek olursak, Tanrı aynı zamanda hem "Natura Naturans" (Yaratıcı Doğa) hem de "Natura Naturata" (Yaratılmış Doğa) (E. I; S. 29)'dır. Spinoza Tanrı ile evreni bir tutar. Tanrının iki niteliğine vurgu yapar düşünce ve uzam. "Düşence Tanrının bir niteliğidir, yani Tanrı düşünen varlıktır" (E. II; Ö. I). "Uzam tanrının bir niteliğidir; yani Tanrı uzamlı varlıktır" (E.II; Ö. II).

"Varidat" ve "Etika"yı merkeze almak koşuluyla her iki düşünürün benzer yönlerini aradığımız diğer bir sorusu ise; Tanrı ve Evren anlayışlarına paralel olarak insanın konumu nedir? sorusudur. Şeyh Bedreddin'de insan özü ve taşıdığı yetenekler bakımından tanrının benzeridir. Tanrının birtakım özelliklerini taşıyan yalnız insandır…". Âdem, yüce tanrının örneği biçiminde yaratılmıştır. Onun görüş biçimi tanrıyı yansıtır. Bu tanrıya benzeyiş özelliği yalnız insanda bulunur, başka varlıklarda bulunmaz" (V. 8)." insandaki anlayış ve eylemler başka varlıklarda soyut ve daha üstün varlıklarda bulunmaz. İnsan aşamasındaki varlıkta görülen ululuklar, yücelikler öteki varlıklarda yoktur. Çünkü insan, tanrının en yüce görünüşünün ortaya çıktığı bir varlık aşamasıdır" (V. 91). "… bütün işler Hak'tandır, görüntüler onun araçlarıdır, kul görünümünde yalnız Hak vardır" (V. 13).

Bunun anlamı ise insan tanrıdır, "Hak" tır, "İnsanla öteki diriler arasında varlığı oluşturan bileşim bakımından ayrılık vardır, bu ayrılık da özde değildir… hayvanda 'hayvan' olan öz neyse insanda da 'insan' olan öz odur; ayrılık yalnız yetenek bakımındandır" (V. 32).
Spinoza ise, "Etika"da insanı Tanrı'nın iki niteliği olan uzam ve düşünceye karşılık olan beden-ruh ilişkisi açısından değerlendirir. Onda "insan, can (ruh) ve ten (beden) den ibarettir" (E. II; Ö.S.XIII). "İnsanın özü tanrının niteliklerinin bazı tavırlarıyla yani düşünme tavrıyla kurulmuştur" (E. I; Ö. K.XI). "Burada şu sonuç çıkar ki, insan ruhu Tanrı'nın sonsuz zihnin bir parçasıdır" (E. II; Ö. S.XI). İnsan ruhunu teşkil eden fikrin objesi cisimdir (beden), yani eylem halinde var olan uzamın bir tavrından başka bir şey değildir" (E. II; Ö. XIII). Spinoza'da ruh bedenle birleşmiştir, çünkü beden ruhun objesidir ve bu nedenle ruh fikri kendi objesiyle birleşmelidir. Ruh bedenle birleşmiş olduğu gibi asıl ruh olan Tanrı'yla da birleşmiş olmalı görüşündedir. Yani " asıl ruh bedenle nasıl birleşmişse, bu ruh fikri de ruhla aynı suretle birleşmiştir" (E. II; Ö. XXI).

Spinoza'da Şeyh Bedreddin izlerini ararken vardığımız sonuçları "Varidat" ve "Etika"dan yola çıkarak örneklemeye çalıştık, vardığımız sonuçları şöyle özetleye biliriz; Spinoza'nın felsefe yapmaya başlarken kendine sorduğu soru "Yaşamı kusursuz olarak nasıl yaşarım" sorusudur. Bu sorusuyla o kendisini sürekli mutlu, dingin ve akıllı bir yaşam biçimine götürecek bir var oluş halini sorgulamıştır. Varmayı umduğu en üstün var oluş hali kalıcı ve sonsuz varlığın bir tezahüründen başka bir şey değildir. Bu soru Şeyh Bedreddin'in düşüncesinde sufinin yaşam yoludur. Aynı zamanda Uzak Doğu mistisizminin felsefi öğreti yolu da budur. Çünkü hepsinin amacı insanı ruhsal esenliğe ulaştırmaktır. Bu esenlik tutkulardan özgür, yaşamı sürekli bir duygu haline getiren ebedi mutluluğun hüküm sürdüğü bir var oluş biçimidir. Bu var oluş; Hinduizm de "Samadhi", Budizm'de "Nirvana", Zen'de "Sotari", Spinoza'da "Beatituda"ya erişmedir (Fransez, 2004, s.24-25). Bu aynı zamanda tasavvufta "fenafillah"tır. Yani Şeyh Bedreddin "Vahdet-i Vücut" anlayışının son noktasıdır. Bu ise Spinoza'nın hem Doğulu bilginlerle hem de Şeyh Bedreddin'le şaşırtıcı bir benzerliğini gösterir. Hemen belirtelim ki, bu benzerlik Spinoza'nın ne Bedreddin'den ne de Doğu düşüncesinden etkilendiğini doğrudan görmek anlamında değildir. Zaten elimizde Spinoza'nın Bedreddin'i tanıdığına dair hiçbir veri de yoktur. Ancak ortaya çıkan her düşünce bir başka düşüncenin ortaya çıkmasına ya da kendinden önceki düşüncelerin izlerini taşımasına doğal olarak yatkındır. Zaten bu durumun Spinoza'da farkındadır. O, "Doğasından belli bir etkinin doğmadığı hiçbir şey yoktur" (E. I; Ö. 36), derken kendisinin de bu kuralın dışında tutulamayacağının da işaretini vermiştir.

Spinoza'da Şeyh Bedreddin'in izlerini görmemize ışık tutan en önemli örneklerden biride her iki düşünürün de Tanrı, Evren ve İnsanla ilgili metinlerinden aldığımız pasajlarda tek bir tözün bütün varlıkları oluşturduğu fikridir. Bu töz de Tanrı'dır. Tanrı ve doğa birdir. İnsanda Tanrı ve Doğadan bağımsız bir varlığa sahip değildir. Spinoza'da Tanrı'nın iki niteliği olan uzam ve düşünce insanda beden-ruh ilişkisine dönüşmüştür. Onlar da tek bir töz olan Tanrı'dadır. Bedreddin'de ise insan Tanrı'nın görüntüsüdür. Her ikisinde de mutlak ve zorunlu olan bu töze bağlı olarak var olan her şeye içkin (immanent) yasa egemendir.

Dünyanın hiçbir aşkın (tarascentendal) boyutu yoktur. Bunu kabul ve yaşamına entegre etmek insanın olgunlaşmasının başlangıcı ve ön koşuludur. Yani Tanrı ve Evren birdir. Şeyh Bedreddin'in tanrısı evrendir, tanrısal güçlerin aslında doğanın yasalarından (devs siva nature) başka bir olmadığını savunmaktadır. Evrenin ne başlangıcı ne de sonu vardır (Çoban, 2011, s.15). Spinoza'nın sonradan akli bir ilke olarak kanıtlamaya çalıştığı her ne evrense o tanrıdır, her ne tanrıysa o evrendir anlayışı gibi. Bu anlamda Spinoza panteizmine benzer. Ancak Bedreddin'in panteizmi; pankozmik bir panteizm olarak nitelendirilebilir. Ancak dikkat edilmesi gereken bir başka nokta da Spinoza'nın felsefesini sunmak için seçtiği yöntemin Bedreddin'in yöntemi ile ilişkisidir. Spinoza "Etik"ini geometrici ve akılcı bir yöntemle sunar. Şeyh Bedreddin ise bu yönteme çok yabancıdır. O, sezgisel yöntemle varlık anlayışını temellendirir. İlhamla Tanrı'nın gönüllere ilettiği bilgi anlamındaki "Varidat" zaten bu durumun açık ifadesidir. Demek ki benzerlik düşüncenin sunuş biçiminde değil özündedir.

Evren, Tanrı ve İnsan arasındaki bu ilişkinin tek bir tözle izahı her iki düşünürde bir başka benzerliğin de ortaya çıkmasına neden olmuştur. O da varlıklar arasındaki hiyerarşinin olmaması fikri. Bu ise özellikle toplumsal yaşamda her ikisini de döneminin yerleşik düzenleri ile çatışır hale getirmiştir. Şeyh Bedreddin bu anlayışından hareketle Osmanlı siyasal ve ekonomik sistemindeki sınıfsal farklılıklara karşı çıkmış, bütün insanların eşitliğini mülkiyette ortaklık ve siyasal iktidar paylaşımındaki tavırlarıyla göstermiştir. Bu ise onun daha sonraki dönemlerde devrimci yönü olarak dikkat çekmiştir. Özellikle 20. yüzyılla birlikte sosyalist ve Marksist Türk aydınları üzerinde etkisi hala devam etmektedir. Aynı şekilde Spinoza'da "doğal şeylerin var olduğu ve eylediği güç Tanrı'nın gücü olduğundan, doğal hakkın ne olduğunu kolaylıkla anlarız... çünkü her doğal şeyin, sayesinde var olduğu ve eylediği güç, Tanrı'nın mutlak biçimde özgür olan gücünden başka bir şey değildir" (TP. II; 13). İfadesi ile özgürlük ve demokrasinin inşasının önünü açmıştır. Ayrıca Spinoza'nın evrenin tümünde egemen olan içkin yasası fikri Marx'ın toplumsal çözümlemelerine kaynak olmuştur.

Son söz olarak diyebiliriz ki; Spinoza'da Şeyh Bedreddin'in izlerini ararken sadece benzer yönleri görmekle kalmadık aynı zamanda her ikisinin de bazı durumlarda ortak kaderi de yaşadıklarını gördük. Örneğin her ikisinin de eserleri özellikle "Varidat" ve "Etika" ölümlerinden sonra üne kavuşmuştur. Her ikisi de egemen inanç tarafından dinsizlikle ve bozgunculukla suçlanmış bunun sonucu olarak Şeyh Bedreddin asılarak idam edilmiş Spinoza ise Yahudi cemaati tarafından aforoz edilmiştir. Oysa her ikisi de farklı yöntemden hareket etse de güçlü bir TANRI inancına sahiptir.

Kaynaklar

Çoban, Barış (2011) *Tarih-Ütopya-İsyan Şeyh Bedreddin*, İstanbul; Su Yayınevi.
Eyuboğlu, İsmet Zeki (2010) *Şeyh Bedreddin Varidat*, İstanbul; Derin Yayınları.
Fransez, Moris (2004) *Spinoza'nın Tao'su*, İstanbul; Yol Yayıncılık.
Gölpınarlı, Abdulbaki (1966) *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, İstanbul, Eti Yayıncılık.
Scrutor, Roger, (2002) *Spinoza*, Çev. Cemal Atila, İstanbul; Altın Kitaplar Yayınevi.
Spinoza, (1984) *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, İstanbul; Ülken Yayınları.
Spinoza, B. (1997) *Ethics*, Translated by Andrew Boyle, Everyman.
Spinoza, B. (2000) *Political Tredise*, Translated by Samuel Shirley, İndianapolis.
Yalkaya, M. Şerefettin (2001) *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, İstanbul; Temel Yayınları.

Traces of Seykh Bedrettin in Spinoza

Müslim Akdemir

It might seem pointless, at a first glance, to look for some traces of Sheikh Bedrettin in Spinozan Though, for they belong to different cultures, while the former lived in Egypt and Thrace by the end of the 14th century and at the beginning of the 15th century and the latter lived Nedherland in 17th century.Also, Spinoza seems to have made no reference to Sheikh Bedrettin in his works. So, there seemed to be no affinity between the two philosophers.The motivation to find out the semblances between the two thinkers emanates from Hilmi Yavuz's assertion, in a daily news Article on "Spinoza Days" that a full comprehension of Spinoza would be impossible without relating his thought to that of Sheikh Bedrettin as well as from Hilmi Ziya Ülken's attempt to establish a connection between the two in "Philosophy in Islam." Another source of motivation was the remark of Nazım Hikmet who claimed that the Turkish Marxist intellectuals overcame the difficulty of comprehending Bedrettin's thought as expressed in his "Varidat"only after they had become familiar with the Spinozan thought, though, initially, it was quite difficult to establish a connection between them. However, when the thoughts of the two philosophers as well as their life stories have been closely examined, it turns out that they really did have the same destinies and it is this common destiny that made us into seeing the traces of Bedrettin in Spinozan thought.

One needs to look at the lives and mind sets of these thinkers to see the

similarities between the two. Sheikh Bedrettin's "Varidat" and Spinoz's "Ethica" has been taken, in this study, to be principal sources to establish the relations between them. The text herein foregrounds principally the similarities between their concepts of god, universe and humanity.

Having incongruties about his birth, life and death in written historical texts, S. Bedrettin was born in Simavna, a town near Edirne, in 1359. His father was Kadı İsrail. His mother was a christian and her culture was said to influnce his outlook a great deal. He surely had a different perspective on christianity as opposed to those of many other muslims, hence he had many christians followers in his later years. Having being educated in Bursa, Konya and Eygpt, S. Bedrettin was mostly influenced by the wahdat al-wujud (Unity of Being) principle of Ibn-ül Arabi in Cairo and tried to base his sufism in Varidat on his philosophy. Eastern Miysticism and Semitic Kabbala Philosophy are other sources of impact on his sufistic thought. He choose to be a follower of Sheiykh Hüseyin Ahlat and became himself a sheikh of his creed. On his return from Eygpt he was deeply concerned with the politicial fluctuations in Anatolia, hence he had interviews both with Sultan Bayazid and Emperor Tamburlaine. Siding with Musa Çelebi during Ottoman Interregnum, he was appointed to be a Kazasker(Chief Military Judge) in Rumeli (Thrace) and yet exiled thereafter by Mehmet Çelebi to Iznik when Musa Çelebi lost the war against Mehmet over the throne. During his stay in Iznik, he kept his concerns over corruption in Ottoman politics and economics and becarne a great manipulator of his followers in the region. His manipulative attitude resulted in upheavals directed by two of his ardent followers named Börklüce Mustafa and Torlak Kemal in Aydın- Manisa Region. Later he shifted to Rumeli and becarne a leader of some public upheavals himself and he was hanged in Serez in 1420, as his attempts against the crown failed. Among the crimes, attributed to him by the Ottoman clerics and lead to his persecution, were betrayal, deviaton from the orthodoxy, demanding share in property rights, rejection of the existence of hell and heaven and disbelief in afterlife (Yalkaya, 2001 and Gölpınarlı, 1966).

Baruch Spinoza was born in Amsterdam in 1632 to an originally jewish family who were known to be Marranos and who were converts to christianity under suppression and who moved from Spain and Portugal to Nedherlands as asylum seekers. Being a merchant, his father was the director of a synagogue and a Jewish school in Amsterdam. He was sent by his family to a synagogue in expectation of his becoming a rabbi, where he learned hebrew and becarne familiar with islamic and jewish theologians. Later he learned islamic philosophy via texts from Musa Ibn Maimonides who was an influnce on his Ethica and learned about Aristotle and Platon via Ibn-i Rüşt. His education included also the Talmud and Jewish Kabbalah. Yet when he started to expose his ideas influnced by Descartes, he was accused of being a materialist looking down on Torah. He was expelled out of Jewish community at the age of 24 by the Amsterdam Synaggogue authorities on the ground of his heretical thoughts and his inclination towards atheism. His banishment was similar to banishment in catholicism, irrevocable and heavy and caused him to leave Amsterdam. After his leave, he started to write his Ethica. For a time he was accused of

causing political polarizations due to his connections which turned into accusations of being an agent on the ground of his getting into contact with the French. Even though he completed Ethica in 1675 he shunned from printing it due to rumours over him. His works were published by his friends after he died in Lahey in 1677 (Fransez, 2004 and Scruton, 2002).

These short accounts are reflective of a considerable number of similarities between life stories of S. Bedrettin and Spinoza. Firstly, both thinkers were excommunicated by the ruling powers. While Sunni orthodox tradition become the force behind Bedrettin's exile and persecution, the Synagogue become the power behind Spinoza's expel and banishment. The sources of their mind set are also not far from one another as some might claim. Although they are of different cultures as specified in the beginning, the islam philosophy, mysticism and kabbalah thought were also influential in some ways in shaping Spinoza's thought. Of the 2 examples one is the influence of Ibn Maimonides and the second is kabbalah, although Spinoza is critical of the idea of an immanence of God. In other words, it can be said that the ideas that influenced S. Bedrettin and the tenets of Bedrettin's world view have some traces on Spinozan thought.

Readings of Varidat and the Ethica will be helpful in revealing the similarity between the concepts of god, the universe and man.The question what is god is answered by S. Bedrettin as follows: "God is the absolute being as all action emanates from him and he is the manifest perfection, hence he is called god... He manifests himself in all beings, and unique" (V. 28). He comprises all beings, he is in them and them are of him. There is no being other than god.Though he appears in all he is one (V. 31). Due to his essence, he is a prior to universal and partial being" (V. 38).

God is the absolute being above evrything. All the objects are of him everything is him and him is everything (V. 39). Absolute being is a being of itself and cause of itself. Whatever is is solely God.

The frst part of Ethics by Spinoza is about God. In defining god he says: " I mean a being absolutely infinite--that is, a substance consisting in infinite attributes, of which each expresses eternal and infinite essentiality (E. I; Def. VI), and "God, or substance, consisting of infinite attributes, of which each expresses eternal and infinite essentiality, necessarily exists and "Besides God no substance can be granted or conceived" (E. I; Prop. XIV) and "Whatsoever is, is in God, and without God nothing can be, or be conceived." (E. I; Prop.. XV). So, Spinoza defines God as infinite and unlimited essence of the substantial and comes upwith the idea that God is not distinct from the universe but identical with it and no cause or intellect could exist to prevent the existence of such a being and from which it can be concluded that God necessarily exists (Scruton, 2002; pg. 52).

As for the relations of God and Universe, S. Bedrettin sees the universe as the manifestation of God. Its existence is of apparance and it partakes of God; the God and the universe are the "One" and the same thing such that God reflects himself as the universe. Nothing precedes the universe, its emergence is not temporal but effect of its essence (V. 15). In any sense of the word universe can exist as part of God. Anything found or apparent

in the universe is of God or God himself. (Eyuboğlu, 2010). "Every single object is God literally. If one claims ' I am God', he is right. This is because all beings are of God. Every object has essence which is of God. Every being is called God unconditionally. All is God and God is all. All is one (V. 28). " God manifests itself in all beings, all beings are a manifestation of God." (V. 31). "All beings are of one essence. Everything is inherent in all. All universes are of a singular essence or of a single dust or particule."(V. 4). The universe and God are the two attributes of essence. S. Bedrettin clarifes this as follows: God as an absolute being has two attributes; one is actant. God acts upon, and the other is being acted upon. In the latter case God is the universe being acted upon". (V. 37). Bedrettin's God is the universe. According to him God's power emanates from nothing but the laws of nature (deus siva nature) (Çoban, 2011, pg.210).

Spinoza, too, sees the relation of God and universe within the context of essence. According to him everything observed or vitnessed to exist in the universe are of a substantial and necessarily infinite essence and they are different manifestations of this same essence. There can be no two essences in the nature. God is not a separate entity from Nature but identical with it. In his own words: "There cannot exist in the universe two or more substances having the same nature or attribute"(E.1; Prop. V). He also claims that: "Whatsoever follows from any attribute of God, in so far as it is modified by a modification, which exists necessarily and as infinite, through the said attribute, must also exist necessarily and as infinite"(E.I; Prop. XXII), and "All things which follow from the absolute nature of any attribute of God must always exist and be infinite, or, in other words, are eternal and infinite through the said attribute." (E.I; Prop. XXI)

So, being identical with God, nature is the cause of itself and of everything. And God is the productive dynamic in itself, both the producer and the product or creator and the created. (Fransez; 2004; pg.147). In Spinoza's famous dichotomy; God is both "Natura Naturans" and "Natura Naturata" (E. I; pg. 29)'. Spinoza, too, sees God as identical with the universe. He emphasizes two attributes of God: thought and extension: "Thought is an attribute of God, or God is a thinking thing. (E. II; prop. I) and "Extension is an attribute of God, or God is an extended thing (E.II; prop. II).

Apart from, and in line with their concepts of God and Universe, there appears to be similarities on the thoughts of the two thinkers as to what man is in their works "Varidat" and "Ethics". According to S. Bedrettin man is a semblance of God in view of his essence and capabilities. Man is the very being to have some attributes of God. Adam is nothing but a copy of God. His appearance is reflective of that of God: "Such semblance to God is an attribute unique solely to man, not to other beings"(V. 8). Cognizance and actions pertaining to man cannot be found in other beings, superior or otherwise. This is because man is the highest form of being to reflect the attributes of God. (V. 91). All phenomenal experiences are of God. The world of appearances are God's means and man "is the visual reflection of God." (V. 13).This certainly means man is God, the almighty according to S. Bedrettin and he claims: "the substance of man and other living beings are different from one another, though the difference is not in essence but in capability" (V. 32).

As for Spinoza, he sees man in a similar dichotomy of thought and extension but expresses him to be a combination of body-mind dichotomy: "the object of the idea constituting the human mind is the body, and the body as it actually exists." (E. II; proof to prop.XIII) and "The essence of man is constituted by certain modes of the attributes of God, namely by the modes of thinking." (E. I; prop.XI). It canbe inferred from this that human mind is:"part of the infinite intellect of God"(E. II; corollary to prop.XI) and the object of the idea constituting the human mind is the body, in other words a certain mode of extension which actually exists, and nothing else. (E. II; prop. XIII). So for Spinoza mind units with the body, for the body is the object of the mind and since it ought to unite with body it must be united with the Almighty, namely: " This idea of the mind is united to the mind in the same way as the mind is united to the body." (E. II; prop. XXI).

The findings in search of the similarities between Spinoza and S. Bedrettin can be summarized as follows: Spinoza's philosophy begs the question how do I reach perfection in life? By this he questioned the means of attaining a calm life of wisdom and happiness. Perfection, for him, meant nothing but a permanent and infinite existence in its highermost degree. This is almost exactly the way of the sufis in Bedrettin's philosophy. It is also the the teachings of many philosophies in the Far East, for all seek to reach a kind of spiritula salvation. A salvation free from the passions in which eternal bliss reigns. This state of blisfull existence is "Samadhi" in Hinduism, "Nirvana" in Budhism, "Sotari in Zen, "Beatitude" in Spinoza (Fransez, 2004, s.24-25). The same existence is "fenafillah" (annihilation in God) in Sufism. In other words, it is Oneness in All in S. Bedrettin's thought. So, Spinoza's thought is similar to both that of Bedrettin and to those of Eastern Miystics. It is not here proclaimed that he was influenced by them and there is no any evidence at hand to the effect that Bdrettin has any influence on him. But all ideas in some way or the other emanate, naturally from similar ideas or give way to emergence of other ideas similar in nature. Spinoza himself attests to this fact saying "There is no cause from whose nature some effect does not follow."(E. I; prop. XXXVI).

Form their texts on man and nature it is also seen that both Spinoza and S. Bedrettin speaks of a unique essence that makes up all the physical entities and that essence is God. God and Nature are one and the same in both philosophers. Man has no any other unique quality that makes him any different from God or nature. İnsanda Tanrı ve Doğadan bağımsız bir varlığa sahip değildir. Two aspects of God: extension and thought appears in man as body and mind in Spinoza while in Bedrettin man is the physical manifestation of God. Immanent rules, emanating from that essence, reign in all existent beings according to both of them. The world has no transcentendal dimension to seek. Acceptance of this and making this is a precondition to maturation of self. Namely, God and universe are one. S. Bedrettin's God is the universe and God's rules are identical with the rules of nature (devs siva nature). The universe has no beginning and end (Çoban, 2011, pg.15). Spinoza tries to prove that Whatsoever is, is in God and whatsoever God is, is in nature. Spinoza seems to be pantheistic in this sense but the pantheism of S. Bedrettin are rather seen to be a pancosmic pantheism. It should be noted that the means via which

they reach their conclusions are a little bir different from one another. While Spinoza employs a geometrician's logic and reasoning in Ethics, S. Bedrettin, being unfamiliar to it, seems to be employing an intuistic approach, hence the title of his work, Varidat: Remarks of God to the Souls via Inspiration. So, the similarity between them is not in the way they express themselves but in what they express.

The idea of a unique essence to explain the relationships between God, Universe and Man results in the emergence of a common ideology shared by both of the thinkers which is idea that there is no hierarchy among the beings. And this in turn, made both of them rebels in the eras and communities they lived in. S. Bedrettin fought against the class based Ottoman sociopolitical schemes, claiming the equality of all people as well as shared ownership of properties and rights of people to self-government. His views on these issues cause him to be considered as a revolutionary thinker in later years. Especially, Turkish socialist and Marxist intellectuals as of 20th century are influenced by his thoughts. Likewise, in Spinoza, since the immanent power in all beings pertains to or is of God, one can easily find out what natural right is. This is because the power in the nature of all beings is nothing but the absolute volutional power of God. (TP. II; 13). It is with this understanding righteousness Spinoza paves the way to freedom and democracy. And it must be noted that the immanance of the rules in the universe was a source of inspiration for the analyses of Marx on society.

Finally, it can be said that while searching for the traces of S. Bedrettin on Spinoza it is seen that apart from the similarities in their thoughts, one can see their common destiny as well. Both Varidat and Ethics become well known after their death. Both thinkers were accused of being heathens or separatists/dissenters. S. Bedrettin was hanged by the orthodox islam and Spinoza, excommunicated by the Jewish community. Nevertheless, they were both faithful and ardent followers of God, though both having used different ways to understand him, the universe, and man.

Kaynaklar

Çoban, Barış (2011) *Tarih-Ütopya-İsyan Şeyh Bedreddin*, İstanbul; Su Yayınevi.
Eyuboğlu, İsmet Zeki (2010) *Şeyh Bedreddin Varidat*, İstanbul; Derin Yayınları.
Fransez, Moris (2004) *Spinoza'nın Tao'su*, İstanbul; Yol Yayıncılık.
Gölpınarlı, Abdulbaki (1966) *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, İstanbul, Eti Yayıncılık.
Scrutor, Roger, (2002) *Spinoza*, Çev. Cemal Atila, İstanbul; Altın Kitaplar Yayınevi.
Spinoza, (1984) *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, İstanbul; Ülken Yayınları.
Spinoza, B. (1997) *Ethics*, Translated by Andrew Boyle, Everyman.
Spinoza, B. (2000) *Political Tredise*, Translated by Samuel Shirley, İndianapolis.
Yalkaya, M. Şerefettin (2001) *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, İstanbul; Temel Yayınları.

İslami bir filozof olarak Spinoza

Michiel Leezenberg

Yirminci yüzyılın sonlarında Spinoza'nın dikkat çekici bir biçimde yeniden canlandırıldığı görülmüştür. İlkin, öncelikle Fransız siyaset filozofları arasında, 1960'ların sonlarında döneminde hâkim olan Hegel etkisine bir alternatif olarak doğdu. Bu dönemde böylesi etkili okumaları Gilles Deleuze, Martial Guéroult, ve Pierre Macherey'e borçluyuz. Daha yakın zamanlarda tarihçi Jonathan Israel, Spinoza'nın -tarihsel olarak, genelde düşünülmüş olduğundan çok daha fazla etkili olmakla kalmayıp normatif olarak "gerçek" ve değerli Aydınlanmayı imleyen- tamamen modern "radikal Aydınlanma"nın merkezinde durduğunu ileri sürmüştür. Israel'e göre, Spinoza seküler, ateist, materyalist, demokratik, feminist ve anti-kolonyal olan sistematik bir felsefe öğretisi geliştiren ilk büyük düşünürdür. Bu okumaya sayısız itiraz getirilebilir. Örneğin, William Connolly, Spinoza hem bedeni hem de zihni içeren neşe (keyiflilik) nosyonuna dair getirdiği somutlaşmış-tinsel (embodied-spiritual) kavrayışla bir "kültür etiği"ni savunduğu için onun asla seküler bir düşünür olarak görülmemesi gerektiğini ileri sürmüştür.[1] Oysa günümüzde Spinoza'nın seküler olmadığına dair bu gibi görüşler küçük bir azınlığın görüşleridir. Israel'in görüşleri özellikle Hollanda'da, bilhassa 11 Eylül saldırılarının ardından coşkuyla kabul gördü ve Belçika, Lüksemburg ve Hollanda'yı kapsayan coğrafi bölgede İslam ve Müslüman göçmenlerle ilgili söz dalaşına yol açtı. Israel'in okuması, Aydınlanmanın ilk örnek olarak bir Felemenk fenomeni olduğunu kanıtlamakla kalmadı, "İslam'ın hiç bir Aydınlanma yaşamamış" olduğu yönünde sözde uygarlıkla ilgili bir gerçeği – bayat (ve aslında tamamen yanlışa götüren) bir klişeyi tekrar dile getirmeye başladı.[2]

1 Spinoza, *Ethics* III, P11.

2 J. Israel, *Radical Enlightenment* (Oxford University Press, 2001); Israel, *Enlightenment Contested*

Oysa erken dönem Hollanda'nın Osmanlı İmparatorluğu başta olmak üzere İslam dünyasıyla arasındaki -modern dünyadaki ilişkileri dile getirmeyen- kültürel ve entelektüel ilişkiler bu gibi indirgemeci ve polemiksel anlatıların imkân tanıdığından çok daha karmaşıktır. Burada iddia etmek istediğim şey, Spinoza'nın düşüncesinin eşi görülmemiş bir biçimde modern olduğu ya da onun esasen Hollanda'nın erken dönem modern deneyimine dayandığı değildir; aksine onun bazı nosyon ve öğretilerinin klasik İslam düşüncesinde izlerinin sürülebileceğini iddiasındayım. Bu nedenle Batılı olmayan dünyanın deneyimi, Avrupa Aydınlamasının bu bölümü üzerine kurucu bir etkide bulunmuştur. Başka bir ifadeyle, Spinoza öyle çok fazla "kültürler arası bir düşünür" değildir; aksine, bu kültürler ve onlardan doğan felsefi gelenekler muhtemelen başlangıçtan itibaren iç içe geçmişledir.

SPİNOZA ÇALIŞMALARINDA YAHUDİLER VE MÜSLÜMANLIK

Şimdi bir noktayı açıklamama izin verin: Spinoza'nın bir İslam filozofu olduğunu iddia etmeyeceğim: Açıkçası, o itaatkâr bir Yahudiden daha fazla inançlı bir Müslüman değildi. Kastettiğim daha çok şudur: Spinoza kısmen özelikle Yahudi *felsefe* geleneğinden gelmiş olsa da, onun *felsefedeki* Arap-İslam geleneğinden gelen çok sayıda fikirle şekillenmiş olduğu da söylenebilir.

Son birkaç on yıl içinde, bu fikir Spinoza üzerine çalışanlar arasındaki çok rağbet görmemiştir. Geçmişte, sırasıyla, H.A. Wolfson ve A. Affifi Spinoza'nın Arap-İslam geleneğine borçlu olduğunu ileri sürdü ve İbn-i Arabi'nin varlığın birliği yönünde monist mistik öğretisiyle (*wahdat al-wujûd*) yakınlıklarını gösterdi. Ama her iki çaba da yöntembilimsel temellerde eleştirildi.[3]

Bu nedenle, Wolf tek tek İslam düşünürleriyle somut bağlantılar saptamaya çalışmaz, genel ve ayırt edilmemiş "dini felsefe"den söz eder; iddialarının genel karakteri onları değerlendirmeyi zorlaştırır. Aynı şekilde, Spinoza herhangi bir mistisizm biçimiyle kanıtlanabilir hiç bir yakınlığa sahip olmadığından ötürü, Spinoza'nın töz monizmini İbn-i Arabi'nin mistik panteizmiyle özdeşleştirmesinden ötürü Affifi eleştirilmiştir; dahası İbn-i Arabi'nin, bir panteist olduğu iddiası İslami ortodoksinin herhangi bir biçimiyle anlaşmazlık içindedir. Aynı şekilde, Spinoza'nın Yahudi entelektüel kökleri evrensel olarak kabul edilmemiştir. Bu nedenle, Wiep van Bunge ikna edici bir biçimde, Yirmiyahu Yovel'in iddia etmiş olduğu gibi, Spinoza'nın düşüncesinde Marrano çevresinin izlerinin değil daha çok 17. yüzyıl Hollanda devletinin koşullarını ve çatışmalarını belirgin bir

(Oxford University Press, 2006), özellikle ikinci eserinin 24. Bölümüne bkz. Belki, bu iddiaların bizzat Israel tarafından değil onun daha coşkulu Hollandalı izleyicileri tarafından ileri sürüldüğümü eklemem gerek. Israel bir sonraki *Enlightenment Contested* (2006) isimli eserinde Batılı olmayan dünyanın Aydınlanma görüşlerine ve değerlendirmelerine dikkat çeker.

3 H.A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza* (2 Vols., Harvard University Press, 1934); A. Affifi, *Ibnul-Arabi's Mystical Philosophy* (Cambridge 1939); Bir diğer ön ifade Spinoz ve Endülüs düşünürü Ibn Bâcca arasındaki paralelliğe vurgu yapar, krş. R. Arnaldez, 'Spinoza et la pensée arabe', *Revue de synthèse* 89-91 (1978), ss. 151-172. Bir düşünür olarak Spinoza özellikle Yahudi gelenek içinde yer alır, bkz. see S. Nadler, 'Is Spinoza a Jewish Philosopher?', *Studia Spinozana* 13 (1997), ss. 64-80..

biçimde sergilediğini iddia etmiştir.[4] O, herhangi bir dinsel zulmün Marrano çevresindeki anlamından çok bu Hollandalı cumhuriyetçi arkaplandan hareketle ve ona karşı şu çıkarımı yapar: Spinoza "Kartezyen bir cumhuriyetçilik" geliştirmiştir. Açıkça, bu İslami bir bağ için neredeyse hiç umut verici değildir: Felsefi olarak, elbette, klasik İslami felsefi gelenekte ne Kartezyencilik ne de cumhuriyetçilik aranmalıdır. Orada ne kuşkuculuk ne de bir töz düalizmi bulunur ve İslami politik düşünce, demokratik cumhuriyetçiliğin yaptığı gibi vatandaşlık ya da özgürlük nosyonlarını merkeze almaz; onun merkeze aldığı daha çok krallıktır.

Yine de, aşağıda, Spinoza'da (dini ya da kültürel) etkinin (aksine) İslami felsefi etkinin açık izlerinin bulunabileceğini iddia edeceğim. Ne var ki, Spinoza'nın felsefi olgunluğa erişinceye kadar herhangi bir İslam düşünürünü okumuş olduğu kanıtlanmamış olduğundan bu etki doğrudan değildir. Doğrudan bir etkinin izleri açıkça, Spinoza'nın İbranice tercümesinin bir kopyasını elinde bulundurduğu Moses Maimonides'in *Şaşkınlar Kılavuzu* isimli eserinde kısmen sürülebilir. Bu eser aslen Arapça yazılmış olduğundan ötürü o asıl itibariyle Arap-İslami felsefi geleneği dışarıda bırakılarak düşünülemez. Spinoza'nın, örneğin Maimonides'in peygamberlik ve felsefe ilişkisiyle alakalı kavramlarından ve sorularından hareket ettiğinde onun aynı zamanda İslami felsefi gelenek içinde durduğu da söylenebilir; bununla birlikte onun bu sorulara verdiği yanıtlar Yahudi ve İslami felsefi öncüllerinden genellikle farklıdır.

HOLLANDALI SPİNOZA ÇEVRESİNDE İSLAM

İlk olarak, Amsterdam Spinoza çevresinin İslamiyet'le ilgili şeylere karşı gösterdiği dikkat çekici ilgiye değinmek istiyorum. 1957 yılında Jan Rieuwertsz Kuran'ın Fransızca edisyonunun Felemenkçe bir tercümesini yayınladı. Tercümanın, Jan Hendrik Glazemaker, aynı zamanda René Descartes'ın eserlerini Felemenkçeye ilk tercüme eden kişi olması önemlidir.[5] Diğer erken dönem tercümeler İranlı şair Saadi üzerinedir. Onun *Gülistan*'ı Latin alfabesinde 1651'de tercüme edildi. Eserde geçen devletin ahlaklılığı üzerine kapsamlı tartışmalara vurgu yapma yönünde açıkça bir çabayla, bu esere *Rosarium politicum* başlığının verilmesi manidardır.

Belki en önemlisi, İbn-i, Tufeyl'in felsefi öyküsü *Hay bin Yakzan*'ın[6*] 1671'de Felemenkçeye kazandırılmasıydı. İlk basımda ismi geçmeyen tercümanların isimlerinin baş harfleri ikinci basımda 'S.D.B.' olarak verilir ve Baruch de Spinoza isminin tersten okunuşunu simgeliyor olarak okunabilir; hatta bu tercümenin bizzat Spinoza'nın isteği üzerine yapıldığı da ileri sürülmüştür. Bu sonuncu, acayip hipotez ister doğru ister yanlış

4 Wiep van Bunge, 'Baruch or Benedictus? Spinoza en de 'Marranen'. *Mededelingen vanwege het Spinozahuis* 81 (Delft 2001); cf. Y. Yovel 1991-2 *Spinoza and Other Heretics* (Princeton UP).

5 *Mahomets Alkoran, door den heer Du Ryer uit d'Arabische in de Fransche taal gestelt; beneffens een tweevoudige beschryving van Mahomets leven. Alle van nieus door J.H. Glazemaker vertaalt, en te zamen gebracht* (Amsterdam: Houthaak, 1657).

6* ç.n. Türkçe'de: İbn-i, Tufeyl, *Hay bin Yakzan, çev.* M. Şerafeddin Yaltkaya/ Babanzade Reşid, Yapı Kredi Yayınları, 2012.

olsun Spinoza'nın, zamanında kendi düşüncesinin ana ilkelerinde zaten formüle etmiş olduğu gibi, bu eserin herhangi bir şekillendirici felsefi etkisi altına girmemiş olduğu açıktır.

İslamiyet'e gösterilen bu ilgi, elbette, Spinoza'nın ya da onun ait olduğu sosyal ağların üyelerinin zorunlu olarak İslam dinine, peygamberi Muhammed'e ya da kendi çağlarının İslam devletlerine (en dikkat çekeni, Osmanlı İmparatorluğu'na) duygudaşlıklarını ima etmez. Bu nedenle, Spinoza 1671 yılında Jacob Ostens'a yazdığı bir mektupta, kendi felsefi öğretileri gereği, "bize doğal ve peygamberce ışıkla vahyedilen" dinin olanak sağladığı özgürlüğü ortadan kaldırdığı için Muhammed'in bir düzenbaz olduğunu öne sürer. Aynı mektubunda, Spinoza "Türkler"in [yani Osmanlıların], komşularına adilane ve sevgiyle davranarak Tanrıya hürmet ettikleri sürece İsa'nın ruhunu taşıdıklarını kabul eder.[7] Daha önemlisi başka bir yerde, *Tractatus politicus* (1677) isimli eserinde, Osmanlı İmparatorluğu'nun istikrarını, kölelik toplumunu geniş ölçüde bir "kölelik, barbarlık ve yalnızlık" devletine indirgeyen bir mutlak monarşi yönetimine borçlu olduğunu ileri sürer. Spinoza, Osmanlı İmparatorluğu üzerine bu ve diğer gözlemlerinin çoğunu, Jan ve Pieter de la Court'un *Consideratien van staat*, genelde *Polityke weegschaal* ya da *Political Scales* (1661) diye anılan eserinde bu ülkeye ayrılan kapsamlı tartışmalara borçludur; oysa tartışılan genelde özgürlük temelli Batı cumhuriyetçiliğin retoriksel karşıtı ya da öteki olarak Oryantal despotizm klişesidir. Spinoza'nın hem De la Court'un *Polityke weegschaal* hem de Franciscus van den Enden'in *Vrije politijke stellingen* (1665) isimli eserlerinden istifade ettiğinden söz edilmişti; ama dönemin Spinoza çevresinin cumhuriyetçi yazılarında çokça yer alan, bir din olarak İslamiyet'e ve çağın İslam dünyası imgesine ilgi henüz açımlanmadı.[8] De la Court ve Spinoza gibi Hollandalı iki onyedinci yüzyıl yazarının, bir monarşi örneği olarak II. Philip'in İspanyası ya da XIV.Louis'nin Fransa'sını değil de Osmanlı İmparatorluğu'nu ele almasını dikkate değer görüyorum. Kitap Hollanda'da yazılmış olduğundan ötürü bu seçimin Fransız ya da İspanyol sansürü korkusuyla açıklanması zordur.

SPİNOZA'NIN FELSEFESİNDE İSLAMİ NOSYONLAR

Spinoza açıkça hem İslam dinini hem de siyasetini eleştirmesine rağmen İslami kaynaklara ilk bakışta göründüğünden daha çok şey borçludur. Özellikle Maimonides aracılığıyla, Spinoza'nın, kısmen de olsa kendi felsefi ön-kavramlarını en başta Farabi olmak üzere Arap-

7 Epistle 44.11, içinde B. de Spinoza, *Briefwisseling* (Amsterdam 1977); Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus* VI.4.

8 Wim Klever'e göre, http://www.fogliospinoziano.it/artic17b.htm (last accessed July 21, 2009), Spinoza bu eserin ikinci ediyonunu üzerinde çalıştı. Batılı özgürlük ve oryantel despotism arasındaki retoriksel karşıtlık için örneğin bkz. P. Springborg, *Western Republicanism and the Oriental Prince* (Polity Press 1992). Van den Enden'in *Vrije politijke stellingen* isimli eseri 1990'ların başında yeniden keşfedildi ve 1992 yılında Wim Klever tarafından yayınlandı. Spinoza ve cumhuriyetçilik tartışmaları için bkz. E.G.O. Haitsma Mulier, *The Myth of Venice and Dutch Republican Thought in the Seventeenth Century* (Assen 1980) ve daha yakın zamanlara ait R. Prolhovnik, *Spinoza and Dutch Republicanism* (Palgrave MacMillan 2004).

İslam düşünürlerinden dolaylı olarak sağladığı söylenebilir.[9] Burada kendi görüşümü kesin olarak ortaya koymak yerine, bu soruşturma yollarını keşfetmenin verimliliğini göstermek maksadıyla, hazırlık niteliğinden birkaç noktadan söz edebilirim sadece. İlkin bilgi ve anlama; ikincisi, peygamberlik sorunu ve üçüncüsü yığın ve seçkin arasındaki ilişkiyi tartışacağım. Spinoza'nın tüm bu sayılanlar bakımından Maimonides ve onun aracılığıyla dolaylı olarak Farabi'ye açıkça borçlu olduğu görülür.

Birinci nokta bakımından, Spinoza felsefi bilginin temeli olarak *cogito*'yu ret etmekle kalmaz, Yahudi bir felsefe geleneği adına, *res cogitans* olarak zihin ve *res extensa* olarak madde arasındaki Kartezyen ikiliği de ret eder. "Düşünen töz ve uzamlı töz... bir bu bir şu sıfatla kavranan bir ve aynı tözdür. Bazı Yahudiler, Tanrının, Tanrının entelektinin ve Onun tarafından anlaşılan şeylerin bir ve aynı olduğunu iddia ettiklerinde sanki belli belirsiz bunu görmüş gibidirler."[10]

Burada Spinoza'nın aklındaki filozofların kimler olduğu açık değildir; dahası; töze dair metafiziksel bir argümana (tanrısal) bilgiye dair görünürde epistemolojik bir iddiayla karşı çıkmak tuhaf görünür. Ama epistemolojinin ve ontolojinin daha az keskin bir biçimde ayrıldığı yerde, yeni Platoncu bir arka plana karşı Spinoza'nın argüman çizgisi daha az inandırıcı hale gelir.[11]

Dediğimiz gibi, Spinoza için kuşkuculuk Descartes'ta olduğu biçimde temel bir sorun değildir.[12] Ona göre, hatalı ya da eksik bilgi epistemolojik bir sorundan çok etik bir sorun olarak görülür: Eksik fikirlerin erdemli bir biçimde davranmaya engel olduğunu ileri sürer.[13] Dahası, bu gibi hataların kökeni genellikle duyular ya da anlıktan çok imgelemdedir. Burada Farabi ile olan paralellikler yakın olduğu kadar yol göstericidir: Kuşkuculuk onun için de önemsiz bir sorundur ve doğru felsefi bilgi erdemli bir kent için bir ön gerekliliktir; o hem kesinliğe hem de doğruya ya da erdeme götüren felsefeye (kendi görüşünce, geometrik yöntemlerden çok tanıtlamalı yöntemlere) vurgu yapar. Yine de aynı derecede bariz bazı farklılıklar vardır: Spinoza en yüksek insan ereği olarak mutluluk yerine özgürlüğü alır; Farabi'ye göre filozoflar doğru eylem biçiminin doğrudan ve kuşku götürmez bilgisine sahip olduklarından ötürü yasaya gerek duymazken Spinoza kentteki

---

9 Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed* (tr. S. Pines); Chicago 1963. Farabi'nin temel eseri, *al-madina al-fadila*'nın (*The Virtuous City*) bir edisyonu ve çevirisi için bkz. R. Walzer, *Al-Farabi on the Perfect State* (Clarendon Press, 1985).

10 Spinoza, *Ethics,* II, P7 schol

11 Maimonides'in entelekt açıklamasıyla ilgili olarak fazlası için örneğin bkz. Josef Stern, 'Maimonides' epistemology', içinde K. Seeskin (ed). *The Cambridge Companion to Maimonides* (Cambridge 2005), ss. 105-133.

12 Bu noktanın, Rorty'nin, Descartes'tan itibaren temel olarak temsillerimizin yeterliliğine dair bilgikuramsal sorularla belirlenen çağdaş Batı felsefesi üzerine etkili okumasında ne gibi sonuçlara sahip olduğu görülmeye devam etmektedir. Spinoza açıkça Rorty'nin *Philosophy and the Mirror of Nature* isimli eserindeki anlatıya tam uymaz. Rorty'nin öğrencisi Robert Brandom, Spinoza'nın Descartes'tan farklı olarak temsilleri temel açıklayıcı nosyonlar saymadığını, onları çıkarımsalcı önemi bakımından ele aldığını iddia etmiştir. ('Adequacy and the individuation of ideas in Spinoza's Ethics.' *Journal of the History of Philosophy* 14 (1976): 147-162). Bu gibi iddiaların tartışılmasına şimdilik girilmeyecektir.

13 Spinoza, *Ethics,* IV P25.

filozofun ya da akıl insanının "daha özgürce yaşamak için, devletin ortak yasasına (*jura*) uyduğunu"[14], ve insan özgürlüğünün tanrısal yasaya karşıt olmadığını ileri sürer.[15]

Tüm bunlar, İsrael ve diğerlerinin yaptığı gibi, Spinoza'nın bir ateist olduğunu iddia etmeyi güçleştirir. Onun seküler bir düşünür olarak adlandırılabileceğinden ben de emin değilim. Aslında Farabi ile yapılacak bir karşılaştırma, hem Maimonides hem de Spinoza'nın argümantasyonlarının öncüllerine nazaran daha çok teolojik temelli, dolayısıyla daha az seküler olduğunu açık kılar. İkincisi, *al-madîna al-fâdila*'da herhangi bir yerde Kuran'a ya da Muhammed peygambere açıkça gönderme yapmaz. Dahası, önemli biçimde, farklı dinlere dayanan farklı erdemlere sahip kentlerin var olabileceğini iddia eder.[16] Maimonides ve Spinoza'da böyle değildir: Her ikisi sıklıkla açıklamaya çalıştıkları hususlarda yetkin bir kaynak olarak Eski Ahit'in vahyedilmiş metinlerine gönderme yapar. Hatta ikincisi, hem *Etik*'te hem de *Tractatus theologico-politicus*'da Musa peygambere ait vahyin özel statüsü olduğunu ileri sürer.

Vahiyle ilgili Maimonides'de olduğu gibi Spinoza'da ve Farabi'de benzer olan ikinci kavuşma noktası, onun, eğitimsiz yığınlar için anlaşılabilir olan bir dille yasaların retoriksel ve basit bir formülasyonu olarak görülmesidir. Burada, her ikisinin de dini esasen vahyedilmiş yasalar olarak görmesi bakımından, Yahudi ve İslami gelenekler arasında Yeni Ahit'te dile gelen Hıristiyanlığa nazaran daha yakın bir benzerliğin olduğu görülür. Daha da çarpıcı olan Spinoza'nın yasaları bilgi alanının bütünüyle dışına koymasıdır. O, Maimonides'in aksine vahyin herhangi bir felsefi hakikat içermediğini aksine sadece basit bir dilde ifade edilen buyrukları içerdiğini ileri sürer. Farabi de Spinoza'ya çok benzer bir biçimde, dinin felsefi öğretiler ve argümanlardan çok yasalar içerdiğini ve onun bu haliyle cahil ya da eğitimsiz yığınlara yönelik olduğunu düşünür.

Dini vahyin, o da dâhil olabilmesine karşın anlama yetisinden çok, aslen insan imgelemi üzerinde etkili olan insan-üstü etkin anlama yetisinden doğduğu görüşü hem Farabi hem de Maimonides'de ortaktır. Vahiy dininin kutsal metinlerinin daha çok soyut felsefi hakikatin retoriksel bir formulasyonunu içerdiği iddiası bu epistemolojik öğretinin doğal sonucudur.[17] Ne var ki, vahiy anlatısına Farabi'den daha yakın duran Maimonides Tanrının aracısız konuştuğu tek peygamber olarak Musa'yı ayrı tutar; diğerleri vahyi sadece aracı bir melek aracılığıyla alır. Bu ayrım Farabi'de görülmez; aslında daha sonraki eserinde, *al-madîna al-fâdila,* İslami vahye ya da Muhammed'in vahyine herhangi bir açık referansın olmaması dikkat çekicidir. Farabi bu eserin hiçbir yerinde İslami vahyin nitelikçe diğer vahiylerden ayrı ya da üstün olduğunu ileri sürmez. Aksine, tüm vahyedilmiş dinlerin soyut bir felsefi hakikatin salt retoriksel formülasyonları olduğu öğretisini bulmakla kalmaz

14 Spinoza, *Ethics,* IV, P73 Dem.
15 Spinoza, *Ethics,* V, P41 schol
16 R. Walzer, *Al-Farabi on the Perfect State*,Clarendon Press, 1985, bölüm. 16.
17 al-Fârâbî, *al-madîna al-fâdila,* Bölüm 9, 15; krş. Maimonides, *Guide of the Perplexed,* II.36: "Peygamberlik, hakikaten ve gerçekten, İlahi Varlığın, etkin anlık aracılığıyla ilkin insanın ussal yetisine, ardından imgelemle ilgili yetisine neşrettiği bir sudurdur; o, insanın edinebileceği en üst derecede ve en büyük yetkinliktir: imgelem yetisinin en Yetkin gelişimi onda içerilir."

farklı dinlere mensup kentlerin de pekâlâ erdemli olabileceği iddiasını da buluruz.[18] Tıpkı Spinoza gibi Farabi ve Maimonides de, peygamber aracılığıyla iletilen dinsel vahyi yasaların bir konusu olarak görür.

Farabi ve Maimonides'in Spinoza'dan temel farklılıkları, retoriksel bir argüman formu olarak görülen dinsel vahyi epistemolojik olarak felsefenin kanıtlayıcı delillerinden kökten farklı bir biçimde ele almamalarıdır; onlar hakikatin (yegane) alanı olarak felsefe ile tanımı gereği yanlışlığın alanı olarak retorik arasında kati bir ayrıma gitmemişlerdir. Oysa Spinoza için retorik, tanımı gereği, boş inançların da kaynağı olarak gördüğü imgelem ve tutkular alanına aittir; bu yüzden retoriği bilgiye ait olan alandan dışlar. Bu noktada, Spinoza, Descartes ve Hobbes gibi çağdaşlarına benzer bir biçimde retoriğe karşı duyulan genel güvensizliği paylaşır.

Yığın ve seçkinle ilgili üçüncü nokta ikincisinden türer: Spinoza'ya göre vahyin ortak özelliği genel ve soyut felsefi terimlerden ziyade basit ve somut dilde formüle edilmesidir. Bu dilbilimsel öğretinin sosyo-politik sonucu, felsefi öğretilerden ziyade yasalar biçimindeki dinsel vahyin eğitim görmüş seçkinlerden (Arapça *khâssa*) çok eğitimsiz yığınlar (*vulgus*, Arapça '*âmma*) için ve onlara yönelik olduğu fikridir. Spinoza, buna, inanılmaktan çok itaat edilmesi gerekliliği bakımından yasaların farklı bir dilbilimsel statüye sahip olduğu eklemesini yapar.

Yakın zamanlarda, birçok yazar, en bilindikleri Michael Hardt ve Toni Negri, hem akıl hem de tutku aracılığıyla "mutlak özgürlük" yaratması bakımından, halktan, yığından ya da güruhtan ayrı tuttukları, Spinoza'nın çoğunluk kavramını geliştirdiler.[19] Ne var ki benim burada ilgilendiğim bu nosyondan çok, Spinoza'nın düşüncesi ve yazıları hakkında da bilgilendirici olan, eğitimli seçkinlerin (Arapça'da *khâssa*) aksine eğitimsiz yığınlar (*vulgus*, Arapça'da '*âmma*) hakkındaki Ortaçağ nosyonudur.[20]

Spinoza'nın felsefeyle ilgili olmayan diğer alanlardaki eserleri de yığın ve seçkin hakkında bilgilendiricidir ve burada ortaçağın Arap İslami ve Yahudi felsefe geleneği ve erken dönem Batı düşüncesi arasındaki ikircikli tutum çok ilginç bir biçimde açık hale gelir. En önemlisi, Spinoza, anlatılanlara göre *nil volentibus arduum* şiarıyla kutsal dil üzerine çalışmak isteyen bir arkadaşlarının ricasıyla (Piet Steenbakkers'in armağan kitabından başka bir yerde tartışılan), İbranice bir gramer kitabı, *Compendium grammatices linguae hebraeae*, yazmıştır. Muhtemelen 1670'li yıllarda başlanılan bu gramer kitabı Spinoza'nın 1677'de ölümüne kadar hala bitmemi; sonrasında *Opera posthuma*'da basılmıştır.[21] Bu eser

18 R. Walzer, *Al-Farabi on the Perfect State*,Clarendon Press, 1985, bölüm. 16.

19 Hardt & Negri, 2004: ss. 99-100; krş. Spinoza, *TP* III.2.

20 İçinde Spinoza, *Tractatus Politicus*, II.17, Spinoza devlet egemenliğini 'çoğunluğun gücü'yle (*multitudinis potentia*) belirlenmiş olarak tanımlar; ama bu egemen çoğunluğa kimin ait olduğunu, daha da önemlisi onun eğitimsiz halktan, *vulgus*, ne denli farklı olduğunu açmaz. Kesin olmamakla birlikte, en makul olanı, Spinoza için çoğunluğun yöresinin yerlisi, ekonomik olarak bağımsız ve muteber erkek vatandaşlardan oluşmasıdır (krş. XI.3).

21 İnglizce bir çevirisi için örneğin bkz. M.J. Bloom, *Hebrew Grammar (Compendium Grammatices Linguae Hebraeae* (New York, 1962). Krş. Z. Levy, 'Normativity in Spinoza's Hebrew Grammar', *Studia Spinozana* 3 (1985), 351-390. Krş. A.J. Klijnsmit, 'Spinoza and the Grammatical Tradition', *Mededelingen vanwege het Spinozahuis* 49 (1986).

Latince yazılmakla kalmamış Latinceyi İbranice'nin bir modeli olarak da almıştır; Örneğin, İbranice'de isimlerin çekimsiz olduğuna ve Latince'de gramatik halin, hal takılarından çok "sözde isimler" ile ifade edildiğine dair değinisinde görüldüğü gibi.[22] Spinoza için İbranice bütünüyle, bayağı bir dil ('plebeian vernacular') ya da klasik bir kutsal dil olarak nitelendirilemez. Eski Ahit'in kutsal dilini değil İbrani dilinin gramerini ortaya koyduğunu açıkça ifade eder. Dolayısıyla bu alıştırmanın, klasik İbranice'nin bir anadilleştirmesinden çok dünyevileştirilmesini içerdiğini açıkça ileri sürer. Dahası, bu eseri "sadece ilahi söylemek için değil İbraniceyi konuşmak isteyenler için,"[23] yazdığını belirtir. İlle de *vulgus*'un ya da eğitimsiz halkın eğitimi için uğraşmadan gramer bilgisi aracılığıyla öğrenilen klasik bir dilden istifade etmek istediğini belirtir.

Son alıntı *Compendium*'daki temel kaygıya işaret eder: Dilin normatif ve kurala dayalı karakteri sorunu. O, doğru dilbilimsel kullanım için Eski Ahit'in normatif bir ölçüt sağlamadığını ileri sürer; çünkü bu ölçüt için açık ve sistematik bir gramer zorunludur. Ama Spinoza'nın kendi grameri gramer kurallarını belirlemekle kalmaz, onun felsefi açıdan önemli birtakım noktaları da yansıttığı ya da ima ettiği görülür. Bu nedenle, Spinoza'nın, Rabbi David Kimchi (1160-1235) ve Johannes Buxtorf (1564-1629) gibi öncülleri fiilden yola çıkarken, *Compendium*'un isme merkezi bir yer vermesi hem dilbilimsel hem de felsefi açıdan önemlidir. Spinoza, İbranice ve diğer Sami dillerinde ortak olan fiil ve üç sessiz harf içeren fiil köküne yapılan vurgudan uzaklaşarak, İbraniceyi isim-temelli bir dil olarak tanımlar. Kimi yorumcular, Spinoza'nın isimle bu meşguliyetinin onun felsefi öğretilerinde varolan tözün merkeziliğinin bir yansıması olarak okur.

Yine de Spinoza'nın gramer öğretilerine sadece felsefi görüşlerinden esinlenmiş bir şey olarak bakmamalı, bilakis onun dilbilimsel inançlarının felsefi öğretileri için ne ölçüde bilgilendirici olduğunu da araştırmalıyız. Stuart Hampshire, Spinoza'nın *Etik*'inin geometrik yönteminin imgelemin dilini özgür kılma çabası anlamına geldiğini ve böylece ona felsefi hakikati açıkça ve doğrudan bir biçimde ifade etme olanağı sağladığını ileri sürer. Bunun aksine, D. Savan ise Spinoza'ya göre, sözcüklerin- felsefe ve geometrinin sözcükleri de dâhil- felsefi hakikati yeterince ifade edemediği yönünde radikal bir okuma önerir. Buna karşılık Parkinson, Spinoza'nın dil üzerine kendi öğretilerinin yol açacağı karışıklıkların farkında olmadığını ve bu nedenle sözcüklerin *nasıl* hakikat taşıyabileceğini açıklama gereğini bile duymamış göründüğünü ileri sürerek, Savan'ın okumasını çok radikal diye yadsır. Parkinson'ın açıklamasında "evrensel sözcükler"in kullanımlarının tamamına olmasa da bir kısmına itiraz edilebilir. Açıkça, Spinoza'nın dil üzerine görüşleri hakkında son söz henüz söylenmemiştir.[24]

Spinoza'nın dilbilimsel pratikleri ve ideolojileri de yukarıda tartışılmış olan anadilleştirme süreciyle ve halkın felsefe ve bilimsel öğretime uygun olduğu yönünde yavaş yavaş değişen görüşlerle ilgilidir. Şimdiki tartışmamız açısından en önemli olan Spinoza'nın

22 Spinoza, *Compendium*, Bölüm 9.

23 *Compendium*, Bölüm 4

24 S. Hampshire, *Spinoza* (Pelican Books 1951), ss. 18-20; D. Savan, 'Spinoza and Language', *Philosophical Review* 67 (1958),ss.212-225; G.H.R. Parkinson, 'Language and Knowledge in Spinoza', *Inquiry* 12, ss.15-40.

temel felsefi eserlerini Latince yazmış olması olgusudur. Eğer Spinoza yukarıda tartışılan İbranice bir gramer kitabı da dâhil olmak üzere Felemenkçe daha kısa birkaç deneme yazmamış olsaydı bu dikkate almaya değer görünmeyebilirdi. Onun Latinceyi yeğlemesi Felemenkçeye yeterince alışık olmamasına ya da, Hollanda dışında yaşayan, kendileri için en açık iletişim dilinin Latincenin olduğu *Respublica literaria* üyeleriyle iletişim kurma isteğine atfedilebilir. Düşüncelerini daha iyi ifade edebilmek için, felsefi düşüncelerini "yetiştirildiği dilde" yazma isteğinden söz ettiği, Felemenkçe yazılmış erken döneme ait bir mektubunda bunun doğrulandığı görülür; muhtemelen bu anadil Portekizcedir.[25] Bununla birlikte olgunluk dönemi felsefe yazıları tamamen farklı bir nedende ötürü Felemenkçe, Portekizce ya da İbranice yerine kasıtlı olarak Latince yazılmıştır. Spinoza'nın Felemenkçe yazma– daha önemlisi yayın yapma- isteksizliği, otoritelere bakılırsa kısmen sağduyudan gelir: Latince eserler, çok daha geniş bir okuyucuya erişebilecek olan Felemenkçe yayınlara göre sansürcülerin dikkatini daha az çeker, hatta daha az adli takibata uğrar. Diğerleri, Franciscus van den Enden (1612-1674) ve Adriaan Koerbagh (1632-1669) gibi bu açıdan daha az sağduyulu olan arkadaşları, daha radikal fikirlerini Felemenkçe yayınlamışlardır. Koerbagh, böylece, Spinoza'nın fikirlerinin esaslarını sade Felemenkçe *Een bloemhof van allerley lieflijkheyd* ve *Een ligt schijnende in duystere plaatsen*'de (her ikisi 1668'de basılmıştır) formüle etmiştir; bunun sonucunda tutuklanmış ve 1669 yılında öldüğü Amsterdam Rasphuis'da hapsedilmiştir. Kuşkusuz bu olaylarla bağlantılı olarak (Felemenkçe *Descartes'in Felsefesine Giriş* bir yana bırakılacak olursa) Spinoza kendi öğretilerinin Felemenkçede yayılmasına engel olmaya kararlıydı. 1671'de *Tractatus theologico-politicus*'un Felemenkçe bir çevirisinin tasarlandığını işitmiş ve dostu Jarig Jelles'e (yaklaşık 1620-1683) basımın engellenmesi için elinden geleni yapmasını istemiştir; bu eserin Felemenkçe yayınlanmasının eserin yasaklanmasından başka bir sonucu olamayacağını yazmıştır.[26]

Bununla birlikte Spinoza'yı görüşlerini Felemenkçe yayınlamaktan alıkoyan sadece otoritelerden değil aynı zamanda yığınlardan korkusuydu; en azından, onlara kolayca anlayabilecekleri bir dilde felsefi hakikatleri iletmeye çalışmanın yararsız olduğu kanısıydı. Bu bakımdan Spinoza kamusal alanla ilgili modern görüşlerden çok yığın ve seçkin arasındaki modern öncesi ayrıma daha yakın durur. Yığınların eğitilmeye uygun olmadığı yönündeki bu görüş, en başta *Tractatus theologico-politicus* olmak üzere, Spinoza'nın felsefi öğretilerini de şekillendirir. Bu nedenle Spinoza Önsöz'ünde din, ahlak ve mutlulukla ilgili olarak onları eğitmenin yararsız olduğunu ima ederek, insanlığın büyük çoğunluğunun irrasyonel korkularla güdüldüğünü yazar. *Tractatus theologico-politicus*'un

25 "Ik wenschte wel dat ik in de taal, waar mee ik op gebrocht ben, mocht schryven. ik sow mogelyk myn gedaghte beeter konnen uytdrukke" (Epistle 19, Ocak 5, 1665); içinde Spinoza, *Briefwisseling*, s.163.

26 "*Tractatus theologico-politicus*' isimli eserimin Felemenkçeye tercüme edilmiş olduğunu ve birilerinin onu yayınlamayı tasarladığını [işittim]. Bu nedenle senden bir an önce bunu araştırmaya soyunmanı ve eğer mümkünse onun basılmasını engellemeni rica ediyorum. Bu sadece benim ricam değil kitabın yasaklandığını görmek istemeyen – Felemenkçe basılırsa bunun olacağı muhakkaktır– birçok dostumun ve tanıdığımın da ricasıdır." (Epistle 44, Şubat 17, 1671); içinde Spinoza, *Briefwisseling*, s.292.

girişinde şunlar yazılıdır: "Yığınları [...] korkuları kadar boş inançlarından uzaklaştırmak eşit ölçüde imkânsızdır. Bu nedenle, eğitimsiz yığınları ve onlarla aynı duygulanımı paylaşanların hiçbirini bunu okumaya davet etmiyorum."[27] Esas itibariyle bu eserdeki eksik olan şeyler yığınların eğitim aracılığıyla irrasyonel korkularından kurtulabileceği yönünde daha sonraki aydınlanma inancı ya da umudu ve ekonomik bağımsızlıktan çok eğitimin vatandaşlığın temel bir öngerekliliği olduğu yönünde liberal düşüncedir. Bu, diğer şeylerin yanı sıra, klasik cumhuriyetçiliğin liberalizminkinden farklı eğitim görüşleri içermekle kalmayıp aynı zamanda farklı bir dil ideolojisi de içerdiğini akla getir.

Örtük bir biçimde Spinoza Latinceyi felsefi ve rasyonel düşünceye açık eğitimli seçkinlerin dili olarak görürken Felemenkçeyi, onlar için sadece vahiy dininin kanunlar bütünü olarak formüle edilmesinin uygun düştüğü yığınların dili olarak görür. Spinoza için ne ontolojik ayrıcalıklı kutsal bir dil – ya da bir eğitim dili- ne de Felemenkçe gibi halka ya da anadile ait aracı olmayan İbranice bu ikisi arasında sıkıntılı bir konumda durur. Bu nedenle, Spinoza'nın, kati ve tüm pratik amaçlar bakımından bağlantısız olan yığın ve seçkin arasındaki karşıtlığı sadece Arap-İslami felsefe geleneğinden gelen Maimonides, İbn-i Tufeyl, İbn-i Bâcca, İbn-i Rüşd (Averroes) ve Farabi gibi düşünürlere geri götürülebilmekle kalmaz aynı zamanda anadilleştirme sürecinde ayrı ve erken bir evreyi de yansıtır.

SONUÇ

Kısaca, Spinoza'da alışılmamış ve eşsiz olan şey özellikle onun dil hakkındaki ikircikli görüşüdür. Yukarıda belirtildiği gibi Spinoza retoriğe karşı, Farabi, Maimonides ya da genellikle skolâstik geleneğin gösterdiğinden daha olumsuz bir tutum sergiler. Aslında Spinoza'nın (ve diğerlerinin) retorik eleştirileri, dilin sistemli bir hale getirilmesinin, yazın dilinin ve hakikatin alanları olarak felsefe ve bilimi arılaştırma yönünde yeni çabaların ve beraberinde simgeselin yani yanlışlığın ve tutkuların alanı olarak retoriği reddetmenin bir göstergesidir. Böylece Spinoza'nın konuşmayı imgelemden ve tutkulardan arıtma ve böylece duygusal ya da retorikle ilgili amaçlardan çok öncelikle safi olgusal ve betimleyici amaçlara hizmet eden "dil" denilen tamamen yeni bir varlık teşkil etme çabasında olduğu görülür. Çağdaşları Hobbes ve Locke'un benzer çabaları olmuştur; onların çabalarındaki çelişkiler tam da bu arılaştırma sürecinin henüz zamanının tereddütlü bir başlangıç evresinde olduğu izlenimini verir.

Çağının diğer yazarları gibi, Spinoza da eğitimin bir dolayım aracı olarak anadillerin doğuşuna ilgi duysa da onun bu sürece karşı tutumu yığın ve seçkin arasındaki modern öncesi bir ayrımı yansıtır. Bu açıdan Spinoza, Jonathan Israel ve benzerlerinin savunduklarından daha az 'modern' sayılabilir. Bu nedenle, Spinoza ve çevresi anadilleştirme sürecinin otomatik olarak, hümanist ve diğer eğitim türlerinin halka yayılımına yol

27 "Novi deinde aeque impossibile esse vulgo superstitionem adimere quam metum [...] Vulgus ergo et omnes, qui cum vulgo iisdem affectibus conflictantur, ad haec legenda non invito." Krş. Y. Yovel, 'Spinoza: The Psychology of the Multitude and the Uses of Language', *Studia Spinozana* 1 (1985), ss.305-333.

açmayacağını aksine bu sürecin dilin içerdiği ideolojilerin yavaş yavaş değişmesiyle daha karmaşık hale geldiğini ileri sürer. Her halükarda, Spinoza'nın felsefesine atfedilen eşsiz bir biçimde modern, seküler ve Batılı karakter İslami dünyanın entelektüel ve kültürel tarihi ve Batı felsefe tarihindeki izleri ışığında yeniden düşünülmelidir.

Çeviri Tanzer Yakar

KAYNAKLAR

A. Affifi, Ibnul-Arabi's Mystical Philosophy, Cambridge, 1939.
R. Arnaldez, 'Spinoza et la pensée arabe', Revue de synthèse 89-91 (1978).
M.J. Bloom, Hebrew Grammar (Compendium Grammatices Linguae Hebraeae, New York, 1962.
Robert Brandom, ('Adequacy and the individuation of ideas in Spinoza's Ethics.' Journal of the History of Philosophy 14 (1976): 147-162).
Wiep van Bunge, 'Baruch or Benedictus? Spinoza en de 'Marranen'. Mededelingen vanwege het Spinozahuis 81 (Delft 2001).
Van den Enden's Vrije politijke stellingen, Wim Klever, 1992.
E.G.O. Haitsma Mulier, The Myth of Venice and Dutch Republican Thought in the Seventeenth Century (Assen 1980)
S. Hampshire, Spinoza (Pelican Books 1951).
J. Israel, Radical Enlightenment (Oxford University Press, 2001); Israel, Enlightenment Contested (Oxford University Press, 2006.
Wim Klever, http://www.fogliospinoziano.it/artic17b.htm (last accessed July 21, 2009.
A.J. Klijnsmit, 'Spinoza and the Grammatical Tradition', Mededelingen vanwege het Spinozahuis 49, 1986.
Z. Levy, 'Normativity in Spinoza's Hebrew Grammar', Studia Spinozana 3 (1985), 351-390.
Moses Maimonides, The Guide of the Perplexed (tr. S. Pines); Chicago 1963.
S. Nadler, 'Is Spinoza a Jewish Philosopher?', Studia Spinozana 13 (1997), ss. 64-80.
G.H.R. Parkinson, 'Language and Knowledge in Spinoza', Inquiry 12, 15-40.
R. Prolhovnik, Spinoza and Dutch Republicanism (Palgrave MacMillan 2004).
Richard Rorty, Philosophy and the Mirror of Nature, Princeton, 1980
D. Savan, 'Spinoza and Language', Phílosophical Review 67 (1958), 212-225.
B. de Spinoza, Briefwisseling (Amsterdam 1977).
P. Springborg, Western Republicanism and the Oriental Prince (Polity Press 1992).
Josef Stern, 'Maimonides' epistemology', içinde K. Seeskin (ed). The Cambridge Companion to Maimonides (Cambridge 2005).
R. Walzer, Al-Farabi on the Perfect State (Clarendon Press, 1985.
H.A. Wolfson, The Philosophy of Spinoza (2 Vols., Harvard University Press, 1934.
Y. Yovel, 'Spinoza: The Psychology of the Multitude and the Uses of Language', Studia Spinozana 1 (1985), 305-333.
Y. Yovel 1991-2 Spinoza and Other Heretics (Princeton UP).

Spinoza as an islamic philosopher

Michiel Leezenberg

In the late twentieth century, Spinoza has seen a remarkable revival. First, primarily among French political philosophers, he emerged in the late 1960s as an alternative to the then-dominant influence of Hegel. It is to this period that we owe such influential readings as those of Gilles Deleuze, Martial Guéroult, and Pierre Macherey. More recently, historian Jonathan Israel has argued that Spinoza stands at the core of a fully modern 'radical Enlightenment', which not only was historically much more influential than has often been thought, but also normatively marks the 'true', and valuable, Enlightenment. According to Israel, Spinoza is the first major thinker who develops a systematic philosophical doctrine that is secularist, atheist, materialist, democratic, feminist, and anti-colonial. Numerous objections can be raised against this reading. For example, William Connolly has argued that Spinoza should not be seen as a secular thinker at all, because he defends an 'ethic of cultivation' through his embodied-spiritual understanding of the notion of *hilaritas* (cheerfulness) that involves both body and mind (*Ethics* III P11). At present, however, such non-secularist views of Spinoza are those of a small minority. Especially in the Netherlands, Israel's views were enthusiastically received, in particular in the wake of the September 11 assaults and the ensuing polemics concerning Islam and Muslim immigrants in the Low Countries. Israel's reading was welcomed as not only demonstrating that the Enlightenment was a prototypically Dutch phenomenon, but also as rubbing in the alleged civilizational truth that 'Islam has never experienced an Enlightenment',- a stale (and, in fact, wholly

misleading) cliché.[1]

However, the cultural and intellectual relations between the early modern Netherlands and the Islamic world, notably the Ottoman empire, not to mention those in the modern world, are rather more complex than such reductionist and polemical narratives allow for. Here, I would like to argue that Spinoza's thought is not uniquely modern or primarily rooted in an exclusively Dutch early modern experience; rather, I will argue that some of his notions and doctrines may be traced to classical Islamic thought. Thus, the experience of the non-Western world exerted a constitutive influence on this part of the European Enlightenment. In other words, Spinoza is not so much a 'thinker between cultures': rather, these cultures and the philosophical traditions emerging from them are arguably implicated in each other from the start.

JEWRY AND ISLAM IN SPINOZA SCHOLARSHIP

Let me start at once with a point of clarification: I will not argue that Spinoza was a Muslim philosopher: obviously, he was no more a believing Muslim than he was an observant Jew. Rather, my point will be that, just as Spinoza emerges in part from a specifically Jewish *philosophical* tradition, he may also said to have been shaped by a number of ideas from the Arabic-Islamic tradition in philosophy.

In recent decades, this suggestion has not been very popular among Spinoza scholars. In the past, H.A. Wolfson and A. Affifi have argued, respectively, that Spinoza is indebted to the Arabic-Islamic tradition and that he shows affinities with Ibn 'Arabi's mystical monistic doctrine of the unity of being (*wahdat al-wujûd*); but both attempts have been criticized on methodological grounds.[2] Thus, Wolfson does not try to identify any concrete links to individual Islamic thinkers, but rather talk of a generic and undifferentiated 'religious philosophy'; the sweeping character of his claims makes them difficult to evaluate. Likewise, Affifi has been criticized for identifying Spinoza's monism of substance with Ibn 'Arabi's mystical pantheism, as Spinoza has no demonstrable affinity with any form of mysticism; moreover, the claim that Ibn 'Arabi is a pantheist radically at odds with any form of Islamic orthodoxy has also been challenged.

Likewise, Spinoza's Jewish intellectual roots have not universally been accepted. Thus, Wiep van Bunge has convincingly argued that Spinoza's thought displays no clear

1 J. Israel, *Radical Enlightenment* (Oxford University Press, 2001); Israel, *Enlightenment Contested* (Oxford University Press, 2006), esp. Chapter 24 of the latter work. Perhaps I should add that such claims were not made by Israel himself, but only by his more ardent Dutch followers. In his later *Enlightenment Contested* (2006), Israel calls attention to Enlightenment views on, and appreciation of, the non-Western world.

2 H.A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza* (2 Vols., Harvard University Press, 1934); A. Affifi, *Ibnul-Arabi's Mystical Philosophy* (Cambridge 1939); for another preliminary statement emphasizing the parallels between Spinoza and the Andalusian thinker Ibn Bâjja, cf. R. Arnaldez, 'Spinoza et la pensée arabe', *Revue de synthèse* 89-91 (1978), 151-172. For Spinoza as a thinker standing in a specifically Jewish tradition, see S. Nadler, 'Is Spinoza a Jewish Philosopher?', *Studia Spinozana* 13 (1997), 64-80.

traces of the Marrano environment from which he hailed, as had been argued by Yirmiyahu Yovel, but much more clearly reflects the circumstances and conflicts of the 17th-century Dutch republic.[3] He concludes that from and against this Dutch republican background, rather than from any Marrano sense of religious persecution, Spinoza developed a 'cartesian republicanism'. Clearly, this is hardly promising for any Islamic link: philosophically, of course, neither cartesianism nor republicanism are to be found in the classical Islamic philosophical tradition. Neither scepticism nor a dualism of substances is to be found there; and Islamic political thought centers around the notion of kingship rather than that of citizenship and freedom as does democratic republicanism.

Yet, I will argue below, clear traces of Islamic philosophical (as opposed to religious or cultural) influence can be found in Spinoza. This influence, however, was not direct, as Spinoza has not been proven to have read any Islamic thinker before reaching philosophical maturity. An *indirect* influence can be clearly traced through, in particular, Moses Maimonides, a copy of whose *Guide for the Perplexed* Spinoza owned in a Hebrew translation. Now the *Guide* was originally written in Arabic, and as such, it is literally unthinkable without its Arabic-Islamic philosophical background. In so far as Spinoza proceeds from Maimonides's concepts and questions concerning, for example, the relation between prophecy and philosophy, he also may be said to stand in an Islamic philosophical tradition; his answers to those questions, however, are generally different from those of his Jewish and Islamic philosophical predecessors.

ISLAM IN THE DUTCH SPINOZA CIRCLE

First, I would like to call attention to the remarkable interest in things Islamic displayed by the circle around Spinoza in Amsterdam. Thus, in 1657 Jan Rieuwertsz published a Dutch translation of the Qur'an based on the French version; remarkably, the translator, Jan Hendrik Glazemaker, was also the first to have translated the works of René Descartes into Dutch.[4] Other early translations concerned the Persian poet Saadi, whose *Golestan* was rendered in Latin in 1651. This work was significantly titled *Rosarium politicum*, in an apparent attempt to emphasize the work's extensive discussions of the morality of government, and published in Dutch in 1654.

Perhaps most importantly, Ibn Tufayl's philosophical tale, *Hayy ibn Yaqzân*, was rendered in Dutch in 1671. The initials of the – initially anonymous – translator are given in the second edition as 'S.D.B.', and have been read as standing for Baruch de Spinoza's name in reverse; it has even been suggested that this translation was undertaken at the request of Spinoza himself. Whether this latter, and somewhat fanciful, hypothesis is true or not, it is clear that Spinoza cannot have undergone any formative philosophical

3 Wiep van Bunge, 'Baruch or Benedictus? Spinoza en de 'Marranen'. *Mededelingen vanwege het Spinozahuis* 81 (Delft 2001); cf. Y. Yovel 1991-2 *Spinoza and Other Heretics* (Princeton UP).

4 *Mahomets Alkoran, door den heer Du Ryer uit d'Arabische in de Fransche taal gestelt; beneffens een tweevoudige beschryving van Mahomets leven. Alle van nieus door J.H. Glazemaker vertaalt, en te zamen gebracht* (Amsterdam: Houthaak, 1657).

influence from this work, as he had already formulated the main tenets of his own thought by that time.

This interest in Islam does not imply, of course, that Spinoza or the members of the social networks he belonged to were necessarily sympathetic to the religion of Islam, the prophet Muhammad, or the Islamic powers of their own era (most notably, the Ottoman empire). Thus, in a 1671 letter to Jacob Ostens, Spinoza argues that his philosophical doctrines imply that Muhammad is an impostor because he abolishes the freedom allowed by the religion "revealed to us by natural and prophetic light". In the same letter, Spinoza admits that the 'Turks' [i.e. the Ottomans] possess the spirit of Christ in so far as they honor God by practicing justice and love towards one's neighbours.[5] Elsewhere, however, most importantly in the *Tractatus politicus* (1677), he suggests that the Ottoman empire owes its stability to an absolute monarchical rule that reduces the population of slavery at large to a state of "slavery, barbarism, and solitude". Spinoza owes much of these and other observations on the Ottoman empire to the extensive discussion of this country in Jan and Pieter de la Court's *Consideratien van staat*, more usually called the *Polityke weegschaal* or *Political Scales* (1661); but the stereotype of Oriental despotism and slavery as the rhetorical opposite, or Other, of Western republicanism based on liberty was much more widespread.33 Spinoza's indebtedness to both De la Court's *Polityke weegschaal* and Franciscus van den Enden's *Vrije politijke stellingen* (1665) has been noted before; but the concern with Islam as a religion, and with the image of the Islamic world of the age, that is very much present in the republican writings of the wider Spinoza circle of the time, has not yet been explored.[6] I do find it remarkable, however, that two seventeenth–century Dutch authors like De la Court and Spinoza would take the Ottoman empire, rather than, say Philip II's Spain or Louis XIV's France as an example of a monarchy. This choice can hardly be explained from any fear for French or Spanish censorship, as the book was written in Dutch.

ISLAMIC NOTIONS IN SPINOZA'S PHILOSOPHY

Despite this open criticism of both the religion and politics of Islam, Spinoza is rather more indebted to Islamic sources than might appear at first sight. In particular through Maimonides, Spinoza may be said to derive at least part of his own philosophical preconceptions indirectly from Arabic-Islamic thinkers such as, most importantly,

5 Epistle 44.11, in B. de Spinoza, *Briefwisseling* (Amsterdam 1977); Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus* VI.4.

6 According to Wim Klever, http://www.fogliospinoziano.it/artic17b.htm (last accessed July 21, 2009), Spinoza employed the second edition of this work. For the rhetorical opposition between Western liberty and oriental despotism, see e.g. P. Springborg, *Western Republicanism and the Oriental Prince* (Polity Press 1992). Van den Enden's *Vrije politijke stellingen* were rediscovered in the early 1990s and published in 1992 by Wim Klever. For discussions of Spinoza and republicanism, see E.G.O. Haitsma Mulier, *The Myth of Venice and Dutch Republican Thought in the Seventeenth Century* (Assen 1980), and more recently R. Prolhovnik, *Spinoza and Dutch Republicanism* (Palgrave MacMillan 2004).

al-Fârâbî.[7] Here, I can mention only a few preliminary points, intended to suggest the fruitfulness of exploring these lines of investigation rather than to conclusively establish my case. I will discuss, first, the topic of knowledge and intellection; second, the question of prophecy, and third, the relation between mass and elite. On all these counts, Spinoza appears clearly indebted to Maimonides, and through him, indirectly to al-Fârâbî.

Regarding the first point, Spinoza not only rejects the cogito as the foundation of philosophical knowledge; he also rejects cartesian dualism between mind as *res cogitans* and matter as *res extensa* in the name of a Jewish philosophical tradition. "The thinking substance and the extended substance are one and the same substance, which is now comprehended under this attribute, now under that... Some of the Hebrews seem to have seen this, as if through a cloud, when they maintained that God, God´s intellect, and the things understood by Him are one and the same" (*E* II P7 schol.). It is not clear which philosophers Spinoza has in mind here; moreover, it seems strange to counter a metaphysical argument about substance with an apparently epistemological claim about (divine) knowledge; but Spinoza's line of argument becomes less implausible against a neoplatonist background, where questions of epistemology and ontology are less strictly separated.[8]

As said, skepticism is not a major challenge for Spinoza in the way it is for Descartes.[9] For him, the possibility of erroneous or inadequate knowledge seems to be an *ethical* rather than an epistemological challenge: inadequate ideas, he argues, prevent one from acting virtuously (*E* IV P25); moreover, such errors generally have their origin in the imagination, rather than in either the senses or the intellect. The parallels with al-Fârâbî are close and instructive here: for the latter, too, skepticism is a minor issue, and correct philosophical knowledge is a prerequisite for the virtuous city; he further emphasizes that philosophy (in his case, demonstrative rather than geometrical methods) as leading to both certainty and correct or virtuous action. There are some equally obvious differences, however: Spinoza takes freedom rather than happiness as the highest human aim; and whereas al-Fârâbî holds that philosophers have a direct and indubitable knowledge of the right course of action, and hence have no need for the law, Spinoza argues that the

---

7 Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed* (tr. S. Pines); Chicago 1963. For an edition and translation of al-Fârâbî's main work, *al-madîna al-fâdila* (*The Virtuous City*), see R. Walzer, *Al-Farabi on the Perfect State* (Clarendon Press, 1985).

8 For more on Maimonides's account of the intellect, see e.g., Josef Stern, 'Maimonides' epistemology', in K. Seeskin (ed). *The Cambridge Companion to Maimonides* (Cambridge 2005), pp. 105-133.

9 It remains to be seen what consequences this point has for Rorty's influential reading of modern Western philosophy since Descartes as basically defined by epistemological questions of the adequacy of our representations. Spinoza clearly does not fit in well within the narrative of Rorty's *Philosophy and the Mirror of Nature*, as Rorty (1980: ...) appears to note. Rorty's pupil Robert Brandom has argued that Spinoza, unlike Descartes, does not take representations as basic explanatory notions, but accounts for them in terms of their inferentialist significance. ('Adequacy and the individuation of ideas in Spinoza's Ethics.' *Journal of the History of Philosophy* 14 (1976): 147-162). Discussion of such claims will have to await another occasion.

philosopher in the city, or the man of reason, "desires, in order to live more freely, to keep the common law (*jura*) of the state" (*E* IV, P73 Dem), and that human freedom is not opposed to the divine law (*E*V, P41 schol).

All this makes it difficult, as Israel and others do, to maintain that Spinoza was an atheist. I am not even sure he can be called a secular thinker. In fact, a comparison with al-Fârâbî makes clear that the argumentation of both Maimonides and Spinoza is rather more theologically based, and thus less secular, than that of their predecessor. The latter, remarkably, does not explicitly refer to the Qur'an or the prophet Muhammad at any point of his *al-madîna al-fâdila*; moreover, he asserts that different virtuous cites, based on different religions, may exist (MF, ch. 16). Not so Maimonides and Spinoza: both repeatedly refer to the revealed text of the Old Testament as a authoritative source for the points they are trying to make. The latter even adduces the special status of the Mosaic prophecy both in his *Ethics* and in the *Tractatus theologico-politicus*.

The second point of convergence concerns prophecy, which in Spinoza as in Maimonides and al-Fârâbî alike is seen as a rhetorical and simple formulation of laws in a language that is understandable for the uneducated masses. There seems to be a closer affinity between the Jewish and Islamic traditions here, both of which look at religion primarily in terms of revealed laws, than with the Christianity articulated in the New Testament. More strictly than either, however, Spinoza places laws outside the sphere of knowledge altogether: against Maimonides, he argues that revelation does not contain any philosophical truths, but only commands stated in a simple language. Much like Spinoza, al-Fârâbî sees religion as involving laws rather than philosophical doctrines and arguments, and as such it is intended for the illiterate or uneducated masses.

Common to both al-Fârâbî and Maimonides is the conviction that religious prophecy is an emanation from the supra-human active intellect that primarily works on the human imagination rather than on the intellect, even though the latter may be involved as well. Concomitant to this epistemological doctrine is the claim that the sacred texts of revealed religion contain a rhetorical formulation of abstract philosophical truth.[10] Maimonides, however, staying rather closer to the narrative of revelation than al-Fârâbî does, singles out Moses as the only prophet to whom God spoke directly, the others receiving their prophesies merely through an intermediary angel. This distinction does not appear in al-Fârâbî; in fact, the latter's book *al-madîna al-fâdila* is remarkable for the absence of any explicit reference to Islamic revelation or Muhammad's prophecy. Nowhere in this work does al-Fârâbî suggest that Islamic revelation is qualitatively distinct from, or superior to, any other prophecy; instead, we find not only the doctrine that all revealed religions are mere rhetorical formulations of an abstract philosophical truth, but also the

10 al-Fârâbî, *al-madîna al-fâdila*, Chapter 9, 15; cf. Maimonides, *Guide of the Perplexed* II.36: "Prophecy is, in truth and reality, an emanation sent forth by the Divine Being through the medium of the Active Intellect, in the first instance to man's rational faculty, and then to his imaginative faculty; it is the highest degree and greatest perfection man can attain: it consists in the most Perfect development of the imaginative faculty."

claim that cities with different religions may all be virtuous (*MF*, ch. 16). Like Spinoza, al-Fârâbî and Maimonides also see religious revelation, as communicated through prophecy, as a matter of laws.

The main difference with Spinoza is that al-Fârâbî and Maimonides treat religious revelation, seen as a form of rhetorical argument, as epistemologically not radically different from the demonstrative proofs of philosophy; they do not maintain a strict distinction between philosophy as (sole) domain of truth, and rhetoric as, by definition, the domain of falsehood. For Spinoza, however, rhetoric by definition belongs to the domain of the imagination and the passions, which he sees as also the sources of superstition; hence, he excludes rhetoric from the domain of knowledge proper. On this point, Spinoza shares the generic distrust of rhetoric that also emerges in contemporaries like Descartes and Hobbes. The third point, concerning mass and elite, follows from the second one: a common feature of prophecy, according to Spinoza, is that it is formulated in simple and concrete language rather than in general and abstract philosophical terms. A social-political corollary of this linguistic doctrine is the idea that religious revelation is intended for, or addressed to, the uneducated masses (*vulgus*, in Arabic *'âmma*) rather than the schooled elite (Arabic *khâssa*), and in the form of laws rather than philosophical doctrines. To this, Spinoza adds that laws have a different linguistic status, in that they are to be obeyed rather than believed.

Recently, a number of authors, most famously Michael Hardt and Toni Negri, have promoted Spinoza, notion of the multitude, as distinct from the people, the masses, or the mob, which they see as creating 'absolute freedom' through both reason and passion (Hardt & Negri 2004: 99-100; cf. Spinoza, *TP* III.2). Here, however, it is not this notion with which I am concerned, but rather the medieval notion of the uneducated masses (*vulgus*, Ar. *'âmma*) as opposed to the literate elites (Ar. *khâssa*), which also informs Spinoza's thought and writing.[11]

Spinoza's articulation of mass and elite is also informed by his work in areas other than philosophy proper; and here, his ambivalent position between the medieval Arabic Islamic and Jewish philosophical tradition and early modern Western thought becomes most interestingly visible. Most importantly, Spinoza also wrote a Hebrew grammar, the *Compendium grammatices linguae hebraeae*, reportedly at the request of his friends from Nil volentibus arduum who wished to study the holy language (discussed elsewhere in the present book by Piet Steenbakkers). Presumably started around 1670, this grammar was still unfinished at the time of Spinoza's death in 1677; it was subsequently published in the *Opera posthuma*.[12] This work is not only written in Latin; it also uses Latin as a model

11 In TP II.17, Spinoza describes state sovereignty as defined by the 'power of the multitude' (*multitudinis potentia*); but he does not elaborate who belongs to this sovereign multitude, or in how far it differs, most importantly, from the uneducated population or *vulgus*. Most plausibly, for Spinoza the multitude consists of the locally born, economically independent and honourable male citizens (cf. XI.3); but this is not certain.

12 For an English translation, see e.g. M.J. Bloom, *Hebrew Grammar (Compendium Grammatices Linguae Hebraeae* (New York, 1962). Cf. Z. Levy, 'Normativity in Spinoza's Hebrew Grammar', *Studia Spinozana* 3 (1985), 351-390. Cf. A.J. Klijnsmit, 'Spinoza and the Grammatical Tradition',

for Hebrew, as appears for instance from his remark that Hebrew nouns are indeclinable and that grammatical case is expressed by "so-called nouns" rather than by case endings as in Latin (*Compendium*, Chapter 9). For Spinoza, Hebrew does not quite qualify as either a 'plebeian vernacular' or a classical sacred language: he explicitly states that he sets out to present the grammar of the Hebrew language, not of the sacred language of the Bible, thus suggesting that this exercise involves less a vernacularization than a secularization of classical Hebrew. Moreover, he notes that he has written this work "for those who want to speak the Hebrew language, not just chant it"(*Compendium* , Chapter 4), suggesting that he wants the use of a classical language to be informed by knowledge of its grammar, without necessarily striving for the education of the *vulgus*, or the uneducated people.

The latter quote points to a central concern in the *Compendium*: the problem of the normative and rule-governed character of language. The Bible, he argues, does not supply normative criteria for correct linguistic usage; for those criteria, an explicit and systematic grammar is necessary. But Spinoza's own grammar does not only specify rules of grammar; it also appears to reflect, or imply, points of philosophical import. Thus, it is both linguistically and philosophically significant that the *Compendium* gives a central place to the noun whereas Spinoza's predecessors, such as Rabbi David Kimchi (1160-1235) and Johannes Buxtorf (1564-1629), proceeded from the verb. Departing from the emphasis on the verb and on the verbal root consisting of three consonants, which Hebrew shares with the other Semitic languages, Spinoza describes Hebrew as a noun-based language. Some commentators have read this preoccupation with the noun as a projection from the centrality of substance in Spinoza's philosophical doctrines.

But we may not only see Spinoza's grammatical doctrines as inspired by philosophical conceptions; we may also conversely explore to what extent his philosophical doctrines were informed by his linguistic beliefs. Stuart Hampshire argues that the geometric method of Spinoza's *Ethics* amounts to an attempt to free language of the imagination, thus enabling it to express philosophical truth clearly and distinctly; against this, D. Savan proposes the radical reading that according to Spinoza, words – including philosophical or geometrical ones – cannot adequately express philosophical truth. Parkinson in turn rejects Savan's reading as too radical, arguing that Spinoza himself appears unaware of the complications of his own doctrines on language and thus does not even try to explain *how* words can convey truth. On Parkinson's account, only some, but not all, uses of 'universal words' are objectionable. Clearly, the last word on Spinoza's views on language has not yet been said.[13]

Spinoza's linguistic practices and ideologies are also relevant to the processes of vernacularization discussed above, and to the slowly changing conceptions of the appropriate public for philosophical and scientific learning. Most important to our present discussion is the fact that Spinoza wrote his main philosophical works in Latin. This might not seem

Mededelingen vanwege het Spinozahuis 49 (1986).

13 S. Hampshire, *Spinoza* (Pelican Books 1951), pp. 18-20; D. Savan, 'Spinoza and Language', *Philosophical Review* **67** (1958), 212-225; G.H.R. Parkinson, 'Language and Knowledge in Spinoza', *Inquiry* **12**, 15-40.

worthy of attention if Spinoza had not also written several shorter treatises in Dutch, as well as a grammar of Hebrew as discussed above. Initially, one might ascribe his predilection for Latin to a lack of familiarity with Dutch, or a wish to communicate with members of the Republic of Letters living outside of Holland for whom Latin was the obvious language of communication. This seems to be confirmed in an early letter written in Dutch, where he expresses a wish to write down his philosophical thoughts "in the language with which [he] was brought up" so that he would be better able to express his thoughts; presumably, this native language is Portuguese.[14] His mature philosophical writings, however, were intentionally written in Latin instead of Dutch, Portuguese, or Hebrew also for quite another reason. Spinoza's unwillingness to write – or more importantly, publish – in Dutch resulted in part from prudence vis-à-vis the authorities: works in Latin were less likely to attract attention of the censors, or even to lead to prosecution, than Dutch-language publications, which could reach a much wider audience. Others, like his friends Franciscus van den Enden (1612-1674) and Adriaan Koerbagh (1632-1669), were less prudent in this respect and published their more radical ideas in Dutch. Thus, Koerbagh formulated the essentials of Spinoza's ideas in plain Dutch in *Een bloemhof van allerley lieflijkheyd* and *Een ligt schijnende in duystere plaatsen* (both published in 1668); as a result, he was arrested and locked up in the Amsterdam Rasphuis, where he died in 1669. Undoubtedly in connection with these events, Spinoza was adamant in opposing the spread of his own doctrines (as distinct from, say, his Dutch-language introduction to the philosophy of Descartes) in Dutch: when, in 1671, he heard of plans to publish a Dutch translation of the *Tractatus theologico-politicus*, he urged his friend Jarig Jelles (approx. 1620-1683) to do whatever he could to prevent its publication; publishing that work in Dutch, he writes, could only result in its being banned.[15]

Apparently, however, it was not only fear of the authorities that prevented Spinoza from disseminating his views in Dutch, but also fear of the masses, or at the very least the conviction that it is useless to try to communicate philosophical truths to them in a language they can easily understand. In this respect, Spinoza stands closer to the premodern distinction between mass and elite than to modern conceptions of the public sphere. This view of the masses as unfit for being educated also shapes and informs Spinoza's philosophical doctrines, most notably in the *Tractatus theologico-politicus*. Thus, in his preface, Spinoza writes that the bulk of humanity will always be driven by irrational fears, implying that it is useless to try to educate them concerning religion, morality, and happiness. In the introduction to the TTP, he writes: "I know that it is equally impossible

14 "Ik wenschte wel dat ik in de taal, waar mee ik op gebrocht ben, mocht schryven. ik sow mogelyk myn gedaghte beeter konnen uytdrukke" (Epistle 19, January 5, 1665); in Spinoza, *Briefwisseling*, 163.

15 "[I heard] that my *Tractatus theologico-politicus* had been translated into Dutch, and that someone planned to have it printed. I therefore ask you urgently to take the effort of inquiring about this, and if possible to prevent its being printed. This is not only my request, but also that of many of my friends and acquaintances, who would not like to see the book being banned, as will undoubtedly happen when it is published in Dutch" (Epistle 44, February 17, 1671); in Spinoza, *Briefwisseling*, 292.

to take away the masses' superstition as their fear [...] Hence, I do not invite the uneducated masses, and all those who share the same affects with them, to read this."[16] Virtually absent in this workare the later Enlightenment belief or hope that the masses can be liberated from their irrational fears through education, and the later liberal idea that education, rather than economic independence, is a main prerequisite for citizenship. This suggests, among other things, that classical republicanism involves not only views on education different from those of liberalism, but also a distinct ideology of language.

Implicitly, Spinoza treats Latin as the language of the educated elite that is open to philosophical and rational thinking, and Dutch as the language of the masses for whom only revealed religion formulated as a body of laws is suitable. Hebrew takes up an uneasy position between these two, being for Spinoza neither an ontologically privileged sacred language – or a language of learning – like Latin, nor a vulgar or vernacular medium like Dutch. Thus, Spinoza's strict, and for all practical purposes unbridgeable, opposition between mass and elite can not only be traced back to thinkers from the Arabic-Islamic philosophical tradition, such as Maimonides, Ibn Tufayl, Ibn Bâjja, Ibn Rushd (Averroes), and al-Fârâbî; it also reflects a distinct, and early, phase in the process of vernacularization.

CONCLUSION

In short, what is novel, and perhaps unique, in Spinoza, is especially his ambivalent view of language. As noted above, Spinoza displays a far more negative attitude to rhetoric than al- Fârâbî, Maimonides, or the scholastic tradition more generally do. In fact, Spinoza's (and others') strictures against rhetoric are indicative of new attempts at the regimentation of language and of new attempts to purify philosophy and science, as domains of literal language and truth, and concomitantly to dismiss rhetoric as a domain of the figurative, that is, of falsehood and the passions. Spinoza thus appears to be engaged in an attempt to purify speech from the imagination and the passions, and thereby to constitute an entirely novel entity called 'language' that primarily serves purely factual and descriptive rather than emotional or rhetorical purposes. Similar attempts were made by his contemporaries Hobbes and Locke; the very contradictions in their attempts suggest that this process of purification was only in a hesitant initial stage at the time.

Like other authors of his age, Spinoza displays a concern with the emergence of the vernacular languages as a medium of learning; but his attitude to this process clearly reflects a premodern distinction between mass and elite. In this respect, Spinoza may be less 'modern' than he is held to be by the likes of Jonathan Israel. Thus, the case of Spinoza and his circle suggests that the process of vernacularization did not automatically lead to an expansion of the intended public for humanistic and other learning; rather, this process

16 "Novi deinde aeque impossibile esse vulgo superstitionem adimere quam metum [...] Vulgus ergo et omnes, qui cum vulgo iisdem affectibus conflictantur, ad haec legenda non invito." Cf. Y. Yovel, 'Spinoza: The Psychology of the Multitude and the Uses of Language', *Studia Spinozana* 1 (1985), 305-333.

was rendered more complex by the slowly changing ideologies of language involved. In any case, the uniquely modern, secular, and Western character claimed for Spinoza's philosophy should be rethought in the light of the intellectual and cultural history of the Islamic world, and of its traces in the history of Western philosophy.

Liberalizmin ötesi: Spinoza ve demokrasi

Robin Çelikateş

SİYASİ GERÇEKÇİLİK VE SİYASİ AHLAKÇILIK

Bernard Williams'ın "Siyaset Kuramında Gerçekçilik ve Ahlakçılık" başlıklı makalesinde[1] önerdiği (Raymond Geuss'un da desteklediği) bir ayrımı izleyerek iki tür siyasi kuramsallaştırma biçimini birbirinden ayırt etmekle işe başlamak istiyorum.

- Uygulamalı etik olarak siyaset kuramı.
- Siyasi eylemin amaç ve sınırlar getiren normatif ilkeleri (örneğin, adalet ilkeleri).
- Özerk bir eylem alanı olarak siyaset analizi şeklinde siyaset kuramı.
- Jeremy Waldron'ın "siyasetin koşulları"
- (siyaseti hem zorunlu hem de olası kılan koşullar) diye adlandırdığı; normatifliğin değil ama ahlakçılığın aksine çatışma, güç, duygulanım ve Spinoza'nın gerçekçiliği üzerine odaklanan; özel olarak, siyaseti bir iktidar ya da çıkar elde etme mücadelesine indirgemeyen siyasetin (ve demokrasinin) siyasi kuramı.

Spinoza'nın *Tractatus Politicus* isimli eserinden bilindik alıntılarla bu karşıtlık resmedilebilir.

1 Bernard Williams, *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*, ed. Geoffrey Hawthorn, Princeton University Press, 2005.

"Gerçekte onlar [filozoflar] insanları var oldukları gibi değil var olmasını istedikleri gibi kavrarlar. Bunun bir sonucu olarak, yazmış oldukları büyük ölçüde etik değil yergidir. Ve hayal eğiliminde olan ya da doğal olarak böyle bir ihtiyacın olmadığı Ütopyada ya da şairlerin altın çağında uygulama bulabilecek bir kuram dışında, asla pratikte bir uygulamaya sahip olabilecek bir siyaset kuramı üretmemişlerdir. Bu nedenle, tüm uygulamalı bilimlerde kuramın çeşitlilik göstereceğine inanılmakla birlikte siyaset kuramında bu özellikle geçerlidir ve bir devleti yönetmek için kuramcılar ya da filozoflar kadar uygunsuz kimseler olmadığı kabul edilir.[2]

"[D]evletin nedenleri ve doğal temelleri akıl öğretisinde aranmamalı aksine genel olarak insanların doğası ve koşullarından çıkarım yapılmalıdır."[3]

"*experientia sive praxis*"[4]

"[İ]nsan eylemlerini alaya almamak, hayıflanmamak ya da nefret duymamak ama anlamak"[5]

Ne var ki bu şekilde elde edinilen bilgi politik bir toplumda vatandaşların karmaşık yapıdaki bir arada yaşamlarının denetimini sağlamak ve öngörüde bulunmak için yeterli değildir. Spinoza, bu yüzden, politikanın yerine nihai olarak bir toplum mühendisliği ve idaresi biçimini geçiren gerçekçilikteki baskın eğilime karşı çıkar. Demokrasinin özellikle politik boyutunu sadece ona özgü, hem ahlakçılık hem de indirgemeci gerçekçilikten kaçınan gerçekçilik türü kavrayabilir. En azından ben böyle olduğunu kanıtlamaya çalışacağım.

Bu temel yöntembilimsel fark en açık hale, esasa ilişkin bir soru bakımından, Spinoza'nın liberal teorinin en merkezi kavramlarının –denetim (ya da anayasa) aracılığıyla, hem iktidarın hem de tabalarının hak ve ödevlerini belirleyen iktidarı eşzamanlı olarak kuran, sınırlayan ve meşrulaştıran yasa kavramının– eleştirisiyle gelir. Pekiyi bilindiği gibi, Spinoza'nın bu ilişkiyi tersine çevirmesiyle birlikte yasayı (*jus*) teşkil eden ve sınırlayan şey olarak iktidar (*potentia*) görülür. Bu alternatif yöntembilimsel yaklaşımın ve yasa anlayışının alternatif bir demokrasi anlayışıyla nasıl bağlantılı olduğunu biraz sonra göstermeye çalışacağım. Spinoza'nın alternatifi –(anayasal değil aksine) demokratik bir Cumhuriyetçilik diye adlandıracağım– ahlakçılık ve gerçekçilik için olduğu kadar liberalizm ve komüniteryanizm için de bir alternatiftir.

DEMOKRASİ VE ÇOĞUNLUĞUN İKTİDARI

Spinoza, demokrasi, aristokrasi ve monarşiyi ayrıştırsa da devlet biçimlerinin klasik ayrımıyla ilgilendiği zaman sanki bu klasik söylemin dışına çıkar. Onun kuramsal yeniliği şu iddiada içerilir.

2 Spinoza, Tractatus Politicus, I, 1.
3 Spinoza, Tractatus Politicus, I, 7.
4 Spinoza, Tractatus Politicus I, 3.
5 Spinoza, Tractatus Politicus, I, 4.

•Çoğunluğun iktidarı (*potentia multitudinis*), yasal ve politik bir biçimde kurumsallaştırılmış iktidar (*potestas*) biçimlerinin temelidir.
•Demokrasi, örgütleyici politik toplumun "ontolojik olarak ayrıcalıklı" bir biçimidir.
•Monarşinin sınırlı karakteri: "Kralın yetkisi ya da hakkı, gerçekte halkın ya da onun en güçlü bölümün iradesidir.[6]
•Demokrasinin mutlak karakteri: "Mutlak egemenlik (*imperium absolutum*) diye bir şey varsa, gerçekte o bir bütün olarak halka (*integra multitudo*)"[7] aittir.

Demokrasi normatif bakış açısından da ayrıcalıklıdır:

"En doğal [devlet biçimine] ve herkese bahşedilen özgürlüğün doğasına en çok yaklaşanın demokratik devlet [...] olduğu görülür. Bir demokraside hiç kimse kendi doğal hakkını, artık itibar edilmeyecek bir biçimde, bir başkasına devredemez; bir biçimw"Demokrasi açıkça çoğunluğun iktidarına dayanır derken, çoğunlukla "halkın soyutlamasını değil devinim halindeki yığınların ve kitlelerin tarihsel ve politik gerçekliğini" anlamamız gerektiğini anımsamalıyız.[8]

Spinoza çoğunluğu potansiyel olarak isyankâr olarak sunsa da o –demokrasi karşıtı düşüncede çoğu kez olduğu gibi- politik düzen sorununun kaynağı olarak görülmez. "En iyi devlet insanların uyum içinde yaşadığı ve yasaların çiğnenmediği bir devlettir. Devletin yanlış örgütlenmesi nedeniyle isyanlar, savaşlar ve yasalara itaatsizlik ya da ihlaller tabalarının kötülüğüne çok fazla atfedilemez. İnsanlar vatandaşlar olarak doğmaz; vatandaş yapılırlar."[9]

Demokratik bir devletin –*libera republica*[10]– dayanağı yalnızca bir *multitudo libera* değil aynı zamanda demokratik "kültür" diye adlandırılabilecek bir şeydir. Böyle bir kültürün gelişimi, demokratik olmayan devlet biçimlerine bağımlı hale gelerek şekillenmiş olan ve günümüzde bir kimsenin kendi eleştirel ve reflektif yetilerinin gelişimi ve uygulanması önünde bilişsel ve duygusal engeller olarak işlev gören "kadim köleliğimizin"[11] ortadan kaldırılmasını gerektirir. Susan James'in boş inan üzerine çalışmasında işaret ettiği gibi, bu bilişsel yetiler sosyal ve tarihsel olarak koşulludur ve pleblere karşı küçümseyici ya da ataerkil bir tavrı şart koşmaz:

"Tüm insanlar bir ve aynı doğayı paylaşır; bizi yanlışa sürükleyen iktidar ve kültürdür [...] "sıradan insanlarda hakikatin ya da muhakemenin olmaması" şaşırtıcı değildir çünkü önemli devlet meselelerinde onların bilgilerine başvurulmaz."[12]

---

6 Spinoza, Tractatus Politicus VII, 25
7 Spinoza, Tractatus Politicus VIII, 3
8 Balibar, E. (1994) Spinoza, 'the Anti-Orwell', içinde *Masses, Classes, Ideas:Studies on Politics and Philosophy Before and After Marx* , London:Routledge, s.16.
9 Spinoza, Tractatus Politicus, V, 2
10 Spinoza, Tractatus Theologico-Politicus, önsöz
11 (ibid.)
12 Spinoza, Tractatus Politicus VII, 27.

Başka bir deyişle: Bir demokraside –politik iktidarın başka bir biçimi altında, uygun eğitim fırsatları dâhilinde– "sıradan halk"ın "hakikat ve muhakeme" doğrultusunda bilişsel yetilerini geliştirmesi ve böylece bir *multitudo libera* haline gelmesi bütünüyle olasıdır.

DEVLET BİÇİMİ YA DA YAŞAM BİÇİMİ OLARAK DEMOKRASİ

Spinoza için demokrasi, salt bir devlet biçimi değil, aynı zamanda ve daha önemlisi, bir yaşam biçimidir: Politik kurumlar sosyal kurumlara, pratiklere, alışkanlıklara ve duygulanımlara nüfuz etmişse ancak var olabilir ve varlığını sürdürebilir.

•Spinoza'nın "cumhuriyetçi alternatifi" ohalde "devletin her türhukuki gizemselleştirilmesinin bir eleştirisi" temelli "gizemselleştirilmemiş bir demokrasi biçimimde" içerilir.[13]
•Demokratik, meşrutiyetçi ve komüniter cumhuriyetçilik.

Bir yandan, devlet biçimi ne olursa olsun, gerçek egemen bir toplum anlamında çoğunluk olsa da, o çoğunluk tarafından meşru olarak kabul edilirse ancak uzun vadede var olabilir; öte yandan, bu olgu için yeterli olan tek politik toplum biçimi demokrasidir.

Vatandaşlar yalnızca demokraside hem kanunun muhatapları hem de kanunun yazarıdır ve demokrasi böylelikle ortaklaşa öz-belirlenimli bir yaşama yönlendirir. *Ex communi consensu,* böyle bir toplumun ilkesidir: Tüm toplum (eğer bu mümkünse) iktidarı birlikte, eşit oradan elinde bulundurmalıdır, öyle ki herkes kendi kendine tabi olsun ve hiç kimse eşitine kulluk etmesin [...]: Hükümetin herkesin elinde olduğu ve yasaların ortak rıza (*ex communi consensu*)" ile yapıldığı bir toplum.[14]

"Ex communi consensu" formülü Spinoza'nın demokrasi hakkındaki siyaset teorisinde ikili bir anlam taşır: İlk olarak, bir demokraside, yasama süreci tüm vatandaşların eşitler olarak katıldığı toplumun öz-yasama sürecidir; ikincisi, bu konsensüs yaratım usullerine ek olarak "zihinlerin birliği ve uyumu" biçiminde bir konsensüs de olmalıdır.[15]

Ne var ki, bu konsensüs komüniteryanizmin aksine, demokratik süreç için asli bir ön kabul olarak anlaşılmamalıdır. O ortak bir "tavır" olarak ne durağandır ne de harici olarak dayatılır; o ancak öz-yönetim ve ona karşılık gelen yaşam biçimine katılım sürecinde gelişebilir.

Spinoza tam da demokrasi nosyonundaki (ve onun pratik olarak gerçekleşmesindeki) gerilimlerin –bilhassa çoğunluğun kurucu gücü ve çoğunluğun gücünü yönlendirmek için gerekli olan politik kurumların kurulmuş gücü arasındaki gerilimin– farkına varmamızı sağlayarak ahlakçılığın ve indirmeci gerçekçiliğin ikili tehlikelerine

13 Antonio Negri, The Savage Anomaly: The Power Of Spinoza's Metaphysics and Politics, Trans. by Michael Hardt, University of Minnesota Press, Minneapolis Oxford, 2000, Önsöz, xviii.
14 Spinoza, Tractatus Theologico-Politicus V, 9
15 Spinoza, Tractatus Politicus VI, 4

düşmekten kaçınır. Genç Marx, Spinozacı bir anında hala ondan öğrenebilecek olduğumuz bir şeyi formüle etmiştir:

"Demokraside yapının kendisi yalnızca bir belirlenim, halkın öz-belirlenimi olarak görülür. [H]alkı yaratan anayasa değildir aksine halk anayasayı yaratır. [D]emokrasi tüm anayasaların çözülmüş bulmacasıdır. [T]üm devlet biçimleri hakikatini demokrasiden alır ve bu nedenler demokrasi olmadıkları süreci hakikatsizdirler."[16]
Bu, demokratik teorinin hala özümsemesi gereken bir hakikattir.

Çeviri Tanzer Yakar

KAYNAKLAR

Balibar, E. Spinoza, 'the Anti-Orwell', içinde Masses, Classes, Ideas:Studies on Politics and Philosophy Before and After Marx , London:Routledge, 1994.
Antonio Negri, The Savage Anomaly: The Power Of Spinoza's Metaphysics and Politics,Trans. by Michael Hardt, University of Minnesota Press, Minneapolis Oxford, 2000
Marx/Engels, Gesamtausgabe (MEGA) (Moscow, 1927)
Benedict de Spinoza, The Collected Works of Spinoza, çev. Edwin Curley, Princeton: Princeton University Press, 1985.
Bernard Williams, 'In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism' içinde *Political Argument*, ed. Geoffrey Hawthorn, Princeton University Press, 2005.

16 Marx/Engels, *Gesamtausgabe* (MEGA) (Moscow, 1927), s.435.

Beyond liberalism. Spinoza on democracy

Robin Celikates

OVERVIEW

1. Political Realism vs. Political Moralism
2. Democracy and the Power of the Multitude
3. Democracy as Form of Government and as Form of Life

POLITICAL REALISM VS. POLITICAL MORALISM

Following a distinction Bernard Williams suggested in an article with the title „Realism and Moralism in Political Theory" (also taken up by Raymond Geuss) I would like to start by distinguishing two modes of political theorizing:

political moralism:

•political theory as applied ethics
•normative principles (e.g. principles of justice) provide the aims and constraints of political action vs. political realism:
•political theory as the analysis of politics as an autonomous sphere of action
•focus on what Jeremy Waldron called 'the circumstances of politics' (i.e. those conditions that make politics both necessary and possible): conflict, power, affectivity
Spinoza's realism: against moralism, not against normativity: a specifically political theory of politics (and of democracy) but not one that reduces it to a struggle for power or the realization of one's interests
Here are some well-known quotes from Spinoza's Political Treatise/Tractatus Politicus to illustrate this opposition:
"The fact is that they [philosophers] conceive men not as they are, but as they would like them to be. As a result, for the most part it is not ethics they have written, but satire; and they have never worked out a political theory that can have practical application, only one that borders on fantasy or could be put into effect in Utopia or in that golden age of the poets where there would naturally be no need of such. Therefore, while theory is believed to be at variance with practice in all practical sciences, this is particularly so in the case of political theory, and no men are regarded as less fit for governing a state than theoreticians or philosophers." (TP I, 1)

"one should not look for the causes and natural foundations of the state in the teachings of reason, but deduce them from the nature and condition of men in general" (TP I, 7)

"experientia sive praxis" (TP I, 3)

"not to deride, bewail, or execrate human actions, but to understand" (TP, I, 4)

The knowledge thus obtained is, however, not sufficient to enable the prediction and control of the complex coexistence of citizens in a political community. Spinoza thereby resists the dominant tendency in realism to ultimately replace politics by some form of social engineering and management. Only his specific kind of realism that avoids both moralism and reductivist realism is able to capture the specifically political dimension of democracy, or so I will argue.

This fundamental methodological difference comes out clearest with regard to a substantive question, namely Spinoza's critique of one the most central notions of liberal political theory: the notion of law as simultaneously constituting, limiting and legitimizing power (by means of a contract (or constitution) that fixes the rights and duties of both the sovereign and its subjects). As is well known, Spinoza turns this relationship around so that power (potentia) is seen as what constitutes and limits the law (jus). In what follows I will try to indicate how this alternative methodological approach and conception of law is

bound up with an alternative understanding of democracy. Spinoza's alternative – which I'll call a democratic (in contrast to a constitutional) Republicanism – is an alternative to both to liberalism and to communitarianism as well as to moralism and to realism.

DEMOCRACY AND THE POWER OF THE MULTITUDE

Although Spinoza discusses democracy, aristocracy and monarchy as if he was interested in the classical division of forms of government, his central idea breaks completely with this classical discourse. His theoretical innovation consist in the claim that

•the power of the multitude (*potentia multitudinis*) is the foundation of all legally and politically instituted forms of power (*potestas*)
•democracy is an 'ontologically privileged' form of organizing the political community
•the limited character of monarchy: "the king's sword or right is in reality the will of the people or of its stronger part" (TP VII, 25)
•the absolute character of democracy: "if there is such a thing as absolute sovereignty (*imperium absolutum*), it is really that which is held by the people as a whole (*integra multitudo*)" (TP VIII, 3)

Democracy is privileged in a normative perspective as well:

"the democratic republic [...] seems to be the most natural [form of state] and to be that which approaches most closely to the freedom nature bestows on every person. In a democracy no one transfers their natural right to another in such a way that they are not thereafter consulted but rather to the majority of the whole society of which they are a part. In this way all remain equal as they had been previously, in the state of nature." (TTP XVI, 11)

When we say that democracy is explicitly based on the power of the multitude, however, we have to remember to understand the multitude "not as the abstraction of the people, but as the historical and political reality of the mass and of crowds in movement" (Balibar).

Although Spinoza does present the multitude as potentially unruly, it is not regarded – as in so much anti-democratic thought – as the source of the problem of political order: "the best state is one where men live together in harmony and where the laws are preserved unbroken. For it is certain that rebellions, wars, and contempt for or violation of the laws are to be attributed not so much to the wickedness of subjects as to the faulty organisation of the state. Men are not born to be citizens, but are made so." (TP V, 2)

A democratic polity – „*libera republica*" (TTP, preface) – does not only depend on a *multitudo libera*, however, but also on what one could call a democratic "culture". The

development of such a culture involves the removal of the "vestiges of our ancient servitude" (ibid.), which have been formed by becoming habitualized to non-democratic forms of government and now function as cognitive and emotional obstacles to the development and exercise of one's own critical and reflective capacities. As Susan James points out in her work on superstition, these cognitive incapacities are socially and historically conditioned and do not mandate a condescending or paternalistic attitude to the plebs:

"all men share in one and the same nature; it is power and culture that mislead us [...]. that 'there is no truth or judgment in the common people' is not surprising, since the important affairs of state are conducted without their knowledge" (TP VII, 27) In other words: In a democracy – that is, under another form of political power and with appropriate educational opportunities – it is quite conceivable that the "common people" develop their cognitive abilities in the direction of "truth and judgment" and thus become a *multitudo libera.*

DEMOCRACY AS FORM OF GOVERNMENT AND AS FORM OF LIFE

Democracy, for Spinoza, is not just a form of government or state, but also, and crucially, a form of life: i.e. it can only exist and sustain itself if political institutions are anchored in social institutions, practices, habits and affects.

•Spinoza's "republican alternative" thus consists in a "nonmystified form of democracy" based in "a critique of every juridical mystification of the State" (Negri)

•democratic vs. constitutionalist and communitarian republicanism

On the one hand, the multitude is the true sovereign, in the sense that a community, whatever form its state has, can only exist in the long run, if it is accepted as legitimate by the multitude; on the other hand the only form of a political community that is adequate to that fact is democracy. Only in a democracy, the addressees of the law are as citizens also its authors and do thereby lead a self-determined life in common. The principle of such a community is *ex communi consensu*: "the whole of society (if this is possible) should hold power together, collegially, so that all are subject to themselves and nobody must serve their equal [...]: a society whose government is in the hands of all and where laws are made by common consent (*ex communi consensu*)" (TPT V, 9).

The formula "ex communi consensu" has a a two-fold significance in Spinoza's political theory of democracy: first, in a democracy, the legislative process is a process of selflegislation of the community, in which all citizens participate as equals; second, in addition to these procedures of generating consensus and at the same time there has to be consensus in the form of a "union or harmony of minds." (TP VI, 4). This consensus, however, is in opposition to communitarianism, not to be understood as a substantive presupposition of the democratic process. As a shared "attitude" it is neither static nor externally imposed but only develops in the process of participation in self-government and the corresponding form of life.

By making us aware of the tensions within the very notion of democracy (and its practical realization) – especially the tension between the constitutive power of the multitude and the constituted power of political institutions that are needed to channel the power of the multitude – Spinoza avoids falling back into the twin dangers of moralism and a reductive realism. What we can still learn from him is what the early Marx has formulated as follows in one of his Spinozist moments:

"In democracy the constitution itself appears only as one determination, that is, the self-determination of the people. […] it is not the constitution which creates the people but the people which creates the constitution […] Democracy is the solved riddle of all constitutions. […] all forms of state have democracy for their truth and that they are therefore untrue insofar as they are not democracy." (Marx)

This is a truth democratic theory still has to absorb.

Ekolojide anti-teleolojik bir ontoloji

Sevinç Türkmen

"bir at bir böceğe dönüşse de
bozulur, insana dönüşse de"
Spinoza

Bu metin ekoloji araştırmasına felsefi boyutunu verecek yeni bir doğa kavrayışına değinmek amacıyla oluşturulmuştur. Burada ekolojiden kasıt, bu yeni doğa felsefesinin altına yerleştirilebilecek yeni bir *oikos* kavramsallaştırması olarak da görülebilir.

Spinoza'nın felsefesi her ne kadar 17. yy. felsefesinin kartezyen eğilimini -özellikle metodolojik olarak- temsil etse de onun varlık anlayışı, hem 17. yy.'ın genel varlık anlayışının dışında konumlanır hem de Batı felsefesindeki varlığın ereksel boyutunun kesin bir olumsuzlamasını temsil eder. Spinoza'nın ereksel nedeni reddi, bir yandan Batı felsefesinin neden kavrayışının köklü bir eleştirisi iken, diğer taraftan güncel ekolojik bir yaklaşımın dayanağı olabilecek bir doğa felsefesi açısından kullanışlı-elverişli bir argüman olarak düşünülebilir.

Bilindiği üzere Batı felsefesinin varlık sorunu araştırmasında ele alınan sorunlardan birisi ereksel neden sorunudur. Platon ve Aristoteles'in varlık kavrayışlarında koşulsuz bir

kuruculuğa sahip olan telos kavramının, araştırmanın çizgisini önemli oranda belirlediği söylenebilir. Platon'un eidosu kavrama ya da eidosu "görme" olanağı ve esas olarak da ondan pay alma vurgusu teleolojik bir yönelimi duyurur. Bu teleolojik yönelimi, onun görme ile ilgili düşüncelerinde izlemek mümkündür:

Platon görme ile ilgili şöyle der:

> "görme, bizim için en büyük nimettir, çünkü gök cisimlerini, güneşi, göğü görmemiş olsaydık bugün evren hakkında ortaya atılan açıklamaların bir kelimesi bile ağzımızdan çıkamazdı. Ama bize zaman bilgisini, bütünün özünü incelemek imkânlarını vermiş olan sayıyı bulduran, gerçekte, geceyle gündüzün, ayların, biteviye giden mevsim değişikliklerinin, gece-gün eşitliğinin, gün durumunun görülmesidir. Felsefeyi, insanlığın, tanrıların cömertliği sayesinde kavuştuğu ve bir eşine daha hiçbir zaman kavuşamayacağı o en değerli nimeti görmeye borçluyuz... Biz bu nimetin nedeni şudur diyelim: Tanrı görmeyi, zekanın gökteki devirlerini seyrederek onları düzensiz olmakla beraber göğün değişmez devirleriyle aynı soydan olan kendi öz düşüncemizin devirlerine uyduralım diye icat edip bize verdi; böylece gökteki bu hareketleri iyiden iyiye inceleyip düşünüşlerin tabii doğruluğundan pay aldıktan sonra, tanrının hiç değişmeyen hareketlerini taklit ederek yanlış yola sapmaktan geri kalmayan kendi hareketlerimizi doğru yola sokmamız mümkün olacaktır"[1].

Burada duyular birer araç işlevi görürken, ruh ise bu duyulara amacını veren olarak belirlenir. Platon'a göre, "ruh bütün bu araçları kullanarak ve tanrısal akılla işbirliği içinde, aslında kendisi de tanrı olduğu için her şeyi doğru ve mutlu kılar"[2]. Yine Aristoteles, erekselliği doğrudan doğaya atfederek bu teleolojik yönelimi sürdürür. Ona göre "doğanın ereksel neden anlamında bir neden olduğu açık"[3]tır. Devinim halindeki nesnelerin bir ereğe göre devindiklerini söyleyen Aristoteles, bu erekselci yönelimini iyi ya da etik kavrayışla birleştirir: "ereksel neden 'en iyi' ve ötekilerin amacı olmak demek. 'İyi'nin kendisi ya da 'iyi görünen' diyerek bir ayrım yapılmamalı"[4]. Bu noktada şu soru sorulabilir: İyi'yi ya da ahlaki olanı araştırırken herhangi bir ereğe gönderme yapmak ya da doğayı insan etkinliğinin ereğine uyarlamak, insanın doğayla ilişkisinde nasıl bir etik-ontolojik boyutla temellendirilebilir?

Spinoza'nın çağdaşı olan Leibniz, ereksel nedeni felsefesinin kurucu bir ilkesi olarak teşhir eder ve şöyle der: "tüm varlıkların ve tüm yasaların ilkelerini ereksel nedenlerde aramalı, çünkü Tanrı her zaman en iyiyi ve en yetkini öngörür"[5]. Ereksel neden

1 Timaios, Platon, çev: Erol Güney-Lütfi Ay, Sosyal Yayınları, 47-b,c
2 Yasalar, Platon, çev: Candan Şentuna, Saffet Babür, Kabalcı Yayınları, 897b
3 Fizik, Aristoteles, çev: Saffet Babür, YKY, 199b
4 Fizik, 195a
5 Metafizik Üzerine Konuşma, Leibniz,, çev: Atakan Altınörs, Doğubatı Yayınları, 1. Baskı, Ankara: 2011, s. 64

araştırmasında her ne kadar teolojik ve teleolojik araştırmanın iç içe geçtiği görülse de bu araştırma alanlarını aynı zamanda birbirinden bağımsız incelemekte yarar gözükmektedir. Ancak bu iki araştırma alanının birbirini önemli oranda koşulladığı söylenebilir. Spinoza ise hem doğa araştırması açısından hem de teoloji araştırması açısından ereksel nedeni kökten bir olumsuzlamaya tabi tutar. Spinoza'nın doğa felsefesindeki bu olumsuzlamanın, ekoloji felsefesinin kurucu bir boyutunu imlediği söylenebilir.

İNSAN EREĞİNİN TASARRUF NESNESİ OLARAK DOĞA

Buradan itibaren insanın doğayı kendi tasarrufunun nesnesi olarak kavramasında ereksel nedenin etkisine değinmeye çalışacağım.

İnsanın doğayı, kendi dışındaki doğal varolanları kendi tasarrufunun konusu olarak "değer"lendirmesine bilim, teknoloji, din ya da tarihsel üretim tarzı yoluyla açıklık getirilebileceği gibi, Batı felsefesinin bu "değer"lendirmenin kuramsal meşruluğunu oluşturması açısından katkısının azımsanmayacak düzeyde olduğu söylenebilir. Bu "değer"lendirmenin aksi yönünde doğa araştırmaları da olmakla birlikte genel eğilimin dolaylı ya da dolaysız olarak bu tarzda sürdürüldüğü söylenebilir. Spinoza'nın hem doğa araştırması, hem de bu doğa araştırmasına içkin olarak geliştirilen anti-teleolojik tutumu, insanın doğayla ilişkisinde önceden belirlenmiş-varsayılmış bir tamamlanma ya da ereğin olmadığını duyurur. Dolayısıyla insan-doğa ilişkisi, herhangi bir ereğe doğru değil nedensellik ilkesiyle belirlenmiş sonsuz bir yönde form kazanır. Burada (özellikle Aristoteles ve Platon'un) bilindiğinin aksine sonsuzluk, ereksellik ilkesi ile değil, nedensellik ilkesi ile kurulur.

Spinoza doğanın ereksel nedene göre belirlenmediğini ancak böyle varsayılmasının nedenini şöyle ifade eder: "doğa hiçbir zaman ereksel bir nedene göre hareket etmez. Çünkü bizim Tanrı, yani Doğa dediğimiz o ezeli-ebedi ve sınırsız Varlık, nasıl zorunlu olarak varsa, zorunlu olarak da hareket eder... Öyleyse doğa ereksel bir nedenle varolmadığı gibi, ereksel bir nedene göre de hareket etmez; tersine, doğanın varolmasının ve hareket etmesinin hiçbir ereksel nedeni yoktur. Zaten ereksel neden dediğimiz neden, bir şeyin temel nedeni ya da ilk nedeni olarak görülen insani iştahtan (appetitus-arzu-istek) başka bir şey değildir."[6] Doğa, insanın tasarrufunun konusu olduğu oranda, insan, doğaya bu tasarrufun konusu olabilecek bir ilkesellik atfederek bu tasarrufu meşrulaştırma yoluna gitmiştir. Spinoza'ya göre bu çaba, bir varsayımdan ibarettir ve doğanın gerçek bilgisinin yoksunluğundan ileri gelir.

İnsan doğayla ilişkisinde, hem ihtiyaçlarını karşılarken, hem de kendinde doğayı izlerken karşılaştığı araçları ve şeyleri, kendi yararı için kullandığı ölçüde, doğadaki bu şeylerin kendisi için, kendisi uğruna yaratıldığını düşünür. Diğer taraftan bu düşünceye, doğadaki bu araçların ve şeylerin kendisinin yararlanması için birisinin yarattığı düşüncesi eşlik eder. Spinoza'ya göre, bu ikinci düşünce birincisinden türemiştir: kendi çıkarı için

6 Ethika, Spinoza, çev: Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2011, I. Bölüm, Önerme III Bölüm IV, Önsöz

yaratılmış olan doğadaki nesneler, bir yönetici-yaratıcı tarafından yaratılmış olmalıdır. Doğanın gerçek bilgisinin yoksunluğu, insanın doğaya dair teolojik ve teleolojik yönelimini birlikte açıklar. Spinoza bu yönelimin kendinde bir yönelim olarak değil, insanın doğayı kendi çıkarı için kullandığı ölçüde yani bir anlamda tarihsel olarak ortaya çıktığını ifade eder. Bundan daha da önemlisi, doğada varolanlara dair bu yönelim doğanın kendisine iyi, güzel, uyum, düzen gibi nitelikleri atfetme neticesini de beraberinde getirmiştir. Bu niteliklerle birlikte insan doğal varlıklara hükmetme meşruiyetini edinmiş olur. Oysa Spinoza'ya göre, "*tamlık* ve *eksiklik* gerçekte sadece birer düşünme biçimi, yani belli bir türün ya da cinsin bireylerini birbiriyle kıyaslayarak uydurduğumuz kavramlar"[7]dır.

Doğada ya da insan ediminde herhangi bir tamamlanmaya gönderme yapmaksızın bir ontoloji geliştirebilmek Batı felsefesinin ontolojik düzleminin bir anlamda dibini oymakla aynı anlama gelmektedir. İnsanın yaptığının bir ereğe göre form kazanmış olduğunu söylemek, Spinoza'ya göre ereği, oluşturulmuş genel bir kavram olarak düşündüğümüzde ve bu genel kavramlara "şeylerin ideal örnekleri" olma niteliği atfettiğimizde doğanın da ereksel olarak bu fikirleri örnek aldığını varsayarız. Dahası doğada olanları bu ereğe uygun gerçekleşmediği sürece kusurlu, başarısız ya da hatalı addederiz.

Ereksel bir nedene göre hareket etmeyen doğada, tek bir ilke geçerlidir: zorunluluk ilkesi. Spinoza'ya göre ereksel neden ise "insani iştah"tan başka bir şey değildir. Doğada ereksellik ilkesi olduğu ya da doğanın ereksel ilkeye göre hareket ettiği yanılgısının nedenlerinden diğeri ise insanın düşüncesinin varolanları tek bir kavram ya da tek bir cins altına yerleştirme eğilimidir. Doğayla ilişkimizde ve doğa yoluyla oluşturduğumuz genel kavramlara doğadan bağımsız bir gerçeklik atfetmek ve tekil-bireysel varolanları bu genel kavramlara istinaden açıklama yoluna gitmek varolanları kendinde anlama önünde bir engele dönüşür: Spinoza Ethica'nın 4. Bölümünün önsözünde şöyle der: "Çünkü bizler doğadaki bütün bireyleri en üstün cins olan tek bir cinse indirgeyerek düşünmeye, yani doğadaki bütün bireyleri mutlak anlamda ait oldukları Varlık kavramı altında düşünmeye alışkınız. Doğadaki bireyleri böyle tek bir cinse indirgediğimiz ve bu temelde birbirleriyle kıyasladığımız sürece de, bazılarını bazılarıyla karşılaştırıp varlıktan ya da gerçeklikten daha fazla pay aldığını ve bu oranda da bazılarının bazılarına göre daha mükemmel olduğunu söylüyoruz; bunlara sınır, son, acizlik gibi olumsuzlama içeren nitelikler yüklediğimiz sürece de eksik olduklarını dile getiriyoruz; bu durum bunların zihnimizi mükemmel dediğimiz şeyler kadar etkilememelerinden kaynaklanıyor, yoksa kendilerine özgü bir şeyden yoksun olmalarından ya da doğanın hatalı davranmış olmasından değil. Çünkü şeyin etkin nedeninin doğasından zorunlu olarak çıkan dışında hiçbir şey, şeyin doğasına ait değildir ve şeyin etkin nedeninin doğasından zorunlu olarak ne çıkmışsa, zorunlu olarak olur". Spinoza'nın bu eleştirisi, sarih biçimde ve herhangi bir göndermeye ihtiyaç duymaksızın ortaya konulmuş bir Platon eleştirisi gibidir.

Teleolojinin ve doğadan başka bir ontolojik dayanağın varsayılmasının, insanın doğayla ilişkisinde araçsal bir eğilimi nasıl geliştirdiğini ortaya koyan Spinoza, Batı felsefesinin temel sorunlarından biri olan sonsuzluk ve ölümsüzlük kavramlarına vurgu

7 Ethika, IV, Önsöz

yaparak erekselci yaklaşıma dönük eleştirisini iyiden iyiye ilerletir. Spinoza, bir şeyin sonsuz olmasının ona mükemmellik atfedileceği yönündeki anlayışı hükümsüz kılarak yine Batı felsefesindeki sonsuzluk arayışını tersyüz eder: "mükemmelden genel anlamda gerçekliği anlıyorum, yani şu ya da bu şekilde varolan ve etki eden herhangi bir varlığın özünü; ve onun mükemmelliğinin yaşam süresiyle hiçbir bağlantısının olmadığını. Çünkü hiçbir bireye varoluşunu daha uzun sürdürdü diye daha mükemmel diyemezsiniz; şeylerin özü sabit ve belirli bir varoluş tarzı içermediğinden süreleri de özleri tarafından belirlenemez. İster daha yetkin isterse daha az yetkin olsun, her şey daima varolmaya başladığı andaki gücüne eşit bir güçle varoluşunu sürdürebilir; işte bu bakımdan her şey eşittir." Önsöz-IV Bu ontolojik eşitlik, erekselliğin ve sonsuzluk arayışının köklü bir eleştirisi olmakla birlikte yeni bir töz kavrayışının tezahürüdür. Bu ontolojik düzlem itibariyle gerçekliği düşünmek de herhangi bir ereğe, bir ideaya ya da maksime göre düşünmek değil, nedensellik ilkesiyle belirlenmiş olan doğanın içbağıntılarına göre düşünmektir.

Telos ya da teleoloji tamamlanma, belli bir forma ulaşma gibi sonal bir durumu varsayması nedeniyle, doğası olan-oluşmakta olan bir varlıkla bağdaşır gözükmemektedir. Oysa Batı felsefesinde "oluşa tabilik", "oluşmakta olmak" gibi kategoriler maddi ve geçici olana gönderme yapıyor olması ve sonsuzluğu hükümsüz kılması nedeniyle aşılması gereken kategoriler olarak görüldü. Sonsuzluk ve ölümsüzlük arayışının olanaklarından biri olarak kabul gören teleolojik eğilim, hem ontolojinin hem de teolojinin temel argümanlarından birisi haline geldi. Oysa doğası itibariyle oluşmakta olan bir varlık, neden tamamlanma eğilimi içinde olsun? Diğer taraftan oluş, neden özgürlüğün bir olanağı olarak düşünülemesin? Dahası Spinoza'nın sonsuzluk konusundaki şu belirlemesi de yine Batı felsefesinin köklü bir eleştirisini temsil etmektedir: "hiç anlamıyorum neden irade yetimiz sınırsız olsun da, başka herhangi bir duyu yetimiz sınırsız olmasın. Çünkü biz irade yetimizle sonsuz sayıda şeyi olumlayabildiğimiz gibi (tabii teker teker, çünkü sonsuz şeyi aynı anda olumlayamayız), hissetme yetimizle de sonsuz sayıda şey hissedebiliriz, yani algılayabiliriz"[8].

Hem insan-doğa ilişkisini hem de insan-insan ilişkisini herhangi bir ereğe gönderme yapmaksızın ele almak, insanlık tarihi ve bireyler açısından sonsuz bir etkinlikler imkânı kurmanın ontolojik dayanağı olarak görülebilir. Teolojik ya da ontolojik olarak bir ereğe göre belirlenmemiş olmak, insan açısından her türlü amaçsız ve görece bir etkinlik türü önerisi değildir. İnsan eyleminde mutlak olarak belirlenmiş herhangi bir ereğe göndermede bulunmamak özgürlüğe yer açmanın olmazsa olmaz koşullarından biri olarak da değerlendirilebilir. Ancak Spinoza'nın özgürlükle ilişkilendireceği ilke zorunluluk ilkesi olacaktır. Spinoza, özellikle Platon ve Aristoteles'in etik açıdan konumlandırıldığı biçimiyle ereksel nedeni hükümsüz kıldığı gibi yine bu filozofların "kurtulmaya" çabaladıkları doğa, zorunluluk ve beden gibi kavramları ahlak ve özgürlük kuramına dahil eder, üstelik bu kavramları, ahlak ve özgürlük kuramının özsel bileşenleri olarak kabul eder ve olumlar.

Güncel bir felsefi araştırma alanı olan Ekoloji Felsefesi, gerisin geriye doğa

8 Ethica, Bölüm II, Önerme XLIX Sonucu, Not

kavrayışlarına dönerek ve bu doğa kavrayışlarıyla hesaplaşarak yeni bir doğa kavrayışını teşekkül edebilir. Elbette bu teşekkül, felsefe tarihindeki ontolojik araştırmalardan bağımsız görülmemelidir. Doğa araştırması ile ontolojik araştırmasını özdeşleştiren Spinoza, bu terkibe istinaden geliştirdiği anti-teleolojik tutumuyla hem ekoloji felsefesi açısından, tözsel bir olanak tesis etmekte hem de bu ontolojik yaklaşım itibariyle Batı felsefesinin insanmerkezci eğilimini hükümsüz kılmaktadır.

KAYNAKLAR

Aristoteles, Fizik, çev: Saffet Babür, YKY, 1. Baskı, İstanbul 1997
Leibniz,, Metafizik Üzerine Konuşma, çev: Atakan Altınörs, Doğubatı Yayınları, 1. Baskı, Ankara: 2011
Platon, Timaios, çev: Erol Güney-Lütfi Ay, Sosyal Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2001
Platon, Yasalar, çev: Candan Şentuna, Saffet Babür, Kabalcı Yayınları, 2. Basım, İstanbul 1998
Spinoza, Ethika, çev: Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2011

An anti-teleological ontology in ecology

Sevinç Türkmen

"a horse would be as completely destroyed by being changed into a man, as by being changed into an insect"
Spinoza

This essay is written for the purpose of addressing a new conception of nature that could add philosophical dimensions to ecological studies. The concept of ecology could be understood as an *oikos* conceptualization that gives a different ground for this new philosophy of nature.

Although Spinoza's philosophy reflects the Cartesian tendency of 17th-century philosophy – particularly in a methodological way -, it stands in a different position in comparison with the conception of essence in given century; and it also represents the rigorous negation of teleology of essence in Western philosophy. The rejection of 'final cause' by Spinoza could be seen both as a radical critique against the conceptualization of cause in Western philosophy; and as a practical argument for the development of a new philosophy of nature which might comprise a basis for a modern ecological approach.

As it is known, the question of final cause is one of several issues which are taken into consideration in philosophical studies conducted on the problem of essence in

Western philosophy. It may be asserted that the concept of 'telos' which was a founding and absolute principle in both Plato's and Aristo's concept of essence have been still playing a decisive role in relating studies. The possibility of comprehension or sight of eidos in Plato's philosophy and his emphasis on having a share from eidos proclaim a teleological intention. This teleological intention could be follow up in his thoughts regarding sight and seeing.

Plato explains sight as follows:

> "Sight is the source of the greatest benefits to us; for if our eyes had never seen the sun, stars, and heavens, the words which we have spoken would not have been uttered. The sight of them and their revolutions has given us the knowledge of number and time, the power of enquiry, and philosophy, which is the great blessing of human life... God gave us the faculty of sight that we might behold the order of the heavens and create a corresponding order in our own erring minds. To the like end the gifts of speech and hearing were bestowed upon us; not for the sake of irrational pleasure, but in order that we might harmonize the courses of the soul by sympathy with the harmony of sound, and cure ourselves of our irregular and graceless ways"[1].

In this framework senses are merely means or tools whereas soul is the element giving a cause to these senses. According to Plato, "all those other qualities which the soul uses, herself a goddess, when truly receiving the divine mind she disciplines all things rightly to their happiness"[2]. Once again, Aristo continues this same teleological intention by attributing finality directly to nature. For him, "it is plain then that nature is a cause, a cause that operates for a purpose"[3]. Aristo asserts that objects in motion act upon finality and combines this approach with his concept of ethics: "'That for the sake of which' means what is best and the end of things that lead up to it. Whether we say the 'good itself' or the 'apparent good' makes no difference"[4]. At this point, this question might be asked: How making references to a specific cause in the inquisition of 'good' or ethic/moral, or adjusting nature according to the cause of human action can be grounded in an ethical/ ontological dimension for the relationship between human and nature?

Leibniz, Spinoza's contemporary, presents final cause as a founding principle of philosophy and adds following statement: "it is just in this that the principle of all existences and of the laws of nature must be sought, hence God always proposes the best and most perfect"[5]. Although theological and teleological studies intertwine with each other in the inquisition of final cause, it is useful to analyse these fields of study independently of each

1 Timaios, Plato, 47-b,c
2 On Justice, Plato, 897b
3 Physics, Aristotle, 199b
4 Physics, 195a
5 Discourse on Metaphysics, Leibniz, s. 64

other. However, it could be said that these two fields condition themselves in a great extent. Spinoza put final cause through a radical negation in terms of both studies of nature and teleological studies. This negation in Spinoza's philosophy of nature indicates one of founding dimensions of philosophy of ecology.

NATURE AS AN OBJECT OF POSSESSION OF HUMAN PURPOSE

At this point the impact of final cause upon the conceptualization of nature as an object of possession in human mind will be put under the scope.

The valuation of nature as an object of human possession could be explained from several points of view including science, technology, religion or historical modes of production; however, it might be argued that Western philosophy gave a theoretical legitimacy for this valuation and made a considerable contribution to the development of this idea. Although there are some natural studies opposing this valuation, general tendency in this subject has been maintained in this direction either in direct or indirect ways. Spinoza's study of nature and his anti-teleological attitude that immanently emerged in the same study proclaim that there is no final cause or a predetermined/supposed perfection in the relationship between human and nature. Therefore the relation between human and nature takes shape not in a direction of purpose but in an infinite direction defined by the principle of causality. Here, contrary to popular opinion (particularly Aristo and Plato's opinions), infinity grounds on not the principle of finality but the principle of causality.

Spinoza points out that nature is not determined by final cause and explains why nature is assumed in this way: "That nature does not work with an end in view. For the eternal and infinite Being, which we call God or Nature, acts by the same necessity as that whereby it exists... Therefore, as he does not exist for the sake of an end, so neither does he act for the sake of an end; of his existence and of his action there is neither origin nor end. Wherefore, a cause which is called final is nothing else but human desire, in so far as it is considered as the origin or cause of anything."6 In so far as nature is the subject of human possession, people try to legitimate this possession by appointing a principal character to nature. For Spinoza, this attempt is merely an assumption and it arises out of people's ignorance regarding true cognition of nature.

In their relationship with nature, men come across some tools and things when they are meeting their own needs and looking on nature; as long as they use these tools and things, they suppose that all these objects in nature were created for the sake of human beings. On the other hand, another thought assuming the presence of a creator that creates those things for the sake of human beings accompanies previous assumption. According to Spinoza, second assumption derives from the first one; natural objects that were created for human possession must be created by a ruler-creator. The ignorance regarding true cognition of nature explains people's theological and teleological intentions about nature. Spinoza states that these intentions do not emerge as a thing in itself, but they emerge as

6 Ethics, Spinoza, Section I, Proposition III

long as human beings exploit nature. Therefore these intentions, in a sense, come forward in a historical way. More importantly, people tend to appoint some qualities such as good, beautiful, harmony and order to nature as a result of this kind of imagination of nature. With these qualities, human beings get legitimacy for their domination over natural entities. Though for Spinoza, "perfection and imperfection, then, are in reality merely modes of thinking, or notions which we form from a comparison among one another of individuals of the same species."[7]

Developing ontology without making references to any perfection in nature or human behaviour is somehow undermining the ontological structure of Western philosophy. When we claim that human behaviour forms according to a finality and as long as we imagine final cause as a constituted, general concept and appoint the quality of "ideal types of things" to these concepts, we assume that nature also imitate these ideas and concepts in a relationship of finality. Moreover we imagine nature as an imperfect, ineffective and erroneous thing in certain circumstances where nature does not act in accordance with these final causes.

In fact, there is only one valid principle in nature which does not act in accordance with a final cause: The principle of necessity. For Spinoza, final cause is nothing short of "human desire". The fact that people tend to categorize entities and things under one concept or type is the other reason why they appoint the principle of finality to nature. Appointing a reality independent from nature to general notions that we develop in our relationship with nature poses an obstacle against understanding beings in themselves: In the preface of IVth chapter of *Ethica,* he states as follows: "For we are wont to refer all the individual things in nature to one genus, which is called the highest genus, namely, to the category of Being, whereto absolutely all individuals in nature belong. Thus, in so far as we refer the individuals in nature to this category, and comparing them one with another, find that some possess more of being or reality than others, we, to this extent, say that some are more perfect than others. Again, in so far as we attribute to them anything implying negation-as term, end infirmity, etc., we, to this extent, call them imperfect, because they do not affect our mind so much as the things which we call perfect, not because they have any intrinsic deficiency, or because Nature has blundered. For nothing lies within the scope of a thing's nature, save that which follows from the necessity of the nature of its efficient cause, and whatsoever follows from the necessity of the nature of its efficient cause necessarily comes to pass." Spinoza's critique is a clear and self-evident criticism against Plato.

Spinoza explains how teleology and ontological foundations besides nature make contributions to this instrumental tendency in the relationship between human and nature; and he develops his critique against the finality approach further more by focusing on some primary questions of Western philosophy such as infinity and immortality. Spinoza reverses the pursuit of infinity in Western philosophy by proving the fact that infinite things are not necessarily perfect things: "Lastly, by perfection in general I shall, as I have

7 Ethics, IV, preface

said, mean reality-in other words, each thing's essence, in so far as it exists, and operates in a particular manner, and without paying any regard to its duration. For no given thing can be said to more perfect, because it has passed a longer time in existence. The duration of things cannot be determined by their essence, for the essence of things involves no fixed and definite period of existence; but everything, whether it be more perfect or less perfect, will always be able to persist in existence with the same force wherewith it began to exist; wherefore, in this respect, all things are equal." Preface IV This ontological equity is both a radical critique of the pursuit of finality and infinity and the manifestation of a new conceptualization of essence. In this ontological framework, considering reality is not thinking in accordance with any final cause, idea or maxim but thinking in accordance with inner relations of nature that is determined by the principle of causality.

Since telos or teleology assumes an imaginary condition like perfection and formation, they do not comply with the entity having or developing its own nature. In fact, categories like "being dependent to existence" and "being in existence" were seen as categories need exceeding, since they refer to material and temporary things and invalidate infinity. Teleological intention which is accepted as one of possibilities of the pursuit of infinity and immortality has become one of the main arguments of theology and ontology. Yet why is an entity in a state of existence in a tendency to perfection? On the other hand why the existence can't be seen as the possibility of freedom? Once again, Spinoza's following definition of infinity reflects a radical critique of Western philosophy: "Nor do I see why the faculty of volition should be called infinite, any more than the faculty of feeling: for, as we are able by the same faculty of volition to affirm an infinite number of things (one after the other, for we cannot affirm an infinite number simultaneously), so also can we, by the same faculty of feeling, feel or perceive (in succession) an infinite number of bodies."[8]

Taking both the relationship between nature and human and the relationship between human beings without making a reference to a final cause, could be seen as an ontological foundation which helps us to establish infinite possibilities of activities from the point of history of humanity and individuals. In theological and ontological ways, not being determined with a final cause does not mean a purposeless and relative type of activity. Understanding human activity without making references to a final cause that is predetermined in an absolute manner might be interpreted as one of indispensable conditions of freedom. However, the principle which Spinoza connects with freedom would be the principle of necessity. Spinoza invalidates final cause that was positioned in terms of ethics by particularly Plato and Aristo; then he includes notions like nature, necessity, body - which these philosophers tried to "evade" – in theories of ethics and freedom. Furthermore he accepts these notions as essential components of his theories regarding ethics and freedom.

The philosophy of ecology as a modern research area can establish a new conceptualization of nature by turning its face to these realisations of nature and by reckoning with it. For sure, this formation should not be taken into consideration without

8 Ethics, II, XLIX, note

ontological studies in the history of philosophy. Spinoza, who identifies his natural studies with his ontological studies, institutes an essential possibility in the sense of the philosophy of ecology with his anti-teleological attitude and invalidates anthropocentric intention of Western philosophy by virtue of his ontological approach.

Translated by Akın Emre Pilgir

BIBLIOGRAPHY

Aristoteles, Fizik, çev: Saffet Babür, YKY, 1. Baskı, İstanbul 1997
Leibniz,, Metafizik Üzerine Konuşma, çev: Atakan Altınörs, Doğubatı Yayınları, 1. Baskı, Ankara: 2011
Platon, Timaios, çev: Erol Güney-Lütfi Ay, Sosyal Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2001
Platon, Yasalar, çev: Candan Şentuna, Saffet Babür, Kabalcı Yayınları, 2. Basım, İstanbul 1998
Spinoza, Ethika, çev: Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2011

Spinoza'da 'bilgeliğin zor yolu'

Lokman Çilingir

Spinoza için felsefe sıradan bir entelektüel etkinlik olmadan öte bir *yaşam tarzı*dır. O, felsefede adeta kaybettiği 'huzuru' arıyordu. O, sürgün bir Yahudi cemaatin üyesi idi ama Yahudiler tarafından lanetlenmişti; Hıristiyan bir toplulukta yaşıyordu fakat Hıristiyanlar tarafından kovuşturmaya tabi tutulmuştu ve ömrü boyunca ölümcül bir hastalık yakasını bırakmamıştı. Şimdi bu sıkıntılara muhatap bir insan *mutlu* olmak için nasıl bir yaşam sürmeliydi?

'Servet', 'onur' ve 'duyusal zevkler' insanların çoğunun mutluluk denildiğinde peşinden koştukları değerleri oluşturur. Spinoza'nın mutluluğa yönelik tutkusu öylesine güçlüydü ki, sıradan insanların hedeflediği mutluluğun onun arzusunu dindirmesi mümkün değildi. Bu anlamda Spinoza bir Epiküryen idi. Çünkü onun felsefesi mutluluğa yönelik arayışın ifadesidir. Artık o, dışlanmış, yalnız ve mutsuz bir insan olarak teselliyi felsefede arayacaktır. Epikür ve Stoalılarda olduğu gibi, onun için de felsefenin asli işlevi 'ruhsal tedavi'dir. *Aklın Islahı İçin İncelemeler*'de nihai amacını şöyle dile getirir: "Karar verdim [...] sonsuzluk aracılığıyla kesintisiz yüce mutluluğa erişme yeteneğini keşfedip bu yeteneği kazanma olasılığını araştırmaya karar verdim".[1]

Spinoza mutluluğun adresi olarak 'düşünme'yi gösteriyor. O düşünmede ilkin, düşünmenin huzur veren olumlu etkisini keşfediyor. Düşünme, mutluluğun önündeki engelleri en azından gözler önüne serip, aşikâr kılmakla acı ve sıkıntıları azaltabilir. Teolojiden

1 Spinoza, *Aklın Islahı İçin İncelemeler*, aktaran: Roger Scruton, *Spinoza*, Altın Kitaplar Yayınları, İstanbul 2002, s. 28.

filolojiye, matematikten siyasete değin çok geniş bir ilgi alanı olan Spinoza bazen iki üç ay kadar hiç evden dışarı adım atmayacak kadar kendini okumaya veren bir kitap kurdu idi. Doğal olarak filozofumuz, mutluluğu okumada bilmede, bilimde, tek kelimeyle 'bilgelik'te arayacaktı. Bu arayışta ana parolası, çoğu dini cemaatten aforoz edilmesine nispet olacak bir şekilde, 'Tanrı Sevgisi' (amor dei) idi.

Doğrusu Spinoza, bir yandan kendisine bir türlü aman vermeyen Yahudi ve Hıristiyan fanatikler ile sıradan halkın 'Tanrı' algısının doğurduğu dini sorunları, bir yandan da büyük bir ivme kazanan doğa araştırmalarının değiştirdiği evren algısının yarattığı güçlükleri aşmaya yarayacak bir sistem oluşturmanın peşindeydi. Onun Tanrısı ne her şeye müdahale eden bir 'aşkın yaratıcı Tanrı'dır ne de tümüyle evrenin dışına itilmiş bir 'mimar Tanrı'dır; O, Evrenle bir ve bütün olan ve bu haliyle de *sevgi* ve *bilginin* konusu olan biricik töz, 'Tanrı-Evren'dir.

Tanrı sorunu yalnızca Spinoza'nın kendi geçmişi ve kişiliğiyle değil, aynı zamanda içinde yaşadığı dönem ve felsefe geleneğiyle de yakından alakalıdır. Çünkü Tanrı, Spinoza felsefesinde öncelikli olarak, Aristoteles'ten Descartes'a değin devam eden 'töz' kavramının veya 'gerçekliğin' izahı sorunuyla ilgilidir. O, Spinoza felsefesinin temel kavramı olduğu kadar en sorunlu kavramıdır da. Her ne kadar Spinoza, Descartes gibi insandan başlamayıp yani *düşünen ben*'i Tanrının varlığının temeli yapmayıp, doğrudan Tanrıdan başlamış olsa da bu kabul pek çok sorunu beraberinde getirmiştir. Ancak, çoğu Spinoza yorumcusunun da belirttiği gibi, Spinoza üzerinde daha sonraları ilgisini yönelttiği Descartes gibi filozoflar kadar hatta onlardan daha çok, Maimonidos, İbn Rüşt gibi Ortaçağ Yahudi ve Müslüman düşünürlerin etkisi vardır.[2] Spinoza'nın 'Tanrı sevgisi' ve 'bilgece mutluluk' anlayışı hakkında acele karar vermeden onun felsefi sisteminin düşünce tarihi içerisindeki yerini kısaca hatırlamaya çalışalım.

Felsefe tarihinde Spinoza *panteizm*in temsilcisi olarak gösterilir. Daha doğru bir adlandırma ile 'Spinoza panteizmi'. Panteizm sözcüğünün çağrıştırdığı yanlış algıları önlemek için de çoğu zaman 'Spinozacılık' deyimi kullanılmaktadır.

Dini açıdan bakıldığında panteizm, felsefi bir teoloji olarak, *Tanrı*ve *Evrenin* tözsel özdeşliğidir. Panteizm bütün var olanları 'bir bütün olarak' kavrama çabasıdır. Buna uygun dindarlık ise (genelde *kişisel* olmayan) 'şeylerin-birliği-mistisizmi'dir. Mistiğin beklentisi, bu özdeşleşim sürecinin içsel bir tecrübeyi ve buna uygun bir bilgiyi mümkün kılmasıdır. Öte yandan *deizm*deki aşkın ve evrene müdahale etmeyen Tanrı erişilmez bir uzaklıkta kalırken, *panteizm*de dünya içkinleşiyor ve Tanrıyla özdeşleşiyor. Tanrı denildiğinde hep merkezde yer alan klasik *teizm* açısından panteizm, daha doğrusu 'teizmden panteizme geçiş', bilinmeyen ve düşünülmesi güç olandan 'anlaşılmaz' olana, 'saçma' olana bir geçiştir.[3] Bu anlayışa göre panteizm bir kaçıştır, mutlak güç ve bilgi sahibi bir Tanrıdan kaçış, günah ve sevaptan, iyi ve kötüden uzaklaşmadır. Feuerbach'ın ifadesiyle panteizm, "teolojik

2 Bkz. Roger Scruton, *Spinoza*, Altın Kitaplar Yayınları, İstanbul 2002. s. 29.

3 Bkz. Siegfried Wollgast, "Deus sive natura: Zum Pantheismus in der europäischen Philosophie- und Religionsgeschichte", www2.hu-berlin.de/.../01_wollgast.

temelden hareketle teolojinin olumsuzlanması"dır.[4] Başka bir açıdan ise panteizm, teizmin öteki dünya anlayışına karşı bir *antitezdir*.

Fritz Mauthner panteizm ile *panenteizmi*[5] 'tanrısız' mistik olarak görüyor, çünkü ona göre, "Tanrı Hıristiyan mistiklerin düşüncesinde ve materyalistlerde yavaş yavaş nihayet bir maddenin, biricik aslı maddenin adı oldu". Ona göre panteizm, "eski Tanrıyı yeni dağa bilimlerinin saldırısından korumak için girişilen mental ve dürüst bir denemedir"[6]. Fakat bu iyi niyetli girişim tam tersinden, 'her şeyi bilen, irade eden ve yaratıcı Tanrıyı' pasifize etme sonucunu da beraberinde getirir.

Modern bilim veya fizik açısından bakıldığında bu anlayış ancak Newton'un 'madde'si, Einstein'in 'enerji'sine karşılık gelir.[7] Hakikaten sormak lazım, böyle bir Tanrı, insanın bio-psisişik ve sosyal yönleri dikkate alındığında mutluluğun 'nesnesi' olabilir mi? Tarihsel açıdan panteist düşüncenin üç periyotta etkili olduğunu görüyoruz: *İlkçağda* Elealılarda, *Ortaçağda* dini-mistik anlayışlarda ve *Yeniçağda* Spinozacılık'ta. İlkçağda daha Ksenophanes'te belirgin bir şekilde panteist düşüncelere rastlarız. Devamında Kiniklerde ve Stoacılar Zenon, Seneca ve Marc Auerel'de benzer eğilimleri buluruz. Ortaçağda Hıristiyan dünyasında J. Skotus Eriugena'dan Meister Eckart'a, İslam dünyasında Hallac-ı Mansur'dan Muhyiddin İbn Arabi'ye ağırlıklı olarak mistik anlayışlarda panteizmin güçlü bir temsiline şahit oluruz. Ancak kovuşturma kaygısından Ortaçağın panteist görüşleri sağlıklı bir şekilde bize intikal edebilmiş değildir. Örneğin, Amalrich von Bena aslında *materyalist* panteizmi savunuyor. Nikolaus von Kues'ten sonra İtalya'da panteistik mistisizm yanında az çok panteizmden etkilenen bir doğa felsefesi ortaya çıkıyor ve akabinde panteizm toplumsal görüşlere değin geniş bir etki alanına sahip oluyor.

Panteizmin tarihinde oldukça etkili olan Yeni-Platonculuk, özünde panteist bir sistem değildir. Onun panteizmin gelişmesine sağladığı katkı, *Bir*'i, *ilk ilkeyi* kişisel olmayan tarzda kavramasıdır. Eğer monoteist dinlerin yaratma kavramı metafizik düşüncenin en son ifadesi olarak görülürse, o zaman Yeni-Platoncu 'taşma' düşüncesi mistik bir form içinde diyalektik bir eğilimi barındırır. Bütün kozmik organizmaların ruhlaşması yeryüzü ve yıldızların ruhlaşmasıdır; böylece bitkisel, hayvansal ve insani organizmalar ölümsüz bir ruha kavuşurlar.

Ortaçağda panteizmin yapılanma sürecinde Plotinusçu görüş etkili olmaya devam eder (örn. Skotus Eriugena'da). Müteakip zamanlarda Stoanın tesiriyle mistikleştirilen 'göksel evren' önce *aklileştirildi* sonra da Tanrıyla *özdeşleştirildi*. Ancak mistik anlayıştaki, *heterodoks* ve *ortodoks* yön birbirinden ayırt edilmelidir. Panteizmin özellikle *heterodoks mistisizmde* geliştiğini belirtmemiz gerekir. Bu çerçevede kendi kültür ve düşünce tarihimizde etkin olan mistik ekolleri veya tasavvufi tarikatları ciddi bir araştırmanın konuşu yapmak kaçınılmaz

4 Wollgast, a.g.m.

5 Genel bir betimlemeyle *deizm* Tanrıyı, "ezeli olan ve sadece kendi özünü bilen varlık"; *klasik tezim*, "ezeli, şuurlu ve alemi bilen varlık"; *klasik panteizm*, "ezeli, şuurlu, alemi bilen ve onu ihtiva eden varlık" olarak kabul ediyor (Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları (Baskı, İstanbul Kent Basımevi), Ankara 1992, ss. 170–171).

6 Wollgast, a.g.m.

7 Bkz. Scruton (2002), s. 61.

bir ödev olarak karşımızda durmaktadır. Özellikle 'vahdet-i vücud' anlayışını panteizmin genel tarihi içerisinde sağlıklı bir yere oturtma zorunluluğu vardır. Her ne kadar mistik anlayışlar esasta bir yaşantıya, yaşam pratiğine dayanıyor ve kuramsallığa soğuk bakıyor olsalar da, onların ortaya koydukları iddia ve söylemleri felsefi bir yoruma tabi kılmanın önünde bir engel yoktur ve bu felsefe açısından bir gerekliliktir.

Ortaçağdan itibaren doğa araştırıcıları 'Tanrı' ile 'Doğa'yı eşitlemekle, zamanlarının da ruhuna uygun bir şekilde, araştırmalarını güçlendirdiklerini düşündüler; her ne kadar bu yolda çoğu zaman ateizme toslasalar da. Daha sonraları, İslam felsefesinden de etkilenen (başta İbn Sina ve İbn Rüşt olmak üzere) Batılı düşünürler panteizmi sosyal sahaya yansıttılar. Hıristiyanlığın panteizmle ilk ciddi karşılaşması J. Skotus Eriugena ile söz konusu oldu. Panteist akımların yüzyıllarca Kilisenin dogma ve teolojisine eşlik ettiğini görüyoruz. 'İnsanların Tanrının çocukları olması' metaforik bir izah olmakla birlikte panteist düşüncenin nesnelleşmesinden başka bir şey değildir. İslam dünyasında, yukarıda da belirtildiği gibi, Yeni-Platonculuk ve 'vahdet-i vücud' kuramı ile birlikte panteist anlayışın günümüzde de devam eden yaygın izleri mevcuttur. Ancak panteizm ilkin Yeniçağda Spinoza ile sistemli bir yapıya kavuştu. Devamında onun, Alman İdealizmini veya Aydınlanmasını etkilediğini görüyoruz. Bu etkiye Schleichermacher'de, Novalis'de, Schelling'in ilk, Fichte'nin ikinci evresinde ve kısmen Hegel'de rastlamak mümkündür. Hegel, kendi felsefesinin panteist yorumlara imkân vermesine rağmen, o panteizm ve Spinoza ile arasına net bir mesafe koyar. Hegel panteizmin her şeyi Tanrı ile özdeşleştirerek, Tanrı dışında bir varlık kabul etmeyerek aslında bizzat Tanrı'ya giden yolları tıkadığını düşünür.[8]

Panteizmde iki esaslı istikamet mevcuttur: *İlki* Tanrı ile tüm varlığı özdeşleştirir; *ikincisi* ise Tanrıyı, evrenin nedeni ve evrensel içeriği olarak tasavvur eder. İlki doğanın yüceltilmiş bir duygusundan başka bir şey değildir; büyük dünya makinesi karşısında içten gelen bir boyun eğme ile ve bu dünyayı ilahlaştırmadır. İkinci türü daha ziyade 'pan*en*teizm' olarak adlandırılır ve daha ziyade dünyayı Tanrıda yüceltmedir; bütün sonlu nesneleri kaldırıp sonsuzluğun güçleriyle donatmadır. Son istikameti kısa formu içinde *idealist panteizm* olarak adlandırabiliriz. İdealist panteizm dünyayı tanrıdan hareketle oluşturuyor. Tanrı ve evreni mutlak olarak değil *izafi* olarak özdeş kılıyor. Buna karşın *materyalist panteizm* Tanrı ve evreni mutlak olarak özdeşleştiriyor. Materyalist panteizm, evrenin Tanrı aracılığıyla yaratıldığını reddederek ateizme kapı aralıyor. Ancak düşünürler açısından keskin çizgiler oluşturmak yanıltıcı olabilir. Söz gelimi, çoğu kez kendisini panteist olarak adlandıran Goethe'nin bir defasında, "Doğa araştırıcısı olarak *panteist*, şair olarak *politeist*, ahlaken *monoteistiz*" dediği rivayet olunur.[9]

Panteizmin arka planına dair bu kısa hatırlatmadan sonra, tebliğimizin ana temasını oluşturan Spinoza panteizminin Tanrı, bilgelik ve mutluluğa ilişkin kabullerine yönelik belli başlı itirazlarımızı dile getirebiliriz.

8 Krş. Arslan Topakkaya, "Hegel Panteist Bir Filozof mudur? (Spinoza'nın Panteist Felsefesinin Eleştirişi Bağlamında)", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi The Journal of International Social Research*, Volume 1/5 Fall 2008, ss. 825–826.

9 Rudolf Steiner, *Goethes Weltanschauung*, http://anthroposophie.byu.edu/schriften/006.pdf.

Spinoza beş bölümden oluşan ana eseri *Etica*'nın ilk bölümünü 'Tanrı'ya sön bölümünü de 'özgürlüğe' hasreder ama onun ne Tanrısı bilinen Tanrıdır ne de ortaya koyduğu özgürlük kavramı beklentileri karşılayacak niteliktedir. Tanrı ona göre biricik tözdür, 'causa sui'dir. O, bölünemez sınırlanamaz, sonsuz bir varlıktır ve "Var olan her şey Tanrıda vardır ve O olmadan hiçbir şey var olamaz ve kavranamaz".[10] Ancak bu Tanrı *düşünce* olduğu kadar *yayılımdır* da. Bu ise 'Deus sive Natura (Tanrı veya Doğa)' demektir. Yani 'Tanrı Dağadır' veya 'Doğa Tanrı'dır. Böyle bir Tanrı da ne yaratır ne öldürür ne mükâfatlandırır ne de cezalandırır! İşte tam da bu tespit bizim Spinoza'nın 'Tanrı', 'bilgelik' ve 'mutluluk' kavrayışına yönelik sorgulamamızın çıkış noktasıdır. Nasıl oluyor da böylesi, *kişisel olmayan* bir *Tanrı* benim mutluluk talebimin muhatabı sayılıyor?

Spinoza'ya göre Tanrı her şeyin yaratıcısı değil, yalnızca 'nedeni'dir ve O yarattığı bu dünyanın içinde yer alır, ötesinde değil. Dünyada olup biten her şey de zorunlu olarak yaşanmaktadır. Düşünce dünyasında olduğu gibi duyusal dünyada da 'özgürlük' aramak boşunadır. Şeylerin başka türlü olması, ancak Tanrı veya Doğanın başka türlü olmasıyla mümkündür. Tanrı her şeyin nedenidir ama 'sonsuz' nedenidir. Yalnızca Tanrı 'biricik özgür nedendir', çünkü yalnızca O, "kendi doğasının zorunluluklarıyla var olan ve eylemlerinde yalnızca kendi tarafından belirlenen şeydir".[11] Bir tek O kendini yaratandır, 'natura naturans'tır; öte yandan bu dünya tek bir *tözün* sonsuz ve sonlu görünümleri olarak 'natura naturata'dır. Şimdi biz, sürekli olarak mutlak ile izafi, metaforik ile gerçek anlatım tarzlarının iç içe girdiği bu tespitleri nasıl anlayacağız. Bu kabullere eşlik eden nasıl bir Tanrı sevgisi veya özgürlük söz konusu olabilir? Keza bireysel bazda özgürlük ne anlama gelmektedir?

Dünyada yaşanan olaylar zorunlu olarak yaşanıyorsa; düşünce dünyasında olduğu gibi fiziksel dünyada da sınırlı bir özgürlük var demektir. Buna karşın kutsal doğadan kaynaklanan insan eylemleri 'gerektirilmiştir'. Bu ana kabule rağmen Spinoza, insanın ancak kendi eylemlerinin 'yeterli' nedeni olduğu sürece, eylemlerinin yaratıcısı özgür bir insan olduğunu söylemekten de geri kalmaz. Bunu da nedenselliği farklı anlamlarda kullanarak yapar. Varolan her şey kesin bir karşılıklı bağımlılık içinde tek bir tözün açılımları olduğundan bireysel insan gerçek anlamda bir birey değildir. Mutlak tözün, Tanrının ne bireyselliği ne de kendine bağımlılığa sahip olmayan kısa süreli bir görünümü olan 'ben'in gerçekte bir şey yapıp ettiği ve bir tercih hakkının olduğu söylenebilir mi? Spinoza'nın felsefesinde en önemli eksik ilahi bazda da beşeri bazda da *kişi* ya da *özne*dir. Spinoza hayatı, ben üzerinden değil tanrısal nitelikler ve değişmez yasalar üzerinden salt mantıksal-matematiksel olarak kavrıyor.[12] Ahlak da bu ben'siz ve kişiliksiz hayatın varlığı üzerine bina edilir, sonra da *sonsuzluğa* erişilerek entelektüel özgürlük ve kurtuluş yakalanmış olur. Kişiliğin yokluğunda ve iyilik ile kötülük düşüncelerinin öznelliğinde, her şeyin yetkin tözün ürünü olduğu bir dünyada başka türden nesnel bir öneri söz konusu olamazdı zaten. İyilikle yararlının, özgürlükle mutluluğun bir tür özdeş kılınması söz konusudur.

10 Spinoza, *Etika* I. 15. Önerme, 42. Hilmi Ziya Ülken (çev.), Ülken Yayınları.
11 Spinoza, *Etika* I, 7. Tanım.
12 Bkz. Scruton (2002), s. 83.

Aslında Spinoza'da aşkın değerlere yönelik olan 'ahlak'ın yerini; içkin varoluş kiplerini yani iyi ve kötünün niteliksel farklılığını irdeleyen 'etik' alır.[13] Ona göre ahlak yasasının itaatten başka amacı ve sonucu yoktur. Yasa (ahlaki veya dini) bize hiçbir bilgi sağlamaz. Bilgi ile ahlak arasında sürekli bir doğa farkı vardır. 'Ahlaksızlık' ve 'kötülük' Spinoza'ya göre doğamızla karşıtlık içinde olduğu ve bizi çaresiz kıldığı için istenmezdir, yoksa Tanrı tarafından ödüllendirildiği ve cezalandırıldığı için değil. Ancak yeterli düşünce bizi pasif durumdan aktif duruma getirebilir. Aklın etkinlikleri yeterli düşüncelerden, tutkular ise yetersiz düşüncelerden doğar. Yeterli düşünce güç demektir buna göre. Zevk, aklın daha yüksek bir mükemmellik düzeyine erişmesini sağlayan tutku; acı, aklın daha az bir mükemmellik seviyesine inmesini sağlayan tutkudur. *Sevgi* dışsal bir neden duygusunun eşlik ettiği zevk; *nefret* ise dışsal bir neden duygusunun eşlik ettiği acı olarak yaşanır. Elbette kendi eylemlerimizin yeterli nedenleri olduğumuz sürece. Gücümüzü devamlı artırmak doğamızda vardır. Ahlakın yerine geçen etik böylece Spinoza'da bir 'duygu etimolojisi' oluverir.

Özgürlük, diyor Spinoza, zorunluluktan özgürleşme değil, tersine zorunluluk bilgisine sahip olmadır. İmgelerin peşinden gitme, tutkuları gerçekleştirme anlamında özgürlük, köleleşmenin öteki adıdır. Ancak "eylemlerinde yalnızca kendi tarafından belirlenen" özgür olabileceğinden bir tek Tanrı özgürdür; oysa insan doğanın yasalarıyla uyumlu bir şekilde varolma ve bu yasalar doğrultusunda hareket ettiği sürece özgürdür. Şimdi, kendisine 'dayatılan' zorunluluğu kavrayan insan özgür insandır demek ne derece anlamlı ve tutarlıdır. Ancak bu akıl yürütmeyi bir mistik veya dindar kendi ilke veya kutsal yasalarına bağlılık anlamında ileri sürerse, hayır onlara tabi olmak özgürlük değil, bilakis bağımlılıktır diye nasıl olumsuz cevaplayabiliriz.

Şimdi insan Spinoza'ya göre kavrama seviyesine göre bir yeterlilik ve mutluluğa sahip olacağına göre, kavraması veya bilgisi *ilk* yani imgelem seviyesinde olan insanlar için tüm düşünceler muğlâk ve yetersiz olduğundan onların mutluluğu söz konusu olamaz. *İkinci* seviyede yani genel nosyonların olduğu kavrama düzeyinde, akıl yürütme ve temellendirme önemlidir ve bu zeminde doğa bilimleri oluşturulur. Bu seviyeye bilim insanları ve sağlam akıl ve mantık sahipleri erişebilir ancak. *Üçüncü* ve son seviyede sezgi üzerine bina edilen bir saf kavrama ve şeylerin özüne ilişkin yeterli bilgi yer alır.[14] Şimdi bu kaba ayrımdan hareketle yalnızca ikinci ve üçüncü dereceye erişen insanların mutluluktan pay alabildiklerini söyleyebiliriz. Oysa halkın çoğunluğu ne bilim insansıdır ne de saf kuramsal temaşa seviyesine erişmiş bilgedir. Öyleyse çoğunluk yani ilk seviyedekiler, Spinoza'nın tabiriyle, tümüyle sanılarıyla hareket eden yanılgı içindeki insanlardır ve bunlar mutluluktan uzaktırlar. Maalesef Spinoza'nın bu insanlara mutluluk namına sunacağı hiçbir reçetesi yoktur.

Oysa Spinoza'nın ahlaki kurallarıyla ve Tanrı inançlarıyla neredeyse toptan reddettiği dinler daha demokratik davranıp, sıradan inanç sahiplerini, anlayış ve kavrama

13 Gilles Delueze, *Spinoza. Pratik Felsefe*, Ulus Baker (çev.), Norgunk Yayıncılık İstanbul 2005, s. 31.

14 Krş. Somaz Zelyüt, *Spinoza*, Dost K. Yayınları, Ankara 2011, s. 62.

açısından en alt seviyede olan insanları dahi mutlu kılacak bir yaşam tarzı ortaya koymuşlardır. Din geneli mutlu kılıyorsa bir şekilde geneli bilgilendirmeyi de başarıyor demektir. Her sıradan insanın sahip olacağı bu inanç ve bilgi onun kurtuluşu için yeterli olduğuna göre bu bilgi sağduyu üzerine bina edilmektedir. Öte yandan bu bilgi ve inanç aynı zamanda kolay ayartılabilecek bir yapıya sahiptir; eğer bir insan bugün masum yarın günahkâr ve bugün cennetlik ve yarın cehennemlik olarak dinen yargılanabiliyorsa. Ancak bizim için önemli olan dini bilgi ve hakikatin bu erişebilirliği ve mutlu kılma imkânıdır. Spinoza sıradan insanın elindeki bu mutluluk formülünü, ahlak bilimi aracılığıyla ayartmalardan kurtarıp sağlam bir zemine oturtmaya çalışacağına; o iyi ve kötüyle ilgisi olmayan yepyeni bir etik önerir. Ancak onun ahlakı yalnızca ikinci ve üçüncü derecelerden bir kavrayışa sahip olanlara mutluluğun kapısını aralar yani bilgin ve bilgeler için. Halkın çoğunluğu ilk seviyedeki algı seviyesinde kaldığından, dolayısıyla muğlâk ve yetersiz bilgilere sahip olduğundan her tür başarı ve iyilikten, dolayısıyla mutluluktan uzaktır.

Panteist kavrayışına uygun olarak 'ebedi ve sonsuz şeylere sevgi'yi mutluluğun kaynağı olarak gösteriyor. Oysa bu ebedi şeylerin, bitkiden göksel cisimlere değin bir sınırı olmadığı için belli bir resminin çizilmesi de mümkün olmuyor. Hakikatte Spinoza'nın 'Tanrısı' bir *ad* (substantiv) değil bir *fiil*dir (predikat), her şey ilahi niteliktedir.[15] Ancak bu sözcük nasıl bir kapsama sahiptir? İnsan böylesi bir kapsayıcı Tanrıyı nasıl sevebilir? Daha da önemlisi bu mutluluk içeriksel mi yoksa formel midir? Evvela diyelim ki, 'evet'. İnsan Onu sevebilir; daima kendi ben'ini daha da büyüterek yani her şeyi içine alacak şekilde besleyip, genişleterek; dışarıdaki her şeyi gönlüne sığdırarak; bütün ayrımları, bütün ötekileştirmeleri bir kenara atarak sevebilir. Böyle bir dönüşüm de Spinoza için 'düşünme'de mümkündür. Düşünme burada doğal olarak *algılama* ve *hissetme* ve *tahayyül etme* olarak kullanılıyor. Düşünmede ben başkasıyla, düşünülenle karşılaşıyorum, kaynaşıyorum. Bana yakın olmayanla yakınlaşıyor, onunla adeta içten bir diyaloğa giriyorum. İnsan bu yolla bitkilerle, hayvanlarla, maddi cisimlerle arasında yakınlık, ünsiyet tesis ediyor. En genel anlamıyla varlık ile varlık arasındaki mesafe ortadan kalkıyor ve bütün bunların hepsi 'Tanrı sevgisi'nde bir anlam buluyor. Bu kendini tüm varlığa açış, 'mutluluk' olarak adlandırılıyor. Ancak burada salt mantıksal veya bilimsel düşüncenin temelde odluğu bir kavrayış ve bilme söz konusu değildir. Yani teselliyi aramanın temelindeki 'düşünme' *mantıksal* değil de *tahayyüli* ise böyle bir düşünce mutluluğun nedeni olarak belirtilen upuygun bilgiye kaynaklık edebilir mi?

Mutluluk çabasında bir an için Spinoza'nın Tanrısını (onun Evrenini tanrısız bir şekilde alarak) yok sayalım! Bu haliyle Spinoza'nın yalın evreni bizim sevgimizin objesi olabilir mi? Cevap 'evet' ise, Spinoza'nın tanrısal evreninin sevginin objesi olmasının ayırıcı özelliği nedir? Her ne kadar Spinoza, Descartes'ta olduğu gibi, insandan değil Tanrıdan başlamış olsa da onun Tanrısı da sonuçta Evren'in içinde eriyip gitmiyor mu?

Maalesef bu kişisel olmayan Tanrı karşısında ondan daha silik durumdaki 'insan' veya 'insani ben' durmaktadır. Onun ne gerçek bir kişiliğe ne de bağımsız bir

15 Bkz. Ludwig Marcuse, *Philosophie des Glücks*, Diogenes Verlag, Zürich 1972; ayrıca bkz. Zelyut (2011), s. 61.

varlığa sahip olduğu iddia edilebilir. Böyle bir varlığın ne yapıp ettiğinin, mutlu olup olmadığının gerçekten bir anlamı olabilir mi? Yahut Spinoza'nın bizzat itiraf ettiği gibi, Tanrının bu nitelikteki bir ben'in 'günahıyla, sevabıyla ilgilenmemesi'nden daha doğal ne olabilir? O zaman, 'benliksiz' bir insanın böylesi bir 'pasif Tanrı' sevgisiyle yüce mutluluğa erişmesini nasıl bekleyebiliriz? Bu haliyle Spinozacılık dinî tecrübenin anlaşılmasını da zorlaştırmaktadır. Eğer, Tanrı bir şahıs veya zat değilse, saygı ve ibadetin ne anlamı olabilir? Dinî tecrübe bir bakıma Tanrı ile insanın karşılıklı diyalogunu gerektirir; Tanrı ile insanın özdeşliğini değil. Bütün bu tablo ortadayken Spinoza'nın, "Ruh bu tanrısal sevgide ya da bu yüce mutlulukta ne kadar haz alırsa o kadar bilici olur" ve "kötü olan duygulara o kadar az maruz kalır" [16] demesi ne derece inandırıcı veya anlamlıdır? Amiyane bir ifadeyle, Spinoza 'bilme arzusu'nda kendisini frenleyemeyip topyekun varlıkla aşk yaşamaya kalkışıyor sanki. Geleneksel olarak felsefede 'sevgi' bilgeliği elde etmede temel motiftir; bilgelik ise var oluşun amacı olarak kabul edilen 'mutluluğa' varmanın biricik aracıdır. Spinoza'da sevginin bilgeliğe vardıran konumu kabul edilse de, 'bilgelik' burada sanki kendi başına amaçmış gibi görünüyor; daha doğrusu 'amaçsız amaç'. Aynen, Spinoza'nın şu temel kabulünde olduğu gibi, "Tanrı'nın, ya da Tabiatın niçin etki yaptığı (işlediği) ve niçin var olduğunun sebebi, ya da nedeni daima bir ve aynı şeydir. Hiçbir gaye için var olmadığından, öyle ise hiçbir gayeye göre tesir ve icra etmez; ve varoluşu gibi etkisinin de ne ilkesi, ne gayesi vardır".[17] Tanrının varlığının 'teistik' sıfatlarından soyutlanması gibi sevgi ve mutluluk da insanın varoluşsal bütünlüğünden soyutlanmıştır. Böyle bir insana da amaç olarak *varlığın*, Tanrı-evrenin (aslında 'Evren-tanrı'nın) upuygun bilgisini elde etmekten başka bir hedef kalmıyor. Aslında bu, hiçbir iddiası ve amacı olmayan insanın, Schopenhauer'ın tabiriyle, duçar olduğu 'can sıkıntısını' defetmek için girişmiş olduğu bir uğraştan başka bir şey değildir. Bazı yazarların iddia ettiği gibi, onun 'sonsuz (eternal) mutluluk' arayışına cevap bulmak için felsefe yaptığını söylemek yanıltıcı olabilir.18 Çünkü onun ne kendi cemaatinden ne içinde yaşadığı Hıristiyan topluluktan ne de geleneksel olarak bağlı olduğu Tanrı'dan fazla beklentisi olmuştur. Onun asıl çabası bu sözünü ettiğimiz mercilerin zehir ettiği hayatı katlanılır kılmaya yöneliktir; mutluluk uzak bir hedeftir, Kaf dağının arkasındadır. Doğrusu Spinoza'nın bu sıradan huzur arayışını veya sıkıntıları hafifletme çabasını 'sonsuz mutluluk' talebi olarak kavramak zorlayıcı bir yorumdur. Buradan çıksa çıksa *negatif* bir *mutluluk* anlayışı çıkar.

Ancak bu noktada asıl sormamız gereken insan gerçek anlamda bu Tanrı-evreni bilebilir mi, yani insanın tözü upuygun bilme iddiası ne derece mümkün ve doğrudur; eğer Spinoza'ya göre *bilmek*, bir şeyin *adequat* idesine sahip olmak yani konusunun nedeni ile beraber kavrayan bilgi ise.[19] Şimdi mutlak töz ("varolması ve nedeni kendinde olan") kavramını temele aldığımızda, sınırlı ontolojik yapısı ve aklıyla insan bu tözü ('her tür nedenselliği içeren veya sınırsız olarak her şeyin içkin nedeni olan') upuygun veya yeterli

16 Spinoza, *Etika* V, 42. Önerme.
17 Spinoza, *Etika* IV, Önsöz.
18 Bkz. Zelyut (2011), s. 25.
19 Bkz. Spinoza, *Etika* II, 34 ve 35. Önermeler.

olarak kavrayabilir mi? Şimdi insan aklı neyi kavrayabilir ve bu kavrayışın sonunda doğan mutluluk nedir diye bakalım. Spinoza bu noktada sorun görmüyor, çünkü ona göre akıl bilinçli bir şekilde kendi varlığını sürdürmeye çabalar, dahası "Tanrı'nın ezelî ve sonsuz özü hakkında insan Ruhunun upuygun bir bilgisi vardır".[20] Bu bilgiyle biz kutsal ve sonsuz olanı anlama seviyesine erişiriz. Kurtuluşumuz dünyayı *sub specia aeternitatis* olarak görmek ve böylece zamanın boyunduruğundan özgürleşmekle olur. Yukarıda da vurgulandığı gibi, Spinoza'nın yeni-bilimin madde anlayışını kabul etmek istemeyişi, onun maddi evreni töz-tanrı içerisinde konumlandırmasına yol açmıştır. Oysa töz 'bireysel bir nesne' veya normal bir düşünce konusu değildir. Buna rağmen Spinoza insan aklında bir sınırlılık veya yetersizliği kabule yaklaşmıyor ve yanılmayı aklımızın eksikliğine değil de *bilgisizliğimize* bağlıyor. Bilmek yolunda mütevazı bir çaba ise esas olan, insanın bununla teselli bulması mümkün ve makuldür. Yok eğer 'bilmek', bir şeyi nedeni ile birlikte kavramaksa ve bu 'bir şey' de aynı zamanda 'her şey' ise 'tam', 'upuygun' bir bilgi ne derece mümkündür. Daha doğrusu mutluluğumuzu böylesi 'zor' bir bilgiye yahut 'bilgeliğe' bağlamak anlamlı veya işlevsel midir?

Maalesef Spinoza determinist ve zorunlu oluşun hakim olduğu bir evrenden henüz insan için bir özgürlük alanı oluşturmak durumunda değildir. Ona göre yalnızca Tanrı veya Doğa (töz olarak) kendi doğasının zorunluluğuyla etkide bulunur, tüm ötekiler müdahaleden muaf değil veya özgür değildir. Ancak Spinoza'nın hem Tanrısı ("özgür irade ile etkide bulunmadığından") hem de insanı özgür değildir. Spinoza'nın dünyasında özgürlüğe yer yoktur, daha doğrusu o da felsefedeki selefleri gibi özgürlüğü ahlak açısından esaslı bir problem olarak algılamaz henüz. Bu yüzden onda insani bir sorumluluktan söz etme imkânı yoktur. Sorumluğu olmayan insanın sevabı ve günahı olmayacağı gibi, ne ahlaka gereksinim duyar ne de dine. Acaba sevapsız ve günahsız bir hayat ne denli insanca ve yaşamaya değerdir? Yahut Spinoza bütün bu tespitlerden sonra kalkıp elimizden tutsa ve bize, "Hadi 'Tanrı-evren' sevgisi uğruna, *bilgeliğin* bu *zor* ama o ölçüde *hedefsiz* yolunda demir çanklarınızı giyin ve bana eşlik edin!" dese, hangimiz yerimizden kıpırdarız? İçimizden biri bir an için bu baş döndürücü davetin büyüsünden sıyrılıp cevap verme cesaretini gösterse, "*İlahi dünyan* ve *bilgeliğin* senin olsun, ben kendi dünyamda *sıradan* bir *insan* olarak huzurlu bir şekilde yaşamayı tercih ederim." demez mi?

20 Spinoza, *Etika* II, 47. Önerme.

The difficult path of wisdom in Spinoza's philosophy

Lokman Çilingir

According to Spinoza, philosophy is a lifestyle rather than an ordinary intellectual activity. In a sense, in philosophy Spinoza was looking for the peace that he lost. For he was the member of an exile Jewish society but was cursed by the same society; he was living in a Christian society but was subjected to prosecution by Christians, and lastly he suffered from a fatal disease all through his life. The question was what type of a life should such a person pursue in order to be *happy*?

Wealth, honour and sensual pleasure are the primary values after which most people run for the sake of happiness. However, Spinoza's passion for happiness was so strong that the kind of happiness that ordinary people aimed at could not satisfy his ardour. In this sense Spinoza could be regarded as an Epicurean, because his philosophy is a search for happiness. As an excluded, lonely and unhappy person, he would look for consolation in philosophy. As is the case with Epicureans and Stoics the essential function of philosophy is "spiritual treatment" for Spinoza. He formulates his ultimate goal in *On the Improvement of*

the Understanding as follows: "I finally resolved to inquire … whether, in fact, there might be anything of which the discovery and attainment would enable me to enjoy continuous, supreme, and unending happiness."[1]

Spinoza addresses "understanding" as the way to happiness. What he discovers in understanding is first of all its positive and peaceful influence on the one who understands. Understanding can at least alleviate pain and problems by laying bare the hindrances for happiness, that is, by making the thinker aware of them. Spinoza's fields of interest ranged from theology to philology, from mathematics to politics and he was a bookworm who devoted himself to reading to the extent that he did not step outside of his house for months long. As a natural consequence of this it could be argued that he would search for happiness in reading, knowing, science, all in all, in wisdom. In this pursuit his motto was *amor dei* (love of God), which would lead to his excommunication from the Jewish society

Spinoza was in pursuit of establishing a system which would enable him to overcome the theological problems created by Christian and Jewish fanatics' and ordinary people's perception of God on the one hand and the difficulties which had emerged due to the new perception of universe arising recently and strongly with the rise of natural sciences on the other hand. Spinoza's God is neither a "transcendent creator" who constantly intervenes in the universe nor an "architect" who is driven outside of the universe. On the contrary, God is the unique substance which is one and the same as the universe and in this sense God is the object of love and knowledge, namely the "God-Nature".

The problem of God has something to do not only with Spinoza's character and personal background but also with the tradition of thought that was dominant in his life time. More specifically, the problem of God is related, first of all, with the problem of the explication of the concept of "substance" or of "reality" which has been pursued since Aristotle and until Descartes. God is both the most fundamental and the most problematic concept in Spinoza's philosophy. Unlike Descartes', Spinoza's thought commences with God and not with the thinking subject as the ground of existence. However, this postulation is not devoid of bringing about problems either.

As most scholars state, Spinoza has been influenced by Descartes and even to a greater extent by medieval Jewish and Muslim thinkers such as Maimonides and Averroes.2 Before proceeding into Spinoza's understanding of "love of God" and "wise happiness" it would be useful to remind ourselves of the status of his philosophical system in the history of thought briefly.

Spinoza's system is often regarded as the representative of pantheism. It is more precisely referred to as "Spinozist pantheism". However, in order to eliminate the incorrect connotations suggested by pantheism it is mostly denoted by the term Spinozism.

From a theological perspective, pantheism refers to the identity of God and universe. It is the endeavour to conceive everything that exists as a whole. The pious

---

1 Spinoza, *On the Improvement of the Understanding*, http://www.gutenberg.org/cache/epub/1016/pg1016.txt

2 Roger Scruton, *Spinoza*, Altın Kitaplar Yayınları, İstanbul, 2002, p. 29.

attitude which corresponds to such thought is the belief in mystical union, which is usually not personal. The expectation of the mystic is that the process of identification makes possible some inner experience and some piece of knowledge which corresponds to this experience. Whereas the transcendent God who does not intervene in the universe remains at a distance from the universe in deism, according to pantheistic way of thinking the universe is rendered immanent and identical with God. From the perspective of classical theism, pantheism, or rather the passage from theism to pantheism, is a passage from what is hard to think and prove to what is absurd.[3] According to this thought, pantheism is an escape from a God who is omnipotent (all-powerful) and omniscient (all-knowing) and at the same time it is a distancing from sin and good deed, from good and bad. In Feuerbach's terms, pantheism is the negation of theology from the standpoint of theology.[4] Yet from another perspective, pantheism is an antithesis against the thought of otherworldliness in theism.

Fritz Mauthner regards pantheism and panentheism[5] as "godless mysticism", because he thinks that "God has gradually become the name for a matter, for the unique fundamental matter in Christian mysticism and materialism."[6] He considers pantheism "the mental and honest attempt to protect the old God from the attack of new natural sciences."[7] However, this well-meant endeavour brings about quite the contrary outcome of deactivating the all-knowing, all-willing creator God.

From the perspective of modern science or physics such an understanding of God corresponds to Newton's conception of "matter" or to Einstein's conception of "energy."[8] Yet it remains to be asked whether such a God could be the object of happiness when bio-psychic and social aspects of human life are taken into consideration.

It is observed that the pantheist thought has been effective in three periods throughout history: among Eleatics in Antiquity, in theological-mystical notions in the Middle Ages and in Spinozism in the early modern period. In Antiquity pantheistic ideas have been markedly expressed in philosophies as early as that of Xenophanes. At later times one finds similar tendencies in the thoughts of Cynics, Stoics, Xenon, Seneca and Marcus Aurelius. Pantheism has been strongly represented in the Middles Ages both in Christian and Islamic traditions, especially among mystical thinkers: these Christian thinkers range from Johannes Scotus Eriugena to Meister Eckart and Islamic thinkers range from Mansur Al-Hallaj to Ibn Arabi. However, it should be borne in mind that the pantheistic views

3 Siegfried Wollgast, "Deus sive natura: Zum Pantheismus in der europäischen Philosophie- und Religionsgeschichte", www2.hu-berlin.de/.../01_wollgast.
4 *Ibid.*
5 In general terms, God is regarded in deism as "the primoridal being who knows his essense", in classical theism as "the primordial and conscious being who knows the universe", in classical pantheism as "the primordial and conscious being who knows and contains the universe" (Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, Ankara, 1992, pp. 170–171).
6 Siegfried Wollgast, "Deus sive natura: Zum Pantheismus in der europäischen Philosophie- und Religionsgeschichte", www2.hu-berlin.de/.../01_wollgast.
7 *Ibid.*
8 Scruton (2002), p. 61.

of the Middle Ages were not able to be passed to our day due to widespread worries of prosecution. For instance, Amalric of Bena was indeed a defender of materialist pantheism. In Italy there emerged studies on natural sciences which were influenced by pantheistic mysticism and to a certain degree by pantheism following the doctrines of Nicholas of Kues, and pantheistic views obtained a wide sphere of influence extending to social realm

Neo-Platonism, which had a quite big influence on the history of pantheism, cannot be said to be essentially pantheistic. The contribution of Neo-Platonism to the development of pantheism is that in Neo-Platonism the One, in other words, the primeval Source of Being, is considered in an impersonal manner. If we regard the notion of "creation" in monotheistic beliefs as the utmost expression of metaphysics, then we can argue that neo-Platonistic thought of "emanation" embraces a dialectical tendency in a mystical form. In neo-Platonism the spiritualisation of all cosmic organisms means spiritualisation of heavens and earth, whereby the souls of all plants, animals and human beings gain an immortal status.

In the Middle Ages the ideas of Plotinus continue to have an influence on the development of pantheism in such philosophical thoughts as that of Johannes Scotus Eriugena. In the following periods the thought of "heavenly universe", which had gained a mystical content with the influence of Stoics, first became *rationalised* and was later rendered *identical* with the thought of God. But the heterodox and the orthodox aspects of mysticism should be distinguished from one another and it should be kept in mind that the thought of pantheism flourished especially within the scope of heterodox mysticism. In this context, making an in-depth investigation into the mystical schools and sufi sects pertaining to our own culture stand as a crucial task right in front of us. Particularly the thought of the unity of existence (*vahdet-i vücud*) needs to be evaluated in the right context in the general history of pantheism. Despite the facts that mystical views are based on a certain way of living and practice and that they are not in close relation with theory, there cannot be any objection to subjecting their claims to a philosophical interpretation. It can even be argued that such an endeavour is a philosophical necessity.

With the beginning of the Middle Ages natural scientist thought that by equating God and nature they have improved their investigations – in a fashion that suits well to the spirit of their times – although they mostly bumped on atheism in this way. Later, Western thinkers who were influenced by Islamic thinkers such as Avicenna and Averroes, carried pantheistic understanding to the social realm. The first serious encounter of Christianity with pantheism can be observed in the philosophy of Johannes Scotus Eriugena. Following this we see that pantheistic tendencies accompany the theology and dogma of the Church. For instance, the allegory that human beings are the children of God is a metaphorical explanation but at the same time it is nothing but the objectification of pantheistic thought. In the Islamic world, too, pantheism still has its touch today to a considerable degree which can be traced back to such thoughts as *vahdet-i vücud* and neo-Platonism as mentioned above. Yet it must be said that pantheism obtained its first systematic structure in the early modern period with Spinoza. It is seen that it later had an influence on

German Idealism and Enlightenment. This influence can be observed in the philosophies of Friedrich Schleiermacher, Novalis, early Schelling, later Fichte and to a certain extent in Hegel's thought. Although Hegel's philosophy allows for pantheistic interpretations, he clearly distanced his thought from that of Spinoza and from pantheism. Hegel thinks that exactly by equating all existence with God and admitting of no real existence except God pantheism closes the way that leads one to God.[9]

There are two essential tracks in pantheism: the first one equates all existence with God while the second regards God as the cause and content of the universe. The first one is nothing but a glorified feeling of nature; a sincere submission in front of the grand mechanism of the world and the deification of this world. On the other hand, the second track, which is generally referred to as panentheism, can rather be described as the glorification of nature in God, that is, deification of nature. In panentheism the thought of finitude is eliminated so as to provide all "finite" things with the power of infinity. This way of thinking can be called "idealist pantheism" in the sense that according to it God and the world are not absolutely but rather relatively equated and constructs the world depending on God and not vice versa. On the other hand, materialist pantheism identifies the world with God in an absolute sense and leaves some possibility for atheism by denying that the universe is created by God. However, it might be misleading to consider the thinkers on the scale of pantheism in a mutually exclusive manner. For instance, Goethe, who declares himself as a pantheist, is claimed to state that he is a polytheist as a poet and artist and a pantheist as a natural scientist.[10]

After having reminded ourselves briefly of the background of pantheism, we can now turn to the basic theme of this essay, which can be formulated as our objections to the assumptions of Spinozist pantheism regarding God, wisdom and happiness.

Spinoza devotes the first part of his most fundamental work *Ethics* (which consists of five parts) to God and the final part to freedom. However, neither the concept of God in this book corresponds to the usual understanding of God, nor is the concept of freedom able to meet our expectations. According to Spinoza, God is the unique substance and *causa sui*. God has no limits and is the indivisible and infinite being. "Whatever exists exists in God, and nothing can exist or be conceived without God."[11] God is both thought and extension, which finds its expression in the term "*Deus sive Natura* (God i.e. Nature)"[12]. In other words, God is Nature and Nature is God. Such a God neither creates, nor kills! He neither rewards nor punishes! Now, this is the point which leads us to question Spinoza's conceptions of God, wisdom and happiness. How come is it possible that my demand of happiness is directed to such a God, an impersonal God?

9 C.f. Arslan Topakkaya, "Hegel Panteist Bir Filozof mudur? (Spinoza'nın Panteist Felsefesinin Eleştirişi Bağlamında)", *The Journal of International Social Research,* Volume 1/5, Fall 2008, pp. 825–826.

10 Rudolf Steiner, *Goethes Weltanschauung*, http://anthroposophie.byu.edu/schriften/006.pdf

11 Spinoza, *Ethics*, tr. G. H. R. Parkinson, Oxford University Press, Oxford, 2000. Part I, Proposition 15.

12 *Ibid*., Part IV, Preface.

Spinoza thinks that God is not the creator of the world of beings but only the cause of them and that he is immanent to this world and not transcending it. Whatever exists and happens in this world is necessary. As in the conceptual world, it is in vain to look for freedom in the material world. In order for things to be otherwise, God or Nature has to be otherwise. God is the infinite cause of everything. God is the "unique free cause", because God "exists solely by the necessity of its own nature and determined to action by itself alone."[13] God is the only being that creates itself, he is "*natura naturans*" (naturing nature). On the other hand, the whole world is "*natura naturata*" (natured nature) consisting of the finite and infinite modes of the unique substance. Now, how should we understand these postulations where one observes both absolute and relative, both metaphorical and real statements? What type of a love of God or concept of freedom can accompany these postulations? What does individual freedom mean in this system of thought?

The fact that whatever happens in the world happens necessarily means that there can only be a limited freedom in the realm of extension as well as in the realm of thought. Besides, human actions are all necessary for they arise out of the necessity of Nature. Despite this fundamental concept of limited freedom, Spinoza argues that human beings can be considered to be free only on the condition that they are the adequate causes of their actions. But it should be taken into consideration that different meanings of the term "cause" underlie these arguments. Since Spinoza regards everything as the modes of the unique substance in a mutually dependent way, the individual human being in his system is not an individual in the realistic sense. Now, can the "I" in Spinoza's thought, which is an ephemeral mode of God and has neither individuality nor self-dependence, claimed to have any right to choose? From our point of view, the basic missing element in Spinoza's philosophy is the individual or the subject both in the realm of human beings and in that of the divine being. Spinoza conceives life in terms of divine attributes and unchangeable laws in a purely logical and mathematical manner and not in terms of an "I".[14] His understanding of morality is based on this life which is without an "I" and any subject at all, and intellectual freedom and redemption is attained by access to infinity. No other kind of an objective proposition about freedom would be possible in such a system of thought where human being is postulated as the product of the unique substance and not as a subject. What takes place here is the identification of what is good with what useful on the one hand and identification of freedom with happiness on the other hand.

In fact, in Spinoza's philosophy morality which is based on transcendent values is replaced by ethics which is characterised by immanent modes of existence, in other words, by the qualitative difference of good and bad.[15] In this system ethics has no other aim and outcome than obedience. Law, whether it is ethical or religious, provides us with no knowledge at all. There is always a difference in kind between knowledge and ethics. According to Spinoza, immorality and vice are undesirable because they are against our

13 *Ibid.*, Part I, Definition 7.

14 Scruton (2002), p. 83.

15 Gilles Deleuze, *Spinoza: Pratik Felsefe*, tr. Ulus Baker. Norgunk Yayıncılık, İstanbul, 2005, p. 31.

nature and they drive us helpless, not because they are decreed to be punished by God. However, adequate ideas can take us from a passive state to an active one. Activities of mind arise out of adequate ideas whereas passions arise out of inadequate ideas. Adequate ideas mean power in this context. Pleasure is the kind of passion which enables mind to attain a higher degree of perfection, while pain is the kind of passion which causes a decrease in mind's degree of perfection. Love is experienced as pleasure accompanied by an external feeling of cause, whereas hatred is experienced as pain accompanied by an external feeling of pain. These are possible only on the condition that we are adequate causes of our actions, as mentioned previously. The motivation for increasing our power comes from our nature. In this way morality which is replaced by ethics in Spinoza's thought turns out to be an etymology of feelings.

Spinoza argues that freedom is not freedom from necessity but rather possessing the knowledge of what is necessary. Freedom in the sense of running after images and realising one's passions is just another name for slavery. In this system only God is free, because freedom is reserved for the one whose actions are self-determined.[16] On the other hand, human beings are regarded as free only on the condition that they exist and act in accordance with the laws of Nature. Now, this is to say that only those human beings are free who conceive the necessity that is "imposed" upon them. But what sense does it make to claim that? Let us think of a pious person who argues in this way so as to demonstrate adherence to the principles of their belief which they regard as holy and unchangeable. In this case, are we allowed to oppose them by arguing that they are not free insofar as their actions are determined by external principles?

According to Spinoza, the degree of happiness and adequacy of human beings depend on the level of their knowledge. For those human beings whose knowledge is at the most primitive level, that is, at the level of imagination, all ideas will be uncertain and inadequate, making happiness impossible in their case. This level denotes the "knowledge of the first kind."[17] In terms of the "knowledge of the second kind,"[18] which is characterized by the existence of common notions, reasoning and justification are the important elements and natural sciences are founded on this basis. Only scientists and strong-minded people can attain this level of knowledge. Third and the last level concerns pure understanding and adequate knowledge regarding the essence of things obtained through intuition.[19] According to this rough classification of the levels of knowledge, it can be argued that from Spinoza's perspective only those who can reach the second and third levels are able to be happy. But majority of people are neither scientists nor wise people who have reached the level of purely conceptual contemplation. Thus, for Spinoza, the majority, that is those people who have remained at the most primitive level of knowledge, are deeply mistaken and they act according to presumptions. Therefore, they are far away from happiness.

16 Spinoza (2000), Part I, Definition 7.
17 *Ibid.*, Part II, Proposition 40, Scholium 2.
18 *Ibid.*
19 C.f. Solmaz Zelyut, *Spinoza*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2011, p. 62.

Unfortunately there is no formula for happiness which Spinozist philosophy can provide for such people.

However, those religions and their moral laws and theistic beliefs which are almost absolutely rejected by the Spinozist philosophy can be regarded as more democratic in the sense that they envision a lifestyle which is able to make happy even those ordinary people possessing the most primitive level of knowledge. It can be argued that if religion is able to render ordinary people happy, this means that it succeeds in making them knowledgeable as well. Thinking that the belief and knowledge provided by religion for each and every ordinary individual is enough for their redemption, it can be argued that this knowledge is based on commonsense. It should also be kept in mind that this knowledge is open to manipulation, especially if a person can be judged by religion as innocent one day and as sinful the other day. However, what is important for us within the context of this essay is the possibility of happiness and access to truth that is offered by religion. Instead of saving from manipulation the formula for happiness already presented to ordinary people by religion by reference to the science of morality and thereby forming a firm ground for this formula, Spinoza offers a totally new ethics which is not based on conceptions of good and bad. Spinozist ethics makes happiness available only for those who have attained the knowledge of the first and second kinds, that is, for scientists and wise people. This is only a distant possibility for the majority of people since they have remained at the first level of knowledge, thus have only uncertain and inadequate knowledge.

In accordance with the pantheistic view, Spinoza points at the "love for eternal and infinite things" as the source of happiness. However, it is impossible to portray these "eternal and infinite things" in a concrete manner, since they range from plants to heavenly bodies in an unrestricted way. In fact, God is not a noun (substantive) but a verb (predicate) in Spinoza's philosophy. Everything is of divine character there.[20] But what is the content of the concept of God? How can we love this God? More importantly, is this love a formal one or does it have anything to do with the content of the concept of God?

As an answer to these questions, it can be said, first of all, that it is possible to love this God. From our point of view, this can be possible by incorporating in one's heart everything that is external to oneself, by putting aside all distinctions, all others, briefly, by accepting everything that is different from and alien to oneself. In Spinoza's view, such a transformation is possible in understanding (in this context understanding refers to perceiving, feeling and imagination). In thinking one meets with and is blended with the other, that is, with the thing that is being thought. One gets closer with the thing that has not been close to oneself, one enters into dialogue with it. In this way one becomes familiar with plants, animals and material bodies. In the most general sense, the distance between being and being is eliminated and this finds its expression in the concept of "love of God". This opening of oneself to all beings is called happiness. However, it should be noted that what is at stake here is not the kind of understanding which is based on purely logical or

20 Ludwig Marcuse, *Philosophie des Glücks*, Diogenes Verlag, Zurich, 1972. Also see Zelyut (2011), p. 61.

scientific thinking. The question that must be asked is whether this thinking which is not logical and scientific but intuitive could really be the source of adequate knowledge which is the cause of happiness.

In this pursuit of happiness let us once assume that God does not exist in Spinoza's system. In other words, let us consider the universe as postulated by him except for the fact that God exists. Next, let us ask whether this universe could be the object of our love. If the answer to this question is positive, then one cannot help asking what is distinctive about the fact that Spinoza's divine universe is the object of happiness. Although Spinoza puts God at the foundation of his system (contrary to Descartes for whom the firm ground is provided by the thinking subject) it seems that God dissolves and is lost in Spinoza's universe.

In Spinoza's system, over against God stands the human being or the "I" who is even less distinct than God. However, this "I" cannot be claimed to have a real personality or independent existence. Now, does it make any sense whether such a being is happy or not? Does it make any difference whether this being chooses this or that way of action? Or as Spinoza himself states, what is more natural than the fact that God has *no* interest in either sinfulness or virtuousness of the human being of this character? In this case can it be expected that this "I" attains divine happiness through a love of "passive God"? In this sense Spinozism makes it more difficult to come to an understanding of religious experience. If God is not a person, what is the meaning of reverence for him and of worshipping him? Religious experience requires dialogue between human being and God and not the identification of human being with God. This being the case, how meaningful is it for Spinoza to claim that "the more the mind enjoys this divine love, i.e. blessedness, the more it understands" and "the less it is acted on by emotions which are bad"?[21] It seems that Spinozist desire for knowledge knows no bounds and Spinoza attempts to love the entire universe.

Traditionally love is regarded as the basic motive to attain wisdom and wisdom as the unique instrument for obtaining happiness which is accepted as the purpose of existence. Even if it is admitted that love leads to wisdom in Spinoza's thought, wisdom seems to be an end in itself or rather a "purposeless purpose" there. For "the reason, i.e. the cause, why God or in other words Nature acts, and the reason why he exists, is one and the same. Therefore, just as he does not exist for the sake of any purpose, neither does he act for the sake of any purpose, but just as he has no principle or end of existing, so he has no principle or end of acting."[22] As the existence of God is rid of theistic attributes, love and happiness are detached from the integrity of human being's existence. For such a human being remains only the task of obtaining adequate knowledge of God or Nature. In fact, this is nothing but the endeavour undertaken by the human being, who has no purposes in existence, in order to get rid of the boredom to which it is subject, in Schopenhauer's terms. Some claim that Spinoza philosophises in order to find a solution for his search for

21 Spinoza (2000), Part V, Proposition 42.
22 *Ibid.*, Part IV, Preface.

eternal happiness.[23] However, we believe that this is a misleading view, because Spinoza did not expect much either from the Jewish and Christian communities in which he lived or from God to whom he was traditionally attached. His endeavour was rather directed towards making his life bearable which was complicated to a considerable extent by the abovementioned communities. Happiness was a target far away, in an unknown destination for him. From our perspective, regarding Spinoza's ordinary search for peace and endeavour to alleviate life's difficulties as a demand for "infinite happiness" involves too much interpretation. Only a negative conception of happiness can follow from such argumentation.

The vital question to be asked at this stage is whether human being could attain true knowledge of God or Nature, in other words, whether human being's claim to know the unique substance properly is realizable or not (in this context, knowing something means having an adequate idea of it, that is, knowing it through its causes according to Spinoza).[24] Now, if the concept of absolute substance ("that whose existence and cause is itself") is taken into consideration, is it possible for the human being to know this substance (involving all types of causality and is itself the immanent cause of everything in an infinite manner) adequately or properly with its limited ontological nature and limited mind? Let us try to see firstly what the human mind is able to know and secondly the type of happiness that arises due to this knowledge. For Spinoza there are no problems at this point, because the "human mind has an adequate knowledge of the eternal and infinite essence of God."[25] With this knowledge one attains the status of understanding the divine and the infinite. Human being's redemption is possible through viewing the world *sub specia aeternitatis* and thereby breaking free of the dependence upon temporality. As has been emphasized above, Spinoza's reluctance to accept the new scientific understanding of matter led him to position the material world within substance-God. However, substance is not "an individual object" or an ordinary object of thought. Despite this fact, Spinoza does not admit the limited and inadequate nature of the human mind and thinks that error or falsity arises not due to this limited nature of the mind but to human being's privation of knowledge.[26] At this point, if what is important for Spinoza is only a humble attempt to attain knowledge, then human being can find consolation in this. However, if the target is knowing something with its causes and if this "thing" in question is everything (that is, God-Nature), then is it possible to have exact and proper knowledge of everything? More importantly, is it meaningful and practical to say that happiness depends on such a difficult knowledge or wisdom?

To sum up, it should be said that Spinoza is unable to open a space of freedom for the human being within the boundaries of his deterministic universe. In his system, God or Nature (as substance) acts in accordance with the necessity of his nature. Besides, none of

23 Zelyut (2011), p. 25.
24 C.f. Spinoza (2000), Part II, Proposition 34.
25 Ibid., Part II, Proposition 47.
26 *Ibid.*, Part II, Proposition 35.

the other beings are exempt from being acted upon, hence they are not free. Thus neither God nor human beings are free in Spinoza's understanding (God is not free because God does not act out of free will). As his predecessors, Spinoza, too, is far away from regarding freedom as a fundamental problem in terms of morality. Therefore, there is no possibility for talking about moral responsibility in Spinoza's philosophy. A human being without responsibility can have neither sins nor good deeds and needs no religion and no moral law. Can we say that a life without sin and good deed is worth living? If Spinoza invited us to accompany him in his difficult and aimless path of wisdom for the sake of the love of God or Nature, would we follow him? Would not we decline his invitation and say that "let your divine world and wisdom be yours. We would like to live in peace in our own world as ordinary people"?

Ulussuz bedenler: Spinoza'nın solculuğuxxx

Johan F. Hartle

1915'de Birinci Dünya Savaşının ortalarında alman Yeni Kantçı düşünür Hermann Cohen, Spinoza'nın politik felsefesini eleştiren polemik bir yazı kaleme alır. Onun eleştirisinin ana yönü Spinoza'nın devlet hakkını kötülemesine yönelir. Cohen'e göre Spinoza devlet hakkını salt çıkara ve bireylerin gücünün salt bir toplamına indirger. Cohen, "Fakat, eğer o ancak ortak pratikte işlerlikteyse böyle bir birliğin evrenselliği nasıl haklı kılınabilir?"(342) diye sorar. Daha önceki çoğu eleştiride olduğu gibi Spinoza kinik bir işlevselci olarak gösterilir. Fakat işlevsellik Spinozanın politikasının evrenselci yanlarıyla bir ilişkiye dayanır ve dolayısıyla da salt kinik olmaktan daha fazla şey ifade eder. Ben Spinoza'nın, politiğin ideolojik ve kurumsal sonlanışlarla bozulmasına karşı olarak, onun ontolojik tabakaları üzerinde durduğunu öne sürüyorum.

Bunu tartışmak için iki buçuk adımda ilerleyeceğim.Önce (1) Hermann Cohen'in Spinoza'nın politik felsefesini eleştirisinin bazı ana hatlarını yeniden yapılandıracağım. Felsefi evrenselciliğin zemini olarak yasal biçimde oluşturulmuş bir beden politikası üzerindeki vurgusuyla Cohen, bir ölçüde emperyalist çağın örnek bir düşünürüdür. O örnekleyici olarak Spinoza için de önemli olan bir felsefi ikilem ortaya atar: Bedensiz

evrensel yasa ve tarihsel olarak bedenleşmiş politik failler ve kurumlar arasında aracı olacak evrenselcilik, somut (bedenli, maddi temelli) pratiklerle nasıl bağlanacaktır?

Bir ikinci adımda (2) Spinoza'nın devlet ontolojisini bu karşı çıkışlar ışığında düzeltmeye çalışacağım. Bana öyle görünüyor ki Cohen'in eleştirisi bir ölçüde tersine çevrilebilir. Zira Spinoza, Cohen'in ileri sürdüğü gibi bir evrensellik kavrayışından yoksun değildir. Dahası, Spinoza'nın evrenselciliği, zaten oluşturulmuş olan politik kurumların kenarları üzerine yerleştirilir ve dolayısıyla da bir felsefi emperyalizm şüphesi taşıması daha az muhtemeldir.

1) Hermann Cohen'in Spinoza eleştirisinin kısa bir taslağı ili başlayalım. Cohen'in 1915 tarihli "Devlet ve Din, Yahudilik ve Hıristiyanlık üzerine Spinoza" adlı küçük metni Spinoza'ya karşı başlıca üç karşı çıkış geliştirir. Birincisi, Cohen Spinoza'yı mesiyanik Yahudilik düşüncesiyle herhangi bir ilişkisi olmayan dönek bir Yahudi olarak gösterir. Ayrıca ve bununla yakından ilişkili olarak Cohen, Spinoza'nın normatif ve evrensel devlet ve yasa talepleri kavrayışı olmadığını öne sürer. Son olarak da Spinoza, kamu'ya akıl atfetmeyen fakat din ve politikayı, içinde ancak aydınlanmış birkaç kişinin gerçekten özgür olabileceği zorunlu bir yanılsama alanı olarak kavrayan bir seçkinci olarak sunulur.

Bu üç karşı çıkışın her biri bir ölçüde makuldür. Spinoza'nın tarih kurgusu, tamamen farklı bir dünyanın ortaya çıkacağı mesiyanik vaadine aslında çok fazla yer bırakmaz. Spinoza'nın dine atfettiği işlevler bundan çok daha bayağıdır: Spinoza'ya göre din salt adanmışlık ve itaat amacına hizmet eder. O şüphesiz, Aklın "doğal ışığı" için nüfuz edilemeyecek olan –olabildiğince gizli- daha yüksek bir hakikat alanını açmaz.

Ve aslında Spinoza'ya göre devlet hakkı daha ziyade olumsal güç ilişkileri, feshedilebilir olan ve işlevsel oldukları oranda makul olan sözleşmeler üzerinde temellendirilir. Devletin kendi gücünden daha öteye giden hiçbir hakka sahip değildir. O halde evrensellik bir nitelik olmadığı gibi hatta gücün somut kurumlarının bir talebi bile değildir.

Şüphesiz, *Tractatus Theologico-Politicus*'daki din kurgusu adanmışlığın yasalarını tek başına Akıl aracılığıyla yakalamayan sıradan insanlar için anlam taşır ve böylece de kurumlaştırılmış "imgelem" e gereksinim duyar – Kutsal kitaplardaki ve dini öykülerdeki.

Bu üç karşı çıkışın Spinoza'nın felsefesinin belirli uğrakları üzerinde vurgu yaptığı yadsınamaz. Onlar aslında Spinoza'ya ilişkin birşey söylerler. Fakat olumsuz olarak da aynı zamanda Hermann Cohen'in kendi projesini de açıklarlar.

Aslında dini, sabit ve barışçıl bir politik düzeni organize etmedeki işlevselliği açısından ele alan Spinoza'dan ayrı olarak Cohen hem devlet hakkını hem de dinin politik içerimlerini evrenselliğin koşulları sayar. Tam da bu noktada Spinoza ve Cohen'in felsefi çabaları birbiriyle çatışır.

Cohen'e göre evrenselcilik sorosunun bir yandan aşkınsal diğer yandan da kültürel olarak yanıtlanması gerekir. Cohen için politik olarak oluşturulmuş beden –aşkınsal yasada temellendirilen – düzgüselliğin kaynağıdır. Michael Zank'ın işaret ettiği gibi : "Spinoza'ya karşıt olarak Cohen, politik yasa içinde, bütün doğal koşulları aşan ereksel yargı türünün

bir tezahürünü bulur."

Tarihsel açıdan daha da somut olarak, Cohen'in devlet olma kavramının üç esin kaynağı vardır. Birincisi, o ahlaklılığa ilişkin *aşkınsal idealar* üzerinde temellendirilir, ikincisi. Alman ulusalcılığının özel tarihi ve üçüncüsü de Yahudiliğin kaynakları. Böylece o, kendi somut taşıyıcılarını iki özel devlette: Alman ve Yahudi devletinde bulan bir Kantçı ya da daha tam olarak bir Yeni-Kantçı ve Musevice bir evrensellik kurgusudur.

Bu kaynaklardan ilki olan *aşkınsal*, aşkınsal akıl'dan ya da bir *Saf İstenç Etiği*'nden elde edilen bir yasallık fikrini işaret ederken tamamen Kantçıdır. Cohen'in 1914 yılına ait *Vom ewigen Frieden* adlı metninde ortaya koyduğu gibi : "İdea", doğanın herhangi bir *gerçek var oluş*'undan ve herhangi bir *tarihsel deneyim*'den ayrı tutulmalıdır."

Evrensellik kendi köklerini saf aklın idealarında ama tezahürlerini yasada bulur. Robert Gibbs'in *Jurisprudence is the Organon of Ethics* etkili başlığıyla yazdığı metinden aktarıyorum " Evrensellik empirik bir etki değildir tamamen akla dayanır. Yasa, başkalarının ahlaksal özgürlüğüne ilişkin evrensel bir yargıyla oluşturulur." Yasanın bu evrenselliği, özgürlüğün tük insan öznelere atfedilmesi üzerinde temellendirilir. Devlet tam da yasada tezahür eden böyle bir evrensel özgürlüğün failidir. Yine Robert Gibbs'den aktarırsak " Bu anlamda, YASALAR yalnızca bir kurgu olmayıp evrensel ve olumludurlar yani devlet tarafından akılsal olarak biçimlendirilmiş ve icra edilmişlerdir". Böyle bir yasa düşüncesi bir ulusun (bir Halk'ın) da düşüncesidir. Devlet ulusa " gerçekten ideal birlik" verir.[1]

Ve böyle bir *idea*, Cohen'in vurguladığı gibi "etkin gerçekliğin yönetimini üstlenirken kendine özgü anlamını saptamış olur". – Kendi evrensel talebine rağmen bu idea'nın özel uluslar *içinde* ve *onlar aracılığıyla* gerçekleştirilmesi gerekir. Burada Cohen'i tamamen Yeni-Kantçı bir tarzda yorumlayabiliriz : Bu aşkınsal idea'nın, tarihsel olarak somut bir biçimde, belirli tarihsel pratikler ve gelenekler tarafından gerçekleştirilmiş ve yerine getirilmiş olarak anlaşılması gerekir.

Daha önce de öne sürüldüğü gibi Cohen bu evrensel içeriğin iki taşıyıcısı olduğunu bulgular; a) devletin laik ve rasyonel biçimini (bir katolik devlet üstü fikrinden ayrı olarak) olanaklı kılan, reformasyonun bir sonucu olarak Alman ulusu; b) monoteizmin evrenselci taleplerinin işaret ettiği belli bir din olarak Yahudilik ve onların korudukları kurucu mesiyanizm içinde. Yasallığın tamamen tarihsel *arche*'si üzerinde temellenen Yahudi yasası, genel olarak yasanın evrenselliğinin paradigmatik ilkesidir.

Kendi felsefesi bağlamında, Cohen'in Spinoza'ya karşı çıkışlarının daha derin yapısı şudur: Spinoza devlet olma'nın aşkınsal ve rasyonel koşullarını kabul etmeyi başaramaz (daha önce belirtilen ikinci karşı çıkış). Devletin yasal evrensellik içindeki böylesi bir temelinin zorunlu koşulu, özgürlüğün, devletin öznelerine evrensel atf'ıdır (zira - ki bu Cohen'in Spinoza'ya üçüncü karşı çıkışıydı - Spinoza'nın politika kavrayışı "seçkinci" dir "idealist" değildir). Bir diğer deyişle Spinoza, kendi politika kavramının bedenler, somut maddilikler üzerinde temellendirilmesi sebebiyle hakiki devlet fikrini tanımayı başaramaz. Bu klasik anlamda de-ontik (paradigmatik olarak liberalist) bir savdır.

1 Cf. Wiedebach 102.

Ayrıca ona ilişkin tikelci bir belirti de vardır. Spinoza, Yahudi ulusunun tikel ama evrensel taleplerini, bu Kantçı evrensellik kurgusunu bütünleyen savı küçümsemekle suçlanır. Bir diğer deyişle Spinoza, evrenselliğin bir koşulu olarak politikanın somut ulusal cismini küçümser. Yahudilik geleneğinin kültürel olarak özgün potansiyellerinin (buna alman ulusununkileri de ekleyebiliriz) özellikle geçerli bir biçimde, ulus olmanın evrensel taleplerini cisimleştirdikleri kabul edilir. Bir özel politikanın temeli olarak, kültürel açıdan özel bir geleneğe bu başvuru, Cohen'de bulduğumuz klasik olarak muhafazakar (yani kültürcü) bir savdır.

Bir ölçüde, bu iki savın bileşimi Cohen'in Birinci Dünya Savaşı'nda Alman militarizmine politik yakınlaşmalarını anlamamıza yardımcı olur – marjinalleşmiş Yahudiliğe apaçık bağlantısına karşın. Bu onun, evrenselci düşünceler üzerine, özel uluslar tarafından cisimleştirilmiş olarak felsefi vurgusunda yansıtılır.

2) Cohen'in Yeni-Kantçı Yahudiliği, Spinoza'daki politika ve evrensellik kurgusuna tamamen karşıdır. Ve Spinoza'nın, yasanın kültürel olarak içkinleştirilmiş evrenselciliğinin liberal-muhafazakar ontolojisine karşıt konumu Onu mevcut teorik-politik takım yıldızı içinde ilginç kılar. Evrensellik, Spinoza'ya göre ne ulusal olarak somut cisimleşmelerle, bedenlerle temsil edilir ne de aşkınsal akılsallıkla kavranır. Spinoza bunun yerine, politik pratikleri *temellendiren* evrensel potansiyellere: maddi ilişkilerin evrenselliğine işaret eder.

Hem Cohen hem de Spinoza öte yandan teolojiyi, "doğal ışık"la da başarılamayan herhangi bir ayrıcalıklı bilgiye geçiş için düşünmez. Ve Spinoza " felsefeyi teolojiden ayırmayı" amaçlarken (TTP, İkinci Kısım, 415)[2] diğer yandan da teoloji ve din arasında sistematik olarak ayrım yapar. Birincisi dogmatik öncüller üzerinde temellendirilen temelci bir kuram tipi olarak kavranılırken diğeri adanmışlığı ve toplumsal ve politik itaati düzenlemeye yardımcı olan bir toplumsal pratiktir. Spinoza dinin –kendi sonuçlarında- akılla uygunluk içindeyken teoloji akılsal olmayan temeller üzerinde politik tamamlanışları içerir.

Böylece Spinoza dini hizmet ve itaat gibi maddi pratikleri kınamaz. Kınadığı şey, politik pratiği ve özellikle de düşünce özgürlüğünü ve rasyonel tartışmayı –onun somut pratik etkileri ve pratik içindeki verimlerine rağmen- olanaksız kılan dini dogmatizmdir, teolojidir. (TTP, 7.Kısım, 456). Spinoza'nın aslında bir işlevselcilik olan teolojik-politik işlevselciliği konusunda bu kadarı yeter.

Spinoza bunu özellikle Musevi devleti üzerine incelemesinde tartışır. Musevi devleti, teokrasinin bir örneği, Hollanda demokrasisinin çağdaş deneyimlerine somut bir tehdit olarak hizmet eder. Böylece o bir devletin temelini teolojik vahyin zeminlerine ve Kutsal Kitaba dayandırır – ve Aklın taleplerine karşıttır.

Fakat Musevi Devleti ve İsrail halkı içinde, akılla da öğretilebilen adanmışlık ve itaatin temel kuralları dışında herhangi bir özel ama yine de evrensel ilişikli dini törenler bulamaz. Aslında O ancak onun tarihsel arka perdesine karşı özel dini törenlerinin bu

2 2002'de Hackett'ın yayınladığı tam yapıtlardaki Samuel Shirly'nin çevirisine başvuruyorum.

tikelliğini açıklayabilir. Ona göre tamamen açık olan şudur: "Kavrayış ve gerçek erdem açısından [...] Tanrı bir ulusu bir diğerinden önce seçmemiştir". (TTP, 3.Kısım, 426). O ayrıca, görünüşte tanrısal Yahudi törenlerinin aslında insanların keyfi istencine bağlı olarak olumsal olduklarını öne sürer. (TTP, 4.Kısım, 426). Gerçekten tanrısal bir yasa, ancak doğa yasaları ve "aklın doğal ışığı" nın yani onun tüm insanlara evrensel uygulanmasının veya "tüm insanlığa ortak olan" ve "insan doğası" ndan "türetilebilen" evrensel uygulanmasının açılımı olabilir. (TTP, 4.Kısım, 429).

Bu insan doğası kavramı yine de Spinoza'nın daha geniş bir bağlam olan onto-teolojik doğa kavrayışından ayrılamaz. *Deus sive natura* amaçsal değildir ve bir master planı yoktur. Doğa bir mutlak gücün ya da herhangi bir politik biçimin bir doğrulanması değildir. Etik'te "Hiç kimse Tanrının gücünü bir kralın insani gücü ya da hakkı ile karıştırmamaya özen göstermedikçe anlatmak istediğimi doğru olarak kavramayacaktır" diye yazar. (E2, Önerme 3, 246).

Belli bir politikada (dinde) evrensel olarak zorunlu adanmışlık ve itaat kuralları buluruz. Ve evrensel Akılda temellendirilmeleri bakımından onlar bir evrensel dini temellendirirler. Yine de onlar bağlam içinde ele alındıklarında ancak yeterince anlaşılırlar. TTP'de ifade ettiği gibi (Kısım 16): "Tanrısal yasalar tam da onların nedenini bilmediğimiz sürece kurulmuş görünürler". Felsefi düşünüm daha derin ontoloji tabakalarına işaret etmekle onları bağlam içine yerleştirir.

Spinoza, şeyleri *sub specie aeternitatis* saymanın Aklın doğasında olduğunu öne sürer (E2, Önerme 44, Cor.2, 270). Kültürel olarak özel bir yasanın tikelliği bağlam içine alınmalı, sonsuz bir potansiyelin bir ifadesi olarak görülmelidir. Burada insanların doğası cisimlerin doğasının ve onların genel olarak bağıntısallığını ve böylece de bu son örnekte töz"ün doğasını izler.

Bu açıdan yasal biçimlerin somut cisimleşmesi daha çok aşağı bir ontolojik niteliktir. Devletler, uluslar "birbirlerinden yaşadıkları toplum türü ve yönetildikleri yasalar açısından ayrılırlar" ve onun vurgusuyla da "yalnızca bununla". (TTP, 3.Kısım, 109). Bu noktaya dek o yalnızca tikel ve tarihsel olarak olumsaldır. Ama açıkça bu görünürdeki farklılıklardan daha temel olan bir şey vardır, Zira "yalnızca bununla" vurgusu aynı zamanda da onların kendi doğaları açısından farklı olmadıkları anlamına gelir.

Yine de bu "doğa" kavramını bir "insan doğası" kavramına indirgemek bir yanlış anlama olur. Aslında Spinoza, içinde birkaç doğa düzeyinin yer aldığı çok tabakalı bir ontoloji geliştirir. Bir başka düzeyde, diğer bir kitapta yani Etik'te fizik nesnelerin diliyle konuşur. Tıpkı ulusların birbirlerinden *sub specie aeternitatis* farklı olmadıkları gibi "cisimler de birbirlerinden hareket ve sükunet, hızlılık ve yavaşlık açısından ayrılırlar yoksa töz açısından değil" diye yazar. (E2, Önerme 13, Lemma1, 252).

Bu benzetme nasıl okunmalı? Friedrich Balke, Spinoza'nın politik felsefesini yeniden kurgularken Spinozadaki farklı egemenlik biçimlerinin eşbiçimliliğini ileri sürmüştü.[3] Balke'nin savı çizgisinde doğanın farklı ifadelerinin bir eşbiçimliliği öne

3 Balke'ye göre Spinoza devlet düzenini bireysel özgürlüğü kavrarken kullandığı aynı terimlerle kavrar. Burada bedensel güçlerin, tamamen baskı altına alınmaksızın dengelenmeleri gerekir tıpkı

sürülebilir. Böyle çok tabakalı bir ontolojinin bu tabakaları töz'ün doğasından, cisimlerin doğasına, insanların doğasına vb. ulaşır.

Spinoza yapısal benzerlikler bulgular: evrensel ilkelerin farklıaşmaları daha da yüksek farklılaşma ve olumsallık düzeylerine götürür. Daha özelde bu şu demektir: Spinoza'da evrensellik kurumsallaşmış biçimlerden –yasalar, uluslar ya da devletler- ziyade potansiyeller düzeyine yerleştirilir. Bu potansiyeller yine de salt idea – aşkınsal ya da ütopik- değildirler, hem bedensel/cisimsel hem de zihinseldirler.

Spinoza'nın evrenselciliği, somut devletler ve ulusların cisimleştirdiği kurumlaşmış biçimlere değil tabakalı olarak yeniden yapılandırılması gereken bağlantıları kuracak ve oluşturacak güçler ve kapasitelere ilişkindir. Bu tabakalar içinde, töz'ün tarzlardaki, bedensel güçlerin somut bireylerdeki, somut bireylerin politik pratiklerdeki ve politik pratiklerin de yasalar, törenler ve alışkanlıklardaki vbg. açılımları arasında yapısal benzerlikler buluruz.

3) Bu daha ziyade soyut bir evrensellik kavrayışı neden bir önem taşısın? *Collective Imaginings*'de, Moira Gatens ve Genevieve Lloyd, Spinoza'nın "liberalizm/komüniteryanizm düğümü" dedikleri şeyin ötesine adım atmamıza yardımcı olabileceğini vurguladılar. Lloyd ve Gatens'e göre O bunu iki nedenle yapabilir: Birincisi, birey ve topluluk arasındaki yanlış alternatifi düşürdüğünden, İkincisi de değerleri temellendiren ya evrensel düzgüler ya da topluluk üzerinde fazla durmayıp daha çok –ya da en azından fazlasıyla- güç üzerinde durduğundan.

Ben özellikle bu sonuncusuyla aynı fikirdeyim. Spinoza paradigmatik olarak, liberalizm ve komüniteryanizm arasındaki, bugün hala karşılaştığımız soyut evrenselcilik ile kültürcülük arasındaki düğümler ve ikilemlerden kaçınmaya çalışır. Spinoza, ne özel ulusların politikası ve geleneğiyle özdeşleştirilen ne de bedensel somut dinamiklerden kaçınan bir evrensellik anlayışı sağlar. *Sub specie aeternitatis*, ulusların, sözleşmelerin ve yasal normların bu somut biçimlenmesi kısmen geri adım atar. Biçimlenmenin ilkeleri ve *potentia agendi*, *sub specie aeternitatis* merkezi görünür.

Spinoza, bedensel güçlerin ve maddi olarak somut potansiyellerin politik biçimler içinde görünür olduklarını kavrar. Böylece, evrenselliği talep edecek olan, onların kurumsal, yasal ya da ulusal sonucu değil, bir ifade edici potansiyelin cisimleşmesidir. Ve Hayır, Spinoza aşkınsal olarak doğrulanmış yasal bir evrensellik kuramı sunmaz. Bu, Spinoza'nın politik ontolojisindeki temel olarak solcu bir uğraktır: O bir yandan aşkınsal akıl ve evrenselci düzgüler üzerinde temellendirilen *bedensiz ulus ideasını* aşan bir politika görüşü sunar. Diğer yandan da bu görüş tam da kültürel olarak somut beden politikası ya da "Volkskörper" temelci fikrinin karşısındadır. Spinoza'nın politikası bizi ulussuz bedenleri kuramlaştırma mücadelesine davet eder.

Çeviri Deniz Kanıt

---

onların devlet düzeyinde dengelenmeleri gerektiği kadar… Balke`nin savının bu belli içeriğine rağmen burada. Spinoza felsefesinin birkaç tabakası üzerinde bedensel güçlerin nedenselliği arasındaki genel ilişkisini açıklayan yapısal bir açıklama buluyoruz.

Bodies without nations

Johan F. Hartle

In 1915, in the middle of the First World War, the German Neo-Kantian philosopher Hermann Cohen writes his polemical article to criticize Spinoza's political philosophy. One central aspect of his criticism is directed at Spinoza's denigration of the right of the state. According to Cohen Spinoza reduces the right of the state to mere utility and to a mere agglomerate of the power of individuals. **"But how"**, Cohen asks, **"could the universality of such a union be justified if it only rules in common practice?"** (342) As in so many criticisms before, Spinoza is presented as a cynical functionalist. But functionality stands in some relation with the universalistic aspects of Spinoza's politics and is therefore more than just cynical. Spinoza, I claim, insists on ontological layers of the political against its corruption by ideological and institutional closures.

To discuss this I will proceed in two and a half steps. First (1) I will reconstruct some main lines of Herrmann Cohen's criticism of Spinoza's political philosophy. With his emphasis on a legally constituted body politic as the ground for philosophical universalism Cohen is, to some extent, an exemplary thinker of the imperialist age. He exemplarily presents a philosophical dilemma that was important to Spinoza too: How to connect universalism with concrete (embodied, materially grounded) political practices, to mediate between bodiless universal law and historically embodied political agents and institutions.

In a second step (2) I will try to restore Spinoza's ontology of the state in the light of these objections. It seems to me that Cohen's critique can, to some extent, be inverted. For Spinoza does not, as Cohen suggest, lack any conception of universality. Much rather Spinoza's universalism is located at the margins of already constituted political institutions and therefore also less suspicious of philosophical imperialism.

1) But let me start with a short sketch of Herrmann Cohen's criticism of Spinoza.

Cohen's little 1915 text **"Spinoza on State and Religion, Judaism and Christianity"** develops mainly three objections against Spinoza. **At first** Cohen presents Spinoza as a renegade Jew who, to his mind, does not have any relation to the messianic idea of Judaism. **Furthermore** and in close relation to this, Spinoza has, Cohen claims, no understanding of the normative and universal claims of state and law. **Lastly** Spinoza is presented as an elitist, who does not attribute reason to the common people but conceives of religion and politics as a sphere of necessary delusion, in which only the enlightened few can really be free.

Each of these three objections is plausible to some extent. Spinoza's construction of history does indeed not leave much space for the messianic promise of a decisively different world to come. The functions that Spinoza attributes to religion are much more banal than that: Religion, according to Spinoza, merely serves the purpose of piety and obedience. It certainly does not open a higher realm of truth that would not be accessible for the "natural light" of Reason – hidden as it might be.

And indeed the right of the state is, according to Spinoza, grounded rather on contingent relations of force, on contracts that can be cancelled and that are reasonable just to the extent that they are functional. The state has no right that goes any further than its power. Thus, universality is no quality and not even a claim of the concrete institutions of power. Undoubtedly, the construction of religion in the *Tractatus Theologico-Politicus* is meant for ordinary people who do not grasp the laws of piety by Reason alone and therefore are in need of institutionalized "imagination" – in the Scriptures and in religious narratives.

These three objections put emphasis on certain moments of Spinoza's philosophy that cannot be denied. They do indeed say something about Spinoza. But negatively they also clarify the project of Hermann Cohen himself. Other than Spinoza, who basically regards religion in its functionality for organizing a stable and peaceful political order, Cohen regards both the right of the state and the political implications of religion as conditions for universality. Precisely here the philosophical efforts of Spinoza and Cohen clash.

According to Cohen the question of universalism is to be answered on the one hand transcendentally and on the other culturally. For Cohen the politically constituted body – grounded in transcendental law – is the source of normativity. As Michael Zank has pointed out: **"In contrast to Spinoza, Cohen finds in political law the manifestation of the kind of teleological judgment that transcends all natural conditions."**

Historically more concretely, Cohen's concept of statehood is inspired by three sources. **First**, it is founded on *transcendental ideas* about morality, **second**, by the specific history of German nationalism and **third**, by the sources of Judaism. It is, thus, a Kantian, or more precisely, a Neo-Kantian, and a Judaic construction of universality, which finds its concrete bearers in two specific nations: the German and the Jewish.

The first of these sources, *the transcendental*, is strictly Kantian as it refers to an idea of legality to be derived from transcendental reason, or, as he calls it, from an *Ethics of Pure Will*. As Cohen puts it in his 1914 text *Vom ewigen Frieden*: **"The idea"** [has to be distinguished], **"from any *real existence* of nature and from any *historical experience*."** Universality finds its origins in the ideas of pure Reason but its manifestation in the law. As Robert Gibbs writes – in his text with the telling title *Jurisprudence is the Organon of Ethics* – I quote, **"Universality is not an empirical effect, but depends precisely on reason. Law is constituted by a universal judgment about others' moral freedom."** The universality of the law is founded on the attribution of freedom to all human subjects. The state is precisely the agent of such universal freedom manifested in the law. To quote Robert Gibbs again: **"LAWS, in this sense, are not simply a constitution, but are universal and positive, that is, rationally formulated and enacted by the state."** Such an idea of the law is the idea of the nation (a Volk), too. The state gives the "truly ideal unity" to the nation.[1] And such an *idea* **"establishes its specific meaning"**, as Cohen emphasizes, as **"it takes charge of effectual reality"**. – In spite of its universal claim, the idea has to be realized *in* and *by* specific nations. Here we may interpret Cohen in a strictly *Neo*-Kantian way: The transcendental idea has to be conceived of historically concrete, as realized and implemented by particular historical practices and traditions. The idea, however, is universal in its very intention.

As suggested before, Cohen will find two bearers of this universal content; **a)** the German nation as an effect of reformation, which makes a laïcist and rational form of the state possible (as distinguished from the catholic idea of a supra-state); **b)** Judaism as the particular religion to which the universalist claims of monotheism refer and in the constitutive messianism of which they are preserved. Based on the very historical *arché* of legality, Jewish law is the paradigmatic principle of the universality of law in general.

In the context of his own philosophy, the deeper structure of Cohen's objections against Spinoza is the following: Spinoza fails to accept the transcendental and rational conditions of statehood (second objection, as mentioned earlier). The necessary condition of such a foundation of the state in juridical universality is the universal attribution of freedom to the subjects of the state (because, this was Cohen's third objection against Spinoza, Spinoza's conception of politics is "elitist" and not "idealist"). Spinoza, in other words, fails to recognize the true idea of the state, because his concept of politics is based on bodies, on concrete materialities. This is the classically de-ontic, (paradigmatically liberalist) argument.

1 Cf. Wiedebach 102

Furthermore there is particularist note to it. Spinoza is accused to disdain the particular but universal claims of the Hebrew Nation, the supplementary argument to the Kantian construction of universality. Spinoza does, in other words disdain the concrete national body of politics as a condition of universality. Culturally specific potentials of the tradition of Judaism (and, as we can add: of the German nation) are held to embody the universal claims of nationhood in a particularly valid way. This reference to a culturally specific tradition as the foundation of a specific politics is the classically conservative (i.e. culturalist) argument we find in Cohen.

To some extent the combination of these two arguments helps understanding Hermann Cohen's own political affinities to German militarism in the First World War – in spite of his explicit commitment to marginalized Judaism. It is mirrored in his philosophical emphasis on universalistic ideas, as they are embodied by specific nations.

2) Cohen's Neo-Kantian Judaism is diametrically opposed to the construction of politics and universality in Spinoza. And his counterposition to the liberal-conservative ontology of a culturally embedded universalism of the law makes Spinoza interesting in the current theoretico-political constellation. Universality is, according to Spinoza, neither represented by nationally concrete bodies, nor is it conceived of in terms of transcendental rationality. Instead, Spinoza refers to universal potentials, which are *grounding* political practices: the universality of material relations.

Both Cohen and Spinoza (in the *Tractatus Theologico Politicus*) conceive of politics in comparison with and with explicit reference to theology. But Spinoza does, on the one hand, not consider theology to have access to any privileged knowledge that could not be achieved by "natural light" as well. And while Spinoza aims at **"the differentiation of philosophy from theology"** (TTP, 2nd Ch., 4152), he on the other hand distinguishes systematically between theology and religion. Whereas the former is conceived of a foundational type of theory that is based on dogmatic premises, the latter is a social practice, which helps to organize piety and social and political obedience. Spinoza emphasizes that religion is – in its consequences – in accordance with reason, while theology involves political closures on non-rational fundaments.

Hence, Spinoza does not condemn the material practices of religious service and obedience. What he does condemn is religious dogmatism, theology, for making political practice and, particularly, the freedom of thought and rational argumentation impossible – notwithstanding its concrete practical effects, its fruits in praxis (cf. TTP, 7th Ch, 456). So much about Spinoza's theologico-political *functionalism*, which is a functionalism indeed.

Spinoza discusses this particularly in his inquiry on the Hebrew State. The Hebrew state serves as an example of theocracy, a concrete threat to the contemporary experiments of Dutch democracy. Thus it stands for the foundation of a state on the grounds of theological revelation and on Scripture – and against the claims of Reason.

2 I am referring to the translation of Samuel Shirly, as in the complete works published by Hackett 2002.

But in the Hebrew State and the Israelite people he cannot find any specific, yet universally relevant rites except for the basic rules of piety and obedience that can be taught by reason as well. In fact he can only explain the particularity of its specific rites against a historical backdrop. It is perfectly clear to him that **"in respect of understanding and true virtue [...] God has not chosen one nation before another"** (TTP, 3rd Ch, 426) Furthermore he claims that the apparently divine Jewish rites are, in fact, contingent on the arbitrary will of human beings (TTP, 4th Ch, 426). A truly divine law could only be the laws of nature and the unfolding of the **"natural light of Reason"** that is **"of universal application, or common to all mankind"** and can be **"deduced"** from **"human nature as such"** (TTP 4th Ch, 429).

The concept of human nature, however, is not to be detached from the broader context of *Spinoza's* conception onto-theological of nature as such. *Deus sive natura* is not intentional and has no master plan. Nature is no justification for absolute power or any particular political form. . **"For noone will"**, he writes in the Ethics, **"rightly apprehend what I am trying to say unless he takes great care about not to confuse God's power with a king's human power or right,"** (E2, Proposition 3, 246)

In particular politics (religion) we find universally necessary rules of piety and obedience. And as far as they are founded on universal Reason they found a universal religion. They are, however, only adequately understood if they are taken in context. As he phrases in the TTP (Ch. 16): „**The divine laws seem to be instituted just as long as we don't know their cause**". Philosophical reflection puts them into context by referring back to the deeper layers of ontology.

It is in the nature of Reason, Spinoza argues, to regard things *sub specie aeternitatis* (E2, Proposition 44, Corollary 2, 270). The particularity of a culturally specific law has to be taken in context, has to be seen as an expression of an eternal potential. Here, the nature of human beings follows the nature of bodies and their relationality in general and thus, in the last instance, of substance.

In this respect the concrete embodiment of legal forms is of a rather low ontological quality. States, nations **"differ from one another" "in respect to the kind of society and laws under which they live and are governed"** and, as he emphasizes, **"through this alone"** (TTP, 3rd Ch, 109). This is, up to this point, merely particular and historically contingent. But obviously there is something more fundamental than these ostensible differences. For **"through this alone"** also means that they don't differ with respect to their nature.

It would, however, be a misunderstanding to reduce this concept of „nature" to a concept of „human nature". In fact Spinoza develops a multilayered ontology, in which several levels of nature find their place. On another level, in another book, namely in his Ethics, Spinoza speaks in the same terms of physical objects. Just like nations do not differ *sub specie aeternitatis*, so **"bodies"**, he writes here, **"are distinguished from one another in respect of motion and rest, quickness and slowness, and not in respect of substance."** (E2, Proposition 13, Lemma 1, 252)

How is this analogy to be read? In his reconstruction of Spinoza's political philosophy Friedrich Balke has argued for an *isomorphism* of different forms of sovereignty in Spinoza.[3] In line with Balke's claim one could argue for an *isomorphism* of different expressions of nature. The layers of such a multi-layered ontology reach from the nature of substance, to the nature of bodies, to the nature of human beings etc.
Spinoza finds structural similarities: Differentiations of universal principles lead to higher and higher levels of differentiations and of contingency. More specifically this means: In Spinoza universality is rather located on the level of potentials than in instituted forms – laws, nations, or states. These potentials are, however, not merely ideal – transcendental or utopian – they are both bodily and intellectual.

Spinoza's universalism is thus not so much about instituted forms, embodied by concrete states and nations, but rather about the forces and capacities to institute and to form connections, which is to be reconstructed layer by layer. In these layers we find structural similarities between the unfolding of substance in modi, of bodily forces in concrete individuals, of concrete individuals in political practices, of political practices in laws, rites and habits and so forth.

3) Why would this rather abstract conception of a universal capacity be of any importance? In *Collective Imaginings* Moira Gatens and Genevieve Lloyd have emphasized that Spinoza could help us to step, as they have called it, "Beyond the liberalism/communitarianism impasse". According to Lloyd and Gatens, Spinoza can do so for two reasons: **First,** because it undermines the false alternative between individual and community. **Second,** because it puts its focus not so much on either universal norms or community based values, but rather – or at least about as much - on power.

I particularly agree with the latter. Spinoza paradigmatically tries to avoid the impasses and dilemmas between liberalism and communitarianism, between abstract universalism and culturalism that we are still facing today. Spinoza provides a conception of universality that is neither identified with the policy and tradition of specific nations nor devoid of bodily concrete dynamics. *Sub specie aeternitatis* the concrete formation of nations, of contracts and of juridical norms partially steps back. *Sub specie* ***substantiae*** the principles of formation and the eternity of the *potentia agendi* appear as central.

Spinoza conceives of bodily forces and materially concrete potentials that are manifested in political forms. It is thus not so much their institutional, juridical, or national outcome that could claim universality. It is, instead, the embodiment of an expressive potential. And no, Spinoza does not provide a transcendentally justified, juridical theory of the universal. This is the fundamentally leftist moment in Spinoza's political ontology:

3 According to Balke Spinoza conceives of the order of the state in the same terms as he conceives of individual freedom. Here, bodily forces that have to be balanced without ever fully being repressed just as much as they would have to be balanced on the level of the state. Notwithstanding the particular content of Balke's argument, we find a structural explanation here that clarifies the general relation between the causation of bodily forces on several layers of Spinoza's philosophy.

He introduces a vision of politics that on the one hand overcomes the **bodiless idea of the nation**, founded on transcendental reason and universalistic juridical norms. On the other hand this vision stands just as much in opposition to the foundationalist idea of the culturally concrete **body politic**, or the **"Volkskörper"**. Spinoza's politics challenges us to theorize **bodies without nations**.

Spinoza ve olumsallık

Vittorio Morfino

OLUMSALLIĞIN OLUMSUZLANMASI VE ŞEYLERİN RADİKAL OLUMSALLIĞI

Spinoza'nın düşüncesinde olumsallık sorunu üzerine her düşünüm Etik'in I. Bölüm'ünün 29. Önerme'siyle başlamalıdır:

"Doğada hiçbir şey olumsal değildir; herşey belirli bir biçimde varolmak ve eylemek için belirlenmiş tanrısal doğanın zorunluluğundan gelir."[1]

Ve kanıtı şöyledir:

Varolan herşey Tanrıda vardır (Pr.15). Ama Tanrı olumsal bir şey olarak adlandırılamaz, çünkü (Pr. 11) o olumsal olarak değil zorunlu olarak vardır. Yine, bu (zorunluluk da) ister Tanrısal doğa mutlak olarak düşünülsün (Pr.21) ister belirli bir biçimde eyleme yönünde belirlenmiş olarak düşünülsün (Pr.27) tanrısal doğanın kipleri onun olumsallığından değil zorunluluğundan gelir (Pr.16).
Dahası, Tanrı onlar salt varoldukları için değil (Cor.Pr.24), onlar aynı zamanda belirli bir eylem için belirlenmiş olarak düşünüldükleri için bu kiplerin nedenidir (Pr.26). Eğer onlar

1 *The Ethics*, I. Bölüm, 29. Önerme [bundan böyle *Eth* I, Pr.29 şeklinde alıntılanacaktır]. *Etik*'ten alıntılar Samuel Shirley'in (ed. ve Giriş. Seymour Feldman, Hackett Publishing Company, Indianapolis, Indiana 1992.) İngilizce edisyonundandır. Bu alıntı için bkz. s.51.

Tanrı tarafından belirlenmişse (Pr.26) onların kendi kendilerinde belirlemeleri gereken şey bir olumsallık değil bir imkânsızlıktır. Öte yandan (Pr.27), eğer Tanrı tarafından belirlenmişlerse, onların kendilerinde belirlenimsiz kılması gereken şey bir olumsallık değil bir imkânsızlıktır. O halde, herşey, sadece varolmak için değil aynı zamanda belirli bir biçimde varolmak ve eylemek için, tanrısal doğanın zorunluluğundan ötürü belirlenir. Dolayısıyla olumsallık yoktur.[2]

Olumsallığın olumsuzlanması Spinoza'nın metafiziksel ve teolojik geleneklere karşı sürdürdüğü savaşta stratejik bir yerdir; onunla birlikte yaratım, tanrısal özgürlük, insan özgürlüğü, sorumluluk, ahlak, mucizeler ve inayet sorunları söz konusudur. Bu, hem çağdaşları hem de ardılı felsefe geleneğinde yol açtığı skandalın tanıklık ettiği gibi eşi görülmemiş söz dalaşı biçimde tartışmalara yol açan bir önermedir.

Leibniz, G. H. Schuller'ın ona hemen göndermiş olduğu Spinoza'nın *Posthumous Works* (1677) isimli eserini okur okumaz kalemine sarılıp şu yorumda bulunur: "Daha öncesinde gelen tutarsız, muğlâk ve kuşkulu önermelerden türetilen tanitlama muğlak, tutarsızdır."

Ve şu eklemeyi yapar:

> O (kanıtlama), hiçbir yerde verilemeyen *olumsal* tanımına bağlıdır. Ben, diğerleriyle birlikte, olumsalı özü varoluş içermeyen olarak kullanıyorum. Bu anlamda, 24. Önerme gereği, Spinoza'ya göre tikel şeyler olumsaldır. Olumsallığı kimi skolâstiklerde gelenek olduğu gibi, Aristoteles için bilinmeyen bir geleneğe göre, [...] *olana,* yaşam adetlerine göre kullanırsanız, bu durumda onun başka türlü değil de niçin öyle olduğuna dair hiçbir neden verilemez. Onun nedeni de, onunla ve o olmaksızın ileri sürülmüş gerekçeler de aynı derecede eyleme ya da eylememe yönünde kullanılmıştır. Böyle bir olumsalın [bir çelişki] ima ettiğini düşünüyorum.[3]

Leibniz "olumsal"ı özü varolul içermeyen olarak anladığını ifade eder. Bu anlam uyarınca, onun doğru bir biçimde belirttiği gibi, 1. Bölüm 24. Önerme'de "Tanrının hâsıl ettiği şeylerin özü varoluş içermez" savında bulunan Spinoza için Tanrı yaratımı şeyler de olumsal olacaktır.[4] Spinoza Tanrı bir *res contingens* değildir, yani Tanrının özü zorunlu olarak onun varoluşunu içerir derken 'olumsal' terimini bu anlamda kullandığı görülür. Ne var ki daha sonra tanıtlamada Spinoza 'olumsal' terimini tam da Leibniz'in gösterdiği ikinci anlamda *"olan,* böylece onun başka türlü değil de niçin öyle olduğuna dair hiçbir neden verilemeyen" olarak, Spinoza'nın terminolojisinde *indeterminatus* olarak kullanır. Bu yolla, doğada belirlenimsiz birşeyin varoluşunu yadsır.

İzin verin olumsal-belirlenimsizin olumsuzlanmasına götüren yola dair bir görüş elde etmek için *Etik*'in 1. Bölümünün kısaca üzerinden geçelim.

Tözün zorunlu varoluşunun (Pr. 7) ve Tanrının zorunlu varoluşunun (Pr. 11) ortaya

2 *Eth*, I, 29. Önerme; s. 51.
3 *The Philosophical Works of Leibnitz*, çev. George Martin Duncan, 2nd ed., Tuttle, Morehouse & Taylor, New Haven 1908, s. 23.
4 *Eth* I, 24. Önerme; s. 49.

koyulmasıyla birlikte Spinoza Tanrıdan başka bir tözün varolmadığını (Pr. 14), ve böylece varolan herşeyin Tanrıda varolduğunu tanıtlar (Pr. 15): Şeylerin etker ve içkin nedeni (Pr. 18) Tanrının kendisidir (Pr. 16, Cor. I). Bir kez Tanrının içkin üretkenliği varsayılmışsa doğada olumsal-belirlenimsiz hiçbirşey varolamaz.

26. Önerme: Belirli bir biçimde eylemek için belirlenmiş olan birşey Tanrı tarafından zorunlu olarak böyle belirlenmiştir ve Tanrı tarafından belirlenmemiş bir şey eylemde bulunmak için kendi kendisini belirleyemez. [...]

27. Önerme:. Tanrının belirli bir biçimde eylemde bulunmak için belirlemiş olduğu bir şey kendisini belirlenmemiş kılamaz.[5]

İnsan özgürlüğünün teorik uzayı tamamen atlanmıştır. Ama yine de bu evrensel belirlenimcilik Leibniz'in kendi okumasında ileri sürdüğünden daha da radikal bir olumsallık kavramına dayanır. Olumsalı, özü varoluş içermeyen olarak anlamanın ve 24. Önermeyi bu anlamda anlamanın Tanrının hâsıl ettiği herşeyin olumsal olduğunu onaylamak olduğunu ileri sürer. Bununla birlikte 25. Önerme daha da ileri gider:

Tanrı sadece şeylerin varoluşunun değil onların özlerinin de etker nedenidir.[6]

Burada sahip olduğumuz şey Leibniz'in tanımıyla ortaya koyulandan da daha radikal bir şeydir. Başka bir deyişler, şeyler özler zorunlu bir bir varoluş içermediğinden ötürü olumsal değildir ama özün kendisi, varoluşuyla birlikte Tanrıya bağlı olduğu için olumsaldır. O Tanrının içkin üretkenliği olmadan kavranamaz. Başka bir ifadeyle, şeylerin, evrensel mantığın içkin tanrısal üretkenlikle varoluşa getirilmiş olası bir özü olamaz, çünkü öz edimsel olarak varoluşuyla özdeştir.[7]

Metni zorlayarak özün varoluşu öncelemediğini aksine ondan sonra geldiğini söyleyebiliriz. Bu uslamlama çizgisinde, 25. Önerme'nin açıklaması son derece önemlidir: ...söz konusu tanrısal doğadan şeylerin hem özü hem de varoluşu çıkarılmalıdır. Bir kelimeyle söylemek gerekirse, Tanrının kendi kendisinin nedeni olduğunun söylenmesiyle aynı anlamda onun herşeyin nedeni olduğu da söylenmelidir.[8]

Eo sensu, quo Deus dicitur causa sui, etiam omnium rerum causa dicendus est. O halde, 'Tanrının hangi anlamda kendi kendisinin nedeni olduğu söylenebilir?' sorusu anahtar sorudur. İlk tanımında Spinoza şöyle yazmıştır: "Kendi kendisinin nedeniyle kastettiğim özü varoluşu içerendir; yahur doğası yalnızca varolan olarak kavranabilendir."[9] Kendi kendisinin nedeni

5 *Eth* I, 26, 27. Önerme; s. 50.

6 *Eth* I, 25. Önerme; s. 49.

7 2. Bölümün ikinci tanımı gereği öz ve varoluş tikel şeylerde özdeştir: "Ben bunun, zorunlu olarak varlığını kurmaksızın koyamayacağınız ve bu varlığı yıkmaksızın kaldıramayacağınız bir şeyin özüne ait olduğunu söylüyorum; ya da o öyle bir nesnedir ki, kendi olmaksızın şey var olamayacağı ve tasarlanamayacağı gibi, buna karşılık şeysiz de kendisi var olamaz ve tasarlanamaz (s. 63)." Marilena Chaui'nin haklı olarak belirttiği gibi: "A subversão espinosiana encontrase no pequeno e imenso *vice versa*, pis è este que determina a identitade da essência e da existência singulares, afastando de vez a suposição de essências universais possiveis à espera de existência" (M. Chaui, "Da metafisica do contingente à ontologia do necessário: Espinosa", içinde L.C. Oliva (org.), *Necessidade e contingência na modernidade*, São Paulo, Barcarolla, 2009, s. 45).

8 *Eth* I, 25, Schol; s. 49.

9 Eth I, 1. Tanım.

olan şeyin mantıksal bir çıkarım, mantıksal bir zorunluluk ilişkisini önvarsaydığı görülür. Bu tanım temelinde, Spinoza 7. Önerme'de "varoluşun tözün doğasına ait" olduğu[10] ve 11. Önerme'de "Tanrının [...] zorunlu olarak varolduğu" çıkarımında bulunur.[11]

Burada Spinoza'nın, yetkinlikler listesinin zorunlu olarak varoluşu içereceği Tanrısal öze bir tür mantıksal öncelik vererek, Tanrının varoluşunu ontolojik kanıt temelinde tanıtladığı görülür. O halde, Spinoza "Tanrının kendi kendisinin nedeni olduğunun söylenmesiyle aynı anlamda onun herşeyin nedeni olması gerektiği de söylenebilir" derken Tanrının varoluşunun, şeylerin varoluşunun ima edilmesiyle aynı biçimde, kendi özünde ima edildiğini kastetse gerektir.

Bununla birlikte, Spinoza 20. Önerme'de "Tanrının varoluşunun ve özünün bir ve aynı olduğuğunu" ileri sürer.[12] Leibniz bu önermenin tanıtlaması üzerine yorumunda "Tanrının özünün varoluş içermesi nedeniyle, burada söz konusu olan şeyin sadece, Tanrının varoluşunun ve özünün bir ve aynı şey olduğu kanıtlamak olması" olgusundan yakınır ve şu eklemeyi yapar:

Geri kalanlar, bir tanıtlama biçiminde oluşturulabilecek olanlar, alâyişli bir biçimde ortaya koyulur. Bu türden uslamlamalar gerçek bir tanıtlama sanatı olmayanlarda çok fazla ortaktır.[13]

Öyleyse Spinoza'nın tüm yaptığı kendini bir yinelemedir. Gerçekte, yineleme önemli bir kavramsal değişime yol açar: Açıkça mantıksal düzlem varolmadığı için (muhtemelen yaşlı Lebniz'in bu yönü anlamaması onu "muğlâk" olarak adlandırmasına yol açmıştır) mantıksal bakış açısından öz varoluştan once gelmez.[14] Burada tanık olduğumuz, Leibniz'in daha sonra Tanrının varoluşunu kanıtlamak için öne süreceği şeyin tersi bir yansıma hareketidir. Çünkü onun kanıtının ilk adımı Tanrının mantıksal olarak imkânını, bir başka deyişle onun özünün çelişkili olmayan karakterini gerektirir. Leibniz'in argümanı mantıksal olasılıktan öze, özden ise ikincisinin ilkinden mantıksal çıkarımıyla (Tanrının olası olduğunu, arundan onun zorunlu olarak varoluğunu varsayarak) varoluşa ilerler. Spinoza'nın argümantasyonu, öze göre varoluşun önceliği mantığını yadsıyarak özü varoluşun içine çeker. Tam da aralarında hiçbir mantıksal çıkarım varolmadığı, bir tek salt özdeşlik olduğu için öz ve varoluş ilişkisi Leibniz'inkinin tersidir.

Spinoza'ya göre öz olasılık değil, 34. Önermede ifade edildiği gibi, güçtür [*potenza*].

"Tanrı özü gereği güçtür."[15]

Dahası 1. Bölüme yazdığı Ek'te "şeylerin yetkinliği yalnızca kendi doğaları ve güçleriyle ölçülmelidir; insan duyularına haz ya da tiksinti vermeleri, insani çıkarlara hizmet

10 *Eth* I, 7. Önerme; s. 34.
11 *Eth* I, 11. Önerme; s. 37.
12 *Eth* I, 20. Önerme; s. 46.
13 *The Philosophical Works of Leibnitz*, s. 20.
14 "Spinoza daha ileri gitmiştir: Açıkça kör bir zorunluluğu öğretmiş olduğu ve Şeylerin Yaratıcısını anlamadan ve iradeden yoksun bıraktığı ve iyi ve yetkin olananın Onunla değil sadece bizimle ilgili olduğunu varsaymakta olduğu görünür. Spinoza'nın bu konudaki fikrinin çok belirsiz olduğu doğrudur: Tanrıyı anlamadan yoksun bıraktıktan sonra Ona düşünce bahşeder, *cogitationem, non intellectum concedit* (Leibniz, *Theodicy*, çev. E.M. Huggard, Open Court, La Salle, Illinois, 2005, s. 234).
15 *Eth* I, 34. Önerme; s. 56.

etmeleri ya da aykırı olmalarına göre az ya da çok yetkin değillerdir." derken tüm yaptığı geleneksel *perfectio* kavramını "herhangi bir şeyin doğasını değil sadece imgelemin yapısını adlandıran imgelem kipleri"ne indirgeyerek ve böylece yetkinlik, *perfectio,* aracılığıyla özden varoluşa mantıksal geçiş imkânının kendisini olumsuzlayarak bu argümanı en uç sonuçlara götürmektir.[16]

Yetkinlik kendinden varoluştur: "Gerçeklik ve yetkinlikle kastettiğim aynı şeydir."[17]

O halde hangi anlamda Tanrının kendi kendisinin nedeni olduğu söylenebilir? Özünün varoluşu içermesi anlamında değil ama "Kendisini ve herşeyi var ve etkin kılan Tanrının gücü onun kendi özüdür."[18]

Tanrısal üretkenlik olgusunun onun özünü öncelediği ve bu tanrısal üretkenliğin verili olduğu söylenebilir; o varoldukça yetkindir ama tersi doğru değildir.[19]
O halde, Spinoza'da zorunlu bir şey ve olumsal bir şey arasında hiçbir karşıtlık yoktur, çünkü ilki özü varoluş içeren olarak tanımlanırken, ikincisi (Leibniz'in düşündüğü gibi) özü varoluş içermeyen olarak tanımlanır.

Kendi kendisinin nedeni olandan hareketle bir olguya giden mantıksal çıkarımı dönüştürerek, Tanrının özünü varoluş-gücü içine çeken aynı teorik hareket, hem özü hem de şeylerin varoluşunu tanrısal gücün bir ürünü kılarak şeylerin özünü varoluşları içine çeker. Tanrısal özü onun kendi varoluşuna ve şeylerin özü ve varoluşuna bağlayan zorunluluk, o halde mantıksal bir düzen değildir. Eğer radikal olumsallıkla kastettiğimiz şey, şeylerin varoluşunun sadece tanrısal belirlenim sistemine değil aynı zamanda onların özüne bağlılığı ise o daha çok içinde olumsal hiçbirşeyin (belirlenimsiz hiçbirşeyin) olmadığı evrensel belirlenimciliği şeylerin radikal olumsallığı üzerine tesis eden zorunluluktur.

ZORUNLU VE İMKANSIZ ŞEYLER

Leibniz, 29. Önerme üzerine yaptığı yorumlarda Spinoza'yı olumsallığın tanımını vermediği için eleştirir. Bu düşüncesizce yapılmış bir kınamadır çünkü Spinoza'nın "şeylerin Tanrı tarafından üretilmiş olduklarından başka bir biçimde ya da varolduklarından başka bir düzende yaratılamayacak" olduklarını ileri sürdüğü 33. Önermenin ilk Scolie'si tam da olumsalın tanımına ayrılmıştır.

---

16 *Eth* I, App.; s. 62.
17 *Eth* II, Def. 6; s. 63.
18 *Eth* I, 34 Dem.; s. 62.
19 Yukarıda alıntılanan 25. Önermenin Scholium'unda, Spinoza "verili" tanrısal doğadan, *ex data natura divina, söz eder. Tanrısal doğanın bu* verililiği (I) Tanrının zorunlu varoluşunu kanıtlamak için kullanılan geleneksel yetkinlik kavramının kullanıldığı –"varoluşunu ortadan kaldıracak nedenin" *"Tanrıda" kendi doğasında bulunduğu,* "mutlak sonsuz ve en üst yetkinlik derecesinde bir Varlık" savının saçma olduğunun söylendiği– Tanrının varoluşunun kanıtıyla; (II) önerme yoluyla gelir. (*Eth* I, 11, dem. 2; s. 37). Althusser'in kullandığı bir metafor anımsanacak olursa, bu Spinoza'nın düşman kalesini –teoloji- zaptetmek için, onu yok etmek için onun kendi silahlarını kullanarak yaptığı hamledir: Bir kez en yetkin varlık vaaz edilmiş olduğunda, o bu yetkinlikten tüm insanbiçimci anlamı boşaltır.

Buraya kadar, gün ışığından daha açık biçimde, kendilerine zorunsuz denebilecek şeylerin mutlak surette bulunmadıklarını gösterdikten sonra, şimdi birkaç kelime ile zorunsuzdan ne anladığımı ve önce zorunlu ve imkânsızdan ne anlamamız gerektiğini açıklamak isterim. Bir şeye, gerek özüne nispetle gerekse nedenine nispetle, zorunlu denir. Zira bir şeyin varlığı ya kendi özünden ve tanımından ya da verilmiş bir etker nedenden zorunlu olarak çıkar. Aynı nedenlerden dolayı bir şey imkânsızdır; ya gerçekten ya özü ya tanımında bir çelişiklik bulunur yahut da bir şeyi meydana getirecek tarzda gerektirilmiş olan hiçbir dış neden bulunmadığı için bu böyle olur. Şimdi bizdeki bilgi eksikliğinden başka hiçbir nedenden dolayı bir şeye zorunsuz denemez; özünde çelişme olduğunu bilmediğimiz, ya da kendisi hakkında hiçbir çelişmeyi içermediğini bildiğimiz bir şey nedenler düzenini bilmediğimiz için varlığını kesin olarak olumlayamasak da, derim ki, böyle bir şey bize asla ne zorunlu ne imkânsız gibi görünebilir ve bundan dolayı da ona zorunsuz ya da mümkün deriz [*ideoque eandem vel contingentem vel possibilem vocamus*].[20]

Spinoza bir kaç pasajı açıklamak için burada attığı adımlarının üzerinden geçiyor gibidir. Bir şeye mantıksal ya da nedensel anlamda "zorunlu" denilebilir: Mantıksal zorunluluk özle varoluşu bağlayan şeydir ve görmüş olduğumuz gibi Spinoza'da bu mantıksal zorunluluk sadece Tanrıya aittir; nedensel zorunluluk bir şeyin Tanrı ya da başka bir şey tarafından belirlenmesidir. Benzer bir biçimde, 'mantıksal' ya da nedensel anlamda bir şeyin "imkânsız" olduğu söylenebilir: Mantıksal imkânsızlık özle ya da şeyin tanımıyla ilgilidir; oysa nedensel imkânsızlık belirli bir etki üretecek bir nedenin yokluğunu içerir. Bu tanımlar ışığında, zorunlu ve mantıksal açıdan imkânsızla zorunlu ve nedensel olarak imkânsız arasından açıkça bir ayrım doğar; İlki Tanrıyla ve vehimlerle illgiliyken ikincisi tanrısal güçle üretilen her şeyle ilgilidir.

Bu ayrımın ortaya koyulmasının hemen ardından Spinoza olumsallığını tanımını verir: [...] bir şeyin 'olumsal' olarak adlandırılmasının bilgi eksikliğimizden başka bir nedeni yoktur.

Mantıksal ve nedensel düzlemler arasındaki önceki ayrım temelinde, Spinoza bilgimizdeki bu eksikliğin mantıksal ya da nedensel düzlemle ilişkili olabileceğini söyler: ilk anlamda, eğer onun özünün çelişki içerdiğinden haberdar değilsek; ikinci anlamda, eğer onun nedenler dizisinden düzeninden habersizsek. Her iki durumda, eksik bilgi uyarınca şeyleri olumsal ya da olası olarak düşünürüz.

Mantıksal ve nedensel düzlemler arasındaki bu ayrımda, scholiumun çevresinde dolandığımız argüman bakımından bir adım geri atmakta olduğu görünür. Bu geri adım tartışmalı özel bir nedenle atılmıştır: Spinoza kendisini teolojik gelenek zemininde konumlandırır ve bu zemin üzerinde, tartışmalı amaçlardan ötürü, Hobbescu "ya-ya da" argümanını yineler.[21]

Ve olumsallık ve olasılık arasındaki ayırtedilemezlik de bu düzlemde anlamlıdır:[22]

20 *Eth* I, 33, Schol; s. 54.

21 Thomas Hobbes, *Opera philosophica*, (ed.) W. Molesworth, vol. I, Aalen, Scientia, 1961, s. 115,

22 O, *Etik*'in 4. Bölüm'ünün 3. ve 4. Tanımlarında, şu açıklamayla birlikte olumsallık ve olasılık arasında bir ayrım yapar "Sch.1,Pr. 33, I'de, o noktada onlar arasında dikkatli bir biçimde ayrım yapmak zorunlu olmadığından ötürü olası ve olumsal arasında ayrım yapmadım." (s. 154.) Tanımlara

Bu kategoriler, Spinoza'nın, çok basitçe bilgisizlik başlığı altında sınıflandırdığı, tanrısal yaratım, tanrısal özgürlük (dünya olası bir şeydir ve tanrısal seçim olumsaldır) kavramlarıyla ilişkilidir

33. Önerme üzerine yorumunda Leibniz şöyle yazar:

> Bu önerme açıklandığı ölçüde doğru ya da yanlıştır. En iyiyi seçen ya da en yetkin biçimle iş gören bir tanrısal irade varsayımı üzerinden bunun dışında hiçbirşey üretilemezdi; ama kendinde kabul edilen şeylerin doğası bakımından, şeyler başka türlü de üretilebilirdi. Nasıl ki (kutsallığı) tasdik edilmiş meleklerin, özgürlüklerine rağmen günah işleyemeyeceğini söylüyorsak; onlar isteselerdi yapabilirler ama yapmayacaklardır. Mutlak anlamda konuşmak gerekirse, onu istemeye muktedir olabilirler ama olgu bağlamında onu isteyemeyeceklerdir."[23]

Leibniz, Spinoza'nın önermesinde can alıcı olan şeyi tam anlamıyla anlamıştır: *potentia Dei absoluta* ve *potential* arasındaki, olumsal olarak şeylere neden olan bir güç ve yasallaştıran ve (şeylerin bizim için zorunlu ama sadece Tanrı için olası ve böylece olumsal bir techihe tabi olduğu) bir düzen doğuran güç arasındaki ayrımı.

Bu ayrım Spinoza tarafından henüz tamamen Kartezyan olmayan ve *Etik*'te tamamen anlamsız kılınmış bir perspektiften, *Kartezyan Felsefenin İlkeleri* isimli eserinde açıkça rededilmiştir. İlk olarak, Spinoza'nın "Tanrının gücü dâhilinde olan"la[24] "onun kendi doğasının yasaları"[25] sonucu çıkanı özdeşleştimesi olgusu uyarınca, *potestas* ve *potential* arasında herhangi bir farklılığı kabul etmez. Ve ikincisi, bunlar "*Natura naturans*'a [26] değil *Natura naturata*'ya ait" olduklarından ötürü Tanrının sonsuz gücü, entelekt ya da irade olmaksızın etkindir. O halde, olumsallık ya da olasılığın herhangi bir biçiminin olumsuzlanması Spinoza'nın 33. Önermenin 2.Scholium'unda açıkça takındığı teolojik söylemin çürütülmesi için kilit noktadır. [27]

---

gelirsek: "3.Yalnız özleri bakımından göz önüne alınan, varoluşlarını zorunlu olarak koyan ya da alıkoyan hiçbirşey şeye erişmediğimiz tekil şeylere olumsal diyorum. 4. Kendilerini meydana getirmesi gereken nedenleri göz önüne almak bakımından, aynı tekil şeylere olası diyorum. Bu nedenlerin onları meydana getirecek biçimde belirlenmiş olup olmadığını bilmiyoruz." (*Eth* IV, Def. 3-4, p. 154). Ayrım, burada sadece imgelem (imgesel bilgisizlik) düzleminde anlamlıdır; dahası, bu önerilmiş 'öz' ve 'neden' nosyonlarının varolduğu tek düzlemdir: Olumsal ya da olası olarak alınan hayali **res**'in farklı duygulandırıcı etkisini açıklamaya yarar.(bkz. *Eth* IV, Pr. 12).

23 *The Philosophical Works of Leibnitz*, ss. 23-24.

24 *Eth* I, pr. 35; s. 194.

25 *Eth* I, pr. 17; s. 38.

26 *Eth* I, pr. 31; s. 266.

27 *Eth* I, 33, Schol; s. 267

OLUMSALLIĞIN SOYKÜTÜĞÜ

Res contingens tanımına tekrar geri dönelim. "Birşeyin 'olumsal' diye adlandırılmasının nedeni bilgi eksikliğimizden başka bir şey değildir."Bir *defectus nostrae cognitionis*.
Sorun bu şekilde ortaya koyulduğu zaman olumsalık salt bir hatadan kaynaklanıyor, bilgi eksikliği, basitçe bir yoksunluk olarak anlaşılıyor gibi görünebilir. Aslında, –eşit ölçüde mantıksal *ignorare* ve *ordo causarum nos latet* olgusunu anıştıran– *defectus cognitionis* ifadesinin ardında sadece bir boşluk ya da eksiklik değil aynı zamanda bir doluluk ve bir güç [*potenza*] de gizlidir.

Spinoza, 17. Önerme'nin Scholium'unda şöyle yazar:

> "Fakat kullanılan terimleri kullanmamız için, bize onların şekillerini yeniden üretmeseler de, dış cisimleri bize hazır gibi sunan insan teninin duygulanışlarına şeylerin imgeleri (hayalleri) diyeceğiz; ve ruh, şeyleri bu tarzda temaşa ettiği zaman, onun 'hayal ettiğini' söyleriz. Bu noktada yanlışın analizine başlamak için, kendi başına göz önüne alınan Zihnin hayellerinde yanlışların bulunmadığını ya da ruhun hayal etmesi olgusundan ötürü aldanmadığını, yalnız bu şeyleri varlığından soyutlayan fikri eksik ve onlardan meydana gelen hayalleri (imajları) hazır gibi göz önüne almaları bakımından aldandığına dikkat etmenizi isterim. Çünkü eğer zihin var olmayan şeyleri var gibi hayal ederek aynı zamanda bu şeylerin gerçekten var olmadıklarını bilseydi, kuşkusuz bu hayal etme gücüne bir eksiklik değil bizzat kendi doğasına güçlülük atfedilecekti.[28]

Başka bir deyişle, zihin şeyleri hazır olarak hayal ederken, eğer bu şeylerin var olmadıklarını bilseydi asla olumsallık fikrini teşkil edemeyecekti. Bununla birlikte, Spinoza '*ordo causarum nos latet*' der. Ama bir kez daha, bu düzenin sadece bilgi eksiliğinden dolayı yok olmadığını dikkat edilmelidir; daha ziyade o gizlidir, daha doğrusu, fikirlerin onun aracılığıyla bellekle bağlandığı başka bir düzenin varlığıyla dönüşmüştür.

Bellek [...] gerçekte insane teninin dışında olan nesnelerin doğasını kavrayan bir fikirler bağlantısından başka bir şey değildir ve bu bağlantı insan teninin duygulanışlarının düzenine göre zihinde meydana gelir. İlk olarak diyorum ki, insan bedeni dışındaki şeylerin doğasını kuşatan yalnız bu fikirler bağlantısıdır, yoksa bu şeylerin doğasını açıklayan fikirler değildir. Çünkü bunlar, gerçekte (16. önerme) hem kendi doğasını, hem dış cisimlerin doğasını kuşatan insan bedeninin duygulanışına ait fikirlerdir. İkinci olarak diyorum ki, bu bağlantı entelektin nesneleri ilk nedenleriyle kavramalarına yarayan zihin düzenine göre (gerçekleşen fikirler bağlantısından onları ayırmak için, insan bedeninin duygulanışlarının sırası ve düzenlenmesine göre) meydana gelir, öyle bir bağlantı ki, entelektin şeyleri ilk nedenleriyle algılamasını sağlar ve bütün insanlarda aynıdır"[29]

---

28 *Eth*, II, 17, Schol.; ss. 78-79.
29 *Eth*, II, 18, Schol.; s. 78.

O halde bellek, hem dışsal şeylerin doğasını hem de insan bedeninin doğasını içeren bir fikirler *concatenation*'udur (içerdiğine ama açıklamadığına dikkat ediniz); ve bu ardışıklık zihinde bedenin duygulanımlar düzeni ve sırasına göre yer alır.

Spinoza'nın olumsallık etkisini açıklamasına imkân tanıyan tam da bu mekanizmadır. İkinci bölümün 44. önermesinde Spinoza "aklın doğasında şeyleri olumsal olarak değil zorunlu olarak görmek vardır" der. [30] Spinoza bu önemenin sonucu olarak, olumsallığa neden olan bilgi biçiminin ismini verir: "[...] sonuç olarak şeyleri hem geçmiş hem de gelecek açısından olumsal olarak görmemiz yalnızca imgelemin (*imaginatio*) sonucudur." [31] *Imaginatio sive memoria.* Ve burada, bir sonraki önermenin sonucunda, bellekte fikirleri birbirine bağlayan mekanizma tarafından üretilen olumsallığın soykütüğü çıkarılır:

> "Burada birkaç kelime ile bunun nasıl olduğunu açıklayacağım. Yukarıda gösterdik ki (17. önerme ve önerme sonucu) Ruh, şeyleri var olmasalar bile, daima kendisinde hazırmış gibi hayal eder, yeter ki şimdiki varlıklarını dışarıda bırakan nedenlerle karşılaşmasın. Bundan başka gösterdik ki (18. önerme) eğer insan Bedeni aynı zamanda iki dış cisimle aynı zamanda duygulanmış ise, Ruh bu iki cisimden birini hayal ettiği zaman, o hemen ötekini hatırlayacaktır, yani onların ikisini de hazırmış gibi tasarlayacaktır, yeter ki şimdiki varlıklarını dışarıda bırakan bazı nedenlerle karşılaşmasın. Bundan başka, cisimlerin birbirlerinden daha ağır, daha hızlı ya da aynı hızla hareket etmelerini hayal etmek suretiyle zaman hakkında bir fikir teşkil ettiğimizden kimse şüphe etmez. Öyle ise dün ilk kez sabahleyin Pierre'i, öğleyin Paul'ü ve akşamleyin Simon'u gören bir çocuk farz edelim. Ve bugün ikinci kez sabahleyin Pierre'i görüyor, 17'inci önerme ile meydandadır ki, bu .çocuk sabah ışığını gördüğü zamandan beri, hemen geçen günkü gibi göğün aynı kısmından geçen güneşi hayal edecektir, ya da bütün gün, sabahleyin Pierre, öğleyin Paul ve akşamleyin Simon'u hayal edecektir; yani Paul'ün ve Simon'un varlığını geleceğe nispetle hayal edecektir; tersine eğer Simon'u akşamleyin görecek olursa, Paul ve Pierre'i geçmiş zamana yoracak ve onları geçmiş zamanda hayal edecek, onları çoğu kere aynı düzen altında görecek olursa bu o derece daha emin olacaktır. Bu akşam Simon yerine Jacques'ı görecek olursa o zaman ertesi sabah, akşamı hayal ederek, Simon'u ve sonra Jacques'ı hayal edecek fakat ikisini aynı zamanda hayal etmeyecektir. Böylece hayal gücü sallantıda kalacak ve bazen ötekini gelecek akşamla birlikte hayal edecek, yani ne onu ne ötekini kesin gelecekler olarak hayal etmeyecek, ama zorunsuz gelecekler diye hayal edecektir. Halbuki hayal gücünün nesneleri geçmişe, hale ve geleceğe nispetle aynı tarzda göz önüne aldığımız şeyler ise, onun bu kesinsizliği de

30 *Eth* I, Pr. 44; s. 92.
31 *Eth* I, 44 Cor.; s. 92.

aynı olacaktır; ve bunun sonucu olarak biz şeyleri geçmişe, hale ve geleceğe nispetle zorunsuz (*contingent*) gibi hayal ederiz." [32]S.117

O halde"olumsallık etkisi", bize bedenin karşılaşmalarının zamansal sırasının gelişiminin yasaları olarak görünen anımsatıcı bağlantının iki düzen biçimi arasındaki sürekli değişime dayanır. Olumsallık, o halde, kendisi de hayali olan bir düzenin hayali bir ihlali olacaktır (çünkü o bedenin ardışık karşılaşmaları ve gün içindeki anların ardıllığı arasında bir ilişkinin varoluğu yönünde hayali varsayıma dayanır), onun zorunluluğu bedenin duygulanımlarının bağlanma düzeniyle üretilir: Gerçekliğin karmaşıklığını içeren ama açıklamayan bir düzen. [33]

Spinoza scholium'da basitçe olumsallığın herhangi bir biçiminin hayali doğasını göstermekle kalmaz onun, zorunluluğun hayali bir biçimine de bağlı olduğununu gösterir: Bedenin duygulanımlar bağlantısını *nexus causarum*; yani, *ordo et connexio rerum* sayan, anımsatıcı *concatenatio*'nun, aynı zamanda gerçekliğin basitleştirilmiş bilişsel bir şemasını sunan ve onun karmaşıklığının yanlış yorumlanmasına yol açan bir etki olduğu karmaşık bir ağ. Bu bağlantı biçimi bedenin çevredeki bedenlerle karşılaşmalarını bir tür zorunlu düzene, *ordo communis naturae* dönüştürür. Buna göre zihin "ne kendisinin ne bedeninin ne de dışsal cisimlerin yeterli olmayan sadece karışık ve dağınık bir bilgisine sahiptir." [34]

BİÇİMİN OLUMSALLIĞI

Şimdiye kadar izlediğimiz güzergâhı kısaca özetlemek gerekirse, birinci uslamlama hattında, Spinoza'ya göre belirlenimsiz olduklarından ötürü şeyler olumsal değildir ve bunun anlamı özgür irade olarak anlaşılan her özgürlük alanı olumsuzlanmasıdır. Leibnizci olan ikinci uslamlama hattında, şeyler, varoluşun kendisine önsel olarak varoluşun içerilmediği bir öze sahip olmadıklarından ötürü olumsal değildir; varoluş kadar öz, her ikisi, Tanrıya bağlıdır. Başka bir deyişle öz yalnızca, varoluşun kendisiyle birlikte, *post festum* meydana gelebilir ama bu tanrısal anlığın *regnum idearum*'unun sırra kadem basmasına (en fazla hayal olmasına) neden olur. Son olarak, (burada konuyu açık kılmak için açmakta faydalı olabilecek, Schopenhauer'ın *İstem Özgürlüğü Üzerine* isimli eserinde önerilen) üçüncü anlama göre, Leibniz'de olduğu gibi, tüm diziler karşılıklı olarak belli olduğundan ötürü değil ama içkin nedensellik kavramı bağımsız nedensel dizileri kavramamıza engel olduğu için farklı nedensel dizilere ait olaylar nispeten olumsal olacaktır. Çünkü her doğrusal nedensellik biçimi içkin tanrısal nedenselliğin önceliği gözetilerek kavranmalıdır.[35] Bu

32 *Eth*, II, 44 Schol.; ss. 92-93.

33 Bu bakımdan, Pierre Macherey haklı olarak şuna işaret eder: "olumsal olan kendinde düşünülen olay değil, imgelemde, gerçeklikte ona tamamen yabancı olan, oluşu ve referans noktaları arasında tesis edilmiş bağlantıdır." (P. Macherey, *Introduction à l'*Ethique *de Spinoza*, II, Paris, PUF, 1997, s. 344).

34 *Eth* II, 29 Schol.; s. 84.

35 Bu nokta üzerine daha fazlası için bkz. V. Morfino, "L'evoluzione della categoria di causalità in Spinoza," *Rivista di storia della filosofia*, 2 (1999), ss. 239-254.

üçüncü düşünce hattı zorunluluk sorusunu oyuna sokar. Şimdi, eğer Spinoza serimlemiş olduğumuz argümanlara göre şeylerin olumsallığını yadsıyorsa, anımsatıcı diziyle kaydedilen ve zamansal sıraya yansıtılan şeylerle rastlantısal karşılaşma düzenini şeylerin *ordo* ve *connexio*'su olarak alan *ordo communis naturae* ile birlikte, zorunluluğu da yadsıyordur; o hayali düzenle gerçek düzeni karıştırır.

Şimdi, bu anlamlarla anlaşılan olumsallık ve zorunluluk dışında, belki Spinoza'da şeylerin radikal bir olumsallığını kavrama olasılığı açık olabilir. Söylemiş olduğumuz gibi, onlar hem özleri hem de varoluşları bakımından tanrısal güce bağlıdırlar.
Tanrının herhangi bir zamanda herşeyi yaratabileceği ya da yok edebileceği olgusunun sonucu olan; Tanrısal entelekt ve irade, *potentia aboluta* ve *potentia ordinate* arasındaki ayrımın yadsınmasıyla elde edilebilecek radikal olumsallıkla bu aynı mıdır?

Spinoza'da radikal olumsallık hakkında herhangi bir konuşmanın çerçevesi Tanrısal seçim ve *res singularis* arasındaki dikey ilişkiye dair teolojik model kullanılarak çizilemez. Spinoza'da şeylerin radikal olumsallığı şeylerin kendileri arasındaki yatay ilişkide doğar; gerçekte, içkin nedensellik asla kişide etker değildir (aksi halde o geçişli olacaktır); o daima sonlu nedenlerin içiçe girmesiyle etker olur. Bunun anlamı, Tanrının şeylerin özü ve varoluşunu doğrusal bir tarzda değil aksine her birini nedenlerin bir içiçelik bileşimi aracılığıyla üretmesidir. Başka bir deyişle, her şeyin özü ve varoluşu bir bileşim dahilinde; mantıksal bir zorunluluğa (her tekil olayı ilk ilkelerden çıkarsayabilecek mantıksal bir spekülasyon sonucuna) ya da şeyin özü ve vorluşunun nedensel zincirde basit bir bağ olacağı doğrusal bir zorunluluğa indirgenemeyen nedensel ağ dahilinde görünür. Spinoza'nın zorunluluk kavramı bizi şeyleri –onların özlerini ve varoluşlarını– onları baştanbaşa kateden ve nihayetinde, varlıklarında onları başka türlü değil de böyle teşkil eden (tam olarak söylemek gerekirse, "başka türlü", Leibniz'de olduğu gibi, Spinoza'da varolmayan bir *regio idearum*'a gönderme yaptığından ötürü, onların varlıklarında ancak böyle, "sic") belirlenimlerin bileşik bir ağı dâhilinde kavramaya zorlar.

Daha önceden okumuş olduğumuz 25. Önerme'nin Scholium'undaki pasaja geri gidelim, ama bu kez önermeyi sonucuyla birlikte okuyalım:

[...] Tanrının kendi kendisinin nedeni olmasıyla aynı anlamda onun herşeyin nedeni olduğu da söylenmelidir. Aşağıdaki önerme sonucuyla bu daha açık hale gelecektir.
Önermenin Sonucu. Tikel şeyler Tanrının sıfatlarından ve duygulanımlarından başka, yani, Tanrın sıfalarının belirli ve belirtili bir biçimde ifade bulduğu tavırlardan başka bir şey değildir.[36]

Tanrı şeyleri üretmesiyle aynı anlamda kendisini üretir. Tanrı tarafından üretilen şeyler tavırlardır ve Spinoza'nın "tavır"la kastı, başkasında olan ve başkası aracılığıyla kavranandır –*quod in alio est, per quod etiam concipitur*. Bu başkasında olan başka birşeyin içinde olan–bir taşıyıcı olarak anlaşılan töz– anlamında değildir. Daha çok kast olunan, tabiatı gereği ilgili varlığa, başka bir şeye, "ile ilgili olma" ve "olma" ya da "meydana gelme"nin ikili anlamında, bir *cum tangere*'ye gönderme yapmaktır. Bununla birlikte, bu

36 *Eth* I, 25, Schol and Cor.; s. 49.

'başka' asla mutlak değildir aksine onun kendisi (tözün onun zorunluluğuna dayandığı) bir ilişkiler sistemidir. Her tavrın (mode) karmaşık bir yatay ilişkiler (daha basit bir ifadeyle, çevreniyle ilişkiler) ağı dâhilinde ve her tavrın tavırların bir bileşimi olması ve diğer tavırlarla bileşimler içine girmesi ölçüsünde aynı zamanda dikey ilişkileri dâhilinde varolduğu olgusunu göz önüne aldığımızda o çeşitli düzlemlere bölünmüş karmaşık bir sistemdir. O halde, tam da herbirinin öz ve varoluşunun varolması ve sürekli değişen ve asla tanrısal öz-üretim etkinliğini tam olarak tamamlamayan bu karmaşık ağ dâhilinde yalnızca kavranabilmesi nedeniyle, her tavır radikal bir biçimde olumsaldır. Bunun anlamı, sadece oluşumu, devamı ve bozuluşu değil hepsinden önemlisi biçiminin olumsal olması anlamında tikel şeyin olumsal olmasıdır. Başka bir deyişle, insan varlığı da dâhil olmak üzere herhangi bir biçimin varoluşu sadece *post festum* zorunludur ve bu zorunluluk ona dair özsel bir şey taşımaz –başka bir ifadeyle, o önceden-varolan bir özün gerçekleşmesi değildir. Aksine o bir tek oluşuna yol açan karmaşık bir ağa bağlıdır:

Tözün varlığı insanın özüne ait değildir, diğer bir deyişle töz insanın biçimini teşkil etmez.[37]

Çeviri Tanzer Yakar

KAYNAKLAR

Spinoza, Ethics, çev. Samuel Shirley, ed. Seymour Feldman, Hackett Publishing Company, Indianapolis, Indiana 1992.
Leibniz, The Philosophical Works of Leibnitz, çev. George Martin Duncan, 2nd ed., Tuttle, Morehouse & Taylor, New Haven 1908.
Leibniz, Theodicy, çev. E.M. Huggard, Open Court, La Salle, Illinois, 2005.
L.C. Oliva (org.), Necessidade e contingência na modernidade, São Paulo, Barcarolla, 2009.
P. Macherey, Introduction à l'Ethique de Spinoza, II, Paris, PUF, 1997, s. 344).
V. Morfino, "L'evoluzione della categoria di causalità in Spinoza," Rivista di storia della filosofia, 2 (1999), ss. 239-254

37 *Eth* II, Pr. 10; s. 69.

Spinoza and contingency

Vittorio Morfino

THE NEGATION OF CONTINGENCY AND THE RADICAL CONTINGENCY OF THINGS

Any reflection on the question of contingency in Spinoza's thought has to begin with Proposition 29 in Part I of the *Ethics*:

Nothing in nature is contingent, but all things are from the necessity of the divine nature determined to exist and to act in a definite way.[1]

And here's the proof:

Whatever is, is in God (Pr.15). But God cannot be termed a contingent thing, for (Pr. 11) he exists necessarily, not contingently. Again, the modes of the divine nature have also followed from it necessarily, not contingently (Pr.16), and that, too, whether in

1 *The Ethics*, Part I, Proposition 29 [henceforth abbreviated as *Eth* I, Pr.29] The quotations from *The Ethics* are from the English translation by Samuel Shirley, ed. and intro. by Seymour Feldman, Hackett Publishing Company, Indianapolis, Indiana 1992. This quote appears on p. 51.

so far as the divine nature is considered absolutely (Pr.21) or in so far as it is considered as determined to act in a definite way (Pr.27). Furthermore, God is the cause of these modes not only in so far as they simply exist (Cor.Pr.24), but also in so far as they are considered as determined to a particular action (Pr.26). Now if they are not determined by God (Pr.26), it is an impossibility, not a contingency, that they should determine themselves. On the other hand (Pr.27), if they are determined by God, it is an impossibility, not a contingency, that they should render themselves undetermined. Therefore, all things are determined from the necessity of the divine nature not only to exist but also to exist and to act in a definite way. Thus, there is no contingency.[2]

The negation of contingency is a strategic locus in the battle that Spinoza wages against the metaphysical and theological traditions: at stake along with it are the problems of creation, divine freedom, human freedom, responsibility, morality, miracles, and grace. This is a proposition that gave rise to unprecedented polemical debate, as witnessed by the scandal it provoked in both his contemporaries and the subsequent philosophical tradition. With pen in hand as he read Spinoza's *Posthumous Works* (1677), which had just been sent to him by G. H. Schuller, Leibniz commented: "The demonstration is obscure and abrupt, deduced from preceding propositions abrupt, obscure and doubtful." And he added:

It depends on the definition of *contingent*, which he has nowhere given. I, with others, employ the contingent for that the essence of which does not involve existence. In this meaning, particular things are contingent, according to what Spinoza himself, by Prop. 24. But if you employ contingent according to the custom of certain scholastics, a custom unknown to Aristotle and [...] to the usage of life, for that which *happens*, so that a reason can in no way be given why it should occur thus rather than otherwise; the cause of which also, the requisites as well within as without it having been posited, was equally disposed toward acting or not acting; I think that such a contingent implies [a contradiction].[3]

Leibniz states that he understands 'contingent' as that whose essence does not involve existence. According to this meaning, as he rightly points out, things created by God would also be contingent for Spinoza, who asserts in Part 1 Proposition 24 that "the essence of things produced by God does not involve existence."[4] Spinoza seems to use the term 'contingent' in this sense when says that God is not a *res contingens*; that is, the essence of God necessarily implies his existence. However, later in the demonstration Spinoza uses the term 'contingent' precisely in the second sense set out by Leibniz, as "that which *happens*, so that a reason can in no way be given why it should occur thus rather than otherwise"; in Spinoza's terminology, *indeterminatus*. In this way, he denies the existence of anything undetermined in nature.

Let us briefly retrace Part 1 of *The Ethics* to get a view of the path that leads to the negation of the contingent-undetermined. Once the necessary existence of the substance (Pr. 7) and the necessary existence of God (Pr. 11) have been posited, Spinoza demonstrates

2 *Eth*, I, Pr. 29; p. 51.
3 *The Philosophical Works of Leibnitz*, trans. George Martin Duncan, 2nd ed., Tuttle, Morehouse & Taylor, New Haven 1908, p. 23.
4 *Eth* I, pr. 24; p. 49.

that there is no other substance than God (Pr. 14), and, therefore, all the things that are, are in God (Pr. 15): things whose efficient and immanent cause (Pr. 18) is God himself (Pr. 1 b. Cor. I). Once the immanent productivity of God has been posited, there can be nothing contingent-undetermined in nature:

Proposition 26. A thing which has been determined to act in a particular way has necessarily been so determined by God; and a thing which has not been determined by God cannot determine itself to act. [...]

Proposition 27. A thing which has been determined by God to act in a particular way cannot render itself undetermined.[5]

The theoretical space of human freedom is completely elided. And yet this universal determinism is based on a concept of contingency even more radical than the one proposed by Leibniz in his reading. He proposes to understand as contingent that whose essence does not involve existence, and in this sense Proposition 24 affirms the contingency of all things produced by God. However, Proposition 25 goes even further:

God is the efficient cause not only of the existence of things but also of their essence.[6]

What we have here is a kind of contingency that is even more radical than the one put forward in Leibniz's definition. In other words, things are not contingent because their essence does not involve a necessary existence, but because essence itself, along with existence, depends on God. It is inconceivable without the immanent productivity of God. Expressed in other terms, there cannot be a possible essence of things, of universal logics, brought into existence by the immanent divine productivity, because essence is actually identical with existence.[7] Pushing the text even further, we might say that essence does not precede existence but rather, follows it. On this line of reasoning, the Scholium of

Proposition 25 is extremely important:

...from the given divine nature both the essence and the existence of things must be inferred. In a word, in the same sense that God is said to be self-caused he must also be said to be the cause of all things.8

Eo sensu, quo Deus dicitur causa sui, etiam omnium rerum causa dicendus est. The key question is thus: in what sense is God said to be self-caused? In the first definition Spinoza had written: "By that which is self-caused I mean that whose essence involves existence; or

5 *Eth* I, Pr. 26 and 27; p. 50.

6 *Eth* I, Pr. 25; p. 49.

7 The second definition of Part 2 established that essence and existence are identical in particular things: "I say that there pertains to the essence of a thing that which, when granted, the thing is necessarily posited, and by the annulling of which the thing is necessarily annulled; or that without which the thing can neither be nor be conceived, and, vice versa, that which cannot be or be conceived without the thing (p. 63)." Marilena Chaui rightly notes: "A subversão espinosiana encontrase no pequeno e imenso *vice versa*, pis è este que determina a identitade da essência e da existência singulares, afastando de vez a suposição de essências universais possiveis à espera de existência" (M. Chaui, "Da metafisica do contingente à ontologia do necessário: Espinosa", in L.C. Oliva (org.), *Necessidade e contingência na modernidade*, São Paulo, Barcarolla, 2009,, p. 45).

8 *Eth* I, 25, Schol; p. 49.

that whose nature can be conceived only as existing."[9] That which is self-caused seems to presuppose a relation of logical implication, a logical necessity. Based on this definition, Spinoza concludes in Proposition 7 that "existence belongs to the nature of substance"[10] and in Proposition 11 that "God [...] necessarily exists."[11] Spinoza seems here to demonstrate the existence of God in the tradition of the ontological proof, giving a kind of logical anteriority to the divine essence, whose list of perfections would necessarily include existence. So when Spinoza says "in the same sense that God is said to be self-caused he must also be said to be the cause of all things" what he must mean is that God's existence is implied in his essence in the same way the existence of things is implied.

However, in Proposition 20 Spinoza asserts that "God's existence and his essence are one and the same."[12] In his comment on the demonstration of this proposition, Leibniz complains of the fact that "the point merely is to prove that the existence and essence of God are one and the same thing, since the essence of God involves existence" and he adds: The rest is pompously introduced that it may be fashioned into a sort of demonstration. Reasonings of this sort are exceedingly common with those who do not possess the true art of demonstration.[13]

All Spinoza does, then, is repeat himself with some confusion. In actuality, the repetition gives rise to a significant conceptual shift: essence does not precede existence from the logical point of view, precisely because the logical plane does not exist (this aspect is probably what the elderly Leibniz did not understand, prompting him to call it "obscure"[14]). What we witness here is a specular movement that is also the inverse of what Leibniz would later propose to demonstrate God's existence, since the first step of his proof requires the logical possibility of God, which is to say, the uncontradictory character of his essence. Leibniz's argument goes from logical possibility to essence, and from essence to existence through a logical implication of the latter in the former (assuming that God is possible, then he necessarily exists). Spinoza's argumentation absorbs essence into existence, by denying the logic of anteriority of existence with respect to essence: the essence and the existence of God are one and the same fact. The relationship between essence and existence is the reverse of Leibniz's, precisely because there is no logical implication between them, just pure identity. For Spinoza, essence is not possibility, but power [*potenza*] as expressed by Proposition 34:

God's power is his very essence.[15]

---

9 *Eth* I, Def. 1.
10 *Eth* I, Pr. 7; p. 34.
11 *Eth* I, Pr. 11; p. 37.
12 *Eth* I, Pr. 20; p. 46.
13 *The Philosophical Works of Leibnitz*, p. 20.
14 "Spinoza went further: he appears to have explicitly taught a blind necessity, having denied to the Author of Things understanding and will, and assuming that good and perfection relate to us only, and not to Him. It is true that Spinoza's opinion on this subject is quite obscure: for he grants God thought, after having divested him of understanding, *cogitationem, non intellectum concedit* (Leibniz, *Theodicy*, trans. E.M. Huggard, Open Court, La Salle, Illinois, 2005, p. 234).
15 *Eth* I, Pr. 34; p. 56.

Moreover, when he writes in the Appendix to Part I that "the perfection of things should be measured solely from their own nature and power; nor are things more or less perfect to the extent that they please or offend human senses, serve or oppose human interests" all he is doing is taking this argument to its extreme conclusions, relegating the traditional concept of *perfectio* to "modes of imagining [that] denote not the nature of any thing but only the constitution of the imagination" [16] and negating the very possibility of a logical transition from essence to existence through perfection. Perfection is existence itself: "By reality and perfection I mean the same thing."[17]

In what sense, then, is God said to be self-caused? Not in the sense that his essence involves existence, but in the sense that "God's power whereby he and all things are and act, is his very essence."[18] It could be said that the fact of divine productivity precedes its essence, and this divine productivity is given; it is perfect insofar as it exists, and not vice versa.[19]

Therefore there is no opposition in Spinoza between a necessary thing and a contingent thing, since the former is defined as that whose essence involves existence, and the latter as that whose essence does not involve existence (as Leibniz thought). The same theoretical movement that absorbs the essence of God into his existence-power, transforming the logical implication of the self-caused into a fact, absorbs the essence of things into their existence, making both the essence and the existence of things a product of the divine power. The necessity that binds the divine essence to its own existence, and to the essence and existence of things, is not therefore of a logical order. It is rather the necessity of a fact that establishes the universal determinism, inside which nothing contingent (i.e., nothing undetermined) occurs, on the radical contingency of things, if what we mean by radical contingency is not only the dependence of the existence of things on the system of divine determination but also their essence.

Things are necessary or impossible

In his comments on Proposition 29, Leibniz criticized Spinoza for not providing a definition of contingency. It was a hasty reproach, because the first scholium to Proposition 33, in which Spinoza asserts that "things could not have been produced by God in another

16 *Eth* I, App.; p. 62.
17 *Eth* II, Def. 6; p. 63.
18 *Eth* I, 34 Dem.; p. 62.
19 In the Scholium of Proposition 25 quoted above, Spinoza speaks of a "given" divine nature *ex data natura divina*. This givenness of the divine nature comes by way of Proposition 11, the proof of God's existence, in which the traditional concept of perfection is used to demonstrate the necessary existence of God, by saying that it is absurd to assert of "a Being absolutely infinite and in the highest degree perfect" that "the cause or reason which would annul his existence" is given in its own nature "in God" (*Eth* I, 11, dem. 2; p. 37). To suggest a metaphor introduced by Althusser, we could say that this is the move Spinoza makes to capture the enemy fortress—theology—using its own weapons to destroy it: that is, once the existence of the supremely perfect being has been posited, he empties this perfection of all anthropomorphic meaning.

way or in any other order than is the case" is devoted precisely to defining the contingent: Since I have here shown more clearly than the midday sun that in things there is absolutely nothing by virtue of which they can be said to be 'contingent,' I now wish to explain briefly what we should understand by 'contingent'; but I must first deal with 'necessary' and 'impossible.' A thing is termed 'necessary' either by reason of its essence or by reason of its cause. For a thing's existence necessarily follows either from its essence and definition or from a given efficient cause. Again, it is for these same reasons that a thing is termed 'impossible'—that is, either because its essence or definition involves a contradiction or because there is no external cause determined to bring it into existence. But a thing is termed 'contingent' for no other reason that the deficiency of our knowledge. For if we do not know whether the essence of a thing involves a contradiction, or if, knowing full well that its essence does not involve a contradiction, we still cannot make any certain judgment as to its existence because the chain of causes is hidden from us, then that thing cannot ever appear to us either as necessary or as impossible. So we term it either 'contingent' or 'possible' [*ideoque eandem vel contingentem vel possibilem vocamus*]. [20]

Spinoza seems to retrace his steps here in order to clarify a few passages. Something can be termed 'necessary' in a logical or causal sense: logical necessity is that which binds essence to existence, and, as we have seen, in Spinoza this logical necessity pertains only God; causal necessity is the determination of a thing by God or by another thing. Similarly, something is said to be 'impossible' in a logical sense or in a causal one: the logical impossibility relates to the essence or to the definition of the thing; while the causal impossibility involves the absence of a cause which would produce a determined effect. Given these definitions, a clear distinction arises between the necessary and the logically impossible versus the necessary and the causally impossible: the former is about God and chimeras, while the second concerns all things produced by the divine power.
Once these distinctions have been established, Spinoza introduces the definition of contingency:

> [...] a thing is termed 'contingent' for no other reason than the deficiency of our knowledge. On the basis of the previous division between the logical and causal planes, Spinoza says that this shortcoming in our knowledge may relate to the logical plane or the causal plane: a thing may be called contingent, in the first sense, if we are unaware that its essence involves contradiction; and a thing can be called contingent in a second sense when we are ignorant of the order of its causes. In both cases we consider things as contingent or possible due to deficient knowledge.

In this division between the logical and causal planes, the scholium seems to take a step backwards with respect to the argument we just walked through. This backward step is taken for a specific polemical reason: Spinoza positions himself on the ground of the

20 *Eth* I, 33, Schol; p. 54.

theological tradition, and it is on this ground, for polemical purposes, that he repeats the Hobbesian "either-or" argument:[21] things are necessary or impossible, and therefore they could not have been produced by God in any other way. And it is on this plane as well that the indistinguishability between contingency and possibility makes sense:[22] these categories are related to the concept of divine creation, divine freedom (the world is a possible thing and divine choice is contingent), which Spinoza classifies quite simply under the rubric of ignorance.

Commenting on Proposition 33, Leibniz writes:

> This proposition is true or false according as it is explained. On the hypothesis of a divine will choosing the best or operating most perfectly, certainly nothing but these could have been produced; but according to the nature of things regarded in themselves, things might have been produced otherwise. Just as we say that the angels confirmed [in holiness] cannot sin, in spite of their liberty; they can if they will but they do not will. They may be able, absolutely speaking, to will it, but in this existing state of affairs they are not able to will it.[23]

Leibniz understands perfectly what is at stake in Spinoza's proposition: the distinction between *potentia Dei absoluta* and *potentia Dei ordinata*, between a power that causes things contingently and one that legislates, gives rise to an order (so that things are necessary for us, but possible only for God and are therefore subject to a contingent choice). This distinction was openly rejected by Spinoza in his *Principles of Cartesian Philosophy* in a perspective that was not yet fully Cartesian, and which was rendered completely meaningless in the *Ethics*. Firstly, due to the fact that Spinoza identifies what is "within God's power"[24] with what follows from "the laws of his own nature,"[25] ruling out any difference between *potestas* and *potentia*; and, secondly, that the infinite power of God, acts without intellect or will, since these "belong to *Natura naturata* not to *Natura naturans*."[26] The negation of any form of

21 Thomas Hobbes, *Opera philosophica*, (ed.) W. Molesworth, vol. I, Aalen, Scientia, 1961, p. 115,
22 In Definitions 3 and 4 of Part 4 of the Ethics, he provides a distinction between contingency and possibility, explaining that "In Sch.1,Pr. 33,I, I did not differentiate between possible and contingent because at that point it was unnecessary to distinguish carefully between them." (p. 154.) Here are the definitions: "3. I call individual things *contingent* in so far as, in attending only to their essence, we find nothing that necessarily posits their existence or necessarily excludes it. 4. I call individual things possible in so far as, in attending to the causes by which they should be brought about, we do not know whether these causes are determined to bring them about. (*Eth* IV, Def. 3-4, p. 154) The distinction here makes sense only on the plane of the imagination (imaginative ignorance); furthermore, this is the only plane where the proposed notions of 'essence' and 'cause' exist: it serves to explain the different affective impact of the imagined *res* considered as contingent or as possible (see *Eth* IV, Pr. 12).
23 *The Philosophical Works of Leibnitz*, pp. 23-24.
24 *Eth* I, pr. 35; p. 194.
25 *Eth* I, pr. 17; p. 38.
26 *Eth* I, pr. 31; p. 266.

contingency and possibility is therefore a key-point to the refutation of the theological discourse that Spinoza conducts openly in Scholium 2 of Proposition 33.[27]

GENEALOGY OF CONTINGENCY

But let us return to the definition of *res contingens*. "But a thing is termed 'contingent' for no other reason that the deficiency of our knowledge." A *defectus nostrae cognitionis*. When the question is expressed in these terms, it might seem that contingency is due to a mere error, understood as absence of knowledge, a simple deprivation. In reality, behind the expression *defectus cognitionis*—which alludes equally to the logical *ignorare* and to the fact that the *ordo causarum nos latet*—is hidden not only an emptiness or a lack, but a fullness and a power [*potenza*]. Spinoza writes in the scholium of Proposition 17:

[...] to retain the usual terminology, the affections of the human body whose ideas set forth external bodies as if they were present to us we shall call images (imagines), although they do not repreoduce the shape of things. And when the mind regards bodies in this way, we shall say that it 'imagines' (imaginari). At this point, to begin my analysis of error, I should like you to note that the imaginations of the mind, looked at in themselves, contain no error; i.e. the mind does not err from the fact that it imagines, but only in so far as it is considered to lack the idea which excludes the existence of those things which it imagines to be present to itself. For if the mind, in imagining non-existing things to be present to it, knew at the same time that those things did not exist in fact, it would surely impute this power of imagining not to the defect but to the strength of its own nature.[28]

In other words, while the mind is imagining things as being present, if it knew that these things did not exist, it would never form the idea of contingency. However, says Spinoza, *ordo causarum nos latet*. But, once again, it should be noted that this order is not absent due to a mere lack of knowledge; rather, it is hidden, or better, transformed by the presence of another order, one through which ideas are linked in memory:

Memory [...] is simply a linking of ideas involving the nature of things outside the human body, a linking which occurs in the mind parallel to the order and linking of the affections of the human body. I say, firstly, that it is only the linking of those ideas that involve the nature of things outside the human body, not of those ideas that explicate the nature of the said things. For they are in fact (Pr.16,II) ideas of the affections of the hman body which involve the nature both of the human body and of external bodies. Secondly, my purpose in saying that this linking occurs in accordance with the order and linking of the affections of the human body is to distinguish it from the linking of ideas in accordance with the order of the intellect whereby the mind perceives things through their first causes, and which is the same in all men.[29]

Thus, memory is nothing but a *concatenatio* of ideas, implicating both the nature of

27 *Eth* I, 33, Schol; p. 267
28 *Eth*, II, 17, Schol.; p. 78-79.
29 *Eth*, II, 18, Schol.; p. 78.

external things and the nature of the human body (note that they implicate but do not explicate); and this sequence takes place in the mind according to the order and sequence of the affections of the body.

This is precisely the mechanism that allows Spinoza to explain the contingency effect. In Part II Proposition 44, Spinoza states that "It is not in the nature of reason to regard things as contingent, but as necessary."[30] In the corollary Spinoza gives us the name of the form of knowledge that engenders contingency: "[...] it follows that it solely results from imagination (*imaginatio*) that we regard things, both in respect of the past and of the future, as contingent."[31] *Imaginatio sive memoria.* And here, in the following scholium, the genealogy of contingency, produced by the mechanism that links ideas together in the memory:

I shall explain briefly how this comes about. We have shown above (Pr.17,II and Cor.) that although things may not exist, the mind nevertheless always imagines them as present unless causes arise which exclude their present existence. Further, we have shown (PR.18,II) that if the human body has once been affected by two external bodies at the same time, when the mind later imagines one of them, it will straightway call the other to mind as well; that is, it will regard both as present to it unless other causes arise which exclude their present existence. Furthermore, nobody doubts that time, too, is a product of the imagination, and arises from the fact that we see some bodies move more slowly than others, or more quickly, or with equal speed. Let us therefore suppose that yesterday a boy saw Peter first of all in the morning, Paul at noon, Simon in the evening, and that today he again sees Peter in the morning. From Pr.18,II it is clear that as soon as he sees the morning light, forthwith he will imagine the sun as traversing the same tract of sky as on the previous day, that is, he will imagine a whole day, and he will imagine Peter together with momrning, Paul with midday, and Simon with evening; that is, he will imagine the existence of Paul and Simon with reference to future time. On the other hand, on seeing Simon in the evening he will refer Paul and Peter to time past by imaginingn them alongn with time past. This train of events will be the more consistent the more frequently he sees them in that order. If it should at some time befall that on another evening he sees James instead of Simon, then the following morning he will imagine along with evening now Simon, now James, but not both together. For we are supposing that he has seen only one of them in the evening, not both at the same time. Therefore his imagination will waver, and he will imagine, along with a future evening, now one, now the other; that is, he will regard neither of them as going to be there for certain, but both of them contingently. The wavering of the imagination occurs in the same way if the imagination be of things which we likewise regard with relation to past or present time, and consequently we shall imagine things, as related both to present and past or future time, as contingent.[32]

The 'contingency effect' thus depends on the fluctuation of the imagination between two

30 *Eth* I, Pr. 44; p. 92.
31 *Eth* I, 44 Cor.; p. 92.
32 *Eth*, II, 44 Schol.; pp. 92-93.

forms of orders of the mnemonic linking, which appear to us as laws of the development of the temporal sequence of the body's encounters. Contingency would thus be an imaginary infringement of an order that is also imaginary (since it is founded on the illusory assumption that a relationship exists between the successive encounters of the body and the succession of moments in the day), whose necessity is produced by the order of the linkings of the affections of the body: an order which implicates but does not explicate the complexity of reality.[33] What Spinoza illustrates in the scholium is not simply the imaginary nature of any form of contingency, but also that it is dependent on an imaginary form of necessity as well: one that takes the linking of the affections of the body for the *nexus causarum*; that is, for the *ordo et connexio rerum*, a complex web of which the mnemonic *concatenatio* is an effect that at the same time offers a simplified cognitive scheme of reality and produces a misconception of its complexity. This form of linking turns the body's encounters with surrounding bodies ("the fortuitous encounters with things") into some sort of necessary order, the *ordo communis naturae*, according to which the mind "does not have an adequate knowledge of itself, nor of its body, nor of external bodies, but only a confused and fragmentary knowledge."[34]

THE CONTINGENCY OF FORM

To briefly summarize the route we've taken thus far, on one line of reasoning, things are not contingent for Spinoza because they are undetermined and this means that any room for freedom, understood as free will, is negated. On a second line of thought—the Leibnizian one—things are not contingent because they do not have an essence in which existence is not involved prior to existence itself; essence as much as existence both depend on God: in other words, essence only arises *post festum*, with existence itself, and this makes the *regnum idearum* of the divine understanding vanish into thin air (or better yet, into the imagination). Finally, things are not contingent in a third sense (suggested by Schopenhauer in his *On the Freedom of the Will*, which we can usefully introduce here to help clarify the matter) according to which events belonging to different causal sequences would be relatively contingent, not because, as in Leibniz, all the sequences are mutually expressed, but because the concept of immanent causality prohibits us from conceiving independent causal sequences, since every form of linear causality must be conceived under the primacy of the immanent divine causality.[35] This third line of thought brings the question of necessity into play. Now, if Spinoza denies the contingency of things

33 In this regard, Pierre Macherey rightly noted that "what is contingent is not the event considered in itself, but the link established in the imagination between its occurrence and points of reference to which, in reality, are completely foreign to it" (P. Macherey, *Introduction à l'*Ethique *de Spinoza*, II, Paris, PUF, 1997, p. 344).

34 *Eth* II, 29 Schol.; p. 84.

35 For more on this point, please see V. Morfino, "L'evoluzione della categoria di causalità in Spinoza," *Rivista di storia della filosofia*, 2 (1999), pp. 239-254.

according to the arguments that we have laid out, he also denies their necessity, along the lines established by the *ordo communis naturae*, which takes the order of the fortuitous encounter with things, recorded by the mnemonic sequence and projected onto the time line, as the *ordo* and *connexio* of things: it mistakes the imaginary order for the real order.
Now, beyond contingency and necessity as understood in these senses, perhaps there opens up in Spinoza the possibility of conceiving a radical contingency of things. As we've said, they depend on the divine power in terms of both their essence and their existence. Is this the same radical contingency of things that could be attained by rejecting the distinction between divine intellect and will and between *potentia aboluta* and *potentia ordinata*; a radical contingency consequent to the fact that God can create or annihilate all things at any time? Any talk about radical contingency in Spinoza cannot be framed using the theological model of the vertical relationship between the divine choice and the *res singularis*. In Spinoza, the radical contingency of things arises in the horizontal relationship between the things themselves: in fact, immanent causality never acts in person (otherwise it would be transitive), but always through the interweaving of the finite causes. This means that God does not produce the essence and existence of things in a linear fashion, but rather, he produces each one through a complex intertwining of causes: in other words, the essence and existence of all things appears within a complex, causal network that cannot be reduced to a logical necessity (i.e., a logical sequitur that would deduce every individual event from first principles); or to a linear necessity in which the essence and existence of the thing would be a simple link in the causal chain. Spinoza's notion of necessity forces us to conceive of things—their essence and their existence—within a complex web of determinations that traverse them and, ultimately constitute them, in their being thus and not otherwise (or to be more precise, in their being simply thus, "sic," since "otherwise," as in Leibniz, refers to a *regio idearum* that does not exist in Spinoza).
Let us go back to the passage in the Scholium to Proposition 25 that we already read, but this time reading it along with its corollary: [...] in the same sense that God is said to be self-caused he must also be said to be the cause of all things. This will be even clearer from the following Corollary.

Corollary. Particular things are nothing but affections of the attributes of God; that is, modes wherein the attributes of God find expression in a definite and determinate way.[36]

God produces himself in the same sense in which he produces things. These things produced by God are modes and by 'mode' Spinoza means *id quod in alio est, per quod etiam concipitur*, what is in another and is conceived through another. This being in another does not mean standing inside something—substance understood as a container. Rather, it alludes to being inherently relative, to referring to something else, a *cum tangere*, in the double sense of 'relating to' and 'happening' or 'occurring.' However, this other is never absolute, but is itself a system of relations (in whose necessity substance consists).

36 *Eth* I, 25, Schol and Cor.; p. 49.

It is a complex system divided into various levels, if we consider the fact that each mode exists within a complex web of horizontal relations (to simplify, of relations with its environment), but at the same time vertical ones, to the extent that each mode is at the same time a compound of modes, and enters into the compositions of other modes. Each mode is then radically contingent, precisely because the essence and existence of each one comes into being and can only be conceived within this complex web that is the constantly changing and never definitively completed effect of the divine self-production.

This means that the particular thing is contingent not only in the sense that is contingent in its emergence, its duration, and its dissolution, but above all that its form is contingent. In other words, the existence of any form, including that of the human being, is necessary only *post festum* and this necessity has nothing essential about it—i.e., it is not the realization of a pre-existing essence. Rather, it depends solely on the complex web that produced its emergence: The being of substance does not pertain to the essence of man; i.e. substance does not constitute the form of man.[37]

37 *Eth* II, Pr. 10; p. 69.

Spinoza'da insan doğasının tarih ve siyasetle ilişkisi

Mustafa Yıldız

Bir Spinoza okumasında insanı celbeden en önemli husus, onun felsefî sorunları çözmede doğayı temele alma çabası olduğu söylenebilir. Onun bu tavrının geleneksel anlamda insanı doğanın dışına yerleştiren anlayışla karşılaştırınca en azından ekolojik anlamda ne kadar önemli olduğu açıktır. Bu önem, özelde ise, siyasetin ilkelerini belirlemek açısından günümüz felsefesi için de geçerliliğini sürdürmektedir. Öyle ki Spinoza, siyaseti bir yandan doğal ilkelere bağlamaya, diğer yandan da insanı etkin doğaya sahip bir varlık olarak ele alarak açıklamaya çalışır. Bunu yaparken de birey, toplum ve devlet arasında doğal ve kendiliğinden bir ilişkinin olduğunu gündeme getirir.

Nitekim Etika'nın kurgusal düzenine bakıldığında, tanrının/doğanın evrensel belirlenimi ve nitelikleri ile başlayan ifadelerin sistematik bir biçimde insanın doğadaki yeri ve doğal belirlenimiyle ilgili ifadelere doğru ilerlediği görülür. Başka bir deyişle bu eser, doğadan ve doğal zorunluluk alanından insana ve insanın özgürlük imkânına doğru gelişir. İşte Spinoza'nın en özgün yönünün de zorunlulukla özgürlük arasındaki ilişkiyi kurma biçimde olduğu söylenebilir. O bir yandan Descartes'tan kaynak alarak doğa olaylarının

birbirine zorunlu bir biçimde ve nedensellik bağıyla bağlandığı mekanik doğa anlayışı benimsemekte, diğer yandan ise böylesi bir doğada insanın özgürlüğünü temellendirmeye çalışmaktadır. Descartes'ın sorunu çözmek için ortaya koyduğu madde ile düşünce yasalarının birbirinden ayrı olduğu yönündeki düalist savı, Spinoza için yeterli değildir. Çünkü ona göre hiçbir tekil varlık evrenin sarsılmaz düzeninden bağımsız değildir ve ondan ayrılmaz. Öyleyse insan için gerek bedeni ya da maddesi, gerekse de zihni ya da düşünmesi açısından doğanın bir parçası olmaması ve doğa düzenine uymaması imkânsızdır.[1] Bu açıdan insan doğası kavramı da, insanın doğadaki etki ve edilgilerinin tümünü içerir nitelikte, doğanın bir parçası olduğuna işaret eder.

Şu var ki *Etika*'daki determinist anlayış, insanın doğa ya da tarih karşısında hiçbir gücünün olmadığı anlamına mı gelmektedir? Doğa felsefesi açısından tüm doğa olayları zorunlu, insan da bu doğal zorunluluğa bağlı ise, bireyin tarih içinde eylemlerinin değeri nedir? Siyaset felsefesi açısından tarihi ve toplumu değiştirmeye yönelik her eylem boş bir çaba olmanın ötesine geçmeyecek midir? Dahası bu tür bir düşünce siyasi emperyalizme bir meşruiyet yolu açmaz mı?

Tüm bu sorular doğanın evrensel gücünü tüm tekil nesnelerin gücünün toplamıyla özdeşleştirerek doğanın gücü ile insanın gücü arasında kurulan ince bağla çözülür. Spinoza'ya göre insan doğanın bir parçası olduğu ölçüde, doğanın gücünün de bir parçasını oluşturur. Buradan da her bireyin kendi doğasının yasalarına göre yaptığı her şeyi doğanın egemen hakkı uyarınca yaptığı ve doğa üzerinde gücü ölçüsünde hakkı olduğu sonucu çıkar.[2]

Makyavelist olarak da nitelenebilecek olan, güç ile hak arasında kurulan bu ilişkinin etik ve siyasal alana yansımasında insanı rahatsız eden içerik, doğal durumun insanî düzlemde tarihsel bir gerçekliğinin olmamasıyla çözülür. Başka bir deyişle insanî düzlemde iyi ve kötünün bulunmadığı bir dönem varsa bile, bunu tarih öncesi olarak nitelemek uygun olur. Spinoza'nın betimlediği biçimde doğa durumu, tarihsel bir gerçekliği ifade etmez. Daha da açıkçası tarih, ancak iyi ile kötüyü belirleyecek bir siyasal bir düzenin kurulmasıyla söz konusu edilebilir.

Böylece Spinoza, skolâstik felsefenin insan doğasını kötüleyerek, onun doğuştan getirdiği günaha dikkat çekerek oluşturduğu etik değerlerin olduğu ölçüde Baconcı anlamda hiçbir yerde var olamayan bir "insan doğası"nı yüceltip bilgiyi de doğaya hükmetmek ve onu denetim altına almayla özdeşleştiren "filozoflar"ın da karşısında yer alır.[3] Nitekim her iki yaklaşım biçiminin ortak noktası, insanı "bir krallık içindeki başka bir krallık" olarak görmeleridir. Buna karşın Spinoza, doğa ile insan arasındaki uyuma dikkat çeker. Bu uyumu anlamak için de gerekli olan şey, matematiksel düşünmedeki zihin özgürlüğünü bu alanda da geçerli kılmaktır.[4] Bunun anlamı ise, tıpkı bir matematiksel

1 Spinoza, *Etika IV*, çev. Hilmi Ziya Ülken, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1965), 366.
2 Spinoza, *Tractatus Politicus II-4*, çev.: Murat Erşan, (Ankara Dost Kitabevi Yay., 2007). 16; Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, XVI, çev.: Cemal Bali Akal, Reyda Ergün, (Ankara: Dost Kitabevi Yay., 2010), 230-231.
3 Spinoza, *TP I-1*, 11
4 Spinoza, *TP I-4*, 13.

denklemin gerektirdiği sonucun bizim arzularımızdan bağımsız olması gibi, insanı da aynı matematiksel nesnellikle ele almak gerektiğidir.

Bu açıdan Spinoza'nın ele aldığı en temel sorun, insan eylemlerin belirleyen nedenleri matematiksel bir açıklıkla belirlemektir. Bu sorun bağlamında Spinoza ilkin, klasik felsefe geleneğinin insanı "akıl" ve "özgür irade"yle tanımlayan insan anlayışını yadsıyarak, siyasetin doğal ilkelerden hareketle kurulması gerektiği yönünde bir bakış açısı geliştirir. İkinci adımında ise iyi ya da kötü olarak nitelemeksizin doğal haliyle tüm eylemlerimizi belirleyen doğal bir ilkenin olup olmadığını belirleme yoluna gider. Spinoza bu ilkeyi bir doğa yasası olarak gördüğü *conatus* olarak belirler. Her tekil varlığın kendi var oluşunu sürdürmek için gösterdiği çaba olarak tanımlanabilecek olan *conatus*,[5] o varlığın bilfiil özünü oluşturur.[6] Dolayısıyla insan doğası da, kendi varlığını sürdürmek için gösterdiği çabayla tanımlanabilir. Bu anlamda *conatus* insan doğasının zorunluluğunu ifade eden evrensel bir ilkedir.[7]

Bu açıdan Etika'nın III. bölümünün hemen başında skolastik felsefe anlayışına yönelttiği eleştiri temelinde Spinoza, insan doğasından kaynaklanan hiçbir eylemi bir kötülük olarak görmediği gibi insan doğasının da bir kötülük olarak nitelendirilemeyeceğini ifade eder. Çünkü ister akıl kaynaklı ister tutku kaynaklı olsun her insan eyleminin amacı varlığını koruma çabasıdır.[8]

Böylece Sinoza'nın felsefesinde insan, daha sonra Fichte'yi haber verircesine conatus ilkesi gereğince öncelikle eyleyen bir varlık olarak görülür. Buna karşın Spinoza'nın sert eleştirilerine hedef olan Platon-Aristoteles çizgisindeki felsefe geleneğinde eylemin değeri ikincildir. Çünkü en yüksek erdem teori etkinliğidir. Diğer erdemler ise, düşüncenin beden üzerindeki zaferinin sonucu olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla teori hayatı üzerine yoğunlaşan bu hayat görüşünde bedensel istekler ve hatta bedensel eylemler aşağı konumundan dolayı düşünceye engel olan, bu yüzden de bastırılması gereken güçler olarak görülür. Bu ise tarihi durağanlaştıran ve hatta yok sayan bir anlayışı doğurur. Oysa Spinoza bedenden gelen zorunluluklara gözlerini kapamadığı gibi onların gerektirdiği koşullarla uyumlu yaşamanın yolunu arar. Sonuçta bunlar bireysel hayata olduğu ölçüde topluma da yön vermektedir. Öyleyse varlığımızı sürdürmek için onları hesaba katmak gerekir. Bu ise onlarla cebelleşmekle değil, kendi doğamıza uygun bir biçimde onları kullanmakla gerçekleşir. İşte bu da tarihin yapıcı öğesidir.

Bu bağlamda Spinoza'nın ele aldığı bir diğer sorun, *conatus* ilkesinin gereği olarak insanın varlığını korumak için gerçekten yararlı olan şeyi belirlemektir. Bu sorun açısından Spinoza, yararlılık ilkesini insan varlığının en iyi parçası olarak gördüğü anlama yetisinin yetkinleştirilmesinde bulunduğunu ifade eder[9] Bu açıdan bakıldığında Spinoza'nın insanın doğuştan getirdiği doğasına ek olarak, kazanması gereken ikinci bir insan doğasından söz ettiği düşünülebilir. *Etika*'da "yetkinlik" ve "eksiklik" kavramlarını ele alırken üstü örtülü

5 Spinoza, *Etika III*, 6. Önerme, 173.
6 Spinoza, *Etika III*, 7. Önerme, 174.
7 Spinoza, *TP III-18*, 32.
8 Spinoza, *TP II-6*, 17-18; *Etika III*, Önsöz, 160
9 Spinoza, *TTP*, 97.

olarak işlediği bu konu özellikle *Anlama Yetisinin İyileştirilmesi Üzerine* adlı eserde açıklığa kavuşur. Spinoza'nın bu eserde ifade ettiği üzere, insanın zayıflığı kendi düşüncesi içinde doğanın yetkin düzenine erişememekle birlikte, yine de kendisi için sahip olduğundan çok daha sağlam bir insan doğası tasarlar ve bunu amaç olarak belirler.[10]

Bu anlamda insanın başta anlama yetisi olmak üzere kendi doğasını yetkinleştirme çabası ve bu uğurda akıl düsturuna göre hayatını yönetmesi var olan doğasına alternatif değildir. Bilakis var olan doğal donanımının gereğidir. *Conatus* ilkesinin gereği olarak, iyilik ve kötülük de bu çabaya yaptığı katkıya göre belirlenir.[11] Çünkü Spinoza ilkin bizim doğamızla uyuşan şeylerin zorunlu olarak faydalı ve bu nedenle de iyi; buna karşılık doğamızla uyuşmadığı sürece de kötü ve zararlı olduğunu ifade eder.[12] Daha sonra da, amaç olarak belirlediğimiz yetkin insan doğası modeline bizi gittikçe daha çok yaklaştırdığını kesinlikle bildiğimiz araçların iyi; tersine bu modeli meydana çıkarmaya engel olduğunu kesinlikle bildiğimiz şeylerin ise kötü olduğunu belirtir.[13] Böylece neyin iyi ve neyin kötü olduğuna yönelik ölçüt, bir şeyin insan doğasıyla uyuşup uyuşması, daha da önemlisi yetkin insan doğası modeline yaklaştırıp yaklaştırmamasıdır. Bu da eyleme gücünü arttıran ya da geliştiren şeyin iyi, eyleme gücüne engel olan ya da azaltan şeyin kötü olması anlamına gelir.[14]

Spinoza'nın bu iddiasının betimleyici olduğu kadar normatif olduğu açıktır. Çünkü bu yetkin insan doğası modeli doğada açık bir biçimde bulunmayıp daha çok bizim akla dayalı arzularımız temelinde oluşturulur. Başka bir deyişle Spinoza akla ve bilgiye dayalı bir yetkin insan modeli önerir.[15] Burada şunu belirtmek gerekir ki Spinoza insanı doğadan ayırmamaya özen gösterse de, insanî alanda ortaya çıkan bir üstünlüğe dikkat çekmektedir. Bu üstünlük *conatus*un akıl ile ilgisinden kaynaklanır. Bu bakımdan insanın *conatus*u, doğanın, istemenin ve aklın uyumlu birliğidir. Özce söylemek gerekirse bu ikinci türden insan doğası, doğal düzenle bilişsel düzeydeki birliğe işaret eder. Dolayısıyla en yüksek amaç, düşüncelerin düzen ve bağlantısının doğanın düzen ve bağlantısıyla özdeş kılınmasıdır.[16] İnsan doğasının yetkinleşmesi de bu düşünsel birliğe ulaşma anlamına gelir. Buna göre iyinin ve kötünün olduğu ölçüde, yetkin olan ile eksik olanın anlamı da insanın amaç olarak belirlediği nedene göre açığa çıkacaktır. Nitekim doğadaki hiçbir nesne ya da olay kendi başına ele alındığında yetkin ya da eksik, iyi ya da kötü, güzel ya da çirkin olarak nitelenemez. *Etika*'nın I. bölümünün ekinde ortaya koyduğu üzere doğanın belirli bir amacı olduğu sanısına yol açan tüm değer yargıları insan zihninin ürünüdür. Öyleyse burada yetkinlik ve eksiklik kavramlarının tıpkı iyi ve kötü kavramlarında olduğu gibi

10 Benedict de Spinoza, *On the Improvement of the Understanding*, Translated from the Latin: R. H. M. Elwes, (New York: Dover Publications), 6.
11 Spinoza, *Etika III*, 6. Önerme, 173.
12 Spinoza, *Etika IV*, 31. Önerme ve sonucu, 304-305.
13 Spinoza, *Etika IV*, Önsöz, 273.
14 Gilles Deleuze, *Spinoza-Pratik Felsefe*, çev. Ulus Baker, (İstanbul: Norgunk Yay., 2005), 70.
15 Matthew J. Kisner, Spinoza on Human Freedom, (New York: Cambridge University Press, 2011), 97-98.
16 Spinoza, *Etika II*, 7. Önerme, 86.

insani alana özgü ve göreceli olduğunu belirtmek gerekir.[17]

Şu var ki siyasal hayat görecelilik üzerine kurulamaz. Çünkü görecelilik toplumsal bir karmaşayı doğurur. Öyleyse siyasal alanda görecelik batağından kurtulmanın yolu, bireyin birey olarak amaçladığı yetkinlik düzeyini olabildiğince geniş bir toplumsallığa yaymaktır.[18] Böylece Spinoza, her tekil varlığın olduğu gibi insan doğasının da temel ilkesi olarak gördüğü *conatus*'u toplumsal düzleme taşır. Dolayısıyla Spinoza'ya göre siyaset, *conatus*'un toplumsal düzlemdeki karşılığı; tarih ise bu evrensel ilkenin süreç içerisindeki açılımı olarak yorumlanabilir.

Bu anlamda Spinoza'nın insanın doğası ile ilgili belirlemelerini Aristoteles'le buluşturan nokta, insanın doğal durumda kendi kendisinin efendisi olamayacağı için toplumsallığının da kendi doğasının bir parçası olduğunu kabul etmesidir.[19] Açıkçası Spinoza, tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi, insanı doğa olarak toplumsal bir varlık, toplumsal ilişkileri de doğal ilişkiler olarak görür. Başka bir deyişle, insanın toplumsallığı onun doğasının bir zorunluluğudur.

Buna ek olarak Spinoza, insanın toplumsallığına *conatus* ilkesinin gereği olan yukarıda dile getirdiğimiz yararlılık düşüncesini katar. Nitekim bireyin varlığını sürdürmesi ve anlama yetisini yetkinleştirmesi bu uğurda kendisine yararlı olan şeyleri kazanmasına bağlıdır. *Etika*'da ortaya konulduğu biçimde gerek tarihsel deneyimler gerekse de akıl yürütme yoluyla açıkça görülebilecek olan tek tek bireylerin birbiriyle uyuşmasıyla elde edecekleri bu doğal yarar, onların birbiriyle anlaşıp güçlerini birleştirmeleriyle iktidarlarının artacağı ve böylece doğa üzerinde tek başlarına sahip olduklarından daha fazla haklarının olmasıdır. Öyle ki, bu şekilde bir *beden/corpus* içinde bir araya gelebilenlerin sayısı ne kadar fazla olursa, ortak olarak o kadar çok hakka sahip olacaklardır.[20]

Bu açıdan aynı doğaya sahip bireylerin birleşmesi bir güç katlanmasını ifade eder. Bu ise insana insandan daha faydalı bir şeyin olmaması anlamına gelir. Başka bir deyişle tüm bireylerin her konuda bütün ruhları ve bedenleriyle sanki tek bir ruh ve tek bir beden olacakmış gibi uyuşmalarından ve hepsinin birden varlıklarını korumaya çalışmalarından, hepsinde ortak olan yararı hepsinin birden aramasından daha iyi bir şey yoktur.[21] Bu durum bir toplumun gücünün onu oluşturan bireylerin gücüyle bağlantılı olduğu sonucunu doğurur.[22]

Ancak burada bireylerin hangi yönleriyle aynı doğaya sahip olduğunu belirlemek gerekmektedir. Bu anlamda Spinoza tıpkı bireysel özgürlük ve doğaya uygun yaşamanın olduğu gibi, toplumsal uzlaşma zemininin biricik koşulunun da akla göre yaşamak olduğunu ileri sürer.[23] *Etika*'daki toplumsal uzlaşmanın olanağına yönelik bu önermeden Spinoza bireyin ancak akıl düsturuna göre yaşadığında kendi özünün yasalarına göre

17 Raphael Demos, "Spinoza's Doctrine of, Privation", *Philosophy*, Vol. 8 No. 30. (Apr., 1933), p. 155

18 Benedict de Spinoza, *On the Improvement of the Understanding*, p. 6

19 Spinoza, *TP*, II-15, VI-1, s. 21, 41.

20 Spinoza, *TP*, II-13, 15, s. 20, 21.

21 Spinoza, *Etika*, IV, Önerme: 18'in scoliesi, s. 295.

22 Etienne Balibar. *Spinoza ve Siyaset*, çev. Sanem Soyarslan, (İstanbul Otonom Yay., 2010), 82.

23 Spinoza, *Etika IV*, 35. Önerme, 309

yaşadığı ve yalnız bu ölçüde başka bir bireyin doğası ile zorunlu olarak uyuştuğu sonucunu çıkarır. Buradan çıkarılacak ikinci sonuç ise, toplum içinde her bir bireyin kendisine faydalı olanı aradığında diğerlerine de faydalı olmasıdır.[24]

Böylece aynı önermeye düştüğü notta Spinoza, tarihsel deneyimin tanıklığına başvurarak her ne kadar akıl düsturuna göre yaşamanın toplumsal gerçeklik içinde nadir olduğu görülse de, insanın insan için bir tanrı olduğunu ileri sürer.[25] Bu açıdan bakıldığında Spinoza, birey ile diğerleri arasında hukukun saf biçimi bakımından bir ayrım gözetmez. Her bir birey, bir diğerini eşiti olarak tanımasını sağlayan akıl yasalarına göre davranmak durumundadır. Kant'ın deyimiyle her bir birey "insanlığı" bir diğerinde tanır.[26] Bu nokta Spinoza'yı Hobbes'dan ayıran en önemli görüştür. Hobbes'a göre doğa durumundan sivil duruma geçiş herkesin herkese düşman olduğu bir korku alanından herkesin tüm doğal güçlerini egemene devretmesiyle oluşan bir itaat ve yükümlülük alanına doğru gelişir. Oysa Spinoza'da ise bu geçiş herkesin güçlerinin birleşmesi olarak tanımlanabilecek yardımlaşma idesi altındaki bir özgürlük ve yetkinlik durumu olarak ortaya konulur.[27] Yine bu açıdan Spinoza Jean-Jacques Rouuseau'ya daha yakındır. Şu ayrımla ki Descartes'ın etkisiyle doğa durumu ile sivil durum arasında karşıtlık gören Rousseau, *Émile*'nin başında, Tanrı'nın elinden çıktığında her şeyin iyi olup insanın elinde yozlaştığını ileri sürmekle kötülüğün tarih öncesi bir "düşüş"e değil, tarihe içkin olduğuna, yani toplumlaşmayla birlikte ortaya çıktığına işaret eder.[28] Bu yüzden çözüm de "ilk günah"ın teolojik yorumlarında değil, tarihte aranmalıdır. Doğa durumunda iyi ve özgür bir yabani olarak görülen birey, toplum tarafından bencil ve saldırgan, kendi doğasına yabancılaşmış bir varlığa dönüşür. Dolayısıyla toplumsal kölelikten yeniden özgürlüğe geçmenin koşulu, bireylerin tüm güç ve haklarını hep birlikte genel iradeye bağlı kılmasıyla toplumun kendini dönüştürmesidir.[29] Spinoza da bu bağlamda insanların uyumlu bir birlik olacak şekilde akıl düsturuna göre yetkin insan doğası tasarımına ulaştıracak olan siyasal koşulların yaratılması yönünde bir toplumsal dönüşümü öngörür. Bunun tarih içinde gerçekleşmesinin imkânı ise, bu uğurda bireylerin tüm doğal güç ve haklarını kendisine devrettiği devletin var olmasıdır.

Tüm bu görüşlerinde Spinoza'nın bireyi ve devleti eşdeğer ölçüde bir birlik olarak kavrama çabası görebiliriz. Onun metafizik ve etik görüşlerinde önemli bir yeri olan güçlerin birleşmesi düşüncesi, siyaset felsefesinde de devleti bireysel güçlerin birliği olarak yorumlamasıyla örtüşür. Bu bakımdan bireysel bütünlük ile devletin bütünlüğü birbirine koşuttur.[30]

Bu durumun siyasal açıdan önemi bireylerin aynı etkinlikte birleşmesiyle devletin

24 Spinoza, *Etika IV*, 35. Önermenin sonucu, 310-311.

25 Spinoza, *Etika IV*, 35. Önermenin scoliesi, 311-312.

26 Miguel Vatter; "Strauss and Schmitt as Readers of Hobbes and Spinoza", New Centennial Review 4:3, (2004), 166-167.

27 Savaş Ergül; "Hobbes ve Spinoza: Siyasetin Yerini Belirlemeye Dair İki Girişim", *Felsefe-Logos*, Yıl: 15, Sayı: 40, İstanbul 2011, 40.

28 Jean Jacques Rousseau, *Emile*, çev.: Ülkü Akagündüz, (İstanbul: Selis Yay., 2003), 11.

29 Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev.: Alpagut Erenuluğ, (Ankara: Öteki Yay., 1999), 47.

30 Spinoza, *TTP* III, 84. *TP II-21*, 23; *TP II-2*, 25-26. *TP III-5*, 27; *TP VII-22*, 63.

tikel bir varlık olarak kavranmasına olanak sağlamasıdır. Bu görüşleriyle Spinoza'nın siyasal öznelliğin ilk teorisyenlerinden biri olduğu düşünülebilir. Devletin gücü bireylerinde içkindir. Devletin ve kurumlarının tarihi bireylerin tarihiyle eş zamanlı gelişir. Dolayısıyla Spinoza, Descartes ve Hobbes'dan daha açık ve köklü bir biçimde, bireysel özgürlüğün yetkin bir biçimde kurulması ve korunmasının devletin başarısına bağlı olduğunu, devletin de ancak bireysel güçlerin toplanıp birbiriyle kaynaşmasıyla uygun bir biçimde kurulabileceğini açıklar. Bu yüzden sivil toplum, bireylerin ve devletin aynı eylemde birleşmesi ile oluşur. Dolayısıyla Spinoza'nın düşüncesinde sivil toplum ve devlet birbirinden ayrı kavramlar olarak düşünülemez.[31]

Böylelikle, eğer nesnelerin doğal düzeninin bilgisi temel alınarak insanın doğal donanımı ve yetileri ile karşılaştırılacak olursa bu ikinci türen "yetkin insan doğası"nı kazanmanın tarihsel ve toplumsal koşulları belirlenmiş olur. Buradan sözünü ettiğimiz ikinci türden insan doğasının birincisinden farklı olarak bireylerin doğal güçlerinin kendisine devredildiği yetke olarak devletin varlığıyla birlikte ortaya çıkabileceği sonucuna ulaşılır. Böylece yöneten ve yönetilen herkesin doğal yatkınlıklarıyla değil, aklın buyruklarıyla yaşamak zorunda olduğu siyasal durum ortaya çıkmış olur.[32]

Bu siyasal durum içinde her bir birey yetkinleşme yoluyla ikinci bir doğaya ulaşmak için var olan doğal hak ve güçlerini devlete devretmek zorundadır. Çünkü doğal durum her bir bireyin gücü ölçüsünde yapabileceğini yapma konusunda hiçbir yasak getirmemekle birlikte, arzu nesnesinin aynı olması ve başkalarının yapabilecekleri ile bireyin yapabileceklerinin aynı yerde karşılaşması durumunda bir çatışmanın ortaya çıkması kaçınılmazdır.[33] Bu yüzden doğal durumda özgürlük, çatışma ve nefret, hile ve aldatma, güvensizlik ve korku altında biçimlenmiştir. Dolayısıyla güvenlik ve bayındırlık içinde yaşamak için her bir bireyin doğal hakkının topluca kullanılması ve bu hakkın artık bireyin gücü ve iradesince değil topluca herkesin gücü ve iradesince belirlenmesi sağlanmalıdır.[34] Ancak böylesi bir toplumda bireyler doğal olduğu ölçüde eşit olmakla birlikte, barış ortamı içinde kendi bireysel yetkinliklerini kazanma olanağı bulurlar.[35]

Hukuk felsefesi açısından bu durum, hukukun üstünlüğü ilkesinin her bir bireyin diğerlerini özgür ve eşit olarak tanımasına olanak verdiğinden dolayı, bu tür bir ilke üzerine kurulmuş olan devletin aynı zamanda bireylerin birbirini aşağı ya da üstün olarak düşünmesinden kaynaklanabilecek olası bir düşmanlıktan uzaklaştırıcı bir işlevinin olması gerektiğini gösterir.[36] İnsanın birinci doğasında var olan eşitsizlikler, ikinci doğasının oluşabilmesi için gerekli olan devlet sayesinde ortadan kaldırılır. Birey devlete doğal haklarını devretmekle yetkinleşmesinin önündeki engelleri ortadan kaldırmış olur.

31 Scott Newton, "Constitutionalism and Imperialism Sub Specie Spinozae", *Law Critique*, Volume: 17 (Springer 2006), 337.
32 Spinoza, *TP VI-3*, 42.
33 Etienne Balibar, *Spinoza ve Siyaset*, 80.
34 Spinoza, *TTP XVI*, 232.
35 Tomaž Mastnak, "Spinoza: Democracy and Revelation", *Filozofski Vestnik*, Volume/Letnik XXIX, Number/Številka 2, 2008, 38.
36 Miguel Vatter; "Strauss and Schmitt as Readers of Hobbes and Spinoza", 167.

Buna bağlı olarak devletin gerçek amacı yurttaşların var olma ve yetkinleşme çabasını mümkün olan en iyi biçimde korumak, zihinsel ve bedensel eyleme güçlerinin arttırmasını sağlayacak bir ortak yaşam alanı oluşturmaktır. Bireylerin doğal haklarını devlete devretmesi, daha güvenli ve dolayısıyla daha özgür bir ortam arayışından, bu devir ile birlikte kendisinin daha yetkin bir doğaya ulaşacağını düşünmesinden kaynaklanır. Bu amaca ulaşmak için gerekli olan araçların bir kısmı bireyin kendi doğasında içkin olarak varsa da, yani bunların elde edilmesi yalnızca bireysel gücümüze, salt insan doğasının yasalarına bağlı ise de, güvenlik içinde yaşamaya ve bedenimizi korumaya yönelik araçlar dışsal nedenlerin yönetimine bağlıdır.[37] Böylece Spinoza sosyal ve siyasal koşulları bireyin yetkinliğine yaptığı katkı çerçevesinde ele alır. Öyle ki devletin işlevi ve başarısı da, bireylerin etkin güçlerinin artmasına göre ölçülür.

İşte bu açıdan sorun bu devrin kime ve ne ölçüde olacağıdır. Tarihsel süreçte bireyin doğal güçlerinin devriyle ilgili ortaya çıkan monarşi, aristokrasi ve demokrasi olmak üzere üç tür yönetim biçimi içinde,[38] Spinoza'nın tercihi, çağının genel monarşik ruhuna aykırı olarak **demokrasi**dir. Çünkü en doğal ve doğanın insanlara tanıdığı özgürlüğe en yakın yönetim biçimi olarak demokraside hiç kimse doğal hakkını, gelecekte her türlü tartışmanın dışında kalacak bir tarzda başkasına devretmez. Tam tersine, her bir birey onu kendisinin de bir parçası olduğu toplumun bütününe devreder. Böylece herkes daha önce doğal halde olduğu gibi eşit kalır.[39]

Bu bakımdan monarşik yönetimlerin egemen olmaya başladığı bir dönemde Spinoza, Rönesans'ın özgürlükçü ruhunu yeniden dile getirerek, Avrupa kültürüne Eski Yunan düşüncesinin Ortaçağ'ı aşarak kendilerine gelen gerçek mirasının sanat alanıyla sınırlı olmayıp bir yönetim biçimi olan demokrasi olduğunu hatırlatır.[40] Dolayısıyla da Spinoza'nın *Teolojik-Politik İnceleme*'si (1670), Machiavelli'nin *Hükümdar* (1531), Hobbes'un *Leviathan* (1651), Bodin'in *Devletin Altı Kitabı (1576)*, Bossuet'nin *Kitab-ı Mukaddes'ten Çıkarılmış Siyaset* (1679) gibi mutlak monarşiyi felsefi temelleriyle savunan eserler arasında aykırı bir çıkış yapar. Tam tersine Spinoza TTP'yi, iki durum karşısında bireyin özgürleşmesinin bir savunusu olarak kaleme alır. Bunlardan birincisi monarşik yönetimlerin insanları aldatmaları ve onları dizginlemesi gereken korkuya din maskesi takmalarıdır. İkincisi ise teologların halk üzerinde iktidar kurmak ya da iktidara yaranmak için dini yozlaştırıp gerçek inancı bönlüğe ve önyargıya dönüştürmeleridir.[41] Her iki durumda da birey, genelde doğadan özel de ise kendi doğasından çıkarak siyasal bütün karşısında olduğu ölçüde Tanrı karşısında da özgürlüğünü yitirmekte, bir köleye dönüşmektedir. Bu açıdan Spinoza'nın başlıca hedefinin Yahudi ve Hıristiyan teologlarının oluşturduğu din anlayışı olduğu söylenebilir. Eski Yunan'da doğal bağlar üzerine kurulu toplum-devlet dinamiği, Hıristiyan teologların elinde siyasal bütünün kendini doğanın

37 Spinoza, *TTP III*, 84-85
38 Spinoza, *TP II-17*, s. 21
39 Spinoza, *TTP XVI*, 236
40 Ernst Bloch, *Rönesans Felsefesi Üzerine*, çev. Hüseyin Portakal, (İstanbul: Cem Yay., 2002), 131.
41 Spinoza, *TTP*, 45-47.

ve toplumun dışında tasavvur edilen bir tanrıyla meşrulaştırılması yoluna gitmesine bir tepki olarak Spinoza bu ilişkiyi yeniden, bu sefer bireye de gerektiği değeri vererek kurmaya çalışır.

İşte doğa ve insan doğası kavramlarıyla bağlantılı olarak düşünülen demokratik devlet, ne doğa içinde "bir krallıktan başka bir krallığa geçişi", ne de bireyin kendi doğasından bir kopuşu ya da bireyselliğinden feragat etmesini ifade eder. Bilakis demokratik yönetim, bireyin kendi doğasını daha yetkin olarak düşündüğü ikinci bir doğaya taşıyacak bir siyasal ortamın en uygun biçimi olduğu için meşrudur. Bu yüzden doğal durumda da demokratik sivil durumda da insan doğası aynı ilkelerle belirlenmiştir.

Buna karşın devletin din maskesi altında, aslında gerçek dini hurafelere dönüştürerek kendisine meşruiyet kazandırması en büyük aldatmacadır. Bu yüzden yönetimlerini bu türden bir efendi-köle ilişkisi üzerine kuran bir devlet hakikatte iddia ettiği üzere tanrısal yasaya dayanmamakta, tam tersine tanrısal yasayı çarpıtarak kendi üstün iradesini haklılaştırma aracına dönüştürmekte ve insan-doğa-tanrı ilişkisini bozmaktadır.

Bu yüzden Spinoza gerçek tanrısal düzeninin bilgisinin doğa düzeninin bilgisi olduğunu ileri sürer. Kuşkusuz bu görüş başta fizik olmak üzere doğa bilimlerinin gelişimi için önemli bir hareket noktasıdır. Nitekim hakikati kutsal kitaplarda verili olarak sunulan bilgide değil de doğadan elde etmeye çalışmak her türlü doğa biliminin temelinde yer alan bir düşünme biçimidir. Bununla birlikte Spinoza'nın asıl ilgisi tarih ve siyaset üzerinedir. O, *Etika*'da bireyin toplumsal var oluşa duyduğu gereksinimi gösterirken TTP'de ve TP'de ise siyasal toplumun kurulmasının ön koşullarını ve koyutlarını kurmaya çalışır. Spinoza'nın siyasal toplumla merkezi ilgisi bir yandan dinsel ve teolojik tüm doğa ötesi açıklamaları bu alandan uzaklaştırmak ve siyasetin oluşumunda felsefenin teolojiden bağımsızlığını göstermektir. Diğer yandan ise siyasal bütünün bileşenleri olan bireylerin anlama yetilerini geliştirmelerinin ve yeteneklerini tarih içinde gerçekleştirmelerinin olanağını özgür bir toplumsal düzende bulabileceklerini ortaya koymaktır.[42] Nitekim teologların boyunduruğundan kurtulmak öncelikle doğa bilgisi ışığında bireyin, toplumun ve devletin yeniden tanımlamasını gerektirir. Özellikle bu bakış açısından Kutsal Kitab'ın asıl özünü yitirerek din adamlarının elinde tarihsel süreç içerisinde geçirdiği değişimi gözler önüne sermek TTP'nin temel amaçlarından biridir. Başka bir ifade ile hakikatle uyum içinde düşünebilmek ve çalışabilmek için bu engelden kurtulmak, aklı arındırmak, yani bütün açıklığıyla aklın kendi ilkelerini belirlemek gerekmiştir.[43]

İşte aklın ilkelerini belirlemek için Spinoza tarihsel bir yöntem önerir. Bu yöntemin uygulanabileceği iki sacayağı bulunmaktadır: Birincisi doğa, ikincisi ise Kutsal Kitap. Spinoza'ya göre doğayı yorumlama yöntemi ile Kutsal Kitap'ı yorumlama yöntemi birbirinden farklı olmadığı gibi tümüyle uyum içindedir. Doğayı yorumlarken öncelikle yapılması gereken şey, "doğal tarih" üzerine sistemli bir araştırma sürdürmek, sonra da doğal nesnelerin tanımlarını kesin veriler olarak ondan çıkarmaktır. Aynı şekilde Kutsal

42 Raia Prokhovnik, "Spinoza`s Conception of Sovereignty", History of European Ideas, 27 (2001), 293.

43 Etienne Balibar, *Spinoza ve Siyaset*, 21.

Kitabı yorumlamak için de onun tarihi hakkında bir araştırmayı sistemli olarak ve eksiksiz bir dürüstlükle sürdürmek zorunludur. Sonra da bunun zorunlu sonucu olarak, kesin veriler ve ilkelerle Kutsal Kitap yazarlarının zihniyetini ondan çıkarmak gerekir. Böylece Kutsal Kitap'ı yorumlamak ve içeriğini açıklamak için Kutsal Kitap ve tarihinden çıkanlar dışında başka veriler ve ilkeler kabul edilmediği için doğal ışıkla bildiklerimize ne kadar güveniyorsak, kavrama yeteneğimizi aşan konular üzerinde de aynı güvenle yargıda buluma imkânına sahip olabiliriz.

Burada doğal nesneler ile Kutsal Kitap'ta anlatımını bulan tarihsel anlatılar arasındaki ayrıma dikkat çekmek gerekmektedir. Nitekim Kutsal Kitap doğal ışıkla bilinen ilkelerden çıkarımı yapılamayan konuları işlemektedir. Öyleyse bu iki alan birbirine müdahale etmeden ve birbirlerinin sınırlarına giremeden kendi içlerinde fakat aynı yöntemle çalışmalıdır. Doğaya ilişkin bilginin doğrudan doğruya doğadan çıkarılması gerektiği gibi Kutsal Kitap'ın içeriği de yalnızca Kutsal Kitap'tan çıkarılmalıdır.[44] Bu suretle Spinoza Kutsal Kitap'ın olabildiğince literal okunması, ondaki her bir sözcüğün anlamının Yine Kutsal Kitab'ın sınırları içinde kalarak anlamlandırılması gerektiğini çeşitli örneklerle açıklar.[45]

Bu tür bir literal okumadan elde edilecek sonuç Kutsal Kitab'ı anlamak için onun dışında hiçbir otoriteye ihtiyaç duymaksızın her bir bireyin doğal ışıktan başka bir şey ihtiyaç duymadığı bir içsel din anlayışıdır. İşte Spinoza'ya göre gerçek din de budur. Öyle ki gerçek dine bağlılığa ilişkin tüm dersler Kutsal Kitap'ta en gündelik sözcüklerle ifade edilmiştir ve her bir bireyin doğal ışıkla anlamasına açıktır.[46] Spinoza'yı aydınlanma felsefesine yaklaştıran bu düşüncenin bir sonraki adımı her bir bireyin dini anlama ve yorumlamada tümüyle kendine yeterli ve özgür olduğuna işaret eder. Çünkü gerçek din, dış eylemlerden çok iç saflık ve doğruluktan ibaret olduğu için, hiçbir yasaya ve kamusal otoriteye bağlı değildir. Dolayısıyla her insan din konusunda özgürce yargıda bulunma, onu kendisine göre açıklama ve yorumlama üstün otorite ve hakkına sahiptir. Bu hakkın gereği olarak da Kutsal Kitabı yorumlama normu da doğaüstü herhangi bir ışık ya da dış otorite değil, herkeste ortak olan doğal ışıktır.[47]

SONUÇ

Spinoza Tanrı ile insan arasındaki geleneksel anlamdaki ontolojik ayrılığı, doğa ve insan doğası kavramlarını mezcederek asgari düzeye indirir. Ontolojik alanda gösterdiği bu tavrını siyasi alanda da sürdürerek birey, toplum ve devlet arasındaki ilişkiyi olabildiğince içkinleştirir. Onun düşüncesinin gücünün özellikle bu içkinlikte olduğu söylenebilir. Bu içkinlik siyasal iktidarın olabildiğince topluma ve bireye dayanması anlamında insan doğasıyla çelişmemesi anlamına gelmektedir.

44 Spinoza, *TTP VII*, 136.
45 Spinoza, *TTP VII*, 137-138.
46 Spinoza, *TTP VII*, 148.
47 Spinoza, *TTP VII*, 152-153.

Spinoza bu tavrıyla ne Etika'nın yazarı olarak terimin klasik anlamıyla "ahlakçı"dır, ne de TTP ve TP 'yi yazarken "siyasetçi". Onun sorunu bireye bir takım ahlakî öğütler ya da devlet adamlarına siyasi tavsiyeler vermek değildir. Öncelikle o insan olmanın gerektirdiği davranışların koşullarını araştırır, sonra da bu koşullara uygun olacak biçimde yönetme gücünün en iyi nasıl kullanılacağını gösterir. Amaç bireyin toplum ve devlet ilişkileri içinde kendini nasıl konumlandıracağını belirlemek olduğu kadar, devletin de nasıl yönetmesi gerektiğini ortaya koymaktır. Söz konusu olan dar anlamda ne ahlak ne de siyasettir; fakat bireyin ve toplumun kendisini yönetme sanatıdır.

Bu anlamda Spinoza'da toplumun kendi kendisini yönetme sanatı olarak da tanımlanabilecek olan siyaset, toplumdan bireye doğru yöneliminde bireyin yetkinleşmesi yolundaki yararını olanaklı kılacak bir özgürleşmenin önünü açma; bireyden topluma doğru yöneliminde ise toplumun diğer bireylerinin yetkinleşmesi yolunda onlara yardımda bulunma ilkesi üzerine bir kurumsallaşmayı ifade eder. Bu kurumsallaşma da kuşkusuz devlet kavramında karşılığını bulur.

Bu bağlamda Spinoza bir siyaset filozofu olarak individüalist (bireyci) bir yaklaşım sergilemekle birlikte bir yetkinleşme idesi eşliğinde siyaset kuramını inşa etmede başarı sağlayarak sosyalist (toplumcu) görüşlere de bir zemin hazırlar. Hatta onun sisteminde bireycilik ve toplumculuk öylesine iç içe gelişir ki bunları birbirinden ayırmak, hele ki karşıt kutuplara yerleştirmek imkânsızdır. Ona bu özgünlüğünü sağlayan şey ise devleti de tıpkı bir birey olarak görmesi ve tarihselliği içinde devletin akla dayalı yönüne vurgu yapmasıdır. Spinoza'nın bu görüşü birey ile devlet arasında karşılıklı bir bağımlılık ilişkisi olduğunu gösterir. Birey toplumsal hayatın ve politik düzenlemelerin ekseninde yer alır. Toplumun ve yönetimin iyileştirilmesi bireyin kendini yetkinleştirmesine ve bu amaca göre başkalarına yardım etmesine bağlıdır. Bireydeki bu değişim toplumdaki değişimin çekirdeğidir. Çünkü Etika'da tarih ve kültürel etkilerden bağımsız olarak ele alınan birey, yetkinleşmesini tamamlamak için siyasetin içine girmeli, devletin aklî bir yapıya kavuşması için topluma yardımcı olmalı, böylece devlet de bireyin özgürlüğünün yolunu açmalıdır. Bu açıdan akıl da, insan doğasının bir parçası olan kör tutkularını aşıp onu yeni bir doğaya taşıyacak özgür birey ve demokratik toplumun kurucu temelidir. Dolayısıyla doğal hakların demokratik toplum sözleşmesine devredilmesiyle aklın kılavuzluğunda insanın anlama yetisinin olduğu kadar tarihin de özgürlük idesi altında de ilerlemesi mümkün olacaktır.

KAYNAKLAR

Balibar, Étienne; *Spinoza ve Siyaset*, çev. Sanem Soyarslan, İstanbul Otonom Yay., 2010.

Bloch, Ernst; *Rönesans Felsefesi Üzerine*, çev. Hüseyin Portakal, İstanbul: Cem Yay., 2002.

Bumin, Tülin; *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 1996.

Demos, Raphael; "Spinoza's Doctrine of Privation", *Philosophy*, Vol. 8 No. 30 (Apr., 1933), pp. 155-166.

Ergül, Savaş; "Hobbes ve Spinoza: Siyasetin Yerini Belirlemeye Dair İki Girişim", *Felsefe-Logos*, Yıl: 15, Sayı: 40, İstanbul 2011, ss. 31-49.

Kisner, Matthew J., *Spinoza on Human Freedom*, New York: Cambridge University Press, 2011.

Mastnak, Tomaž; "Spinoza: Democracy and Revelation", *Filozofski Vestnik,* Volume/ Letnik: XXIX, Number/Številka: 2, 2008, pp. 31-59.

Newton, Scott; "Constitutionalism And Imperialism Sub Specie Spinozae", *Law Critique,* Volume: 17 (Springer 2006), pp. 325-355.

Prokhovnik, Raia; "Spinoza's Conception of Sovereignty", *History of European Ideas*, Volume: 27, (2001), pp. 289-306.

Rousseau, Jean-Jacques; *Emile*, çev.: Ülkü Akagündüz, İstanbul: Selis Yay., 2003.

Rousseau, Jean-Jacques; *Toplum Sözleşmesi*, çev.: Alpagut Erenuluğ, Ankara: Öteki Yay., 1999.

Spinoza; *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1965.

Spinoza, Benedict de; *On the Improvement of the Understanding*, Translated from the Latin: R. H. M. Elwes, New York: Dover Publications.

Spinoza, Benedictus; *Teolojik-Politik İnceleme*, çev. Cemal Bali Akal, Reyda Ergün, Ankara: Dost Kitabevi Yay., 2010.

Spinoza, Benedictus; *Tractatus Politicus,* çev. Murat Erşan, Ankara: Dost Kitabevi Yay., 2007.

Vatter, Miguel; "Strauss and Schmitt as Readers of Hobbes and Spinoza", *New Centennial Review*, 4:3, (2004), pp. 161–214.

The relation of human nature with history and politics in Spinoza

Mustafa Yıldız

It can be said that the most important point that attracts a person in reading Spinoza is his attempt to take nature as a base in solving philosophical questions. It is obvious that this attitude of his, when compared to the traditional approach which places man outside nature, is of significance, at least in the ecological sense. This significance is still valid for today's philosophy in determining the principles of politics. That is, Spinoza aims to relate politics to natural principles on the one hand, and to define a man by dealing with him as an existence with efficient nature on the other hand. In doing so, he draws attention to the fact that there exists a natural and organic relation between an individual, society and state. When the structure of *Etika* is examined, it is observed that the expressions that start with the universal determinism and qualities of God/nature systematically progress towards the expressions concerning the place of man in nature and his natural determinism. In other words, this work develops towards a human being and the opportunity of his freedom from nature and natural obligation. It can be suggested that the most innovative side of

Spinoza is the way he forms a relationship between freedom and obligation. He, on one hand, adopts Descartien thought of mechanical nature that natural events are tied to each other by necessity and causality; he, on the other hand, tries to base human freedom in such nature. The dualist assertion that the laws of matter and thought are separate from each other as proposed by Descartes to solve the problem does not suffice for Spinoza. It is because, to Spinoza, no single existence is independent of the unshakable order of the universe and thus cannot be separated. Therefore, it is impossible for a human not to become a part of nature or not to fit into the order of nature in terms of both his body or matter and their mind or thought.[1] In this respect, the concept of human nature points to the fact that man is a part of nature including his impact on nature and his actions.

Does the determinist understanding in *Etika* mean that man has no power in the face of nature or history? What is the value of an individual's action in history if all the natural events are necessary and man is tied to this natural necessity from the perspective of philosophy of nature? In terms of philosophy of politics, will every action taken to change history and society be in vain? What is more, will such a thought not justify political imperialism?

All these problems can be solved via a bond formed between the power of nature and power of man by identifying the universal power of nature with the total power of single objects. According to Spinoza, man can be a part of the power of nature to the extent he becomes the part of nature. It can be inferred that whatever an individual does in accordance with the laws of his own nature, he does depending on the sovereignty right of nature and he can claim a right over nature depending on his power on nature.[2]

The content disturbing a man in the reflection of this relation between power and right which can be regarded as Machiavellian on the fields of ethics and politics can be resolved through nature which does not have historical reality at the human level. In other words, even if there were a period in which there is no good and bad at the human level, it would be appropriate to describe this period as pre-historical. Nature, as depicted by Spinoza, does not express any historical reality. To be more precise, history can come into being only through the establishment of a political order which can determine what is good and what is bad.

So Spinoza is opposed to the 'philosophers' who exalt the Baconian human nature which exists nowhere, and who maintain that knowledge should be used to dominate and control nature.3 What he rejects is this scholastic philosophy which denigrates human nature and emphasizes the original sin man is born with. What both approaches have in common is that they view human as 'a kingdom within a kingdom'. However, Spinoza draws attention to the harmony between nature and human. What is necessary

1 Spinoza, *Etika IV*, translator: Hilmi Ziya Ülken, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1965), 366.
2 Spinoza, *Tractatus Politicus, II-4*, translator: Murat Erşan, (Ankara: Dost Kitabevi Yay., 2007), 16; Spinoza, *Tractatus Theologico Politicus*, XVI, translator: Cemal Bali Akal, Reyda Ergün), (Ankara: Dost Kitabevi Yay., 2010), 230-231.
3 Spinoza, *TP I-1*, 11

to understand this harmony is to render the freedom of mind in mathematics valid in this field.[4]

In this aspect, the basic problem Spinoza deals with is to determine the motives behind human action with mathematical clearness. In terms of this problem, Spinoza, firstly develops a point of view that politics should be established by natural principles by rejecting a concept of human in classical philosophy which defines man with mind and free will. Secondly, he tries to figure out whether there is a natural principle which determines all our action without defining them as good or bad. He calls this principle which he regards as a law of nature *conatus*. *Conatus*, which can be described as an effort each single being makes to survive,[5] forms the essence of this being.[6] Therefore, human nature can be defined in terms of the effort he displays to maintain his existence. In this sense, *conatus* is a universal principle which refers to the necessity of human nature.[7]

From this perspective, Spinoza, in his criticism of the scholastic philosophy at the very beginning of chapter three in his book Etika, expresses that he does not evaluate any of the action which is motivated by human nature or human nature itself as bad. It is because every human action, no matter whether it is motivated by mind or by passion, is an effort to maintain his existence.[8]

Thus man in Spinoza's philosophy, which foretells Fichte, is viewed as an acting man in accordance with the principle of *conatus*. However, in the tradition of Plutonian-Aristotelian philosophy which Spinoza criticizes very harshly, action is secondary because the greatest virtue is theory. Other virtues, on the other hand, emerge as a consequence of the victory of thought over body. Hence, in this view of life which focuses on theory, bodily desires and even bodily action, because of their inferior position, are seen as an obstacle to thinking and thus should be suppressed. This leads to a kind of understanding which stabilizes history and even an understanding which denies history. Spinoza never ignores the necessities that come from body; on the contrary, he seeks a way to live in harmony with the conditions they bring about. All in all, they shape the direction not only of the life of an individual but also of the society. Thus, in order to maintain our existence, we should take them into consideration. This can only be possible not by fighting against them but through using them in accordance with our own nature.

In this sense, another problem Spinoza is concerned with is to determine what is really useful in maintaining human existence as required by the principle of conatus. Spinoza proposes the principle of usefulness that can improve the ability of understanding that he sees as the most important aspect of human existence as a solution for this problem.[9] When looked from this angle, it can be thought that Spinoza mentions a second nature which human should acquire in addition to the nature he brings with him at birth. This

4 Spinoza, *TP I-4*, 13.
5 Spinoza, *Etika III*, 6. Önerme, 173.
6 Spinoza, Etika III, 7. Önerme, 174.
7 Spinoza, *TP III*-18, 32.
8 Spinoza, *TP*, *II-6*, 17-18; *Etika III*, Önsöz, 160
9 Spinoza, *TTP*, 97.

subject which he mentions covertly while dealing with the concepts of competence and deficiency in *Etika* is discussed in detail in *On the Improvement of Understanding*. As he puts it in his work, the weakness of a man, though he fails to reach the efficient level of nature, still designs a stronger nature than that he possesses and sets this as a goal to achieve.[10]

In this respect, that a man strives to improve his own nature, primarily his ability of understanding and manage his life according to his reason is not an alternative to his existing nature. It is, on the contrary, a necessity of his natural design. In accordance with the principle of *conatus*, what is good and bad is determined by the contribution they make to this effort.[11] It is because Spinoza states that what is in harmony with our nature is necessary and useful and thus good while those who are not in harmony with our nature are bad and harmful.[12] He also adds that the tools which bring us closer to the model of competent human nature are good whereas those who prevent us from reaching this model are bad.[13] Thus the criteria which determine what is good and bad are whether any thing is in harmony with human nature or not and more importantly whether that thing takes us towards or away from the target human model. This means that whatever strengthens and improves action is good and whatever weakens and prevents the action is bad.[14]

It is obvious that this assertion of Spinoza is descriptive as much as it is normative. It is because this model of a competent human nature is not available out in nature but it is formed on the basis of our desires based on reason. In other words, Spinoza proposes a human model based on mind and knowledge.[15] It is necessary to state here that although Spinoza tries not to separate human from nature, he draws attention to superiority of a human being. This superiority originates from the relation of conatus with mind. In this respect, the conatus of a man is the unity of nature, wish and mind. To put it in a nutshell, this secondary human nature points to the unity between natural order and cognitive order. As a consequence, the greatest aim is to make the order and connection of thought equal with the order and connection of nature.[16] The improvement of human nature means reaching the unity of thought.

According to this, as long as there is bad and good, the meaning of competence and deficiency comes out according to the aim man sets for himself. No object or event in nature can be considered efficient or deficient, good or bad, beautiful or ugly when dealt with independently. All the value judgments which lead to the assertion that nature has a certain aim, as he puts it in the appendix of the first part of *Etika*, are the products of human mind. So, it is necessary to state that the concepts of competence and deficiency,

10 Benedict de Spinoza, *On the Improvement of the Understanding*, Translated from the Latin: R. H. M. Elwes, (New York: Dover Publications), 6.
11 Spinoza, *Etika III*, 6. Önerme, 173.
12 Spinoza, *Etika IV*, 31. Önerme ve sonucu, 304-305.
13 Spinoza, *Etika IV*, Önsöz, 273.
14 Gilles Deleuze, *Spinoza-Pratik Felsefe*, translator: Ulus Baker, (İstanbul: Norgunk Yay., 2005), 70.
15 Matthew J. Kisner, Spinoza on Human Freedom, (New York: Cambridge University Press, 2011), 97-98
16 Spinoza, *Etika II*, 7. Önerme, 86.

just like the concepts of good and bad, are relative and unique to the human domain.[17]

However, political life cannot be established on relativity because relativity brings about a social chaos. Thus, one way to avoid relativity in the field of politics is that an individual should spread the level of competency he aims to reach to wider sociality.[18] So, Spinoza carries conatus, the fundamental principle of human nature like every single existence. To Spinoza, politics is the equivalence of conatus in the social context; history, on the other hand, can be considered the expansion of this universal principle in the process.

In this sense, what brings Spinoza's definition of human nature closer to those of Aristotle is that Spinoza also accepts that the sociality of a man is a part of his own nature since he cannot be the master of himself in a natural situation.[19] To be more precise, just like Aristotle, Spinoza sees human as a social being in terms of nature and social relations as natural relations. In other words, the sociality of man is a necessity of his nature.

In addition, Spinoza adds to the sociality of man the principle of utility mentioned above as required by conatus. That an individual can maintain his existence and develop his ability of understanding depends on the acquisition of what is useful for this sake. As put in *Etika*, the natural utility that will be gained through the compromise between single individuals with one another as can be clearly seen through both natural experiences and reasoning is that their power will increase as they agree and bring together their power and thus they will have more rights over nature than that they do as separate individuals. The more people come together in the form of *body/corpus*, the more rights they will have as partners.[20]

In this respect, that individuals with the same nature come together means that their power increases. This, in return, means there is nobody and nothing more useful to a man than a man. To put it differently, there is nothing better than that all individuals unite with one another with all their souls and bodies as if they would form one soul and one body and that they try to protect their existence altogether and that they search for the utility common for everybody.[21] This leads us to the conclusion that the power of society is closely related to the power of individuals who constitute that society.[22]

However, it is important to determine in what ways individuals have the same nature. In this sense, Spinoza maintains that the primary condition of social compromise is to live according to reason, just like the life in harmony with nature and individual freedom.[23] From this assertion he puts forward in *Etika*, he concludes that an individual can live according to the laws of his own nature only if he lives with reference to reason and only to this extent he can live in harmony with others. The second conclusion that can be

17 Raphael Demos, "Spinoza's Doctrine of, Privation", *Philosophy*, Vol. 8 No. 30. (Apr., 1933), 155.
18 Benedict de Spinoza, *On the Improvement of the Understanding*, 6.
19 Spinoza, *TP II-15*, *VI-1*, 21, 41.
20 Spinoza, *TP II-13*, *15*, 20, 21.
21 Spinoza, *Etika IV*, 18. Önermenin scoliesi, 295.
22 Etienne Balibar, *Spinoza ve Siyaset*, translator: Sanem Soyarslan, (İstanbul: Otonom Yay., 2010), 82.
23 Spinoza, *Etika IV*, 35. Önerme, 309.

derived is this when a person looks for what is useful for himself, this will be useful for other people.[24]

Hence, Spinoza claims that man is a god to man even though living in accordance with mind and reason can be very rarely seen in social reality as revealed by historical experiences.[25] From this perspective, Spinoza does not make any difference between an individual and others in terms of laws. Every individual has to act according to the laws of reason which recognize everybody as equal. In Kant's terms, each individual recognizes humanity from other individual.[26] This is the most important point that distinguishes Spinoza from Hobbes. According to Hobbes, the transition from nature to civil progresses from the domain of fear where everybody is an enemy into the domain of obedience and obligations where everybody submits their power to sovereignty. However, in Spinoza this transition emerges as freedom and competence as a result of the cooperation when every individual brings together their power.[27] In this sense, Spinoza is much closer to J.J. Rousseau. Rousseau who sees opposition between nature and civil explains at the beginning of *Émile* that what is created by God is good but in the hand of a man everything has been destroyed and spoiled, and thus badness does not come from the fall in the pre-historical time but badness comes out in the process of history along with the establishment of societies.[28] As a result, the solution should be sought not in the theological interpretation of "original sin" but in history. The individual regarded as a good and free savage in nature changes into a selfish, aggressive being who is alienated to his own nature. Thus the condition of moving from slavery into freedom is to transform the society by rendering individual power and rights related to general willpower.[29] Spinoza also proposes a social transformation by creating political conditions which can help individuals achieve the design of competent human nature based on reason through which people can form a harmonious unity. The possibility for this to come true in history depends on the state to which all the individuals pass on their natural power and rights.

In all these, we can observe Spinoza's effort to perceive an individual and the state as equal. His thought of the combination of power which occupies a crucial place in his metaphysical and ethical ideas is in parallel with the interpretation that the state is the unity of individual power. Thus, individual integrity is dependent on the integrity of the state. [30]

The importance of this situation in a political sense is that it renders uniting individuals in the same activity and conceiving the state as a particular existence possible. Spinoza, with these ideas of his, can be considered as the first theorists of political subjectivity.

---

24 Spinoza, *Etika IV*, 35. Önermenin sonucu, 310-311.

25 Spinoza, *Etika IV*, 35. Önermenin scoliesi, 311-312.

26 Miguel Vatter; "Strauss and Schmitt as Readers of Hobbes and Spinoza", *New Centennial Review* 4:3, (2004), 166-167.

27 Savaş Ergül; "Hobbes ve Spinoza: Siyasetin Yerini Belirlemeye Dair İki Girişim", *Felsefe-Logos*, Yıl: 15, Sayı: 40, İstanbul 2001, 40.

28 Jean Jacques Rousseau, *Emile*, translator: Ülkü Akagündüz, (İstanbul: Selis Yay., 2003), 11.

29 Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, translator: Alpagut Erenuluğ, (Ankara Öteki Yay., 1999), 47.

30 Spinoza, *TTP III*, 84. *TP II-21*, 23; *TP II-2*, 25-26. *TP III-5*, 27; *TP VII-22*, 63.

The power of the state lies in individuals. The history of the state and individuals develops concurrently with the history of individuals. Thus, Spinoza explains more clearly and in a more detailed way than Descartes and Hobbes that the efficient establishment and protection of individual freedom depends on the success of the state, and the state can be founded successfully only when the individual power come together in harmony. The civil society is founded when individuals and the state act together. Thus, in Spinoza's theory, the civil society and state cannot be thought as separate concepts.[31]

If the information concerning the natural order of objects is compared with human's natural equipment and abilities, the historical and social conditions of the acquisition of a secondary type of competent human nature are determined. As differently from the primary human nature, this secondary type of human nature reveals that the natural power of individuals can emerge along with the existence of the state to which they pass on their rights. So, a political condition comes out in which the governors and the governed have to live not according to their natural tendencies but according to their mind.[32]

Within this political situation, every individual has to transfer their natural rights and power to the state in order to reach the secondary nature through competence. It is because although nature does not impose any restrictions on individuals about what they can do within the limitations of their power, it is inevitable that a conflict may arise in the event that the object of desire is the same and what an individual can do meets what others can do at the same point.[33] Thus, freedom in natural condition is shaped in the forms of conflict and hatred, cheating and deceiving, distrust and fear. Every individual should be given an opportunity to use his natural right to live in security and prosperity, and this right must be determined not by the power and freewill of an individual but by the power and freewill of everybody.[34] Only in such a society individuals can be naturally equal and finds a chance to attain personal competence in a peaceful environment.[35]

From the perspective of the philosophy of law, since the principle that the law is above everything recognizes all individuals as free and equal, the state which is established on this principle will have the function to keep the individuals away from the hatred which can result from the feelings of inferiority or superiority.[36] The inequalities that are inherent in the primary nature of human are removed by the state which is essential for the secondary nature to develop. An individual can remove all the obstacles that lie in his way towards development by passing his natural rights to the state.

The fundamental duty of the state is to provide a common living area where

31 Scott Newton, "Constitutionalism and Imperialism Sub Specie Spinozae", *Law Critique*, Volume: 17 (Springer 2006), 337.
32 Spinoza, *TP VI-3*, 42.
33 Etienne Balibar, *Spinoza ve Siyaset*, 80.
34 Spinoza, *TTP XVI*, 232.
35 Tomaž Mastnak, "Spinoza: Democracy and Revelation", *Filozofski Vestnik*, Volume/Letnik XXIX, Number/Številka 2, 2008, 38.
36 Miguel Vatter; "Strauss and Schmitt as Readers of Hobbes and Spinoza", 167.

individuals can increase their power of mental and bodily actions and where their efforts to exist and develop will be protected in the best possible way. Individuals give their natural rights to the state with an aim to have a more secure and freer environment and to achieve a more competent nature. Although some of the tools necessary to achieve this aim are inherent in human nature, in other words, although the attainment of these depend on only our individual power and the laws of human nature, the tools necessary for living safe and protecting our bodies are related to external forces.[37] Spinoza deals with social and political conditions within the framework of contribution they make to human development. The function and success is measured according to the increase of human power.

In this respect, the problem is to whom and to what extent this passing of the rights will be performed. In the historical process of this transferring of the rights, three different types of governmental system have developed: monarchy, aristocracy and democracy. The preference of Spinoza is **democracy**[38] as a rejection of the general spirit of monarchy in his era because in democracy which is the closest system to the most natural freedom as the freedom provided for humans by nature, nobody passes his natural right to anybody in the way that it will not cause any discussion. On the contrary, every individual transfers his rights to the society which he is also a part of. So everybody remains as equal as he was in the natural environment before.[39]

Spinoza reminds that democracy, which has come down to the European culture from Ancient Greece by overcoming Middle Ages, is not limited to art but a form of government and he draws attention to the Renaissance spirit of freedom in the period when monarchy was becoming dominant.[40] Thus his *Theological-Political Treatise* (1960) comes out as completely different from other works which support absolute monarchy with its philosophical principles such as Machiavelli's *The Prince* (1531), Hobbes's Leviathan (1651), Bodin's *Six Books of the Commonwealth*, Bossuet's *Politics Drawn from the Very Words of Holy Scripture (1679)*. Spinoza writes his book *TTP* to defend the liberation of an individual in two situations. One of them is that monarchy uses religion as a mask for the fear necessary to deceive and control them. The second one is that the theologians exploit and abuse religion and change it into prejudice and credulity in order to gain the favor of the government or to govern the people themselves.[41] In both situations, an individual loses his freedom in the face of God as well and turn into a slave by getting alienated to nature in general and to his own nature in particular. The main target of Spinoza is the understanding of religion developed by the Jewish and Christian theologians. Spinoza tries to reestablish the distorted relation between society and state which was based on natural relations in Ancient Greece by giving the required value to individuals as a reaction against the Christian theologians' justification of such a distorted relation through a concept of God placed outside nature and society.

37 Spinoza, *TTP III*, 84-85
38 Spinoza, *TP II-17*, 21
39 Spinoza, *TTP*, XVI, p. 236
40 Ernst Bloch, *Rönesans Felsefesi Üzerine*, translator: Hüseyin Portakal, (İstanbul: Cem Yay., 2002), 131.
41 Spinoza, *TTP*, 45-47.

The democratic state viewed in relation with the concepts of nature and human nature does not refer to the transition from one kingdom to another in nature or to individuals' breaking away from their own nature or to their giving up on their individuality. On the contrary, the democratic government is rightful since it is the most convenient form of political condition for individuals to carry their own nature to the level of secondary nature which is more developed. Thus human nature both in a natural situation and in a democratic civil situation is determined by the same principles.

That the state gains its legitimacy by changing the real religion into superstitions under the disguise of religion is the greatest deceit. For this reason, the state which establishes its governing system on the master-slave relations is not, in fact, based on the laws of God as it claims but by distorting the laws of God, it changes its superior willpower into the tool of justification and spoils the relation between human-nature-God.

Spinoza claims that the knowledge of Godly order is the knowledge of the order of nature. Doubtlessly, this idea is a starting point for the development of natural sciences, primarily physics. The search for truth not in the holy books but in nature is a way of thinking which lies at the centre of all kinds of natural sciences. In addition, Spinoza is mainly concerned with history and politics. While he shows the necessity an individual feels for the social existence in *Etika*, he tries to establish the principles of the prerequisites and requirements of establishing political society in *TTP* and *TP*. Spinoza's central interest in the political society aims to move all the religious and theological metaphysical explanations away from this field and to free philosophy from theology in the formation of politics. On the other hand, he intends to prove that it is possible for individuals who are the components of the political body, to develop their understanding and realize their abilities and skills in history in a free society.[42] To break free from the oppression of the theologians requires the redefinition of an individual, society and the state in the light of knowledge of nature. One of the objectives of *TTP* is to display how the Holy Book underwent drastic changes and deterioration by losing its essence in the hands of religious authorities throughout history. In other words, in order to work and think in harmony with truth, it is essential to get rid of this obstacle, to purify the mind; that is, to determine the principles of the mind clearly and precisely.[43]

For this aim, Spinoza offers a historical method. There are two trivets for the application of this method. The first one is nature and the second one is the Holy Book. According to Spinoza, the way nature is interpreted is not different from the way the holy Book is interpreted but completely in harmony with one another. The first thing that must be done while interpreting nature is to carry out systematic research on natural history and derive the definitions of natural objects as definite data from this research. In the same way, it is obligatory to do research on the history of the Holy Book systematically and thoroughly in order to interpret it. Then the mindsets of the writers of the Holy Book with

42 Raia Prokhovnik, "Spinoza's Conception of Sovereignty", *History of European Ideas*, 27 (2001), 293.

43 Etienne Balibar, *Spinoza ve Siyaset*, 21.

definite data and principles can be inferred from this research. Since no data and principles other than those that come from the Holy Book and its history are not accepted, we can certainly pass judgments about the issues that are beyond our comprehension just as we trust our knowledge gained through the natural light.

It is important here to draw attention to the difference between natural objects and historical accounts in the Holy Book. The holy book covers the issues which are not derived from the principles known by means of the natural light. Thus these two should work within themselves with the same method but without interfering with one another and without trespassing the boundaries of the other. Just as the knowledge of nature should be gained from nature, the knowledge of the holy book should be derived from itself.44 Thus Spinoza insists that the Holy Book should be read literally and the meaning of every single word should be understood within the boundaries of the Holy Book.[45]

The result obtained as a result of such a literal reading is an understanding of internal religion in which individuals needs nothing other than the natural light without any reference to the external authorities. To Spinoza, this is the real religion. All the lessons about the sincere devotion and commitment to the real religion in the Holy Book are given with everyday language, which enables everybody to easily understand the natural light.[46] The next stage of this thought of Spinoza which brings him closer to the Enlightenment philosophy reveals that every individual is self-sufficient and free in understanding and interpreting the religion. Since the real religion is just related to internal purity and honesty, it has nothing to do with laws or public authority. So every individual has the right to pass judgments about religion, to explain and interpret it according to himself/herself freely. What is necessary for the interpretation of the Holy Book is not any metaphysical light or any external authority but the natural light which is common in everybody.[47]

CONCLUSION

Spinoza minimizes the traditional ontological gap between God and human by bringing together the concepts of nature, human and human nature. He internalizes his attitude concerning the relation between man, society and state in this ontological field by maintaining the same attitude in politics. It can be said that the power of his thought lies in this internalization. This internalization means that the political power should depend on the society and individual and should not get into a conflict with human nature.

With this attitude, Spinoza is neither a moralist in a traditional sense as the writer of *Etika*, nor a politician as the writer of *TTP* and *TP*. He aims to give a set of moral values to an individual and political advice to statesmen. He firstly searches for the conditions of behaviors to be a human and then shows the best governing system that matches these

44 Spinoza, *TTP VII*, 136.
45 Spinoza, *TTP VII*, 137-138.
46 Spinoza, *TTP VII*, 148.
47 Spinoza, *TTP VII*, 152-153.

conditions. The aim is not only to determine how an individual will situate himself within his relations with the society and the state but also to decide how the state should govern. What matters is not ethics or politics in a narrow sense but the art of individuals' and society's governing themselves.

In this sense, the politics which can be described as the art of society's governing itself can lead to the freedom necessary for the development of an individual when this politics moves towards individuals from the society. It also refers to the institutionalization which is based on the principle that the society will help individuals in their process of developing when this politics moves from an individual to the society. This institutionalization has its equivalence in the terminology of the state.

In this respect, Spinoza, as a philosopher of politics, displays an individualist approach and forms the basis for socialist ideas by gaining success in building a political theory around the idea of human development. In his model, individualism and sociality are so intermingled that it is not possible to separate them or categorize them into opposite poles. What distinguishes him is that he sees the state in the same way he sees an individual, and he places the emphasis on the rationality of the state in its historicity. This idea of Spinoza shows that there exists interdependence between the individual and state. The individual is on the axis of the life and political arrangements. The improvement of the society and the government depends on the fact that individuals should develop themselves and help each other for this aim. The change in the individual is the seed of the change in the society. The individual considered independent of historical and cultural influences should enter into politics and help the society so that the state can gain a rational structure; the state also should open the way for the freedom of individuals. From this aspect, mind is the foundation of a democratic society and of the liberated individuals by overcoming the blind passion that is part of human nature. Thus, by passing the natural rights to the social contract, it will be possible for an individual to develop his ability of understanding and for the history to progress under the idea of freedom.

BIBLIOGRAPHY

BALIBAR, Étienne, *Spinoza ve Siyaset*, translator: Sanem Soyarslan, İstanbul: Otonom Yay. 2010.
BLOCH, Ernst; *Rönesans Felsefesi Üzerine*, translator: Hüseyin Portakal, İstanbul: Cem Yay., 2002.
BUMİN, Tülin; *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 1996.
DEMOS, Raphael; "Spinoza's Doctrine of Privation", *Philosophy*, Vol. 8 No. 30. (Apr., 1933), pp. 155-166.
ERGÜL, Savaş; "Hobbes ve Spinoza: Siyasetin Yerini Belirlemeye Dair İki Girişim", *Felsefe-Logos*, Yıl: 15, Sayı: 40, İstanbul 2011, pp. 31-47.
KISNER, Matthew J., *Spinoza on Human Freedom*, New York: Cambridge University Press, 2011.
MASTNAK, Tomaž; "Spinoza: Democracy and Revelation", *Filozofski Vestnik*, Volume/ Letnik: XXIX, Number/Številka: 2, 2008, pp. 31-59.
NEWTON, Scott; "Constitutionalism And Imperialism Sub Specie Spinozae", *Law Critique*, *Volume:* 17 (Springer 2006), pp. 325-355.
PROKHOVNİK, Raia; "Spinoza's Conception of Sovereignty", *History of European Ideas*, Volume: 27, (2001), pp. 289-306.
ROUSSEAU, Jean Jacques; *Emile*, translator: Ülkü Akagündüz, İstanbul: Selis Yay., 2003
ROUSSEAU, Jean-Jacques; *Toplum Sözleşmesi*, translator: Alpagut Erenuluğ, Ankara: Öteki Yay., 1999.
SPINOZA; *Etika*, translator: Hilmi Ziya Ülken, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1965.
SPINOZA, Benedict de; *On the Improvement of the Understanding*, Translated from the Latin: R. H. M. Elwes, New York: Dover Publications,.
SPINOZA, Benedictus; *Teolojik-Politik İnceleme*, translator: Cemal Bali Akal, Reyda Ergün, İstanbul: Dost Kitabevi Yay, 2010.
SPINOZA, Benedictus; *Tractatus Politicus,* translator: Murat Erşan, Ankara: Dost Kitabevi Yay., 2007.
VATTER, Miguel; "Strauss and Schmitt as Readers of Hobbes and Spinoza", *New Centennial Review*, 4:3, (2004), pp. 161–214.

Parrhesia kırılganlığında ifade özgürlüğüne yer ayırma

Adem Yıldırım

İfade özgürlüğünün, anakronik bir düzlemde *parrhesia* kavramının bir kırılması ya da kopuşu olarak okunma imkânı, bize düşünce tarihinde süreklilik-kopuş sorunsalını hatırlatır. Bu anlamda bildirimin amacı bu kırılmanın söz konusu olup olmadığını ortaya koymaktır. Bunun için öncelikle *parrhesia* kavramı açıklanırken *parrhesia* pratiği olarak Sokratik ve Kinik *parrhesia* örnekleri incelenecek, daha sonra Spinoza'nın ifade özgürlüğünün sınırları ve dönüşümü üzerinde durulacak ve en son *parrhesia* veya ifade özgürlüğünün imkanı/imkansızlığı ortaya konulacaktır.

Greklerin konuşma pratiği olan *parrhesia* kavramı, çağdaş anlamda Foucault tarafından farklı yönleriyle ortaya konulmuş ve kavramsallaştırılmıştır. Böylece Foucault'nun *parrhesia*yı yeniden ele alma ihtiyacı salt Grek düşüncesine özgü bir pratik mi yoksa günümüzdeki karşılığı olarak varsayabileceğimiz ifade özgürlüğünün kaynağı mıdır? Foucault söylemin oluşumunda herhangi bir süreklilikten bahsetmediğine göre, *parrhesia*nın yeniden düşünülmesi onun arşiv fikrine dayandırılabilir ancak. Bu anlamda arşiv fikri, geçmişten günümüze gelen değil de pozitif olarak verilmişliklerle anlaşılabilir. Yani örtük olmayan, verilmiş olanların üstü kapanmadan ileriye doğru açılması ve tamamlanmamış olmasıyla olanaklıdır. Böylece Foucault'nun *parrhesia* çalışması, salt tarihsel anlamıyla sınırlı olmamakla birlikte, sözlü eylemliliğin ötesinde düşüncenin yeniden tanımlayabileceği bir konumu da taşıyabilir. Bu durumda sorulması gereken temel soru, *parrhesia*nın tam olarak ne olduğu ve nasıl uygulandığıdır?

Parrhesia Grekçe bir sözcük olup etimolojik olarak *parrhesiazethai* - ki pan (her şey) ve rhema (söylenen) sözcüklerin birleşiminden oluşur- "her şeyi söylemek" anlamına gelir. Bu durumda her şeyin etik, politik ve felsefi ayrımları ve çizgileri birbirinden ayırt edemeyeceği için anlamının daraltılması gerekir. Teknik olarak *parrhesia açıksözlülüğün pratiği, hakikatin söylenmesi, tehlike durumu ve ödev bilinci* alt başlıklarıyla incelenir. Sırasıyla bakıldığında *parrhesia*da konuşmacının söylediği şeyin kendi fikri olduğunu kesin ve açık bir şekilde söylemesi ve bunu, düşündüklerini gizleyecek herhangi bir retorik biçim kullanmadan yapmasının ya da retorik yerine bulabildiği en dolaysız sözcük ve ifade biçimlerinin kullanılması açık sözlülük pratiğinin içeriğini oluşturur. Bir başka biçim olan hakikatin söylenmesi, risk ya da tehlike arz ettiği durumlarda anlam kazanır. Örneğin bir filozof bir hükümdara, bir tirana hitap etse ve ona tiranlığının rahatsız edici ve nahoş olduğunu, zira tiranlığın adaletle bağdaşmadığını söylerse; filozof hakikati söylemiş olur, hakikati söylediğine inanır ve buna ilaveten bir de risk alır. Bu risk her zaman ölüm riski değildir. Bu kişinin yakınındaki birini uyarması ve onun arkadaşlığını kaybetmesi biçiminde de olabilir. Yani *parrhesia*da tehlikeli olan, daima söylenen hakikatin dinleyiciyi incitebilecek ya da öfkelendirebilecek nitelikte olmasından kaynaklanır. Bu da hakikatin dolaysızca söylenmesini içerir. Ancak *parrhesia*, konuşmacının kendisi üzerinde güç kullanabilecek ve yaptıklarından dolayı onu sansürleyebilecek ya da cezalandırabilecek birine hitap ettiği durumlarda, konuşan kişinin yaptığı bir edimin itirafı olabilir. Yani *parrhesia*nın işlevi ispat etmek değil, eleştiri sunmaktır. Son olarak *parrhesia*da hakikati söylemek bir ödev olarak görülür. Örneğin hakikati kabul etmeyenlere hakikati söyleyen, sürgüne gönderilen ya da bir şekilde cezalandırılan hatip, sessiz kalmak konusunda özgürdür. Kimse onu konuşmaya zorlamaz; ancak o, bunu yapmanın bir ödev olduğunu hisseder[1]. Peki ama hakikati söylemenin bir ödev olduğunun ve de söylenen hakikatin kaynağının ve geçerliliğinin ölçütü ne olabilir? Hakikat ile karşılaşmanın sınırlılıkları nelerdir? Bu durumu anlamanın yolu, Greklerin etik anlayışlarını bilmekle olanaklıdır. Buna göre Greklerde inanç ve hakikat arasındaki örtüşme, zihinsel bir etkinlik dâhilinde oluşmaz. Bunun yerine sözel bir etkinlik yani *parrhesia* dahilinde oluşur. Yani hakikat, söz ile paralellik gösterirken bunun aksi düşünülmemektedir. Bu durumda örneğin söz verme, Grekler için bağlayıcılığı yüksek bir eylemdir. Nitekim Yunan *parrhesia* düşüncesinde hakikatin elde edilmesi konusunda herhangi bir sorun varmış gibi görünmez; zira hakikatin elde edilmesi, bir takım ahlaki niteliklere sahip olunması yoluyla garanti altına alınmış olur. Bir insan bir takım ahlaki ilkelere sahipse bu, onun hakikate erişebilme imkânı olduğunun ispatıdır[2]. Bu da görüldüğü gibi sözün ve eylemin birbiriyle olan tutarlılığına dayanır. Ancak modern anlamda bu durum, zihinsel bir olay olarak anlam kazanır. Örneğin Descartes'ın inanç ile hakikati örtüştürmesi, belli bir zihinsel kanıtın deneyimlenmesini ön plana çıkarır. Bu da gösteriyor ki Grekler için konuşma, hakikatin açığa çıkması için önemli bir araç iken bu durum, modern düşüncede zihinsel kanıtlamalara denk düşer. Böylece Grekler ile modern düşünce arasındaki farklılıkta ilk açığa çıkan bu ayrımdır. Bu ayrımın Greklerdeki taşıyıcısı,

1 Michel Foucault, *Doğruyu Söylemek* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005), 10-16
2 Michel Foucault, *Doğruyu Söylemek*, s.12-13

aynı zamanda *parrhesia* pratiğini yerine getirendir. Bu pratiği yerine getirene de *parrhesiastes* denilmektedir.

Foucault "*parrhesiastes*in hakikate sahip olma konusunda herhangi bir şüphe taşıdığı izlenimi verdiğine rastlamadığını ve zaten Descartes'çı sorun ile *parrhesia* tutumu arasındaki farkın da tam olarak bu olduğunu "söyler. Bu anlamda *parrhesiastes*, aklındaki her şeyi söyleyen kişidir. Hiçbir şeyi saklamaz, kalbini ve zihnini konuşma yoluyla başkalarına açar[3]. Bu durumda *parrhesiastes*, doğru olduğunu düşündüğü şeyi mi söyler yoksa gerçekten doğru olan şeyi mi?

Parrhesiastes doğru olan şeyi söyler; zira o şeyin doğru olduğunu bilir ve o şeyin doğru olduğunu bilmesi, onun gerçekten doğru olmasındandır. Bununla *parrhesiastes*, yalnızca dürüst olmakla ve düşüncesinin ne olduğunu söylemekle kalmaz; aynı zamanda onun düşüncesi hakikattir. O doğru olduğunu bildiği şeyi söyler. O halde inanç ile hakikat arasında her zaman bir örtüşme, *parrhesiastes*in etkinliği ile anlam kazanır[4]. Peki bu durumun sınırlılıkları nelerdir? Ya da *parrhesiastes*in hakikati dile getirmesinin karşılığı nedir? Bu tam olarak *parrhesia-parrhesiastes* arasındaki ilişkide ortaya çıkan, yaşam ile ölüm arasındaki oyun olarak düşünülmelidir. Bu oyun, hakikati söyleyen ile dinleyici arasındaki bir oyundur. Yani bir insan, ancak hakikati söylemenin tehlike arz ettiği durumlarda *parrhesia* kullandığı söylenebilir ve *parrhesiastes* olarak kabul görmeyi hak eder[5]. Bu durumda hayatının tehlikeye atıldığı bir *parrhesia* oyunu kabul edildiği zaman, kendi kendisiyle ilişkiye girilmiş olur. Burada hakikati söylenmemiş halde kaldığı bir hayatın güvencesi altında kalmaktansa, hakikati söylemek uğruna ölümü göze almak yeğdir. Böylece *parrhesiastes*, öncelikle kendisiyle özgül bir ilişki kurmayı seçmiş: kendisine karşı sahtekârlık yapan bir canlı varlık değil, bir hakikat anlatıcısı olmayı kendisi için daha uygun görmüştür. Bu durumda *parrhesiastes*, uyguladığı *parrhesia*yı ödev gibi gördüğü ve bu nedenle hayatını riske attığı *sözel bir etkinliktir*. *Parrhesia*da konuşmacı özgürlüğünü kullanır ve kandırma yerine dürüstlüğü, sahtelik ya da sessizlik yerine hakikati, hayat ve emniyet yerine ölümü, yaltaklanma yerine eleştiriyi, kendi çıkarını koruma ve ahlaki kayıtsızlık yerine ahlaki ödevi tercih eder[6]. Bunun ispatı ise cesaretten başkası olamaz. Bir konuşmacının çoğunluğun inandıklarından farklı olarak tehlikeli bir şey söylemesi, o kişinin *parrhesiastes* olmasının güçlü bir ispatıdır[7]. Bu ispatın yanında *parrhesia* ile retoriğin farkı üzerinde de durulmalıdır. Hatta Sokratesçi-Platoncu gelenekte *parrhesia* ile retorik kesin bir karşıtlık arz eder ve bu karşıtlık *parrhesia* sözcüğünün kullanıldığı Gorgias diyalogunda belirgin bir şekilde görülmektedir. Sürekliliğe sahip uzun bir konuşma, bir retorik ya da sofistik aracıyken; soru ve cevaplardan oluşan diyalog *parrhesia*nın tipik biçimidir. Başka deyişle diyalog,

3 Michel Foucault, *a.g.e, 10*

4 Alison Ross "Why is Speaking the Truth Fearless? Danger and Truth in Foucault's Discussion of *Parrhesia*", *Parrhesia* 4, (2008): 68

5 Alison Ross "Why is Speaking the Truth Fearless? Danger and Truth in Foucault's Discussion of *Parrhesia", 70*

6 Michel Foucault, *a.g.e, 14-17*

7 Ross, *a.g.e, 62*

oyununun oynanmasında temel tekniklerden biridir. *Parrhesia* ile retorik arasındaki karşıtlık, Phaedrus'ta da görülür. Bu diyalogta asıl mesele konuşma ile yazı arasındaki karşıtlığın doğası değil, hakikati söyleyen logos ile böylesi bir hakikat anlatıcılığına muktedir olmayan logos arasındaki farktır. Politik olarak bakıldığında bunu Euripides'in oyunlarında ve M.Ö IV. yüzyıla ait metinlerde kullanıldığı haliyle *parrhesia*yı, Atina demokrasinin asli özelliklerinden birisi olarak görmek mümkündür. Bu anlamda *parrhesia*nın iyi vatandaşa özgü etik ve kişisel bir tutumun yanı sıra, demokrasi için bir rehber niteliğinde olduğu söylenebilir. Atina demokrasisi açık bir biçimde, insanların *demokratia, isegoria* (eşit konuşma hakkı), *isonomia* (tüm vatandaşların iktidarın kullanımında eşit kullanımı) ve *parrhesia*nın tadını çıkaracakları bir yönetim biçimi (politeia) şeklinde tanımlanmıştır. Bu uygulama *parrhesia*nın ortaya çıktığı yerin, agora olduğunu gösterir[8].

Bu durumda Antik düşüncede *parrhesia* pratiği felsefi, etik ve politik bağlamda agorasentrik bir karakterdedir. Bunu da en uygun biçimiyle Sokrates ve Diogenes'de görmek mümkündür. Çünkü *parrhesia-parrhesiastes* oyununda temel ayrım "ne olursa olsun inandığı doğruyu korkusuzca söyleme" eylemi, bu filozoflarda görülür. Buna göre Sokrates, Savunma ve Kriton diyaloglarıyla ve Diogenes de, iktidar güçlerine karşı sergilediği aykırı tutumlarıyla ele alınacaktır.

SOKRATİK/KİNİK *PARRHESİA*

Sokrates "sorgulanmayan hayatın yaşanmaya değmediğini" söylerken aslında yaşamın kendisini ve onun içinde neyi bilip neyi bilmediğimizi sorgular. Bunu ironik bir biçimde insanlara yönelttiği sorularla açığa çıkarır. Ancak at sineği misali insanları rahatsız eden tavrı, Atina kanunları ve yurttaşları tarafından kabul görmez. Bunun için Sokrates yargılanır. Aslında Sokrates, onu sözde yargılayanları yargılar. Bunu yaparken tam da *parrhesia* uygular. Bunun için "dilinin ucuna gelen sözcükleri allayıp pullamadan söyler. Çünkü bütün diyeceklerinin doğru olduğuna inanır; bunun yanında kimsenin ondan doğrudan başka bir şey beklememesini, örneğin bir takım süslü püslü cümlelerle konuşmanın ona yakışmayacağını"[9] da ekler. Bu anlamda Sokrates'in yapmaya çalıştığı tek şey, düşünceye dair olanı olduğu gibi aktarmaktır. Nitekim bu davranışı neticesinde insanların ona karşı "hınç beslemelerine yol açtığını; bunu da doğruyu söylediği için ona yapıldığına inanır ki, bunun için lekelendiğini ve ona sürülen karanın kaynağının da bu olduğunu" söyler[10]. Ancak Sokrates için bütün bunların bir önemi yoktur. Önemli olan doğru bildiğini dolaysızca aktarmaktır. Bu yolda insan "onurunu göz önünde bulundurarak ölümü tercih

8 M. D.Carter "Citizen Attribute, Negative Right: A Conceptual Difference Between Ancient and Modern Ideas of Freedom of Speech", Free Speech in Clasiccal Antiquity içinde, Brill Publishing, Mnemosyne, Bibliotecha Clasicca Batava, (2002): 199 ve Michel Foucault, *a.g.e, 18*

9 Platon, *Sokrates'in Savunması* 17c; Marlen van Raalte, "Socratic *Parrhesia* and Its Afterlife in Plato's Law" Free Speech in Clasiccal Antiquity içinde, Brill Publishing, Mnemosyne, Bibliotecha Clasicca Batava, (2002): 280

10 Platon, *Sokrates'in Savunması*, 24b

etmekten kaçınmamalı[11] ve bunun için bir kere değil bin kere ölmek gerekse bile, doğru yoldan hiç mi hiç ayrılmamacasına ölünmesi gerektiğini[12]savunur. Bu durumda Sokrates için *parrhesia*, ölümle sonuçlansa bile yaşam-ölüm oyunundan kaçınmamak gerekir[13]. Nitekim böyle düşünen biri, düşüncenin yaşaması için pekâlâ ölümü tercih eder. Bu da Sokrates'in yaşamından ziyade doğruyu korkusuzca dile getirmenin yaşamaya değer bir ölçü olduğunu, bunu kaybettikten sonra yaşamın bir anlamının kalmadığını söylemesiyle eşdeğerdedir.

Nitekim Sokrates cezalandırıldıktan sonraki diyalogu olan Kriton'da "en önemli şeyin yaşamak değil, daha iyi yaşama seçeneği üzerinde düşünmemiz gerektiğini" salık verir[14]. Bu diyalogta Sokrates'in Savunma'dan farklı olarak sitenin yasalarına dayanarak muhatabına seslenir. Buna göre Sokrates, haklı ya da haksız olarak sitenin kanunlarına göre yargılanmasının ve ona ceza verilmesinin bir önemi yoktur, asıl önemli olan sitenin kuralına uymaktır[15]. Çünkü sitede yaşamın koşulları içinde her şey, bir sözleşme neticesinde belirlenir ve sitenin sınırlarındaki her kuralın da sitedekilerin kabulü neticesinde oluştuğu göz önünde bulundurulduğunda; Sokrates için tek tutarlı yol, sitenin kurallarına uyulması ve *parrhesia*nın varsa bir bedeli, sitenin kanunlarına göre ödenmesidir. Bu anlamda Sokrates yasanın sınırları içinde kalırken aslında yasanın meşruiyetini de sorgulamaya açar. Fakat yurttaşların yaşamlarını koruması gereken yasa, Sokrates'in düşüncelerinden dolayı ölümüne neden olması, paradoksal bir pozisyon bir durum yaratır.

Sokrates'in yasaya uyması, *parrhesia*nın neye mal olursa olsun yerine getirilmesi gereken bir ödev olduğunu gösterir. Bunun yanında ödevin pedagojik bir misyonu da vardır. Yani Sokratik *parrhesia* etkinliğinin amacı "muhatabı, logos'la, erdemle, cesaretle ve hakikatle Doryen (söz-eylem arasındaki uyum) bir armoni boyunca akort edilebilen bir yaşam tarzını seçmeye sevk etmektir"[16]. Çünkü Sokrates'in yaşamında söz ile eylem arasındaki uyum Dor modundadır ve cesarette ifadesini bulur. Sokrates'i sofistten ayıran şey de bu uyumdur. Çünkü sofist cesaret üzerine hoş ve güzel söylevler verirken cesur değildir. Ancak Sokrates'in sözü ve eylemi birbirini doğrular. Böylece doğrunun ya da hakikatin ölçütü, söz-eylem uyumluluğun sağlanmasıyla mümkün olabilir. *Parrhesia* bu anlayışla anlam kazanmıştır.

Sokratik *parrhesia*nın yanında Kiniklerde *parrhesia* ilkesiyle eleştirel vaazlarla, skandala yol açacak davranışlarla ve kışkırtıcı diyaloglarla uygulanırdı. Genel olarak Kinikler tiyatrolarda, insanların ziyafet için toplandıkları yerlerde, dinsel buluşmalarda, atletizm yarışmalarında vb. konuşmayı severlerdi. Zaman zaman bir tiyatro izleyicisi topluluğunun ortasında ayağa kalkar ve bir konuşma yaparlardı. Kendine özgü niteliği olan Kinik vaazında, konforun reddi, siyasi kurumlara ve mevcut ahlaki kurallara yönelik eleştirileri salık vermesi,

11 Platon, *Sokrates'in Savunması*, 28d
12 Platon, *Sokrates'in Savunması*, 30c
13 Raalte, "Socratic *Parrhesia* and Its Afterlife in Plato's Law", 296
14 Platon, *Kriton*, 48b
15 Platon, *Kriton*, 52e
16 Foucault, *a.g.e*, 80

*parrhesia*yı kullanmaları için önemli bir gerekçedir. Böylece Kinik vaazında pozitif öğretiye çok seyrek rastlanır. Bu anlamda iyi ve kötünün doğrudan ortaya konması söz konusu değildir. Daha ziyade herhangi bir davranışı ve hayat tarzını değerlendirecek temel kriter, kendi kendine yetmeyle (autarkeia) açıklanır. Kinikler için insanın mutluluğunun temel koşulu, kişinin sahip olmak istediği ya da yapmaya karar verdiği şeyin kendisinden başka hiçbir şeye bağlı olmadığı, kendi kendine yetme yani bağımsızlık durumudur. Bu anlamda vaazlar, kişinin özgürlüğünü ve bağımsızlığını engelleyen her türlü toplumsal kuruma karşı olmuştur[17]. Bu durumun en tipik örneği Diogenes'in davranışlarıdır. Özelikle iktidar sahibi olan Büyük İskender ile diyalogları birer *parrhesia* örneğidir. Bir diyalogta İskender'e hitaben "Beni öldürmek için gereken olanaklara ve hukuki yaptırım hakkına sahipsin. Peki ama benden hakikati duyacak cesareti gösterecek misin yoksa beni öldürmek zorunluluğu hissedecek kadar ödlek misin?" diye sorarken siyasi iktidara karşı hakikatin iktidarını yani *parrhesia*yı kullanır. Bu da Diogenes'in siyasal iktidara değil de parhesiaya angaje olduğunu gösterir. Çünkü Diogenes, herhangi bir siyasi kuruma ve nomos'a karşı sürekli olarak olumsuz ve eleştirel bir tutum takınır[18].

Bu durumda kendi kendine yetme, kendi hakikatini bilmeyle mümkündür. Kişinin hakikati bilebilmek için kendisine dair hakikati bilmesi gerekliliğinin yol açtığı bu döngü, IV. yüzyıldan itibaren *parrhesia* uygulamasının bir özelliği olmuş; Batı düşüncesinin –örneğin Descartes ve Kant'ın- sorunsal nitelikli bilmecelerinden biri halini almıştır[19]. Aslında tam da bu noktada bir kopuşun gerçekleştiği söylenebilir. Bu durum bir geçişe yol açarken *parrhesia*, agoranın bir işlevi olmaktan çıkıp politik ve felsefi problemler ekseninde tartışılmaya başlanır. Bu anlamda *parrhesia* pratiğini dönüştürme denemeleri, felsefi düşünce bağlamı içinde farklı bir tarzda da yer bulabilir. Ancak Sokrates'in Kriton diyalogunda da vurguladığı gibi temel problem, bir yasanın varlığı ve ona göre davranma ideali olduğu için, politik karşılığı üzerinde durmakta fayda vardır. Bunun için kartezyen özne problematiği üzerinde duran Descartes ya da saf aklın sınırları ve olanaklarını belirleyen ve de Kant'ın kurucu özne düşüncesinden ziyade, politik düşünce problematiğini, iktidarın meşruiyeti ve sınırlılıkları bağlamında seküler bir siyaset yorumuyla tartışan Machiavelli, Hobbes ve Spinoza çizgisi önemlidir. Temelde seküler bir düşüncede birleşen bu filozoflardan Spinoza, en azından *parrhesia* pratiğine yakın bir olanak bağlamında öbür ikisinden ayrılır. Bu ayrım "düşüncenin özgürce ifade edilmesinin olanaklılığı"na dayanır. Böylece Spinoza'nın ifade özgürlüğü fikri, politik bir sorunsal olarak ortaya çıkarken sorunsalın kavşağında, ifade özgürlüğünün siyasal bütünlükle ilişkisi, erdemin ifade özgürlüğü üzerindeki rolü, ifade özgürlüğünün imkanlılığı ve imkansızlığının soruları belirmektedir.

17 Foucault, *a.g.e*, 94-95
18 Foucault, *a.g.e*, 101,105
19 Foucault, *a.g.e*, **84**

SPİNOZA'DA İFADE ÖZGÜRLÜĞÜ

Spinoza, politik ontolojiyle ilgili düşüncelerini TTP ve TP ile ortaya koyar. Ancak iki eser arasında temelde birtakım farklılıklar vardır. Bu farklılıklarda TTP'nin politik teoloji eleştirisi, TP'de siyasal bir yapının oluşumuna dönüşür. Ancak ikisi arasındaki ayrım, tekillerin *conatus*u ile devletin *conatus*u sorununda açığa çıkar. Bu çakışma da Spinoza'nın ifade özgürlüğü ve devletin sınırlarıyla ilgili düşüncelerini belirler. Nitekim Spinoza TTP'nin, XVI. bölümünden başlayarak ifade özgürlüğünün devletin huzuru ve güvenliğini tehlikeye düşürmeden, her insana nereye kadar tanınabileceği sorusu etrafında yoğunlaşır. Aslında bu soru, ifade özgürlüğünün devletin sınırları dâhilinde nasıl mümkün olacağının karşılığını ararken, aynı zamanda ifade özgürlüğünün gerçekçi ve kabul edilebilir koşullarını da belirlemeye çalışır. Bunun için felsefeyi teolojiden ayıran ve asıl kaygısının bu olduğunu söyleyen Spinoza'nın, ifade özgürlüğünü politik teolojinin iktidarına karşı seküler düşünce adına bir araç olarak kullandığı söylenebilir. Bu seküler bağlam içinde oluşan politik ontoloji düşüncesi, temelinde bulunan *conatus* veya erdem fikriyle anlaşılabilir. Nitekim *parrhesia*nın anlaşılması için de Greklerin erdem fikrine başvurulmuştu. Ancak Spinoza'nın erdem fikri, Antik düşünceden farklıdır. Bu da Machiavelli ve Hobbes'ta olduğu gibi seküler bir değer taşır.

Spinoza'da erdem ile *conatus* birbiriyle doğrudan bağlantılıdır. Buna göre kendi kendisini korumak için harcanan çaba (*conatus*), erdemin ilk ve biricik köküdür. Zira bundan önce gelen başka hiçbir ilke tasarlanamaz ve o olmadan hiçbir erdem kavranmış değildir[20]. O zaman erdemin ilkesi, insanın kendi varlığını koruması için çaba harcaması iken üstün mutluluk ise, insanın kendi varlığını korumasından ibarettir. Erdem, kendi kendisi için istenmelidir (yani erdemin arzusu kendisi için olmalıdır) ve kendisine karşı iştah duyulması gereken ondan daha değerli ya da bize ondan daha faydalı bir şey yoktur. Buna karşın kendilerini ölüme bırakanların ruhları güçsüzlüğe uğramış ve büsbütün kendi tabiatlarıyla karşıtlık halinde bulunan dış nedenler tarafından yenilmişlerdir[21]. Bunun için sır vermek istemeyen birinin bunun yerine ölümü tercih etmesi ya da intihar etmek isteyen birinin davranışı, erdeme uygun olmayan bir örnektir. Çünkü erdem, güç sahibi olmakla olanaklıdır. Bu güç, *conatus*un sürekliliği adına arzulanır. Böylece insan, faydalı olanı aramaya yani kendi varlığını korumaya ne kadar çalışırsa, o kadar fazla güç sahibi olurken ve o kadar çok erdem kazanırken tersine, faydalı olandan yani kendi varlığını korumadan ne kadar kaçınırsa insan o kadar güçsüz olur[22]. Bunun sonucunda erdemin peşinden gidenlerin yüce iyiliği hepsinde ortaktır ve hepsi bundan aynı derecede sevinç duyar[23]. Bu sevinç duygusunun peşinden giden kimse, kendi kendisi için arzu ettiği iyiliği, başka insanlar için de isteyecektir24. Bu durumda erdem fikri, başkasıyla olan ilişkimizde sevinç duygulanışının yardımıyla yaşamın pozitifliğini açığa çıkarır ki Spinoza, düşünce ve

20 Benedictus Spinoza, *Etika*, 3. Baskı, (Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2009) *E*IV-ö.22 sonuç
21 Spinoza, *Etika*, *E*IV-ö.18, Scolie
22 *Etika*, *E*IV-ö.20
23 Spinoza, *Etika*, *E*IV-ö.36
24 Spinoza, *Etika*, *E*IV-ö.37

inancın insanın insana fayda sağladığı bir biçimde olmasını salık verir. Bu anlamda politik ontolojinin dayanağı olan erdem, herkes için istenen sevinç duygulanışıyla anlam kazanır. Politik bir tavır olan ifade özgürlüğü de, sevinç duygulanışı çerçevesinde düşünülmelidir. Herkesin ortak iyisinin düşünüldüğü Spinozist bir yapı içinde, ifade özgürlüğünün sınırlarla ve sınırlılıklarla ortaya konulması gerekir. Bu da ancak devletin yapısıyla ilgili bir durumdur. Spinoza bunu TTP'de daha özgürlükçü bir yaklaşımla ele alırken TP'de ise, daha güvenlikçi bir kaygıyla sunar. İki eserin ortak noktası ise, bireyin ve devletin *conatus*larının birleşmesi gereğidir.

TTP'de Spinoza devletin amacının "hükmetmek, insanlara korku salarak onları avucunun içinde tutmak ve bir başkasının hakkına tâbi kılma olmadığını tersine devletin amacının, elden geldiğince güvenlik altında yaşayabilmesi için her insanı korkudan kurtarmak" olduğu söyler. Başka bir deyişle devlet "onun var olma ve hem kendisine hem de başkasına zarar vermeden davranma tabii hakkını mümkün olan en iyi biçimde korumalıdır. Devletin amacı insanları akıllı varlıklardan hayvanlara ya da otomatlara dönüştürmek değildir. Tersine bu amaç zihinsel ve bedensel işlevlerini güvenlik içinde yerine getirmelerinden ibarettir. Bu amaç insanların kinle, öfkeyle, hilekârca rekabete girmeden ve kötü niyetli bir çatışmaya sürüklenmeden özgür aklı kullanmalarından başka bir şey değildir. Demek ki devletin gerçek amacı özgürlüktür[25]. O zaman amacı özgürlük olan bir devlette her insanın istediğini düşünebilmesi ve düşündüğünü söyleyebilmesi gerekir. Çünkü bir insanın kafasının bütünüyle başkasının hakkına tâbi olması mümkün değildir. Kimse bir başkasına doğal hakkını yani her konuda özgürce akıl yürütme ve özgürce yargıda bulunma yetisini devredemez. Kimse böyle bir devre zorlanamaz da[26].
Spinoza, TTP'deki bu görüşleriyle, ilk etapta Hobbes'tan ayrılmaktadır. Çünkü Hobbes, kişilerin yaşamlarını sürdürmeleri için bütün haklarını egemene devretmeleri ve konuşma hakkının sadece egemene ait olduğunu söyler. Ancak Spinoza'da insanın vazgeçtiği tek şey kendi uygun gördüğü şekilde eyleme hakkıdır, akıl yürütme ve yargıda bulunma hakkı değil. Yani egemenin hükmüne karşı eylemde bulunmak açık bir şekilde egemenin hakkının ihlali anlamına gelirken fikir yürütmek, yargıda bulunmak ve dolayısıyla konuşmak tümüyle serbesttir. Bu, eyleme dönüşmeyen bir konuşmayı ve eleştiriyi içerir. Ancak Spinoza buna da sınır çizmektedir. Çünkü bu eylemin yalnızca konuşmak ve öğretmekle yetinmesini; kişisel kararının otoritesine dayanıp devlet içinde herhangi bir değişikliğe niyetlenmeden ya da hile, öfke ve kinle değil, yalnızca akıl yoluyla görüşlerini savunmayı önerir. Ayrıca ona göre biri herhangi bir yasanın sağlıklı akla aykırı olduğunu gösterirken ve bu nedenle onun kaldırılması için konuşurken, düşüncesini aynı zamanda üstün gücün yargısına sunarsa (yasalar koymak ve kaldırmak yalnızca üstün gücün işidir) ve bu arada söz konusu yasanın buyurduğu hiçbir şeye de aykırı davranmazsa, en iyi yurttaşlardan biri olarak, devletin övgüsünü hak etmiştir[27].

25 Benedictus Spinoza, *TractatusTheologico-Politicus* (Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2010) XX. Bölüm, 285

26 Julie E. Cooper "Freedom of Speech and Philosophical Citizenship in Spinoza's Theologico-Political Treatise, Law, Culture and the Humanities, 2, (2006): 100

27 Spinoza, *TractatusTheologico-Politicus, XX/286*

Bu durumda ifade özgürlüğünün statüsü, devletin belirlemiş olduğu özgürlük sınırları içerisinde, eylem olmaksızın salt konuşmaya ve ifade etmeye dayalı olarak gerçekleştirilen bir pratiktir. Çünkü Spinoza, ifade özgürlüğünün sınırsız imtiyazına karşıdır. Bireyin ve toplumun özgürlükle ilgisinin otoritenin karşıt görüşlerine ağırlık verilmesi gerektiğini savunur. Nitekim devlet, kendisine zarar veren görüşleri de cezalandırır[28]. Bu durum liberal düşüncenin kamusal alan/özel alan ayrımını akla getirir. Yani Spinoza'da bu ayrım fikirler olarak özel alan ile eylemler olarak kamusal alan olarak yorumlanır. Bu da liberal düşüncenin bir problemidir. Liberal gelenekte siyasal egemenlik ve bireysel özgürlük iki ayrı alanda işlerliklerini sürdürürler ve normal şartlarda birbirlerinin alanlarına girmeyip karşılıklı olarak birbirlerini teminat altına alırlar. Bu durumda devletin egemenliği ile bireyin özgürlüğünün birbirinden ayrılmasına veya uzlaştırılmasına gerek yoktur. Çünkü onlar birbiriyle çelişemezler. Çelişki, onları karşı karşıya getirmek olacaktır[29]. Bu da bireyin *conatus*u ile devletin *conatus*unun birbiriyle örtüşmesi ve birbirleriyle çatışmaması anlamına gelir. Spinoza bu durumu itaat ile açıklar. Ona göre itaat dışsal eylemlerden çok, ruhun içsel eylemlerine ilişkindir. Bu nedenle, bir başkasının bütün buyruklarına tüm gönlüyle itaat etmeye karar vermiş insan, onun hâkimiyeti altına en fazla girmiş olandır. Dolayısıyla uyruklarının kafalarında hüküm süren kişi, en büyük hâkimiyetin de sahibidir. Kendilerinden en çok korkulanlar en büyük hâkimiyetin sahibi olsalardı, hiç kuşku yok bunlar ancak tiranların uyrukları olabilirdi[30].

Böylece itaatin, siyasal bir yapıda *conatus* için bir gereklilik olduğunu görülmektedir. Bu da ancak demokratik ve özgür bir devlet içinde mümkündür. Çünkü devlet, bireylerin fikirlerini ifade edebilmeleri için en geniş alanı yaratmak durumundadır. Artık bireylerin kendi mizaçları, egemenin iktidarına (potestas) bir engel olarak değil, devletin gücünün (potentia) etkin bir unsuru olarak görünmeye başlar. İnsanlar devletin kuruluşunda bilinçli bir şekilde rol aldıklarında, devletin kendileri üzerindeki iktidarını ve korumasını da doğalında isterler. Düşünce özgürlüğünü destekleyen bir devlet aynı zamanda rasyonel kararlar alma şansını da olabilecek en üst dereceye çıkartır ve bireyi itaatin tercih edilebilecek tek avantajlı davranış biçimi olacağı bir duruma sokar. Tam da bundan sonra kelimenin tam manasıyla *düşünceler ve sözler tekrar eyleme dönüşürler*[31].

Böylelikle ifade özgürlüğünün koşulsuz bir pratik olmadığı söylenebilir. Nitekim Spinoza TP ile, bazı hoşnutsuz olayların da katkısıyla liberal ve özgürlükçü bir anlayıştan, güvenlikçi bir siyasal yapının varlığını zorunlu kılmıştır. Bu durumda onun için aslolan güvenlik olmuştur. Bu anlamda devletin güvenliği bakımından işleri iyi idare etmek için insanların hangi içsel güdüye sahip olduklarının önemi yoktur, yeter ki onu iyi yönetsinler: gerçekte ruhun özgürlüğü yani cesaret özel bir erdemdir. Ancak devlete gerekli olan ilk erdem, güvenliktir[32]. Bununla, örneğin dile getirilmesi gereken bir gerçeğin, devletin

28 Leonard W. Levy, "Freedom of Speech Seventeeth-Century Thought", The Antioch Review, Vol..57, No.2, (1999): 169

29 Etienne Balibar, *Spinoza ve Siyaset* (İstanbul: Otonom Yayınları, 2004), s. 43-44

30 Benedictus Spinoza, *TractatusTheologico-Politicus, XVII/244*

31 Etienne Balibar, *Spinoza ve Siyaset* , 47

32 Benedictus Spinoza, *Tractatus Politicus* (Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2009), *I.7*

güvenliği nedeniyle sınırlandırılarak ya da devletin çıkarına uygun olarak yumuşatılması söz konusu olabilir. Bu durumda TTP'de devredilmeyen "özgürce akıl yürütme ve özgürce yargıda bulunma yetisi" veya "ifade özgürlüğü", TP'de güvenlik adına devredilmesi zorunluluğu taşır. Peki ama ifade özgürlüğünün dönüşümü nasıl olmuştur? Hangi eyleme ya da söyleme tahvil edilmiştir?

İfade özgürlüğü, devletin ruhu olan yasalarla belirlenmiştir. Yani siyasal yapının işleyişinde parlamentonun bir pratiği olarak karşımıza çıkmakta ve devletin mutlak varlığına katkı sunmaktadır[33]. Ancak Spinoza'da bu durum TTP ile ele alınırken parlamenter bir anlayış adına ileri sürülmemiştir. Daha çok TP ile ifade özgürlüğünün dönüşümü söz konusudur. Bu dönüşüm sitenin *conatus*u içindir. Nitekim site neyin doğru ve iyi olduğuna karar verirse, herkes de bu şekilde karar vermelidir. Öyleyse uyruk, Sitenin kararlarının çok haksız olduğuna hükmetse bile gene de bunlara uymak zorundadır[34]. Çünkü Sitenin hakkı gerçekte bir biçimde aynı düşünceyi izleyen halkın gücüyle tanımlanır ve eğer Site salim aklın tüm insanlara ulaşılmasının yararlı olduğunu öğrettiği amaca doğru tüm gayretiyle yönelmezse, bu ruh birliği hiçbir biçimde tasarlanamaz.

Böylece egemenin hakkı ayrı ayrı alınan yurttaşlardan her birinin gücüyle değil ama bir biçimde aynı düşüncenin rehberliğini izleyen halkın gücüyle tanımlanan doğal haktan başka bir şey değildir. Bunun anlamı, gövdesiyle ve ruhuyla tüm Devletin gücü ölçüsünde bir hakka sahip olduğudur. Her yurttaş ancak Sitenin bir kararı uyarınca hak olarak isteyebileceği bir şeyi yapabilir ya da bir şeye sahip olabilir[35]. Bu durumda sitenin ortak kararı, herkesin yasaya angaje olması gereğini doğurur. Yalnızca bu angajman kişiye özgürlük sağlar. Özgürlük de zorunluluğun farkında olmaktır. Burada zorunluluk *conatus*un sürekliliği için koyulan kurallar iken özgürlük ise, buna uymaktır. Bu zorunluluk-özgürlük ilişkisi bağlamında, ifade özgürlüğünün dönüştüğü, yasalarla belirlendiği ve koşulsuz olamayacağı açıktır. Spinoza'da bu durum, ifade özgürlüğünün devletin yasalarıyla anlaşılabilir. Çünkü devlet, politik teolojik etkilere karşı seküler anlamda bir siyasal yapı olduğu için, hem kendi *conatus*unu hem de tekillerin *conatus*unu korumakla yükümlüdür. O zaman ifade özgürlüğünün güvenlik adına yasalara bağlandığı söylenebilir. Bu durumda ifade özgürlüğünün, *parrhesia*nın kırılganlığında bir karşılığı olup olmadığı sorusu yinelenmeli ya da *parrhesia*nın kopuşunun ifade özgürlüğü için anlamı sorgulanmalıdır.

PARRHESIA VERSUS İFADE ÖZGÜRLÜĞÜ

Parrhesia ile ifade özgürlüğünü erdem düşüncesi ekseninde cesaret, uygunluk, yaşam-ölüm oyunu, tehlike-güvenlik durumu ayrımları içerisinde karşılaştırmak mümkündür. Bu yüzden erdem ekseninde hareket edilmelidir. Çünkü *parrhesia* ile ifade özgürlüğü arasındaki erdem farkı, aynı zamanda Antik düşünce ile Spinoza'nın seküler düşüncesi arasındaki farkı da gösterir. Buna göre *parrhesia*, Antik Yunan'da erdemli tutumla olanaklıdır. Doğruyu

33 Spinoza, *Tractatus Politicus, X.9*
34 Spinoza, *TP, III.4*
35 Spinoza, *TP, III.2*

dolaysız ve korkusuzca söylemek, sözel bir etkinlikle, onu söyleyenin bir tutarlığı olarak kabul edilir. Bunun için herhangi bir kanıtlama ihtiyacı olmaması, konuşmanın retorikten ziyade bir kendilik durumuyla açıklanabileceğini gösterir. Bu anlamda *parrhesia*, karşılığında verilmesi gereken bedellerin korkusuzca verileceği bir etkinliktir. İfade özgürlüğüne bakıldığında öncelikle TTP'de ortaya konulmasının özel bir anlamı vardır. İlk etapta salt politik bir kaygıyla değil de politik teolojiye karşı ortaya konulmuş olması, bunun özgür düşünce ve felsefe adına yapıldığın gösterir. Nitekim Spinoza'nın temel kaygısı, felsefeyi teolojiden ayırmaktır. Bunun için ifade özgürlüğünün politik teolojiye karşı seküler bir bağlam içerisinde güvence altına alınması gerekir. Bu güvence de seküler devletle sağlanır.

İfade özgürlüğünün güvencesi olan devletin özgür bir yapıda olması, politik teolojinin keder duygulanışına karşı, insanların sevinç duygulanışını ön plana çıkarır. Bu durumda erdemin, seküler bir düzlemde oluşması gerekir. Bu düzlemin temeli *conatus*a dayanır. *Conatus* (varlığın elinden gelen bütün çabasını göstermesi), hem düşüncenin hem de politik kaygıların çekirdeğini oluşturur. Bu durumda Sokratik/Kinik *parrhesia*nın doğruyu söylemek adına yaşam-ölüm oyununda gerekirse ölmeyi tercih etmesi, ifade özgürlüğünün bu boyutlarda düşünülemeyeceğini gösterir. Çünkü bu durumun sevinç duygulanışıyla ilgili olmadığı ve yaşam arzusunu da yükseltemeyeceği için, *conatus* fikriyle bağdaşmaz. Bu paralelde Spinoza, TTP'nin son bölümünde "adil olduklarını bilenler, ipten kazıktan kurtulmuş olanlar gibi ölümden korkmaz ve yalvarıp yakararak cezadan kurtulmaya çalışmazlar. Vicdan azabı çektirmelerini gerektirecek utanç verici bir eylemde bulunmamışlardır. Tersine iyi bir dava uğruna ölmenin bir ceza değil, bir onur olduğunu düşünürler ve özgürlük adına can verdikleri için göğüsleri kabarır. Böyle insanların ölümünden, nasıl ibret dersi çıkarılabilir ki? Hiç kimsenin buradan çıkarabileceği bir ders olamaz, onu tekrarlamak ve övmek dışında"[36] derken herhangi bir şey uğruna; örneğin *parrhesia* uğruna *conatus*a son verilemeyeceğini savunur ki zaten böyle bir şey Spinoza için anlaşılmazdır. Bu durumda cesaretin *parrhesia* için önemli bir ayrım olduğu düşünüldüğünde, Spinoza'nın tekillerin ve devletin *conatus*u için ifade özgürlüğünü güvenlik adına sınırlandırır. O zaman ifade özgürlüğünün imkânsızlığından mı bahsedilmeli yoksa *parrhesia*nın kırılmalarının sonucunda ifade özgürlüğünün ortaya çıkmasından mı?

Özgürce konuşma pratikleri, devletin temelleriyle düşünüldüğü sürece birtakım çıkmazlara girmesi kaçınılmazdır. Ancak *parrhesia* için herhangi bir önkoşul söz konusu değildir. Çünkü *parrhesia* agoranın bir etkinliğidir. Agora da herkesin ortak alanı olarak kullandığı sokakların uzantısı olan bir mekândır. Nitekim Sokrates'in felsefe yaptığı yer de Atina sokakları ve agoralarıdır. Benzer olarak Kinikler de, insanların yoğun olarak yaşadıkları yerlerde *parrhesia*yı uygulardı. Kinikler için kamusal alanda *parrhesia* uygulamasının yanında, muhalefetin mekanla değil, kendilikle de ilgili olduğunu göstermişlerdir.

Grekler için konuşma etkinliği herhangi bir söylemin ürünü değil, özgür olmanın bir pratiğidir. Çünkü istediklerini istedikleri gibi söyledikleri bir yerde olmaları demek, orasının konuşmak için özgür bir yer[37] olduğu anlamına gelir. Nitekim *parrhesia*dan dolayı

36 Spinoza, *TractatusTheologico-Politicus, XX/289*

37 Raalte, "Socratic *Parrhesia* and Its Afterlife in Plato's Law", 279

ölümle cezalandırılan Sokrates, hakikati başka yerde söyleyemeyeceğine inandığı için yasaya uymak suretiyle ölümü tercih eder. Bu da Greklerin özgürce ve korkusuzca konuşmaya verdiği önemden kaynaklanır. Zaten Greklerde gerek sözel bir etkinlik gerekse de politik bir pratik olarak *parrhesia*, yurttaşların bir hakkı değil de onların doğal bir tutumudur[38]. Çünkü *parrhesia*nın kaybedilmesi kendine güvenin kaybıdır, o zaman cesur yürekliliğin bu kayba kurban edilmesi söz konusudur[39]. İfade özgürlüğü bu anlamda *parrhesia*ya benzetilebilir. Çünkü "kimse dilediği gibi düşünüp yargıda bulunma özgürlüğünden istese de vazgeçemiyorsa ve tersine her insan tabiatın en üstün hakkı uyarınca düşüncelerinin efendisiyse, bundan çıkacak sonuç şu: Fikirleri bu denli çeşitli ve karşıt olan insanların yalnızca üstün gücü kullananların buyrukları doğrultusunda konuşmaları sağlanmak istenirse, hiçbir devlette, tam bir başarısızlığa yol açılmadan böyle bir şeye kalkışılamaz. Halk tabakası bir yana, en becerikli olanlar da çenelerini kapayamaz. İnsanların ortak kusuru, gizlilik gerektiği zaman bile düşündüklerini başkalarına açmalarıdır. Demek ki herkesin düşündüğünü söyleme ve öğretme özgürlüğünü elinden alan bir siyasi bütün en şiddetli siyasi bütündür. Buna karşılık, ılımlı bir siyasi bütün, her insana söz konusu özgürlün tanındığı siyasi bütün olacaktır[40].

Spinoza'nın doğal bir durum olarak gördüğü ifade özgürlüğünün eylemsel anlamda karşılığının olmaması, politik bir dönüşüm geçirmesini kaçınılmaz kılmıştır. Bu anlamda Spinoza'nın politik ontolojisine bakıldığında ifade özgürlüğünün geçici bir zaman aralığı için önemi vurgulanmıştır. Ancak Sokrates'in Kriton diyalogunda *parrhesia*dan dolayı aldığı cezayı sitenin yasalarına uyarak kabullenmesi, ifade özgürlüğünün TP'de devletin yasaları uyarınca düzenlenmesine benzer. Hatta politik anlamda *parrhesia*nın tarihsel olarak bir geçiş, bir kırılma noktasından bahsedilecekse Helenistik dönemde, monarşilerin yükselişiyle beraber siyasi alanın değişmesiyle *parrhesia* da hükümdar ile danışmanları ya da maiyeti arasındaki ilişkide merkezi konum kazanır. Yani devletin monarşik yönetim biçiminde, danışmanın ödevi, krala karar süreçlerinde yardımcı olmak ve onun görevi kötüye kullanmasını engellemek üzere *parrhesia*yı kullanmaktır[41].

Agoradan saraya geçen *parrhesia*, iktidar sahiplerine angaje olmaktan geri durmamaktadır. Bu noktada *parrhesia*nın dönüşümü gerçekleşirken, ifade özgürlüğünün de benzer bir yöntemle yasalara bağlandığı görülür. O zaman sarayda uygulanmaya başlayan *parrhesia*, eylemleri yöneten ve organize eden söz edimsel bir pratiğe dönüşürken, kendiliğin bir tutarlığı olan agoranın *parrhesia*sından koparak yapısal bir söylemin içine girer. Zaten Foucault da etik anlamda *parrhesia*, modern epistemolojiyle ortaya çıkamayacağını söyler. Çünkü Kartezyen anlayış, etiğin kendini yaratma ediminden epistemeyi ayırır[42]. Bu da ontolojik ve epistemolojik problemlerin mathesisle açıklanmasına

38 Carter "Citizen Attribute, Negative Right: A Conceptual Difference Between Ancient and Modern Ideas of Freedom of Speech", 206
39 Carter, a.g.e, 215
40 Spinoza, *TTP, XX/285*
41 Foucault, *a.g.e*, 20
42 Matthew Sharpe, "A Question of Two Truths? Remarks on Parrhesia and The Political-Philosophical Difference", Parrhesia 2, (2007): 101

dayanır. Yani düşüncenin ifade edilmesinin bir söyleme bağlandığı sonucu çıkar. Son tahlilde *parrhesia*nın kırılganlığıyla açığa çıkan durumda, ifade özgürlüğünün etik kaygının dışında, politik bir yer aramaya çalıştığı görülmektedir. Bu da *parrhesia*nın tutarlılık kriterinin ifade özgürlüğü için bir anlam taşıyamayacağını gösterir. Çünkü ifade özgürlüğü yalnızca sözel bir etkinlik değil, aynı zamanda politik teolojinin etkisini azaltmaya çalışan bir araçtır. Yani seküler düşüncenin pratiklerini yerine getirdiği sürece bir anlamı vardır. Onun haricinde devletin yapısına tehdit oluşturacak bir biçimde düşünülemez. Ancak bu durumda ifade özgürlüğünün zapt u rapt altına alınmış bir özgürlükten başka bir anlamı olmadığı görülür. Nitekim bu, Spinoza'nın zorunluluk anlayışına da uygundur. Bu durum devletin ya da sitenin yurttaşlarının, devletin ürettiği söyleme angaje olmalarını gerektirir. Örneğin en yüksek angajmanın vatana bağlılık olduğunu söyler. Çünkü devlet, herkesin *conatus*unu güvence altına alır. Bu durum aynı zamanda herkese birtakım hakları bahşeder. Bu hakların da birbirlerini ihlal etmemesi için düşünce ve ifade özgürlüğünün sınırlanması gerekir. Ancak *parrhesia* söz konusu olduğunda yurttaşların hakkından çok, onların doğal bir tutumlarından ve eğilimlerinden bahsedilebilir. Nitekim Greklerde "hak" kavramına denk gelen bir sözcükten ziyade kavramsal tartışması yapılan adalet kavramı vardır[43]. Tersine Spinoza'da kavramsallaştırılan bir adalet anlayışından bahsedilemez. Bu da yine Antik etiğin seküler/modern erdemden farklı kavramlarla anlaşılması gereğini gösterir. Bunun için örneğin Kinikler'de kendi kendine yetme, bireyin toplumsal karşılaşmalardan vazgeçişini gösterir. Bu da çoğu zaman pozitif bir durum olmamaktadır. Ancak Spinoza için bu durum karşılaşmaların eksik olmasına yol açar. Çünkü Spinoza'da yardımseverliğin ve dayanışmanın toplum yaşamı için çok önemli bir yeri vardır. Hatta muhtemel bir devlet dini için bu iki ilkeye ihtiyaç vardır.

Parrhesia ile ifade özgürlüğü arasında ironik bir başka ayrım da demokrasinin işleviyle ilgilidir. Spinoza demokrasiyi doğal bir yönetim biçimi olarak görür. TP'de monarşi ve aristokrasinin, demokrasiye benzetilmesini önerirken, ifade özgürlüğünün demokrasi içerisinde mümkün olacağını savunur. Bu imkân ancak ifade özgürlüğünün, aklın ışığında politik bağlılığın bir aracı olarak kabul edilmesiyle yerini bulur. Diğer tarafta *parrhesia* uygulayan Sokrates ölümle cezalandırıldığı zaman, Atina'da yönetim biçimi doğrudan demokrasiydi. Atina yurttaşlarının demokrasisi olan bu yönetim biçiminde, doğruyu söylediği için cezalandırılan Sokrates'in özgür düşünceyi ve felsefe yapma özgürlüğünün elinden alınması ve engellenmesi söz konusudur. Sebebi de insanların bildiklerini sandıkları şeyleri sınamasıdır.

Ancak birbirine benzer özeliklerden biri de hakların eşitliğidir. Spinoza, TP'nin tamamlanmamış bölümü olan en son maddesinde[44] kadınların erkeklerle aynı düzeyde olmadığı, kadınların erkekler tarafından yönetilmesi gerektiğini söylemesi ile Atina demokrasisi *de facto* iken Sokrates'in düşüncelerinden dolayı cezalandırılması ve kadınların yurttaş sayılmayarak varlık gösterememeleri demokrasi anlayışlarının birer handikapları olarak benzerlik gösterir. Bu anlayışlar bize demokraside kendindeliğin sorgulanmasının

43 Carter, *a.g.e.*, 203
44 Spinoza, *TP, X.4*

yolunu açar. Çünkü *parrhesia* etkinliği ya da ifade özgürlüğü, eşitlikçi bir çerçevede düşünülmemekte, bir imtiyaz hâli olarak kabul görmektedir. Nitekim bu durum Antik Yunan'da demokrasinin sağlanması için gereken pratiklerden *isegoria* (eşit konuşma hakkı) ve *isonomia* (tüm vatandaşların iktidarın kullanımında eşit kullanımı) kurallarına da aykırıdır.

Bu durumda açığa çıkan demokrasinin uygulanabilirliği değil, meşruiyet krizidir. Aynı şeyi ifade özgürlüğü için de düşünmek mümkündür. Çünkü Spinoza'da ifade özgürlüğünün TTP içerisinde kalan, politik teolojiye karşı oluşan bir söylemin ürünü olduğu sonucu çıkar. Bu durumda *parrhesia* nerede konumlanmaktadır?

SONUÇ YERİNE

Sonuç olarak *parrhesia*nın Grekçe bir kavram olması, Greklerdeki pratikleriyle kalırken; hakikatin sözel bir etkinlik olarak açığa çıkması, modern düşünce için bir anlam ifade etmez. Ancak Kartezyen özne problematiğini ileri süren Descartes'ın, kanıtlama yoluyla hakikatin ortaya konulması gerektiğini ileri sürmesi, günümüz düşüncesinde önemsizdir. Bunun yanında kurucu öznenin varlığının ortadan kalkması, çağdaş anlamıyla özneyi yeniden yaratan dilin ve söylemin önemini açığa çıkarır. Yani özne, söylemin bir kurgusu olarak yeniden inşa edilebilir. Bu durumda özgürce konuşma ve ifade etme, öznenin yokluğuyla birlikte söylemsel ifadelerin ve oluşumların dolambaçlarında kaybolur. Çünkü kimin, neyi nasıl konuştuğunun bir önemi yoktur. Önemli olan angaje olunan kurumun/kurumların argümanlarına göre konuşulması ya da konuşturulmasıdır. Bu durumda kim konuşuyor sorusunun yerine ne konuşuluyor ve ne söyleniyor sorusunun önemi açığa çıkar. Aslında TTP'deki ifade özgürlüğünün daha sonra TP'de yerini devletin yasasına bağlı bir pozisyona bırakması, ifade özgürlüğü pratiğini hukukun söylemi altına sokan bir durumdur. Bu anlamda hukuk söyleminin dışında ifade özgürlüğünün kendi başına mümkün olmadığı sonucu çıkarılabilir. Böylece ifade özgürlüğü pratiğinin Spinoza'da uzun ömürlü olmadığını görmek mümkündür.

TTP'den farklı olarak TP ile Spinoza, ifade özgürlüğünden ziyade demokrasi düşüncesinin ruhuna uygun olarak yönetime katılımı öne çıkarır. Bu anlamda ifade özgürlüğünün demokratik veya parlamenter sistem içerisinde belli sınırlamalarla uygulanabildiği görülür. Spinoza'nın siyaset felsefesinin bütünlüğüne bakıldığında ifade özgürlüğünün konjonktürel değişimi, devletin bütünlüğünü bozabilecek ve ona tehdit oluşturabilecek tehlikelere karşı olmasının bir sonucudur. Ancak buradan hareketle ifade özgürlüğünün devletin bütünlüğüne nasıl bir zarar verebileceği de ayrıca tartışma konusu olmalıdır. Bu durumda ifade özgürlüğünün olanaklılığını bir tarafa bırakıp onun meşruiyeti tartışılmalıdır. Yani ifade özgürlüğünün varoluşsal mücadelenin bir parçası olarak elde edilen hakla uygulanabilirliği üzerinde durulabilir. Bu hak da doğru ve yanlışın ötesinde meşruiyeti sağlayıp sağlamamakla ilgilidir. Bu durumda meşruiyet iktidar ilişkileriyle anlaşılabilir. Bu ilişkiler hiyerarşik düzlemde oluşan iktidar ilişkileri değil, iktidarın örüldüğü ilişkiler ağı içindeki dolaşımıyla ilgilidir. Yani iktidar ilişkilerinin söylemleri,

kendi ifadesini meşru kılmaya çalışır. O zaman tasarlanan her türlü özgürlük anlayışının iktidar mücadelesi içerisindeki ideolojilerle ilgisi açığa çıkar. İfade özgürlüğü de bu ideolojik etki alanı içerisinde olduğu ve ideoloji dışında bir söyleme tâbi olamayacağı için, öznenin kendiliği adına ifade özgürlüğünün imkânsızlığından bahsedilebilir. Bu durumda muhalif olmak ne anlama gelir? Ya da muhalefet neye ve kime karşı yapılır? Sorulması gereken asıl soru bu olmalıdır.

KAYNAKLAR

Balibar, Etienne, *Spinoza ve Siyaset* (çev. Sanem Soyarslan), İstanbul: Otonom Yayınları, 2005

Carter,D. M. "Citizen Attribute, Negative Right: A Conceptual Difference Between Ancient and Modern Ideas of Freedom of Speech", Free Speech in Clasiccal Antiquity içinde, Ed.by Ineke Sluiter and Ralph M.Rosen, Brill Publishing, Mnemosyne, Bibliotecha Clasicca Batava, 2002: 197-219

Cooper, Julie E. "Freedom of Speech and Philosophical Citizenship in Spinoza's Theologico- Political Treatise", Law, Culture and the Humanities, 2: 91-114, (2006)

Foucault, Michel, Doğruyu Söylemek (çev. Kerem Eksen), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005

Levy, Leonard W. "Freedom of Speech Seventeeth-Century Thought", The Antioch Review, Vol.57, No.2, Spring 1999, USA

Platon, *Kriton* (Çev. Tanju Gökçöl), Diyaloglar II. içinde, 2. Basım, İstanbul: Remzi Kit. 1995

--------, *Sokrates'in Savunması*, (Çev. Teoman Aktürel), 3.Basım, Diyaloglar I. içinde, İstanbul: Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993

Raalte, van Marlen, "Socratic *Parrhesia* and Its Afterlife in Plato's Law" Free Speech in Clasiccal Antiquity içinde, Ed.by Ineke Sluiter and Ralph M.Rosen, Brill Publishing, Mnemosyne, Bibliotecha Clasicca Batava, ss. 279-311, (2002)

Ross, Alison, "Why is Speaking the Truth Fearless? Danger and Truth in Foucault's Discussion of *Parrhesia*", *Parrhesia* 4, ss. 62-75 (2008)

Sharpe, Matthew, "A Question of Two Truths? Remarks on *Parrhesia* and The Political-Philosophical Difference", *Parrhesia* 2, ss. 89-108, (2007)

Spinoza, Benedictus, *Etika*, (Türkçesi Hilmi Ziya Ülken), 3. Baskı, Ankara: Dost Kitabevi, 2009

----------, *TractatusTheologico-Politicus (TTP)* (çev. Cemal Bali Akal- Reyda Ergüden), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2010

---------, *Tractatus Politicus (TP)* (çev. Murat Erşen), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2009

In the fragility of parrhesia: fredoom of expression

Adem Yıldırım

The possibility of assess of the freedom of expression as a disengagement or break of the concept of *parrhesia*, in an anachronistic plane, reminds us to the problematic of continuity-disengagement. In this sense, the aim of this notification is to define whether it is a break. For that reason, firstly, explaining the concept of *parrhesia*, as a practice of *parrhesia*, the samples of Socratic and *Cynical Parrhesia* will be analyzed, then the boundaries of freedom of expression and its transformations will be focused on and the latest the possibility/ impossibility of *parrhesia* or freedom of expression will be introduced.

The concept of *parrhesia*, which is speaking practice of the Greeks is both introduced and it also conceptualized by Foucault with different aspects in the modern sense. Thus can we think that whether is it the need of Foucault's dealing with the concept of *parrhesia* again, means only specific practice for the though of the Greeks or is it the source of the freedom of expression as a response at the present time? As Foucault does not mention about any continuity in the formation of discourse, his rethinking of *parrhesia*, can only be attributed to the idea of his 'Archive'. In this sense, the idea of the 'Archive', instead of its being from past to present, it can be understood as 'positive given'. In other words, that is not implicit, what is given is only possible with its' process of advancement

and its' being incomplete without concealing existence of it. Thus, Foucault's studying of *parrhesia*, is not only limited to purely its historical meaning, but beyond this, it also means the redefine of the thought in the verbal activism. In this case, the main question to be asked is that what does exactly the concept of *parrhesia* means and how is it applied to?

Parrhesia, which is, the Greek word and, etymologically, consists of the combination of the word, *parrhesiazethai* - that is pan (everything) and the word rhema (spoken). In this sense, it means "to say everything". In this case, it is essential that the meaning of it has to be limited as its' ethical, political and philosophical differences and its' lines can not be distinguished. Technically, *parrhesia*, in other words, the practice of outspokenness is examined under the subheadings of telling the truth, case of danger and the conscious of duty. When examined in order, in *parrhesia*, what the speaker told (what he speaks is his own thoughts) and this speech is also authentic, and about his own thoughts, he does not use any form of rhetoric to conceal what he speaks, when doing this or instead of using rhetoric, he uses "explanandum" which are direct and simple. All these creates the content of the practice of outspokenness.

Telling the truth, which is another form, has a meaning in case of risk or moments of danger. For example if a philosopher speaks with a tyrant or a sovereign and express that his tyranny is disturbing, and unpleasant as the tyranny is incompatible with justice then this reveals that the philosopher tells the truth and he believes what the truth he said. In addition to this, there is also a risk for the philosopher. This risk is not always a risk of death. It can be in the form of warning of a person who can be close friend of this philosopher or even the loss of his friendship with this person. In other words, the dangerous thing in *parrhesia* stems from having spoken the truth which makes the audience irritated or it would hurt the audience. This also includes the truth being said in a direct way. However, *parrhesia* can be the confession of the person who speaks if there is a power which can censor or punish him. Namely, it can be the confession, which belongs to the speaker and also his deed. The function of *parrhesia*, is not to prove, to offer a criticism. Finally, it is seen that telling the truth in *parrhesia* is seen as a task. For example, the orator, who is exiled or punished in a way, tells the truth to those, who do not accept the truth and he is free to remain silent. Anyone does not force him to talk, but he feels that it is a duty to do1. But what can be the measure of the validity and the source of the truth, which is spoken, and is telling the truth is a kind of duty? What are the limitations of encountering with the truth? The key point, to understand this situation, is only possible with the understanding of the ethical of the Greeks. According to this, the overlap between the truth and the faith in the Greeks does not occur within an mental activity. Instead of this, it occurs within the oral-activity; *parrhesia*. That is the truth shows parallelism with the expression. Its' having a reverse situation can not be thought. In this case, for example, giving a promise is a connective action for the Greeks. Indeed in the thought of the Greek, in the concept of *parrhesia*, it does not seem as if there were any problems in obtaining the truth; because the acquisition of truth is being guaranteed in terms of having a set of moral qualities. If

1 Michel Foucault, *Doğruyu Söylemek* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005), 10-16

a person has a set of moral principles, it proves that he has an access to the truth[2]. This is based on the consistency in the relationship of the expression and the action. But in modern sense, this has a meaning as a mental activity. For example, Descartes' overlapping to the faith and the truth, brings to the fore the experience of a certain mental evidence. This shows that the speech for the Greeks is an important means to expose the truth. However, this situation corresponds to mental evidences in modern thought. Thus, this is the first distinction which reveals the dissimilarities between the Greeks and the Modern Thought. The one, who is the conveyer of this distinction in the Greeks, carries out the practice of *parrhesia*, also. This person, who carries out this practice, is called as *parrhesiastes*.

Foucault says that *parrhesiastes* gives the impression of reality and it has no doubt. Already, the difference, between the Descartian problem and the attitude of *parrhesia*, is what the problem exactly is. In this sense, *parrhesiastes*, is the person who says everything in his mind. He does not store in his mind and what is in his mind and in his heath, he conveys in terms of "the expression"[3]. In this case, does *parrhesiastes* tell what he thinks is true, or does he tell what the true really is?

Parrhesiastes tells the true thing as he knows what the true is and his knowing the thing which is true. However, *parrhesiastes* only an honest person and what he thinks he express; but also shows that his thought is the truth. He knows what the true is and tells this. Then, a coincidence between the belief and the truth all the time, has a meaning only when there is effectiveness of *parrhesiastes*[4]. So, what are the limitations of this situation or what does it correspond to when *parrhesiastes* tells the truth? This should be considered as a game between the life and the death and this exactly reveals within the relationship between *parrhesia* and *parrhesiastes*. This is exactly a game which is between the person, who tells the truth, and the audience. In other words, it can be inferred that, one who uses *parrhesia* only when there is a danger and naturally, he deserves to be recognized as *parrhesiastes*[5]. In this case, the game of parrhesia, which even can be the end of his life, and when it is accepted, the relationship between the parrhesiastes and himself begins. Unless, there is a spoken truth, which is not revealed,and it provides this person living under the assurance of a life, to speak the truth will be much more better than to live under these circumstances, even if the result is death. Thus,primarily Parrhesiastes has choosen to establish a specific relationship with himself: Not alive being that fraud against himself,but to be the narrator of a truth is more appropriate for him. On that condition, parrhesiastes evaluates the parrhesia as a duty which he applies and, for that reason, it is a kind of verbal activity, which can be the risk of his life. In Parrhesia, the speaker uses his (own) freedom and instead of deception, falsehood, or silence, life and safety, flattery,the protection of self-interests and moral indifference in turn, he prefers the honesty, the truth,

2 Michel Foucault, *Doğruyu Söylemek*, s.12-13

3 Michel Foucault, *ibid , s. 10*

4 Alison Ross "Why is Speaking the Truth Fearless? Danger and Truth in Foucault's Discussion of *Parrhesia*", *Parrhesia* 4, (2008): 68

5 Alison Ross "Why is Speaking the Truth Fearless? Danger and Truth in Foucault's Discussion of Parrhesia", 70

the death, the criticism, the moral duty6. The argument of this can be nothing except the courage. Unlike what the majority believes, the telling of a dangerous thing of any speaker, is also different from what majority say. This is a strong argument of that person's being *parrhesiastes,* absolutely[7]. In addition to this argument, the difference between the *parrhesia* and the rhetoric should also be emphasized. In fact, there is a definite contradiction in the Socratic/Platonic tradition and this contradiction, in the Georgias dialogue which includes rhetorical use of the word *parhesia,* is observed prominently. Continuity of a long speech while it is a rhetorical or sophistic means, it becomes also the typical form of the *parrhesia* which is seen in the dialogue, composed of questions and answers. In other words, the dialogue, based on one of the techeniques of the rhetoric is also seen in Phaedrus. In this dialogue, the real issue is not the contradiction between the speech and the writing, but it is the difference between "the logos" which speaks "the truth" and "the other logos", which is not capable of speaking the truth.

Looking from the political aspect, we see this in Euripidies' plays. The texts which belongs to IV th BC. , the concept of *parrhesia* can be seen as one of the essential features of democracy in Athens. In this sense, *parrhesia* has a specific meaning for a good citizen by means of ethics and a personal attitude of it as well as, it guides for democracy. Athens democracy is obviously defined as a kind of regime which people enjoy and it is the composition of the equal speaking rights of people, in other words; *democatia isegora* and the equal use of all citizens in the use of power, in other words; *isonomia* and *parrhesia.* This application shows that the place, where *parrhesia* orginates in, is Agora[8].

In these circumstances, the ancient practice of *parrhesia* thought in philosophical, ethical and political context, has an agoracentric character. It is possible to see in Socrates and Diogenes, in a most appropriate form. As in the game of *parrhesia-parrhesiastes,* the fundamental difference is that "no matter what he believes, no matter what the truth for him is" the action of speaking fearlessly is found in these philosophers according to this, Socrates will be handled with regards to the critical attitudes towards the ruling powers.

SOCRATIC / CYCNIC PARRHESİA

When Socrates tells that "the life which is not questioned, is not a worthwhile", he questions the life itself and whether we know or not about anything in life, in fact. He reveals this in terms of the questions which he poses in an ironic way. But his attitude, which reveals as "horsefly" and bothers people. His attitude is not accepted by the citizens of Athens and the laws of it. For that reason, Socrates is on trial. In fact, Socrates judges the people who so-called judical of him. When realizing this, he applies, literally *parrhesia.* For this, he speaks

6 Michel Foucault, *ibid, 14-17*

7 Ross, *ibid, 62*

8 M. D.Carter "Citizen Attribute, Negative Right: A Conceptual Difference Between Ancient and Modern Ideas of Freedom of Speech", Free Speech in Clasiccal Antiquity içinde, Brill Publishing, Mnemosyne, Bibliotecha Clasicca Batava, (2002): 199 and Michel Foucault, *ibid, 18*

the words, which are on the tip of his tongue without using indirect expression. Because he believes all the things to say or to belive; besides he adds that no one thus expect anything else from him except "the truth". For example; he adds that "the ornate sentences do not appeal to him"[9].

In this sense the only thing that Socrates is trying to do, as well as the thought is about what is to be conveyed. Indeed, the people have a grudge against him because of his treatment, which causes people to bear a grudge and, as he believes he tells that " it has been made to him for telling the truth, is the reason of his honour is tornished and his getting a bad name."[10]. But, there is no importance of this for Socrates. What is important, is to convey directly what you know as "the truth". For this, again, Socrates tell that "in this way, if necessary, for the sake of his honour, he should not afraid of dying and any more"[11]. And he adds that "even if, it is necessary, he has to die a thousand times for it, not once, he should risk death by keeping to the straight and narrow"[12]. For this case, *parrhesia*, even if it leads to death,there should not be escaped from the life-death game[13]. Indeed, someone who thinks as it is seen in the above,he prefers to die than living. Rather than , the life of Socrates, by his own words, only the truth is worth to live, we should think about the alternative option to get better"[14]. In this diaolgue, unlike the "Apologie of Socrates,, ,he adresses his interlocutor,on the grounds that the laws of the city-state. According to this,there is no importance for Socrates to be tried in a court according to the laws of the city-state whether it is just or unjust.In fact,the important thing is to obey the rules of the city-state[15]. As, in the living conditions of the city-state, everything is determined as a result of a contract.

Considering that in the boundaries of the city-state, each rules consist as a result of acceptance of these rules by the citizens, the only consistent way for Socrates is that is ought to be obeyed the laws of the city-state and whatever is worth to pay the price for,under no circumstances, it ought to be paid according to the rules of the city-state for *parrhesia*. In this sense,Socrates keeps himself within the boundaries of the law, in fact he also leads to question the legitimacy of law. But the law,which ought to protect the lives of citizens,causes the death of Socrates because of his thoughts. It creates a paradoxical situation.

Socrates' complying with the law reveals that *parrhesia* is a duty that must be fullfilled, under no circumstances. In addition to this, duty has also a pedagogical mission. In other words, the aim of Socratic *Parrhesia*, is to incite that the interlocutor with "logos

9 Platon, *Sokrates'in Savunması* 17c; Marlen van Raalte, "Socratic *Parrhesia* and Its Afterlife in Plato's Law" Free Speech in Clasiccal Antiquity içinde, Brill Publishing, Mnemosyne, Bibliotecha Clasicca Batava, (2002): 280

10 Platon, *Sokrates'in Savunması*, 24b

11 Platon, *Sokrates'in Savunması*, 28d

12 Platon, *Sokrates'in Savunması*, 30c

13 Raalte, "Socratic *Parrhesia* and Its Afterlife in Plato's Law", 296

14 Platon, *Kriton*, 48b

15 Platon, *Kriton*, 52e

" ,virtue, courage and "the truth", throughout a Dorian harmony (Harmony between the statement and the action) which can be tuned up as a lifestyle, as well as, it consigns this lifestyle[16]. As in Socrates' own life the harmony between, the statement and the action, is in the Dorian mode and it has a meaning in a state of courage. What distinguishes Socrates from being Sophist is also this harmony. While Sophist discourses on courage pleasantly, he is not courageous. However, Socrates' statement and his action confirms each other. Thus, a measure of "the truth" or "the reality" can only be possible with the provision of expression and the actions, which are complemental. *Parrhesia,* has a meaning with this perceptiveness.

In addition to Socratic *Parrhesia,* in the part of Cynics, the principle of *parrhesia* is applied in terms of critical preaching, behaviour which leads to expose and provocative dialogues.In general, the Cynics liked to talk in theaters,where people gathered for the feast,in the religious meetings, in gymkhanas and etc. From time to time,in the middle of a group of theater audiences, the Cynics stand up and are used to make a speech. The Cynic preaching, which has an idiocraticnqulification,their rejection of confort,their making criticism for political instutions and the existing ethical rules are the main important reasons for the Cynics to use *parrhesia,* in this preaching.Thus,in the Cynic preaching,a positive doctrine is very rare.In this sense, the revelation of good and evil directly,is not aforesaid. Rather than this, fundamental criteria, which will evaluate any behaviour and a lifestyle can only be expressed with being self-sufficiency *(autarkeia)*. For the Cynics,the fundamental provision of human happiness, is what someone wants to has or what someone decided to do something without depending on any thing, in other words; the status of independence or self-sufficiency. In this sense, preachings, are against to all kinds of social instutions which prevent the freedom of a person nd his indepedence[17]. The most typical example of this situation is,the behaviours of Diogenes. Especially, each one of his dialogues with the ruler; namely Alexander the Great, is a particular example of *parrhesia.* In one of these dialogues, he questions that 'You have the right of law enforcement and facilities to kill me. Well, can you show enough courage to hear 'the truth' in terms of the speech I adress or are you coward enough to feel being compelled to kill me? As Diogenes has a negative attitude against any political instution and 'nomos', consistenly, as well as, he is critical[18].

In this case,self- sufficiency is only possible by knowing the truth of oneself. To know the truth, one ought to knowthe truth about himself. This necessity causes the cycle,which has been one of the riddles of Western thought as it is seen in the problematic situation in Kant and Descartes[19]. In fact at this point, it can be inferred that there is a break .This situation leads to a transition; *parrhesia* ceases to be a function of Agora. In the axis of political and philosophica problems begins to be discussed. In this sense, attempts to

16 Foucault, *ibid*, 80
17 Foucault, *ibid*, 94-95
18 Foucault, *ibid* , 101,105
19 Foucault, *ibid*, 84

transform the practice of *parrhesia* ,within the context of philosophical thought,can also find a room in a different manner. However, as it is also emphasied in the Kriton dialogues of Socrates that the main problem is that the existence of law and it is his ideal of acting, which defines his approaches or his behaviours. At this point, the emphasis ought to be on political issues. For this, rather than Descartes' 'Cartesian Subject Problem' or Kant's thought of founder-subject',which defines the possibilities and the boundaries of 'the pure reason', the problematic of political thought is discussed in a secular political context. There are Machiavelli, Hobbes, and Spinoza who argue for the 'problematic of political thought', legitimacy and the limitations of the power in the context of a secular interpretation of politics. In this respect, the lines of Machiavelli, Hobbes and Spinoza are different and important. Fundamentally, from these philosophers who converge on the secular thought, at least, Spinoza is different from Hobbes and Machiavelli with regards to the practice *parrhesia.* This difference is based on 'the freedom of thought' and 'the posibility of any expression'. Thus, Spinoza's thought on the freedom of expression emerges as a political problem and, on the turn of this problematic, the relationship between the freedom of of expression and the political integrity,the role of virtue on the freedom of expression, the possibility/impossibility of the freedom of expression are the questions which rise in the mind.

FREEDOM OF EXPRESSION IN SPINOZA

Spinoza reveals his thougths about the political onthology in the 'Tractus Theologio-Politicus' (TTP) and in the 'Tractus Politicus', (TP). However,there are some differences are such as TTP's criticsm of the political theology turns into the constution of political form in the TP. However,the difference between these two works, reveals itself in the conatus of the individual and in the conatus of the state question. This conflict, also defines thoughts of Spinoza on freedom of expression and the boundaries of the state. Indeed, Spinoza begins to express his ideas on freedom of expression from the XVI th Chapter in TTP, and he focuses on the question of how far the freedom of expression be recognized without compromising itself which is included in the peace and safety of the state. In fact, this question, not only seek for how the freedom of expression will be possible within the boundaries of the state, but it also tries to define a realist and acceptable conditions of the freedom.For this purpose, Spinoza express that the thing which distinguishes Philosophy from Theology and his main concern is this.From this point of view, we can conclude that Spinoza's use of freedom of expression as a means is on behalf of secular thought. In the secular context of secular political onthology thought can be understood on the basis of the idea of the conatus or virtue. Indeed,the idea of virtue is also essential for understanding of *parrhesia.* However, Spinoza's idea of virtue is different from the ancient thought.This also has a certain value which is secular, as well as Machiavelli and Hobbes.

In Spinoza,the virtue and the conatus are directly related to each other. According to this,to strive for protecting oneself (conatus) is the first and only root of the virtue. As

no principle can be designed before it, and without it,no virtue is comprehended, except it20. At that time, the principle of virtue is to strive for protecting one's own existence. Superior happiness only consists of protecting one's own existence. Virtue, should not be wanted for oneself, (in other words, the desire of virtue is to be for only itself) and what needed is yearning for the virtue against itself, there is nothing valuable or more beneficial to us.However, people suffers from death and the spirits of those are weaken[21]. At the same time, they are defeated by the external reasons, which are in a state of conflict with its quintessence. To do this, the reaction of someone, who does not want to tell a secret and to choose death or instead of living, his choice of commiting a suicide is not appropriate example for the virtue. Because the virtue is only possible if there is one, who has a potential. This potential, on behalf of the continuity in conatus, is desired. Thus, the more humanbeing attempts to seek what is useful for protecting his own existence, the more he will have power and so much virtue. On the contrary, the more he attempts to seek protecting his existence,what is useful for him, the more this person becomes weaken[22]. As a result of this,the supreme goodness of those,who pursues virtue,which is common in them and those feel joy about this, equally[23]. Any one who pursues the feeling of joy about ; not only, he wants the goodness, which is to the advantage of himself, but he also wants the goodness for the benefit of others[24]. In this case, the idea of virtue reveals as a state of being positive with the help of affection, in the relationship with another person. Spinoza advises that the thought and the belief ought to be useful as it is seen, the relationships of human beings, which are in a useful way. In this sense, the virtue, which is the basis of political onthology, has a meaning with the desire of feeling of joy for everybody. Freedom of expression, which is a political stance, is also considered within the terms of feeling of joy. In a Spinozist structure, if we deal with the common of goodness of everybody, there must be restraints and the boundaries on the freedom of expression. However, it is about the structure of the state. While Spinoza is dealing with this, with a more liberal approach in the TTP, he puts forward this situation with a much more safe concern in the TP. The common points of these two works are that it is necessary to be combined both the conatus of the individual and the conatus of the state.

In TTP, Spinoza express that the aim of the state is not to rule people by realising fear to hold them in its' pocket and subjugation to one's right. On the contrary, the aim of the state is to save people from fear and to provide them for living in safety for every human, as much as possible. In other words, the state ought to protect his existence and as well as, his natural right of act without harming both himself and the other people as much as possible. The aim of the state is not to convert people from intelligent beings to the animals or automatics. In contrast to this aim,the state ought to create an environment

20 Benedictus Spinoza, *Etika*, 3. Baskı, (Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2009) *E*IV-ö.22 sonuç
21 Spinoza, *Etika*, *E*IV-ö.18, Scolie
22 *Etika*, *E*IV-ö.20
23 Spinoza, *Etika*, *E*IV-ö.36
24 Spinoza, *Etika*, *E*IV-ö.37

which people fulfill their mental and physical functions safely. This aim is nothing more than a confrontation in terms of using their mind freely without providing their competing against the other people or cause a competition between themselves, vengefully, angrily and knavishly. So, the real aim of the state is freedom[25]. If the aim of the state is freedom, then everyone could tell what she/he wants to think and what she/he thinks, she/he could speak. Because, a man is unlikely needs to subject to the right of any one else, entirely. No one can pass her/his natural rights to some one else. These rights, such as freedom of reasoningand making a judgement, freely can not be passed to. No one can also be forced in such passing[26].

Spinoza, in the TTP, his views are different from the views of Hobbes, at first step. Because Hobbes express that individuals' passing all their rights to the sovereign, to survive and the right of speak which belongs to the sovereign.However,in Spinoza, the only thing, which people give up is that the rigt to act as they approve instead of reasoning and making a judgement, freely. In other words, while acting against the provisions of the sovereign, which means violation, and putting forward an idea, making judgements, and therefore talking are completely free. This includes a speech, which is not converted into the action and the criticsm. However, Spinoza also draws a line to this. Because, this suggests that the action is not only speak and teach, but also making the judgements in terms of deduction without any change, trick, anger and grudge in the state. Then, he only suggests that one must defend his opinion through the reasoning. Indeed, according to him,if someone shows that any law is against reason, and he talks about its' repeal, and at the same time, he he submits his opinion to the judgement of the power (the power, which is only responsible for enacting and repeal of laws),and meanwhile, unless he does not do anything contrary to what is commanded by that law, he deserves praise of the state,as he is one of the good citizens of the state[27].

In this case, the status of freedom of expression is a practice carried out on the basis of mere talk and to express and in addition to this, its' boundaries are defined by the state. Because Spinoza is against the privilege of unlimited freedom of expression. He advocates that in the relationship between the interests of the individual and the society, and the freedom there ought to be focused on the contrary views of the authority. Indeed, the state sentences the opinions,which give harm to it[28]. This condition is evocative of the seperation of the liberal thought between the private space and the public space. In other words, this difference in Spinoza is interpreted as ideas in private space, and the actions in public space.This is also a problem of liberal thought. In liberal tradition, political sovereignty and individual liberty, which pursue their functions in the two seperated areas and normally,

25 Benedictus Spinoza, *TractatusTheologico-Politicus* (Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2010) XX. Bölüm, 285

26 Julie E. Cooper "Freedom of Speech and Philosophical Citizenship in Spinoza's Theologico-Political Treatise, Law, Culture and the Humanities, 2, (2006): 100

27 Spinoza, *TractatusTheologico-Politicus, XX/286*

28 Leonard W. Levy, "Freedom of Speech Seventeeth-Century Thought", The Antioch Review, Vol..57, No.2, (1999): 169

they are not involved in fields of each other, but they mutually guarantee themselves. In this case, there is no need to reconcile with each other or seperation of the state sovereignty and the individual freedom. Because they do not contradict with each other. The conflict will become to come up against[29]. This also means that the overlap between the conatus of individual and the conatus of the state; in oter words, there is not a contradiction between the conatus of individual and the conatus of the state. Spinoza explains this situation with the obedience. According to him, the obedience. According to him, the obedience is related to internal actions, instead of external outward actions. For that reason, the person who is decided to obey voluntarily, in other words, one who is decided to toe the line, she/ he is the one who falls under someone's rule atmost. Therefore, he who whole-heartedly resolves to obey another in all his commands is fully under another's dominion, and consequently he who reigns over his subjects' minds holds the most powerful dominion. If the strongest dominion were held by those who are most feared, then it would assuredly be held by the tyrants'subjects for they are most feared by their tyrants[30].

Thus,it is seen that the obedience is a requirement for the conatus in a political state. This can only be possible within a democratic and free state. Because the state has to constitute in the most extensive field for the individuals to express their ideas. Then, their charachteristics, is seen not as an obstacle for the power of the sovereign (potestas), but it is seen as a primary component of the power of the state (potentia). When people take part in the foundation of the state consciously, naturally they require both the protection of the state and the power on themselves. A state, which reinforces the freedom of thought, also raises the chances of the getting rational decisions to the highest rank and it standardize the individual vantage, which this person can choose only. After that, just literally thoughts and the statements transform into the action[31]

Thus, the freedom of expression can be considered as it is not an unconditional practice. Indeed, in terms of TP, with the help of some discontented events, Spinoza necessiates the essential thing for him is safety. In this sense, there is no importance of which instinct they have for managing the bussiness well for the safety of the state, as long as they govern the state well. In fact, the freedom of spirit is a specific virtue, which means courage. However, the required virtue for the state is safety[32]. Regarding this, as an example of a reality, which is limited because of the safety of state must be expressed or it may be discussed that telling the truth in accordance with the interest of state. In this case, in TTP, 'reasoning freely and making judgements freely, or 'freedom of expression' which can not be transferred into and it requires the necessity of transferring in the name of safety in TP. But how did the transformation of the freedom of expression? Which action or expression is being referred to?

---

29 Etienne Balibar, *Spinoza ve Siyaset* (İstanbul: Otonom Yayınları, 2004), s. 43-44

30 Spinoza, *TTP, XVII/244*

31 Etienne Balibar, *Spinoza ve Siyaset* , 47

32 Benedictus Spinoza, *Tractatus Politicus* (Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2009), *I.7*

Freedom of expression, is specified with the laws consisting of the spirit of the state. In other words, freedom of expression appears as a practice of the parliament, in the operation of the political structure, and it contributes to the certain existence of the state33. However, in Spinoza, while this situation is handled with the TTP, it is not put forward on behalf of an understanding of the parliamentary. More than this, in TP, there is transformation of freedom of expression. This transformation is for the conatus of the city-state. Indeed, how the city-state decides what the right and good thing is, everyone must decide in this way. Even if, the subject decides that the decisions of the city-state is only defined as to the power of the public who follow the same thought in a way, although the decisions of the city-state is rather unfair, he has to obey these rules[34]. If city-state does not gravitate towards its aim, which includes a useful purpose to the achievement of conveying all these to people with a clear mind and its effort, this unity of spirit can not be designed in any way.

Thus, the right of the sovereign, not only is to get this right from each one seperately, but it is also defined as nothing, except the natural right, which realizes with the help of the power of the public, who follow the guidance of the same thought. This means that the sovereign has a right, which corresponds to the strength of the state in all extents, with all his spirit and body. Every citizen is entitled with a decision, which is in accordance with the state or he can do anything within the decision of the state[35]. In this case, the co-decision of the city-state requires to be engaged in the law. Only this engagement provides the individual freedom. Freedom means to be aware of the necessity. While, here the necessity means to regulations, set up rules for the continuity of conatus, freedom means to obey this. In the context of the relationship between necessity and the freedom, it is obvious that the transformation of the freedom of expression, and it is obvious that it can not be realized unconditionally. In Spinoza, this condition can be comprehended in the freedom of expression by the laws of the state and it could only be specified by the law. Because the state's being a political structure in a secular sense against the political-theological influences, the state is responsible for protecting both its' own conatus and the conatus of the individuals. Then, it can be concluded that freedom of speech is connected to the laws on behalf of security. In this case, again the question is to be asked whether the fragility of *parrhesia,* which includes a provision in the freedom of expression, or in other words, it should be questioned that does the break of *parrhesia* have a meaning for the freedom of expression?

PARRHESIA VERSUS FREEDOM OF EXPRESSION

It is possible to compare the concept of *parrhesia* and the freedom of expression. This comparison between *parrhesia* and the freedom of speech, which is at the core of the

33 Spinoza, *Tractatus Politicus, X.9*
34 Spinoza, *TP, III.4*
35 Spinoza, *TP, III.2*

thought, within the differences such as courage, convenience, life-death game, state of being in danger-safety. We ought to move at the core of the virtue. As, the difference of virtue between the *parrhesia* and the freedom of expression, which also shows the difference between the ancient thought and the secular thought of Spinoza. According to this, *parrhesia,* is only possible with moral attitude in ancient Greek. Telling the truth directly and fearlessly, is a verbal activity and it is only accepted as a coherence, which belongs to the person, who said that. There being no need for any proof shows that the expression can be explained by being itself rather than the rhetoric. In this sense, *parrhesia* is an activity, which includes in return, paying all prices for the existence of itself. When the freedom of expression is analyzed, its' manifestation, in TTP, has a special meaning. First of all, its' manifestation shows that it is being revealed against political theology,instead of political concern and it has done on behalf of free thought and philosophy. Indeed, Spinoza's main concern is to separate philosophy from theology. For this freedom of expression must be assured against the political theology within the secular context. This assurance is provided with the secular state.

The state's being in a free structure, which is the assurance of the freedom of expression, instead of the affection of grief of political theology, features the affection of joy of people. Under this circumstances, virtue ought to be formed in a secular way. This is based on conatus. Conatus (the asset's making an effort for doing his utmost) both forms the core of the political concerns and the thoughts. In this case, Socratic/Cynical *parrhesia*, if needed, prefers die to live, on behalf of telling the truth in the life-death game. This also shows that the freedom of expression can not be considered within the several dimensions. Because of this situation is not related to the affection of joy and it can not raise, the desir, in life it is incompatible with the idea of conatus. In this context, Spinoza, in the last part of TTP express that "those who are concious of their own probity do not fear death as criminals do, nor do they beg mercy, for they are not tormented with remorse for shameful deeds. On the contrary, they think it an honour, not a punishment, to die in a good cause, and a glorious thing to die for freedom. What sort of lesson, then is learnt? No one can not learn from this condition, except repeating and praising it"36. While he express this thought for the sake of any kind of thing, for example, for the sake of *parrhesia*, there can not be put an end to conatus, which shows that such a thing is incomprehensible for Spinoza. Considering this courage is an important distinction for *parrhesia,* Spinoza qualifies the freedom of expression for both the conatus of individuals and the conatus of state on behalf of the safety. Then, what is ought to be mentioned? Do we mention the impossibility of freedom of expression or the emergence of freedom of expression as a result of fragility in *parrhesia* ?

If the practices of free speech is considered as long as through the basis of the state, coming to a deadlock is inevitable. However, there is no prerequisite for *parrhesia.* As *parrhesia* is an activity of Agora. Agora is used by everyone, as a common area, which

36 Spinoza, *TTP. XX/289*

includes the extention of streets. Indeed, the streets of Athens and the Agora are places where Socrates philosophize. Similarly, the Cynics applied *parrhesia* to the populous areas where people are crowded. Besides, the application of *parrhesia* in public space, the Cynics show that the opposition is not only related to the space,but it is also related to selfdom of entity.

For the Greeks, speech event is not a product of any expression,but is a practice of being free. Because, they are in a place where they speak what they want to say as they wish, which means that there is a place to talk freely[37]. Indeed, Socrates, who is sentenced to death because of the *parrhesia.* As he believes that he can not tell the truth elsewhere, he prefers to die on condition that complying with the laws. This also stems from giving importance of the Greeks to speak freely and fearlessly. In any case, *parrhesia*, which is both a verbal activity and a political practice, is not a right of the citizens, but is a fundamental attitude[38]. As the loss of *parrhesia*, is the loss of self-confidence. Then, there is a sacrifice of being courageous to this loss[39]. In this sense, freedom of expression can be likened to the *parrhesia.* This is explained in the work as "if no man, then, can give up his freedom to judge and think as he pleases; and everyone is the master of his own thoughts, by absolute natural right, it follows that utterfailre will attend any attend in commonwealth to force men to speak only as prescribed by the sovereign, despite, their different and opposing opinions. Not even men well versed in affairs can keep silent, not to say the lower classes. It is the common falling of men to confide what they think to others even when secrecy is needed. Therefore the most tyrannical government will be one where the individual is denied the freedom to express and to comminicate to others what he thinks, and a moderate government is one where this freedom is granted to every man"[40].

Spinoza evaluates the freedom of expression as an ordinary situation. There is no provision of the freedom of expression in real terms. For that reason, its' undergoing a transformation is inevitable. In this sense, when viewed from the aspect of Spinoza's political onthology, the importence of freedom of speech is emphasized, for a short time. However, in the Kriton dialogue, the acceptance of punishment in terms of respecting the laws of the city-state, by Socrates, resembles to freedom of expression, which is specified by the laws of the state in the TP. If we mention about any cardinal point of this, it is emphasized that the tranformation of the fragility of *parrhesia* in a political sense,this occurs as a result of the rise of the monarchies, in the Hellenistic era. In this sense, *parrhesia* is transformed into the practice which is between the ruler and his counselor. In other words, in the state, which is in the form of monarchic government, the task of the counselor, is to assist the ruler and to use *parrhesia* to prevent the abuse of his duty[41].

---

37 Raalte, "Socratic *Parrhesia* and Its Afterlife in Plato's Law", 279
38 Carter "Citizen Attribute, Negative Right: A Conceptual Difference Between Ancient and Modern Ideas of Freedom of Speech", 206
39 Carter, ibid, 215
40 Spinoza, *TTP, XX/285*
41 Foucault, *ibid*, 20

Parrhesia, which passes from Agora to the court, is engaged in the rulers. At this point, the transformation of *parrhesia* occurs; the expression of freedom is also connected to the law in a similar method. Then, *parrhesia* starts to be applied in the court, it transforms into a practice of performative statement, which manages and organizes the actions. It has a break in the *parrhesia* of Agora, which has a consistency of selfdom. Then, it penetrates into the structural discourse. Already in the ethical sense, Foucault explains that *parrhesia* could never be revealed with modern epistemology. As Cartesian understanding, distinguishes *episteme* from the creation of ethics, itself[42]. This based on the onthological, and epistemological problems can only be expressed with *mathesis*. In other words, it follows from that the expression of tought is connected to a discourse. In the final analysis, with the fragility of *parrhesia*, the freedom of expression out of the ethical concern tries to look for a political value. This also shows that the criterion of consistency of the *parrhesia* does not have the same meaning for the freedom of expression. Because the freedom of expression is not only a verbal activity, but also it is a kind of means which reduces the effect of political theology, at the same time. Unless it fullfills the practices of secular thought, there is no meaning. Except this, it can not be considered as a threat. However, it is seen that there is no other meaning for freedom of expression when it is seized, and put under. Indeed, it is also appropriate for Spinoza's conception of necessity. This situation requires that the citizens of the city-state or the state ought to be engaged in the discourse which is constituted by the state. As an example, Spinoza says that the highest engagement is loyalty to country. As the state assures the conatus of the citizens. At the same time, the state endows a number of rights to everyone. There out to be limitation of the freedom of expression and the thought, not to violate each other of these rights. But when *parrhesia* is discussed, we can mention that the fundamental attitudes or tendencies of the citizens, instead of the rights of the citizens indeed, in the Greeks, instead of the concept of "right", there is a concept of justice which has a conceptual discussion, corresponding to the concept of "right"[43]. On the contrary, it can not be mentioned that there is a conceptualized notion of justice, in Spinoza. This also shows the need to understand differently ancient ethics from secular/modern virtue in terms of different concepts. For this, especially in the Cynics, to become self-sufficient shows that the renouncement of the individual from the social confrontations. This situation is mostly negative. However for Spinoza this situation leads to inadequacy of confrontations. In Spinoza, benevolance and solidarity have an important role in community life. In fact, there is a need for these two principles for a possible state religion.

Another ironic distinction between *parrhesia* and freedom of expression, is related to the function of democracy. Spinoza perceives democracy as a natural form of a government. While, in TP, he suggests that monarchy and aristocracy can be likened to democracy. He advocates that the freedom ef expression is only possible within the

42 Matthew Sharpe, "A Question of Two Truths? Remarks on Parrhesia and The Political-Philosophical Difference", Parrhesia 2, (2007): 101
43 Carter, *ibid*., 203

democracy. This potentiality has a meaning only when freedom of expression is accepted as a means of political loyalty, in the light of reason. On the other hand, Socrates was sentenced to the death because of his application of *parrhesia.* In Athens, there was a direct democracy in the form of government. In this form of government, which is the democracy of the citizens of Athens, Socrates was sentenced to death because of his telling the truth, which was taken away and there was a preventation of free thought and freedom of philosophising, which were in question. What the reason of this is, his examination of people suppose to know.

However, one of the similar features is also the equality of the rights. In the last part of the TP, in the last item, Spinoza express that women and men are not equal and women out to be governt by men[44]. While the democracy of Athens is de facto, Socrates' being sentenced to death because of his thoughts and women are not considered as citizens, which are the weakness of the democracy. For this reason, the understanding of democracy in Athens, and Spinoza's understanding of democracy resembles each other, from this point of view. This kind of understanding leads us to question of selfdom in democracy. Because the activity of *parrhesia* or freedom of expression is not thought in an egalitarian context, but it is accepted as state of the concession. Indeed, this situation in Ancient Greece is againts the practices, which are *isegora* (equal speaking rights) and *isonomia* (equal use of power for all citizens) are needed to ensure of democracy.

In this case, the practicability is not released, except legitimacy crisis. It is also possible to think the same thing for freedom of expression. As, in Spinoza, the result is the product of a discourse againts political theology in the TTP. In this case, where is *parrhesia* positioned?

IN STEAD OF CONCLUSION

As a result, *parrhesia's* being a Greek concept, within the practices of Greeks, revelation of the truth as a verbal activity, does not make any sense for modern thought. However, Descartes, who puts forward the problematic of Cartesian Subject, he advocates that the truth out to be revealed only by proving this is not important, nowadays. In addition to disappearance of the existence of founding subject emphasizes the importance of discourse and the language, which creates the subject, in the modern sense. In other words, subject can be recreated as a fiction of discourse. In this case, speaking freely and the expression lose its' meaning with the lack of subject in the discoursive expressions and formations. As the way who talks about what, has no importance. What is important is to speak the arguments of agencies and institues. In this case,instead of the question of 'who is talking?, the question of 'what is said to?, reveals the importance of the question. In fact, the freedom of expression is mentioned in the TTP, it supplants by discourse in the TP. In this sense, it can be concluded that the freedom of expression is not possible in the TP,unless

44 Spinoza, *TP, X.4*

there is a legal discourse. Thus, it is possible to see that the practices of the freedom of expression is not long-lasting.

Unlike the TTP, Spinoza emphasizes that participation in management according to the spirit of the thought of democracy is much more important, rather than the freedom of expression. In this sense, the freedom of expression is applicable with the certain limitation, within the democratic or parliamentary system.When Spinoza's political philosophy studied and its' unity is analyzed, cyclical change of te freedom of expression is the result of being against the dangers that can threaten him. But here, how the freedom of expression may damage the unity of the state, is also another matter of the debate.In this case, instead of the possibility of freedom of expression, we ought to discuss its' legitimacy. In other words, the freedom of expression as a part of an existencial struggle, the applicability of it with obtained right can be considered. It is related with providing legitimacy of this right, more than its' being right or wrong. This situation can also be understood as the relationships between the legitimacy and the power. These relationships are not revealed in a hierarchical line, but it is related within the network of power relationships that it was made.In other words, the discourse of power relationships ,tries to legitimize its expression. Then, all understandings of freedom, which are designed reveals that the relationships with the ideologies, which are related to the struggle of power. Freedom of expression is within the domain of this ideological part, and as freedom of expression can not be subjected to a discourse, except ideology, it can be mentioned that there is impossibility of freedom, on behalf of the selfdom of subject. In this case, what does it mean to 'be opposed to'? Or, who is opposed to what? This should be the main question to be asked.

REFERENCES

Balibar, Etienne, *Spinoza ve Siyaset* (çev. Sanem Soyarslan), İstanbul: Otonom Yayınları, 2005

Carter,D. M. "Citizen Attribute, Negative Right: A Conceptual Difference Between Ancient and Modern Ideas of Freedom of Speech", Free Speech in Clasiccal Antiquity içinde, Ed.by Ineke Sluiter and Ralph M.Rosen, Brill Publishing, Mnemosyne, Bibliotecha Clasicca Batava, 2002: 197-219

Cooper, Julie E. "Freedom of Speech and Philosophical Citizenship in Spinoza's Theologico- Political Treatise", Law, Culture and the Humanities, 2: 91-114, (2006)

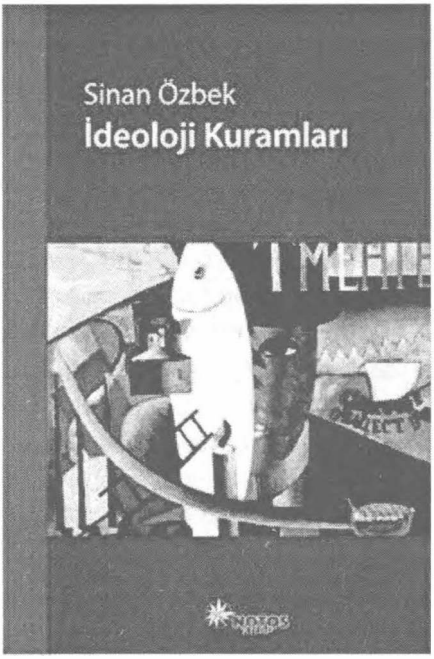
Foucault, Michel, Doğruyu Söylemek (çev. Kerem Eksen), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005

Levy, Leonard W. "Freedom of Speech Seventeeth-Century Thought", The Antioch Review, Vol.57, No.2, Spring 1999, USA

Platon, *Kriton* (Çev. Tanju Gökçöl), Diyaloglar II. içinde, 2. Basım, İstanbul: Remzi Kit. 1995

--------, *Sokrates'in Savunması*, (Çev. Teoman Aktürel), 3.Basım, Diyaloglar I. içinde,

İstanbul: Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993
Raalte, van Marlen, "Socratic *Parrhesia* and Its Afterlife in Plato's Law" Free Speech in Clasiccal Antiquity içinde, Ed.by Ineke Sluiter and Ralph M.Rosen, Brill Publishing, Mnemosyne, Bibliotecha Clasicca Batava, ss. 279-311, (2002)
Ross, Alison, "Why is Speaking the Truth Fearless? Danger and Truth in Foucault's Discussion of *Parrhesia*", *Parrhesia* 4, ss. 62-75 (2008)
Sharpe, Matthew, "A Question of Two Truths? Remarks on *Parrhesia* and The Political-Philosophical Difference", *Parrhesia* 2, ss. 89-108, (2007)
Spinoza, Benedictus, *Etika*, (Türkçesi Hilmi Ziya Ülken), 3. Baskı, Ankara: Dost Kitabevi, 2009
----------, *Tractatus Theologico-Politicus (TTP)* (çev. Cemal Bali Akal- Reyda Ergüden), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2010
----------, *Tractatus Politicus (TP)* (çev. Murat Erşen), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2009



Sinan Özbek
İdeoloji Kuramları

Notos Kitap Yayınevi'nden
Çıktı.

Conatus versus libido: Spinoza'nın "conatus'undan Freud"un "libido"suna zihin kuramları

Cengiz Güleç

Freud'un spekülatif-metafizik felsefi kuramlara rağbet etmediği bilinen bir vakıadır. Özel mektuplarında Spinoza'dan derin bir şekilde etkilendiğini itiraf eden Freud'un hemen hiçbir yazısında Spinoza'nın adına,alıntılarına rastlanmaz.

Freud, psikanalizle ilgilenen düşünürlerin belirttiği gibi ciddi, dürüst ve örnek bir bilim insanıdır. Felsefeye ilgi duyar ama felsefenin "bilimsel" olmak gibi bir kaygı taşımamasından da rahatsızdır. Bu tutumu Spinoza'ya ilgi duymasına engel değildir. Freud'un "Ethica"'yı okuduğunu ve çok etkilendiğini ileri süren psikanalistler de vardır. Nitekim Spinoza'dan etkilenmenin önemini fark eden, kendisi eden, kendisi de psikanalist ve Spinoza hayranı olan Lothar Bickel, Freud'a neden Spinoza'ya atıfta bulunmadığını sorar. Freud'un cevabı mektubunda aşağıdaki açıklama çok anlamlıdır: " Spinoza doktrinine bağlı olduğumu kabul ediyorum. Onun adını anmam için bir neden yoktu çünkü ben, hipotezlerimi onun bir eserinden değil, onun yaratmış olduğu entelektüel iklimden yola çıkarak tasarladım. Dahası, kendime felsefi bir meşruiyet de aramıyorum"(1931. aktaran Fransez)

Freud'un bu mektubunda Spinoza'ya yaratmış olduğu "entelektüel iklim"den dolayı büyük bir saygı duymakta olduğunu anlıyoruz. Bildirimizde bu entelektüel iklimden Freud'un nasıl yararlandığını tartışacağız.

Baştan belirtmek gerekir ki, Freud kendisini, bir filozofun adına yaslanmayı, hak etmediği bir tanınma ve meşruiyet kazanma ihtiyacı duymayacak kadar büyük bir "bilim adamı" olarak görmektedir. Nitekim kendisinin tek başına kurup geliştirdiği psikanaliz kuramın varsayımlarının, gelişen nörobilim tarafından doğrulanacağına olan inancını ölene kadar da korumuştur. Gerçi Freud, kuramının bir çok varsayımın günümüzün hızla gelişen nöropsikoloji araştırmalarınca kanıtlandığını görme imkanı bulamamıştır ama onun tilmizleri bu bulgulara dört elle sarılmaktadırlar.

Bildirimizde iki düşünürün "zihin-beden" arasındaki ilişkiyi anlamak için ileri sürdükleri iki anahtar kavram, conatus ve libido,) üzerinden yürütülen zihin kuramları arasındaki benzerliği göstermeye çalışacağız. Ruh ile madde ya da başka bir deyişle Varlık konusundaki her iki düşünürün monist anlayışlarından türeyen psişik determinizm konusundaki ortak noktalara da dikkat çekmekle yetineceğiz.

Önce, Freud'un zihin modeli ve insan tasarımı ile ilgili kuramını, merkezde libido kavramı olmak üzere kısaca özetleyeceğiz. Sonra Spinoza'da "conatus" kavramını, kurduğu muhkem ontolojisindeki önemli yeri açıklamaya gayret edeceğiz. Bu bakımdan Spinoza'nın da zihin-beden kuramına ilişkin görüşlerini hitap ettiğimiz topluluğun felsefeciler olduğunu göz önünde tutarak kısa bir özetleme ile yetineceğiz.

Psikoloji, Freud'a gelene kadar bilinç olguları ile psikolojik olguları özdeş saymıştır. Bu anlayışın altında Descartes'in bilincin psişik olguları içerdiği görüşü yatmaktadır. Descartes ruhu bir töz olarak görüyor ve bu tözün asıl niteliğinin de düşünme olduğunu ileri sürüyordu. Düşünme ile bilinç eylemi arasındaki özdeşlik buradan kaynaklanır.

Freud'dan önce bazı filozofların bilinç dışında var olan kimi zihinsel etkinlikleri sezdikleri ve bu olguyu çok açıkça olmasa bile dile getirdikleri bilinmektedir. Bu filozofların başında Spinoza gelmektedir. Spinoza, "özgür irade yanılgısının eylemlerimizin bilincinde olup da bizi harekete geçiren nedenleri bilmememizden kaynaklandığını" söylerken, Psikanalizin anahtar kavramı "bilinçaltı ya da bilinçdışı"na işaret ettiği bilinmektedir. Freud'un etkilendiği bir başka büyük filozof Nietzche 'de , insan davranışının görünürdeki soylu amaçlarının altında " güç istemi" gibi ilkel bir eğilimin bulunduğunu ileri sürüyordu. Freud, hekimlik mesleğinin ilk yıllarında nöroanatomi ve nörofizyoloji dalında çalışırken içlerinde insanın da bulunduğu çeşitli canlı organizmaların merkezi sinir sistemine yönelik, günümüzde de geçerliliğini koruyan önemli bulgulara imza atmış bir bilim insanıdır.

Maddi yaşam koşullarını düzeltmek amacıyla çok sevdiği deneysel temel bilim alanından psikopatolojinin ağırlıklı olduğu klinik hekimliğe yani nöropsikiyatriye kaymıştır. Freud'un bilinçdışı kavramını nasıl keşfettiğini anlatmak, bu bildirinin amacını aşmaktadır. Ancak zihin kuramında çok önemli bir rolü olduğu için bu kavramla neyi anlatmak istediğini kısaca hatırlatmakta yarar vardır. Freud'a göre insanların doğumdan başlayarak etkileşmek zorunda kaldığı toplumsal baskılar, bazı arzuların bilinç alanının dışına itilmesine neden olur. Bilinçdışına bastırılan bu arzular da kendilerini çeşitli "lapsus"larda (dil sürçmeleri), "sakarlık"larda (act manqué), rüyalarda ve nevrotik belirtilerde simgesel bir biçimde kılık değiştirerek gösterirler. Bu nedenle Freud, psikanalizi "derinlik psikolojisi" olarak adlandırır.

"Bilinçaltı", dikkatimizi yoğunlaştırmadığımız algılarımızı, bazı otomatik hareketlerimizi, fikir çağrışımlarımızı, hatta üzerinde bilinçli olarak düşünmediğimiz halde bir anda bilinç alanında bulduğumuz fikirleri vb ilgilendirir. "Bilinçdışı" ise, toplum tarafından kabul edilmeyen (Freud daha sonra Süperego olarak adlandırdığı mental aparatusun bir parçası aracılığı ile toplumun nasıl devreye girdiğini açıklar.) arzuların bastırılması ve tamamen bilinç alanının dışında tutulması ile oluşur. Erken çocuklukta doyurulması engellenmiş bir çok dürtü ve arzunun anılarının da bilinçdışı malzeme içinde yer aldığını ileri sürer.Bu durumda bilinçdışına bastırma, toplumsal Ego'nun ilkel dürtülere karşı kendini koruduğu bir tür "savunma mekanizması" dır. Althusser, Freud'un geliştirdiği bilinçdışı kavramı ile psikanalizin "bilim kurucu epistemolojik kopuş" u gerçekleştirdiğini ileri sürer. Althusser'e göre, Psikanaliz bir bilimdir ve bu bilimin de nesnesi "bilinçdışıdır". Freud bize, geliştirdiği psikanalitik zihin ve insan kuramını tam olarak anlatabilmek için beş ayrı düzlemden, daha doğru bir deyişle birbirleriyle etkileşim halinde olan beş farklı bakış açısından söz eder. Bu beş bakış açısı şunlardır: Dinamik bakış (dürtü kuramı da denebilir), Topografik bakış (zihnin işleyişi , bilinç ve bilinçdışının yapısı vb), Genetik bakış (Libidonun biyolojik olgunlaşma ve psikolojik gelişme açısından dönüşümleri) , Ekonomik bakış (libidinal kateksis; nesnelerin zihinsel temsilcilerine yapılan enerji yatırımları ve kontr kateksis gibi kavramların işlendiği düzey) ve son olarak da kişiliğin yapı taşları olarak adlandırıldığı(İd, Ego ve Süperego gibi yapıların mahiyeti ve işlevlerinin açıklandığı) Yapısal(strüktürel) hipotez.

Bildirimizin izin verdiği ölçüde Freud'un libido kuramını irdeleyerek, Spinoza'nın "conatus" kavramı ile ne ölçüde benzeştiğine değineceğiz. Almanca dışındaki dillerde pek çok anlam karmaşasına yol açan Freud'un özgün terimi olan "trieb" hakkında özet bir açıklama uygun olacak gibi görünüyor. Batı Dillerine "içgüdü"(instincts) ve "dürtü" (Fransızca da pulsion, İngilizce de ise drive) olarak çevrilen "Trieb", Freud'da biyolojik olanla psikolojik olan arasında bir kavram olarak kullanılmaktadır. Beden-zihin ya da madde-ruh gibi ikiliklerden bile itsiye kaçınan Freud, içgüdüsel dürtü olarak da sıkça kullanılan bu sözcükten şunu anlamaktadır. Bedenden kaynaklanan bir uyarımın (stimulus) "psişik temsilcisi" olarak içgüdüsel dürtü, çeşitli bedensel süreçleri kapsar: Belirli bir davranışı yapma zorunluluğu, tepkiyi doğuran uyarılara karşı kişinin özel bir duyarlılığının olması, fizyolojik veya psişik dengenin değişmesi sonucu ortaya çıkan ve canlıyı türlü tepkilere güden iç gerilim, belirli bir amaca ulaşmak için ya da belirli bir eyleme girişmek için duyulan güçlü ve sürekli tepkilerin tümünü "trieb" kapsar.

İçgüdüsel dürtü, bedendeki uyarımları ortaya çıkaran hormonlar olmadığı gibi, fiziksel bir uyarana organizmanın refleks cevabı vb bir şey de değildir. Psikanalitik literatürde içgüdü terimi , bir tür itilme, dürtülme anlamına gelmektedir. Kişinin psişik dünyasında yaşanan bir ihtiyaca işaret eder. Onu haz uyandıran bir duruma iter. Hazzı sağlayacak davranışı harekete geçirir. İçgüdü dış uyaranlarla harekete geçebilir. Harekete geçen içgüdü, insanın psişik aygıtında öznelleşir. İnsanın o anda yaşadığı bir duyguyu ya da düşünceyi doğuran bir ihtiyaç şeklinde kendini dışa vurur. Başka bir deyişle, içgüdü psişik enerjidir. Bu enerji insanın belirli bir yaşantıyı gereksinmesini sağlayan güçleri doğurur. Bu

nedenle içgüdü psişik bir terimdir, yani bedensel süreçlerle ilintili de olsa, yaşanışı psişiktir, özneldir. İçgüdü, yaşamaya ilişkin tüm olayları kapsayan enerji boşalımlarıdır. Bu olaylar gözle görülen davranışlardan, duyulan seslere, dile getirilen düşüncelere, anlatılmayan düşlere, açıklanmayan duygulara kadar her şeyi içine alır.

Nasıl fizyoloji bilimi insanın psişik dünyasındaki süreçleri araştıracak ve tanımlayacak güce henüz erişememişse, aynı şekilde psikanalitik görüş de psişik süreçlerin fizyolojik değişimlerle ilintisini kanıtlayacak güçte değildir. Amaç, içgüdülerin zihinsel temsilcilerini (simgeler) incelemektir. İçgüdüyü tanımlayan psişik enerji öznel ve varsayımsal bir soyutlamadır. Biyolojik ve psişik süreçlerde sürekli olarak beliren bu enerji dinamiktir, yani kişiyi bir eyleme doğru iter ve yok edilemez. Miktarı şimdilik ölçülemez ama sezilebilir. Bu sezgileri bilinen bilimsel yöntemlerle kanıtlamak olanaksızdır. Freud'a göre insan davranışlarını dikkatle gözleyen birisi, psişik enerjinin varlığını görür.

Klasik Psikanaliz kaynaklarında içgüdüsel dürtülerin üç temel özelliği şöyle tanımlanır:

1.Dürütlerin bir amacı vardır. Bu amaç koşulsuz olarak "doyum"dur. Doyum ise temelde organik-biyolojik kökenli olan uyarılma halinin sonlandırılmasından ibarettir. Her uyarılma organizmada bir "acı" olarak yaşanır. Gerginlik ve acı veren bu uyarılmanın giderilmesi dürtülerin ilkel amacıdır.

2.İçgüdüsel dürtünün bir nesnesi vardır. Bu, dış dünyaya ait, sayesinde doyumun sağlanacağı herhangi bir nesnedir. Örnek açlık güdüsünün nesnesi besindir. Cinsel güdünün nesnesi büyüme ve olgunlaşma ile çok değişiklik göstermekle birlikte bir cinsel doyum nesnesidir.

3. İçgüdüsel dürtülerin bir kaynağı vardır. Bu da, organizmadaki fizikokimysal süreçlerdir. İşte bu içgüdüsel dürtüler içinde, Libido, insan gelişimi açısından başat bir rol oynar. Dürtüler içinde en çok "bastırma"ya maruz kalan, esas itibariyle cinsel kökenli olanlardır. Bu cinsel içgüdüsel dürtünün enerjisini Freud, özgül bir terim olarak Libido diye adlandırır. Freud, insan yavrusunun büyümesi ile libido gelişmesi arasında doğrudan bir paralellik olduğunu ileri sürer. Bebeklikten başlayarak erken gelişim evrelerinde çocuk için kendi bedeni libidonun yatırıldığı tek nesnedir. "Narsistik libido" evresi olarak görülen bebeklik ve erken çocukluktan erişkinliğe doğru libido, dış dünyadaki nesnelere yatırılır. Bu sayede nesne ilişkileri gelişir. Nesne libidosu kökenindeki tüm cinsel özünü kaybederek, tamamen "kültürel-toplumsal" nesnelere yöneltilmek suretiyle yüceltilir. Uygarlığın doğuşu da bir bakıma bu yüceltmelerin toplamından başka bir şey değildir.

İçgüdülerin özelliklerini ve çeşitlerini incelemeden önce Freud'un sık kullandığı bir terimi açıklamak gerekir. Kateksis(cathexis), içgüdü enerjisinin miktarı anlamındadır. Katheksis, bir nesnenin psişik dünyadaki (özgün deyimle "mental aparatus) temsilcisine(simge) bağlanan, yatırılan libido (psişik enerji ile eş anlamlı) miktarına verilen addır. Bir nesnenin zihinsel temsilcisine bağlanan enerjinin miktarı ne kadar çoksa o nesne o kişi için o kadar değerlidir.

Bu noktada işaret etmek isterim ki Freud'un dürtü kuramının en fazla eleştirilen ve anlamı bulanık bulunan yeri tam da bu noktadır. Kaynağındaki cinselliği kaybetmiş libidinal enerji fikri, ego kavramının geliştirilmesinde ilk adımı oluşturur.

Zihin kuramı açısından merkezi önemi olan libido kavramına ekonomik görüş açısından bakıldığında, içgüdüsel dürtülerle doğrudan ilişkili olan tüm psişik yaşantıları nicel büyüklükler olarak görmek mümkündür. Dürtülerin gücünün zaman içinde artması, enerjilerinin başka nesnelere aktarılması, başka dürtülerden enerji transfer etmesi gibi olanaklar bu sayede mümkündür. Ancak fizikteki gibi insan organizmasında da "enerjinin sakınımı" yasası geçerlidir. Freud'un dürtü-zihin ilişkisine dair kuramı fazlasıyla biyolojik ve enerji anlayışı da bir o kadar fizik biliminden acemice devşirilmiş, meşruiyeti tartışmalı aktarımlar olarak hala tartışılmaktadır.

İçgüdüsel dürtüleri Freud nasıl sınıflandırmaktadır? Sınıflandırmanın temeli amaç ya da nesneler olursa, çok sayıda içgüdüden söz etmek gerekir. İçgüdülerin başka kılıklara büründüklerini, amaçlarını ve nesnelerini değiştirdiklerini bildiğimize göre, kaynaklarına göre sınıflandırmak Freud'a göre en doğru yoldur. Bu bakımdan iki grup içgüdüden söz etmek uygundur: Birinci grup basit somatik ihtiyaçları kapsar; örneğin açlık, susuzluk, soluk alma-verme, dışkılama vb. Bedende bu içgüdülerin oluştuğu ve doyduğu bölgeler vardır. İçgüdünün gidişatını da açıkça ortaya koyarlar. Bazı bedensel değişimler, geciktirilemeyen duyular doğurlar; bu duyular dürtü gibi algılanıp insanı belirli bir eyleme iter; eylem bedensel değişimi ortadan kaldırır. Sonuç rahatlama ve hazdır.

Birinci gruba giren dürtülerin doyumu şarttır. Bu doyumu sağlayan eylemler bir süre geciktirilebilir ama önünde sonunda eyleme geçilir. Amaçları değişmez. Bu tür içgüdülerin değişme olanağı olmadığı ve mutlak doyurulmaları gerektiği için psişik yaşam açısından önemli değildirler. İkinci gruba giren içgüdüler psikoanalitik görüşün inceleme konusudur. Bunlar cinsel ve saldırganlık dürtüleridir. Birinci gruptaki içgüdülerle karşılaştırıldığında bu gruptaki iki temel içgüdü, amaçlarından ve nesnelerinden cayabilir; çıplak bir biçimde kendilerini dışa vurmak yerine kılık değiştirebilir, Ego tarafından bilinçaltına bastırılabilir, amaç ve nesne değiştirebilir, çeşitli dürtülerle ittifak içine girebilirler.

Freud, yazılarında cinsel içgüdüleri ön plana almış ve buna bağlı olarak çok sık eleştirilmiştir. Freud'un tüm insan davranışlarını cinsellikle açıkladığı yolundaki iddia hiçbir şekilde doğru değildir. Freud öncesi dönemlerde cinsellikle ilintisi olmadığı sanılan bir çok eylem ve davranışı Freud'un libido ile açıkladığı doğrudur. Freud'a göre libido sadece cinsel yaşamla sınırlı değildir. Hayatın bir çok yönünde de libidonun belirdiğini Freud'un karşı konulmaz kanıtlarla gösterdiğini teslim etmek zorundayız. Özellikle çocuk cinselliğine yaptığı vurgu küçümsenmeyecek bir keşiftir.

Libido'nun bedenimizde cereyan eden fizikokimyasal süreçlerle ve hormonlarla çok sıkı bir ilintisi olduğu bilinen bir durumdur. Bir takım hormonel salgılar ve kimyasal değişimler cinsel davranışlara yol açan erojen bölgeleri uyarıp, o bölgeden kaynaklanan belirli türden cinsel içerikli eylemlere insanı yönlendirir. Başlangıçta bedenimizde hissettiğimiz kaşıntı sonucu kaşınma eylemi kadar yalın olan libido, çocuğun biyolojik

gelişimi ile ve toplumsallaşması sonucu zenginleşir, karmaşıklaşır, ve olgunlaşır.

Freud'un dürtü kuramını geliştirmesi dört evreden geçer. Son anlayışına göre, saldırganlık içgüdüsü ego ile ilişkili değildir, tersine cinsel içgüdüler gibi ayrı bir içgüdü olduğunu belirtir. Ego bu iki temel içgüdüyü doyurmakla yükümlüdür. Süperego'da doyumu onaylayan ya da onaylamayıp hatta kınayan toplumsal ahlak yargılarının zihinsel temsilcisidir. Bilinçdışı olan bu iki temel içgüdü bazen birbirleriyle bağdaşır, kaynaşır; bazen de karşıt amaçlar güderek çatışırlar. Bazen her ikisi de ego'nun gerçekliği doğru değerlendirmesini bozar ve toplumsal uyumu ileri derece aksatırlar. İnsan öznesinin tutarlı ve dengeli bir hayat sürdürebilmesi için egonun, sırasında her ikisinden de kendini savunması gerekebilir. Uygunsuz cinsel arzular (en katı şekilde yasaklanan ensest arzuları) ego için ne kadar tehlikeliyse, yersiz saldırganlıklar ya da süperego'dan kaynaklanan utanç, pişmanlık ve en ağır şekliyle suçluluk duyguları da egoyu ciddi kaygı ya da depresyon içine sokabilir. Freud son dönem yazılarında içgüdü kuramında değişiklik yapmış ve bu iki temel içgüdüyü "yaşam" (Eros)ve "ölüm"(Thanatos) olarak tanımlamıştır. Bu sınıflandırma günümüze kadar bir çok tartışmaya konu olmaktadır.

Spinoza'nın "conatus"u gibi yaşam içgüdüsünün amacı da varoluşta kalmak, hayatı sürdürmektir. Bu amaca yönelik tüm eğilim ve dürtüleri Freud "Eros" içinde toplar. Var olabilmek için insan, ihtiyaçlarını doyurmak, bunları sağlayabilmek için dış dünyadaki kişi ve nesnelerle ilişki kurmak zorundadır. Kendine ve yakın çevresine yönelen tüm birleştirici, bağdaştırıcı güçler yaşamı olanaklı kılar, dengeyi (homeostazis) kurar. Birlik, uyum, sentez ve ahenk yaratır. İnsan bu denge ve uyum için mücadele etmek zorundadır. Varlığını sürdürebilmesi için gerektiğinde saldırması, kimi zaman da saldırılara karşı direnmesi gerekir. Her ne kadar denge durumu haz uyandıran bir durum ise de, daha büyük hazlar da vardır. Bu hazlara erişebilmek için dengenin bozulmasına bir süre razı olmak, ilerdeki çok daha kalıcı bir denge ve haz için çabalamak akla uygundur.

Freud'un psişik yaşam tasarımında sürekli bir değişim söz konusudur. Denge ve dengenin bozulması, dengenin yeniden kurulmasıyla yeniden bozulması; birleşen güçler ve birleştikleri an yeniden dağılan güçler. Sonsuz bir biçimde sürüp giden, her an tekrarlayan, her şeyin üstünde ve içinde var olan bir yasa; doğanın yasası:YAŞAM VE ÖLÜM. Yaşam zevkli, ölüm de öyle. Ölüm bir açıdan yaşamdan da mutlak haz verici. Freud bu durumu Nirvana olarak tanımlar. Sonsuz bir huzur, değişmeyen bir denge, mutlak uyarımsızlık, sıfır potansiyel durumu olarak tanımlar nirvanayı. İçgüdülerin son dönem sınıflandırmasına göre insan için üç ilke söz konusudur. Tüm gerginliğin neredeyse sonsuza kadar giderilmesini amaçlayan Nirvana İlkesi; doyum ve acıdan kaçınmayı yönelten Haz İlkesi, gerçekliğe uyumu gözeten Gerçekçilik İlkesi. Gerçekçilik ilkesi haz ilkesinden doğduğuna göre, bu iki içgüdüyü simgeleyen ve psişik olguları yöneten iki temel ilke vardır: Yaşam içgüdüleriyle ilintili haz ilkesi ve saldırgan içgüdülerle ilgili Nirvana ilkesi.

Freud'un içgüdü ve zihin kuramını ana çizgileriyle özetledikten sonra Spinoza'nın "conatus" kavramına geçebiliriz. Buna geçmeden önce SPİNOZA'nın Zihin tasarımı ve zihin ile beden ilişkisi hakkında ileri sürdüğü görüşleri kısaca özetlemek uygun olacaktır.

Spinoza'nın Varlık ve Tanrı anlayışı en başta ele alınıp işlenmeden doğrudan zihin konusuna girmek bir miktar boşluk yaratacaktır. Kuşkusuz bunun farkında olarak felsefecilerin arasında Spinoza'nın muhteşem metafiziğini, ontolojisini tartışmak benim sınırlarımı aşacağı için bir kısa yol denemesi yapmayı uygun buluyorum.

Spinoza felsefesi hakkında okumalarımdan çıkarsayabildiklerim ölçüsünde ve çok sık kaynak göstermeyi bilerek ihmal etmekle asıl konumuz olan Freud ile Spinoza arasındaki düşünsel bağlantılara dikkat çekmek istediğim hatırlanmalıdır. Bu bakımdan Spinoza'nın "Tanrı nedir" ile başlayan temel yapıtı Ethica bizim de temel başvuru kaynağımız olacak. Ancak bu kaynaktan biz "zihin-beden" ilişkisi, duyguların ve düşüncenin mahiyeti ve tüm canlılardaki temel var olma dürtüsü olarak anlaşılabilecek olan "conatus" kavramına geçeceğiz.

Spinoza'nın insan zihninin kökeni ve özü hakkında yazdıkları gerçekten de çığır açıcı niteliktedir. Psikanalizin kurucusu Freud gibi kendisinden sonra gelen pek çok filozofu ve bilim insanını derinden etkileyen "zihin tasarımı "kısaca nedir? Spinaoza'nın Kartezyen düalizmi aşma çabası ve bunu olağanüstü bir beceri ile başardığı, tüm felsefe tarihçileri tarafından teslim edilmektedir. Bunu yaparken Zihin konusunda da Descartes'ten önemli ölçüde ayrı düşünmekte olduğu bilinmektedir. Spinoza, Descartes'in tersine, insan zihninin fikirler içerdiğini düşünmez. Ona göre, insan zihni fikirlerin (ideatum)ta kendisidir. Bir benzetmeyle söylersek, insan zihni, fikirleri içinde barındıran bir kap değildir; kap yoktur, sadece içeriği vardır. İnsan zihni ile fikirlerin ilişkisi, Tanrı ile varlıkların ilişkisi ile aynıdır. Nasıl ki, Tanrı, varlıkları ile bir ve aynı şey ise, insan zihni de düşünceleri ile bir ve aynı şeydir. Düşünceler olmazsa, zihin olmaz. Bir tek düşünce ile zihin oluşur. İnsan zihninin fiili(actuel) varlığını oluşturan ilk öge, fiilen var olan belirli bir şeyin(nesnenin) fikridir. (E:II,Ö.1)

İnsan zihninde fikir, her türlü düşünme halinden önce gelir. Örneğin, sevgi, arzu, ya da bunlar gibi "zihnin etkilenmeleri" olarak adlandırılabilecek her türlü düşünce halinin ortaya çıkabilmesi için, sevilen ya da arzu edilen şeyin fikrinin bireyin zihninde önceden var olması gerekir.(E:II,A)

Spinoza'nın bedene verdiği öncelik bilinmektedir. Ama beden-zihin ilişkisinde mekanik bir nedensellik ilişkisi yerine o, başka türlü bir ilişkinin varlığına işaret eder. İnsan zihninde gelişen tüm olaylar, insanın zihin ve beden olarak tümünün genel durumundan kaynaklanır. Bu durum, açık ve seçik olarak algılanmasa da, zihinsel durum, genel duruma bağlıdır. Bedende meydana gelip de, zihnin algılamadığı hiçbir şey yoktur.(E:II;Ö.12)
Bu anlayış daha sonraları Freud'da izlediğimiz monist bir somatopsişik birlik anlayışının kanımca temelidir. İnsan zihnini oluşturduğunu söylediğimiz fikirlerin nesnesi sadece ve sadece insan bedenidir.(E:II;Ö.13)Beden ve zihin dediğimiz şeyler, iki ayrı töz ya da birim değil, bir ve aynı şeyin iki ayrı yönü ile ifadesidir. İnsan, kendi bedenini algılayan bir zihindir. Doğru anlamakta isem Spinoza'ya göre zihnimiz bedenimizle adeta birleşiktir. Ama bu birliğin ne tür bir birlik olduğunu, bu birlikten ne anlamamız gerektiğini kavramak için, önce bedenimizin doğasını iyice anlamamız, bedenimizin diğer cisimlerden nasıl farklı olduğunu, bunu da zihnimize nasıl yansıdığını anlamamız gerekecektir.

Ona göre, her şey, değişik derecelerde de olsa, yaşam doludur. Bu biraz sonra tartışacağımız "conatus" kavramını anlamak için bir giriştir. Animata adını verdiği bu yaşam ilkesi yanı sıra her şeyin bir de düşünce(cogitatio)boyutu vardır. Bunun da insan zihni olduğunu söylersek, aynı şeyi tüm bedenler (cisimler) için söylememiz mümkündür. İnsan düşüncesini diğer varlıkların düşüncesinden farklı kılan, bağlı bulunduğu bedenin doğasının farklı olmasıdır. Fakat Spinoza, " Ne var ki, bunu (insan bedeninin doğası) burada açıklayamam ve zaten ispatlamak istediğim şey için bunu yapmam gerekmez de..." der ama şu tespitleri yapmaktan da kaçınmaz." Bir beden, aynı anda bir çok eylemi yapmaya ya da karşılamaya, diğer bedenlerden (corpus) ne kadar daha yakınsa, zihni de aynı biçimde, aynı anda bir çok şeyi algılamaya o kadar daha yatkındır."(E:II;Ö:13 not) Öyle sanıyorum ki bu ifade, insan zihninin diğer varlıklardan neden daha üstün olduğunu göstermekle kalmaz, aynı zamanda, bir insanın zihninin bir başkasından neden daha üstün olduğunu da açıklar.

Bedenin doğasını anlamak açısından Spinoza bize çok önemli bir anahtar kavram vermektedir. Bilindiği gibi Descartes, mekanikte ilk veri olarak uzayı(mekan)ele alıyordu; tek sonsuz olan uzaydı. Hareket ise her zaman sonlu idi: mutlak bir başlangıcı vardı, mutlak bir sonu vardı. Hareket başlar, sona erer, atalete dönerdi. Spinoza, burada yeni bir anlayış önerir: Hareket de sonsuzdur. Spinoza'ya göre, tüm cisimler ya hareket halindedirler ya da atalet durumundadırlar. (Aksiyom 1) Her cisim bazen daha yavaş, bazen de daha hızlı hareket eder.(Ak.2) Cisimlerin birbirlerinden ayırt edilmelerini sağlayan tözleri(substance) ya da yapılmış oldukları madde değil, hareket halinde ya da atalet durumunda, hızlı ya da yavaş olmalarıdır. Çünkü Ethica'nın birinci kısmında "ispatlanmış olduğu gibi, evrende bir tek cevher vardır ve bütün cisimler bu tek cevherden oluşmuştur". Bir şeye hayal gücüyle baktığımızda sonlu, bölünebilir ve parçalardan oluşmuş görürüz ama, aklımızla ve görüntüyü "aralayarak" baktığımızda, bu şeyin sonsuz, bölünmez cevherden başka bir şey olmadığını anlarız. Madde her yerde aynıdır; çeşitli biçimlere girer ama, gerçekte hiç etkilenmez.

" Tüm cisimler (bedenler) aynı kurallara tabidir ve hepsi de belli ve belirlenmiş bir biçimde Tanrısal varlığın kendisini ifade edişidir."(E:II,Yardımcı Önerme 2)
"Bir cismi hareket haline sokan, hareket etmeye ya da durgun kalmaya zorlayan, bir başka cisimdir. Bu cisim de bir başkası tarafından harekete ya da atalete belirlenmiştir ve böylece, sonsuza kadar giden bir harekete ya da atalette kalmaya belirlenim zinciri vardır."
(E:II;Yar.Öne.3)

Spinoza, uzay gibi sonsuz olan hareket fikrinden hareketle insanda beden-zihin ilişkisine bambaşka bir açıdan bakmayı dener. İşte bu bakış kanımca Psikanalitik beden-zihin bakışının da temelidir. Tek farkla ki Freud, bu ilişkinin doğasının Tanrı gibi bir metafizik tözden geldiğine dair tek bir kelime bile etmez. Athe bir bilim insanı için bu da pek şaşırtıcı sayılmaz.

İnsan bedenini oluşturan parçalar, birbirleri ile sürekli bir alış veriş, iletişim ve etkileşim içindedirler. "İnsan adını verdiğimiz birey (indivudu), her biri yüksek derecede

bileşik, sıvı, yumuşak ve katı birimlerden oluşmuştur. Bu birimler ve dolayısıyla da bunların oluşturduğu insan bedeni, sürekli olarak dış cisimlerin etkisine maruzdur. Hatta bedenin varlığını sürdürmesi dahi, beslendiği bu dış cisimlere bağlıdır. Bir dış cisim, bedenin bir sıvı parçasının, bir yumuşak parçasına sıkça çarpmasına neden olursa, bu yumuşak parçanın yüzeyi değişir ve dış cismin "izi" orada kalmış olur."(E:II;Postulatlar)

"İnsan bedeni, dış cisimlerle sürekli etkileşim içindedir. Beden, dış cisimlerden bir çok yönden etkilenir, aynı zamanda onları da etkiler. Bu arada zihin de, bedende olup biten her şeyi algıladığı için, bedenin dış cisimlerle alışverişi ne kadar çoksa, zihnin de o kadar çok algılama yapacağı açıktır. Bunun sonucu olarak, bir insan, bedenini ne kadar çok yönlü kullanmaya yetenek geliştirirse, zihni de o kadar çok şeyi algılamaya o kadar yatkın olacaktır.(E:II;Ö:14)

Günümüz nöropsikoloji alanında "uyaran yoksunluğu"(stimulus deprivation) deneyleri Spinoza'nın görüşünü tümüyle doğrulamaktadır. Denekler, beş duyu organlarımıza gelen tüm uyaranların ortadan kaldırıldığı "deney tankları"nda belirli bir süre sonra görsel, işitsel ve dokunma(kinestetik) varsanıları(halüsinasyon) yaşamaya başlarlar. Beyin sanki dış uyaranlardan yoksun kaldığında kendi hayatiyetini sürdürmek ister gibi hayali uyaranlar yaratır.

Zeka gelişimi ile ilgili deneylerde, erken bebeklikten itibaren çevresel uyaranların çokluğu ve çeşitliği oranında doğuştan getirilen zeka potansiyelinin artmasına ya da azalmasına dair çok anlamlı veriler elde edilmiştir. Yuva çocuklarında bakıcıların fiziksel ve duygusal temaslarının yoğunluğuna bağlı olarak beden ve zeka gelişiminin belirlendiği kanıtlanmıştır.

"İnsan zihni de bedeni gibi bileşik bir yapıdadır. Her bir cismin doğada bir düşünce boyutu olduğuna göre, insan zihninde, bedenin tüm parçalarının düşünceleri (ideler) vardır; Başka bir deyişle, insan zihni, bedeni oluşturan tüm parçalarının idelerinin toplamıdır.(E:II;Ö.15)

"Bedenin dış cisimlerden etkilenmesi ile zihinde oluşan fikir, hem bedenin doğasını hem de, dış cismin doğasını içerir."

"İnsan bedeni bir dış cisim tarafından etkilendiğinde (o cismin etkisiyle bir değişime uğradığında) zihin de o cismi var olarak algılayacaktır. Çünkü, bedenin yumuşak parçalarında onun izi kalmıştır. Hatta, bedenin o cisimle teması kesilse dahi, algılama onun zihninde varlığını sürdürebilir çünkü; yumuşak parçalarda kalmış olan izi silen bir olay henüz gerçekleşmemiştir. Bedenin bu değişimlerinin oluşturduğu, bize dış cisimleri sanki karşımızda gibi gösteren fikirlere, şeylerin imgeleri diyeceğiz. Zihnimiz, bu cisimlere bu şekilde baktığında, onları imgelediğini söyleyeceğiz. Bu, zihnin bir kusuru değildir; sadece bir yeni fikrin gelip de eskisini silmemiş olduğunu gösterir."(E:II;Ö.17)

Bu noktada biraz duralım. Nöropsikiyatride bir uzvu kesilmiş olan insanların o uzvu hala varmış gibi hissetmeleri biçiminde ortaya çıkan "hayalet uzuv"(phantom limb) olgusu, 17.yüzyılda Spinoza tarafından akla durgunluk verecek bir sezişle tanımlanmıştır.

Tam bu noktada Hegel'in "Filozofların Prensi" olarak selam durduğu büyük düşünür Spinoza'ya başvurmak zorunluluk oldu.

Ateist olmakla suçlanarak aforoz edilmiş bir düşünürün baş yapıtında (Ethica) giriş bölümünü Tanrı'ya ayırmış olması beklenmedik bir tutumdur.

Spinoza" Geometrik Olarak İspatlanmış Etik" alt başlıklı o muhteşem kitabında birinci aksiyomatik tanımla Tanrı'dan ne anladığını sunar: " Tanrı'dan, mutlak olarak sonsuz bir varlığı, yani, her biri sonsuz ve sınırsız öz yansıtan sonsuz niteliklerden oluşan bir tözü(cevher, substance) anlıyorum" (Ethica)

Spinoza'nın Tanrısı, Freud'un şiddetle karşı çıktığı semavi dinlerin Tanrısı hiç değildir. Bu öyle bir Tanrı tasarımıdır ki O'na duyulan ilahi aşk(Amor Dei İntellectualis) değil insanı huzursuz kılmak, tam tersine mutlu eder.

Spinoza'ya göre mutsuzluğumuzun temel kaynağı zihin berraklığımızın olmayışıdır. Duygusal hayatın niteliksizliği (inadequat) sıradan biçimiyle, bizde sürekli kafa karışıklığı yaratan kesinliksiz ve tümüyle arzularımızın etkisindeki izlenimlerden ibarettir. Bu izlenimler büyük mutsuzluklara yol açarlar.

"İnsan kendi tutkularına (passio) bağımlı oldu mu, kendi kendisinin efendisi değildir artık, talihin insafına kalmıştır." Spinoza sahici ve doğru (adequate) duyguların gücünü yadsımaz. Sadece her zamanki haliyle-yani menfi biçimde ya da heyecana kapılarak- yaşadığımız duyguların niteliğinden şikayet eder. Yeterince bilindik bir örnek vermek için de şöyle yazar:

"Aslında şehvet ya da hükmetme arzusuyla hareket etmekte olduğumuz halde, birine beslediğimiz sevgi ciddiye alınabilir mi?"

Bildirimizin başlığına dönersek," conatus" kavramı ile Spinoza'nın neyi anlatmak istediğini ve Freud'un "libido" kavramı ile ne ölçüde örtüştüğünü şimdi daha açık bir biçimde gösterebiliriz:

"Conatus" kavramı için yararlandığım en önemli eser, Solmaz Zelyut'un "Spinoza" adlı çalışmasıdır.

"Spinoza için, nasıl ki fizik dünyadaki her değişim, halden hale geçiş (modificatıo), yayılımın (yer kaplama=extensio) bir tezahürüdür ve aynı anda bu tezahürün düşüncede bir karşılığı, bir idesi olur; aynı şekilde insan bedenindeki her değişim, etkilenim, halden hale geçiş ya da duygulanım (affectio), yayılımın insan bedenindeki bir tezahürüdür, modusudur ve bu modusun düşüncede bir karşılığı, bir idesi olur. İşte bu ide, yani bir düşünce modusu olan bu ide, affectustur. Ama bunun bir affectio'nun idesi olduğunun idesi, yani idenin idesi de bir affectustur. İşte bu yüzden, Spinoza duygunun bu ilk haline (ide iken) passio, ikincisine (idenin idesi iken) actio, yani aksiyon der. İlk hali, yani pasyon olarak duygu, bizim zihnimizin tamamen edilgin (pasif de buradan türeme) bir şekilde aldığı ya da maruz kaldığı ya da katlandığı bir şeydir; ama zihnimiz, bu pasyonun tam (adequat) idesine de sahip olursa, edilgin olmaktan etkin olmaya, edimde ya da eylemde bulunmaya geçer ve bu durumda aksiyon olarak duyguya sahip olur veya kendi aksiyonundan duygulanır; bu durumda da zihnimiz sadece duygulanımların bilincinde olmakla kalmayıp kendinin

bilincinin bilincine vardığı, yani kendindeki bir ideyi şey kılıp onun idesini türettiği için ve bu en son idenin, "idea idea"'nın , bu kez de kendisinde nasıl ortaya çıktığını anlayarak onun tam doğru(adequat) nedeni kendisi olduğu için veya kendisi olduğu ölçüde, pasyonu aksiyona çevirir; bir maruz kalmayı, katlanmayı ve unutmayalım< ki zorunlu olan bir maruz kalmayı,katlanmayı, yani pasyonu, edilginliği, bir etkinliğe, etkin olmaya çevirebilir. İşte bunu başaran, Spinoza'ya göre "özgür" de olur."(Zelyut,2010)

Freud'un psikanalitik teknikle, yapmak istediği bilinçdışının ket vurmalarından kurtulma ve nevrozdan sıyrılmanın mümkün olduğu iddiası, sanki tam da Spinoza'nın anlatmak istediği ile örtüşmektedir.

Spinoza'ya göre, duygulanımların ve eşzamanlı olarak duyguların bizim eyleme gücümüzü arttırdığı ya da azalttığı olur. Her ikisi de doğal zorunluluktan çıkar. Doğa'nın (Tanrı ile eşdeğer olduğunu hatırlayalım), bizim eylem gücümüzü arttırmak ya da azaltmak gibi bir derdi, amacı kuşkusuz Tanrı tanımında içerildiği gibi, yoktur. Biz insanlar bu konuyla uğraşırız. Biz insanlar da Doğa'nın parçasıyız. Peki insanın özü nedir? Özümüz, Spinoza'ya göre iştah, arzu, tutku, korku, umut, sevinç, güç, erdem, bilgi vb şeyler.

İştah (appetitio) bir yayılım modusudur. Arzu, onun idesinin idesidir. Yani, iştahın düşünsel karşılığı olan idesinin idesi, arzudur. O halde arzu, iştahın bilincidir veya bilinçli iştahtır. İnsanın özünde isteme ve arzu vardır. Doğası gereği insan, ister ve arzular ve çabalar. İşte bu çabaya Spinoza " conatus" demektedir. Conatus, tüm canlı varlıklarda, tüm fiziksel bireylerde vardır. İnsan, Doğa'nın bir parçası olduğuna göre, onda da vardır. Hatta Spinoza'ya göre, conatus tüm şeylerin özünü oluşturur. Çaba, tüm bireysel şeylerin bireyselliğini veren özünü oluşturur. Spinoza " Conatus sese conservandi" yani kendini, kendi varlığını koruma çabası. İşte bu her şeyde vardır, canlı cansız her şeyde vardır ve şeyler bunun sayesinde oldukları şey olmuşlardır, olmaktadırlar ve olacaklardır. Kendini koruma çabası(Deus sive Natura) nın şeylere vurduğu çabadır. Bu yüzden, hiçbir şey, kendi kendinden kaynaklanan nedenler ile korumamazlık edemez. Bu çaba, şeyin dışından gelen bir etki ile, ancak ve ancak dışarıdan gelen bir başka şey ile bozulur, dağılır ya da çöker. Eğer böyle bir dış etki ya da dış neden olmazsa şey var olmaya devam eder. Ama böyle bir etkinin/nedenin olmaması imkansızdır; çünkü, tüm fiziksel bireyler, doğaları gereği, başka şeyler ile sınırlıdır. Dahası hiçbir fiziksel bireyin özü, doğası gereği varoluşu ihata edemez(kuşatamaz). Hiçbir fiziksel bireyin özü ve varoluşu bir ve aynı değildir, ya da özü ve varoluşu ayrıdır. Çünkü, onların varoluş nedeni kendilerinde değil, başka bir şeydedir; dolayısıyla hiçbir fiziksel bireysel şey kendisinden ötürü var değildir. Ama, tüm bireysel şeylere, Tanrı ya da Doğa, varoluşta kalma çabasını, kendini koruma çabasını nakşetmiştir, vurmuştur. Bu yüzden de tüm fiziksel bireysel şeyler, kendini koruma çabası ile özlerini dışa vururlar; vuramadıkları noktada, 'etmek' ten ya da eylemekten kesildikleri noktada, maruz kalmışlar demektir.

Doğa, erdemli olsun ya da olmasın, her insana bu conatusu nakşetmiştir. Ama bu conatusların kendini dışa vurma tarzlarındaki farklılık ile şeyler birbirlerinden farklılaştığına göre, insani conatusu insani kılan bir ayırımı olmalıdır. İnsani çaba, (conatus in suo esse

perseverandi) kendi varlığında kalma ve bu anlamda kendi varlığını koruma çabası olarak zuhur eder. Bu insani çaba, conatus sese conservandide'dir, ondan ayrı değildir. Çünkü bu çaba her şeyde vardır, şey ne ise, özünü bu çaba ona verir.

Spinoza'ya göre bu çaba, canlılarda canı koruma çabası iken; örneğin taşta direnç olarak zuhur eder. İnsanı çaba tüm çabalarca sarılmış, çevrilmiş haldedir. İnsani çaba, yine de tüm diğer çabalardan, biz insanların gözünde üstündür. Çünkü, şeylerin örgütlenme düzeyleri arttıkça, şeylerin özü katmanlaştıkça, şeyler o kadar evrimleşme gücünü de içinde barındırır; mükemmelleşme gücünü kazanır. İnsan, tüm fiziksel bireyler arasında, en katmanlı olanıdır. Hatta, bu katlar, kendi içlerinde de katlanır dururlar. Erkek olurlar, kadın olurlar, cahil olurlar, bilge olurlar, güçlü ya da köle olurlar vb.. Ama her ne olurlarsa olsunlar, Doğa'ya karşı koyamazlar, ona egemen olamazlar, ona hükmedemezler. Çünkü Doğa(siz Tanrı diye anlayın) her şeye hükmeder, her şeye hakimdir. (Zelyut,2010)

İnsani conatus, kendisini en iyi, şeyleri Doğa'nın içindeki yerleri ile tanıma ve bilme çabası olduğunda dışa vurur. İnsanın özü, düşünmesi ve bilmesidir. Bu düşünme ve bilme, kendini, tüm diğer fiziksel şeyler ile birlikte olduğunu ve birlik içinde Doğa ya da Tanrı'yı bilmektir. Bu 'bilmek', yani bildiğini bilmek, insani conatus'un doruğudur ve her insan bu doruğa çıkmaya, Doğa gereği ve doğası gereği yeterince donanımlı olarak dünyaya gelir; ama hepsinin nefesi buna yetmez. Fakat, yeten de yetmeyen de, bir ve aynı Doğa'nın parçasıdır ve Doğa açısından aynı mükemmellik ve gerçekliktedir.(Zelyut)

Spinoza'nın "conatus" kavramını daha iyi anlayabilmek için onun Descartes'in eşyanın ya da maddenin özüne ilişkin görüşünü nasıl ters yüz ettiğini kısaca hatırlatmak gerekli gibi görünüyor.

Descartes balmumunu ele alarak şöyle bir tartışma başlatır. Balmumu kendisini oluşturan maddenin birlik ve yer kaplama dışında hiçbir öz ya da kimlik içermediğini ileri sürer. Balmumu parçalanabilir, eritilebilir, özelliklerinden her biri açısından dönüştürülebilir. Yalnızca maddeye ait olan yer kaplama dışında. Bundan, her bir değişimde yalnızca yer kaplamanın korunduğu sonucu çıkarılabilir. Başka bir deyişle balmumu parçasının bireyselliğinin yapılandırılması sırasında çözüldüğünü söyleyebiliriz. Buna karşın, Spinoza, balmumu kütlesinin geçirdiği değişikliklere bir tür yapısal direnç gösteren şeyler olduğunu gözlemlemektedir. Bunlara hasara, kırılmaya ya da erimeye direnirler; yaralanmaları durumunda "içsel kendi kendine iyileşme ilkesi"ne uygun olarak kendilerini onarırlar. Spinoza'nın deyimiyle, kendi varlıkları içinde var olmayı sürdürmek için çabalarlar. Bu çaba(conatus) onların özünü oluşturur, çünkü bu çaba ortadan kaldırıldığında o şeyin ortadan kaldırılmasını da içerir ve onsuz da o şey var olamaz. Dahası, bir şeye ait "conatus" nedensel ilkedir ve bu ilke yoluyla da bizler onun üğraşını ve özelliklerini anlarız. Ne kadar fazla conatus sahibiyse bir nesne o kadar kendi kendisine bağımlıdır- o kadar "kendisi içinde"dir. Bunun açık örneğini canlı organizmada görebiliriz. Hayvanları ele alalım: taşların aksine, hayvanlar yaralanmadan sakınırlar, tehdit edildiklerinde direnir, hatta yaralanma olduğunda da kendilerini onarırılar-eğer yaranın çok ciddi olması sonucunda conatus tamamen ortadan kalkmazsa. Bu nedenle hayvanlara- canlı olmayan şeylere ender olarak verdiğimiz- bir kendi kendine bağımlılık ve bireysellik atfederiz. Bu, bizim daima

"küme anlatan adlar" yerine" sayılabilir adlar" kullanarak onları betimleyiş tarzımızdan kaynaklanır. Taş, bir taş kütlesidir; göl, bir su birikintisidir. Ama bir kedi ölene kadar bir kedi kütlesi değil, bir kedi bireyidir: ne zaman ki conatus sona erer, işte varlık o zoz aman kütle, yığın ya da küme olabilir. Bir kedinin bireyselliği ve kendi kendisine bağımlılığı- insanınkiler gibi- onun doğasının bir parçasıdır ve bir kediyi ikiye ayırmak iki adet yarım kedi yaratmak değil, iki adet, eksiksiz, bambaşka şey yaratmaktır. Kedi tek bir şey olarak var olmaya çabalar ve Spnoza'nın matematiksel anlatımıyla, bu çaba(conatus) kendisine "atfedildiği" sürece de var olur.(Scruten,R,(2002)

Etihca'dan eğer doğruanlamış isem, bedenin çabası aynı zamanda zihnin çabasıdır. Zihinsel açıdan bakıldığında, bu çaba bizim irade(voluntas) adını verdiğimiz şeydir. Bazen bir canlı varlığa ait conatus konusunda konuşurken hem bedene hem de zihne göndermede bulunuruz, ve ardından "istek"ten söz ederiz; bazen- özellikle insanları betimlerken-onları hem isteklere sahip olmaya hem de bu isteklerden haberdar olmayı yönlendiren bilinçlilik unsurunu vurgulamak isteriz;ardından "arzu"(cupiditas) terimini kullanırız (E:B.III,9) Ancak, her bir durumda aynı gerçekliğe değinmekteyizdir:bir organizmanın çevresinden farklı, var olmak için direnen ve etkin bir kendi kendisine bağımlılık durumunda olmasına neden olan conatus'dur.

Roger Scruten'in(2002) işaret ettiği gibi, Spinoza'nın beden ile zihin arasındaki ilişkiyiilişkin çözümlemesiyle birleştirildiğinde, conatus kuramının özel bir sonucu vardır; yani, "zihin kendi varlığı içinde belirsiz bir süreliğine var olmak için çabalar ve çabanın bilincindedir"(E.III,9). Bu nedenle, kendi canına kıymayı düşünmek olanaksızdır: Spinoza'nın sözleriyle, " kendi bedenimizin varoluşunu sona erdiren fikir zihnimiz içinde oluşturulamaz, çünkü zihne karşıdır."(E:III,10) Kasıtlı olarak canına kıymak bir çelişkidir, çünkü çabalamama yönünde bilerek çaba göstermeyi, kişinin kendi kendisini oluşturmayı kendi kendinsin oluşturduğu biçimde çiğnemesini, kişinin kendi özünü o öze karşı kışkırtmasını içerir. Spinoza için intihar tek koşulla mümkündür:"dışsal bir nedenden gelmesi dışında hiçbir şey yok edilemez"(E:III,4) Böyle olunca da "hiç kimse" kendisini kendi doğasının gereksinimlerinden ötürü öldüremez. Bu tür şeyleri yapanlar doşsal nedenler tarafından buna zorlanırlar ve bu zorlama çeşitli yollardan olabilir.Spinoza bu duruma çeşitli örnekler verir: Bir tiranın emriyle damarlarını kesmek zorunda kalan Seneca'yı ve zihnin" eski durumuna karşıt bir doğayı edindiği" delilik durumunu örnek verir. Edinilen bu yeni doğa öyle bir yapı içerir ki bir fikir artık zihnin özgün çabasına uyum gösterdiği durumlardaki gibi zihin içinde üretilemez; bu nedenle, bu fikir zihnin 'conatus'unun sonucu değildir. Sokratesin baldıran içerek kendisine verilen cezadan kaçınmak yerine balıran zehiri içerek bir tür intihar gerçekleştirmesi, Spinoza için, soylu amaçlarının("polis"in, site devletinin gerçek bir adaletle yönetilmesi gerektiği vb) kendisinin ölümünden sonra da yaşayabilmesi ve kendi kendisiyle tutarlı kalmak için (polisin varlığının "yasa" ile mümkün olduğuna ve kendi varlığının ön koşulu olarak polisin varlığını kabul eden Socrates'in kendisine reva görülen cezayı, yasaların meşruiyeti adına kabullenmesi gerçektende bir iç tutarlılık örneği olarak insanlıkinsanlım tarihinde hak ettiği yeri almıştır) seçtiği bu eylemde çelişik bir durum görmez. Üstelik Spinoza'nın, ölümden korkmamayı

ve yüz kızartıcı nedenlerden ötürü ölümden uzak durmaktan kaçınmayı söyleyen etik değerleriyle de bağdaşır bir davranıştır, Sokrates'in intiharı.

Bu noktada Freud'un intihar konusunda bakışının da büyük ölçüde Spinoza'nın metafizik-ontolojik temelli zihin beden kuramından farklı gibi görünse de önemli bir özdeşlik taşıdığını ileri sürebiliriz. Şöyle ki; Freud'un önce ego dürtüsü anlamında cinsel içgüdü, daha sonraları "Eros" olarak adlandırdığı temel yaşam ilkesi olan libido kanımca Spinoza'nın conatus'udur.

Yaşlılığında bir dostuna yazdığı bir mektupta, Freud Spinoza hakkında şunları yazar:"Uzun ömrüm boyunca, Spinoza'nın hem kendisi hem de düşüncesinin sonuçları için çekingen bir biçimde olağanüstü yüksek bir saygı duydum"

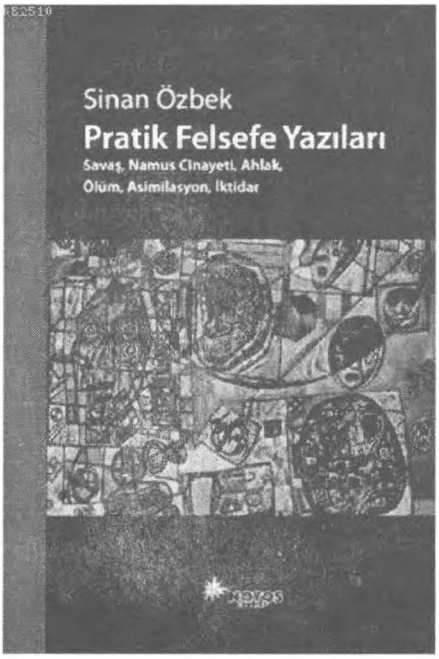
Spinoza hakkında çok önemli bir kitap yayımlamış olan Yahudi kökenli düşünür Moris Fransez, kendisi gibi Yahudi kökenli bu iki büyük düşünürün psişik determinizm'in determinizmin varlığına nasıl inanmış olduklarını, anlaşılır bir dille şöyle ifade etmektedir: "Etik'in II. Bölümünün 9 numaralı önermesini,felsefi lisana şöyle "tercüme" etmek mümkündür: Zihnimizin tözünü oluşturan içimizdeki Düşünen Varlık, daha önce maruz kalmış olduğu sayısız belirlenimler sonucu belirli bir kıvama gelir ve bu "kıvam" içinde iken karşılaştığı bir nesneden, belirli bir biçimde etkilenir. Zihnimizin bu kıvam ya da bu etkilenirlik içinde bulunması, geçmişe doğru uzayıp giden bir belirlenimler zincirinin sonucudur.

Bu düşünceden, şu önemli sonucu çıkarmak mümkündür: her düşünce, canlanan her hatıra, her duygu, kendinden önce gelen zihinsel olaylar tarafından oluşmaya belirlenmiştir. Ama, ne var ki, bazı düşüncelerimiz sanki nedensiz, spontane olarak ortaya çıkmış gibi görünmektedir ve bundan da tek bir anlam çıkarılabilir: Birbirini takip eden ilintisiz gibi görünen iki düşünce arasında muhakkak "gizli" bir bağ bulunması gerekir"(Fransez,2004)

Spinoza gibi, Freud'a göre de, insanın özgürleşmesinin yolu "kendini tanıma"dan geçer. Zihnimizde bilinçsiz olanın bilinçli hale gelmesini sağlamak" kendini tanıma" nın tek güvenilir yoludur. Bir filozof olan Spinoza'nın ulaşmak istediği "kendini tanıma" ve "özgürleşme" nin içeriği ve yöntemi ile, bir bilim adamı ve hekim olan Freud'un gerçekleştirmek istediği "özgürleşme"nin yolu ve özü birbirlerinden farklıdır. Ama her ikşisinin de paylaştığı ortak inanca göre, insanın aklıyla zorunluluğun bilinçine varması gereklidir.

KAYNAKLAR

1.BALİBAR,Etienne(2010) Spinoza ve Siyaset, çev.S.Soyaslan,Otonom yay,İstanbul
2.BAKER,Ulus (2008) "Kullanışlı Bir Felsefe", Steven Nadler, Spinoza: Bir Yaşam, çev.A.Dumanı,M.Başhekim, İletişim yay,İstanbul
3.BUMİN,Tülin(1996) Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoz, YKY,İstanbul.
4.DELEUZE,Gilles.(2005) Spinoza: prtik Felsefe, çev.U.Baker, Nogunk Yayıncılık,İstanbul
5.FRANSEZ,Moris.(2004) Spinoza'nın Tao'su,Yol Yayıncılık,İstanbul
6.FREUD,S. (1997) Psikanalize Yeni Giriş Dersleri, çev.Budak,S; Öteki yayınevi,İstanbul
7.FREUD,S .(2000) Metapsikoloji, çev, Yardımlı,A.İdea Yayınevi,İstanbul
8.FREUD,S. (1999) Uygarlığın Huzursuzluğu, çevBarışcan,H. Metis Yayınları,İstanbul
9.GÜLEÇ,C. (2011) Protezli Tanrı:Freud'un İnsan ve Uygarlık Kuramının Eleştirel Değerlendirmesi, DipnotYayınları,Ankara
10. SPİNOZA,B. (1996) Törebilim-Ethica, çev.Yardımlı,A:İdea Yayınları,İstanbul
11.SPİNOZA,B. (2004) Etika, çev,Ülken,H.Z. Dost Kitabevi Yay.2004.Ankara
12.SCRUTON, R.(2002) Spinoza, çev, Gür.H. Dost Kitabevi Yay. Ankara
13.TATİAN,D. (2009) Spinoza. Dünya Sevgisi. Çev,Turşucu,H;Hancı.S.A. Dost Kitabevi Yay. Ankara.
13. ZELYUT,S.(2010) Spinoza. Dost Kitabevi Yay.Ankara



Sinan Özbek
Pratik Felsefe Yazıları

Notos Kitap Yayınevi'nden
Çıktı.

Conatus versus libido: theories of mind from Spinoza's "conatus" to Freud's "libido"

Cengiz Güleç

It's a known fact that Freud does not attach importance to the speculative-metaphysical philosophical theories. One can come across Spinoza's name or his quotations in almost none of Freud's writings, who confesses in his personal letters that he is deeply affected by Spinoza.

Freud, as thinkers interested in psychoanalysis make clear, is a serious, honest and exemplary scientist. He is interested in philosophy, but he is also uneasy that philosophy is not concerned with anything like being "scientific". This attitude of him is not a hindrance for him to be interested in Spinoza. There are psychoanalysts who claim that Freud read "Ethica" and he was impressed a lot. As a matter of fact, Lothar Bickel, who noticed the importance of Spinoza's influence and who himself is a psychoanalyst and an admirer of Spinoza, asks Freud why he does not refer to Spinoza. The following answer in Freud's letter is very significant: "I admit that I am faithful to the doctrine of Spinoza. There was no reason for mentioning his name because I sketched my hypothesizes out not from one of his works but from the intellectual atmosphere that Spinoza had created. Furthermore, I was not looking for a philosophical justification for myself." (1931. Fransez quotes.)

From that letter, we understand that Freud shows great respect to Spinoza, due to the intellectual atmosphere he created. In our paper, we are going to discuss how Freud made use of this intellectual atmosphere.

It is necessary to mention from the beginning that Freud regards himself as a great "scientist", so much as not in need of leaning against a name of a philosopher, which means earning recognition and justification that is not deserved. As a matter of fact, until his death, he preserved his belief that the assumptions of his psychoanalysis theory, which were established and developed by himself alone, were to be confirmed by the developing neuroscience. Although Freud could not find the opportunity to see the rapidly developing neuroscience prove many assumptions of his theory, his students stick these findings with all their hearts and souls.

In our paper, we will try to show the similarity between these two theories of mind, which are carried out through two key concepts (conatus and libido) that those two thinkers propounded in order to understand the connection between the "mind" and the "body". We will also be satisfied with drawing attention to the common points about the psychic determinism derived from the monist approaches of both thinkers to mind and matter, in other words, the problem of Being.

First, we will shortly summarize Freud's model of mind and his theory about the conception of human being, with the libido concept at the center. Then, we will try to explain the important place of Spinoza's "conatus" concept in the robust ontology he established. In this regard, we will be satisfied with a short summary of Spinoza's thoughts about his theory of mind-body; regarding the community we are addressing is composed of philosophers.

Until Freud, psychology had regarded facts of consciousness and psychological facts as identical. Underlying this approach is Descartes' thought that consciousness includes psychological facts. Descartes regarded the soul as a substance and claimed that the principal quality of that substance was thinking. The identity of thinking and act of consciousness stems from here.

It is known that before Freud, some philosophers sensed some mental activities that which are out of the consciousness, and though not much explicitly, they expressed this fact. Spinoza is one of the pioneers of these philosophers. It is known that Spinoza points out a key conception in psychoanalysis, i.e. "subconscious or unconscious", saying that "the illusion of free will stems from not knowing the causes which pushes us into action, while we are conscious of our actions."

Another great philosopher that influenced Freud, namely Nietzsche, too, was also claiming that a primitive tendency like "will of power" underlies the seemingly noble ends of human behavior.

Freud is a scientist who discovered important findings, still prevalent today, about central neurological systems of several live organisms including human beings, while studying neuroanatomy and neurophysiology during the first years of his profession as a doctor. In order to improve his material living conditions, he changed his focus from his beloved domain of empirical basic science to the clinical medicine, which is dense with psychopathology, i.e. neuropsychiatry.

Explaining how Freud discovered the concept of unconscious exceeds the objective of this paper. However, it is useful to remind what he is trying to tell with this concept, since it has got a crucial role in his theory of mind.

According to Freud, the social pressures human beings have to interact from their birth on, results in pushing some desires out of the domain of consciousness. Those desires suppressed into the unconscious show themselves with different symbolic outward forms in several "lapsus" (slips of the tongue), "clumsiness" (act manqué), dreams and neurotic symptoms. Hence names Freud psychoanalysis as "depth psychology".

"Subconscious" is related to our perceptions without focused attention, some automatic movements, association of ideas, even the ideas we find on an instant although we do not consciously think about, etc. "Unconscious" is, however, formed with suppression of desires that are not approved by the society (Freud, explains later how society intervenes by means of part of the mental apparatus he called as Superego) and completely keeping them out of the domain of consciousness. He also claims that memories of many impulses and desires that are prevented from satisfaction in early childhood are also included in the unconscious material. In that situation, suppression into the unconscious is a kind of "defense mechanism" through which social Ego protects itself from the primitive impulses. Althusser claims that psychoanalysis realized "science-establishing epistemological breakthrough", with Freud's concept of unconscious. According to Althusser, psychoanalysis is a science and the object of this science is "unconscious".

In order to satisfactorily explain his psychoanalytic theory of mind and human being, Freud talks about five different planes, better to say, five different perspectives interacting with one another. These five perspectives are as follows: Dynamic perspective (it can also be called as impulse theory), Topographic perspective (the functionality of mind, the structure of consciousness and unconscious, etc.), Genetic perspective (transformations of Libido in terms of biological maturity and psychological development), Economic perspective (libidinal cathexis; investments of energy to the mental representations of objects and the level on which concepts such as counter-cathexis are processed) and finally, Structural hypothesis that which he calls as building stones of personality (the true nature of structures and functions like Id, Ego and Superego).

Examining Freud's theory of libido, we are going to touch upon how much it resembles to Spinoza's "conatus" concept –as far as our paper allows. It seems suitable to give a short description of Freud's original term, "trieb", which gave rise to much confusion in terms of meaning in languages other than German. Translated into the western languages as "instinct" and "drive" (in French, pulsion), "trieb" is used by Freud as an intermediate concept between the biological and the psychological. Freud, who abstains from dichotomies such as mind-body or soul-matter deliberately, understands the following from this word –which is frequently used as instinctual drive. Instinctual drive, as the "psychic representation" of a stimulus stemming from the body is composed of several physical processes: "Trieb" includes the necessity of performing a certain behavior, one's specific sensibility against the stimulus which gives rise to reaction, the inner tension,

resulting from the changing of physiologic or psychic balance, which leads the living being to various reactions, and finally, all the strong and continuous reactions felt for reaching a certain goal or attempting a certain act.

Instinctual drive is neither the hormones resulting in the stimulation in the body, nor something like a reflexive answer of the organism to a physical stimulus. In the psychoanalytic literature, the term instinct means some kind of being pushed or being prodded. It refers to a need experienced in one's psychic world. It pushes him to a situation giving rise to pleasure. It moves the behavior that is going to supply pleasure. The instinct may be activated with the external stimuli. The activated instinct becomes subjective in human being's psychic device. It expresses itself in the form of a need, which gives birth to an emotion or a thought experienced at that moment by human being. In other words, instinct is a psychic energy. This energy gives birth to the forces that provide the need for a certain experience of human being. Hence is instinct a psychic term, that is to say, despite its relation to the physical processes, its experience is psychic, subjective. Instinct is the releasing of energy, including all the events related to living. These events contain everything from evident behaviors, heard sounds, uttered thoughts, untold dreams, to unexplained emotions.

Psychoanalytic approach is not as strong as proving the relation between psychic processes and physiological changes, just as the science of physiology has not yet reached the strength to search and define the processes in human's psychic world. The objective is to examine the mental representations (symbols) of instincts. Psychic energy defining instinct is a subjective and hypothetical abstraction. This energy, which is continuously manifested in biological and psychic processes, is dynamic, that is to say, pushes a person towards an action and it cannot be destroyed. Its quantity cannot be measured for the moment, but it can be sensed. It is impossible to prove those intuitions with known scientific methods. According to Freud, anyone carefully observing human behavior can see the existence of the psychic energy.

In the resources of classic psychoanalysis, three fundamental characteristics of instinctual drives are defined as follows: Drives have a purpose. This purpose is, categorically, "satisfaction". Satisfaction basically consists of giving an end to the state of stimulation which has organic-biological roots. Each stimulation is experienced as "pain" in the organism. Removing the stimulation that gives tension and pain is the primitive purpose of drives.

Instinctual drive has an object. This is any object which belongs to the external world through which satisfaction is obtained. For example, the object of the drive of hunger is food. The object of sexual drive, although it varies a lot with growing and maturity, is a sexually satisfactory object.

Instinctual drive has a source. And that is the physiochemical processes in the organism. Among these instinctual drives, Libido plays a dominant role in terms of human being's development. Among the drives, the ones most exposed to "suppression" are essentially the ones that have sexual origins. Freud names the energy of sexual instinctual

drive as an original term, Libido. Freud claims that there is a direct parallelism between the growing up of a human baby and the development of libido. From his babyhood on, in early developmental stages, its own body is the only object for the child, in which libido is accommodated. Leaving babyhood and early childhood behind, which are regarded as the stages of "narcistic libido", towards adulthood, libido is accommodated in the objects of the external world. By means of this, its object relations improve. Losing all its originally sexual essence, the object libido is sublimated by means of being directed to entirely "cultural-social" objects. The rise of civilization is in a sense nothing but the totality of these sublimations.

Before examining the characteristics and kinds of instincts, it is necessary to describe a term frequently used by Freud. Cathexis means the amount of instinctual energy. Cathexis is the name given for the amount of libido (synonymous with psychic energy) accommodated/connected to an object's representative (symbol) in the psychic world (with its original term, "mental apparatus"). The more the amount of energy connected to an object's mental representative, the valuable that object for that person is.

At this point I would like to point out that it is exactly this point that Freud's theory of drive is criticized most and found uncertain in terms for meaning. The idea of libidinal energy deprived of sexuality in its origin, constitutes the first step in developing the concept of ego.

When the concept of libido, which is of central importance in terms of theory of mind, is viewed through the eyes of economic perspective, it is possible to regard all of the psychic experiences directly related to instinctual drives as quantitative amounts. Possibilities such as the increase of the power of drives in time, transferring their energy to other objects, transferring energy from other objects are possible thanks to this. However, just like in physics, the law of "conservation of energy" is valid also for the human organism. Freud's theory about drive-mind relation is excessively biological and his approach to energy is unskillfully derived from the science of physics, that they are still being discussed as legitimately doubtful transfers.

How does Freud classify the instinctual drives? If the ground for the classification is objectives or objects, it is necessary to talk about a lot of instincts. Since we know that instincts change their appearances, objectives and objects, according to Freud, classifying them according to their sources is the most proper way. In this regard, it is suitable to mention two groups of instincts: The first group consists of simple somatic needs; for instance, hunger, thirst, breathing, defecation, etc. There are areas in the body in which these instincts arise and are satisfied. They also explicitly show the instinct's situation. Some physical changes give birth to senses that cannot be postponed; these senses are perceived as drives and they push the human being into a certain action; the action removes the physical change. The result is relief and pleasure. The drives in the first group must be satisfied. Actions providing satisfaction can be delayed for some time, but in the end the action begins. Their objectives do not change. Since this kind of instincts does not have the chance to change and since they need to be satisfied, they are not important as regards psychic life.

Instincts in the second group are subject to the examination of psychoanalytic approach. These are the drives of sexuality and aggressiveness. Contrasted with the instincts in the first group, two basic instincts in this group can deter from their objectives and objects; they can change their outer appearances instead of manifesting themselves as they are, they can be suppressed into the subconscious by Ego, they can change objective or object, and they can make an agreement with various drives.

Freud emphasized sexual instincts in his texts and criticized frequently because of this. The claim that Freud explains all human behavior with sexuality is no way correct. It is true that, many actions and behaviors thought not to be related to sexuality before Freud are explained by Freud with libido. According to Freud, libido is not limited only to sexual life. We have to admit that Freud demonstrated with irresistible evidence that libido manifests itself in many aspects of life. Especially, his emphasize on child sexuality is a discovery, which cannot be despised.

The tight relation of libido with hormones and the physiochemical processes occurring in our body is a known case. Several hormonal secretions and chemical changes, by stimulating erogenous areas giving rise to sexual behaviors, direct human beings to actions with sexual content, which stem from those areas. Libido, at first, being as simple as scratching action as a result of an itchy feeling in our body, becomes rich, complex and mature as a result of child's biological development and socialization.

Freud's development of his theory of drive passes through four phases. According to his last approach, Freud states that the instinct of aggressiveness is not connected to ego; on the contrary, it is a distinct instinct like sexual instincts. Ego is obliged to satisfy these basic instincts. Superego is the mental representative of social moral judgments that which approve, disapprove and even condemn satisfaction. These two unconscious basic instincts sometimes agree, join with one another; and sometimes they go into conflict with each other, having contrary objectives. Sometimes both of them spoil ego's correct evaluation of reality and hinder the social harmony thoroughly. In order for the human subject to sustain a consistent and balanced life, the ego would need to defend itself from both when necessary. Just like unsuitable sexual desires (strictly prohibited desires of incest) are dangerous for the ego, improper aggressiveness or shame stemming from the superego, regret and feeling of guilt may also push the ego into serious anxiety or depression. Freud made changes in his late writings and defined those two basic instincts as "life" (Eros) and "death" (Thanatos). This classification has been subject to a lot of discussion till today.

Just like Spinoza's "conatus", the objective of the instinct of life is to stay in existence, sustain living. Freud gathers all inclinations and drives aimed at this objective under "Eros". In order to exist, a human being has to satisfy his needs; and in order to obtain these needs, he has to establish relationships with persons and objects in external world. Forces that unite and combine directed to him and his close environment make life possible; establish the balance (homeostasis). They create unity, harmony, synthesis and agreement. A human being has to struggle for this balance and harmony. He must attack when necessary and sometimes resist to the attacks in order to sustain his being.

Although the state of balance gives pleasure, there are greater pleasures. In order to reach these pleasures, it is rational to give consent for some time to spoiling of the balance, strive for a more permanent balance and pleasure in the future.

In Freud's conception of psychic life, a continuous change is in question. The balance and the spoiling of balance, re-establishing of the balance and re-spoiling of it; uniting forces and forces scattering at the moment they unite. A law that exist endlessly, repeating itself each moment, in and above everything; the law of nature: LIFE AND DEATH. Life is with its pleasures, so is death. In an aspect, death is more absolute a pleasure-giver than life. Freud describes this state as Nirvana. He defines nirvana as an eternal peace, an unchanging balance, an absolute non-stimulation, a state of zero potential. According to the latest classification of instincts, for the human being, three principles are in question: Principle of Nirvana, aiming at removing all the tension almost till eternity; Principle of Pleasure, directing to satisfaction and abstaining from pain; Principle of Reality, paying regard to the harmony with reality. Since the principle of reality stems from the principle of pleasure, there are two basic principles controlling psychic facts and symbolizing these two instincts: The principle of pleasure, related to the instincts of life and the principle of Nirvana, related to the aggressive instincts.

Having summarized Freud's theory of instinct and mind with its contours, now we can come to Spinoza's concept of "conatus". Before coming to that, it would be suitable to summarize shortly Spinoza's conception of mind and his ideas about the connection between mind and body. Directly passing through the topic of mind without dealing with Spinoza's conception of Being and God at first would create some amount of cavity. Doubtlessly aware of that, I find it suitable to try to make a shortcut, because discussing -among philosophers- Spinoza's magnificent metaphysics and ontology exceeds my limits. As far as I can infer from my readings about Spinoza's philosophy, and neglecting frequently referring to sources on purpose, it should be remembered that I would like to attract attention to the intellectual connections between Freud and Spinoza, which is our main topic. In this regard, Spinoza's masterpiece *Ethica*, which starts with the question "What is God?", will be our main reference point. Nonetheless, we will pass from this reference to the "mind-body" relation, the true nature of feelings and thoughts and the concept of "conatus", which can be understood as the basic drive for existence in all living beings.

Spinoza's writings about the origin and the essence of the human mind are really of quality of marking a new epoch. What is "conception of mind" briefly, which has influenced many philosophers and scientists profoundly, just like the founder of psychoanalysis, Freud? Spinoza's effort to overcome the Cartesian dualism and his achievement in this respect with an extraordinary skill, are admitted by all the historians of philosophy. It is known that he was thinking in a considerably different way than Descartes in terms of Mind. Spinoza, contrary to Descartes, does not think that the human mind contains ideas. According to him, the human mind is the ideas (ideatum) themselves. To put it with an analogy, the human mind is not a container including ideas; there is no container but only content. The relationship between the human mind and its ideas is the same as the relationship between

God and creatures. Just like God is the one and the same thing with its beings/creatures, the human mind is the one and the same thing with its thoughts. If there were no thoughts, there would be no mind. The mind is formed only via a thought. The first element forming human mind's actual existence is the idea of an actually existing certain thing (object) (E: II, P.1).

In human mind, an idea comes before all kinds of thinking states. In order for instance, love, desire, or all kinds of thinking states like these that can be named as "affectedness of mind" to come about, the idea of the thing being loved or desired must be in the individual's mind beforehand (E: II, A). The priority Spinoza gives to the body is known. However, instead of a mechanic causality relation in body-mind relation, he points out to the existence of a different kind of relation.

All the events occurring in human mind arise from human being's general state as the totality of mind and body. Although this state cannot be explicitly perceived, the mental state is connected to the general state. There is nothing the mind cannot perceive so long as it occurs in the body. (E: II; P. 12)

In my opinion, this approach is the ground for Freud's later monist somatopsychic unity approach.

The object of the ideas that we claim to form the human mind is merely the human body (E: II; P.13). The things we call as body and mind are not two different substances or units, but they are manifestations of one and the same thing in two different aspects. The human being is a mind that perceives its own body. If I understand this correctly, according to Spinoza, our mind is almost united with our body. However, in order to comprehend what kind of a unity this is and what should we understand from this unity, we will need to understand beforehand our body's nature, how it is different from other bodies, and how this reflects to our mind.

According to him, everything is, though with various degrees, full of life. This is an introduction for understanding the concept of "conatus", which we are going to discuss a little later. In addition to the principle of life, which he names as animata, there is a dimension of thought (cogitatio) in everything. If we claim that this is the human mind, it is possible to claim the same for all bodies.

What makes human thought different from other creatures' thoughts is that the nature of the body that he is dependent on is different. But Spinoza says "Nonetheless, I cannot explain it (the nature of the human body) here and actually it is not necessary to do that for what I want to demonstrate..."; nevertheless, he does not keep away from making following remarks: The closer a body performs or meets many actions at the same time than other corpora, the more inclined its mind is, in the same way, to perceive a lot of things at the same time (E: II; P. 13 note) I think this statement not only shows why human mind is superior to other creatures, but also explains why one's mind is superior to someone else's.

In terms of understanding the nature of body, Spinoza gives us a very important key concept. As known, Descartes was dealing with space as the first datum in his

mechanics; the only infinite thing was the space. Movement was, however, always finite: it had an absolute beginning and an absolute end. Movement was to begin, end and turn into the state of inertia. Spinoza suggests a new approach here: Movement is infinite, too. According to Spinoza, all bodies are either in movement or in the state of inertia (Axiom 1). Each body sometimes moves more slowly and sometimes moves faster (Ax. 2). Bodies' differentiation from one another is not provided by their substances or matter that they are made of, but their being fast or slow in movement or inertia. Since, in *Ethica*'s first part, "as is demonstrated, there is only one substance in the universe and all bodies are formed solely from this substance." When we look at something with our imagination, we see it as finite, divisible, and made up of parts but when we look at it with our reason and disregard the appearance, we understand that this thing is nothing but an infinite and indivisible substance. Matter is the same everywhere; it takes various forms but in reality, it is no way affected.

"All bodies are subject to the same rules and all of them are, in certain and determinate way, the manifestation of the divine being itself." (E: II, Yardımcı, Proposition 2) "Something which makes anything move, forces it to move or stay in inertia, is another body. This body is also determined to movement or inertia by another body and thus, there is a chain of determination that causes movement till eternity, or inertia." (E: II; Yar. Pro. 3) Spinoza, departing from an idea of movement eternal like space, tries to deal with the body-mind relation in the human being, from a completely different aspect. In my opinion, this perspective is the ground of the psychoanalytic body-mind perspective. With only one difference that Freud does not utter a single word in terms of the nature of this relation coming from a metaphysical substance something like God. This is not much surprising for an atheist scientist.

The parts forming the human body are in a constant exchange, communication and interaction with each other. "The individual that we name as the human being is formed with units, each of which is composite, liquid, soft and hard in a high degree. These units and thus the human body they form are constantly exposed to the effects of external bodies. Even the sustainment of the body's existence is dependent on these external bodies. If an external body causes a liquid part to strike to a soft part frequently, the surface of this soft part changes and the external body's 'impression' stays there." (E: II; Postulates)
"The human body is constantly in interaction with external bodies. The body is affected by the external bodies in many aspects, at the same time affects them. By the way, since the mind perceives everything occurring in the body, it is clear that the more exchange the body has with external bodies, the more the mind perceives. As a result of this, the more a human being develops abilities to use his body in a lot of aspects, the more things his mind is inclined to perceive." (E: II; P. 14)

In today's neuropsychology, the experiments of "stimulus deprivation" completely confirm Spinoza's thoughts. The subjects, after a certain time in "experiment tanks", in which all stimuli coming to our five sense organs are removed, start experiencing visual, auditory and kinesthetic hallucinations. Brain creates imaginary stimuli as if it wants to

sustain its vitality when it is deprived of external stimuli.

In experiments related to the development of intelligence, very meaningful data has been obtained in terms of increasing or decreasing of the intelligence potential that is brought with birth, proportionate to abundance and variety of environmental stimuli from the early babyhood. In nursery schools, connected with the density of nurses' physical and emotional contacts, body and mind development is determined, has been proved.

"The human mind is a composite structure like its body. Since every single body has a dimension of thought in nature, there are in the human mind ideas of the body's all parts; in other words, the human mind is the totality of all the parts forming the body." (E: II; P. 15)

"The idea, formed in the mind with the affection of the body from external bodies, contains both the nature of the body and the nature of the external body."

"When the human body is affected by an external body (when it has been exposed to a change with the effect of that body), the mind will perceive that body as if it exists. Because, there is impression left of it on the body. Even if the body's contact with that body is cut off, the perception may remain in its mind; since no event has yet occurred removing the impression left on the soft parts. The ideas formed by the changes in the body, showing external bodies as if they are in front of us, we will call them as the images of things. When our mind regards bodies in this way, we will say that it imagines them. This is not an imperfection of the mind; it only shows that a new idea came but did not erase the old one." (E: II; P. 17)

Let's stop here at this point. In neuropsychiatry, the fact of the "phantom limb", which shows itself as the feeling of someone's organ that is cut off, as if it still exists, was defined with an astounding intuition by Spinoza, in 17th century. Precisely at this point, resorting to the great thinker, Spinoza, to whom Hegel salutes as the "prince of the philosophers" became a necessity.

In the masterpiece (*Ethica*) of a thinker, who was excommunicated with the accusation of being atheist, his allocation of the introduction part to the God is an unexpected attitude.

Spinoza, in his magnificent book with the subtitle "Geometrically Demonstrated Ethics", presents what he understands from God with the first axiomatic definition: "I understand, from God, an absolutely eternal being, that is to say, a substance formed with eternal qualities, each reflecting an eternal and infinite essence." (*Ethica*)

Spinoza's God is no way the God of the celestial religions to whom Freud opposed vehemently. This is such a conception of God that the divine love (Amor Dei Intellectualis) felt towards Him does not make someone uneasy, on the contrary, makes him happy.

According to Spinoza, the fundamental source of our unhappiness is our minds' not being clear. The inadequacy of the emotional life in its ordinary form is composed of the impressions constantly causing confusions in our minds, uninterrupted, and totally effected by our desires. The impressions give rise to serious unhappiness.

"When the human being is addicted to his own passions, he is no longer the master of himself; he is left to the fairness of fortune." Spinoza does not deny the power of authentic and adequate emotions. He only complains about the qualities of the emotions we experience at all times –that is to say, in a negative way or seized by excitement. He writes as follows to five a sufficiently-known example:

"Although, in reality, we are acting with the desire of lust or dominating, can the love we feel towards someone be taken seriously?" Turning back to our paper's title, "conatus", we can now demonstrate more explicitly what Spinoza wants to tell with this concept and how far Freud's concept of "libido" overlaps with it: The most important book I made use of for the concept of "conatus" is Solmaz Zelyut's work, named *Spinoza*.

"For Spinoza, just as all changes and modifications in the physical world is an appearing of extension and at the same time there occurs a counterpart, an idea of this appearing; in the same way, all changes, interactions, modifications or affections are an appearing, a modus of that extension in the human body and there occurs of that modus a counterpart, an idea in thought. And this idea, which is a thought modus, is affectus. And thus, Spinoza calls the first state of the emotion (when it is an idea) as passio, and the second one (when it is the idea of an idea) as actio, i.e., action. Its first state, i.e. emotion as passion, is something that our mind receives, stands or is exposed to completely passively; but if our mind has the adequate idea of this passion, it passes from passivity to activity, taking place in an act or in an action and in this situation it has emotion as an action or it gets affected by its own action; and in this situation, our mind not only becomes conscious of mere affections but also it turns passion to action, in so far as it is itself or because it reached its own consciousness, that is to say, because it makes an idea-in-itself a thing and derives its idea and because this last idea, the "idea idea" is its adequate cause itself –by understanding how it brought into existence in itself; it can turn an exposure, a bearing and let not forget a necessary exposure, bearing, i.e. passion, passivity to an activity, to be active. Whoever succeeds in this, according to Spinoza, becomes 'free' too." (Zelyut, 2010)

Freud's claim that it is possible to get rid of neurosis and handicaps of the unconscious with the psychoanalytic technique seems to overlap entirely with what Spinoza wants to tell. According to Spinoza, there are times that affectations and, synchronically, emotions increase or decrease our acting power. Both of them stem from natural necessity. The Nature (remember that it is equivalent with God) does not have a worry, an objective for increasing or decreasing our acting power, which is undoubtedly included in the definition of God. We as the human beings deal with this topic. We, the human beings are a part of the Nature, too. So what's the essence of human? Our essence, according to Spinoza, is appetite, desire, passion, fear, hope, joy, power, virtue, knowledge, etc.

Appetite is a modus of extension. Desire is the idea of its idea. That is to say, the idea of idea, which is the intellectual counterpart of appetite, is desire. So, desire is the consciousness of appetite or conscious appetite. There is will and desire in the essence of the human being. Because of its nature, the human being wills, desires, and struggles. Spinoza calls this struggle as "conatus". Conatus exists in all living beings and all physical

individuals. Since the human being is a part of Nature, it exists in it, too. According to Spinoza, conatus even constitutes the essence of all things. Struggle constitutes the essence that gives individuality to all individual things. "Conatus sese conservandi", that is to say, struggle for conserving oneself, one's existence. And this exists in everything, in everything live or lifeless, and things became, have become and will become what they are, by means of this. Struggle for conserving oneself is the struggle that is stroke to things by Deus sive Natura. Thus, nothing can avoid conserving itself, because of the causes stemming from it. This struggle can be spoiled, scattered or collapsed by an effect external to the thing, only by another thing coming from without. If there is no such external effect of cause, the thing will continue to exist. Nevertheless, it is impossible not to be such an effect/cause; because all physical individuals, by their nature, are bounded by other things. Furthermore, no physical individuals' essence, by its nature, can besiege the existence. None of the physical individual's essence and existence is one and the same, or its essence and existence is different. Because, their cause of existence does not reside in themselves, but in something other, consequently, no physically individual thing exists because of itself. However, God or Nature cultivated struggle to survive and struggle to conserve themselves in all individual things. And because of this, all physical individual things express their essence, with the struggle to conserve themselves; at a point where they cannot express their essence, at a point where they are made to stop from "doing" or acting, it means that they are under exposure.

Nature cultivated this conatus in every human being, whether he is virtuous or not. But since things differentiate from each other with the difference in expression styles of these conatuses, humane conatus making it humane must have a difference. Humane struggle (conatus in suo esse perseverandi) appears as staying in its own being and, in this sense, as a struggle for conserving its own being. This humane struggle is conatus sese conservandide; it is not separate from it; because this struggle is in everywhere, whatever a thing is, this struggle gives it its essence.

According to Spinoza, while this struggle is the struggle of conserving life in the living beings, it appears, for example, as resistance for stone. Humane struggle is in a state in which it is surrounded, besieged by all struggles. As human beings, in our eyes, humane struggle is still superior to all other struggles; since the more organizational level of things increase, the more the essence of things stratifies, the more evolutionary power things include in them; gain power of perfection. The human being, among all physical individuals, is the most stratified one. Moreover, these strata keep stratifying in themselves. They become man, woman, ignorant, wise, powerful or slave, etc. Nevertheless, whatever they might be, they cannot resist Nature, dominate it, and rule it. Because Nature (take it as God) rules everything, it is dominant over everything. (Zelyut, 2010).

Humane conatus manifests itself best when it has the struggle for recognition and knowledge of things with their places in Nature. The essence of the human being is its thinking and knowing. This thinking and knowing is knowing itself, knowing being together with all other physical things, and knowing Nature or God in its unity. This

"knowing", i.e. knowing that it is knowing, is the summit of humane conatus, and every single human being, by Nature and its nature, comes to the world sufficiently equipped for reaching this summit; however, not all of them will have enough breath for this. Nonetheless, the one with enough breath and the one without it are parts of one and the same Nature both and they are at the same perfection and reality levels in terms of Nature. (Zelyut)

In order to comprehend Spinoza's concept of "conatus" better, it seems necessary to remind shortly how he reverses Descartes' view about the essence of things or matter. Dealing with the example of wax, Descartes starts a discussion as follows: He claims that the matter that forms wax does not contain any essence or identity except unity and extension. Wax can be broken into pieces, melted, and transformed in terms of each of its characteristics –except extension which belongs to matter. The result that merely extension is conserved in each change can be inferred from this. In other words, we can say that a piece of wax is disintegrated during structuring of its individuality. Contrary to that, Spinoza observes that there are things showing some kind of a structural resistance against the changes that wax has been through. These resist against damage, breaking up or melting; they repair themselves in case of injury according to "the principle of internal self-recover". With Spinoza's expression, they struggle for sustaining existence in their own being. This struggle (conatus) forms their essence, because the removal of this struggle will also include the removal of that thing and that thing cannot exist without it. Moreover, "conatus" belonging to something is a causal principle and by means of this principle we understand its effort and characteristics. The more an object has conatus, the more addicted it is to itself –the more it is "in itself". We can see an explicit example of that in the live organism. Let's take animals for example: contrary to stones, animals abstain from injury, resist when threatened, they even repair themselves when there is injury –if conatus does not disappear completely as a result of the importance of injury. Thus, we attribute to animals self-dependence and individuality, which we seldom give to lifeless things. This stems from our way of describing of them always by using "countable names" instead of "names expressing sets". A stone is a mass of a stone; a lake is an accumulation of water. However, until its death, a cat is not a mass of a cat but an individual cat: whenever conatus ends, only then the being can become a mass, a pile or a set. The individuality of a cat and its dependence on itself –just like human beings'- is a part of its nature and dividing a cat into two pieces does not mean creating two half-cats, but creating two perfect things quite different. The cat struggles to exist as one single thing and –with Spinoza's mathematical expression- it exists as far as this struggle (conatus) is "attributed" to itself. (Scruten, R., (2002)

If I understood from *Ethica* correctly, the struggle of the body is at the same time the struggle of the mind. Regarded from the mental aspect, this struggle is the thing that we name as will (voluntas). Sometimes we refer to body and mind both while speaking about the conatus belonging to a living being, and we talk about "will" after that; sometimes –especially while describing human beings- we want to emphasize the component of

consciousness which directs them to have wishes and make them aware of those wishes; afterwards we use the term "desire" (cupiditas) (E: B. III, 9). However, we are touching upon the same reality in either case: it is conatus which causes an organism to be different from its environment, to be in a state of resistance for existence and active self-dependence. As Roger Scruten (2002) points out, Spinoza's theory of conatus has a special consequence when it is united with his analysis regarding the relation of body and mind; that is to say, "the mind struggles to exist for an indefinite period of time in its own being and it is conscious of this struggle" (E: III, 9). Thus, the thought of killing oneself is impossible: With Spinoza's words, "the idea that ends the existence of our own body cannot be formed in our mind, because it is against mind." (E: III, 10). Killing oneself on purpose is a contradiction since it contains showing a conscious struggle for not-struggling, violating someone's forming himself in a way he forms himself, and provoking one's own essence against this essence. For Spinoza, suicide is possible with only one condition: "nothing can be destroyed except it comes from an external cause" (E: III, 4). Consequently, "no one" can kill himself because of the necessities of its own nature. People doing such things are forced by external causes and this compulsion can appear in various ways. Spinoza gives several examples of this situation: Seneca; who had to cut his vessels with the command of a tyrant, and the state of insanity; through which the mind acquires a nature contrary to its old state. This newly acquired nature includes such a structure that an idea can no more be produced in the mind as in situations where mind showed harmony with its original struggle; because of that, this idea is not a result of the "conatus" of mind. Instead of avoiding from the punishment, Socrates' choice for committing some kind of a suicide by drinking hemlock is, for Spinoza, not contradictory, in order for Socrates' noble ends (the "polis" should be administered with real justice) to survive after his death and for him to remain consistent with himself (Believing that the existence of the polis is possible with the "law" and assuming the existence of the polis as a precondition of his own existence, Socrates' obedience to the punishment (which is thought to be proper) in the name of the legitimacy of laws, took its deserved place in the history of humanity as a real example of inner consistence). Moreover, Socrates' suicide is such a behavior that it is in agreement with Spinoza's ethical values, which suggest not to fear from death and to avoid keeping away from death because of shameful reasons.

At this point, although Freud's perspective in terms of suicide seems to be different on a large scale from Spinoza's metaphysically-ontologically grounded theory of mind-body, we can claim that it bears an important identity. As follows; Fundamental life principle, libido, named by Freud at first as sexual instinct in the sense of the drive of ego and afterwards as "Eros", is, in my opinion, Spinoza's "conatus".

In his old ages, in a letter addressed to a friend, Freud wrote the following about Spinoza: "Throughout my long life, hesitantly, I felt an extraordinarily high respect for both Spinoza himself and the consequences of his thought."

Moris Fransez, a Jewish thinker who published a very important book about Spinoza, expresses with a comprehensible language, how these two great, Jewish-origin

(like himself) thinkers believed the existence of psychic determinism, as follows: "It is possible to 'translate' the ninth proposition of *Ethica*'s second part into the philosophical language, as follows: The Thinking Being that forms the substance of our mind, as a result of countless determinations it was exposed before, reaches a certain density and during this "density", it gets affected by an object it came across in a certain way. Our mind's being in this density or affectedness is the result of a chain of determinations extending to the past. It is possible to derive the following consequence from this thought: each thought, each refreshed memory and each feeling is determined by mental events that precedent it. But, nonetheless, some of our thoughts seem to have come into existence without causes, spontaneously, and only one meaning can be derived from that: Between two thoughts –that seem to be unrelated- following one another, there surely need to be a "hidden" relation." (Fransez, 2004)

According to Freud, like Spinoza, the road to freedom for humanity goes along with "knowing oneself". Making the unconscious become conscious in our mind is the only reliable way of "knowing oneself". The content and the method of "knowing oneself" and "liberation" that Spinoza, as a philosopher, wants to reach and the way and essence of "liberation" that Freud, as a scientist and a doctor, wants to realize are different. However, according to the common belief both of them share, the human being, by means of his reason, needs to reach the consciousness of necessity.

Translated by Tamer Ertangil

BIBLIOGRAPHY

BALIBAR, Etienne (2010) Spinoza ve Siyaset (Spinoza and Politics), trans. S. Soyaslan, Otonom Publishing, İstanbul.

BAKER, Ulus (2008) "Kullanışlı Bir Felsefe" ("A Useful Philosophy"), Steven Nadler, Spinoza: Bir Yaşam (Spinoza: A Life), trans. A. Duman, M. Başhekim, İletişim Publishing, İstanbul.

BUMİN, Tülin (1996) Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza (Modernity Disputed: Descartes and Spinoza), YKY, İstanbul.

DELEUZE, Gillies (2005) Spinoza: Pratik Felsefe (Spinoza: A Practical Philosophy), trans. U. Baker, Nogunk Publishing, İstanbul.

FRANSEZ, Moris (2004) Spinoza'nın Tao'su (Spinoza's Tao), Yol Publishing, İstanbul.

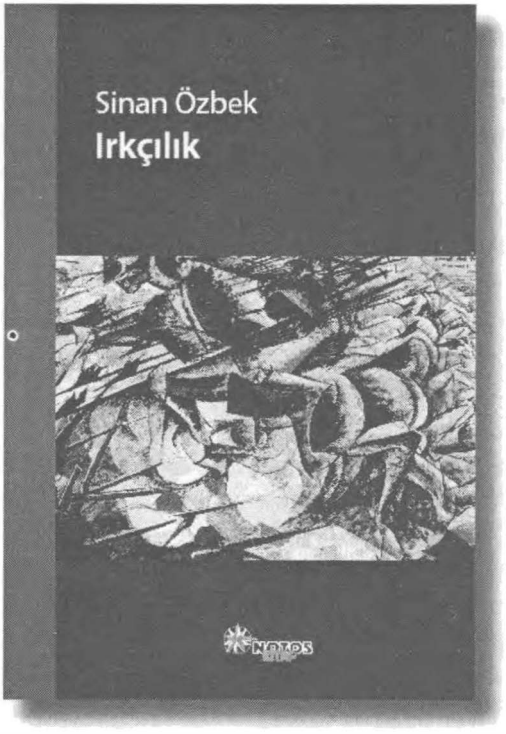
FREUD, S. (1997) Psikanalize Yeni Giriş Dersleri (New Introductory Lessons to Psychoanalysis), trans. S. Budak, Öteki Publishing, İstanbul.

FREUD, S. (2000) Metapsikoloji (Metapsychology), trans. A. Yardımlı, İdea Publishing, İstanbul.

FREUD, S. (1999) Uygarlığın Huzursuzluğu (Discontents of Civilization), trans. H. Barışcan, Metis Publishing, İstanbul.

GÜLEÇ, C. (2011) Protezli Tanrı: Freud'un İnsan ve Uygarlık Kuramının Eleştirel

Değerlendirmesi (God with Prosthesis: A Critical Evaluation of Freud's Theory of Human and Civilization), Dipnot Publishing, Ankara.
SPINOZA, B. (1996) Törebilim-Ethica (Ethica), trans. A. Yardımlı, İdea Publishing, İstanbul.
SPINOZA, B. (2004) Etika (Ethica), trans. H.Z. Ülken, Dost Kitabevi Publishing, 2004, Ankara.
SCRUTON, R. (2002) Spinoza, trans. H. Gür, Dost Kitabevi Publishing, Ankara.
TATIAN, D. (2009) Spinoza, Dünya Sevgisi (Spinoza, Love of Earth), trans. H. Turşucu, S.A. Hancı, Dost Kitabevi Publishing, Ankara.
ZELYUT, S. (2010) Spinoza, Dost Kitabevi Publishing, Ankara.



Sinan Özbek
Irkçılık

Notos Kitap Yayınevi

İstek, özbilinç ve Thomas Hobbes'un doğa durumu tasarımı

Kaan Özkan

Hegel'in felsefi dizgesine genel olarak bakıldığında göze çarpan ilk özellik onun, en geniş anlamıyla yaşama ilişkin bir içeriğe sahip olduğudur. Bilincin yaşamla olan karşılaşmalarının bir serüveni olarak adlandırılabilecek olan fenomenoloji, aynı zamanda bilincin farklı aşamalarını ve bu her farklı aşamanın konu edindiği kendine özgü nesnenin dışavurumunu yansıtmaktadır. Nitekim, Mutlak Bilgi'ye doğru gidilen süreçte pek çok nesne ele alınacağı gibi, bu ilişkisellik sonucu ortaya çıkan ve gitgide belirginleşen bilinç durumlarıyla da karşılaşılacaktır. Dolayısıyla, bu noktadan hareketle, evren ya da insan hakkında açıklama getiren her filozofun; ya da tarih içerisinde girişilmiş her eylemin kendisine dayanak aldığı bilinç biçiminin Hegel'in fenomenolojisinde bir yer bulabileceği rahatlıkla söylenebilir. Çünkü bütün bu düşünme ya da eylem biçimleri tam da Hegel'in bir *filozof* olarak belirlediği bilinç aşamalarından birine mutlaka tekabül etmektedir. Bu durumda, ortaya konulanın da esasen insanın bütüncül yaşamöyküsü olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Ayrıca,

geride bırakılan her bilinç aşamasıyla birlikte sahip olunan bilginin de belli bir değişime uğraması kaçınılmazdır. Zira bilinç bir *şey*in, bir nesnenin bilinci olduğundan ve bilgi de bunun üzerine inşa edildiğinden, konu alınan nesnenin değişmesi bilgideki değişimin de kaynağını oluşturacaktır.

Bununla birlikte, bir aşama olarak özbilinç kendinden önceki gelişmeleri içinde barındıran, ama bilinçten çok daha farklı özelliklere sahip bir kırılma noktası olarak Hegel'in fenomenolojisindeki yerini alır. Özbilinç, dışarıya ilişkin bilginin, esasında kendinden kaynaklandığının, kendi kendinin farkındalığının üzerine kurulduğunun bilincidir. Bu durumda insan artık etkin bir konum kazanmış, yavaş yavaş özne sıfatını yüklenmeye başlamıştır. Bilinç, özbilinçten önceki uğraklarla karşılaştırılacak olursa, duyumlama ya da algılamada olduğu gibi edilgin değildir. Nesne daha fazla, kişiyi egemenliği altında tutamaz. Tam tersine, öznenin etkin olmasından dolayı, özbilinç aşamasında özne nesneye hükmetme özgüvenini gösterir.

Yukarıda da değinildiği üzere Hegel'in fenomenolojisinde hemen her filozofun yaptığı çözümlemeye bir yer bulmak mümkündür. Çünkü söz konusu çözümlemeler belli bir bilinç durumunun dışavurduğu olgulara ilişkindir. Nitekim bu doğrultuda, Thomas Hobbes'un doğa durumu tasarımının özbilincin doğuşunu simgeleyen isteme uğrağına tekabül ettiği gösterilebilir. Tersi bir ifadeyle, Hegel'in bilincin bir aşaması olarak ayrıntılarını sergilediği özbilincin dayanağı, Ben'i bir içsel unsur olarak kuracak olan isteme, Thomas Hobbes'ta herkesin, isteğini doyurma amacıyla kendi çıkarı doğrultusunda eylemde bulunduğu doğa durumunun kaynağı olarak tasvir edilir. Böylelikle, Hobbes da bu çözümlemesiyle fenomenolojik akış içerisinde bir yere oturtulabilinecektir.

Baştan itibaren genel çerçevede yapılan bu belirlemeler göz önünde bulundurulduğunda özbilincin, nesneyle olan ilişkide nasıl bir dönüşüm sonucu ortaya çıktığını açıklayabilmek de ayrıca bir gereklilik olarak karşımıza çıkar. Çünkü ancak böylesi bir tutumla, istemenin nasıl bir rol üstlendiği daha anlaşılabilir kılınabilecektir. Ancak, bilindiği üzere bilinç özbilinçten önce gelmektedir ve bilincin geldiği bu aşamada geride bıraktığı bir deneyim süreci bulunmaktadır. Bu sürecin sonundaki olumsuzlama nedeniyledir ki, bilinçten özbilince doğru bir ilerleme söz konusu olmuştur.

Ana uğraklarıyla bilinç; duyusal, algısal ve anlaksal aşamalardan oluşur. Bunlar bir nesnenin, başkanın bilincidir ve nesne *kendinde*dir. Katedilen her aşamada da nesne diye alınanın yabancılığı ve kendindeliği aşılmaya çalışılmaktadır. Nitekim, Mutlak Bilgi'yi Mutlak Bilgi kılacak olan da bu yabancılığın artık tamamen ortadan kalkmasıdır. Duyumlamayla başlayan süreçte bilinç öncelikle, nesnesi karşısında edilgin ve ona bağımlıdır. Onunla burada ve şimdi karşı karşıya gelmiştir. Nesneyle doğrudan yüz yüze kalışı ifade eden bu "dolaysız bilinç biçimi"ni önceleyen herhangi başka türde bir bilinç biçimi yoktur. Bu aşamada kurulmaya çalışılan ve sonrasında "evrensel bu" tarafından olumsuzlanacak olan bilgi, "tekil bir bu"nun bilgisidir. Ancak, bilinç deneyiminin duyusal kısmının sonunda göreceğiz ki, "tekil bir bu" tekil bir bu olarak var olamayacak; onun, bilimi yapılamayacaktır. Çünkü bilim için evrensellere, tümellere ihtiyaç duyulur. Duyusallık sonucunda erişilen bilgiyi olumsuzlayan, bu gerekliliktir. Böylesi bir gerekliliğin gitgide

kendini göstermesiyle bilinç, bir sonraki aşamaya doğru ilerleyecek, kesinlik iddiasında bulunacağı yeni bir bilgiyi kurmak üzere deneyimlemede bulunacaktır.

Bununla birlikte algısal bilinç için ihtiyaç duyduğumuz evrenseller kavramsal evrenseller olarak nitelenemez. Bunlar "duyusal evrenseller"dir. "Hiç kuşkusuz bunda evrensel 'Bu'yu ya da genel olarak Varlığı *tasarımlamayız*; ama *anlatım verdiğimiz* şey bir evrenseldir; ya da bu duyusal pekinlikte kesinlikle söyleyeceğimizi *sandığımızı* söylemeyiz."[1] Duyusal sıfatıyla belirlenen evrenseller ortak özelliklere sahip nesnelerden hareketle tasarladığımız evrensellerdir esasta. Genel süreç ise evrensellerden kavrama doğru ilerler. İlk durumun olumsuzlanmasıyla birlikte bir nesneyi dolaysızca bilmenin mümkün olmadığı ortaya çıkar. Çünkü bizim bilebilmemizin yegâne koşulu, evrensellerin varlığıdır. Duyusal olanın dile getirilmesi, belli ifadeler altında yansıtılması zorunlu olarak evrensellerin toparlayıcılığını gerekli kılar. Dolayısıyla, bundan böyle yeni nesne evrenseller olacaktır. Haliyle, bu gelinen aşama bakımından varılan sonuç, duyusal tekilliğin kesinliğinin evrensel olduğu gerçeğidir. "Böyle yalın birşey, ki olumsuzlama yoluyla vardır, ki ne Bu ne de Şudur, bir *Bu-olmayan*, ve eşit ilgisizlikle Bu olduğu denli de Şu olandır —, böyle birşeye bir *Evrensel* deriz; Evrensel öyleyse aslında duyusal pekinliğin gerçeğidir."[2] Bilebilmemiz ve ifade edebilmemiz açısından evrenseller belirgin bir role sahip olduklarından, dolaysız olarak bilemeyeceğimiz de açıktır. Başka bir deyişle, evrenseller dolayımlayıcı bir etkiye sahiptirler. Zaten bu yüzdendir ki, biz *doğrudan* duyumladığımız tekil bir şeye ilişkin bilgi kuramayız. Algı düzeyinde evrensellerin olduğu bu, tekil olanı aşar, kapsar ve belli bir bağlamda dile getirip tanımlar. Tekil olan, evrensellerle donatılmadığı takdirde kaçınılmaz olarak onu bilmekten de yoksunuzdur aslında.

Böylelikle, duyusal kesinliğin bilginin bütünü olduğu iddiasının geçersizliği gitgide belirginlik kazanır. Çünkü onun bilginin bütünü değil, yalnızca bir parçası olduğu açıkça görülmüş bulunulmaktadır. Ayrıca, burada numen-fenomen gibi *a priori* bir belirleme yapılmamakta; tam tersine, böylesi ayrımların nasıl bir sürecin devamı olarak ortaya çıktıkları gösterilmektedir, Hegel tarafından. Duyumlamanın zemin hazırladığı dolaysız bilmenin ötesinde, algının rol üstlenmesi sonucunda artık, yeni bir nesneyle karşı karşıya kalınmıştır. Bundan böyle bilginin bu, şu denilerek kurulacağı iddiası da geçerliliğini yitirecektir. Çünkü sürece belli bir dolayımlılık kazandıran evrenseller, bütün duyumlananların gruplanmasına ve bu yolla tanımlanmasına olanak sağlayacaktır. Buna karşılık algı aşamasında evrensel ama aynı zamanda duyusallığı da bulunan bir nesnenin var olduğu unutulmamalıdır.

Ele alınan nesnenin pek çok özelliği olmasına karşın o, aynı zamanda bir birliği de yansıtır. Ancak, algılayan bilinç, nesneyi bir birlik olarak tarif etmeye giriştikçe çelişmeye düşer. Algının son aşamasında kendisi-için-varlık ile başkası-için-varlığın özdeşleştiğini, eşleştiğini görüyoruz. Algının bizzat kendisinde bu özdeşlik yoktur; ancak son aşamasında ortaya çıkar. Algılayan bilincin, nesneyi hem bir birlik hem de çokluk olarak algılayamaması ister istemez yeni bir bilinç biçimini gerektirir. Ayrıca, yavaş yavaş algıya konu olan koşullu

1 G.W.F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 2004, s. 79.
2 G.W.F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 79.

nesnenin, arkasındaki koşulsuz evrensel aranmaya başlanır. Çünkü hakikat, duyu algısında kavranamadığından bilinç de koşulsuzu bilme isteği yönünde algılarla yetinmemeye başlayacaktır. Hakikati, görüngünün arkasında duran şeyi ortaya çıkarmada duyu algısı değil, düşünüm rol oynar.[3]

Birliğin ve çokluğun aşıldığı koşulsuz evrensel ise bilincin gelinen aşamasında, Hegel'e göre, "kuvvet"tir. Bir anlamda bundan böyle, dağınık özellikler kuvvetin belirişi haline geleceklerdir. Algı için belirlenmiş kuvvet, anlak için nesnenin içeriğini oluşturur ve onun biçimidir. O halde, kuvvet bu biçimleri, bu karşıtlıkları ortadan kaldırdığı sürece varlığını sürdürür.

Öte yandan, bilinç biçiminin değişmesiyle nesnenin de değişmesi gerekliliğine pararlel olarak anlakta bir başka yeni nesne ortaya çıkmaya başlamıştır: İç/öz. Anlak (*understanding*); altta duranı, içte olanı, öz diye belirleneni anlamaya yarayacaktır. Burada fenomen ile öz ayrımının belirginlik kazanmaya başlaması söz konusudur. Algıda, duyumlananlara evrenseller yüklenmişti. Şimdi ise gitgide duyumlanan şeyin bir görünen yüzü bir de özü/içi olduğunun ayırdına varılmaktadır. Yeni bir nesne ve yeni bir bilinç aşamasının kendini dayatması bundan kaynaklanmaktadır.

Algılayan bilinç için her şey "pek çok özellikli şey" iken, anlak aşamasına geçilmesinden ötürü, pek çok özellikli şey'in muhatap alınışına da son verilmiştir. Bu bağlamda artık, anlak için her şey bir kuvvettir ve onun nesneyi açıklayışı bunun üzerinden gerçekleşecektir. Ayrıca algıdan farklı olarak nesnenin harekete sahip olduğu ortaya çıkar. Anlakta sonsuz bir hareketin varlığı söz konusudur. Bu yüzden de nesne, kuvvet aracılığıyla tanımlanmaya başlanır. Dolayısıyla bütün algılar, kuvvet kavramında toplanır.

Kuvvetin, nesnenin uğraklarıyla yakın bir ilgisi var. Çünkü çokluğu yansıtan Başkası-için-varlık ile birliği yansıtan Kendisi-için-varlık arasındaki geçişliliği sağlayan yine kuvvet olacaktır. Başkası-için-varlık olma ile Kendisi-için-varlık olma yalnızca biçimsel değil, aynı zamanda içeriksel bir bütünlüktür. Yani nesne, Başkası-için olduğu kadar Kendisi-için; Kendisi-için olduğu kadar da Başkası-için'dir. Anlağın nesnesi olarak alınan şey, bu ikisinin bileşimden ibarettir. Diğer yandan, Başkası-için varlık ile Kendisi-için-varlık her ne kadar bir birlik oluşturuyor olsalar da ayrımlaşmış uğraklardır. Zaten nesnede hem bir birlik oluşturmaları hem de ayrılıklarını koruyup birinin diğerine göre öncelikli sayılmaması, anlağın algılayan bilinçten farkına işaret eder. Zira bunlar aynı nesnede yoğunlaşırlar. İki ayrı varlığa ayrılan bu iki şey artık, aynı nesnede birleşirler. Anlak, nesneyi

3 Buna karşılık nesneyi anlak aşamasında her ne kadar kavramsal olarak bilsek de nesne bize yabancıdır. Nesnenin yabancı olmadığını söylemek, özne-nesne ayrımını yadsımak anlamına gelir. Koşulsuzun kavramı henüz bilinç tarafından kavranmamıştır. Burada nesne, kavram olarak kavranılmaktadır. Bilinç ile nesne arasındaki farkın üstesindense henüz gelinememiştir. Nesne, bilinç için bir kavramdır ama kendi kendisine daha bir kavram değildir. Zira kavramın kavram olarak kavranması, özbilince varıldığı anlamına gelir. Oysa bilinç henüz nesnede kendi kendisinin farkında değildir: "Bununla Anlak hiç kuşkusuz kendi öz gerçekliksizliğini ve nesnenin gerçekliksizliğini ortadan kaldırmıştır; ve onun için bu yolla oluşmuş olan Gerçeğin Kavramıdır — ama salt *kendinde* varolan Gerçek olarak, ki henüz Kavram değildir, ya da bilincin *kendi-için-varlığından* yoksundur." (G.W.F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 100)

bu birliği içinde kavrar. Daha karmaşık bir birliği kavramak amacıyla nesnede derinleştikçe de bu iki uğrağın geçişlilik özelliği olduğunu fark eder.

İşte böyle bir nesne arkasına zemin olarak kuvveti alacaktır. Nitekim, nesnedeki geçişliliği sağlayan, kuvvetlerdir. Nesne bu kuvvetlerin birliğidir. Bağımsız özelliklerin, parçaların oluşturduğu bir birlikten doğuyor nesneler; bir araya geliyorlar, sonra da dışa yansıyorlar. Nesnede ayrımlaşmış bulunan yanları gösteren, sonra da bu dağınık yanları ortadan kaldıran şey, "kuvvet devinimi"dir. Kuvvet kendini *kuvvetler* aracılığıyla gösterir. Nesne bir kuvvetler toplamıdır. Bu yüzden de sözü edilen dinamizme sahiptir. İçsel ayrımların sürekli olarak birbirlerine geçmeleri kuvvette bir hareketlilik bulunduğunun göstergesidir.

Böylelikle, algısal bilincin çelişmesine neden olan gelişmenin de aslında kuvvetin oyunundan başka bir şey olmadığı ortaya çıkıyor. Algı bu çelişkinin üstesinden gelemediği için o aşamada daima koşullu varlıktan söz edilmekteydi. Oysa artık, anlak aşamasıyla birlikte nesne, koşulsuz evrensel haline gelmiştir. Çünkü hem Başkası-için-varlık hem de Kendisi-için-varlık olan anlak bunların özdeşliğini kavramış durumdadır. Algının aşamadığı çelişkiyi doğuran şey, bunlardan yalnızca birini özsel sayıp bu özdeşliği kuramamasıdır. Dolayısıyla, algılayan bilincin konumu, anlağın konumuna göre kuşkuludur. Ayrıca, bu iki uğrak arasındaki geçişlilik bitimsiz olduğundan bu ayrıma sahip bir nesne aynı zamanda kendini sonsuza dek üretebilen bir nesne olacaktır. Üstelik yalnızca nesnede bir birlik söz konusu değildir; aynı zamanda bilinç de bu birliği kavramaktadır. Pek çok özelliği kavrayan bilinç aşaması olarak anlak, yavaş yavaş somuta geçtiğimizin de bir işaretidir. Anlayan bilinç, nesnenin tekilin evrensele, evrenselin tekile geçişi olduğunu kavrar. Gerçek nesnenin özselliği bu şekilde tarif olunur. Bu geçişler kuvvetin belirişine, dışavurumuna işaret ederler. Ne var ki, şeylerin içi kuvvetin belirişi gibi nesnel değildir. Anlak düzeyinde kuvvet tözsel bir şey olarak görülür. Nesnenin diğer özellikleriyse ilinekseldir; kuvvet kendisine bu özelliklerle "anlatım vermiştir". Dolayısıyla, bu noktada bir ayrım ortaya çıkar: Özgün kuvvet tözdür; sahip olunan özniteliklerse belirlenmemiş kuvvet olarak tanımlanır. Töz olmasından ötürü özgün kuvvet kalıcı olandır da; değişmenin-değişmemenin, varlığın-yokluğun birliğidir.

Nesnenin içindeyse özgün, açımlanmamış kuvvete dışsal olan bir şey onu sürekli olarak dışlaştırmaya kışkırtır. Bu durumda kuvvet, nesnede, kendi içerisinde "kışkırtan kuvvet" ve "kışkırtılan kuvvet" diye ikiye bölünür. Bunlar aslında birlik halinde olmalarına ve aynı kavramı paylaşmalarına karşın anlak bunları ayırarak ele almaya; bu ayrı kıpıları ayrı olarak bilmeye çalışmaktadır. Oysa kışkırtan kuvvet ne denli başkası olarak ortaya çıkıp kuvveti kendini anlatmaya ve kendi içine dönmeye kışkırtsa da; ve bu bağlamda kışkırtılana göre evrensel gibi görünse de gerçekte o da böyle olmaya kışkırtıldığı için belli bir evrensellik iddiası taşır. Yani aslında karşılıklı ilişkisellik ve geçişlilik iki kuvvet arasında hâkim olan unsurdur. "İki Kuvvetin oyunu böylelikle ikisinin karşıtlar olarak belirlenmişliklerinden, bu belirlenimde birbirleri için olmalarından ve belirlenimlerin saltık, dolaysız almaşından oluşur — bir geçiş ki belirlenimler ancak onun yoluyla vardırlar ve onlarda Kuvvet *bağımsız olarak* ortaya çıkıyor görünür."[4] Kuvvetin devinimi açısından bir başka alt ayrım, "içerik"

4 G.W.F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 105.

ve "biçim" bağlamında gerçekleştirilir, Hegel tarafından. Biçimsel ayrım anlak için varken içerik ayrımı "biz"im için vardır. Buna karşılık içerik ayrımını oluşturan iki uç, kendi içine yansımış Kuvvet ile özdeklerin ortamıdır. Biçimsel diye nitelenen ayrımsa, kışkırtan ve kışkırtılan kuvvetin, diğer bir deyişle etkinlik ve edilginliğin var kıldığı bir ayrımdır.

Ancak, biçimsel ayrımlardan hareket eden böylesi bir yönelim ister istemez doğal olarak birliğin ve canlılığın ölmesiyle sonuçlanacaktır. Bu yüzden anlak, kuvvetlerin ayrımından yalın ilkeye doğru yönelir. Bu ilke, kendisi değişmeyen, değişimi yöneten, değişimin kuralını koyan ve değişimde bildirilen bir ilkedir. İlke bütün belirişleri kapsamı dahiline alır ve onları yöneten yasayla ifade olunur. Yasa, her tür değişimi, akış içinde olanı, evrensel bir ayrımı yansıtmaktadır. Bu evrensel ayrım, kuvvetler oyununun en indirgenemez öğesi ve görüngülere ilişkin asıl gerçekliktir. Yasa, bir anlamda görüngünün çerçevesi; değişebilen, dayanıksız görüngülerin dayanıklı, kalıcı imgesidir. Nesneye ilişkin tüm açıklama, ifadesini yasada bulacaktır. Yasaların inşa olunma nedeni, olguları bir birlik altında toplayabilmektir. Yasaların bulunduğu yerde görüngülerin de birliğe sahip olduklarından söz edilir. Böylelikle, çokluk birlik üzerinden bir anlatıma sahip olmuştur. Görüngülerdeki bütün hareket kurallıdır yani. Bu da aslında evreni rasyonel kılar. Artık, aşkınlık ve içkinlik iç içe girmiş vaziyettedir. Yasalar aracılığıyla belirginlik kazanan duyulurüstü evren de "dingin bir yasalar ülkesi" olarak tarif edilmeye başlanır.

Ne var ki, yasanın, ifadesini tam bulabilmesi için bir adım daha ileriye gitmek gerekmektedir. Çünkü yasalar çokluğu da üstesinden gelinmesi gereken bir sorun açığa çıkarır. Yasaların eksikliği daha çok, birbirleriyle ilişkili olup olmadıkları konusunda odaklanır. Bu bakımdan, bazı yasaların tek bir yasa altında toplanması bir gerekliliktir. Dolayısıyla, belirli yasaların üstünde yer alan "arı yasa" kavramı bu toparlayıcılığı üstlenir. Arı yasa, yasaları düzenler ve onlar arasında birlik oluşturur. O ayrıca bizzat yasa kavramının ta kendisidir. Nitekim, yasadaki ifade netliği bu aşama itibariyle belirginleşmeye başlayacaktır. Arı yasa, yasaları aşmakla kalmaz, onların ötesine de geçer. O bir bakıma yasanın kavramını yansıtmaktadır. Yasa içerisindeki ayrım fark edilmiş ve buradan evrensele taşınmıştır. Ne var ki bu evrenselleşme yasanın yansıttığı kıpılara bir ilgisizliği de beraberinde getirmiştir. Artık, arı yasa için ya da yasanın kavramı için bir kendindelik ve kalıcılık iddiası söz konusudur. Arı yasanın evrensel kapsayıcılığında yasanın sahip olduğu ayrımlar yalın bir birlik haline getirilip *içe* geri döndürülmelidir.

"Yasa böylece ikili bir kipte bulunur: Bir kez içinde ayrımların bağımsız kıpılar olarak anlatıldıkları yasa olarak, ve ikinci kez *yalın* bir kendi-içine-geri-çekilmişlik biçiminde, ki buna yine *Kuvvet* denebilir, ama bu kendi içine geri itilmiş Kuvvet değil de genelde Kuvvet ya da Kuvvetin Kavramıdır."[5] Hegel'in bu bağlamda ele aldığı örneklerden biri elektrik konusudur. Yalın elektrik bir kuvvet kavramı olarak karşımıza çıkar. Ancak, elektriğin sahip olduğu pozitif ve negatif durum bu kuvvetin ilgi alanının dışındadır. Çünkü ayrımı anlatmak kavrama değil, yasaya düşer. Üstelik yalın kuvvet olarak elektrik, yasadaki bu pozitif-negatif ayrımına ilgisizdir. Yani Hegel'in belirlemesiyle Kavram varlığa

5 G.W.F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 113.

karşı ilgisizdir. Gerçi kavram bu ayrımı taşır, ama o kadar; onun dışında bu özellik kavram için bir kendinde-zorunlu değildir. Bu durumda elektrikteki pozitif-negatif ayrımının da bir *kendi kendisinde ayrım* olmadığı rahatlıkla belirlenebilir. Bu ayrımı yasa içerisinde ve onun aracılığıyla anlak taşımaktadır. Ayrıca, kavram ile varlık arasında kurulan iç ayrım yalnızca anlak düzeyinde belirlenmiştir; henüz olgu açısından bu ayrımın gösterilmesi söz konusu değildir. Bu nedenden ötürü de buradaki zorunluluk sözde bir zorunluluktur. Esas zorunluluk, ayrımın olgusal bakımdan da gösterileceği, bilincin daha ileriki aşamalarında ortaya konulacaktır. Böylece bilgiyle olgu arasındaki ayrım da giderilmiş olacaktır.

Bilincin anlağın sonuna kadar geçirdiği safhaları incelemenin özbilinç noktasındaki kırılmayı ve isteğin ortaya çıkışını konu alan bir yazıda haklı bir nedeni bulunmaktadır. Öncelikle, özbilincin belirginleşebilmesinin önkoşullarını tam anlamıyla belirgin kılabilmek; duyusal, algısal ve anlaksal düzeylerden oluşan bilinç aşamasını ele almayı kaçınılmaz olarak gerekli kılar. Çünkü aslına bakılırsa bu, esasta Hegel'in fenomenolojisinin getirdiği bir zorunluluktur. Hegel, süreç içerisindeki bilincin serüvenini anlatırken her bir uğrağı hem tüm ayrıntılarıyla çözümleyip kendinden önceki filozoflarla hesaplaşmış hem de her aşamayı bir diğeriyle ilişkili kılmıştır. Dolayısıyla, fenomenoloji her ne kadar kesit çıkarmaya müsait bir seyri gözler önüne seriyor olsa da ele alınan uğrak kesinlikle köksüz, bağsız bir uğrak olmayacaktır. Ona ilişkin bilgi de, bilginin konusu olan nesne de daima bir sürekliliğin ve dönüşümün parçasıdır. Bu anlayışın tersi bir çabayla Hegel'i değerlendirmek, onun bir yanının mutlaka eksik bırakılmasıyla ya da onun, bizzat kendi eleştirdiği konuma itilmesiyle aynı anlama gelecektir. Bu nedenle, özbilincin ele alınmasında da onun bilinçle olan bağının, daha doğrusu, nasıl bir sürecin içerisinden geçmiş bir bilincin ürünü olduğunun ana hatlarıyla gösterilmek durumunda kalınması böylesi bir sebepten ileri gelir.

Bilinçten sonra gelen aşama olan özbilinç nesneyle farklı bir karşılaşmayı ifade eder. Buna karşılık, özbilinç konusu Hegel'den önce de ele alınmış bir konudur. Çünkü Tülin Bumin'in de belirttiği gibi, "İnsanın dünya ile ilişkisi sorunu bir özbilinç sorunudur ve hem bilmenin hem de eylemin temellendirilmesinde ortaya çıkan bu sorun, modern felsefenin başlıca konusunu oluşturur."[6] Ancak ne var ki, Hegel'in özbilinç konusuna ilişkin kendinden önce yapılmış açıklamaları daha ileri bir noktaya taşıdığını da hemen belirtmek gerekmektedir. Özbilince giden süreci anahatlarıyla anlatan yukarıdaki bütün bu aşamalar aslında aynı zamanda Hegel'i, kendisinden önce özbilinç hakkında çıkarımlar yapılabilecek filozoflardan farklı kılar. Çünkü Hegel için öznenin özbilincine varma süreci hiç de önsel bir şey değildir. Özbilinç her şeyden önce bilinci gerektirir. Bilincin ele alınan duyumsal, algısal, anlaksal aşamaları özbilincine varma potansiyeline sahip öznenin esasen öncelikle bedenen var olduğunu ortaya koyar. Yani Hegel, fenomenolojisine bilinç konusuyla başlamakla daha kökensel bir yönelim sergilemiştir. Bu haliyle özbilinç, sürecin bir parçasıdır. Üstelik, her bilinç aşamasının bir öncekini kendi içinde barındırıyor olması nedeniyle, nesneyle somut, doğrudan yüz yüze gelindiği ilksel bir uğrağa da sahip bulunmaktadır — hem Mutlak

6 Tülin Bumin, *Hegel*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001, s. 23.

Bilgi'ye giden bütün süreç hem de özbilinç. Ancak bilinç aşamaları geçildikten sonradır ki, özbilinç bu temel üstünde yükselebilir.

Kendisinden önce özbilinç konusuna eğilmiş filozoflardan olan Descartes ve Kant, Hegel'in bu bağlamda karşılaştırılabileceği, böylelikle de ayırıcı yanlarının daha belirgin ortaya konabileceği dizgelere sahiptirler. Hegel'le karşılaştırıldıklarında her iki filozofun da özbilinç hakkında söyledikleri belli açılardan önemli eksiklikler barındırmaktadır. Her şeyden önce, nesnenin ya da dışarısının özbilinçle olan bağının ortaya konulabilmesine, *bunların özbilince erişebilmede nasıl bir rol üstlendiklerine* dair bir açıklama bulunmamaktadır. Böylesi bir tutum sonucunda belirlenen özbilinç de kaçınılmaz olarak köksüz ya da süreç yoksunu olarak rahatlıkla nitelenebilmektedir. Oysa Hegel'in fenomenolojisi değerlendirmeye tabi tutulduğunda bu konuda daha bütüncül bir açıklamanın var olduğu göze çarpar. Fenomenoloji, ilgili bölümleri aracılığıyla özbilincin kaynaklarına, nereden, nasıl bir süreci geride bırakarak geldiğine işaret eder. Onu daha somut bir zemine oturtur. Yani denilebilir ki, Descartes ve Kant'a göre Hegel özbilincin dışsal kaynaklarına işaret etmiş, onu nesneyle, daha kapsayıcı bir ifade kullanılacak olursa, yaşamla olan bağı içerisinde ortaya koyabilmiştir. Ayrıca, diğer özbilinçlerle olan *tanıma* ilişkisi bu bağlamda Hegel'deki en önemli ayırıcı yandır.

Descartes açısından söz konusu olan özbilinç kavrayışı kuşku üzerine temellenmiştir. Nitekim, bir yöntem olarak kuşku[7], düşünen Ben'in varlık zeminini ortaya çıkarmada vazgeçilmez bir işlev yüklenecektir. Descartes dış dünyadan, nesnelerden, diğer Ben'lerden ve hatta Tanrı'dan bile kuşku duyduktan sonra artık daha fazla kuşku duyamayacağı o sağlam noktaya ulaşır.[8] Ki bu noktadan itibaren kuşku, işlevini tamamlamış, sıra bu yöntemle varılan sağlam ve kendisinden kuşku duyulamaz dayanak noktasından hareketle güvenilir bilgiyi kurmaya gelmiştir. Descartes'ın, kendisinin yaşadığı bu süreci diğer insanların da yaşayabilecekleri konusunda herhangi bir tereddütü yoktur. Her insan yöntem olarak kuşkuyu hakkıyla kullandığı takdirde varoluşunu kesinleyebilecektir. Ancak, Descartes çelişik bir biçimde, bilinçsel varoluşunu ortaya koymada temel aldığı kendi bilincini, doğanın ve diğer öznelerin varlığını kanıtlamada kullanmaz. Onun yerine, Tanrı'yı dış dünyanın güvencesi haline getirir. Böylelikle de bir anlamda sonrasındaki süreç aslında ellerinden kaymış olur. Sahip olunan bilinç, özne içerisinde hapsolmuş; dış varlığı kanıtlamada safdışı kalmıştır. Oysa "Kuşkunun yıktığı alanların enginliği üzerinde yükselen bu küçük ama güvenli ada, ilk anda, gelecekte üzerinde bütün hayatın ve dünyanın yeniden kurulacağı bir toprak gibi görünmektedir. Ama, Descartes, hayata ve dünyaya bu adadan hareketle atlamaz (...) kendi bedeniyle, dış dünyayla, ve bu arada, diğer özbilinçlerle olan ilişkilerini, bir başka dolayımla, tanrılık güvencesiyle temellendirir."[9] Hiç kuşku yok ki,

7 Kuşkunun yöntem olarak benimsenmesi açık veya örtük Descartes'ın pek çok metninde dile getirilir. Ancak, bu konuda *Metot Üzerine Konuşma* ile *Meditasyonlar*'ın özellikle vurgulaması gerekir.

8 Özellikle bkz. René Descartes, *Meditasyonlar*, çev. İsmet Birkan, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2007, s. 19.

9 Tülin Bumin, "Hegel'de Köle Efendi Diyalektiği Üzerine Notlar", *Hegel'i Okumak*, der. ve çev. Tülin Bumin, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1993, s. 174.

bu durum da özbilinç ile nesne arasında bir bağ oluşturulamamasıyla sonuçlanmıştır. Dolayısıyla, Descartes'ın özbilinci nesneyle girilen bir etkileşimin ya da hesaplaşmanın bir ürünü olarak nitelenemez.

Kant'ın, özbilinç belirlemesinde bulunma yolunda hareket noktası olarak aldığı sorun ise görüngülere ilişkin sağlam bir bilgi kurabilmemizin *a priori* koşullarının neler olduğudur. Yani duyularımıza verili olan nesnelerle sahip olduğumuz kavramlar nesneye ilişkin bir bilgi kurarken nasıl örtüşebilmektedirler? Bu önemli bir sorundur, çünkü Kant'a göre deneyimi olanaklı kılan koşullar aynı zamanda deneyime konu olan nesnelerin de olanaklılığı anlamına gelecektir. Öte yandan anlığın kategorileri öncelikle öznenin sahip olduğu bilgi koşullarıdır. Dolayısıyla nesneyi görüleyebilmek için zorunlu bir koşul değildir kategoriler. Ancak, sorun, öznel koşul diye nitelenen kategoriler aracılığıyla düşünmenin nesneye ait bir bilgiyi nesnellik iddiası altında kurabilmesidir. O halde nesneyle bu kategorilerin tekabüliyetinin ne olduğunun ya da nasıl gerçekleştiğinin gösterilmesi gerekir.

Görüye verili olan nesneler genel olarak, çeşitliliğin getirdiği belli bir dağınıklığa sahip bulunmaktadır. Bu çokluk karşısında düşünme edimi toparlayıcı ve bağ kurucu bir rol üstlenir. Nesneler arasında anlık aracılığıyla kurulan bu bağ aynı zamanda çeşitliliği birlik altında toplamakla da eşanlamlıdır. Bu birliğin sağlanmasında düşünme ve anlık vazgeçilmez bir işlev yüklenir. Bu da demektir ki, Ben bu düşünmeyi gerçekleştiren unsur olarak merkezî bir yer tutmaya başlar. Çünkü Ben, düşünerek anlık yardımıyla çokluğun yansıttığı karmaşayı giderir. Dolayısıyla burada oluşturulacak tüm tasarımlar özbilince ait olacaklardır. Yalnız, öznenin bir farkındalığından, kendinin bilincinde olma durumundan söz edilemez. Böylesi bir farkındalık ancak bilincin transandantal birliği durumunda geçerli olacaktır. Oysa nesne tasarımlarını oluşturan, diğer bir deyişle, görülediğimiz çokluğu birlik altında toplayan bilinç biçimi ampirik bilinçtir. Bu aşamada henüz tasarımları *da* toparlayan bir bilinçten söz etmemektedir Kant. Nesnelere ilişkin tasarımlar da birbirleriyle ilişkili kılındıklarında, görülerin çokluğu gibi tasarımların dağınıklığı da giderildiğinde Ben tam anlamıyla kendi kendini bulgular. Böylelikle bu tasarımları toplayanın özbilinç sahibi bir Ben olduğunun farkına varılır.

O halde Kant'ta bilincin transandantal ve ampirik olmak üzere ikili bir yönü bulunmaktadır. Bu bağlamda transandantal yan nesnel bilginin dışavurumunu yansıtıyorken ampirik yan öznel bir birliğin sonucundaki bilgiyi yansıtır. Transandantal birlik aracılığıyla bir nesne hakkında yargıda bulunulması aynı zamanda öznenin kendisini kavramasını da beraberinde getirir. Kategoriler de bu noktada bir nesneye ilişkin düşünceyi ve buna paralel bir biçimde özneyi kurucu bir rol üstlenir.

Kant'ın bu iki bilinç biçimi üstünden tanımladığı bilgi süreci aynı zamanda Descartes'la kendisi arasındaki farka da işaret eder. Kant peşine düştüğü bu sorularla Descartes'a göre dış dünya ile Ben arasında çok daha sıkı bir ilişki öngörmüştür. Ama öte yandan o da hep bir karşılıklılık değil de tekyanlı bir Ben bilinci ileri sürmüştür. Kant'ın böyle bir tutum sergilemesi ya da diğer özbilinçleri hesaba katacak kadar ileri gitmemesi, esasen Kant'la Hegel'in sordukları soruların ne denli farklı olduğunu da yansıtır. Soru,

Kant'ta bilgimizin olanak ve sınırlarıyla ilişkili bir biçimde kurulmuşken Hegel'de bilginin gerçekliği üzerine kurulur.

Bu farklılık neredeyse tüm ayrıntılarda kendini gösterecektir. Sözgelimi, görüngü ile kendinde-şey arasında Hegel için, Kant'ta olduğu gibi, aşılamaz bir mesafe yoktur. Anlak ile duyulurüstü evren arasındaki ilişkinin açıklaması görüngü aracılığıyla gerçekleştirilir. Görüngü görünüşten farklıdır. Görünüş, algıda aldanmanın nesnesidir. Yani görüngü duyulurüstüyü fark ettiğimiz, duyulurüstünün ortaya çıktığı görünüştür. Bizim, duyulurüstüyü bilebildiğimiz aracıdır. İşte bu noktalarda Hegel'de anlaktan duyulurüstüne bir geçiş görülür. Oysa Kant'ta fenomen ile duyulurüstü ayrı iki yan olarak nitelenmektedirler. Görüngü, kendinde-şeyin kendini dışavurumudur demiyor Kant. Oysa Hegel tam da bu bağlantıyı kuruyor. Görüngü, duyusal evrenle, algıyla ilgili evren değil; buna, yani algısal olana ilaveten duyulurüstü de ilişkiye katılıyor. Dolayısıyla, bu noktadan itibaren Hegel'in altını çizmeye çalıştığı şey, algılanan evren ile duyulurüstü evrenin birbiriyle kesinlikle alakasız olmadığı gerçeğidir. Burada artık, anlağın yavaş yavaş duyusal evrene bir müdahalesi görülmeye başlanmaktadır.

Bilinç, nesnesinde kendisine ulaştığı anda özbilince geçer. Yasada kendi kendinin bilincini bulur, özkesinliğe varır. Oysa Kant analitik çözümlemesinde doğa bilimcisine özbilinç *yüklemektedir*. Ayrıca, bu özbilinç anlak düzeyinin transandantal *a priori*'leridir. Yani Hegel'deki gibi, yaşamla bir ilinti yoktur Kant'ta. Dolayısıyla ondaki özbilinç kavrayışı, kafanın içindekilerin bilim adamına bir anlamda hatırlatılmasıdır. Üstelik, Kant için anlak, zorunluluğu gösterecek olandır. Hegel'de ise, Kant'ınkinden tamamıyla farklı olarak, zorunluluğun gösterilmesi ya da ayrımın hem yasada hem de olguda gösterilmesi için yalnızca bir aşamadır daha. Çünkü Hegel'de zorunluluk anlağın kurduğu yasanın (ki bu yasa, bilindiği üzere olgusal olmayan ayrımı yansıtır) yanı sıra ayrımın olgusallıkta da kavranabilmesiyle kurulacaktır. Bu yüzden, zorunluluğu anlak değil, bir sonraki evre olan akıl gösterecektir.

Hegel'de ilişkisellik doğrultusunda güdülen temel amaç; değişimi, oluşu, özdeş olmama durumunu ve ayrımı yansıtan görüngü dünyası ile değişmezi, oluşmayanı, özdeşliği ve birliği simgeleyen duyulurüstü dünya arasındaki ayrımı ortadan kaldırmaktır. Bu ikili ayrım öyle bir şekilde ortadan kaldırılmalıdır ki, varlık ile oluş bir birlik haline gelebilsin.

Öte yandan, duyulur ve duyulurüstü dünya ayrımının ortadan kalkması belli bir tür bilinç biçiminin de belirginleşmeye başladığının göstergesidir. Görüngü, duyulurüstü dünyaya girdikçe bilinç biçimi farklılaşmaya başlayacaktır. Yani olguya bu gözle ancak belli tür bir bilinç aşamasında bakılabilmektedir. Çünkü bu doğrultuda olgunun derinliklerine indikçe bilinç kendisinin farkına varacaktır.

O halde, nesnede nasıl derinleşebiliyorsak, o nesnede derinleşen bilinçte de derinleşebiliyoruz demektir. "Nesnenin en içinde kendi içini buluyor." Nesnenin, asıl anlamını kazandığı yer özbilinçtir. Nitekim "Açıklamanın çok fazla öz-doyum getirmesinin nedeni bilincin onda deyim yerindeyse dolaysızca kendi ile söyleşiyor, salt kendi kendisinden haz duyuyor olmasıdır; başka bir şeyle ilgileniyor gibi görünse de, gerçekte

salt kendi kendisi ile uğraşmaktadır."[10] Daha önceki aşamalarda olan da buydu aslında. Ama bilinç, nesneye batmışlığı yüzünden bunun farkında değildi. Oysa süreç, geldiği nokta itibariyle bizi yeni bir bilinç biçimine hazırlıyor. Şimdiye kadarki faaliyet edilgen, nesnenin özneye hükmettiği, teorik bir faaliyetti. Ama özbilinç aşamasına varıldığında bilinç, kendisinin etkin olduğunu fark ediyor — hatta daha önceki aşamalarda bile edilgin bir tutum sergilemediğinin ayırdına varıyor.

Tinin Görüngübilimi'nde anlatımını bulan bütün bu geçişliliklerden de anlaşılacağı üzere Hegel'de özbilinçten söz edebilmek için öncelikle insanın nesneyle olan ilk karşılaşmasının ele alınması gerekir. Çünkü özbilinç bir anlamda bu ilk karşılaşmanın ardından gelen sürecin bir ürünü olacaktır. Yine bu gereklilik nedeniyledir ki, insanın bilincini konu alacak bir inceleme doğrudan özbilinç aşamasından ya da akıldan başlayamaz. Başladığı takdirde Hegelci kavrayışa göre tersten gelen bir tutum sergilenmiş olacaktır. Zira bütün bilinç aşamaları aslında nesneyle gerçekleştirilmiş ve gerçekleştirilmekte olan ilişkiselliğin bir sonucudur. O yüzden de Hegel, bilinci ele almaya çok temel bir noktadan başlar. Bilinç öncelikle doğaya batmış bir vaziyette, nesnenin hükmü altında bulunur. Ne var ki zaman içerisinde, yine nesne üzerinden yalnızca doğal bir varlık olmadığının farkına varır; ki bu da özbilincin doğuşunu kesinleyecek açılıma olanak tanınması demektir.

Kojève'e göre Hegel öncesi bilinç tanımlamaları, sözü edilen bu bağlardan yoksun bir görünüme sahiptir. Böylelikle doğa bir yanda, insansa ona yabancı, onun uzağında ve onu dışarıdan seyreden bir varlık olarak diğer yanda yer alır. Nitekim Descartes'ın ya da Kant'ın, bilme çabası içindeki özneye atfettikleri bilinç böylesi bir yabancılığı ve kopukluğu taşıyan bir bilinçtir. Bu iki filozof için öznenin sahip olduğu bilinç ile doğa arasında bir bakıma kapatılamaz bir mesafe bulunmaktadır. Hegel, fenomenolojisinde yansıttığı bilincin serüveniyle aslında böyle bir mesafenin bulunmadığına, insanın daha, biyolojik varoluşundan itibaren doğayla içli dışlı bir ilişkisellik içerisinde bulunduğuna işaret eder. Doğa, insana yabancı bir kategori değildir. Tam tersine, ona varoluşunda eşlik eden ve açıklama getirebilmesinin koşulunu yaratan unsurdur. Denilebilir ki, insan bilinci, doğayla olan mücadelesi çerçevesinde neyse o olmuştur. Bununla birlikte, daha önceki açıklamalara göre, yalnızca doğa değil, bilinç sahibi olan diğer insanlar da özbilincin ortaya çıkışında herhangi bir etki gücüne sahip bulunmamaktadırlar. Özbilinçlerarası bir yabancılıktır, daha çok geçerli olan. Böylelikle, insan kendi bilincine erişmede hem doğadan hem de başkalarından arındırılmış olur. Bilincin serüveninde her ikisine de yer yoktur. Oysa Hegel'in yaptığı katkı, bunların birbirlerinden kesinlikle ayrılamayacağının, zira varoluşsal bir içsel bağ ile birbirlerine bağlı olduklarının gösterilmesi olmuştur. Kendi kendisinin bilincine varan insan kendini ne doğadan ne de diğer insanlardan soyutlayabilir.

Bu iç içelik aynı zamanda özbilince sahip olabilmenin önkoşuludur da. İnsan, dış dünyanın bilincine vardığı ölçüde kendine giden yolu da açmış olur. Zaten insani varoluş yalnızca dış dünyanın bilinciyle sınırlanan bir varoluş değildir. İnsan nesneye ilişkin bir bilinç edinebildiği gibi, kendine yönelik bir bilincin de sahibidir; Ben diyebilendir. Ve Ben deyişiyle doğanın karşısında konum alandır. Dolayısıyla insan, esası itibariyle özbilinçtir.

10 G.W.F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 123.

Hegel'de özbilincin doğuşuna vesile olan temel tavır *isteme*dir. Bir şeyi isteme her şeyden önce bir şeye yönelmeyi, yani etkin bir tavır almayı gerektirdiğinden, örneğin Kant'ta olduğu gibi doğaya belli bir mesafe koyup onu bilmeye çalışmanın açığa çıkarabileceği bir şey değildir özbilinç. Tersi bir deyişle, Hegelci özbilincin kendini göstermeye başlamasında Kantçı tavır yetersiz kalmaktadır. Hegel, özbilinci somut olandan, doğa içerisindeki insanın tavrından hareketle belirginleştirir. "Özbilinç genel olarak *İstek*tir." Ben ilk kez, bir şeyi istemesiyle ve bu istek peşinde eylemde bulunmasıyla kendisine dönme fırsatını yakalar. İstenen şey, öznede o an için bulunmayandır. Dolayısıyla, isteğin doyurulması bir yokluğun giderilmesi anlamını taşır. Ne var ki bu durum yalnızca, geçici bir tatmin sağlayacaktır. Tatminin geçiciliğini Peter Singer şu ifadelerle dile getirir: "Arzu, öz-bilinçliliğin dışsal bir nesneye ihtiyaç duyduğu ama yine kendisini kendisinin dışında olan herhangi bir şeyle sınırlanmış bulduğu olgusunun dışavurumu gibi görünmektedir. Ne var ki, bir şeyi arzulamak demek, tatminsiz olmak demektir (...) Daha da beteri, öz-bilinçlilik, daima tatminsiz kalacak biçimde lanetlenmiş gibi görünmektedir; zira arzunun nesnesi, bağımsız bir nesne gibi ortadan kaldırılır ise, öz-bilinçlilik, kendi varoluşu için gerekli olanı yok etmiş olacaktır."[11] O halde istek aynı zamanda bir bitimsizliğin de dışavurumudur. Öte yandan, öznenin elinde bulunmayan ve isteğinin konusu olan şeye yönelik ihtiyacını anlatabilmesi kaçınılmaz olarak Ben demeyi gerektirecektir.

Özbilinç tinden farklı olarak öncelikle tekil bir bireyin bilincidir. Kendisini tüm başkalığa karşı gerçeklik olarak gösterir, bu tekil birey. Özbilinç, bilincin ilk aşamasında olduğu gibi, edilgin olmadığından, tam tersine olguya kendini dayattığından ötürü de ilk etapta nesneyi olumsuzlamaya, onu tamamen ortadan kaldırmaya çalışır. Bundaki amaç ise nesne olmadan salt bir Ben'i inşa edebilmenin ya da onun varlığını kesinleyebilmenin yolunu aramaktadır. Ayrıca, özbilinç sadece algılayan, anlayan bir bilinç değil, müdahale eden bir bilinçtir de. Bir başka deyişle, teorik bir bilinç değil, pratik bir bilinçtir. Ama her ne olursa olsun, sonunda nesneyi mutlak olarak yadsımayacağını, kendisiyle nesne arasına bir uçurumun konulamayacağını anlayacaktır.

Hegel, bilincin özbilinç noktasına geldiği aşamada iki nesnesi olacağını belirtir: Biri, dolaysızca deneyimlenen, duyum ile algının konusu olan ve özbilincin yadsımaya çalıştığı nesne; bir diğeriyse nesneye karşıt konumda bulunan özbilincin bizzat kendisi. Özbilinç nasıl ki, bilincin kendi içerisine kıvrılması sonucunda ortaya çıkıyorsa, tıpkı onun gibi nesne de kendi içine yansıyarak "yaşam" halini alır. Bu durumda, birbirine zıt ve kendi başına süreçler yaşayan iki şeyden söz edilmektedir. Üstelik, dolaysız isteğin deneyimleyeceği nesne dünyası dirimli bir şey olma özelliğini kazanmıştır.

Ne var ki istek öncelikle doğal bir zeminde temellenen şeylere yöneliktir. Sözgelimi yeme isteğine benzer istekler bu bağlamda rastlanan örnekleri yansıtır. "Demek ki, Kendininbilincinin temelinde, yani hakiki *insansal* varoluşun temelinde (ve dolayısıyla, işin sonunda, felsefî varoluşun temelinde), katıksız bilgisel ve edilgin seyrediş değil, ama *İstek* vardır. (Ve bundan ötürü –parantez içinde söyleyelim- insansal varoluş, biyolojik hayat,

11 Peter Singer, *Hegel*, çev. Bahar Öcal Düzgören, İstanbul: Altın Kitaplar, 2003, s. 83.

hayvansal hayat diye adlandırılan o şeyin bulunduğu yerde gerçekleşebilir ancak. Çünkü Hayat yoksa İstek de yoktur.)"[12] Ne var ki, bu tür istekler insanın yalnızca, doğal bir varlık olduğu gerçeğine yönelik bir bilinç edinmesini sağlayacaktır. Bu ise özbilincin tamamını yansıtmaktan uzaktır. Kojève'in belirlemesiyle bu, hayvanların da sahip olabileceği özduygu diye nitelediği şeyden ibarettir. Bu bakımdan, insanın isteği yalnızca doğal şeylerle sınırlı değildir. Çünkü eğer istek bunlarla sınırlı olsaydı, insan kendisini nesneleştirerek ele almaktan da yoksun kalırdı. Yani özbilinç sahibi bir varlık olarak gerek kendisini gerekse başka özbilinçleri sorgulayabilmek için ihtiyaç duyduğu mesafeyi araya koyabilmesinin koşulu, isteğinin doğal olan nesnelerin dışındakilere de uzanabilmesidir. Çünkü insandaki özbilinci kuracak olan asıl şey, doğal olanların yanı sıra doğal olmayan şeylerin de isteğinin konusu olmasından ileri gelir. Diğer özbilinçler tarafından tanınma isteğinin ağırlığını hissettirmesi de böyle bir gereksinimden kaynaklanır. Bu bizzat isteğin istenmesidir. Bilinci özbilince taşıyan istek, bu haliyle de birden fazla isteyen varlığı öngerektirir. Çünkü "bir *özbilinç bir özbilinç için* vardır. Gerçekte salt bu yolla özbilinçtir; çünkü kendisinin kendi başkalığındaki birliği onun için salt bu yolda belirtik olur (...) Bir özbilinç nesne iken, nesne olduğu denli de Bendir (...) *Ben*, ki *Biz*dir, *Biz*, ki *Ben*dir. İlk olarak özbilinçte, Tinin Kavramındadır ki bilinç dönüm noktasını bulur."[13]

Daha önce değinildiği üzere Tin'e kadarki bilinçler evrensel ama bireysel bilinç düzeyleridir. Daha belirleyici bir ifadeyle, duyusal bilinç, algılayan bilinç ve özbilinç hep "tekil bilinç durumları"dır. Kolektif bilinç içinse böylesi bir bireysellik durumu söz konusu değildir. Tin'de özne nesneleştiği kadar tin de kendi özbilincini yakalamaya çalışacaktır. Ben ile Biz özdeşliği de bu noktada geçerlilik kazanacaktır.

Özbilinç sahibi pek çok bireyin kabul edilme *isteği* beraberinde kaçınılmaz olarak çatışma içerisine düşülmesine yol açar. Nitekim tam anlamıyla özbilincin olanaklılığı ancak ve ancak özbilinçlerarası bir ilişkisellikten hareketle gerçekleşecek; ve bu amaçla da savaş kaçınılmaz hale gelecektir. Burada iyiden iyiye, bir özbilinç olarak kabul edilme talebi dışlaşmaktadır. Öyle ki, bu talebin dillendirilmesine paralel olarak bir nesneye yönelmiş bir başka isteği egemenlik altına alma mücadelesi de başlamış bulunmaktadır. Çünkü "sonuçta her birimizin kendimizi hayvanî doğamızdan bağımsızlaştığımızı iddia edebilmemizin ve başkalarının da kendi hayvanî doğalarından kurtulabilmelerinin uygun gözlemcileri olabilmemizin yolu, salt saygınlık için ölümüne bir mücadelenin içine girmek olacaktı."[14] Bu yüzden, eylemin, özbilinci ortaya çıkaran isteğin gerçekleştirilmesinde ölesiye bir ağırlığa sahip olduğu ortadadır. Hegel'in fenomenolojisindeki efendi-köle diyalektiğinde efendi, bu talep için bastırmış ve kendini kabul ettirmiş olan tarafı yansıtırken köle bu talebi onaylayan ve doyuran rolünü üstlenmiştir. Ne var ki bu mücadeleden galip çıkmış

12 Alexandre Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. Selahattin Hilav, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001, s. 41.

13 G.W.F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 132.

14 J.M. Bernstein, "From Self-Consciousness to Community: Act and Recognition in the Master-Slave Relationship", *The State and Civil Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, s.16.

görünen efendi, doğayla olan temasını yitirmiş, her tür gelişme olanağının da uzağına düşmüştür. Zira "Köleyi boyunduruk altına alarak ve çalışmaya zorlayarak Efendi, Doğayı da boyunduruk altına alır ve böylece Doğadaki özgürlüğünü *gerçekleştirir.*"[15] Öte yandan, kendisini bir özbilinç olarak kabul eden karşısındakinin aslında bir özbilinç olmadığını bizzat efendinin kendisi varsaymaktadır. Böylelikle, kabul görmek ya da kendini kabul ettirmek üzere ölesiye savaş verdiği, çelişik bir biçimde, beklentisini karşılayacak denli değerli bir kişi değildir, kendi gözünde. Üstelik efendi, bu aşağı gördüğü kölenin onayına da halen gereksinim duymaktadır, zira elinde kendisinin bir özbilinç olduğunu kanıtlayacak başka bir araç yoktur. Korkuyla çalışma içerisinde yer alan köle ise nesneye olan yakınlığından ötürü her an özbilincinin farkına varma fırsatını yakalama şansıyla karşı karşıyadır. Ama sonuçta bu diyalektik, karşılıklı olarak her iki tarafın da eninde sonunda mevcut konumunu yitirmesine yol açacaktır.

Özbilinçle birlikte açığa çıkan şey, bilincin kendini fark edebilmesinin yolunun doğanın edilgin bir şekilde seyredilmesinden değil de başka bilinçlerle etkileşimde bulunulmasından geçtiğidir. Buna bağlı olarak kendi bilincine varmada kuramsal etkinliğin hiçbir zaman öncelikli bir yere sahip olmadığı açığa çıkmaktadır. Çünkü bilme bizi kendimize değil, nesneye götürür. Dolayısıyla, Kant'ta olduğu gibi, özbilincin kaynağında bilme etkinliği yatmaz. Öncelik eylemindir. Başka bilinçlerle etkileşime girmesi bilincin kuramsal etkinlikte bulunabilmesinin de önünü açar.

Hegel'in, özbilincin kaynağı olarak gösterdiği istek(ler) Thomas Hobbes'un da doğa durumu tasarımını açıklar niteliktedir. Daha önce de vurgulandığı üzere her tarihsel olay ya da hemen her filozof Hegel'in fenomenolojisinde bir yere oturtulabilir. Zira fenomenoloji esasen serüvenin bütününün anlatıldığı, uğraklarının tek tek ele alındığı kapsayıcı dizgedir. İşte Hobbes'un topluma giden yolda bir aşama olarak belirlediği doğa durumu da yansımasını özbilincin ortaya çıkışındaki istek kavramında bulur.

Hobbes, insanın doğasını ortaya koyarken bunu öncelikle hayvanlarla olan benzerlikler ve farklılıklar üzerinden gerçekleştirmeye çalışır. Böylelikle, hem insanın doğa içerisindeki yeri daha belirgin kılınmış olunacaktır hem de diğer yandan insana özgü ayırıcı niteliklerin neler olduğu sergilenebilecektir. Bu bağlamda insanla hayvan arasında, devinimler üzerinden bir benzerlik kurar Hobbes. "Hayati hareket" ve "hayvansal [iradi] hareket" olarak adlandırılan iki tür devinim insanla hayvan arasında ortaktır. Hayati hareket, Hobbes tarafından, "Canlılarda ... doğum ile başlayan ve bütün hayatları boyunca kesintisiz devam eden ... *kan dolaşımı, nabız, soluk alma, sindirim, beslenme, boşaltım* gibi"[16] hareketler olarak tanımlanırken hayvansal hareket ise "*gitmek, konuşmak*, ellerimizi ve kollarımızı *oynatmak* gibi"[17] hareketlerin ardında yatan imgelem olarak tanımlanır. Yani bir başka deyişle, hayvansal hareketler, bedenin içsel devinimleri olan tutkular ve istekler şeklinde beliren duyumlardan oluşurlar. Bu tutkular ya da istekler; az önce belirtilen konuşmak, yürümek, iletişim kurmak gibi hareketlerin temelinde yatan unsurdur.

15 Alexandre Kojève, a.g.e., s. 47.
16 Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001, s. 46.
17 THOMAS HOBBES, A.G.E., S. 47.

Bununla birlikte bu iki devinim türü birbiriyle ilişki içerisindedir. Hayvansal hareket (yani duyumlar) hayati hareketin dışsal bir olay ya da nesneye verdiği tepki aracılığıyla oluşur. Herhangi bir kişi bu söz konusu olaydan ya da nesneden olumlu ya da olumsuz bir biçimde etkilenebilir. Buradan hareketle de iki tür duyum belirlemek mümkündür: İstek ve nefret. Nitekim, Hobbes'a göre bu iki temel duyum dışında kalan tüm diğer duyumlar, istek ve nefretin farklı biçimleri olarak karşımıza çıkarlar. İstek duyularak yönelinen her şey insana haz verir. Buna karşılık, nefret edilen bir şeyle muhatap olmak üzüntü kaynağıdır. Yine bu iki duyumla bağıntılı bir biçimde, haz beklentisinin umut, hüznün varlığının ise umutsuzluk doğuracağı açıktır.

Hobbes'a göre insan davranışının temelinde yatan güdü, kendini korumadır. İnsan bu doğrultuda kendini hazza götürecek şeylere yönelen, üzüntü kaynağı olacak şeylerden de kaçan bencil bir varlıktır. İnsanın bu doğal bencil yapısı ahlaki değerlerin de belli bir görecelilik kazanmasına yol açar. Doğal durum olarak belirleyebileceğimiz bir durumda insan, kendi yaşamını güvence altına alacak şeylere yönelirken yaşamını tehdit edici unsurlardan da kaçınacaktır. Bu noktada herkesin iyi-kötü belirlemesi farklı olacağından ötürü de ahlaki tutumlar haliyle göreceli bir görünüm sergileyeceklerdir.

Ana hatlarıyla insan açısından buraya kadar yapılan belirlemeler bir bakıma hayvanlarla paylaşılan alanları da yansıtırlar. Duyumlar, duygular Hobbes'a göre hayvanlarda da görülebilen özelliklerdir. Buna karşılık insanı hayvandan ayıran ve dahası, onun devleti kurabilmesine olanak tanıyan farklı yetileri vardır. Çünkü doğal haliyle insan zayıf, istekleri peşinde koşan, dolayısıyla da başkaları için kötüdür. İnsanın bencilliği çıkarlarını düşünmesi ve yaşamını sürdürme isteği noktasında kendini gösterir özellikle. İnsan yaşam içerisinde sürekli bir isteme faaliyetinde bulunur ve bunu gerçekleştirmek üzere eylemde bulunur. Üstelik, bu tutum yalnızca şu anki istekler için değil, gelecekteki olası isteklerine de yöneliktir aynı zamanda. Bu durum, hiç kuşku yok ki, bir çatışma ortamına yol açar. Bir anlamda, gücü gücüne yetene boyun eğdirerek kendi bencil isteklerinin gerçekleşmesini sağlar. Ne var ki, insanı bu çatışma ve bencil isteklerinin arkasından koşma durumundan, onu hayvandan ayıran iki özellik kurtarır. "İnsanlar içsel [yaşamsal] ve dışsal [hayvansal] devinimlerin etkisinde olmakla birlikte, bu iki özelliklerinden dolayı tutkularını en akıllıca kullanma biçimini hesap edip doğayı yadsımaya ve yapay bir cisim olan devleti kurmaya kadar varırlar."18 Bir bakıma, aklın kullanımını devreye sokan bu iki özellik, konuşma/dil ve geleceği düşünmedir. İnsanı ayırıcı kılan bu iki özellik, aynı zamanda, toplumun sonradan oluşturulan "yapay" bir şey olduğuna da işaret eder niteliktedir.

Hobbes'un bakış açısına göre, konuşma, doğa tarafından insanlara verilmiş değildir. Tam tersine, konuşmayı insan yaratmıştır. İnsanın en başından itibaren sahip olduğu yeti, konuşma değil, konuşmayı yaratabilme yetisidir. Zaten konuşmanın, hayvanların çıkardığı seslerden farkı da bu noktada belirginleşir. Hayvanlar duygularının "zorunlu" bir sonucu olarak ses çıkarırlar. Bu ifade biçimi onlarda zorunlulukla olan, herhangi bir iradenin söz konusu olmadığı dışavurumlardır. Oysa insanın konuşması iradeseldir. İnsan, kendi

18 Mehmet Ali Ağaoğulları/Levent Köker, *Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, Ankara: İmge Kitabevi, 2000, s.172.

iradesi doğrultusunda düşüncelerini dışavuracak yapay bir dil kurgular. Nitekim Hobbes, "kavramların bize sağladığı üstünlük nedeniyle, biz, bilimlere yetenekliyiz," der. Konuşma, bilimin yanı sıra bir arada yaşamayı olanaklı kılacak sözleşmenin de temelinde yatar. İnsanlar ancak konuşma aracılığıyla doğal durumlarından kurtulup birlikte yaşayabilecekleri bir toplum inşa edebilme fırsatını yakalayabileceklerdir. Konuşma "olmadan önce, insanlar arasında, aslanlar, ayılar ve kurtlar arasında olduğundan fazla devlet veya toplum veya anlaşma veya barış yoktu."[19] Böylelikle, insan doğa içerisindeki var olma durumuna bir de kendisinin oluşturduğu yapay bir dünyayı, yapay kurgulamaları sokabilecektir.

Hobbes, insanın bir diğer ayırıcı özelliği saydığı geleceği düşünmeyle onun akıl yürütme gücüne gönderme yapar. İnsan, istekleri peşinde koşan ve bu amaçla çıkarları doğrultusunda hareket eden bir varlık olması nedeniyle sürekli geleceğine ilişkin öngörülerde bulunmak durumundadır. Bu, hem ilerideki isteklerini belirleyip onları elde etmeye yönelik planları açısından geçerlidir hem de isteklerine ulaşma yolunda karşısına çıkacak tehlikeleri bertaraf edebilmesi konusunda… Çünkü doğal durumda ölüm tehlikesi, yaşamını kaybetme korkusu ve olasılığı her an insanın tepesinde durmaktadır. Dolayısıyla, önündeki zaman kesitinde yer alan fırsatlar ve tehlikeler gözden kaçırılmamalıdır. Tersine, kendi güçsüz yaşamını güvence altına almak yolunda insan her zaman tutkularına giden yolu aklı aracılığıyla hesap ederek kat etmelidir. "Sonuç olarak, geleceği düşünen ve bunu, yarattığı sözcükleri sistematik bir şekilde kullanarak önermeler yoluyla yapan insan, teleolojik hesabı gerçekleştirebilen, dolayısıyla genel yasalara, bilime ulaşabilen tek yaratıktır (…) aklını çalıştırarak rasyonel hesap yapan insan, tutkularını (özellikle, en güçlü tutku olan ölüm korkusunu) doğru yönlendirip arzuladığı barışa, yani toplum durumuna varır."[20]

Hobbes'a göre insan, doğuştan toplumsal bir varlık değildir. Toplum denilen yapı ancak, belli bir sözleşmeyle doğa durumundan çıkıldıktan sonra kurulur. Toplum haline gelme Hobbes'ta aynı zamanda siyasallığın da bir ifadesidir.

Hobbes insanı öncelikle, doğa durumu dediği, çıkarların çatıştığı ve her insanın bir diğerinin kurdu (*homo homini lupus*) olduğu bir ortama yerleştirir. Bu bakımdan da onu öncelikle toplumsal kılmaz. Toplumsallık, insanın hesap edip akıl yürüterek oluşturduğu, böylesinin daha çıkarına olacağını düşündüğü sonradan kurulma bir yapıdır.

Hobbes, az önce de belirtildiği üzere ilk elde, devletin bulunmadığı bir "doğa durumu" tasarlar. Bu, gerçekten bir tasarıdır. Yoksa, Hobbes ağırlıklı olarak böyle bir dönemin fiilen yaşandığı iddiasında bulunmaz;[21] yalnızca, bu tasarımı kendi devlet kuramının mantıksal dizgesi bakımından işlevsel bir yolla kullanır. Burada önemli olan, devlet olmadığında insanların yaşantısının ne halde olduğunu betimleyebilmektir.

Doğa durumu, insanların yan yana yaşamalarının bir toplum haline geldikleri anlamına gelmediğini vurgular. Siyasallık da, aynı şekilde, toplum içerisinde gerçekleşeceğinden bu aşamada belli bir siyasal etkinlikten de bahsedilemez. Doğa

19 Thomas Hobbes, a.g.e., s. 34.
20 Mehmet Ali Ağaoğulları/Levent Köker, a.g.e., s. 175.
21 Thomas Hobbes, a.g.e., s. 95.

durumunda, insanlar kendi istekleri peşinde ölçüsüzce koşmaktadırlar. Bu bakımdan da her biri, bir diğeri için bir tehdit unsurudur. Çünkü doğa durumunda kendi isteklerini ne pahasına olursa olsun yerine getirmek olanağı bulunmaktadır. Bu amaçla girişilecek her eylem de mubahtır. Elbette, insanlar yalnızca istekleri peşinde koşma amacıyla hareket etmezler. Bunun yanı sıra güvenliklerini de sağlamaya çalışırlar. Sürekli bir savaş halinin mevcut bulunması Hobbes'a göre aynı zamanda, insanlar arasında bir eşitlik durumunu yansıtır. Çünkü insanlar doğa durumunda birbirleriyle savaşırlarken hem bedensel hem de zihinsel güçlerini kullanırlar. Bu iki güç unsuru ise herkeste bulunan yetilerdir. Bu güçlere –ama özellikle bedensel güçlere– yalnızca, *sahip olmak bakımından* eşit durumda bulunan insanlar, aynı güçlere *ne derece* sahip oldukları noktasında birbirlerinden ayrılırlar. Ancak, bu derece farklılıkları herkesin bir başkası tarafından engellenmesi ya da öldürülmesi olasılığı nedeniyle ortadan kalkar. Böylelikle de son noktada insanlar arasında kendiliğinden/doğal bir eşitlik söz konusu olmuş olur. Zaten savaş durumunu yaratan da herkesin herkesten korkması ve sürekli bir biçimde kendini garantiye almaya çalışmasıdır. Bu arada insanlar arasındaki eşitlikten zihinsel yetiler açısından daha çok söz edilebilir. Burada zihinsel eşitlikle kast edilen şey, herkesin kendi çıkarını göz önünde tutup bu yönde en iyi akıl yürütmeyi yapabilmesidir. Burada kılavuz, akıl olarak belirlenmektedir. Bu noktada Hobbes aslında eşitsizlik üzerinden bir eşitlik tanımı yapar. Çünkü her bir insan kendi zihinsel yetisinin diğerlerine göre daha yetkin olduğunu düşünmektedir. Zihinsel açıdan esasta var olan farklar önemsenmemekte, tersine, yadsınmaktadır. Yani bir anlamda insanların zihinsel eşitliği, birbirlerini zihinsel açıdan yadsımalarından ileri gelmektedir. "Çünkü insanların doğası öyledir ki, başka birçoklarının daha zeki veya daha güzel sözlü veya daha bilgili olduklarını teslim etseler de, kendileri kadar zeki çok fazla insan bulunduğuna kolay kolay inanmazlar (...) Fakat bu, insanların bu alanda eşitsizliğini değil, tersine, eşit olduklarını kanıtlar aslında. Çünkü, bir şeyin eşit pay edildiğinin en büyük kanıtı, herkesin kendi payından memnun olmasıdır."[22]

İnsanlar arasında dolaylı bir biçimde eşitlik yaratan bu güçleri Hobbes "erk" (*power*) kavramı altında toplar. Hobbes, erki *Leviathan*'da şöyle tanımlayıp ayrıntılandırır: "*Bir insanın* kudreti (...) ya *doğal* ya da *araçsaldır* (...) *Doğal kudret,* bedenin veya zihnin melekelerinin üstünlüğüdür: olağanüstü güç, biçim, sağduyu, maharet, hitabet, cömertlik, soyluluk gibi. *Araçsal* kudretler ise, bunlar yoluyla veya talih sayesinde elde edilir ve mal mülk, şöhret, arkadaş ve Tanrı'nın gizli işlerinden daha fazla elde edilmesine yarayan yol ve yöntemlerdir."[23] Erk, bir anlamda insanlar arasındaki çatışmayı yaratan isteklerde zemin bulur. Ayrıca, bu istekler, insan ölünceye dek son bulmayacaktır. Dolayısıyla da doğa durumunda çıkar çatışmaları ve kendi bencil isteklerinden ötürü birer tehlike unsuru olan "diğer"leri her zaman mevcut bulunacaktır. Öte yandan, herkesin kendi isteklerini gerçekleştirme yolunda eylemde bulunması, onun en doğal hakkıdır. "Yazarların genellikle *jus naturale* dedikleri DOĞAL HAK, kendi doğasını, yani kendi hayatını korumak için

22 Thomas Hobbes, a.g.e., s. 93.
23 Thomas Hobbes, a.g.e., s. 68.

kendi gücünü dilediği gibi kullanmak ve, kendi muhakemesi ve aklı ile, bu amaca ulaşmaya yönelik en uygun yöntem olarak kabul ettiği her şeyi yapmak özgürlüğüdür."[24] Bir şeye sahip olma konusunda hak bakımından kimse kimseden üstün değildir. Herkes bir şeyi elde etme konusunda eşit hakka sahiptir. Ama o şeyin kimin olacağı çatışmanın sonucunda belli olur. Bu bakımdan da insan, her türlü aracı kullanabilir. Herhangi bir kuralın bağlayıcılığına tabi değildir. Çünkü yasa, adalet ya da benzeri kurallar bütünü ancak ve ancak doğa durumundan kurtulunduğu takdirde söz konusudur. Ayrıca, herhangi bir şeyi elde eden kimse açısından da bu durum nihai değildir. Bir zaman sonra o elde ettiği şeyi, çatışmaya girdiği bir başkasına pekâlâ kaybedebilir. Mehmet Ali Ağaoğulları doğal hakkın mutlak bir nitelik taşıdığını, ancak keyfi olmadığını belirtir. "... insan, doğal hakkın kendisine tanıdığı her şeyi yapabilme ve (başkalarının bedenlerini kapsayacak denli) her şey üzerinde hak iddia etme olanağını, salt kendini korumak amacıyla ve aklının yargısına başvurarak kullanır. Demek ki, doğal hak, herkese başkalarını öldürmeyi bile bir hak olarak tanımasına karşın, yine de aklın, daha doğrusu akıl yürütmenin bir ürünüdür."[25] Hatırlanacağı gibi, akıl yürütme insanların, kendi isteklerine ulaşma doğrultusunda yaptıkları hesaplarda söz konusu oluyordu. İsteklere, arzulara, amaçlara ulaşmada en iyi yolu saptayabilme akıl yürütme ile olası bir şeydi.

Hobbes doğa durumunda, erk sahibi olma amacıyla yürütülen çatışmaları başlıca üç nedene bağlar: "Birincisi, rekabet; ikincisi, güvensizlik; üçüncüsü de, şan ve şeref."[26] Bu nedenler bir anlamda erki oluşturan nedenlerdir; onun altbaşlıklarıdır. Erk edinme çabası, yalnızca bugün için istenilir bir yaşantı sürdürme amacıyla gerçekleştirilmez; aynı zamanda bu yaşantı biçimini ve istekleri gelecek açısından da garanti altına almayı hedefler. Zaten amaçlanan da kendi erki üzerinde herhangi bir erkin olmaması durumudur. Bu bakımdan bitimsiz ve kendini tekrar eden bir süreç söz konusudur aslında.

Doğa durumunda sürekli bir savaş hali bulunduğundan ve her zaman güçlü olan haklı olduğundan topluma ilişkin yerleşik unsurlardan bahsedilemez. Çünkü her şeyden önce toplum denilen yapı yoktur. Toplum, aynı zamanda siyasallığın da ortaya çıktığı zemindir. Zaten toplumun, dolayısıyla da bir siyasal iktidarın bulunmayışı doğa durumunun da sürüp gitmesine yol açmaktadır. Böylelikle de yaşamdan herhangi bir şeyin mülkiyetine kadar hiçbir şeyin bir garantisi bulunmamaktadır.

Birbirlerinden bağımsız ve aynı doğal hakka sahip doğa durumundaki insanların çatışmalarının son bulması, bir sözleşme kapsamında ellerindeki erki kendileri dışında ve üstünde yer alan bir erke devretmeleriyle mümkün görünmektedir Hobbes'a. Çünkü insan, aklı aracılığıyla içinde bulunduğu çıkmazın farkına varır. Doğa durumunda hiçbir zaman tam ve sürekli bir huzuru bulamayacağının bilincindedir. Her türden olumlu durum, geçici bir nitelik taşır, doğa durumunda. Bu yüzden de insan, içinde bulunduğu doğallığı aşıp barışı garanti edecek yapay bir unsur inşa eder: devlet.

---

24 Thomas Hobbes, a.g.e., s. 96

25 Mehmet Ali Ağaoğulları/Levent Köker, a.g.e., s. 180.

26 Thomas Hobbes, a.g.e., s. 94.

İnsanları, bir sözleşme çerçevesinde toplum kurmaya iten bazı nedenler sıralanabiliyor olsa da esasta yer alan neden, ölüm korkusudur. Herkesin, çıkarı peşinde koştuğu bir ortamda kimsenin yaşam garantisi olamaz. Her an bir başkasının çıkarıyla çatışılabilir ve bunun sonucunda da öngörülemez durumlarla karşı karşıya kalınabilir. Korku, toplum kurmaya götüren neden olarak akıl yürütmeyi de tetikleyen unsurdur. Çünkü insan ne ile karşılaşacağını bilemediği ortamdan kurtulmak amacıyla rasyonel bir karara varır; ki bu karar, herkesin eşit ölçüde çıkarınadır. Sonuçta, ölümle yüz yüze gelmek kimsenin istemediği bir durumdur. Bu bakımdan da "Konuşmayla ve geleceği düşünmeyle rasyonel hesap yapan insanlar, güvenliklerini tam olarak ancak barış ortamında sağlayabilecekleri kanısına ulaşırlar."[27] Bununla birlikte, toplum denilen yapı yapay bir özelliğe sahiptir; doğada bulunmaz ve kurgulanışında bizzat insanların etkin olması söz konusudur. Nitekim, toplumsal yapı inşa edilirken yaşamı garanti altına alacak her türlü karar ya da kural insanın akıl yürütmesi sonucunda ortaya konan doğa yasalarıyla ifadesini bulur.

Doğa durumunda, istekleri peşinde koşan ve yaşamlarını güvence altına almaya çalışan insanlar arasındaki çatışma ortamı, Hobbes'a göre, ancak bir sözleşmeyle ortadan kaldırılabilir. Sözleşme, herkesin, sahip olduğu erki, düşünüp karar vererek daha üst bir unsura, devlete, Leviathan'a devretmesiyle gerçekleşir. Tek tek herkesi tehdit eden "diğerinin erki" bir bakıma bundan böyle bir başka üst-yapının elinde bulunacaktır. Böylelikle de her insan kendi yaşamını güvence altına alabilmiş olacaktır. Bir anlamda ortak kaygı olan ölüm korkusu, toplumun her bireyinde aynı refleksi doğurmuştur. Ayrıca, bu süreçle birlikte siyasal iktidar görülmeye başlanır.

Hobbes'un, istekleri peşinde koşan ve bu istekleri doyurmak uğruna güç kullanmakta herhangi bir sakınca görmediği doğa durumundan çıkmadıkça da toplumu inşa edemeyen insanını Hegel fenomenolojik sürecin bir uğrağı olarak ele alır. Özbilincin ortaya çıkışında temel rol üstlenen istek Hobbes'ta toplum öncesi karmaşanın temel nedeni olarak görülür. İsteğin ele alınışı bağlamında Hobbes'la Hegel arasında hem bazı paralellikler hem de bazı farklılıklar belirlemek mümkündür. Hobbes, isteği genelde arzunun konusu olan şeylere yönelik sayar. Bunun ardından gelen, başkalarının egemenlik altına alınması gibi eylemler hep bu istek doğrultusunda elde edilenlerin korunabilmesi amacıyladır. Ancak Hegel, isteği, Hobbes'unkini aşan, çokboyutlu bir açıklamaya tabi tutar. Bu bağlamda isteğin nasıl dönüşüme uğradığına, daha doğrusu, yalnızca hayvansal diyebileceğimiz şeylerle sınırlı olmadığına işaret eder. Hegel için bunun önemi, hayvansal isteklerle sınırlı kalacak bir bilincin, kendinin bilincine varamayacak olmasında yatar. İnsan yalnızca yaşamsal gereksinimlerini doyuracak isteklerin peşinde koşmaz, aynı zamanda isteğin bizzat kendisini de ister. Bir başka deyişle, tanınma isteğidir bu. Nitekim başka isteklerin istenmesi özbilinci doğuracak asıl uğraktır.

İsteğin Hobbes tarafından ele alınmamış bu yönü Hegel'le arasında belirlenebilecek bir başka farklılığa da zemin teşkil eder. Hobbes, sürekli isteklerin doyurulması yönünde eylemde bulunulan doğa durumunu herkes için mutlak güvenli bir ortamın bulunmadığı

27 Mehmet Ali Ağaoğulları/Levent Köker, a.g.e., s. 189.

durum diye tasvir eder. Böyle bir ortamda herkes herkesin kurdu olacak, istekleri yönünde giriştiği her eylemi haklı görecek ve gösterecektir. Hobbes'a göre, insan doğa durumunda her daim varlığını hissettiren ölüm korkusu ve güvensizlik karşısında, aklının da işaret ettiği üzere bir sözleşme yapıp toplum durumuna geçecektir. Böylelikle de önceki kaotik ortam aşılmış olunacaktır. Oysa Hegel'de, ölüm korkusu ya da ölümü göze alarak eylemde bulunma temel istekler bağlamında gerçekleşen gelişmeler değildir. Ölümcül sonuçlara yol açacak olan mücadele Hegel fenomenolojisinde tanınma isteğinin dayatılmasıyla ortaya çıkacaktır. Efendi kendi bilincinin tanınmasını istediği anda doğayı/nesneyi ve köleyi yadsıyacak, bu uğurda da ölümü bile göze alacaktır. Ayrıca, bu sürecin sonu bir sözleşmeyle karara bağlanmayacaktır. Hegel için burada da nesneyle olan ilişki belirleyicidir. Nesneyle sürekli etkileşim halinde olan köle özbilince doğru ilerleyecekken efendi, bulunduğu konumda gitgide bir yetersizlik duygusuna savrulacaktır. Tarihin sonunun geleceği, Hobbes'a bir gönderme yapılacak olursa, devletin huzur ve güven verici ortamına kavuşulacağı durum ancak bu kırılma yaşandıktan sonra mümkün olacaktır.

Yukarıdaki belirlemelerin de gösterdiği üzere yalnızca isteğe odaklanıldığı takdirde Hegel'in daha kapsayıcı bir açıklama getirdiği söylenebilir. Çünkü o, her bilinç durumunu olduğu gibi, özbilincin açığa çıkmasında rol oynayan isteği de sürecin bir parçası olarak değerlendirmiştir. Üstelik, Hobbes doğa durumunu bir önkabulle, üzerinde çok fazla durmaksızın temellendirirken Hegel, isteğin özbilincin açığa çıkmasındaki rolünü adım adım göstermiştir. Bilincin, varoluş koşulu olarak her zaman bir muhatabı gerektirdiği gerçeği Hegel'in hiçbir zaman elden bırakmadığı dayanak noktasıdır. Nesneyle olan ilişki temelinde bir açıklamaya yer vermeden bir belirlemede bulunmak süreci gerektiği gibi açıklayamamakla eşanlamlıdır onun için. Bu yüzden Hegel'de nesne ya da diğer bir ifadeyle 'başka' yoksa, dönüşen bir bilinçten söz etmenin olanağı da zaten olmayacaktır. Bu bakımdan, yaşam ve bilincin iç içeliğinden, karşılıklılığından başka bir önkabule yer vermek bilinci ve onun dışavurumlarını açıklayacak bir zeminden de yoksun kalmak anlamını taşıyacaktır.

KAYNAKÇA

Ağaoğulları, Mehmet Ali/Köker, Levent, *Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, Ankara: İmge Kitabevi, 2000.
Bernstein, J.M., "From Self-Consciousness to Community: Act and Recognition in the Master-Slave Relationship", *The State and Civil Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
Bumin, Tülin, *Hegel*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.
Descartes, René, *Meditasyonlar*, çev. İbrahim Edhem Mesut, Ankara: Babil Yayıncılık, 2000.
Descartes, René, *Meditasyonlar*, çev. İsmet Birkan, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2007.
Hegel, G.W.F., *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 2004.
Hegel, G.W.F., *The Lectures on the History of Philosophy 1825-1826*, çev. Robert F. Brown-J.M. Stewart, Berkeley-Los Angeles-California: University of California Press, 1990.
Hegel'i Okumak içinde, derleyen ve çeviren: Tülin Bumin, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1993.
Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.
Hyppolite, Jean, *Genesis and Structure of Hegel's* Phenomenology of Spirit, Northwestern University Press, 1974.
Kojève, Alexandre, *Hegel Felsefesine Giriş*, çav. Selahattin Hilav, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.
Singer, Peter, *Hegel*, çev. Bahar Öcal Düzgören, İstanbul: Altın Kitaplar, 2003.
2

Belirli Olumsuzlama

Ar. nafi muayyan – İng. determinate negation – Fr. négation déterminée – Rus. opredelennoe otricanie – İsp. negación determinada – Çince guiding de fouding, 规定的否定.

Herbert MARCUSE'nin gösterdiği gibi, MARX "başka, baskıcı olmayan bir topluma" geçişi "kapitalizmin *belirli olumsuzlaması*" olarak düşünür (bkz. 1989, 356-7). "Onun kapitalizmin nasıl olumlu olarak olumsuzlanabileceğine ilişkin özgün sorusu, saklanıp-korunmak istenen ile aşılmak istenen arasındaki ayrımı kapsar" (KRÜGER 1990, 202). Bununla işaret edilen diyalektik sorun, eleştirel kuram ve dönüştürücü praksis anlayışı, yöntemi ve temel tutumu üzerine tartışmalara yol açmaktadır. Burada bir şeyin belirlenimde o şeyin başka bir şey olarak ifade edilişine dair –sağduyu için paradoks gibi görünen– bilgi çıkış noktasını oluşturur.

1. Her ne kadar SPINOZA belirli olumsuzlama terimini tanımasa da bu terim konu bağlamı açısından düşüncesinde yer alır. Hakikat yanlış olanın belirli olumsuzlamasıdır: *est enim verum index sui et falsi* (*Epistolae*, No. 76, O III, 233). Bu onun, her olumlu belirlemenin (tanımın ya da belirlenimin de) sınırlamalara – yani olumsuz belirlemelere– sınır çizme olduğuna dair anlayışının bilgi kuramsal uygulanışıdır: *determinatio negatio est* (a. y., No. 50). – HEGEL bu cümleye (*omnis determinatio est negatio* olarak değiştirdiği, daha sonra genellikle SPINOZA'ya atfedilen bu cümleye, ör. karş. TEUNISSEN 1978, 156) "sonsuz önem" verir ve onu şöyle yorumlar: "Belirlilik olumlu olarak koyulmuş Olumsuzlamadır" (Hegel 2008, 84). TEUNISSEN'in spritüalize ederek söylediği gibi, Hegel olumsuzlamayı "saf süreçsellik, yani hiçbir dayanağa gereksinimi olmayan, bilakis sürece dair gücünü kendisinden alan bir icra" (1978, 173) olarak devingenleştirir.

HEGEL, *Mantık Bilimi*'nin önsözünde, "nesnenin kendi devinimi" olmasından ötürü "felsefi bilimin biricik gerçek yöntemi olabilecek" (karş. Hegel 2008, 37 ve devamı) şeyi irdelerken, belirli olumsuzlama terimini ortaya atar. O önce "bu yöntemin örneği olarak" *Tinin Görüngübilimi*'ne gönderme yapar. "Bunlar, her biri kendini gerçekleştirirken aynı zamanda kendisini ortadan kaldıran [...] ve böylelikle daha yüksek bir biçime geçen bilinç formlarıdır" (karş. 37). Hegel'in anahtar bilgi, yani "*bilimsel ilerlemeyi başarabilmek için* gereken tek şey", olarak açıkladığı şey "mantıksal ilkenin bilgisidir: Olumsuz olan o denli de olumludur ya da kendi ile çelişen kendini hiçliğe, soyut yokluğa değil, ama özsel olarak yalnızca *tikel* içeriğinin olumsuzlanmasına çözer, ya da böyle bir olumsuzlama tüm olumsuzlama değil, ama kendini çözen *belirli olgunun olumsuzlaması*, böylelikle belirli olumsuzlamadır, öyleyse sonuç ondan sonuçlandığını özsel olarak kapsar" (a. y.). Yalnızca "sonucun, olumsuzlamanın, *belirli* olumsuzlama olduğu için, bir *içeriği* vardır. Olumsuzlama yeni bir Kavram, ama öncekinden daha yüksek, daha varsıl bir Kavramdır; çünkü onun olumsuzlanması ya da karşıtı yoluyla daha varsıl olmuştur, öyleyse onu, ama ondan da çoğunu kapsar, kendisinin ve karşıtının birliğidir" (38). Böylece belirli olumsuzlama gerçi bir yöntemdir, ama "nesnesinden ve içeriğinden ayrı bir şey olmayan [bir yöntemdir] – çünkü onu ileriye devindiren şey içeriğin içselliği, *kendisinde taşıdığı Diyalektiktir*" (A. y.). Belirli olumsuzlama kategoriler

dizisini ve mantığın yapısını böyle yönetir. "Varlık"tan "kavram"a geçiş olarak "öz" bu biçimde kendini "*belirli* bir olumsuzlama" (298) olarak varlıkla ilişkilendirir.

Hegel işlemsel kavram olarak belirli olumsuzlamayı, (*salt*) *varlığın* karşıtı olarak *yokluğu*, *birşey*in [Etwas] karşıtı olarak *yoklukt*an ayırt ederken geliştirir. Sonuncusu "belirli bir yokluktur", yani "soyut, dolaysız olumsuzlamayı […], bağıntısız değillemeyi" (61) imlemez. Böylelikle örneğin soğukluk ve karanlık "belirli olumsuzlama"yı temsil ederler. "Bunların genel olarak Yokluk değil, ama aydınlığın , sıcaklığın vb., belirli birşeyin, belirli bir içeriğin Yokluğu olmaları gerekir; böylece belirli, eğer deyim yerindeyse, içerikli Yokluklardır" (76). İnsan sağduyusu niteliğin dolaysız verili olduğunu zanneder, çünkü "*var olma* üzerine vurgu ile Nitelik olarak *Olgusallıkta* onun belirlilik ve öyleyse Olumsuzlama da kapsadığı gizlenir", o "olumlu birşey olarak geçerli sayılır" (83). Öyle ve böyle olan şey böyledir ve başka bir şey değildir. Buna göre birşey [Etwas] kendisini ayırt ettiği belirli bir diğeri ile birlikte düşünülmeksizin belirliği içinde düşünülemez; o ancak ayırt ediliş yoluyla belirli bir şey olarak kendisini gösterir. Başka olan, kendi belirliğini yitirmeksizin belirli bir varolanın, "aynı zamanda Olumsuzlama olarak koyulduğunda, *Sınır*dır. Buna göre Başkalık onun dışında ve ona ilgisiz olan bir şey değil, tersine onun kendi kıpısıdır [momentidir]" (Hegel 2006, §92).

2. MARX'ın Hegel-eleştirisi belirli olumsuzlama düşüncesini tinin kurgusal romanından kurtarır: Belirli olumsuzlamanın daha 'yüksek' bir biçime geçiş olmasının artık bir garantisi yoktur, bu geçiş kuram ve praksisin hata barındıran, başarısızlık riski taşıyan bir olgusu haline gelir. Ama bu dünyevileştirmeyle, belirli olumsuzlama pratik-kuramsal bir anlam kazanır. SPINOZA'nın her belirliliğin olumsuzlama içerdiğine dair cümlesi MARX tarafından sadece belirgin bir biçimde kabul görmekle kalmaz (karş. Marx *Grundrisse*, 131), kurgusal olmayan kuram anlayışı temelinde uygulanır da. Mülk edinme ve yabancılaşma eleştirisi bağlamında ya da "biçimi ve işlevi birçok insanın mülkiyetten yoksun bırakılmasına dayanan, birilerinin mülkiyeti olarak" (Haug 1972, 175) sermayenin belirlemesinde olduğu gibi. Nassau W. SENIOR "üretim aracı olarak gördüğü sermaye sözcüğünü, kaçınma sözcüğüyle" (1836, 309) değiştirdiğinde, Marx sadece bayağı iktisadın "bir ekonomi kategoriyi lafazanlıkla" ikame etmesine işaret etmekle kalmıyor, aynı zamanda *Kapital*'in 2. baskısının dipnotuna şunu ekliyordu: "İnsanın her hareketi bunun karşıtı bakımından bir 'kaçınma' olarak görülebilir. Yemek oruç tutmaktan kaçınmaktır, yürümek durmaktan kaçınmaktır, çalışmak boş durmaktan kaçınmaktır, boş durmak çalışmaktan kaçınmaktır, vb. Bu beyler, Spinoza'nın şu sözü hakkında bir düşünseler iyi ederlerdi: *Determinatio est negatio* (sınırlama/belirleme olumsuzlamadır)" (Marx 2011, 577). *Ekonomi Politiğin Eleştirisi* "bir yanda sermayenin kendisine dönüştüğü toplumsal güç ve öte yanda bireysel kapitalistlerin bu toplumsal koşullar üzerindeki özel kişisel güçleri arasındaki çelişki" (Marx 1990, 233) bağlamında kendisini yapılandırır. Ancak böylesi olumsuzlamalarla "bugün vazgeçilmez ama aslında gereksiz olan sayısız işlevin" (Marx 2011, 505), bedeli örneğin *faux frais* [ek harcamalar] olarak ortaya çıkar. Marx kapitalist iktisatçılarda, "onların kapitalist üretim çerçevesine bağlı

kalarak, toplumsallaşan işin ortaya çıktığı *çatışkılı* biçimin –ki bu toplumsallaşma bu biçimin kendisi kadar zorunludur– bu çatışkıdan muaf olduğunu" (Marx 1968, 255) açıklamalarını eleştirir. Onlardan farklı bir biçimde Marx belirli olumsuzlamayı sanayi toplumundaki çalışmanın antagonist işlevselleştirilmesinin olumsuzlaması olarak kullanır – bu çalışmayı genelleştirerek, yani onun kapitalist sınırlarını aşarak. Bu yüzden Marx, "her ne kadar yabancılaşmış bir biçimde olsa da toplumsallaşan üretimin" (Marx 1968, 309) yeni bir toplumun, eski toplumun bağrındaki, temel bir unsuru olduğuna inanır – yani özel mülkiyetin sınırları içindeki üretimin toplumsallaşmasında "üretim ilişkilerinin haldeki [mevcut] yapısının aşılmasına işaret eden, böylece geleceğin ipuçlarını veren, bir oluşum sürecini gösteren noktaları da ortaya çıkaracaktır" (Marx *Grundrisse*, 424). "Eski toplumu devirecek güçler" Marx'a göre "dolayısıyla da aynı zamanda yeni bir [toplumun] kurucu unsurlarıdır" (Marx 2011, 478).

Dolayısıyla kapitalist ekonominin *eleştirisi* dayanak aldığı ayrımları, eleştirilen nesnenin kendisinde bulur. Marx uyguladığı diyalektiğe şunu atfeder: Diyalektik "var olanın olumlu kavranışında aynı zamanda onun olumsuzlamasını da [...] içerir" (Karş. Marx 2011, 29). O olumsuz olanı sermaye olumlanmasında bulur – rekabet ve kriz eğilimi olarak. "Her bir kapitalist, birçok kapitalistin başını yer" (729). Sermaye de "kendisine genel bir sınırlama getirir: Kendini evetlemesi kendisinin değillemesine götürür. (...) Sınırlama belirlenime ilişkin bir sözcük olarak anlaşılabilir (Haug 1972, 176 ve devamı). Belirli olumsuzlamanın yapısı *Ekonomi Politiğin Eleştirisi*'nin birçok kavramına damgasını vurur: "Özel meta üretimine ilişkin kavramları temellendiren toplumsal üretim perspektifi bu kavramların yapısında kendini gösterir. Bunlar olumsuz olarak belirlenmişlerdir" (159).

2.1 Belirli olumsuzlama bakış açısından, kapitalist üretim tarzının –onun tarihsel-geçişsel doğasından dolayı gerekliliğini vurgulamakla birlikte– bir tür eleştirisi ortaya çıkar. Belirli olumsuzlama olarak *Ekonomi Politiğin Eleştirisi* "kapitalist dönemin kazanımlarının temeli" (karş. Marx 2011, 729) üzerinde yükselir. O, bu kazanımdaki karşıt olanı reddettiğinde, "olumsuzlamanın olumsuzlanması" (a. y.) olarak ortaya çıkar. Kapitalizmin çatışık biçimde geliştirdiği şeyde ısrar edip, onu çatışkılarının sınırlamalarından kurtarmakla, kapitalist üretim tarzıyla birlikte onun kazanımlarını bir yana iten bir değillemeye karşıt olarak, Marxçı eleştiri belirli olumsuzlamadır. Marx öncesi bazı sosyalist yazarlar böylesi bir değillemeyi yapıyorlardı. "Onlar burada –başka bir uçtan da olsa– bu gelişmenin *çatışık biçimini* onun kendi içeriğiyle karıştırarak [burjuva] iktisatçıların dar kafalılığını paylaşmaktadırlar. Bunlardan birisi çatışıklığı kazanımlardan dolayı ebedileştirir; diğerleri ise bu çatışkıdan kurtulmak için, bu antagonist biçimde ortaya çıkan bütün kazanımları kurban etmeye kararlıdır" (Marx 1968, c. 3, 257). Dolayısıyla, sonuncular "çileci" (a. y.) olarak ortaya çıkarlar. – Belirli olumsuzlama programı ve fiilen uygulanan eleştiri birbirinden ayrı düşebilir; *Kapital*'in birinci cildinin sanayi emeği bölümünde Marx eleştiriyi kısmen öyle bir biçimde kullanır ki zanaat emeği bakış açısından sanayi emeğini olumsuzladığı gibisinden bir görünüm ortaya çıkar ve bu da sanayi

sosyolojisinin sefalet teorisi söyleminde onun değerden düşürülmesine yol açar (karş. PAQ 1987, 11 ve devamı; Frigga HAUG, 110 ve devamı).

Belirli olumsuzlama olarak *Ekonomi Politiğin Eleştirisi*, hâkim tikelin hâkimiyet altında bulunan temel olandan, tabir yerindeyse, toplum yaşamının tözünden ve öznesinden yalıtmanın teorik ve pratik çabası demektir. Maddi tedarik ve biçimsel tedarik tarzı arasındaki analitik ayrım da buna dahildir ve MARX bu ayrım için biçim-belirliliği kavramını ve biçim analizi yöntemini geliştirmiştir: "Sermaye ve onun kendini genişletmesidir ki üretimin hem çıkış ve hem de sonuç noktası, hem itici gücü, hem amacı olarak görünür; üretim yalnız *sermaye* için üretimdir ve bunun tersi doğru değildir; yani üretim araçları, sırf, üreticiler *toplumunun* yaşama sürecinde, devamlı bir gelişmenin araçları değillerdir" (Marx 1990, 221). *Ekonomi Politiğin Eleştirisi* burada aynı zamanda içkin bir eleştiridir, zira kapitalizmin temsilcileri belirli olumsuzlamayı ideolojik bir biçimde taklit ederek onu [kapitalizmi] "refah devleti" olan bir "tüketim toplumu" olarak ifade ederler. Böylesi adlandırmalar, ödün verilerek ortaya çıkan dengeyi hâkim ve hâkimiyeti de hizmet olarak sunarak iç yapıyı illüzyon içinde tersine çevirir.

Belirli olumsuzlama olarak *Ekonomi Politiğin Eleştirisi* kendisinehep "genel olanı ya da genelleşmeyi taşıyabilecek şeyin bakış açısını" temel alır. "Genelleştirilmesini özellikle direten şey çalışmadır, çünkü bu genelleştirilmeyle çalışma süresi kısaltılır ve çatışkılı biçiminden kurtarılır" (Haug 1972, 183 ve devamı). "İş gününün kısaltılmasının bu yöndeki mutlak sınırı, çalışmanın genelliğidir" (Marx 2011, 505). Başkalarını kendisi için çalıştırma genelleştirilemez, dolayısıyla o genelleştirmeyle olumsuzlanır. MARX'ın VERGİLİUS'un *Epigramlar*'ından alıntıladığı (Marx 1968, c. 1, 197) ve "çalışıyorsunuz, ama kendiniz için değil" olarak çevrilebilecek VOS, NON VOBIS'teki NON özel çıkarların hâkimiyetine işaret eder.

2.2 *Tartışma.* – Bu yorum özellikle Michael WOLF tarafından eleştiriye tabi tutuldu. O MARX'ın *Ekonomi Politiğin Eleştirisi*'nde "yöntemsel araç olarak 'belirli olumsuzlamayı' sürekli bir biçimde kullandığına" (1974, 100) dair görüşe itiraz eder. Lakin bir çelişki içine düşer: Bir yandan Marx'ın, "sayesinde 'nesnel' ilişkilerin yapısını belirlemesini sağladığı", sermaye perspektifini onun "başat bakış açısı" olarak ilan eder; diğer yandan "Marx mistikleştirilen sermaye ilişkilerini (…) iş ve (…) sosyalizm karşıtlıklarından deşifre ettiğini", ama buna "oldukça seyrek değindiğini", "çünkü bunların kapitalist ekonomi sürecinin yapısını belirlemediğini" (99) ileri sürer. Ama *Ekonomi Politiğin Eleştirisi*'nin betimlenmesi, "mistikleştirilen sermaye ilişkilerinin deşifre edilmesinden" başka bir şey midir? Marx *Ekonomi Politiğin Eleştirisi*'nde tam da kapitalist ilişkilerin bir tür betimlemesini –ki bu betimlemeyle eleştiri aynı şeydir– amaçlamıyor mu? O halde eleştiri dışsal olamaz, o bu olumlu olanın organize eden olumsuzudur. Marx oluş halindeki bir genelin perspektifinden hareket eder. Bu açıdan, bu 'sosyalist' perspektif emek/çalışma perspektifiyle örtüşür, WOLF şunu diyebilir: "O [sosyalist perspektif] kolaylıkla olumlu olarak belirlenemez, çünkü o *alternatif* bir sistemin, bağlamı *öncelenen fragmanlar halindeki* nüvelere dayanır" (A. y.). "Sosyalizme ilişkin atıfların kipi hep aynıdır. Gerçekleştirilen her bir analizin olanaklı kıldığı ölçüde kapitalizmdeki

toplumsal ilişkilere değinilir, sonrasında üretimin kapitalist tarzı aracılığıyla tüme varılan sınırlamalar ve özellikler yok olduğu düşünülür ve toplumsallaşma eğilimlerinden yola çıkılarak sosyalist ya da komünist bir toplumun olası yapılarına kısa bir bakış atılır" (99 ve devamı). – Bu 'sınırlamaların yok olduğun düşünme' ortaya bazı problemler çıkarmaktadır. Nihayetinde burada söz konusu olan şey sınıf karşıtlıklarının aşılmasıdır ve bu da, bu perspektifi bir sınıf perspektifiyle bağlantılandırır içine sokar ([eğer] "böyle bir eleştiri, bir sınıfı temsil edecekse", karş. Marx 2011, 25).

Aslında MARX'ın anladığı anlamda değer ve değer biçimi, ürünlere bu biçime veren üretim ilişkilerinin analizi yapılmaksızın kavranamaz. Öte yandan bu ilişkiler de ancak toplum ilişkileri olarak düşünülebilir, bu da onların –KANT'ın (burjuva) insanını ele aldığı gibi– 'toplumsallaşmamış-toplumsal' ilişkiler olarak tezahürlerini içerir. Aynı şekilde bu da, –kendisini sürekli bir biçimde toplumsal-olmayışlıklığın toplumsallaşmaya zorlayarak olumlu yapması gereken– bu ilişkilerdeki toplumsal-olmayanı (özeli) onun hâkimiyetine rağmen olumsuz olan olarak ele alınmasını içerir. Nasıl ki olumsuzlama özel mülkiyet biçiminde bu toplumsallık içinde yer alıyorsa, aynı şekilde bu olumsuzlamanın olumsuzlaması da onun teorik betimlemesi içinde yer alır, yani 'aşkın' bir sosyalist perspektif biçiminin içinde değil. O halde WOLF'ün kabulünün aksine, burada söz konusu olan şey, "tek tek veçhelerin sürekli bir biçimde yansıtılarak bir sisteme bağlandığı, daha sonra da kapitalist ilişkilere ve onların analizine geri yansıtıldığı bir sosyalizm perspektifi" (100) değildir.

"*Ekonomi Politiğin Eleştirisi*, özel olanın hâkimiyetine karşı bu üçlü temelde, emekte, onun maddi üretim güçlerinde ve dolaysız toplumsal karakterlerinde, ısrar etmenin dışında bir şey yapmaz", biçiminde MARX'ta "sosyalist perspektifin belirli olumsuzlama olarak" temellendirildiği tezine karşı WOLF itirazda bulunur: "Belirli olumsuzlama kendisinden hareketle olumlanabilir belirlilikleri göstermek ister"; "buna karşın, her ne kadar Marx Hegelci sözvarlığını kullansa da o kendine 'belirli olumsuzlamayı' dayanak olarak almaz, daha çok 'gerçek hareketi' dayanak alır" (1974, 100). Son andığı tartışılacak bir şey değildir. Ama soru: Marx'ın 'gerçek hareketi' *nasıl* düşündüğü ve eleştirisinin nasıl kavranması gerektiğidir. Belirli olumsuzlama, "kendilerini ard arda olumsuzlayan olumsuzlamaların diyalektik süreçlerinin gelişimini ve amacını bildiğini / garantisi altında olduğunu" (a. y.) düşünen bir tarih felsefesine mi bağlıdır? Bu, Marx'ın "kapitalist birikimin tarihsel eğilimi"ni (karş. Marx 2011, 731 ve devamı) hedef almaktadır. WOLF burada "nesnelci bir tarih anlayışı" görür. O "'belirli olumsuzlama'yı (…) kapitalist sistemden sosyalist sistem geçişin tek-çizgisel bir perspektifinin *mekanizması* olarak" anlar ve şöyle der: "'Tarihsel hareket' (…) tedrici bir biçimde alternatiflere bakışın önünü açar" (1974, 100). Lakin burada eleştiri etkinliği ve etkinliğin eleştirisi unutulur ve öte yandan bakıştan bakışa önü açan "tarihsel hareket" 'nesnelci' bir düşüncedir. Belirli olumsuzlama tam da pratik öznelliğin özgül bir türü olarak anlaşılabilir.

3. LENİN, *Hegel'in "Mantık Bilimi"nin Özeti*'nde belirli olumsuzlama kavramını gözden kaçırır (karş. Lenin1976, 79 ve 88). – Hegel'in *Mantık*'ını alıntılar

bağlamında neredeyse cümle cümle yorumlayan THEUNISSEN de şaşırtıcı bir şekilde bu kavramın etrafından dolanan bir okuma gerçekleştirir (karş. 1978, 157, orada bu kavrama oldukça yakındır ve Hegel'in olumsuzlamayı formüle ettiği, "olumsuzlama *belirlilik*tir" ifadesini alıntılar); ama onun ilgisi "olumsuzlamanın olumsuzlaması" figürü tarafından soğurulur. WOLF değillemeden ayırt ettiği (174) Hegel'in "olumsuzlama" anlayışını, Hegel'in sadece olumsuzlamayı etkinlik olarak değil, bütünüyle etkinliği olumsuzlama olarak kavrayışına bağlar: "Hegel daha baştan itibaren etkinliğin öncelikle *ayırma* ve *bölme* olduğu düşüncesindeydi" (175). Bu görüşüne dayanak olarak da *Tinin Görüngübilimi*'nin önsözündeki bir pasaja işaret eder: "Düşüncenin enerjisi olan, olumsuzun muazzam gücüne", bunun öncesinde şu cümle vardır: "Ayırma etkinliği *Anlağın* kuvveti ve işidir." (karş. Hegel 2004, 39)

MARCUSE Hegel-kitabında, kapitalizmin teori ve pratik olarak aşılmasına dair Marx'ın anlayışını ele almak için, bu kavrama yer verir; Marcuse'nin amacı bu anlayışın krizini göstermektir. Marx sırf üretim araçlarının önünün açılmasını hedeflemez, aynı zamanda "insanın kendisinin özgürleşmesini [...]: onun kendi emeğinin araçlarına köleliğinin ortadan kaldırılması ve böylelikle yürürlükteki tüm değerlerin tam bir yeniden-değerlendirilmeleri" Marcuse için: "Salt bu '*daha çok*' niceliği niteliğe dönüştürecek ve değişik, baskıcı olmayan bir toplum kuracaktı – anamalcılığın [kapitalizmin] *belirli* olumsuzlanması" (Marcuse 1989, 356-7). Marcuse'ye göre bu anlayış proletaryanın "anamalcı toplumun saltık olumsuzlanması" (357) olduğu kabulüne dayanır. Bu kabul "özgürlüğün önkoşulları ve gerçekleşmesi arasındaki tarihsel ilişkiye" dayanır. Kurtuluş özgürlüğü gerektirir: "Egemenlik ve baskının gereksinim ve çıkarlarından özgür bireyleri tarafından". Eğer özgür değillerse, bu çıkar [ilişkileri] yeni topluma "aktarılacaktır" (a. y.). İşte tam da bu önkoşulun kapitalizmin Marx sonrası gelişmeleriyle sorgulanır hale geldiğini düşünür Marcuse: "Devrim öncesi ve devrim sonrası proletarya arasındaki ilişkilerin belirleyici önemi ancak Marx'ın ölümünden sonra, özgür [rekabetçi] anamalcılığın örgütlü anamalcılığa dönüşümünde belgitlenmiştir. Bu dönüşümdü ki Marxizmi Leninizme dönüştürüyor ve Sovyet Toplumunun yazgısını belirliyordu – yeni bir baskıcı üretkenlik dizgesi altında ilerleyişini." (A. y.) BARAN ve SWEEZY'nin Keynesçilik aracılığıyla –"Artık değer emilmesi" [Surplusabsorption] teknikleriyle– mümkün hale gelen kriz yönetimi teorisiyle paralellik içinde, Marcuse "geç işleyimsel [endüstriyel] uygarlığa kendi olumsuzluğunu soğurma yeteneği vermiş (...) birincil etmenlerin" birkaçının ana hatlarını çizer: "Yönetimde ilerleme" bireyleri "toplumlarının bütünlenmiş nesnelerine dönüştürmektedir. Bilincin gelişimi dışlanmışların tehlikeli ayrıcalıkları olmaktadır" (358). Buna ek olarak kitle üretimi ve kitle güdümü temelinde üretim ve dağıtımın yeni bürokratları ortaya çıkmaktadır. Bu koşullar altında proletaryanın "anamalcı toplumun saltık olumsuzlanması" olduğu artık varsayılamaz. "Emekçi sınıfların ekonomik ve ekinsel eşgüdümü onların geleneksel silahlarının eskimelerinin eşliğinde ilerliyor ve tamamlanıyordu" (359).

Bu gözlem ampirik olarak ne kadar

inandırıcı görünse de buradan hareketle çizilen proletarya fikri de o denli şaibelidir. Frankfurt Okulu temsilcileri için bu, praksisi olmayan bir yönelim anlamına geliyordu, öyle bir yönelim ki buna dair söylenecek şey sadece onun bütün varolanlardan "çok başka" olduğudur. Adorno şöyle açıklıyor: "Onun uğruna gayretli bir biçimde devam etmenin dışında, anlamlı olanın belirli olumsuzlaması ve anlamsız olanın kötü olgusallığı arasında çizilecek sarsılmaz bir ölçüt yoktur" (1962, 426 ve devamı). MARCUSE'nin olumsuzun bütünselleşmesine ilişkin düşüncesine (örneğin bireylerin "toplumlarının bütünlenmiş nesnelerine" dönüşmeleri tezine) benzer bir şekilde, ADORNO'da olumsuz, artık belirli biçimde olumsuzlanamayacak, bütüncül bir "büyü" olarak düşünülür (karş. 1966, 264, 335). Böylece Adorno Brecht-paradigmasını Beckett-paradigması adına reddeder. Onun absürdizminden beklentisi, onun, Beckett-paradigmasının "artık düşünülemeyecek olan bir doğrunun olanaklılığının empatik bir biçimde" önünü açacağıdır (1961, 319). Bu yüzden de Eleştirel Teori'ye şu suçlama getirilebiliyordu: O, bu gerçekdışı olanak adına "Absürdizm akımına" (Haug, 1966, 31) katılmaktadır.

Kuşkusuz Eleştirel Teori'nin her bir temsilcisi birbirinden ayrılır; özellikle de bir ad altında, Eleştirel Teori, bir araya getirilen HORKHEIMER'ın (redaktörü Leo LÖWENHAL olan) *Sosyal Araştırmalar Dergisi*'nin kuruluş dönemi ve bilhassa ADORNO'da vücut bulan Federal Alman geç dönemi arasında çağrıştırılan özdeşlik bir yanılsamadır. HUYSENN'in ADORNO'ya dair tezine "rejection of the determinate negation as a key concept of the philosophy of history" ve Adorno'nun "insistence on negtivity and refusal as crucial elements of a modern aesthetic" (1975, 3), Leo LÖWENTHAL karşı çıkar: "Grubumuzun hemen her üyesi Hegel'in felsefesine ve diyalektik Marksizmin klasik yanlarına aşina olup, aynı zamanda sürekli olarak 'belirli olumsuzlama'nın eleştirel teorinin bir kilit kavramı olduğunu vurgulamıştır" (*Schriften* 4, 68). Tabii bu durum onun için, geç dönem Adorno'sunda olduğundan, daha geçerli olabilir. Yine de Adorno da belirli olumsuzlamaya hâlâ eleştiri bir değer biçiyordu. Bu eleştirinin, "insan bir şeyin karşısına, olumsuz olarak idrak edilen bir başkasını koyduğunda, olumsuzlananın diğeri içinde yeni bir biçimde içerilmiş olması gerektiğini" (alıntı Schweppenhäuser'den 1993, 169) bildiğini söyler Adorno.

ADORNO'nun düşünceleri karşısındakine kişiye ve konuya göre belli bir oranda değişmektedir. NIETZSCHE'yi "ahlakın *soyut olumsuzlamasından*" dolayı eleştirir: "Ahlakın belirli olumsuzlaması (...) onun ortadan kaldırılmasına götürmemelidir. O daha çok ahlakın kendisinin ne zaman ve ne ölçüde ahlakdışı olduğunu göstermek ister" (Schweppenhäuser, 168 ve devamı). 1964'teki BLOCH'la konuşmasında belirli olumsuzlama kavramını ortaya atan ADORNO'dur. BLOCH ütopyanın "esas işlevinin" "varolanın eleştirisi" olduğunu belirtir ve ekler: "Engellerin ötesine zaten geçmiş olsaydık, onları engeller olarak algılayamazdık bile." ADORNO karşılık verir: Evet, her halükârda, ütopya, esas olarak belirlenmiş olumsuzlanma içinde, salt varolan şeyin belirlenimli olumsuzlanması içinde bulunur ve kendisini sahte [yanlış] bir şey olarak somutlaştırarak, aynı zamanda daima olması gereken şeye işaret eder". Böylelikle

yanlışın bilgisi doğrununkininin karşısında bir öncelik kazanır ve SPINOZA'nın, kendisinin ve yanlışın göstergesi olarak doğru olana dair cümlesi ADORNO tarafından tersine çevrilir, *falsum index sui et veri*. (Karş. *Aydınlanmanın Diyalektiği*, 44, orada diyalektik ile aynı olarak görülen belirli olumsuzlama, her imgeden "kendi yanlışlığını itiraf edişini" okuma olarak anlaşılır). İşte ancak bu konuşmada BLOCH belirli olumsuzlama kavramını ele alır – *umut*u basit düşüncesiz bir güvende ayırt etmek için: "Umut tehlikelerle kuşatılmıştır ve tehlikenin bilincidir, aynı zamanda da umut edilen nesnenin karşıtını sürekli olarak mümkün kılan şeyin belirlenimli olumsuzlanmasıdır" (*Bir Şeyler Eksik*, 162-168).

Ralf DAHRENDORF, ADORNO'nun 1968 Sosyologlar Toplantısı'nda sunduğu giriş konuşmasını "praksisi yasaklayan teori" olarak eleştiriyordu. Ona göre bu teori "belirli tarihsel zorunluluklar" imgesi sunan "bütün analizi" olarak "taş dünyayı" çifte bir hale getirmektedir (1968, 91 ve devamı). Bu eleştirinin karşısına ADORNO'nun öğrenci hareketini değerlendirmesi çıkar: O öğrenci hareketinde "körü körüne uyuma bir başkaldırı, rasyonel olarak seçilmiş amaçlar için özgürlüğü, kandırmaca ve imge olarak dünya karşısında iğrenmeyi ve [toplumsal] değişim olanağının anımsanmasını" (1968, 24) görür. Buna rağmen o "umutsuz" diyalektik bilgiyi de veriyordu, "praksisin insanların etrafına serptiği büyüden, yalnızca praksis kurtarabilir, ama o şu sıralar zorla dayatılarak, –boğucu, dar kafalı, akıldan uzak– bir praksis olarak artan bir biçimde büyüye yardımcı olmaktadır" (1969, 673).

Böylesi bir praksise uzak duruştan farklı olarak Marcuse öğrenci hareketinde yeni bir devrimci öznenin ortaya çıkışını görür. O işçi hareketinin yerine "marjinal grupları" geçiriyordu. Toplumdaki çelişkileri temel alan eleştirel kavramlar, örneğin Marx'ın eleştirel kavramları, artık bir kenara bırakılıyordu: "İşleyim toplumunun artan bütünleşmesiyle" bu kavramlar "betimleyici, aldatıcı ya da işlemsel terimler [olma eğilimi gösterirler] (2010, 13). Kapitalist toplum içerden aşılamayacak gibi görünmektedir. Artık içkinlik değil, daha çok aşkınlık eleştiriyi ve dönüşüme yönelik praksisi belirlemelidir. "Marcuse, Marksist diyalektiğin kalbi olarak görülebilecek belirli olumsuzlama kavramına karşı çıkar. O bu kavramın 'belirli seçim' kavramıyla değiştirilmesini önerir (Haug 1968, 106).

Bertolt BRECHT belirli olumsuzlamanın içeriğini, kendisinin tüm kurgu ve tarih felsefesi karşısına koyduğu doğru davranış öğretisi olarak gördüğü felsefesine taşıdı. Kapitalizmin belirli olumsuzlaması bilişsel olarak gereklidir. "Toplumsal düzen, bir başkası görülmeden betimlenemez" (*Arbeitsjournal*, 25.7.38). Temel bir şey: "Zihnin bilgi sürecinde deneyimlenin ya da (daha etkinleşecek) deneyimin organize edilmesinin dışında, süreçlerin göz önüne serilmesi ve bunların düşüncedeki bir olumsuzlamayla karşı karşıya getirilmesi gibi işlevi de bulunmaktadır. 'Bu böyledir' ifadesi, 'yani bu başka değildir' ifadesine göre *hayranlıkla* algılanır. Öyleyse insan hep sadece belli bir oranda hakikati elde eder" (GA 21, 410; GW 20, 136). Sosyalist bir dönüştürme projesini adeta sıkı sıkıya tutulan vazgeçiş olarak formüle eder: "Burjuvaca belirlenmiş insanlık, insanlığını elde tutmak için, burjuvaca olandan vazgeçmelidir" (GA 21, 415; GW 20, 159). Böylelikle, belirli olumsuzlama sadece

yeninin içinde belirli bir eskinin korunduğu ve başkasının olumsuzlandığı anlamına gelmez, ayrıca o bir tutum ve yönelim etkinliğidir. İnsan sağduyusu sorunu bilir ("pire için yorgan yakmak"). Hayır demek, tehlikesiz değildir; Klaus HEINRICH'in (1966) gösterdiği gibi, yıkıma ve özyıkıma götürebilir. Belirli olumsuzlamada söz konusu olan şey ilişkilerde tutulacak/korunacak olan ile değillenecek olan momentler arasında ayrım yapma yeteneğidir, ama bu elbette mekanik bir yan yanalık değil, daha çok eleştirilen durumdaki 'olumsuzun' kazanımlarını – öyle ya sermaye sadece sömürücü değil, 'üretken' bir etkisi de bulunur– korumak amaçlıdır. Soyut olumsuzlamanın, "tümüyle başka olana" yönelimin aksine, belirli olumsuzlama BLOCH'un –[henüz] olmamış olanı arayan buluşsal yöntemiyle, daha iyi bir dünyanın ilişkilere nüfuz eden somut öndelemeleriyle– nesnel olanaklılık ve somut ütopya kavramlarına eğilim gösterir.

Kaynakça: T. W. ADORNO, "Versuch, das Endspiel zu verstehen" (1961), GS [Gesammelte Schriften] 11, 281-321; T. W. ADORNO, "Engagement" (1962), GS 11, 409-30; T. W. ADORNO, *Negative Dialektik* (1966), GS 6; T. W. ADORNO, "Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?" (1968), GS 8, 354-70; T. W. ADORNO, "Marginalien zu Theorie und Praxis" (1969), GS 10.2, 759-82; T. W. ADORNO ve M. HORKHEIMER, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. N. Ülner ve E. Öztarhan Karadoğan, İstanbul 2010; P. W. BARAN ve P. M. SWEEZY, *Tekelci Sermaye*, çev. Gülsüm Akalın, İstanbul 2007; *Bir Şeyler Eksik. Ütopik Özlemin Çelişkileri Üzerine* – Ernst Bloch ile Theodor W. Adorno Arasında Bir Tartışma, çev. Hakkı Ünler, *Defter*, sayı 42, Kış 2001, s. 151-168; B. BRECHT, *Arbeitsjournal*, 2 cilt, Frankfurt/M 1993; R. DAHRENDORF, "Herrschaft, Klassenverhältnis und Schichtung" (1968), *Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft? Verhandlungen des 16. Deutschen Soziologentages* içinde, Stuttgart 1969, 88-99; F. HAUG, "Verelendungsdiskurs oder Logik der Krisen und Brüche? Marx neu gelesen vom Standpunkt heutiger Arbeitsforschung", *Aktualisierung Marx'* içinde, yay. D. Albers et al., AS 10, Berlin/W 1983, 101-19; W. F. HAUG, *Jean-Paul Sartre und die Konstruktion des Absurden*, Frankfurt/M 1966 (alıntılar değiştirilmiş 3. baskıdan, Hamburg 1991); W. F. HAUG, "Das Ganze und das ganz Andere. Zur Kritik der reinen revolutionären Transzendenz", *Antworten auf Herbert Marcuse* içinde, yay. J. Habermas, Frankfurt/M 1968 (alıntılar Haug 1973, 94-122); W. F. HAUG, "Die Bedeutung von Standpunkt und sozialistischer Perspektive für die Kritik der politischen Ökonomie", *Argument* 74, yıl 14, 1972 (alıntılar Haug 1973, 143-86); W. F. HAUG, *Bestimmte Negation*, Frankfurt /M 1973; G. W. F. HEGEL, *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul 2004; G. W. F. HEGEL, *Anahatlarda Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I, Mantık Bilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul 2006; G. W. F. HEGEL, *Mantık Bilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul 2008; K. HEINRICH, *Versuch über die Schwierigkeit, Nein zu sagen*, Frankfurt/M 1966; A. HUYSSEN, *New German Critique* içinde, Sonbahar 1975, No. 6, (alıntılar Löwenthal 1984); H. P. KRÜGER, "Zur Differenz zwischen kapitalistischer und

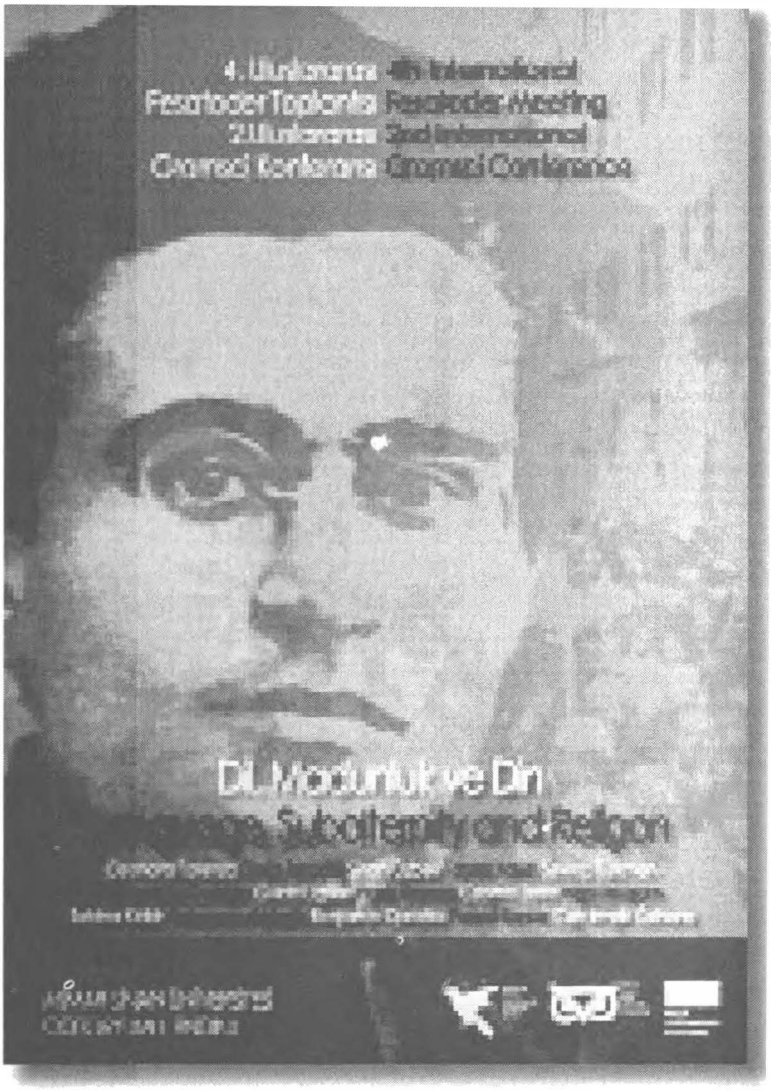
moderner Gesellschaft", *DZPh* [*Deutsche Zeitschrift für Philosophie*], 1993, 3, 202-217; V. LENİN, *Felsefe Defterleri*, çev. Attila Tokatlı, İstanbul 1976; L. LÖWENTHAL, *Schriften* 4, Frankfurt/M 1984; H. MARCUSE, "Sonsöz" (1954), *Us ve Devrim. Hegel ve Toplumbilimin Doğuşu* içinde, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul 1989; H. MARCUSE, Tek-Boyutlu İnsan: İleri İşleyim Toplumunun İdeolojisi Üzerine İncelemeler, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul 2010; K. MARX, *Theorien über den Mehrwert*, (MARX-ENGELS *Werke*, Cilt 26.1-3) [Doğu] Berlin 1968; K. MARX, *Kapital: Ekonomi Politiğin Eleştirisi*, Cilt 3, çev. Alaattin Bilgi, Ankara 1990; K. MARX, *Grundrisse – Ekonomi Politiğin Eleştirisi İçin Ön Çalışma*, çev. Sevan Nişanyan, İstanbul 2008; K. MARX, *Kapital: Ekonomi Politiğin Eleştirisi*, Cilt 1, çev. M. Selik ve N. Satlıgan, İstanbul 2011; PROJEKT AUTOMATION UND QUALIFIKATION (PAQ), *Widersprüche der Automationsarbeit. Ein Handbuch*, Berlin/W 1987; G. SCHWEPPENHÄUSER, *Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie*, AS 213, Hamburg 1993; N. W. SENIOR, *Principes fondamentaux de l'Économie Politique*, Paris 1836; M. THEUNISSEN, *Schein und Sein*, Frankfurt/M 1978; M. WOLF, „Individuum, Subjekt, Vergesellschaftung der Produktion", *Ästhetik und Kommunikation*, yıl 5, 1974, sayı 15-16, 83 ve devamı.

Wolfgang Fritz Haug

• Ampiri/Teori, Aşma, Bakış Açısı, Belirleme/Determinasyon, Betimleme, Biçim/Biçim-Belirliği, Çelişki, Diyalektik, Eklemlenme, Ekonomi Politiğin Eleştirisi, Ekonomizm, Eleştirel Teori, Eleştiri, faux frais, Geçişin Zorunluluğu, Genel Çalışma, Hegel-Eleştirisi, İşçi Hareketi, Kavram, Kurtarıcı Eleştiri, Marjinal Grup Stratejisi, Nesnelcilik, Olumsuzlamanın Olumsuzlanması, Öndeleme, Proletarya, Sermaye Mantığı, Tanım, Tarih Felsefesi, Yeni Toplumun Öğeleri, Yöntem

• allgemeine Arbeit, Antizipation, Arbeiterbewegung, Artikulation, Aufhebung, Begriff, Bestimmung/ Determination, Darstellung, Definition, Dialektik, Elemente der neuen Gesellschaft, Empirie/Theorie, faux frais, Form/ Formbestimmtheit, Geschichtsphilosophie, Hegelkritik, Kapitallogik, Kritik, Kritik der politischen Ökonomie, Kritische Theorie, Methode, Negation der Negation, Objektivismus, Ökonomismus, Proletariat, Randgruppenstrategie, rettende Kritik, Standpunkt, transitorische Notwendigkeit, Widerspruch.

Çeviri Muharrem Açıkgöz



IV. FESATODER TOPLANTISI

"Gramsci: "Dil, Din ve Madunlar"

7-8 Aralık 2012

Mimar Sinan Üniversitesi Oditoryumu (Fındıklı)



ISSN:1309-9175