

**NEKROPHILIA YA DA SPINOZA'YI MEZARINDAN KALDIRMAK***Necrophilia or Removing Spinoza from His Grave***A.Kadir Gülen**

Ankara Üniversitesi

Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Yüksek Lisans Öğrencisi

[kadirrgulen@gmail.com](mailto:kadirrgulen@gmail.com)**Özet**

Günümüz akademik dünyasında Spinoza'nın ismi politika felsefesinin en gözde temsilcilerinden biri olarak anılmaktadır. Hem Marksistler hem feministler hem de liberaller kendi kuramları açısından Spinoza'da çok önemli çıkış noktaları bulmaktadır. Felsefesinin her türlü özcülüğün ve erekseliliğin ötesinde olduğu iddia edilmektedir. Örneğin, Marksist bir bakış açısından, Spinoza Marksizmin sorunlarını çözmesine yardımcı olabilir. Liberallere göre, özgürlükçü ve bireyci siyasetin temellerini Spinoza felsefesinde bulmak mümkündür. Öte yandan, feministler ise onun kadim zihin-beden problemini aştığını iddia ederler. Bu çalışmanın amacı, Spinoza felsefesinin fazlasıyla suiistimal edildiğini göstermektir. Entelektüeller Spinoza felsefesine çok fazla anlam yüklemektedir. Ancak Spinoza'nın çözdüğü söylenen problemlerin neredeyse tamamı bugün bizimle birlikte.

**Anahtar Sözcükler:** Spinoza, siyaset felsefesi, özcülük, erekselcilik, beden-zihin problemi.

**Abstract**

Spinoza's name has been referred in today's academic world as the most distinguished exponents of political philosophy. Either Marxists and feminist or liberals find very important points of departure in terms of their theories. In these theories, it is claimed that his philosophy is beyond every kinds of essentialism and teleology. For example, from the Marxist viewpoint, Spinoza can help to solve the current problems of Marxism. In addition to this, according to liberals, it is possible to find the foundations of emancipatory and individualistic politics in Spinoza's philosophy. On the other side, feminists argue that the ancient body-mind problem is overcome by Spinoza. The aim of this study is to show that the Spinoza's philosophy has excessively been abused. Intellectuals attribute so much meaning to his philosophy. However, the problems claimed that solved by Spinoza are with us today.

**Key Words:** Spinoza, political philosophy, essentialism, teleology, the body-mind problem.

**1.**

Edward Said *Kültür ve Emperyalizm, Başlangıçlar, Şarkiyatçılık ve Entelektüel* gibi ünlü eserlerinde, insan toplumlarına dair bilginin farklı çıkarların peşinden giden yorum, söylem ve araştırma cemaatleri tarafından nasıl icat edildiğini, uyarlandığını ve hizaya getirildiğini bıkıp usanmadan dile getirmiştir. Bu cemaatlerin Garp, Şark, Britanya İmparatorluğu, İslam ya da Hegel'e ilişkin ürettiği yargıların ve temsillerin neredeyse tamamının büyük ölçüde keyfilik ve bağınazlık içerdiği, Said'in temel iddiasıydı. İlâveten, Said, beşeri bilimler alanında özellikle 1970'lerden sonra hegemonik konumda bulunan Kartezyen felsefe geleneği ile bazen üstü örtük bazen de açık biçimde, ama büyük bir ciddiyetle mücadele etmiştir. Müphem kökene geri dönüşün, sözümona kaba politik gerçekliğe burun kıvrıp korunaklı sınırlarına çekilen beşeri bilim uzmanlarının kendilerini arındırmaları ile çok yakından ilişkili olduğu, Said'in düşünsel kariyeri boyunca verdiği en önemli derslerden birisidir. Nitekim Said'in ölümünden sonra bile, kökleri 17. yüzyıla uzanan Kartezyen düşünme biçimi ve onun temsilcileri akademik söyleme egemen olmaya devam ediyor.

"Hümanist entelektüel" –Said kendisini memnuniyetle böyle tanımlar– her defasında düşünmeye yeniden başlamak ve bunu toplumsal praksis dünyası ile irtibatlandırmak hususunda inatçı olmak zorundadır. Said'e göre, beşeri bilimler alanında çalışan entelektüellerin çoğu gündelik dünya meselelerini ya da siyaseti hor görüp mitik ya da ilâhi kökene takılı kalmaktadır: "Onlar ülkeyi yönetebilirler, biz Wordsworth'le Schlegel'i açmıyacağız" (Said, 2006: 116). Spinoza bu teolojik kökenin günümüzdeki ismidir. Slavoj Žižek'in yazdığı gibi, "Althusserci katı bilimsel maddecilerden Deleuzecü "şizo-anarşistlere", dinin usçu eleştirmenlerinden liberal özgürlüklerin ve hoşgörülerin savunucularına kadar herkes Spinoza'yı sevmektedir" (2015: 71). Kendimizi ister istemez belirli bir toplumsal gelişme uğraşında kurumsallaşmış söylem ve yorum geleneklerinin deyim yerindeyse itinayla allayıp pulladığı bir Spinoza yorumu karşısında bulduğumuzu kabul edebiliriz o halde. Fredric Jameson'ın belirttiği gibi, "Sınıf, ideoloji ve kültür tarihi karşısında biz her zaman belirli bir

*durumdayızdır, asla boş birer levhadan (tabula rasa) ibaret olamayız ve hakikat asla statik bir sistem halinde var olamaz” (2008: 53).*

Gerçek şu ki, bazı yazarlar Spinoza'nın isminin önüne kuraldışı ve put kırıcılık gibi devrimci sıfatlar eklemekten hiçbir biçimde imtina etmiyor. Örneğin Antonio Negri'nin *The Savage Anomaly* [Yaban Kuraldışı] (1991), Steven Nadler'in *Spinoza's Heresy* [Spinoza'nın Sapkınlığı] (2004) ve Yirmiyahu Yovel'in *Spinoza and Other Heretics* [Spinoza ve Öteki Sapkınlar] (1989) isimli kitapları, Spinoza'yı aşırı uçlarda dolaşan bir isyankâr gibi resmediyor ve dahası, onu çekiçle felsefe yapan militan bir demokrat ve hoşgörünün en yılmaz savunucusu addediyor. Esasen Spinoza'nın yirminci yüzyılın ikinci yarısında yeniden keşfedilmesi, hem felsefeciler hem de sosyal bilimciler için tarihsel bir rastlantı ya da ani, apansız bir esin değildir elbette. Spinoza'nın sahip olduğu nefes kesici düşünsel zenginlik ya da parıltılı çekicilikten çok, bizim çalkantılı dünyamızda nelerin olup bittiği ile ilgili bir meseledir bu.

Ünlü tarihçi Eric Hobsbawm'ın (2008) yakın tarihli bir kitabında bahsettiği gibi, hem evrensel düzeyde gitgide kaotikleşen, dizginlerinden boşanmış ve istikrarsız, hem de bölgesel olarak savaşkan ve ayrılıkçı, yani özetle gelecek duygusu iyiden iyiye körelmiş ve boğazına kadar entropi olasılığına batmış bir dünyada yaşıyoruz. Ziyadesiyle çoğalan bölgesel savaşlar, İslamcı fundamentalizm, küresel çapta problem çözme kapasitesine sahip olmayan (UN, IMF, WTO) kuruluşlar, milliyetçiliğin yeniden ivme kazanması, büyük çaplı etnik kısımlar ve sayısı giderek artan devletler; Hobsbawm'a göre, yeni yüzyıl kendine has kültürel ve politik koşullarından dolayı, artık herhangi bir imparatorluğun çözmeye muktedir olmadığı, fena halde karmaşık ve tıka basa dolu bir politik ajandaya sahiptir. Tüm bu olumsuzluklar, Hobsbawm'ın söylediği gibi, ciddi bir küresel düzensizlik çağında yaşıyor olduğumuzu inkâr edemeyeceğimiz bir durum ile yüz yüze olduğumuzu gösteriyor. O halde, Spinoza'nın avdetine tarihsel bakımdan felç edici bir kriz ve istikrarsızlık bileşkesi eşlik etmiştir; bu yüzden, Spinoza'nın güncelliği yakın tarihin çalkantılı dinamikleriyle sıkı biçimde ilintilidir. Mesele şudur: Spinozacılık bize gezegenimizin netameli güncel meseleleri hakkında ne vaat etmektedir?

## 2.

Bu soruya tek bir geçerli yanıt vermek herhalde Spinoza'nın bundan daha fazlasını içerdiğini kasti biçimde görmezden gelmek olur. Bu yüzden çeşitli noktaları dile getirmek gerekiyor. İlk olarak, şu ya da bu vesile sayesinde Spinoza'yla karşılaşan birinin ister istemez kendini sanki çoktandır bile isteye terkedilmiş ve görmezden gelinmiş, ancak hala bize anlatacağı pek çok mühim şeyi olan tinsel bir kahraman, peygambervari bir durum söz konusudur. Bunun nedenlerinden biri, geç kapitalizmin öyle pek hüznü ve lirik olmayan toplumsal dünyasına karşı olarak, Spinoza'da insanı çepeçevre kuşatan köklü bir idealizmin (zira o hiçbir loncanın ya da okulun üyesi değildir), safkan bir kutsallığın ve ruhaniyet halesinin kendisini derinlemesine hissettirmesidir. Teoremlerinin keyfi sayısı, geometrik kanıtlama yöntemi ve Timothy Brennan'ın belirttiği gibi (2010, 38) "skolâstik teoloji kılavuzlarını andıran üslubu" ile *Ethica* bir din kitabına (belki de "laik" bir teoloji demek lazım) oldukça yakındır.

Mevzu bahis olan teolojik asudeliğine karşı meselenin daha net bir biçimde anlaşılabilmesi için, Said'in *başlangıç ve köken* arasında yaptığı ünlü ayrıma başvurabiliriz. "Kökenlerle ilgilenen ruh hali... teolojiktir" der Said ve devam eder: "Bunun aksine, başlangıçlar çoğunlukla seküler ya da din dışı nitelikteki süreğen faaliyetlerdir... Başlangıç anlama niyet eder, ama bundan gelişen süreklilikler ve yöntemler genellikle *dağılma, yan yanalık ve tamamlayıcılık* düzenleridir. Bunu belirtmenin başka bir yolu da, köken kendisinden türeyen şeyler üzerinde *merkezi olarak* tahakküm kurarken, başlangıcın çizgisel olmayan gelişimi ... teşvik ettiğini söylemektir" (2009: 362). Spinozacılık, biraz toptancı bir biçimde söylemek gerekirse, tam da Said'in bahsettiği şeyi, yani atavist bir geri çekilme refleksi temsil ediyor bugün. Bu türden geriye dönük hamleler, politik geleceğin dümen kırdığı müphem istikameti belirgin kılmak sancısıyla işe koyuldukları zaman bile esasen geçmişin atıl, ölgün yükünden kurtulmaya çabalarlar.

Bu girişimler gayet öğretici ve değerli olabilir, buna hâlihazırda kimsenin bir itirazı yok. Yine de, hem Svetlana Boym'un *Nostaljinin Geleceği* (2009) hem de Susan Buck-Morss'un *Rüya Alemi ve Felaket* (2012) isimli kitaplarında gösterdikleri gibi, yirminci yüzyıl ütopyacı projeler ile başlamıştır,

ancak berbat bir nostaljik geri çekilme refleksi ile nihayete ermiştir. Nihayetinde, yüzünü geleceğe dönmüş ütopyik projelerin takatten düşmesine sebep olan melankolik bir politik yenilgi duygusudur bu. Boym'a göre, geçmiş ve geleceği birbirine bağlayan göbek bağı kopmuş değildir, ancak onarılması ve yeni baştan örgütlenmesi gereken bağlam su götürmez biçimde geçmiştir (2009: 14). Hayatlarımız mecburen ileriye doğru akmaktadır, lakin parçalanmış ve psikoza bulanmış günümüz küresel dünya manzarasının nedeni, geçmişte üzerinden atladığımız bir sapmada yatmaktadır sanki. Bu sapma, Spinoza'dır.

Vakti zamanında Alman Romantikleri'nin Spinoza'da keşfettiği duyu ve imgelem ahenginden farklı biçimde, tarihsel ve toplumsal bağlamın felsefeye nüfuz edeceğini kabul eden eşine nadir rastlanır bir siyaset felsefesi ile karşı karşıya olduğumuz iddia edilmektedir. Örneğin, filozof Louis Althusser'in öğrencilerinden Etienne Balibar *Spinoza and Politics* [Spinoza ve Siyaset] (2008:4) isimli kitabında, felsefe ve siyasetin Spinoza felsefesinde karşılıklı olarak birbirlerini içerdiğini, bir başka deyişle, Spinozacı düşüncenin politikayı kendine itiraf etme cüretine sahip, gözüpek bir felsefe olduğunu iddia eder. Kuşkusuz, böyle bir iddianın bazı müphem noktaları vardır. Bir kere, meselenin özü, felsefe ve politikadan ve bu ikisi arasındaki sürgit ilişkiden ne anladığınıza kopmaz biçimde bağlıdır. Dahası, siyaset ve politika birlikteliğinden sarfınazar etmeyen başka filozoflar da düşünülebilir kolayca –Immanuel Kant, Hannah Arendt ya da Jean P. Sartre gibi. Son olarak, bu ikiliden biri keyfi biçimde bir diğerini kendi mensesinde kısırabilir, özgünlüğünü acımasızca kendi suretine indirgeyebilir. Gelgelelim, Spinoza felsefesi söz konusu olduğu zaman olan biten şey, tam olarak bu sonuncu talihsiz ihtimaldir.

Spinoza yazdığı kitapların ve mektupların tamamında, hurafeye ya da batıl inanca saplanmış insanların toplumsal dünyasına adımını atmaktan bilinçli olarak imtina ederek onların sahip olduğu tabii hakları düşünmeye çalışır. Jarig Jelles'e gönderdiği bir mektupta şöyle yazar: "Politika hususunda Hobbes ile benim aramdaki fark şuna dayanıyor: Ben doğal hakkı bütünüyle daima muhafaza ediyor ve bir Site'de üstün yöneticinin, bir uyruk üzerinde, yalnızca sahip olduğu gücü ölçüsünde hakkı olduğunu savunuyorum. Doğa durumunda da bu hep böyledir" (2014: 268). Bu sözler aslında toplumsal sözleşmeden Stoacı duruma, bir başka deyişle devlet durumundan doğa durumuna geri çekilmek gibi imkânsız bir manevrayı anımsatmaktadır. Bu makalenin savunduğu şey, çağdaşımız olduğu ve Post-Hegelci/Marxist bir siyasal manzaraya eşlik ettiği iddiaları şöyle bir kenarda dursun, politik bakımdan Spinoza'nın aslında Thomas Hobbes'un bile çok gerisine düşerek pratik siyaseti kendi soyut ontolojisine kurban ettiği. Spinozacı felsefenin kalbinde yatan boşluk, Lacancı anlamıyla simgesel düzenin olmayışıdır. Bir başka deyişle, her şey Tanrı'dan çıkarsandığı için, tarihsellik ve toplumsallığa yer yoktur. Tanrı ya da tabiat, sonsuz ve değişmez bir hakikatin düzenidir ve sırf bu yüzden keder, acıklı yıkım ve kötülük ile ilgisi olmadığı gibi neşe, katharsis ve iyilikle de ilgisi yoktur. Öncesiz-sonrasız Tanrısal düzen içinde insanlar ve diğer şeyler sadece basit olumlayıcılar. Bu durumun doğal sonucu, Slavoj Žižek'in söylediği gibi, "olumsuzluğun tamamen reddedilmesidir" (2015: 74).

### 3.

Bugün –elbette Spinozistler arasında– üzerinde mutabakata varılan bir konu varsa, o da Spinoza'dan Hegel'e doğru hakkaniyetli bir biçimde ilerlenmediği, yani Hegel'in Spinoza eleştirisinin öyle hemen bir çırpıda kabul edilmemesi gerektiğidir. Hegel gerçekten de sanki Spinoza'nın kadim düşmanıymış gibi takdim edilir, onu samimiyetle över gibi görüldüğünde bile –"Ya Spinozacıyız ya da felsefeci bile değiliz– kasten lekelediği ve haksız biçimde bozup damgaladığı ileri sürülür. Şöyle kabataslak bakıldığında dahi görülebilecek ilk şey, Spinozacılık kervanına katılan neredeyse herkesin Hegel'den katlanılmaz ve fena halde ifrit edici bir figür olarak bahsetmesi, bunu ortak bir amentüye dönüştürmüş olmasıdır.

Örneğin, Althusser'in bir başka öğrencisi Pierre Macherey (2001) *Hegel or Spinoza* [Hegel ya da Spinoza] isimli kitabında, Hegel tarafından Spinoza'nın bile isteye çarpıtıldığını ileri sürmüştür. Ulus Baker *Yüzeysel Bilim/Fragmanlar*'da, Ezra Pound ve Louis Ferdinand Celine'in gibi ünlü şairlerin tüyler ürperten faşizanlıkları ile ilgili bile fazlasıyla anlayışlıdır –"Ne yapalım... Yeterince güçlüydüler yazı ve şiirlerinde ve biz onları bugün faşizmleri değil eserleriyle anıyoruz" diye yazar (Baker, 2014: 338)– ama sırf Spinoza eleştirisini haksız bulduğu için Hegel'i gayet rahatlıkla riyakârlık ile itham etmektedir. Antonio Negri *Aykırı Spinoza* isimli kitabında kocaman bir varsayımında bulunarak, "Spinoza'dan sonra,

felsefe tarihi diyalektik ideolojinin tarihidir" diye yazar (2011: 2). Negri'nin yaptığı gibi, Hegel'in düşünsel mirasını pek fazla muhakeme yürütmeden ve ivedilikle "teleolojik" diye yaftalamak adettendir. Ancak Kant, Schelling ya da Heidegger'in bahsi geçen diyalektik ideolojinin tarihiyle ilişkisi hiç de açık değildir. Soru şudur: Gerçekten de, bazı yorumcuların iddia ettiği gibi hem Spinoza'nın felsefesini örtbas etmiş, hem de ona kara çalmış sefil bir riyakâr mıdır Hegel?

Felsefe tarihi bakımından "Spinoza mı yoksa Hegel mi haklıydı?" tartışması çok önemli olabilir. Burada vurgulanması gereken şey ise, bir filozofun başka bir filozofu haksız biçimde kendi sistemine yedirmesinden ya da kendisine mal etmesinden ziyade, Hegelci töz eleştirisinin birçok bakımdan hala değerli ve aşılabilir olduğudur. Zira bu eleştirinin bakış açılarımız üzerinde bu denli etkili olması da, bir bakıma söz konusu edilen eşsizliği ve gücü ile yakından ilintilidir. Dikkat çekilmesi gereken bir başka husus da, Hegel'in eleştirel perspektifini doğrulttuğu tek filozofun Spinoza olmadığıdır. Platon ve Aristoteles'ten Kant'a kadar birçok büyük filozofun bu eleştiriden kendi payına düşeni aldığını belirtmeliyiz.

*Tinin Görüngübiliminin* (2011) daha önsözünde bile Hegel'in Spinoza eleştirisi kendisini hemen hissettirir. Hegel'in özellikle üstünde durduğu neden Spinoza'nın matematiğin dışsal, ölü bilgisini mutlak Tözü kavrarırken kullanmasıdır. Spinoza yalnızca geometrik ispat ile ilgilenir ve geometrik ispat sabit, değişmez kesinlikten öte bir şey değildir. *Ethica*'nın I. Bölümü'nün hemen başında yer alan Tanrı ile ilgili şu iki tanımı düşünün: "Kendi kendisinin nedeni derken, özü varoluşunu gerektiren şeyi kastediyorum; yani var olmadığı takdirde doğasını kavrayamayacağım şeyi"; "Töz derken, kendinde olan ve kendisi aracılığıyla kavranabilen şeyi anlıyorum, yani kavramı başka bir şeyin kavramından oluşturulması gerekmeyen şeyi" (2013: 27). Hegel'in bu tanımlara itirazı şudur;

"Ama bir önermeyi ortaya sürme, onun için nedenler gösterme ve karşısını yine nedenlerle çürütme yolunun gerçeğin ortaya çıkacağı biçim olmadığını görmek zor değildir. Gerçek kendi için devimlidir; o yöntem ise görece dışsal olan bilgidir. Bu nedenle, belirtildiği gibi, Kavramdan yoksun büyüklük ilişkisinin ilkesi olarak ve ölü uzay ile eşit ölçüde ölü birimi gereci olarak alan matematiğe özgüdür, ve ona bırakılmalıdır" (2011: 37).

Tanrı, sınırsız ve ezeli-ebedi sıfatlardan müteşekkil, mutlak anlamda sonsuz bir varlıktır. Ne ki, Hegel'in kanaatine göre, bu Tanrı matematiğin biçimsel diliyle konuşmaktadır: Tıpkı müzik gibi özden tamamen mahrum bir boşluğu simgeler. Neredeyse salt hiçlik olmaya çok yaklaşır, zira her şeyin için nedeni olduğundan kendi kendisini iptal edip sonsuza kadar bilinmez kaldığı bile söylenebilir. Tanrı buradaki gibi anlatılamaz ya da kavranamaz bir şey ise şayet, bu durumda, Hegel'e göre, başka bir biçim altında olsa bile açığa çıkarılıp dile getirilebilir. Nitekim Hegel'in söylediği gibi, Gerçek "yalnızca Töz olarak değil, ama o denli de *Özne* olarak kavranması" gerektirir (2011, 18).

"Spinoza'nın Tanrısı" der Gilles Deleuze, "Platoncuların Bir-Bütün'ü gibi her şey olan ve her şeyi üreten bir Tanrıdır; ama aynı zamanda Aristoteles'in ilk Devindiricisi gibi kendini ve her şeyi düşünen bir Tanrıdır" (2013: 25). Burada olduğu gibi, ister Tanrı kendi tarzında her şeyi *üremektedir* denilsin, ister Tanrı kendisini ve her şeyi *düşünmektedir* denilsin, her iki durumda da farklı niteliklerin müphem bir biçimde bir araya getirilmiş olduğunu düşünmek mümkündür. Gerçekten de, Spinoza Tanrı'nın düşünen, algılayan ruh olduğu fikrine nereden varmaktadır? Belki uzamı düşünürken pek sıkıntı yaşamayız, yine de zihin için de aynı şey geçerli olabilir mi? Tanrısal doğanın sıfatları olan düşünce ve uzam arasında nasıl bir ilişki vardır? Spinoza bu problemin üstesinden gelmek istediğinde, her defasında düşüncenin uzamı ve benzer şekilde uzamın da düşünceyi sınırlandırmasının mümkün olmadığını söyler durur. Mesele, hâlihazırda bu sınırlandırmanın mümkün olmadığını kanıtlamak değildir. Mesele, bu sıfatların Tanrı'da nasıl bir arada bulunduğunu kanıtlamaktır. Deleuze'un ani bir manevrayla yaptığı gibi, "sıfatlar töz üzerine düşen bakış açıları gibidir; ama mutlakta, bu bakış açıları dışsal olmaktan çıkar ve töz, kendi bakış açılarının sonsuzluğunu kendinde kapsar" (2013: 25) diyerek işin içinden sıyrılmak mümkün değildir. Sıfatların dışsallığının ve iç içeliğinin ispat edilmesi gerekir. Robin G. Collingwood'un haklı biçimde belirttiği gibi, "Spinoza'nın uzamlı şeyin niye aynı zamanda düşündüğüne, düşünen şeyin de niye aynı zamanda uzamlı olduğuna gösterebileceği hiçbir kanıt yoktur" (1999: 126).

## 4.

Tanrı'nın düşünce ve uzam sıfatları arasındaki ilişki son kertede muğlak kalır. Yeni bir eleştiri değildir bu elbette. Yine de, burada özellikle önem arz eden sorun, böylesi karanlık bir ontolojiden yola çıkılarak bireylerin ve topluluğun mecburen yer alacağı ve politik bakımdan kendilerini ortaya koyacakları seküler uzamın nasıl inşa edileceğidir. Ontoloji ve pratik siyaset arasındaki ilişki hayli sorunlu olmasına rağmen, Spinozistler bu meseleye neredeyse hiç ilgi göstermemiştir, hâlbuki Susan Buck-Morss'un işaret ettiği gibi, "siyasalın her zaman ontolojik olduğu iddiası tartışmalıdır" (2015: 69). Ne olursa olsun, Spinoza'nın ontolojisinde, yukarıda bahsi geçen bulanık ve saf hiçliğe çok yaklaşan Tanrı kavramına geri götürülemez hiçbir mesele yoktur.

Said'in *Şarkiyatçılık*'ta yazdığı gibi, Tanrısal düşünmenin büyü ve mitolojiyle ortak bir veçhesi vardır. Bu veçhe, "kapalı bir dizgenin kendi kendine yetme, kendi kendini pekiştirme özelliğidir; bu dizgede nesnelere ne iseler odurlar, çünkü hiçbir ampirik malzemenin yerinden edemeyeceği, değiştiremeyeceği varlıksal nedenlerle, hep öyle kalmak üzere bir kez ne oldularsa odurlar" (2013: 80). Tanrı ile yarattıkları arasındaki fiili bağlantıları ele aldığımızda, deyim yerindeyse geri döndürülemez, hiçbir zaman kırılması mümkün olmayan ve varlık düzeyinde kendi kendisini yeniden üretebilen bağlantılara iştirak etmeyen tek bir aidiyet bile tahayyül edemeyiz. Spinoza'nın varsayımı şudur: Zorunluluğun yasalarını bilirsek, kendimiz için aradığımız hayırlı ve iyi şeyleri başkaları için de aramış oluruz. "Doğanın kendi düzeni içinde şu ya da bu adam var olabilir de, olmayabilir de" diye yazar Spinoza (2013: 82). Hiçbirimiz yeri doldurulamaz, eşsiz varlıklar değildir. Bilakis, alelade ve çok rastlanan varlıklarızdır. Sonlu ve sınırlı varlıklar olarak biz insanlar (ve tek tek her şey) kanaatkâr biçimde yalnızca kendi varlığımızı sürdürmeye çabalarsak, ortak iyiye ya da en ideal toplum düzenine erişmiş oluruz. İnsan öznelerinin temel özgürlüğü, doğaları ya da çıkarları böyle kavrandığı zaman, bireysel özgürlüğün tesis edilmesi ve kendi kendini güçlendirmesi için yapılması gereken şey, yetkinliğimizin çok ötesine uzanan Tanrı'nın bilgisine tabi olmaktır. Akliselim insan zaruriyetin icaplarını erdeme dönüştüren insandır.

*Conatus* olarak adlandırılan bu temel bireysel tavır, belki de Spinozacı felsefenin en nevi şahsına münhasır veçhesi olarak takdim edilmektedir. Ne var ki, bu kavram, ilk kez Spinoza'nın metinlerinde değil, Thomas Hobbes'un büyük eseri *Leviathan*'da<sup>1</sup> (2013) kullanılmıştır. Politika açısından *conatus* fikrinin sonucunu, filozof Alain Badiou'nun "benlikte-sebat" (2013: 55) dediği durumun içine hapsolmaktır. Spinoza felsefesinin tamamı düşünüldüğünde, aslında oldukça biçimsel bir olumlama alanında ikamet ettiğimiz hemen anlaşılır. Yarattığımız Tanrı'nın özünü olumsuzlamaktan ziyade ifade ederler, çünkü böylesine soylu bir becerimiz ve yeğinliğimiz yoktur. Ama kendimizi en hayvani düzeyde korumaya yönelik bu tavır zaten daima belirli bir durum içerisinde bulunmamızdan başka ne anlatabilir? Spinoza'nın iyi ve kötünden ne anladığını açıkladığı şu önermelere bakın: "İyiden kastım bize yararlı olduğundan emin olduğumuz her şey"; "Kötüden kastımsa iyi olan bir şeye erişmemizi engelleyen her şey" (2013: 241). Benthamcı faydacılığı andıran böylesine dar ve yeğinlikten uzak bir insan kavrayışı, Spinoza'da ikamet eden önemli sorunlara doğru götürür bizi.

Bu bağlamda üç ayrı soruna değinebiliriz. İlk elde Spinoza'nın, geçmiş kuşaklardan devraldığımız ve bizimle birlikte yaşayamaya devam eden doğru fikirleri gözünü kırpmadan süpürüp atması gibi toptancı bir tavrı söz konusudur. Gregory Lukacs'ın *History and the Class Consciousness*'da [Tarih ve Sınıf Bilinci] belirttiği gibi, "böylece [onları] rasyonel biçimlerin anıtsal mimarisi arkasında gözden kaybeder" (1967: 117). Ortalama insan kitlesi bencil, güce tapınan, özel mülkiyet yanlısı, gaddar, kabileci, açgözlü ve kendini savunmak zorunda kalan sefil bir Tanrıya inanmaktadır. Gerçekte uyruğun tirana ya da kölenin efendiye isnat ettiği sıfatların toplamından müteşekkil, insanbiçimci bir Tanrı'dır bu. Spinoza Tanrı'yı bu vasat kitlenin elinden çekip alıyor gibidir adeta.

İkinci olarak, Spinoza okuyan birinin kafasında beliren kaçınılmaz soru şudur: Neden Tanrı'nın gerçek doğasının anlaşılmasının (gördüğümüz gibi yanlış ve eksik anlaşılması ihtimali her zaman için vardır) ve içselleştirilmesinin etik bir yaşam sağlaması gereksin? Bir başka şekilde sormak gerekirse,

<sup>1</sup>Yürüme, konuşma, vurma ve diğer öngörülebilir eylemler biçiminde tezahür etmeden önce, insan vücudundaki bu küçük hareket başlangıçlarına, genellikle, ÇABA denir". (Hobbes, 2013: 49).

burada, etiğe sıkıca bağlanmış böylesi bir ontoloji ile doğanın amaçsız fiziksel işleyişi arasındaki tartışılmadan alınan bağıntı nedir? Spinoza'nın eserlerinde bu sorular cevapsız bırakılır. Şüphesiz bugünkü koşullar altında bu soruya muhtelif cevaplar verilebilir. Ama Spinoza'nın kendisi bir bütün halinde bu problem ile hiç alakadar olmuş görünmüyor. Yalnızca fiziksel doğanın işleyişinin optimum bir etik yaşam izleği için en üstün rehber olduğu farz edilmektedir.

Üçüncü sorun tam olarak bu uğrakta ortaya çıkar. Filozof Hannah Arendt'in belirttiği gibi, Platoncu felsefede sıradan yurttaşın yaşam tarzı *doxa* düzeyinde, filozofunki ise *episteme* düzeyinde seyretmektedir (2014: 315). Bu ayrım Spinoza felsefesinde de tam tekmil iş başındadır. Erdemli ya da kutlu kişiler Tanrı'nın doğasını yüksek bir bilgelikle anlayarak yaşayan kanaatkâr kimselerdir. Bu yüzden Spinozacılığın özüne işaret eden nihai terim *amor fati* olsa gerektir. Friedrich Nietzsche için de bir insanın büyüklüğünü belli eden şey bundan başkası değildir: "İnsanın hiçbir şeyi geçmişte, gelecekte, sonsuza dek başka türlü istememesidir" (2015: 40). Spinoza için kutluluk, "erdemlin bir armağanı değildir, erdemlin tam da kendisidir" (2013: 361). Hem Spinoza hem de Nietzsche, kozmosun çıkar gütmeyen büyüklüğüne karşısına sıradan insanın bencil ve hurafeye batmış faniliğini koyar. Açık ki bu etik, toplumsal ve maddi koşullardan epey uzaklaşmıştır ve insanlığın özünü akılda bulmasından ötürü, Terry Eagleton'ın muzipçe belirttiği gibi, "kişileri öğretim üyeleriyle karıştırıyor gibidir" (2012: 270). Öyleyse, şunu sormak gerekiyor: Tanrı'nın bilgisi ve toplumsal örgütlenme biçimleri arasındaki ilişki nedir?

## 5.

Tam da bu bağlamda, Spinozistler da dâhil olmak üzere, yorumcuların büyük bir kesimi tarafından anlaşılmayan bir durumdan bahsedebiliriz. Spinoza felsefesinde son tahlilde Tanrı ve toplum birbirini istemsizce bile olsa dışlayan, düpedüz birbirine yabancı iki seçenek olarak vardır. Diego Tatian *Spinoza. Dünya Sevdiği* isimli kitabında, "Topluluk sözcüğüne Spinoza'nın eserlerinde pek rastlanmasa da, bana kalırsa söz konusu olan, tam da Spinozacılık'ın çok önemli bir boyutuna işaret eden bir terimdir bu" diye yazar (2009: 11). Gelgelelim, işin aslı bundan epey farklıdır.

Toplumsal bütünden bahsettiğimiz zaman genellikle değişime ve olumsuzlanmaya açık olan, insanlar tarafından mükerrer biçimde yıkılıp yeniden kurulan yapıları düşünürüz. Tanrı ise, Peter Thomas'ın *Felsefi Stratejiler: Althusser ve Spinoza* isimli makalesinde değindiği gibi, toplumsal bütünden farklı biçimde, "gücünü... kendi kendisinin nedeni olarak (*causa sui*) yine kendisinden alır. Buna karşılık bir toplumsal bütünlük, aynı türden bir nesneliliğe sahip olmadığı gibi, bünyesinde vuku bulan fenomenlerle de aynı türden bir ilişki içinde değildir" (2013: 228). Spinoza'ya göre, Tanrı herhangi bir ereğe sahip değildir, yarattıklarını zerre kadar umursamaz ve miatsızdır. Ama yufka yürekli bir liberal değilseniz, açgözlü kapitalizm sömürgeleri yönetmek ya da emek gücünün kanını emmek gibi acımasız ereklerle yöneldiği hakkında pek şüphe duymazsınız. "Doğa'da olası hiçbir şey yoktur" (2013: 60) der Spinoza, lakin toplumsal bütünlük, hepimizin bildiği gibi, bünyesinde devinen beşeri pratiklerin özü itibarıyla olası gelişmelere ve dönüşüm potansiyellerine açıktır. Solmaz Zelyüt tam da bu bağlamda kritik bir soru sorar: "Spinoza'nın ereksel nedenlerin *Deus sive Natura*'ya uygulanmasına karşı çıkışı, insani olanı da işin içine katar mı? Başka deyişle, insani eylemler ve faaliyet alanları için de aynı keskin anti-teleolojik yaklaşım geçerli midir?" (2011: 21). Basitçe yanıt vermek gerekirse, geçerli değildir. Pek çokları tarafından ne kadar iyi idare edilmeye çalışılırsa çalışılsın, toplumsal örgütlenme biçimlerini mutlak Töz'ün sonsuz sıfatlarından türetmek ya da bu ikisini aynı şey saymak mümkün değildir. Tanrı mutlak bir de, oysa tarihsel ve toplumsal dünya her zaman için olumsuzlanmaya açıktır.

Negri (2011: 20) Spinoza'nın gibi bir anti-teleolojinin tam anlamıyla özgürlükçü bir materyalist demokrasinin önkoşulu olduğunu söyler;

Bir metafizik, kurucu gücün mistikleşmesini eksiksiz bir biçimde eleştirdiği ölçüde, açıkça materyalisttir ve bir politika, bireylerin ayrılmaz bir parçası olan yaşama hakkının devrini reddettiği ölçüde, açıkça diyalektik karşıtıdır ve böylelikle kendisini, burjuva politik düşüncesinin ana hatları dışında konumlandırmış olur. Spinoza'nın TP'deki metafiziğinin sistematik sonucu olarak teorileştirdiği demokrasi, üretim ilişkilerini gizleyen, mistikleştiren ya da mevcut politik ilişkileri meşrulaştıran bir demokrasi değildir. Bireysel güçlerin gelişimi içinde kolektif bir eylemeyi tesis eden, politik ilişkileri bu temelde kuran ve bunları, üretim ilişkilerinin köleliğinden dolaysızca kurtaran bir demokrasidir. Bireylerin gücü, dünyayı biçimlendirirken,

toplumsal ve politik dünyayı da biçimlendirir. Kolektifi inşa etmek için bu gücü devretmenin gereği yoktur. Kolektif ve devlet bu güçlerin gelişimiyle birlikte inşa edilirler. Demokrasi, politik olanın temelidir.

Burada Negri'nin cıcaflı Spinoza argümanına getirilebilecek olası itirazlardan sadece ikisine değinmek yeterli olabilir. İlk itiraz şudur: Bir siyasal paradigmanın "bireylerin ayrılmaz bir parçası olan yaşam hakkının devrini reddetmesi" ölçüsünde diyalektiğe ve burjuva siyasal düşüncesine karşı olduğu fikri kesinlikle berbat bir yanlış anlamadır. Örneğin Kant, kişilerin yaşam hakkını devretme fikrini şiddetle reddeder, ancak bu, açıkçası, Kant'ı diyalektiğin ve burjuva siyasal düşüncesinin dışına yerleştirmemiz için kâfi değildir. İkinci itiraz ise şu: Spinoza'nın emelleri açısından, hem *Politik İnceleme (TP)* ve *Teolojik-Politik İncelemede (TTP)* hem de *Ethika'da*, kolektif eylem olanağını tesis ettiğini ve üretim ilişkilerinin yol açtığı kölelikten insanları kurtarmaya muktedir bir demokrasi fikrini devreye soktuğunu iddia etmek tam anlamıyla bir mittir. Her şeyden evvel, Spinoza felsefesinde demokrasinin konumu paradoksaldır. Zira *TTP* ve *TP*'de geliştirilen, her biri kendi ayrı yolunu izleyen fikirler arasında görmezden gelinmesi mümkün olmayan ciddi bir uyumsuzluk vardır. Negri bu noktadaki argümanını, Spinoza'nın demokrasi ile ilgili birbirine taban tabana zıt iki metin kaleme almış olduğu gerçeğine göndermede bulunarak geliştirseydi, daha farklı bir sonuca ulaşabilirdi. Ne var ki, Spinoza'yı kurtarmak için elinden geleni ardına koymaz. *Aykırı Spinoza* kitabının üçüncü bölümü "Son Dönem Spinoza'daki Demokrasi Kavramı'nın Tanımlanışı Üzerine Bir Tahmin"dir.

Negri'nin tahmin yürütmesine neden olan mesele nedir? Spinoza yaşantısının sonuna doğru yazmaya koyulduğu ancak tamamlamadan bıraktığı *Politik İnceleme'de*, liberal çoğulculuğun ve kendisine bugün özgürlük ve demokrasi timsali olarak işaret edilen her sıfatın kökünü acımasızca kazıyarak Hobbes'un ünlü korku tezlerinin mantıkasına girmiştir. Nedendir bilinmez, özgürlük ve demokrasi kavrayışından, talebinden ya da tarafgirliğinden ve buna benzer tüm hümanistik öğretilerden *TP*'de birdenbire vazgeçmiştir. Spinoza bu metinde sapına kadar dalavere ve hurafe bataklığına gömüldüğüne kani olduğu korkunç kalabalığı (*multitudo*) zapturapt altına almak için ne gerekirse onu yapar. Bu iki ayrı metinden sırasıyla birer alıntı yapabiliriz. İlki şu: "Devletin nihai amacı, elden geldiğince güvenlik altında yaşayabilmesi için, her insanı korkudan kurtarmaktır... *Devletin gerçek amacı özgürlüktür*" (2012: 285). İkincisi de şu: "Herkesin eylemi hakkında yargıda bulunma, onlara bunların hesabını sorma, suçluları cezalandırma, yurttaşlar arasındaki ihtilafları çözme ya da kendi yerine bu hizmeti yürütmek için yasaların bilgisine sahip kişiler atama haklarına *sadece egemen sahiptir*"<sup>2</sup> (2012a: 34). *TTP*'de çokluğun huzuru ve güvenliği için demokrasinin hüküm sürdüğü koşulların tavizsiz biçimde tayin edilmesi istenirken, bu durum acayip biçimde *TP*'de tersine dönmüştür. Bir yorumcunun belirttiği gibi, "Örtülü bir sözleşme mantığı ve egemenlik kuramının kendini gösterdiği *Politik İnceleme'nin* yazarı, bir modern devlet kuramcısına dönüşmüş ve *Teolojik-Politik İnceleme'nin* yazarından oldukça uzaklaşmış görünmektedir" (2011: 89).

Pek çok filozofun ya da beşeri bilim uzmanının yaşamlarının farklı düşünsel evrelerinde farklı epistemolojik temeller üzerinden farklı politik rejimlere sempati beslediklerine ya da angaje olduklarına şahit olmuşuzdur elbette. İşin tuhaf yanı, Spinoza'nın her iki metinde de aynı yekpare Tanrı'dan yola çıkarak birbirinden çok ayrı politik rejimleri tasvip edeceği bir noktaya ulaşmasıdır. Bu paradoksun Tanrısal olanla toplumsal olan arasındaki gerilimden kaynaklandığını düşünmek mümkündür. Monarşi, aristokrasi, teokrasi ya da demokrasi: Hangisini tercih ederseniz edin, kapalı ve statik bir dizge üzerinden bu politik rejimlere kolayca ulaşabilirsiniz.

Spinoza'nın bu politik rejimlerin her birini tahayyül etme biçiminde muhafaza edilen, kendisinin üçüncü tür bilgi dediği şeye dayanan bireysel kurtuluş fikrini koruğunu da belirtmek gerek. Talal Asad'ın *Sekülerliğin Biçimleri* isimli kitabında gösterdiği gibi, kişilerin nefislerine hâkim olmaları, kendilerini iyi bir öğrenim ve yetiştirme sürecinden geçirmeleri ve "ıstırap, kötülük ya da kader gibi dışsallıkların reddedilmesi" Stoacı ahlak felsefesinin ilkelerinden bazılarıdır ve Spinoza bu ilkeleri kendi düşüncesi içerisinde iyiden iyiye muhafaza etmiştir (2007: 106). Spinoza'nın *Ethika'da* yazdığı şu satırlar, Stoacı doğal hukuk sınırları içinde kaldığının açık bir kanıtı olarak okunmalıdır:

<sup>2</sup> İtalikler bana ait.

Her insan, üstün bir doğal hakla var olur, dolayısıyla her insan üstün bir doğal hakla kendi doğasının zorunluluğundan kaynaklanan şeyleri yapar. Bu yüzden her insan en yüce doğal hakka göre neyin iyi, neyin kötü olduğuna karar verir, kendi yaradılışına göre kendi çıkarına en uygun olana bakar, kendi intikamını alır, sevdiğini korumaya, nefret ettiklerini yok etmeye çalışır. İşte insanlar aklın kılavuzluğunda yaşamış olsaydı, herkes başkalarına hiç zarar vermeden bu hakkından yararlanabilirdi. Ama insanlar kendi güçlerini, yani erdemlerini çok aşan *duygulara bağımlı olduklarından* hep bambaşka yollara sürükleniyorlar ve birbirlerine zıt düşüyorlar, üstelik birbirlerinin yardımına muhtaçken (2013: 276).

Spinoza'ya göre zihnimiz çoğu belirsiz kalan arzular, güdüler ve imgeler tarafından yoldan çıkarılır. Gereksinim duyduğumuz şey düzendir, ne var ki duygularımız tarafından sürekli olarak suiistimal ediliriz. Ancak, tüm bunların ötesinde, ilk elde şunu sorabiliriz: Her insanın mecburen sahip olduğu doğal hak nasıl anlaşılmalıdır? Şayet Tanrı'nın nitelikleri bile çok müphem ve anlaşılamaz ise, bu durumda bizzat Tanrısal doğadan türetildikleri için insanların sahip olduğu doğal hakların da benzer biçimde müphem ve anlaşılmaz olması gerekmez mi? X kişinin Y kişisini öldürmesi ya da aldatması, eğer X kişi Y'den daha güçlü ya da daha zeki ise, meşru olarak mı kabul edilmelidir? Spinoza aklın yol gösterici yetkesi ile davranan birinin bu tür tavırlardan uzakta kalmaya çabalayacağını söyleyecektir, ama bu durumda kölelerin, proleterlerin ya da emir kullarının ne yapması gerektiği hiç belli değildir. Herkesin akademiye, felsefeye ya da hakikatin bilgisine ulaşabilecek koşullarda yaşadığını varsaymak doğru değildir. Üstelik en yüce hak uyarınca kendi yetkelerini kullanmaya çabalasam bile, karşıma sürekli başkalarının yetkeleri çıkacaktır ki bu durumda benim hakkımın nerede başladığı, diğerlerinin haklarının nerede bittiği her zaman o kadar da açık değildir. Bu kafa karışıklığı Spinoza yorumcuları arasında oldukça yaygındır. Cemal Baki Akal'a göre;

Bir zorunluluk felsefesi olarak, Spinoza felsefesinde, insan, tabii ve sosyal belirlenimler altında, bunların genel kabulüne dayalı bir özerklikten yararlanabilir. *Bu düşünce, ideal düzenleri, dolayısıyla da ideal düzen arayışlarını reddeder; çünkü evrensel düzen ve evrensel akıl ulaşamayacak bir yerdedir, insani düzen adına onlardan medet umulamaz.* Geriye insani olan hiçbir şeyi aşmayan, tutkuların karşılıklı olarak birbirini dengelediği, gerçek insan topluluklarına en uygun ölçülü düzen kalır. Üstelik Spinoza düşüncesi bir yönüyle zaman dışıdır: *Hedefsiz, tarihsiz ve öznesiz*, her zaman var olan ve var olacak tutkuların yönlendirilmesine yönelik bu zaman dışı siyaset anlayışı, *geleceğe yönelik tasarımlara izin vermez.* Kaldı ki, Spinoza'da ideal toplum düzeni adına ne ders verebilecek biri, ne de verilebilecek bir ders vardır<sup>3</sup> (2011: 18).

Bu satırlarda en açık seçik görülen şey, Balibar'ın ve birçoklarının Spinoza'da bulunduğunu iddia ettikleri o pek cazip gibi görülen siyaset ve felsefe birleşimi argümanından tamamen farklı bir yöreğe sahip olması değil midir? Belki de bundan daha tuhafı, toplumsal değişime inatla ayak direyen muhafazakâr tarihçilerin ve politika teorisyenlerinin bile geçmişin değerini bir şekilde teslim ettiği bir dünyada, çağımızın siyaset felsefesi olarak sunulan Spinozacılığın "hedefsiz, tarihsiz ve öznesiz" olduğu sebebiyle övgüye mazhar görülmesidir. Keza geleceğe yönelik net bir politik tarifimiz ya da projemiz olmasa dahi, yine de hiçbir zaman için mevcut tarihsel ana özgü koşullardan kesinkes azade olduğumuza inanacak kadar ahmaklaşmayız. Siyaset felsefecilerinin kabul etmesi gereken şeylerden biri, insan toplumlarının geleceğini ilgilendiren meseleler hakkında konuşmanın her zaman için despotizm ya da totaliterlik gibi olumsuz çağrışımlarla yüklü söylevlere vesile olması gerekmediğidir. Akal'ın düşündüğünün tümüyle tersine, bir defa siyaset öncelikle zaman-dışı, öznesiz ve tarihsiz olamaz, *belirli* bir dünyada *belirli* bir tarihte ve *belirli* bir mekânda yeşeren maddi toplumsal süreçler ve insanlar arası ilişkilerin karmaşık doğası tarafından sıkı sıkıya dolayımlanır. Ayırıyeten, Akal'ın "insani olan hiçbir şeyi aşmayan, tutkuların karşılıklı olarak birbirini dengelediği, gerçek insan topluluklarına en uygun ölçülü düzen" diye bahsettiği şeyin bir göndergesi yoktur. Bir başka yerde şöyle yazar: "

Spinoza ... Hukuku yalnızca toplumsallık içinde ve toplumu oluşturan biçimde yasayla özdeşleştirdikten sonra, ... anlamlı bir sığırayla hakkı insanın tabii gücüyle özdeşleştirerek, hukuktan toplumdan kopararak, ait olduğu yere, tabiata iade eder. Burada söz konusu olan şey, her türlü sosyal yapılanmadan ve tüm kimliklerden bağımsız, tekil varoluşun tabii gerçekliğidir (2011a: 56).

Spinoza'nın toplumsallığı başlangıç noktası olarak aldığı bir anlığına kabul etsek bile, tekil varlığın doğal hakkını toplumsal bağlamdan nasıl koparabildiğinin ve bunu ait olduğu yere nasıl iade

<sup>3</sup> İtalikler bana ait.



ettiğinin (öyle bir yer varsa tabii) açıklanması gerekir. Spinozacı düşüncenin bünyesinde taşıdığı tüm bu problemler, Willem van Blenberg ile mektuplaşmasında iyiden iyiye ayyuka çıkacaktır.

## 6.

Blenberg teolojiye meraklı bir tahlil simsarıdır. Spinoza'nın *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler* (2014) isimli kitabını okumuştur ve kötülük meselesi zihnini allak bullak etmiştir. Bu metinde Spinoza, tıpkı *Ethica*'daki ve diğer metinlerinde yaptığı gibi, Tanrı'dan çıkmayan tek bir şeyin bile söz konusu olmadığını iddia eder: "Tanrı her şeyi korumaktadır, yani var olan her şeyi yaratmıştır ve sürekli olarak yaratmaktadır" (2014: 50). Blenberg'in iddiası şudur: "Eğer iyilik ya da kötülük gibi şeyler varsa, bu durumda Tanrı'nın üretimi ya da düşüncesi dışında var olamazlar. Spinoza ise, tam tersi biçimde, Varlık (Tanrı) son kertede iyilik ve kötülük gibi kategorilerin ötesinde olduğunu düşünür. Blenberg'e göre, buradan çıkan sonuç, "zihin hareketinde veya iradesinde hiçbir kötülük bulunmadığı ya da başka deyişle, bu kötülüğün doğrudan failinin bizzat Tanrı olduğudur" (Spinoza, 2014: 129). Kötülük var mıdır? Şayet varsa nasıl anlaşılmalıdır?

Blenberg şunu sorar: "Ama bana öyle geliyor ki, ne siz ne de Descartes, kötülüğün Tanrı'nın desteklemediği bir gayri-varlık olduğunu söyleyerek bu güçlüğün üstesinden gelmiş oluyorsunuz. Madem öyle, elmayı yeme isteği veya Şeytan'ın kibir istenci nereden geliyor?" (Spinoza, 2014: 129). Spinoza bu istencin epistemik bir yanılgı olduğunu düşünmektedir: "Âdem'e yöneltilen yasak, Tanrı'nın ona ağaçtan meyve yemenin ölümüne sebep olacağını vahyetmesinden ibarettir, tıpkı bize doğal anlama yetisi yoluyla zehrin ölümcül olduğunu vahyetmesi gibi. Tanrı'nın bunu Âdem'e hangi amaçla vahyettiğini soracak olursanız, size cevabım, Tanrı'nın burada Âdem'i bilgi bakımından daha yetkin kılmayı amaçladığı olur". (2014: 134) Âdem basitçe Tanrı'yı yanlış anlamıştır. Yine de, Blenberg Spinoza'nın cevabındaki paradoksu hemen fark eder: "Ama iradeyi hem hatadan kendini sakınabilecek denli özgür, hem de Tanrı'nın ona verdiği özden daha az veya daha çok yetkinliğe sahip olamayacak denli Tanrı'ya bağımlı kılmakta bir çelişki yok mu?" (Spinoza, 2014: 141).

Spinoza'nın yanıtı bir çelişkinin varlığını destekler niteliktedir: "Sözgelimi, Neron'un annesini öldürmesi, olumlu bir şey içerdiği ölçüde bir suç değildir; hem ayrıca Orestes de aynı dışsal eylemi gerçekleştirmiş ve aynı şekilde annesini öldürme niyeti gütmüş ama suçlanmamıştır, en azından Neron kadar suçlanmamıştır" (2014: 168). Burada anlaşılmaz olarak kalan şey şudur: Ne kadar suçlanıp suçlanmadığı bir kenara bırakılırsa, Neron'un annesini öldürmesi nasıl bir olumlu içerik taşıyor olabilir? Örneğin, annesinin Neron'a zarar verdiğini düşündüğü bir durumda onu öldürmeye hakkı olduğu anlamına gelebilir bu sözler. Bu ayrıntılarla ilgili olarak Spinoza sessizdir. Mesela, annenin hiçbir suçu yoksa ya da anne ölümü hak edecek bir suça bulaşmamışsa, bu durumda Neron'un edimi yine aynı olumlu içeriği taşıyacak mıdır? Her durumda Spinoza, olan biten her şeyin tekdüze fiziksel süreçlere indirgenebileceğini varsayar ve bir insanı timsahın parçalaması ya da fare ilacının zehirlemesi ile birinin bir başkasını şu ya da bu nedenle öldürmesi arasındaki farkı bilerek görmezlikten gelir. Şöyle devam eder: "O halde, Neron'un suçu nedir? Bu eylemle kadirbilmez, merhametsiz ve söz dinlemez olduğunu göstermekten başka bir şey değildir" (2014: 168). Ancak, Neron annesini öldürmeseydi, yine de bu özellikleri ona atfedebilir miydik? Edimden önce herhangi bir sıfatımızın olmadığı çok nettir. Banka soymadan hırsız olamam örneğinin. Devam eder Spinoza: "Şimdi, bu özelliklerden hiçbirinin herhangi bir öz ifade etmediği açıktır. Bu yüzden de, *Tanrı Neron'un eyleminin ve niyetinin nedeni olsa bile*, bu özelliklerden hiçbirinin nedeni değildir" (2014: 168). Blenberg'in itirazı bu özelliklerin sorumlusunun Tanrı olduğu değildir zaten. Blenberg'in itirazı, Neron'un eyleminin ve niyetinin nedeninin bizzat Tanrı olmasıdır.

İçine düşülen çıkmaz apaçık ortadadır. Ölüm, buradaki gibi, salt dışsal bir nesnenin fiziksel yaşantımızı bozup bedenimizi dağıtması ya da daha güçlü olanın üzerimizdeki haklı, karşı konulamaz doğal etkisi olarak düşünülebilir mi? Ünlü siyahi karşıtı örgüt Klu Klux Klan'ın gerçekleştirdiği infazlar ve terör eylemleri yüzünden ölen birisinin de sadece dışsal öz-etkilere maruz kaldığını mı varsaymalıyız? Ölüm kronik bir etkileniş durumu ya da hasbelkader başımıza gelen bir durum olabilir. Ünlü Çinli şair Li Po'nun ölümü böyledir. Po, Yangtze Nehri'nde sal ile gezinirken ayın su üzerindeki yansımaları kucaklamak istemiştir ve nehre düşerek boğulmuştur. Trajikomik biçimde vuku bulan ölümler olsa da, nasıl öldüğümüz pek çok şey gibi toplumsal koşullardan mutlak biçimde koparılamaz. Mafya hesaplaşması ya da polis kurşunu nedeniyle ölen bir kimsenin durumu toplumsal belirlemelerden hiçbir

şekilde bağımsız değildir. Gilles Deleuze en uçlarda dolaşan mazoşistleri dahi aratmayacak bir üslupla şöyle yazar: "Varoluşumuz süresince bu öz-etkilenişlere ne kadar erişirsek, varoluşumuzu yitirirken, ölümlük, hatta acı çekerken o kadar az şey yitirir ve kötülüğün gerçekten de bir hiç olduğunu veya öze, kötü olan hiçbir şeyin ya da hemen hemen hiçbir şeyin ait olmadığını o kadar rahat söyleyebiliriz" (2011: 52). Deleuze gibi Spinozistlerin anlamadığı şey, ölümün çoğu durumda maruz kaldığımız bir fiziki etkiden daha fazlasını, yani eylem ve deneyim koşullarını da yaratan şeyin bir parçası olmasıdır.

Nihayetinde Spinoza'nınki oldukça basmakalıp ve sıkıcı bir insan kavrayışıdır, ama feministler uzam ve düşünce arasındaki ilişkiyi deşip didikleyerek bir anlamda insanlık tarihi kadar eski bir meselenin çözümünü bulurlar bu kavrayışta. İddia şudur: Spinoza, uzam (beden) ve düşünceyi (zihin) tek bir tözün sıfatları olarak düşünmüştür ve bu ikilik üzerinde yükselen koskoca Batı felsefesi geleneğini sökmüştür. Zihin, bütün bir felsefe tarihi boyunca eril olarak anlaşılırken, beden kadın ile özdeşleşmiştir. Reyda Ergün'e göre, Spinoza'nın birey kavrayışı her türlü özcülüğü dışlar, beden ve zihni edimsel bakımdan birleştirir ve bu sayede erkeğin kadından daha üstün olduğu lafzını afakî kılar (2011. 23). Daha dikkatli biçimde okunduğu zaman, Spinoza'da kadınların erkeklerle eşit biçimde temsil edilmediğini, çünkü zihnin beden üzerindeki terörünün muhafaza edildiğini, bu yüzden zihin/beden ikiliği hakkında geçmişi kökten dönüştüren bir yapıbozuma ulaşmanın imkânsız olduğunu söylemek mümkündür. Ethica'nın 5. Bölümü'nün XXIII. önermesi şöyle: "İnsan zihni bedenle birlikte tümünden yok olamaz; çünkü ondan geriye ezeli ve ebedi bir şey kalır" (2013: 46). Bu önermenin kanıtını biraz uzun olsa bile alıntılatabiliriz:

Tanrı'da zorunlu olarak insan bedeninin özünü ifade eden bir kavram ya da fikir vardır, dolayısıyla bu kavram zorunlu olarak insan zihninin özüne ait bir şeydir. Ama insan zihnine ancak bedeninin fiili varoluşunu, yani süre gerektiren ve zamanla sınırlanabilen varoluşunu ifade ettiği sürece, zamanla sınırlanan herhangi bir süre atfederiz. Başka türlü söylersek, insan zihnine ancak bedeni varolmaya devam ettikçe belli bir süre atfederiz. Ama buna rağmen zihinde Tanrı'nın kendi özünden kaynaklanan kesin bir ezeli ve ebedi zorunlulukla kavranan bir şey olduğuna göre, *zihnin özüne ait olan bu şey zorunlu olarak ezeli ve ebedi olacaktır.*

Eğer zihin erillikle ve beden dişilikle özdeşse ve beden yok olup gittiğinde bile zihin bir şekilde yaşamaya devam ediyorsa, bu durumda her şeye rağmen zihin ve beden eşitliğinden bahsedebilir miyiz? Beden yok olup gittiğinde uzama karışacaktır, burada anlaşılacak bir durum yok. Peki, ya zihin? Bir kere, kökleri insanlık tarihi kadar eski olan böylesine kadim bir ikiliği tek bir tözün sıfatları olarak teorileştirmek, meseleyi çözmeye hiçbir biçimde yetmeyecektir. Spinoza zihnin bedenden daha güçlü olduğu varsayar, bunu ispatlamaz. Zihin kendisini bedene dayatmaz, lakin farklılığını ve ölümsüzlüğünü bir şekilde korur. Ayrıyeten, Spinoza'nın kadınlarla ilgili olumsuz fikirleri gayet iyi bilinir. Bu noktada, yorumcuların toplumsal cinsiyet eşitliği ile ilgili zerre kaygısı olmayan ve bu mesele hakkında eserlerinde tek bir satır dahi yazmamış bir filozofu tumturaklı biçimde göklere çıkarmasının ne özgürlükçü kadın hareketlerine ne de felsefe tarihine ciddi bir katkı yapmadığını belirtmeliyiz.

## 7.

Spinoza'yı şevkle davet eden Antonio Negri, bu durumun "Marksizmin krizine bağlı bir olay olarak ortaya çıktığını saklamak gereksizdir" der (2011: 129). Burada tıpkı Negri'nin yaptığı gibi, Marksizmin altüst edici ve fevkalade tahripkâr bir krizden geçmekte olduğundan dem vurmak, temcit pilavı gibi sürekli önümüze getirilen sevimsiz bir bahanedir. Mevcut haliyle eleştiriye ve başkalaşıma çok fazla ihtiyacı olduğunu kabul etsek bile, yeniden adamakıllı toparlanmak, egemen fikirlere meydan okumak ya da komünizmi güçlü bir politik alternatif olarak bir kez daha ileri sürmek için Marksizmin kendi ötesine uzanan, kökenci ya da apolitik felsefi mecralara sürüklenmesi gerekmiyor illaki. Öte yandan, Marksizm ve felsefe arasındaki ilişki çoğu zaman ihtilafli bir mesele olmuştur ve bu mecra da at koşturmak sanıldığı kadar kolay değildir. Tek başına Marksizmin tarihi bile bu durumu büyük ölçüde doğrular.

Genellikle, Marksistler *Alman İdeolojisi*'nin hemen başında yer alan "Feuerbach Üzerine Tezler" in sonuncusunu, biraz da ivedilikle, sanki bu tez Marksizm ve felsefe arasına uzlaşmaz bir karşıtlık yerleştiriyormuş gibi düşünmeye teşnedir: "Filozoflar dünyayı yalnızca değişik biçimlerde yorumladılar, sorun onu değiştirmektir" (Marx&Engels, 2004: 24). Bizzat Marx'ın kaleme aldığı orijinal

metindeki<sup>4</sup> ifadeye bakıldığı zaman, Marx'ın felsefe ile kendisi arasına aşılmaz bir sınır çizdiğini düşünmek zordur. Yine de, Marx kariyerine felsefi meseleler üzerine yazarak başlamış olsa bile, zamanla siyasete, oradan da ekonomi politiğin eleştirisine yöneldiği aşikârdır. İngiliz Marksist tarihçi Perry Anderson *Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler* (2007) isimli kitabında, Avrupalı Marksist kuramcılarının ekonomik ve siyasi yapıları incelemeyi bir kenara bırakıp felsefe ve yöntem meselelerine dalmalarını, yaşadıkları çağın işçi sınıfından ve devrimci pratiğinden acınacak derecede kopuk olmalarıyla ilişkilendirir. Marx'ın kendi düşünsel gelişimine taban tabana zıt bir gelişimdir bu. Anderson'a göre, Batı Marksizmi geleneği, tam tersi bir yöne, yani çağdaş burjuva kültürüne ve felsefesine alaka beslemektedir.

Marksizm, kelimenin en dolaysız anlamıyla, dünyayı değiştirmek gibi kocaman bir görevin peşindedir. Gelgelelim, marksist olsun ya da olmasın, günümüzdeki tanıdık aydın jesti, meseleyi felsefe tarihine dönerek ya da yöntem sorunları ile oyalanarak (ki bu ikisi birbirinden öyle kolayca ayırlamaz) çözüme kavuşturmaya çabalamaktır. Hemen birkaç örnek verebiliriz. Fransız filozof Alain Badiou *Sonsuz Düşünce*'de (2012) felsefi düşünmenin mutlak ufkunun dil değil, şeylerin düzeni olduğunu ileri sürer, ancak somut koşulların çok ötesine savrulup Platon'u kalkış noktasına yerleştirir. Susan Buck-Morss *Hegel, Haiti ve Evrensel Tarih*'te (2012) evrensel tarihin önündeki en büyük engeli, Hegel'in kölelik meselesinde takındığı şu meşhur politik ahmaklık tavrı ile ilişkilendirir. Gianni Vattimo ve Santiago Zabala'nın birlikte yazdığı *Hermeneutik Komünizm: Heidegger'den Marx'a* (2012) isimli kitabın temel iddiası, Marksizmin pratikteki ölümcül başarısızlıklarının Heideggerci yorumbilgisi sayesinde düzeltilebileceğidir. Ve son olarak, Kojin Karatani *Transkritik*'de (2008) tarihsel materyalizmin kapitalist ekonomiye ışık tutamadığını, çünkü kapitalizmin iktisadi altyapı gibi bir şeyden ziyade, dinsel-türeyimsel (*religion-generic*) bir oluşum olduğunu ve bu yüzden Immanuel Kant'ın büyük felsefesine geri dönmemiz gerektiğini savunur.

Geçştirilmeden sorulması gereken soru şudur: Geçmiş üzerine bolca kafa patlatan günümüz entelektüellerinin kadim sistemlere doğal bir tutku ile bağlı olduğunu mu, yoksa Boym'un bahsettiği şekliyle "nostaljik bir savunma mekanizması" geliştirip somut koşulların analizinden feragat ettiklerini mi düşünmemiz gerekiyor? Platon, Aziz Augustinus, Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel ve diğer filozofların yapıtlarında, bugüne ışık tutacak çok fazla kalkış noktası bulunabilir. Hâlihazırda sorun bu filozofların hakikatini kadim bilgisini elinde tuttuğunu iddia edip mevcut tarihsel durumdan gönül rahatlığıyla kopmaktır. Dünyevi gerçekliğin imal edilmesi söz konusu olduğu zaman, entelektüellerin çok çeşitli toplumsal rollerinin farkına varması ve kendilerini buna göre biçimlendirmesi gerekir. Marx ile Spinoza, Marx ile Kant ya da Marx ile Hegel arasındaki benzerliklerden dem vurup örneğin ekonomi politiğin eleştirisini sürdürmekten, emperyalizm üzerine fikir yürütmekten ya da materyalist devlet teorisine yoğunlaşmaktan bile isteye feragat etmek çok daha zahmetsiz bir meşgale değilse nedir?

## Kaynakça

- Akal, C. B. (2011). *Özgürlüğün Geleceği Yoktur: Edebiyatta Spinoza*, Dost Yayınları: Ankara.
- Akal, C. B. (2011a). *Spinoza ve Teolojik Politik İnceleme Hukukun Neresindedir?*, "Kimlik Bedenin Hapishanesidir: Spinoza Üzerine Yazılar ve Söyleşiler" içinde, (der.) Reyda Ergün& Cemal Baki Akal, (s. 55 – 63), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları: İstanbul.
- Anderson, P. (2007), *Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler*, çev. Bülent Aksoy, Birikim Yayınları: İstanbul.
- Arendt, H. (2014), *Geçmişle Gelecek Arasında: Siyasi Düşünce Konulu Sekiz Deneme*, çev. Bahadır Sina Şener&Onur Eylül Kara, İletişim Yayınları: İstanbul.
- Asad, T (2007), *Sekülerliğin Biçimleri: Hıristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik*, çev. Ferit Burak Aydar, Metis Yayınları: İstanbul.
- Badiou, A. (2012), *Sonsuz Düşünce*, çev. Tuncay Birkan&Işık Ergüden, Metis Yayınları: İstanbul.
- Badiou, A. (2013), *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları: İstanbul.

<sup>4</sup> Friedrich Engels, önemli bir editörlük cesareti göstererek, bu tezin ikinci kısmına "oysa" bağlacını yerleştirir. "Filozoflar dünyayı yalnızca değişik biçimlerde yorumladılar, oysa sorun onu değiştirmektir" (2004: 28).

- Baker, U. (2014), *Yüzyıllık/Fragmanlar*, (der.) Ege Berensel, Birikim Yayınları: İstanbul.
- Balibar, E. (2008), *Spinoza and Politics*, çev. Peter Snowdon, Verso Publishing: New York.
- Boym, S. (2009), *Nostaljinin Geleceği*, çev. Ferit Burak Aydar, Metis Yayınları: İstanbul.
- Brennan, T. (2010), *Bir Karşı Gelenek Oluşturmak*, "Barbarları Beklerken" içinde, (der.) Müge Gürsoy Sökmen – Başak Ertür, (s. 31 – 45) Metis Yayınları: İstanbul.
- Buck-Morss, S. (2012), *Hegel, Haiti ve Evrensel Tarih*, çev. Erkan Ünal, Metis Yayınları: İstanbul.
- Buck-Morss, S. (2004), *Rüya Âlemi ve Felaket: Doğu'da ve Batıda Kitleli Ütopyanın Tarihi Karşıması*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları: İstanbul.
- Buck-Morss, S. (2015), *Komünist Bir Etikten Müsterekçi Bir Etiğe*, "Komünizm: Yeni Bir Başlangıç" içinde, (der.) Slavoj Žižek, (s. 69 – 91), Metis Yayınları: İstanbul.
- Collingwood, R. G. (1999), *Doğa Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer, İmge Yayınları: Ankara.
- Deleuze, G. (2013), *Spinoza ve İfade Problemi*, çev. Alber Nahum, Norgunk Yayınları: İstanbul.
- Deleuze, G. (2011), *Spinoza, Pratik Felsefe*, çev. Alber Nahum&Ulus Baker, Norgunk Yayınları: İstanbul.
- Eagleton, Terry (2012), *Tatlı Şiddet: Trajik Kavramı*, çev. Kutlu Tunca, Ayrıntı Yayınları: İstanbul.
- Ergün, R. (2011), *Spinoza'da Kadın ve Kadınların Spinoza'sı*, "Kimlik Bedenin Hapishanesidir: Spinoza Üzerine Yazılar ve Söyleşiler" içinde, (der.) Reyda Ergün&Cemal Baki Akal, (s. 11 – 29), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları: İstanbul.
- Hegel, G. W. F (2011), *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları: İstanbul.
- Hobbes, T. (2013), *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları: İstanbul.
- Hobsbawm, E. (2008), *Küreselleşme, Demokrasi, Terörizm*, çev. Osman Akinhay, Agora Kitaplığı: İstanbul.
- Jameson, F. (2008), *Modernizm İdeolojisi, Edebiyat Yazıları*, çev. Kemal Atakay&Tuncay Birkan, Metis Yayınları: İstanbul.
- Karatani, K. (2008), *Transkritik: Kant ve Marx Üzerine*, çev. Erkan Ünal, Metis Yayınları: İstanbul.
- Lukacs, G (1967), *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, çev. Rudney Livingstone, The Mit Press: Cambridge.
- Macherey, P. (2001), *Hegel or Spinoza*, çev. Susan Ruddick, University of Minnesota Press: London
- Marx, K & Engels, F (2004), *Alman İdeolojisi*, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları: Ankara.
- Nadler, S. (2004), *Spinoza's Heresy: Immortality and Jewish Mind*, Oxford University Press: New York.
- Negri, A. (1991), *The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*, çev. Michael Hardt, University of Minnesota Press: Oxford.
- Negri, A. (2011), *Aykırı Spinoza*, çev. Nurfer Çelebioğlu&Eylem Canaslan, Otonom Yayıncılık: İstanbul.
- Nietzsche, F. (2015), *Ecco Homo*, çev. Can Alkor, İş Bankası Yayınları: İstanbul.
- Peter, T. (2013), *Felsefi Stratejiler: Althusser ve Spinoza*, "Marx'tan Spinoza'ya Spinoza'dan Marx'a: Güncel Müdahaleler" içinde, (der.) Eylem Canaslan – Cemal Bali Akal, (s. 200 – 248), Dost Yayınları: Ankara.
- Said, E. (2009), *Başlangıçlar: Niyet ve Yöntem*, çev. Ferit Burak Aydar, Metis Yayınları: İstanbul.
- Said, E. (2006), *Kış Ruhu*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları: İstanbul.
- Said, E. (2013), *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, çev. Berna Ülner, Metis Yayınları: İstanbul.
- Spinoza, B. (2013), *Ethica: Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ahlak*, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalca Yayıncılık: İstanbul.
- Spinoza, B. (2012), *Teolojik – Politik İnceleme*, çev. Cemal Baki Akal – Reyda Ergün, Dost Yayınları: Ankara.
- Spinoza, B. (2012a), *Politik İnceleme*, çev. Murat Erşen, Dost Yayınları: Ankara.

- Spinoza, B. (2014), *Mektuplar*, çev. Emine Ayhan, Dost Yayınları: Ankara.
- Spinoza, B. (2014a), *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler*, çev. Coşkun Şenkaya, Dost Yayınları: Ankara.
- Tatian, D (2009), *Spinoza. Dünya Sevgisi*, çev. Hüsam Turşucu&Sevin Aksoy Hancı, Dost Yayınları: Ankara.
- Vattimo, G. & Zabala, S. (2012), *Hermeneutik Komünizm: Heidegger'den Marx'a*, çev. Erhan Kuçlu, MonoKL Yayınları: İstanbul.
- Yovel, Y. (1989), *Spinoza and Other Heretics: The Marrona of Reason*, Princeton University Press, Oxford.
- Zelyüt, S. (2011), *Asylum Ignorantiae*, "Spinoza Günleri 2: Yeni Dünyadan Eski Dünyaya"nın içinde, (der.) Cemal Baki Akal – Reyda Ergün, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, (s. 17 – 27), İstanbul.
- Zizek, S. (2015), *Organsız Bedenler: Deleuze ve Neticeler Üstüne*, çev. Umut Yener Kara, MonoKL Yayınları: İstanbul.