

META FETİŞİZMİNİN SPİNOZACI YORUMU MÜMKÜN MÜ

Mustafa Taylan SAVRAN  
106612019

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
HUKUK YÜKSEK LİSANS PROGRAMI  
(İNSAN HAKLARI HUKUKU)

Prof. Dr. Cemal Bâli AKAL

2010

# META FETİŞİZMİNİN SPİNOZACI YORUMU MÜMKÜN MÜ

## IS A SPINOZIST LECTURE OF COMMODITY FETISHISM POSSIBLE

Mustafa Taylan SAVRAN  
106612019

Prof. Dr. Cemal Bâli AKAL :

Prof. Dr. Rona SEROZAN :

Doç. Dr. Ozan ERÖZDEN :

Tezin Onaylandığı Tarih :

Toplam Sayfa Sayısı : 99

### Anahtar Kelimeler (Türkçe)

- 1) meta fetişizmi
- 2) ideoloji
- 3) imgelemin maddiliği
- 4) namevcut neden
- 5) paralelizm

### Anahtar Kelimeler (İngilizce)

- 1) commodity fetishism
- 2) ideology
- 3) materiality of imagination
- 4) absent cause
- 5) paralelizm

## ÖZET

19. yüzyılın belki de en önemli düşünürü olan Marks'ın ortaya koyduğu eserlerin felsefi kökeni özellikle 20. yüzyılda Marksistler arasında tartışma konusu olmuştur. Bu tartışmada Marks'ın eserinin felsefi kökeninin Hegel'e dayandığı genel kabul gören bir husustur. 1960'lardan itibaren özellikle Althusser Marks'ın eserini felsefi yönden Hegel ile okumaktan ziyade Spinoza felsefesi ile okumayı önermiştir. Çalışmanın temel motivasyonu böyle bir okumanın mümkün olup olmadığının soruşturulmasıdır. Bu noktada Spinoza'nın bilgi türleri arasındaki yaptığı ayrımın Marks'ın *Kapital* adlı eserindeki yansımaları soruşturma konusu olarak ele alınmıştır. Ayrıca *Kapital*'in 1. cildinin kısa ancak kısalığının ötesinde tartışmaya yol açan "meta fetişizmi" bölümünün, Spinozacı anlamda nesneye ilişkin 1. türden yanlış bilginin, nesne doğru bir şekilde bilinse dahi ortadan kalkmayacağına ilişkin görüşleriyle paralellik arz eden vurguları içerdiği ileri sürülmüştür. "İmgelemin maddiliği" olarak ifade edilebilecek olan bu görüşün, Althusser'in ideoloji ele alışı ile sergilediği paralellikler çalışmada dile getirilmiştir. Meta fetişizmi bölümünün alternatif okumasında, metaların öznelere görünüşünün içerdiği zorunluluk; bir başka deyişle metaların kapitalist toplumsal formasyon var olduğu sürece öznelere ancak böyle görünebilecekleri ve kendilerini oluşturan toplumsal emeği her zaman gizleyecekleri vurgusunun Spinoza'nın imgelemin maddiliği teziyle uyumlu olduğu da çalışmada ileri sürülmüştür. Bir nesnenin bilgisi ile nesnenin varlığının birbirine indirgenemeyecek iki farklı şey olduğu yönündeki Spinoza'nın ele alışı gözetilerek, Marks'ın *Kapital*'de yer alan "meta fetişizmi" pasajındaki kimi vurgularla beraber bilim ile politikanın farklı nesnelere konu edindikleri teslim edilmelidir. Bu durum "bilimsel politika" olarak özellikle muhalifleri kısıtlayan çeşitli politik önyargıların kırılmasını sağlayacaktır. Spinozacılık ile beraber ele alınan Marks'ın alternatif okumasının politikaya alan kapatmak bir yana politik anlamda alternatifleri çoğaltacağı vurgusu bu çalışmanın en önemli sonucu olarak öne çıkmaktadır.

### ABSTRACT

The philosophical roots of the works of Marx, who was probably the most important thinker of the 19. century, have been a matter of debate for the Marxists especially in the 20. century. The widely accepted notion within this debate is that the philosophical roots of the works of Marx are based on Hegel. From 1960s onwards, especially Althusser proposed reading Marx's work from a philosophical point of view not with Hegel but with the philosophy of Spinoza. The main motivation of this work is to investigate the possibilities of such a reading. At this point, the differentiation Spinoza makes between forms of knowledge and the reflection of this to Marx's *Capital* is taken as a subject of enquiry. In addition to this, it is suggested in this work that the part on "commodity fetishism" in *Capital Volume One* which generated a lot of discussion in spite of being a short passage contains similar ideas to the first kind of inadequate knowledge of the object in the sense of Spinoza, that is even if the object is known truly, the inadequate knowledge remains. This work reflects upon the parallelism this notion, which can be expressed as "the materiality of the imagination", has with Althusser's interpretation of ideology. It is also proposed that in an alternative reading of the part on commodity fetishism, the necessity the appearance of the objects contains; in other words, the emphasis that as long as the capitalist social formation exists, objects will present themselves to the subject only as such and that they will always conceal the social labor that creates them corresponds to Spinoza's thesis on the materiality of the imagination. Keeping in mind Spinoza's notion that the knowledge of an object and its being are irreducible to each other, and together with certain ideas from the passage on commodity fetishism from Marx's *Capital*, that science and politics take different objects to be their subject matter needs to be acknowledged. This understanding will help abolish various political prejudices that restrict opponents in the form of "scientific politics". The claim that an alternative reading of Marx together with Spinoza opens up alternatives in the realm of politics rather than closing the space for politics stands out as the most important conclusion of this work.

**İÇİNDEKİLER**

I. Giriş.....	1
II. Spinoza Felsefesi.....	12
A- Spinoza felsefesinin ana başlıkları.....	14
B- Tözün öz nitelikleriyle (attributum) ilişkisi.....	36
C- Spinoza ve paralelizm.....	48
D- İçkin neden-namevcut neden.....	50
III. Spinoza-Marks ilişkisi.....	55
A- İmgelemin maddiliği.....	58
B- Marks bilgi türleri arasındaki ayrımı ele alışı.....	60
C- Meta fetişizminin sırrı.....	71
IV. Spinoza'nın Siyaseti ve İnsan Hakları.....	81
A- Devletin mutlak egemenliği ve ifade özgürlüğü.....	83
B- Hakların kökeni.....	84
C- Spinoza ve insan hakları.....	87
V. Sonuç.....	97

## KISALTMALAR CETVELİ

TPI	: Teolojik Politik İnceleme
PI	: Politik İnceleme
AYÜÇ	: Anlama Yetisinin İyileştirilmesi üzerine Çalışma
E	: Etika
T	: Tanım
Ö	: Önerme
DT	: Duygulanışların Tanımları
Sc	: Scolie

## KAYNAKÇA

- Abensour Miguel , Devlete Karşı Demokrasi, çev. Zeynep Gambetti ve Nami Başer, Epos Yay. , Ankara 2002, 1. Baskı
- Akal C. Bâli, Varolma Direnci ve Özerklik, Dost Yay., Ankara Ekim 2004, 1. Baskı
- Althusser Louis, Özeleştirici Öğeleri, çev. Levent Targu, Belge Yay. , Ağustos 2000, 2. Baskı
- Althusser Louis, Gelecek Uzun Sürer, çev. İsmet Birkan. Can Yay. , İstanbul, 1998, 2. Baskı
- Althusser Louis- Balibar Etienne- Establet Roger- Macherey Pierre- Jacques Ranciere, Kapital’i Okumak, çev. A. Işık Ergüden, İthaki Yay, İstanbul, Mayıs 2007, 1.Baskı
- Althusser Louis, İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları, çev. Alp Tümertekin, İthaki Yay. , İstanbul, Ekim 2008, 3. Baskı
- Ayers Michael, “Locke, Berkeley”, Büyük Filozoflar, Platon’dan Wittgenstein’a Batı Felsefesi” içerisinde, Paradigma Yay. , İstanbul, Ocak 2001, 1. Baskı
- Balibar Etienne, Spinoza ve Siyaset, çev. Sanem Soyarslan, Otonom Yay., Kasım 2004, İstanbul, 1.baskı
- Balibar Etienne, Marx’ın Felsefesi, çev. Ömer Laçiner, Birikim Yay. , İstanbul, 2003, 3. Baskı
- Barrett Michéle , Marx’tan Foucault’ya İdeoloji, çev. Ahmet Fethi, Doruk Yay., Ankara 2004, 1. Baskı
- Brohm Jean Marie, “Louis Althusser ve Maddecî Diyalektik” “Althusser’e Karşı Marks için” derlemesi içerisinde, çev. Osman S. Binatlı, Yazın yayıncılık, İstanbul, Mart 2010
- Cleaver Harry , “Kapital’i Politik Olarak Okumak”, çev. Münevver Çelik, Otonom Yay. , İstanbul, Mayıs 2008, 1. baskı
- Curley Edwin, Behind the Geometrical Method, Princeton University Press, New York, 1988

- Deleuze Gilles, Expressionism in Philosophy: Spinoza, çev. Martin Joughin, New York 2005, 4. Baskı
- Deleuze Gilles , Spinoza: Pratik Felsefe, çev. Ulus Baker, Norgunk Yay. , İstanbul, Ocak 2005, 1. Baskı
- Deleuze Gilles, Spinoza Üzerine On Bir Ders, çev. Ulus Baker, Öteki-Körotonomedia Yay. , Ocak 2007 İstanbul, 2. Baskı
- Della Rocca Michael, Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza, Oxford University Press, New York, 1996,1. Baskı
- Engels Friedrich, Anti-Dühring, çev. Kenan Somer , Sol Yay. , Ankara, Ekim 1995, 3. Baskı
- Engels Friedrich, Doğanın Diyalektiği, çev. Arif Gelen, Sol Yay. , Ankara 1970, 1. Baskı
- Foucault Michel, Kelimeler ve Şeyler, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yay., Ankara, Ekim 2006, 3. Baskı
- Gillot Pascale, Althusser ve Psikanaliz, çev. Nami Başer, Epos Yay., Ankara Mayıs 2009, 1. Baskı
- Little Daniel, “Tarihsel Materyalizm ve Kapital” makalesi, çev. Özgür Yakupoğlu, Teori ve Politika sayı:45 içinde,
- Lukacs György, Tarih ve Sınıf Bilinci, çev. Yılmaz Öner, Belge Yay. , İstanbul 1998, 1. Baskı
- Marks Karl, Kapital c.I, çev. Alaattin Bilgi, Sol Yay. , Ankara Mayıs 2004, 7. Baskı
- Marks Karl, Ekonomi Politğin Eleştirisine Katkı, çev. Sevim Belli, Sol Yay. , Ankara, Eylül 1993, 5. Baskı
- Marks Karl, Felsefenin Sefaleti, çev. Ahmet Kardam, Sol yayınları, Ankara 2007, 6. Baskı
- Marks Karl-Engels Friedrich, Kutsal Aile Ya da Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi, çev. Kenan Somer, Sol Yay. , Ankara 2003, 3. Baskı



- Marks Karl-Engels Friedrich, Alman İdeolojisi, çev. Sevim Belli, Sol Yay., Ankara, Kasım 1987,3. Baskı
- Marksist Düşünce Sözlüğü, Yayın Yönetmeni Tom Bottomore, İletişim Yay., İstanbul 2005, 4. Baskı
- Negri Antonio, Yaban Kuraldışılık, çev. Eylem Canaslan, Otonom Yay., İstanbul Ağustos 2005, 1. Baskı
- Özbek Sinan, İdeoloji Kuramları, Bulut Yay., İstanbul, Kasım 2003, 2. Baskı
- Poulantzas Nikos, Siyasal İktidar ve Toplumsal Sınıflar, çev. Şen Süer, Belge Yay., İstanbul, Mart 1992, 1. Baskı
- Spinoza Benedictus, Etika, çev. Hilmi Ziya Ülken, Dost Yay. , Ankara 2004,1. Baskı
- Spinoza Benedictus , İnceleme, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay. , İstanbul Nisan 1998, 2. Baskı
- Spinoza Benedictus, Teolojik Politik İnceleme, çev. Cemal Bâli Akal-Reyda Ergün, Dost Yay. , Ankara, Eylül 2008,1. Baskı
- Spinoza Benedictus, Ethics, çev. Edwin Curley, Penguin Books, 1996
- Spinoza Benedictus, Tractatus Politicus, çev. Murat Erşen, Dost Yay., Ankara, Ocak 2007,1. Baskı
- Spinoza günleri: Teolojik Politik İnceleme Etrafında , Yayına hazırlayan Cemal Bâli Akal, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, Ekim 2009, 1. Baskı
- Tatian Diego, Spinoza Dünya Sevgisi, çev. Hüsam Turşucu ve Sevin Aksoy Hancı, Dost Yayınları, Ankara, Temmuz 2009,
- “The New Spinoza”, Editörler Warren Montag, Ted Stolze, University of Minnesota Press, Minneapolis 1997

- [http://www.blackwellreference.com/public/tocnode?id=g9781405106795\\_chunk\\_g978140510679515\\_ss1-14](http://www.blackwellreference.com/public/tocnode?id=g9781405106795_chunk_g978140510679515_ss1-14), giriş tarihi, 28.04.2010 18:36

# META FETİŞİZMİNİN SPİNOZACI YORUMU MÜMKÜN MÜ?

## I. Giriş

İnsanın yaşamında modern çağ ile beraber ciddi bir dönüşümden söz etmek mümkündür. Konuyu biraz daha spesifik olarak ele almak gerekirse, Fransız düşünür Michel Foucault'nun (1926-1984) iddiası sahiplenilerek “insan” modernizmin bir icadıdır dahi denilebilir<sup>1</sup>. Oldukça standart bir değerlendirmeyle modernizm (daha dar bir anlamda ele alınırsa Aydınlanma düşüncesi) Tanrı'nın dünya üzerindeki mutlak hâkimiyetine son vermek için insanı (özneyi) düşüncesinin merkezine alarak bir nevi “özneye Tanrılık” bahşetmiş ve öznenin mutlak hâkimiyetini ilan etmiştir. 20. Yüzyılın başlarından itibaren çağdaş düşünce tarihinin temel meselesi de Tanrı katına çıkartılan öznenin yerinden edilmesi ya da konumunun berkitilmesi olarak ortaya çıkan “felsefi kavga”nın etrafındaki kamplaşmalar olmuştur. Tam da bu noktada 19. Yüzyılın klasik iktisat eleştirmeni, toplumsal dönüşüm (devrim) kuramcısı ve sınırlı da olsa kurguladığı bu toplumsal devrimin siyasal eylemcisi olan Karl Marks'ın (1818-1883) konumu oldukça fazla tartışmaya neden olmuştur. Karl Marks'ın siyasal yazılarındaki (ör. Komünist Manifesto) kimi vurgularından yola çıkarak onu Aydınlanma düşüncesinin ilerlemeci anlayışı ve bu noktada burjuvazinin ilerletici rolü hakkında büyülenmiş standart bir aydınlatma düşünürü olarak nitelendirmek

---

<sup>1</sup> M. Foucault, Kelimeler ve Şeyler, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yay., Ankara, Ekim 2006, 3. Baskı, s. 538-39

oldukça kolaydır. Ancak 20. yüzyıl ile beraber gerek Marks'ı, gerekse siyasallaşmış ve bir yönetim biçimi haline gelmiş marksizmi sahiplenen sosyalist rejimlerin oluşturduğu genel felsefi alanı değerlendirme konusu yaparak, ikincisinin Marks'ın düşüncesinin bir karikatürü olduğunu ve marksizmin aydınlanma düşüncesinin doğal bir varyantı olmadığını savunan marksistler ortaya çıkmıştır. Bu kendileri de politik olarak marksist olan marksizm eleştirmenlerini iki grup altında toplamak mümkündür. Birinci grupta, öncelikle İkinci sonrasında da Üçüncü Enternasyonal geleneğinin marksizm adına, doğanın kurallarının bizzat toplum yaşamında da belirleyici olduğunu savunan tezlerine karşı çıkarak, toplum bilimleri alanında farklı bir metodoloji ile çalışılması gerektiğini savunan ve Enternasyonal geleneğinin “olgucu” bilim anlayışına karşı, bilgi süreçlerinin özellikle toplum bilimleri alanında “öznenin olguya verdiği değer (anlam)” ile başlaması gerektiğini savunan, köklerini de Antik Yunan düşüncesindeki sofist geleneğin bilgi üretiminde “insan”ı merkeze koyan “ yargısal görelilikçi” anlayıştan alan “yorumsamacı” (hermenoytik) marksist geleneği sahiplenen ve oluşturanlar sayılabilir. Bu marksist geleneğin içerisinde Macar marksist György Lukacs (1885-1971), Alman marksist Karl Korsch (1886-1961), İtalyan marksist Antonio Gramsci (1891-1937) ve Hollandalı marksistler Anton Pannakoek (1873-1960) ve Herman Gorter (1864-1927) sayılabilir. Bu figürler “marksizmin hegelci restorasyonu” nu sağlamaya bir başka deyişle Hegel'i marksizmin içine felsefe kanalından dâhil etmeye çalışmışlardır<sup>2</sup>. Bu düşüncenin karşısında ise en temel tezleri “marksizmdeki teorik hümanist kalıntıyı temizlemek” ve bununla bağlantılı olarak “tarihin öznesiz ve ereksiz bir süreç” olduğunu belirtmek olan ve “yapısalcı marksizm” olarak adlandırılan marksizm akımından bahsetmek mümkündür. İkinci akımın önde gelen figürü Fransız düşünür Louis Althusser (1918-1990)dir. Bu çalışma açısından Althusser'in veya ardıllarının tezlerinin değerlendirilmesi

<sup>2</sup> Bu noktada kısa da olsa bazı ayrımların altını çizmekte fayda var. Hegelcilik marksizme sadece “Batı marksizmi”nin alanında yer alan kişilerce dahil edilmemiştir. Batı Marksizmi akımının savunduğu hegelcilik daha ziyade Hegel'in “Tin'in Fenomenolojisi” eserindeki vurgularında kökenini bulmaktadır. Engels ve sonrasında II. Enternasyonal'de vücut bulan gelenek ise daha ziyade Hegel'in “Mantık Bilimi” eserindeki vurgularından hareketle doğanın diyalektiği ve toplumun diyalektiğini özdeşleştirme çabası içerisindedir. Başka bir deyişle 20. Yüzyılın ilk yarısında marksizm anlamında vuku bulan tartışma “Farklı Hegel yorumlarının” tartışmasıdır.

ayrı bir önem arz etmektedir. Zira çalışmanın temel önermesini teşkil eden Spinoza-Marks bağlantısını (ilişkisini) en yüksek sesle dile getiren marksist düşünür Althusser'dir. Althusser'in teorik müdahalesinden sonra marksizm içindeki tartışma Althusser takipçileri ile karşıtları arasında devam etmiş olsa da, Sovyet deneyiminin çözümlüğünden sonra marksizm özelindeki kamplaşmalardan ziyade marksizmi savunanlar ve marksizmin ömrünü doldurduğunu savunanlar arasındaki tartışma öne çıkmıştır. Bu noktada “marksizmin savunucuları” Althusser'i “marksizm düşmanları”yla aynı kampa dahil etmekte sakınca görmemişlerdir. Çalışmanın konusu itibarıyla özel olarak gerekmedikçe Althusser'in söz konusu marksistlerce eleştirilmesine cevap verme kaygısı güdülmeyecektir. Ancak şu kadarı da belirtilmelidir ki İngilizce konuşulan dünyada revaçta olan “Ortodoks marksizmin son temsilcisi Althusser”<sup>3</sup> vurgusu son derece problemlili ve yüzeyseldir.

Bu noktada biraz daha ayrıntılı bir sınıflandırmaya ihtiyaç olduğu görülmektedir. Marksizmin aydınlanma düşüncesinin doğal varyantı olduğuna ilişkin “resmi tez”, bir tür pozitivism eleştirisi ile beraber “Batı marksizmi” tarafından hedef tahtasına oturtulmuştur. 1960'ların ortalarından itibaren Althusser'le beraber ortaya çıkan eğilim ise hem enternasyonal geleneklerinin “ampirist” hegelciliğinin, hem de “Batı Marksizmi”nce temsil olunan öznelci bir marksizm anlayışının eleştirisi üzerinden varlık zemini bulmuştur. Althusser 'in ilk dönem tezlerindeki temel meselelerden biri marksizmin hegelci ele alınışını hangi kisve altında olursa olsun reddetmek ve marksizmin farklı felsefi kaynaklarının olabileceğinden hareketle bu kaynaklarla marksizmin ilişkisini kurmaya çalışmaktır. Bu noktada 17. Yüzyılda yaşamış Hollandalı (aforoz edilmiş Yahudi) filozof Benedictus Spinoza (1632-1677) Althusser'in alternatif felsefi kaynaklarından birisini (ve o dönem için en önemlisini) teşkil etmiştir. Althusser “Spinozacılığını” ilk defa *Özeleştiri Öğeleri* adlı eserinde ifade etmiştir.

---

<sup>3</sup> H. Cleaver , “Kapital'i Politik Olarak Okumak”, çev. Münevver Çelik, Otonom Yay. , İstanbul Mayıs 2008, s. 53

“Eğer yapısalcı değil idiysek, neden olmadığımızı şimdi pekâlâ açıklayabiliriz: Öyle olmadığımız halde neden öyle göründük, hakkında kitaplar yazdığımız bu anlaşılmaz tuhaflık neden. Daha aşırı ve daha tehlikeli bir ihtirastan suçluyduk: *Spinozacıydık. Etik ve Tractatus Theologico Politicus*’un yazarına onun müsaade ettiği ama hiçbir zaman söz etmeye yanaşmadığı tezler atfederken yaptığımız elbette ki Brunschvicg’inkine benzemiyordu....”<sup>4</sup>

Althusser’in Spinoza ile olan ilişkisi herhalde en iyi bu şekilde ifade edilebilir. Çok katmanlı metaforların arkasında belirsizleşmiş ve belki yaşasa Spinoza’nın kabul etmeyeceği bir ilişkiden bahsedilmektedir. Dolayısıyla Althusser’in “Spinoza-Marks ilişkisi”ne dair yazdığı her şey Althusser’e has bir çıkarsamanın ürünüdür. Bu çıkarsamanın nasıl yapıldığı da çok belirtik olmadığından olası bir Spinoza Marks ilişkisinde Althusser yalnızca ileri sürdüğü tezleriyle bir başlangıç noktası teşkil edebilir. Yine de bu başlangıç noktasının dahi önemli olduğunu belirtmekte fayda var. Bu çalışmanın temel eksenlerinden biri, belirlenen kapsam itibarıyla Althusser’in tezlerini belirtik kılma çabası olarak da görülebilir. Çalışmanın bir diğer eksenini ise Kapital’in kısa fakat çok tartışmalı meta fetişizmi bölümünün, kısa bir tabirle “Olgun Marks içinde Genç Marks’ın izi” olarak değerlendirilmesinin dışında bir değerlendirmenin mümkün olup olmadığı sorusu oluşturmaktadır. Bu noktada marksizmi aydınlanma düşüncesinin bir varyantı olarak görmeyen daha doğrusu “ilerlemeci”- “evrimci” bir marksizm anlayışını dışlayan eleştirmenlere geri dönmekte fayda vardır zira bu eleştirmenler eleştirilerini aydınlanma eleştirisinden çok pozitivizm eleştirisi olarak öne çıkartmakta ve bu noktada insan çalışmasının merkezi konumuna vurgu yapmaktadırlar; bu vurgu yapılırken de Marks’ın referans eseri *1844 El Yazmaları* olmaktadır. Bir başka deyişle “kaba” materyalizme karşı öznenin konumu kurtarılmaya çalışılmaktadır. Eğer başlangıçta ileri sürülen aydınlanma düşüncesinin merkezi kategorisinin “Tanrıyı yerinden edip dünyaya hükmeden özne” olduğu önermesi doğrusa marksizmin ilerlemeci yorumunun eleştirmenlerinin aydınlanma düşüncesinin çok da dışında yer aldıklarını iddia etmek mümkün olmayacaktır. “Aydınlanma” ya da “modernizm” gibi kavramların verili çok anlamlılığı da tasnif işini zorlaştırmaktadır. Bu nedenle şimdilik kaydıyla marksizm içindeki aydınlanma düşüncesine karşıt kampın içine “Batı

<sup>4</sup> L. Althusser, Özeleştirir Ögeleri, çev. Levent Targu, Belge Yay. , Ağustos 2000, 2. Baskı, s. 39

marksizmini” oluşturan temel figürlerin kolaylıkla dâhil edilemeyeceğini bunların eleştirisinin daha ziyade “mekanik” bir marksizm yorumunun eleştirisi olduğunu belirlemek yeterlidir. Meta fetişizmine ilişkin tartışmaya geri dönecek olunursa özellikle erken dönem Marks’ı karakterize eden eserlerden *1844 Elyazmaları*’nın temel sorunsalı olan yabancılaşma temasının, Marks’ın *Kapital*’inde “meta fetişizmi” bölümünde tekrardan ortaya çıktığı iddia edilmektedir. Bu iddianın dayanaksız olduğunu düşünmek mümkün değildir çünkü meta fetişizmi bölümündeki kimi pasajları (düz anlamsal olarak da olsa) yabancılaşma temasıyla okumak mümkündür.

“Şeylerin, ki o (qua) metaların varlığı ve bunlara meta damgasını vuran emek ürünleri arasındaki değer ilişkisi ile bunların fiziksel özellikleri ve bu özelliklerden doğan maddi ilişkiler arasında mutlak bir bağ yoktur. Burada insanlar arasındaki belirli bir toplumsal ilişki, onların gözünde, şeylerin arasında düşsel bir ilişki biçimine bürünüyor. Bu nedenle, benzer bir örnek vermek için, din âleminin sislerle kaplı katlarını dolaşmamız gerekir. Bu âlemde insan beyninin ürünleri, bağımsız canlı varlıklar gibi görünür ve hem birbirleriyle, hem de insanoğlu ile ilişki içine girerler...”<sup>5</sup>

Özellikle pasajın ikinci kısmını Feuerbachçı din eleştirisinin terimleriyle okuyarak, felsefi antropolojik sorunsalın içinden seslenen bir Marks’la karşılaşıldığı düşünülebilir. Fakat *Kapital*’in Türkçe baskısında 11 sayfa olan meta fetişizmi bölümünün alternatif okuma biçimlerinin de mümkün olduğundan bu çalışmanın devamında bahsedilmeye çalışılacaktır. Şimdilik metnin düzanlamsal olarak yaptığı çağrışımlardan ziyade metnin hangi “ima”ları içerdiğinin tespitinin düşünsel bir üretim açısından daha verimli olduğunu belirtmekle yetinilebilir. Marks’ta eğer bir Spinoza etkisi varsa “meta fetişizmi” bölümündeki vurguların bu etkiyi ifşa eder nitelikte olduğu ileri sürülebilir. Bu oldukça cüretkâr ve dolayısıyla spekülâtif karakterli bir iddiadır. Bu iddianın gerekçelendirilmesi çalışmanın temelini teşkil edecektir. Bu nedenle öncelikle Marks’ın *Kapital*’de Spinoza’nın ismini zikrederek yaptığı doğrudan göndermeler değerlendirme konusu yapılacaktır. Başlamadan belirtmekte fayda var. *Kapital*’de Marks’ın Spinoza’ya dair yaptığı göndermeler “Bir Spinozacı olarak Marks” iddiasını destekleyecek karakterde değildir. Hatta göndermelerin genel havası Marks’ın

<sup>5</sup> Karl Marks, *Kapital* c. I, çev. Alaattin Bilgi, Sol Yayınları, 7. Baskı, Ankara Mayıs 2004, s. 82-83

“hegelciliğini” teyit eder niteliktedir. Yine de Spinoza’ya yapılan doğrudan göndermelerin Kapital’in sistematığı içinde oturduğu yerin tespiti açısından bu göndermelerin değerlendirme dışı bırakılması mümkün değildir.

“Ama tam da Das Kapital’in birinci cildi üzerine çalıştığım sırada, kültürlü Almanya’da gevezelik eden hırçın, küstah ve bayağı Επιγονοι (mukallitler), Lessing zamanında Spinoza’ya “ölmüş köpek” diyen kahraman Moses Mendelsohn’un yaptığı gibi, Hegel’e saldırmanın tadını çıkartıyorlardı”<sup>6</sup>

Kapital’in ilk cildinde Spinoza ilk kez bu satırlarda dile getirilir. Bu satırlar Kapital’in önsözündeki yöntem tartışmaları çerçevesinde Marks’ın girdiği bir polemikte yer almaktadır. Bu satırlardan hemen önce Marks yönteminin Hegel yönteminden farklı olduğunu dile getirmeye çalışmıştır. Yine de Marks Hegel’i, Almanya’daki 18. yy sonunda ortaya çıkan Spinoza eleştirmenlerinin Spinoza’ya saldırmaktaki haksızlıklarına gönderme yaparak savunmaktadır. Marks’ın Spinoza’ya Kapital’in birinci cildi itibarıyla yaptığı göndermeler de genelde Hegel’i savunma amaçlıdır. Dolayısıyla Althusser’in “Özeleştirici Öğelerinde” bahsettiği “Hegel’den dolanmak için Spinoza’ya başvurma” yolunun, Marks’ın Das Kapital’de yaptığı vurgular göz önüne alınırsa çok da kolay anlaşılabilir ve aktarılabilir olmadığı ortadadır. Gerçi Althusser “Hegel yerine Spinoza’dan dolanmak” temasının, daha ziyade Marks’ın hegelciliğinin materyalist eleştirisi olarak değerlendirilmesi gerektiğini yine “Özeleştirici Öğeleri”nde belirtmiştir. Bu noktada Marks’taki Hegel’in “yerinden edilerek” Spinoza ile kuvvetlendirildiğini düşünmek dahi mümkündür fakat bu soyutluk düzeyinde bir önermenin spekülasyon karakteri de ortadadır. Dolayısıyla Althusser’in “Kapitali okuma” yönündeki alternatif çabasını Marks’ın eserinde olmasa bile, çeşitli marksizm anlayışlarındaki hegelci kalıntıları temizleme girişimi olarak ele almak mümkün gözükmektedir. Zaten Althusser’in çalışmalarının genel yapısı ele alındığında “net ve kararlı cevaplar”dan çok “çok fazla alternatif göndermeyle cevaplanabilecek sorular”la karşılaşılması olasıdır. Başlangıç anlamında kısaca ifade etmek gerekirse, Marks-Spinoza ilişkisini Marks’ın kendi eserlerinden veya Louis Althusser’in özgün çalışmalarından çıkartıp derlemekten ziyade yapılabilecek

---

<sup>6</sup> A. g. e, s. 27

olan şey, Marks ve Spinoza'nın kavramları ele alışları ya da “teorik pratik”<sup>7</sup>lerinin yapısıyla ilgili olası bir ilişkiyi kurmaya çalışmaktır.

Bu noktada Spinoza-Marks ilişkisinin en verimli olarak kurulabileceği nokta Spinoza'nın bilgi türleri arasında yaptığı ayrımıdır. Spinoza'nın bu ayrımın mucidi olduğunu söylemek elbette mümkün değildir. Antik felsefedeki Herakleitos Parmenides gibi figürler de algıya dayalı bilgiyi “problemlili” olarak nitelendirmişlerdir. Hatta bu problemin Platon şahsında “kişinin deneyimlediği dünyanın zahiri olduğu” şeklinde ifadesini bulduğu söylenilebilir. Platon'un epistemolojisinde de “gerçek (zannedilen) dünyadaki olayları gözlemleyerek edinilen bilgi” olarak *doxa*<sup>8</sup> gerçek bilgi olan *episteme* nin daha aşağısında olarak ele alınmıştır. 1. Türden bilginin problemlili, imgelemele karışık ve uygun olmayan tarzda bilgi verdiğini ileri süren Spinoza'nın, Platon'un bu görüşüyle beraber değerlendirmeye tabi tutulduğunda sadık bir Platoncu olduğunu iddia etmek bile mümkündür. Fakat böyle bir iddia kesinlikle mesnetsiz olacaktır. Zira Spinoza 1. Türden bilginin uygun olmayan idelere ilişkin bilgi olduğunu katı bir ısrarla savunurken, bu bilginin nesnelere ilişkin gerçek olmadığı ya da var olmadığı gibi bir düşünceyi kesinlikle savunmamıştır. Bu konuda aldığı tavır felsefe tarihinin “bitmeyen kamplaşması”nda Spinoza'yı ilk elden materyalizme yakınlaştırmıştır.

Bu noktada materyalizm-idealizm ikiliği de değerlendirmeye tabi tutulmalıdır. Bu konuda ilk elden söylenebilecek şey nesne ve onu algılayan özne (ve bu öznenin bilinci) çerçevesinde yapılacak ve hangisinin daha baskın veya daha belirleyici olduğu üzerinden karara bağlanacak bir taraf seçme prosedürü olarak materyalizm-idealizm ikiliğinin ele alınmaması gerektiğidir. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse; Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse; materyalizmi, yalnızca maddenin bilinçten bağımsızlığını ve onu sınırladığı zannıyla savunmanın belli başlı açmazları, Spinoza düşüncesinde yer bulan kimi temel

<sup>7</sup> Marksizmin en temel ikiliklerinden biri olan teori ve pratik ikiliğinin “teorinin de bir pratik süreç olduğu” vurgusuyla yıkılmaya çalışılması anlamında da Althusser'e olan borcun bu noktada dile getirilmesinde fayda var.

<sup>8</sup> Doxa: kanaate dayalı bilgi Latinceye opinio olarak çevrilmiştir.



argümanlara baş vurularak eleştirel bir gözle yeniden değerlendirmeye tabi tutulabilir.

Marksist düşüncede felsefi materyalist tutum, temel olarak maddenin bilinçten bağımsızlığı ve maddenin duyularımız aracılığıyla bilincimiz üzerine yansımaları üzerinden kurgulanmıştır. 1930'larla birlikte öncelikle SSCB'de resmileşen bu tez öncüllerini Locke etkisi taşıyan kimi Fransız Ansiklopedistleri ve (diyalektiğin devreye girdiği bir kırılmanın etkisiyle) Engels-Plehanov hattında bulur.

Eğer bu tezi kökensel olarak Britanya ampirizmine dayandırmak mümkünse öncelikle bu ana akım içerisinde güçlü biçimde temsil edilmiş olan Berkeley'in öznel idealizmini ve Hume'un septisizmi çıkartılmalı Genç Marksın övgüyle bahsettiği<sup>9</sup> Locke'un naif realizmi alıkonulmalıdır.

Ancak bu tartışmalı köken bile iki açıdan köklerini Spinoza'dan alan bir materyalizm karşısında açık düşecektir. Birincisi, zihinde ortaya çıkan idelerin kaynağı duyularsa (bir bölümü dış dünya kaynaklı) o zaman dış dünya hakkındaki bilgimiz de aynı zamanda yalnızca onların insafına terk edilmiştir. Dolayısıyla dışımızdaki dünyada duyularımızın uzanamayacağı şeylerin olduğu/olabileceğini kabul etmek septisizmin yeniden nüfuz kazanması anlamını taşıyacaktır ki; Locke da zaten bu farkındalığa sahip olduğundandır ki ılımlı bir septik olarak kabul edilir<sup>10</sup>.

Spinozacı belli başlı öncüller septisizmin bu potansiyeline karşı hayli dirençlidir.

İkincisi işaret edilen hattın 19. yydan itibaren aldığı temel biçim olarak kabul edilebilecek ve 'yansıma'teorisi adıyla kendine yer eden yaklaşım, bilgimizin, maddenin bilince yansımaları üzerinden kurulduğu, davranışlarımızın da maddi olan tarafından sınırlandırıldığı savına dayanmaktadır. Ancak bu durumda da bilincin,

<sup>9</sup> K. Marks, F. Engels, Kutsal Aile Ya da Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi, çev. Kenan Somer, Sol Yay. , Ankara 2003, 3. Baskı, s. 169

<sup>10</sup>M. Ayers, "Locke, Berkeley", Büyük Filozoflar, Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi" içerisinde, Paradigma Yay. , İstanbul, Ocak 2001, 1. Baskı, s. 121

sınırlanmışlığıyla da olsa, bağımsızlığı ve nispi kuruculuğu teslim edildiğinden idealizmin alanından çıkılması olası görünmemektedir.

Söz konusu tabiyet ilişkisi içinde olsa da bilincin bu konumunun yerinden edilmesinin öncüllerini (Freud gibi kimi başka temel figürlerle birlikte) Spinozacılıkta bulmak mümkündür.

Çalışmanın konusu materyalizm-idealizm tartışmasının ayrıntılarını serimlemek değildir. Yalnızca Fransız filozof Gilles Deleuze'ün (1925-1995) *Spinoza: Pratik Felsefe* kitabının ilk bölümlerinde Spinoza'ya atfettiği “bir geçiş hissi olarak”<sup>11</sup> bilinç nosyonunun bilincin verili değil, kurulan bir şey olduğunu ifade ettiği ölçüde materyalist bir konum alışı çok daha uygun olduğu belirtilebilir. Materyalizm için bir önerme yapmak gerekirse bilinç-madde ikiliğinin dışarısını işaret edecek biçimde bilincin herhangi bir tözsellik içermeyen “kurulan” bir şey olduğunu ifade etmek başlangıç açısından yeterlidir. Bilen öznenin reddi meta fetişizminin alternatif yorumlarına da kaynaklık eden bir nokta olarak ilk elden belirtilmelidir. Dolayısıyla bu çalışmada öne çıkan ilk düğüm noktası verili (ve kerameti kendinden menkul) bilinç nosyonunun ve bununla bağıntılı olarak bilen öznenin eleştirisidir.

Bir materyalist olarak Spinoza ve bir materyalist olarak Marks'ı, materyalizmin savunusu bakımından ilişkilendirmek ilk defa yapılan bir şey değildir. Rus Marksistlerinden Plehanov'un Spinoza'ya yönelik ilgisinin altında yatan motivasyonun da materyalizmin savunusu olduğunu düşünmek mümkündür. 1960'lardan 1979'daki intiharına kadar Sovyet felsefe okulu içinde özgün çalışmalar vermiş olan Evald İlyenkov'un (1924-1979) Spinoza'ya yönelik ilgisinin, Spinoza'nın töz ve onun özniteliklerine (attributum) ilişkin düşüncelerini materyalizmin alanı dahilinde görmesinden kaynaklandığını söylemek mümkündür. Bu noktalar dile getirilirken materyalizmin, genel anlamda Rus marksizminde ve Sovyet rejimi kurumsallaştıktan sonra da Resmi Sovyet Marksizminde ele alınmış biçiminin çeşitli problemler arz ettiği gözden

<sup>11</sup> G. Deleuze, *Spinoza: Pratik Felsefe*, çev. Ulus Baker, Norgunk Yay. , İstanbul, Ocak 2005, s. 29

kaçırılmamalıdır. Spinoza-Marks ilişkisinin tarihi ele alınırken bu noktaların dile getirilmesi önem arz etse de çalışmanın temel eksenini oluşturmadığından bu konuya değinilmeyecektir.

Marksizmin en temel tartışmalarından birini, üretim araçları ile üretim ilişkilerinin özgün bir kombinasyonu olan üretim tarzı başka bir deyişle “altyapı” ile bu üretim tarzının üzerine kurulmuş olan ve başlıcasını devletin oluşturduğu kurumlaşmalar yani “üstyapı” arasındaki belirlenim ilişkisinin karakteri oluşturmaktadır. Ortodoks marksizm olarak kodlanan II. Enternasyonal ve Resmi Sovyet Marksizminde bu ilişkinin karakteri neredeyse kesin olarak belirtilmiştir. Buna göre üretici güçler gelişme eğilimindedir ve üretim ilişkileri tarafından baskılanırlar. Üretim ilişkilerinin üretici güçleri engelleyemediği noktada “toplumsal devrim çağı” başlamıştır<sup>12</sup>. Görüldüğü gibi bu anlayışta üretim tarzının temelini teşkil eden üretici güçlerin dinamizmine sonsuz bir güven duyulmaktadır. Üstyapının bu anlayışa göre ancak üretici güçlerin gelişimi ölçüsünde hükmü bulunduğunu daha açık bir ifadeyle üstyapıdaki değişimin üretici güçlerin gelişimine tabi kılındığını söylemek mümkündür. Kesinlikle erekselci ve bununla koşut olarak eskatolojik bu tarih yorumuna karşı tözün herhangi bir ereğe tabi olarak hareket etmediğini *Etika*sında açıkça vurgulayan Spinoza'nın, marksizmin bu yorumunun eleştirisinde kuvvetli argümanlar sağlayacağı düşünülebilir. Ortodoks marksizmin bu yorumuna tepki olarak üstyapıdaki hareketlenmelerin altyapıyı kendine tabi kılacağını iddia eden ve daha da önemlisi tarihi kişi ya da sınıfların öznel edimlerinin tarihi olarak algılamakta beis görmeyen Batı marksizminin idealist vurgularına karşı olarak da yine Spinoza'nın insana ayrıcalıklı bir yer açmayan töz ve tözün özgün bir varolma tarzı (kipliği) olarak insan tasavvurunun eleştiri argümanı sağlayabileceği öne sürülebilir. Bu vurgularla, Spinoza-Marks ilişkilensinin marksizmin tarihi içinde ortaya çıkmış ve bazı açılardan hala varlığını sürdüren problemleri önermelerini tedavi edecek bir ilaç gibi ele alındığı düşünülebilir. Spinoza-Marks ilişkisine böyle bir misyon

---

<sup>12</sup> K. Marks, *Ekonomi Politğin Eleştirisine Katkı*, çev. Sevim Belli, Sol Yay. , Ankara, Eylül 1993, 5. Baskı, s. 23

yüklemek elbette mümkün değildir. Söylenmek istenen sadece marksizmin felsefi düzeyde hegelciliğin, felsefi ve siyasal anlamda da aydınlanmanın doğal uzantısı olduğu yönündeki fikrin kesin bir doğruluk taşımadığı iddiasıdır. Kısacası marksizm özellikle felsefi anlamda çoğul kaynakların kesişimine ve bu kesişimlerin yarattığı etkilere maruz kalmıştır. Bu etkileşime karşı direnç göstermek Marksizmin bu tip çoğul etkileşimlere dirençli olduğunu iddia edenler, bir düşünce akımı ve bir siyasal anlayış olarak marksizmin geçtiğimiz yüzyılda yaşadığı problemlerin çözümünü getirmediği gibi problemin tanımını dahi yapamamıştır. Yaşanan bütün sıkıntılı durumları politik faillerin öznel hatalarına indirgeyerek açıklamaya çalışan anlayış, marksistlerin yaşadığı sıkıntıların çözümünü “yeni bir Marks”ın mesih gibi gelip her problemi ortadan kaldırmasına bağlamıştır. “Yeni bir Marks’ın gelmeyeceği” ise açıktır. Kaldı ki Marks felsefi anlamda herkesi rahatlatacak kesinlikte önermelerde de bulunmamıştır. Dolayısıyla marksist felsefenin Althusser’in tabiriyle “inşası” hala devam etmektedir. Bu “inşa” metaforu ileride bir gün gerçekleşecek nihai çözüm noktasını işaret eder gibi görünse de felsefi anlamda böyle bir nihai noktadan ziyade inşa kavramından sürmekte olan ve kolay kolay da kapanmayacak bir üretim sürecini anlamak daha uygun olacaktır.

Bütün bu kısa ele alışlardan sonra çalışmanın rotası belirtilebilir. Öncelikle Spinoza felsefesinde öne çıkan çeşitli konular değerlendirilecektir. Daha sonra ise Spinoza’nın bilgi türleri arasında yaptığı ayırmadan hareketle Marks’ın Kapital’deki önermelerinin bir bölümü epistemolojik anlamda değerlendirilecektir. Bu sav herhangi bir yenilik taşımamaktadır zira Jean-Pierre Cotten Althusser-Spinoza ilişkisini konu edindiği çalışmasında, Althusser’in Spinoza’nın bütün sistemine vakıf olmadığını ama alternatif Marks okuması için Spinoza’nın epistemolojik görüşlerinden yararlandığını iddia etmiştir. Öyleyse bu çalışmada yapılmaya çalışılacak olan bir anlamda Althusser’in fazlasıyla metaforik önermelerinin açıklanmaya çalışılması olacaktır. İkinci olarak Spinoza-Marks ilişkisinin Althusser’in vurgularından ibaret olmadığı kabulüyle marksizmin tarihi içinde Spinoza-Marks ilişkisini konu edinen figürler

değerlendirilmesi zorunlu olsa da çalışmanın kapsamı göz önüne alındığında bu tarihi kesitin aktarılması tali olduğundan bu noktalara ayrı başlık altında değinilmeyecektir. Çalışmanın bir başka eksenini ise genellikle yabancılaşma temasıyla beraber okunup, 1844 El Yazmalarının Kapital içinde tekrardan dile gelmesi olarak değerlendirilen “meta fetişizmi” bölümünün alternatif bir okumasının mümkün olup olmadığı oluşturmaktadır. Bu noktadaki temel referans ise Etienne Balibar’ın “Marks’ın Felsefesi” isimli çalışmasındaki çeşitli vurgular olacaktır. Çalışmanın dördüncü ve olası son eksenini ise evrensel insan hakları nosyonunun değerlendirilmesi oluşturacaktır.

## II. Spinoza Felsefesi

Spinoza’nın 44 yıllık görece kısa yaşamını anlatırken en fazla üzerinde durulan nokta mensup olduğu Yahudi cemaatinden atılmasıdır. Bu çalışma herhangi bir yaşam öyküsü temelinde gitmeyeceğinden bu konulardan uzun uzadıya bahsedilmeyecektir. Zaten Spinoza’nın eserini merkeze alan bir çalışmada Spinoza’nın henüz hiçbir eser vermediği bir dönemde yaşadığı bir olayı da çalışmanın ana eksenini kılmak mümkün değildir. Yine de Spinoza’nın cemaatten atılmasını, *Teolojik Politik İnceleme* (bundan sonra *TPİ*) adlı eserindeki Teoloji eleştirisinin nüvelerini Amsterdam’daki Yahudi cemaati nezdinde biraz fazlaca yüksek sesle dile getirmesine bağlamak çok da yanlış olmaz. Spinoza *TPİ*’de teologların kutsal kitabı dogmatik bir metin olarak ele almak suretiyle içeriksizleştirdiklerini iddia etmektedir. Spinoza alternatif bir kutsal kitap yorumu önermekte ve bundan daha önemlisi inanç meselesini birkaç basit kurala indirgemektedir. Bu kurallardan en önemlisi ise “hemcinsini sevmek” kuralıdır. Bu kurallara uymanın Spinoza felsefesinde herhangi bir ödül vaad etmediği ve uymamanın da cezalandırılmadığını belirtmekte fayda var zira Spinoza’nın Tanrısı insanların kaderlerine karar veren bir pozisyonda değildir. Bu konu *Etika*’da ayrıntılı biçimde işlenmiştir. *TPİ*’ye dönecek olursa birkaç temel basit

kural haricinde felsefenin müdahalesinden bağımsız kutsal kitap metni yoktur. Akıl ile inanç arasına modernist düşünceyi anımsatan bir bariyer koyan Spinoza, bu önermesiyle felsefe yapma özgürlüğünü savunmuş ve temel birkaç ilke haricindeki bütün kutsal kitap metninin felsefi değerlendirme konusu olabileceğini ileri sürmüştür. Kutsal kitaba ilişkin alternatif yorumunda Spinoza aynı zamanda peygamberlerin Tanrı'dan doğrudan mesaj almadıklarını, bunun yerine mesajı çok canlı olan imgelemleriyle anlayıp bir tür uyarılama yaptıklarını iddia etmektedir. Bu iddia Althusser'in ideoloji teorisini ortaya koyarken yararlandığı bir kaynaktır. Althusser Spinoza'nın peygamberlere atfettiği uyarılama faaliyetini "içerisinde yaşanan toplum" ve "içerisinde yaşanan maddi koşullar" kavramları ile birlikte ele alarak ideoloji kuramının öncülünü Spinoza'da bulduğunu *Gelecek Uzun Süreler* isimli otobiyografik çalışmasında ifade etmiştir<sup>13</sup>. Spinoza'ya göre peygamberlerin uyarılama faaliyeti kutsal metinlerin gerçekliğine zarar vermez. Tam da bu noktada Althusser'in ideoloji nosyonunun da dışarısına çıkışın mümkün olmadığı gerçek maddi ilişkilerden müteşekkil olduğunu hatırlamakta fayda vardır. Althusser'in *Gelecek Uzun Süreler*'deki vurgularına göre Tanrı'dan mesajı alan peygamber mesajı ilk elden anlayamaz; mesajı anlaması için içerisinde yaşadığı topluma dönmeli ve aldığı mesajı onlarla paylaşmalıdır ki mesaj anlaşılabilir. Bu noktada Spinoza'nın peygamberlere atfettiği "çok canlı imgelem" in Althusser'in elinde toplumla beraber ele alındığını ve uyarılama sürecinin kolektif bir karakter kazandığını söylemek mümkündür. Dolayısıyla Tanrı'nın mesajı ancak bu uyarılama faaliyetiyle kaimdir. Bu görüşün Tanrı'nın mesajının mutlak aşkınlığı konusunda taviz vermeyen teologların hoşuna gitmeyeceği açıktır, zira kutsal kitap metni Tanrı'nın sözü değil imgelemi güçlü peygamberin onu anlama biçimidir. *TPI*'nin ele aldığı konular peygamberlikle sınırlı değildir. *Etika*'da karşımıza çıkacak "insanbiçimci olmayan Tanrı" anlayışının nüveleri *TPI*'nin özellikle mucizelerin karakterine ilişkin kısmında bulunabilir. Bunun yanı sıra Spinoza'nın yasa kavrayışı da *TPI* içinde değerlendirilen meselelerden biridir. Spinoza'nın yaşamında yayınlanan iki

<sup>13</sup> L. Althusser , *Gelecek Uzun Süreler*, çev. İsmet Birkan. Can Yay. , İstanbul, 1998, s. 236-237

eserinden biri olan *TPİ* bir polemik olmanın ötesinde Spinoza felsefesinin temel argümanlarına ilişkin fikir de vermektedir. Hatta *TPİ*'nin, bazı bölümleri itibariyle, *Etika*'da geometrik yöntem dolayısıyla anlaşılması zor olan önermelerin açıklanması olduğunu düşünmek mümkündür. *TPİ* aynı zamanda Spinoza Marks ilişkisi açısından önem arz eden bir eserdir. *TPİ*'nin temel sorunsalı olan akıl/iman ve dolayısıyla felsefe/teoloji ayrımları, Miguel Abensour'un tabiriyle Marks'ın politikaya yönelik anlayışında, politikayı kendi özgünlüğünde ele alma ve teolojik baskıdan politikayı kurtarma merkezli bir değişime yol açmış ve bu durum da politika anlayışında Machiavelli, Spinoza ve Marks hattı olarak adlandırılabilir bir hattın oluşumuna yol açmıştır<sup>14</sup>. Dolayısıyla *TPİ* de *Etika* ile beraber Spinoza-Marks ilişkisinin soruşturulması anlamında ilk elden başvurulacak eserdir. Esas olarak Spinoza felsefesinin öne çıkan önermelerinden hareketle Spinoza-Marks ilişkisi soruşturulacaktır. Toparlamak gerekirse bu çalışmanın Spinoza yönünü teşkil edecek kısımlarda *TPİ*, *Etika*'daki önermelerden ve Spinoza'nın epistemolojik önermelerinin ilk halini içerdiği ileri sürülebilecek olan *Anlama Yetisinin İyileştirilmesi Üzerine Çalışma*<sup>15</sup> eserinden faydalanılacaktır.

#### **A- Spinoza felsefesinin ana başlıkları**

Spinoza'yı felsefi anlamda özgün kılan görüşlerinin en önde geleni felsefi monizmi ve Tanrının doğaya aşkın biçimde var olmadığını ileri süren alternatif Tanrı anlayışıdır. Spinoza'nın çağdaşı Fransız felsefeci René Descartes (1596-1650) dünyanın bugünkü tabirle düşünce ve uzam tözlerinden oluştuğunu ileri sürmüştür. Tözsellik içeren bu iki dünyanın kendisine özgü yasaları vardır, birbirlerinden kesin olarak ayırdılar. Descartes'ın düşüncesinde maddi evren ise bilincin tabiyetindedir. Felsefe tarihi içerisinde “Kartezyen dualizm” olarak adlandırılan bu akıma karşı Spinoza madde (uzam) ve bilinç (düşünce) gibi iki ayrı tözsellikten bahsedilemeyeceğini ileri sürerek uzamın ve düşüncenin tek bir

<sup>14</sup> Miguel Abensour, *Devlete karşı demokrasi*, çev. Zeynep Gambetti ve Nami Başer, Epos yay. , Ankara 2002, s. 54

<sup>15</sup> Bu eser Türkçeye Aziz Yardımlı tarafından “İnceleme” başlığıyla çevrilmiştir.

tözün iki ayrı öz niteliği (*attributum*) olduğunu ve bu tek tözün de Tanrı olduğunu *Etika*'nın 1. ve 2. kitaplarında yer alan önermelerinde göstermiştir. Özellikle *Etika*'nın 1. kitabının 21. önermesi ve bu önermenin kanıtlaması kartezyen dualist anlayışın aksine “düşünce”nin bir tözsellik olarak ele alınamayacağını açıkça göstermektedir<sup>16</sup>. Spinoza töz ile Tanrıyı eşitlemiştir. Ateist olmakla itham edilen bir kişinin Tanrıyı baştan verili sayması tuhaf görünebilir. Hatta Spinoza'nın Tanrıyı verili sayma yönündeki tavrı Spinoza'da Tanrıtanımaz bir materyalist görmek isteyenlerde şaşkınlıkla karşılanmıştır. Bu çalışma için Spinoza'nın ateist olup olmadığının tartışması talidir. Zaten Spinoza “Tanrı Üzerine” ismini verdiği *Etika*'nın ilk kitabında Tanrı'nın varlığının ispatından ziyade birden fazla tözün mümkün olmadığını ispatıyla uğraşmıştır. Dolayısıyla *Etika*'nın birinci kitabını “Kartezyen dualizm”e karşı Spinoza'nın monizminin savunusu olarak ele almak mümkündür.

Spinoza'nın Tanrı ele alışı standart teolojinin Tanrı anlayışı ile uyuşmamaktadır. Bu nedenle Spinoza'nın *Etika* temelinde yürüttüğü tartışma yalnızca Descartes düşüncesiyle girilen bir polemik olmanın ötesinde teolojinin Tanrı anlayışı ile de polemiktir. Standart teolojinin Tanrı yorumu Spinoza'ya göre insanbiçimcidir (antropomorfik). Bu anlayışa göre korku ve hurafenin tahakkümünde yaşayan insanlar Tanrı'ya ilişkin upuygun (*adequat*) bir ideye sahip değildir. Tanrı'ya ilişkin upuygun ideye sahip olmayan insanların Tanrı'yı doğru bir şekilde tasavvur etmeleri mümkün olmadığından, insanda bulunan özellikleri insan aklının alamayacağı bir dereceye çıkartmakta, bir başka deyişle kendilerinin taşıdığı özellikleri Tanrı'ya atfetmektedirler. Teologlar da Tanrı'yı bu şekilde kavramsallaştırmışlardır. Halbuki Spinoza'ya göre Tanrı sonsuz güçlerle dolu bir insan gibi tasavvur edilemez. Tanrı bütün zorunluluk ilişkileri içinde devinen doğa ile bir ve aynı şeydir. Bunun yanı sıra Spinoza'nın Tanrısı insanların kaderine hükmetmez ve yaratıcı irade sergilemez. Kısaca ifade etmek gerekirse yahudi-hıristiyan teolojisinin Tanrı anlayışında ne varsa Spinoza'da yoktur. Spinoza'nın Tanrı anlayışında yer alan öğeler ise teologlara göre Tanrı anlayışı ile

<sup>16</sup> B. Spinoza, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Dost Yayınları, Ankara 2004, s. 55-56



bağdaşmaz. Spinoza'nın standart Tanrı tasavvuru ile girdiği ilk tartışma *TPİ*'nin "Mucizeler" bölümünde görülmektedir. Spinoza *TPİ*'nin bu bölümünde "mucize" kavramına şiddetle karşı çıkarak, mucizenin doğa olaylarına akıl erdiremeyen insanların kendi faydalarına göre karşılıklarına çıkan olayları, Tanrı tarafından gönderilen ödül olarak algılamasından ibaret olduğunu savunmuştur. Kendi zararlarına olan olayları ise aynı insanlar Tanrı tarafından cezalandırılmak olarak adlandırmışlardır. Halbuki doğada mucizeden bahsetmek mümkün değildir. Kısaca ifade etmek gerekirse Tanrı'yı doğa olaylarının yöneticisi olarak ele almak Spinoza'ya göre (Spinoza'nın tabiriyle korkunun ve hurafenin pençesinde olan) insanların Tanrı hakkında uygun ideye sahip olmadıklarını göstermektedir. Zaten insanın korkunun pençesinden kurtulması Tanrı hakkında uygun ideye sahip olması yolunda ilk adımdır. *TPİ*'nin ilk bölümlerinin sorunsalı da böylece belirlenebilir. İnsanların Tanrı hakkında uygun ideye sahip olmamaları korku ve hurafenin pençesinde olmalarından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla teolojinin dayattığı korku ve hurafe rejimi bertaraf edilmeden insanların Tanrı hakkında fikir sahibi olmaları mümkün değildir. Bu zorunluluk da kutsal kitabın yeniden (hem de felsefe tarafından) yorumlanmasını zorunlu kılmaktadır. Etienne Balibar'ın "Spinoza ve Siyaset" ismiyle Türkçeye kazandırılan çalışmasında *TPİ*'den "demokratik bir manifesto" olarak bahsetmesi bu çerçevede abartılı sayılmamalıdır. Burada demokrasi kavramı ifade özgürlüğünün teminat altına alınması olarak ele alınabilir. Bu noktada bir kayıt koymakta fayda var. Spinoza'nın yaşadığı dönem itibariyle özgün olduğu kuşku götürmeyecek ve bugün anladığımız anlamıyla siyaseti belirleyen aşkın normlar bütünü olarak siyaset felsefesi nosyonunu reddeden bir siyaset felsefesi anlayışı vardır. Fakat Spinoza'nın siyaset felsefesini Spinozacı metafiziğin temel önermelerinden kopartarak ele almak mümkün değildir. Bu nedenle Spinoza'nın anlaşılmasındaki ilk adım Spinoza'nın metafiziğini anlamak olmalıdır.

Dönemine kadar hakim olan Tanrı anlayışına alternatif bir Tanrı anlayışı ileri süren Spinoza'nın Tanrıya herhangi bir yaratıcı irade atfetmediğine değinilmişti. Tanrı'nın özgün bir var olma tarzı olan insanın da Spinoza'ya göre özgür bir

iradesi yoktur. Bu noktada özgür irade kavramının tırnak içine alınmasında fayda var zira Spinoza'nın “[özgür irade] yoktur” şeklinde mealen ifade edilebilecek önermesi, herkesin ortak duyuşsal algısının anladığı biçimiyle bir kavram olarak “özgür irade”den ziyade Kartezyen “özgür irade” kuramının reddine dayanmaktadır. Türkçeye *Neden Nasıl Düşünürüz?* başlığıyla çevrilmiş olan ve nörobiyolog Jean-Pierre Changeux ve felsefeci Paul Ricœur arasında geçen münazarada Ricœur dile getirilen noktaya özellikle değinmiştir.

“Spinoza'nın eleştirdiği özgürlük, Dekartçılığın kişisel özgür seçim (*libre arbitre*) kavramıdır. Fakat özgürlüğü anlaşılmış zorunluluk olarak alan başka bir özgürlük felsefesi daha vardır ki, ancak *Etika*'nın başı ve sonu ile ilişkisi içerisinde kavranabilir.”<sup>17</sup>

Dolayısıyla özgürlük arayışı içerisinde olan bir filozofun “özgür irade”yi reddetmesi Descartes'la olan polemik çerçevesinde ele alınmalı ve bir çelişki olarak görülmemelidir. Spinoza'nın özgürlük tanımı için *Etika* I Tanım VII'nin ilk kısmına bakmak yeterli olacaktır. Buna göre kendi doğasının zorunluluğu ile hareket eden şey “özgür” olarak nitelendirilebilir. Buna karşıt olarak da bir başka şey tarafından harekete zorlanan şeye “cebri” denilmelidir. Bu özgürlük tanımı marksist literatüre bir temel öğreti düzeyinde yerleşmiş Engels'in “özgürlük zorunluluğun bilincine varmaktır”<sup>18</sup> önermesiyle paralellikler taşımaktadır. *Etika* I'in kapsamı içerisinde “özgür” olan ise *Etika* I Tanım I uyarınca kendi kendisinin nedeni (*causa sui*) olan tözden başka bir şey değildir. O halde bir varolma tarzı (*modus*) olarak insanın özgürlüğünün yolu ne olacaktır? Spinoza'ya göre insanın özgürlüğünün yolu da, insanın eylemlerini belirleyen nedenleri çözümlenmeye çalışmasından geçmektedir. Bu çözümlenme çalışmasını anlayabilmek ise Spinoza'nın bilgi türleri arasında yaptığı ayrımı anlayabilmeyi gerektirir. Spinoza felsefesindeki bu çalışma açısından en fazla önem arz eden nokta daha önce de belirtildiği gibi bilgi türleri arasındaki ayrımdır.

<sup>17</sup> J-P. Changeux-P Ricœur, *Neden Nasıl Düşünürüz*, çev. İsmet Birkan, Metis Yay. , İstanbul, Mayıs 2009, s. 31

<sup>18</sup> F. Engels, *Anti-Dühring*, çev. Kenan Somer , Sol Yay. , Ankara, Ekim 1995 , 3. Baskı s. 132

Spinoza'nın bilgi türleri arasında yaptığı ayrımı anlayabilmek için öncelikle Spinoza'nın anlama yetisi (*intellect*) ile imgelem (*imaginatio*) arasında yaptığı ayrımı dile getirmek gereklidir. Spinoza'ya göre insanların çoğunluğunun dış cisimler hakkındaki fikirleri imgelemleri ile karışmıştır. Bu noktada imgelem, dış cismin doğrudan bilgisinin insan tarafından edinilebileceği yönünde yanılsamalı bir durum yaratmaktadır. Halbuki insanın dış cismin doğrudan bilgisine ulaşması Spinoza'ya göre mümkün değildir. İnsan ancak dış cismin kendisi üzerindeki etkilerini bilebilir. Bu nokta Spinoza'nın ampirist metodolojiyi reddi olarak da ele alınabilir zira ampirist metodoloji gözlem yoluyla dış dünyadaki nesnelere bilgisine ulaşılabilirliği iddiasındadır. İmgelemin yarattığı bu yanılsamalı durum “ideolojik”, uygun idelere geçiş ise “bilimsel” olarak nitelendirilmek suretiyle günümüz kavramlarına bir uyarılma yapmak mümkündür. Fakat bu uyarılma yapıldığı takdirde yine dikkat edilmesi gereken bir nokta vardır. Bu nokta Spinoza'nın ideolojik (birinci türden) bilgiyi, bilimsel (ikinci türden) bilgi tarafından ortadan kaldırılabilecek bir şey olarak görmemesindedir. Dolayısıyla Spinoza'nın tabiriyle şeyleri “yakın nedenleriyle” bilebilmek için imgelemlerle karışmış birinci türden bilgiden kurtulmak zorunludur ancak kurtulma ile birinci türden bilginin varlığı ortadan kalkmamış, sadece birinci türden bilginin nedenlerine ulaşılmıştır. Kısacası bu kurtulma imgelemlerle karışmış bilginin ikinci türden bilgi tarafından yutulması anlamına gelmez. Bu nokta bilim felsefesi içerisindeki pozitivist anlayışın daha doğmadan reddi olarak da adlandırılabilir. Düşünce tarihindeki zamansal çizgiyi referans alarak bu duruma ilişkin bir tarif yapılacak olursa, Spinoza'nın daha pre-modern düşünsel evren içerisindeyken, modern çağa ait pozitivist bilim felsefesi yaklaşımının üzerinden atladığı ileri sürülebilir. Dolayısıyla bir felsefi figür olarak Spinoza kronolojik anlamda askıdadır. Spinozacı terimlerle ifade edilecek olursa Spinoza algıladığımız anlamda zamanla ilişkisini kopartarak şeyleri *sub specie aeternitatis* (bengilik türünden) kavramayı başarmıştır. Bu kısa parantezi kapattıktan sonra bilgi türleri arasındaki ayrımla devam edilebilir. *Etika*'dan önce yazılan *Anlama Yetisinin İyileştirilmesi üzerine Çalışma* (bundan sonra *AYİÜÇ*) eserinde Spinoza bilgi türleri arasında *Etika*'nın 2. kitabından itibaren yapacağı ayrımın nüvelerini

algı türleri arasında yaptığı ayrımıla vermektedir. Spinoza'nın bu eseri Gilles Deleuze'un *Spinoza: Pratik Felsefe* kitabında ifade ettiği haliyle zenginliğin eleştirisi olarak yazılmıştır<sup>19</sup>. Gerçekten de bu çalışmanın girişinde Spinoza mutluluğun nasıl bir şey olduğunu araştırmaya kendisini adanmış olduğunu ifade eder ve insanların anladığı anlamda mutluluğun biçimleri olan “zengin olma” “tenzel hazları sonuna değin yaşama” gibi yönelimlerin mutluluğa götürmeyeceğini bunun yerine mutluluğun dünyanın düzenini anlama çabası olabileceğini ileri sürer. Bu noktada ise bizlerde var olan potansiyel ortaya çıkartılmalıdır. Anlama yetisi (intellect) şeyleri doğru biçimde anlamaya mezdur fakat imgeleme karışmış türde bilgi anlama yetisini tahrip etmiştir. Bu tahribatın sonlanması için bilgi edinmenin yasaları en baştan tarif edilmek durumundadır; işte tam bu noktada Spinoza doğru yöntemle düşünmeye ve dolayısıyla anlama yetisini aktif hale getirmeye ancak doğru algı biçimiyle düşünce sürecini başlatarak ulaşabileceğini ileri sürerek algı türleri arasındaki ayrımını yapar. Şu kadarını söylemek zorunludur. Algı türleri arasında Spinoza'nın *AYÜÇ*'de yaptığı ayrımı bilgi türleri arasında yapacağı ayrım benzerdir, ama iki eserdeki önermeler arasında doğrudan geçiş kurmak belki ayrımın karakterini anlamayı kolaylaştırır fakat bunun ötesinde okura özel bir fayda sağlamaz. Hatta kavramların benzerlikleri itibariyle basitleştirilerek birbirine eşitlenmesi Spinozacı anlamda yanlış bilme türünü dahi tetikleyebilir. Dolayısıyla iki eser arasında geçişten ziyade geçişsizlik olduğunu vurgulamak önemlidir. Bu geçişsizliği Deleuze *“Spinoza: Pratik Felsefe”* kitabının girişindeki bir notta şu şekilde ifade eder.

“Bu yapıtın yarıda bırakılmasının en açık nedeni *Anlama Yetisinin İyileştirilmesi üzerine Çalışmanın* birtakım argümanlarını işlevsiz ya da gereksiz kılan, *Ethica*'da ortaya koyduğu haliyle “ortak mefhumlar” kuramında aranmalıdır.”

Bilgi türleri arasında yapılan ayrımıla bütün benzeştirme girişimlerinin problemleri karakteri bir yana bırakılırsa algı türleri arasında yapılan ayrımı bir başlangıç noktası olarak ele almak önemlidir. *AYÜÇ*'de ele alınan algı türlerinin ilk ikisi

<sup>19</sup> G. Deleuze, *Spinoza: Pratik Felsefe*, s. 14

*Etika*'da karşılaşılabilecek birinci türden (*inadequat*) bilgiyle benzerlikler taşımaktadır.

“Eğer tam olarak dikkat edersek tüm algı türlerinin dörde indirgenebileceğini görebiliriz.

I. Söylentiden ya da herkesin dilediği gibi adlandırabileceği belli bir simgeden[*signo*] doğan algı.

II. Rastlantısal deneyimden [ *experientiâ vagâ*] doğan algı-eş deyişle, henüz anlık tarafından belirlenmiş olmayan ve yalnızca rastlantısal olarak kendini öyle sunduğu ve karşısına çıkaracak hiçbir aykırı deneyimimiz olmadığı ve böylece bir bakıma kıpırdamadan bizde kaldığı için böyle adlandırılan deneyimden [doğan algı]”<sup>20</sup>

*Etika*'da birinci türden bilginin imgelemele karışmış karakterinden ötürü upuygun olmadığını iddia eden Spinoza'nın ilk iki türden algıyı da *AYÜÇ* kapsamı itibariyle upuygun olarak nitelendirmediğini anlamak zor değildir. Çünkü *AYÜÇ*'da ifade olunduğu kadarıyla birinci türden algı belirli bir işarete bizim yüklediğimiz değeri ifade eder. Evrenin tamamının tek anlamlılığı üzerinde ısrarla duran Spinoza'nın çok anlamlılığa izin verebilecek bir algı türünü upuygun olarak nitelendirmesini beklemek mümkün değildir. Dahası birinci türden algıda cismin kendisine ilişkin bir bilgi edinilemez; bu algı türünde edinilebilecek bilgi ancak cismin bizim (insan türünün) üzerimizde olan ve tam da bu nedenle kişiden kişiye değişmesi son derece mümkün olan bir bilgidir. İkinci tür algıyı da upuygun olarak nitelendirmek mümkün olmayacaktır zira bu tür algı bize Spinoza'nın ısrarla üzerinde durduğu zorunluluğun bilgisini vermekten uzaktır; çünkü Spinoza'nın ikinci türden algıyı *AYÜÇ*'de örneklediği gibi eğer bir ölüm olayıyla karşılaşmazsak ölümün ne olduğunu bilemeyiz ya da daha doğrudan bir ifadeyle bizden öncekiler öldüğü ve biz bunlarla karşılaştığımız için ölümü bilebiliriz.<sup>21</sup> Burada da dışsal olayın kendisini değil ancak üzerimizdeki etkisini bilmekteyizdir. *Etika*'daki birinci türden bilgi ile *AYÜÇ*'deki birinci ve ikinci türden algılar arasında bu benzerliği ifade etmekle beraber birinci ve ikinci türden algının; birinci türden bilginin ilkel versiyonu olduğunu düşünmek mümkün

<sup>20</sup> Benedictus Spinoza, İnceleme, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay. ,2. Baskı, İstanbul Nisan 1998, s. 61-62

<sup>21</sup> A. g. e, s. 62

değildir, zira bilgi türleri üzerine ayırım Spinoza'nın zihnin iki veçhesi olarak gördüğü *imaginatio* (imgelem, tahayyül) ile *intellect* (anlama yetisi, anlayış) arasında yaptığı ayırma dayanmakta buna karşılık *AYÜÇ*'deki ayırım eserin adından da anlaşılacağı üzere Spinoza'nın bir kapasite olarak anlama yetisinin nasıl düzeltilebileceğini ele almak için başlangıç noktası olarak ele alınmaktadır. Daha açık bir ifadeyle iki metnin sorunsalı farklıdır. *AYÜÇ*'daki çaba, Descartes projesine bir karşı çıkış olarak da ele alınabilir zira algı düzlemi Kartezyen yöntemsel şüphecilikte ilk elden askıya alınması gereken bir yere sahipken, Spinoza ileride yanlış bilginin doğrusuyla ikame edildiğinde dahi varlığını sürdüreceğini iddia edeceğinin ipucunu, algı düzleminden çıkışın mümkün olmadığını, meselenin doğru algı biçimiyle epistemolojik süreci başlatmakta olduğunu *AYÜÇ* kapsamında ileri sürerek vermektedir. Dolayısıyla sadece bir başlangıç olan algı türleri arasında ayırımın, bilgi türleri arasındaki ayırma doğrudan tercümesi mümkün gözükmemektedir.

Bilgi türleri arasında yapılan ayırma ise ilk olarak *Etika*'nın ikinci kitabında rastlanır fakat bunun öncesinde *Etika*'nın birinci kitabında zorunluluk-olumsallık meselesinin ele alındığı bölümlerde ve birinci kitabın ekinde de bilgi türleri arasındaki ayırım meselesine farklı bir terminoloji ile de olsa değinilmektedir. Bu noktada *Etika*'nın bölümler birbirinden kopartılmaksızın büyük bir dikkatle okunması ve erken yorum ve angajmanlara girilmemesi gerektiğini belirtmek şimdilik yeterlidir zaten Spinoza da okuyucudan sabırlı olmasını ve kendisiyle beraber sakince devam etmesini ister. Spinoza'nın bilgi türleri ayırımı, daha temel bir ayırım olan *adequat* (uygun) ve *inadequat* (uygun olmayan) ideler ayırımına dayanır. Bu ayırma göre *inadequat* ideler, idelerinin oluşumuna yol açan nedenleri barındırmaz<sup>22</sup>. Daha açık bir ifadeyle nedenini bilemediğimiz fikirler *inadequat* (uygun olmayan) fikirlerdir. Bu noktada zor anlaşılan ve açıklığa kavuşturulması gereken şey ise fikirlerin *inadequat* olma sebebinin bizden (daha genel anlamıyla insandan) kaynaklı mı yoksa fikirlerden kaynaklı mı olduğudur.

---

<sup>22</sup> M. Della Rocca , Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza, Oxford University Press, New York, 1996. s. 55

Spinoza bu tip durumlarda sıkıntının kaynağını insan zihninin yapısını olarak göstererek, sıkıntının bizim ideleri oluşturan idelere ilişkin eksikli (ama yanlış olmayan) bilgimizden kaynaklandığını ısrarla ileri sürmüştür. Spinozacı evren tasavvurunda insan-töz (Tanrı) ilişkisinin neo-platonculukta köklerini bulan hiyerarşik bir eksik varoluş halinden ziyade, içkinlik düzlemi içerisinde bir tür birlikte varoluş olarak anlaşılması uygun olsa da insanın nedenlerden çok etkileri kaydeden bir imgelem yapısına sahip olması, şeyleri anlama yetisi ile bilmesini engellemektedir. Bu durumu düzeltmek ise mümkündür zaten *AYÜÇ*'dan *Etika*'nın beşinci kitabına uzanan özgürlük yolunun da başka türlü ifadesi zor gözükmemektedir. Dolayısıyla insanın zihninin zorunlu yapısından kaynaklanan *inadequat* ideler yine Spinoza terminolojisi ile konuşulacak olursa Tanrı'da bulunan *adequat* (upuygun) idelerle düzeltilebilir. Daha doğrusu insan, bilgisinin eksikli karakterinin farkına varıp bu durumu düzeltme yoluna girdiği ölçüde *adequat* idelere katılım şansı yakalar ve şeyleri *sub specie aeternitatis* (bengilik türünden) bilebilir. Bilgi türleri arasında yapılan ayrım sözcük olarak *Etika*'nın ikinci kitabında ifade olursa da insanın bir olayı adlandırırken kullandığı her tabiri eleştiri konusu yapan Spinoza *Etika*'nın neredeyse tamamında bilgi türleri arasında yaptığı ayrımı gözetmiştir hatta *TPI*'nin yorum metodunun da bu anlayıştan etkilendiğini söylemek mümkündür. Spinoza'nın *TPI*'de kutsal metinlerin yorumunda kutsal metnin kendisinden başka araç kullanılmaması gerektiği yönündeki fikri ve peygamberlerin imgelemlerinin gelişmiş olduğuna dair yaptığı vurgu bir arada okunduğunda çelişik bir görüntü arz edebilir, çünkü ikinci vurgu peygamberlerin Tanrı'dan aldıkları mesajı doğrudan iletme şanslarının olmadığını ileri sürer. Bu durumda birinci önerme boşa düşer gibi gözükür zira kutsal kitapların, peygamberlerin Tanrı'dan aldıkları mesajların bir toplamı olduğu ileri sürülmektedir. Eğer Kutsal Kitap kendinden başka hiçbir araçla yorumlanmayacaksa kitabı yorumlayanlar da Tanrısal mesajı ancak peygamberlerin kendilerine yansıttıkları ölçüde bilebilirler. Bu noktanın sıkıntılı karakterinin muhtemelen Spinoza da farkındadır ve *TPI* kapsamında, peygamberlerin söylediklerinin “bilimsel” anlamda değil ama “ahlâki” anlamda kesinlik içerdiğini iddia ederek bu sözlerin inanç alanına dair olduğunu

vurgulamıştır. Bu görüş büyük ölçüde problemleri çözer zira öncelikle aklın alanı ile inancın alanı kesin olarak ayrılır, peygamberlerin mecazî ifadelerinin ahlaka dair olanları kesin olarak yorum dışı bırakılır. Bunun dışındaki bütün mecazî ifadeler ise felsefenin yorumuna açıktır. Sonuç olarak Kutsal Kitap peygamberlerin imgelemlerinin güçlü olmasından kaynaklı olarak mecazî ifadelerle dolu olsa da bu durumun farkına varılırsa felsefi yorumun yolu açılır; hem de metnin dışsal araçlarla yorumlanmasının önüne geçilir. Doğal olarak burada “felsefe dışsal bir araç değil midir?” sorusu varlığını sürdürecektir ancak Spinoza’nın buna cevabı; ahlaki yasaların ötesinde doğa olaylarına ilişkin mecazların da kutsal kitapta bulunmakta olduğu şeklindedir. İnsanın bilgi eksikliği bu doğa olaylarının “mucize” olarak adlandırılmasına sebep olmuştur. Bu olayların yakın nedenini bilebilmek ve Spinoza’nın tabiriyle Tanrı’nın mucize yaratmak gibi bir işlevinin olmadığını anlamak için felsefi soruşturma zorunludur zira Spinoza yine *TPİ* metni içinde felsefenin bilimin temelini oluşturduğunu ileri sürmektedir<sup>23</sup>. Spinoza’nın felsefe-bilim ilişkisine dair bu sözünü dönemin genel felsefi (teorik) konjonktürü içinde düşünmekte fayda vardır zira Spinoza’nın bilgi türleri arasında yaptığı ayırmada ikinci tür bilgiye yüklediği misyon, bilimsel bilgiye göndermeler taşımaktadır. Bu durum şimdilik kaydıyla bir kenara bırakılırsa, felsefe bilim ilişkisinde hangi disiplinin önce geldiği sorunu felsefenin temel sorunlarından biri olmaya devam etmektedir. Althusser’e göre bir bilimsel devrimin açtığı yolda felsefe hükmünü ifade edebilir. Platon’un felsefi düşüncesinin temeli Thales’in matematik kıtasını açmasındadır. Ha keza Galileo-Kopernik devrimi fizik kıtasını açarak fizik kıtasına ilişkin felsefi düşüncenin doğumuna yol açmıştır. Descartes’tan başlayarak Kant’a kadar gelen filozoflar düşüncelerini fizik kıtasının açıldığı alan üzerinde ifade etmeye çalışmışlardır. Althusser’e göre Marks ise tarih kıtasını bilimsel düzeyde ortaya koymuştur fakat Marksist felsefe henüz inşa halindedir<sup>24</sup>. Bu çalışmanın motivasyonunu sağlayan

<sup>23</sup> B. Spinoza, Teolojik Politik İnceleme, çev. Cemal Bâli Akal-Reyda Ergün, Dost Yay. , Ankara, Eylül 2008,1. Baskı, s. 220

<sup>24</sup> Althusser’in bu görüşü tek bir eserinde değil bir dönemki eserlerinde metnin içerisinde dağıtık olarak ifade edilmiştir.



da bizatihi Marksist felsefenin sürmekte olan inşasıdır. Spinoza ise her ne kadar felsefeyi bilimin temeli saysa da “şeyleri yakın nedenleriyle bilebilmenin özgürlüğün yolunu açtığını” iddia ettiği ölçüde felsefesini bir bilim felsefesi olarak kurmaya çalışmıştır. Bu durum kurucu Marksistlerden Engels’in de dikkatini çekmiş ve özellikle *Doğanın Diyalektiği* adlı eserinde Engels Spinoza’nın materyalizmini coşkuyla vurgulayarak sahiplenmiştir<sup>25</sup>. Çalışmanın daha önceki safhalarında ifade edildiği ve daha sonra geliştirilmeye çalışılacağı üzere Engels’in tanımladığı anlamda materyalizmin ciddi sıkıntıları vardır ve Spinoza, bilinç nosyonunun nasıl kurulduğunu ele alan 20. yüzyıldaki çağdaş felsefi figürlere (Althusser, Foucault, Deleuze) 17. yüzyılın teorik konjonktürü içerisinde öncülük edebildiği ölçüde materyalisttir. Bu noktada daha önce dile getirilen iddiayı tekrarlamakta fayda var. Yeni çağın materyalizmi bilincin nasıl kurulduğunun araştırılması üzerinden kendi hükmünü ileri sürebilecektir. Materyalist olma iddiasında olanların izleyebilecekleri yolda Spinoza’nın değerlendirilme dışı tutulması mümkün değildir. Bu iddia Spinoza’nın önermelerinin mutlak olarak kabulü anlamına gelmez fakat Spinoza’nın bilginin oluşumu, insanın ve duygularının oluşumuna ilişkin görüşlerinin eleştirisi oldukça ön açıcı olacaktır.

Spinoza’nın bilgi türleri arasında yaptığı ayrım bu çalışmanın temel eksenlerinden birini oluşturduğu için ileride daha da ayrıntılı ve Spinoza-Marks ilişkisine işaret edilebilecek bir bağlamda tekrar ele alınacaktır. Spinoza’nın özgün yanlarından birisi de insan duygularının oluşumu üzerine *Etika*’nın 3. Kitabı çerçevesinde yaptığı çalışmadır. Kitabın başlığı “İnsan duygulanışlarının kökeni üzerinedir” *Etika*’nın planı itibariyle öncelikle Tanrı üzerine çalışmasını yapan Spinoza bunun ardından insanın yapısını çözümlenmeye girişmiştir. Bu çözümlenme sırasında karşılaşılan problem insanın duygulanışlarının esiri olarak yaşadığı gerçeğidir. Bu esareti sona erdirerek özgürlüğe giden yolu açmaya çalışmak *Etika*’nın 3. Kitabı itibariyle Spinoza’nın sorunsalı olmuştur. *Etika*’nın 3. Kitabından itibaren konuyu ele alış biçiminde ciddi bir dönüşümden söz etmek mümkündür. Bu değişikliğin,

<sup>25</sup> F. Engels, *Doğanın Diyalektiği*, çev. Arif Gelen, Sol Yay. , Ankara 1970, 1. Baskı, s. 37

Antonio Negri'nin "idealizmden kurtuluş materyalizme yöneliş"<sup>26</sup> olarak ifade ettiği ölçüde kapsamlı ve temel bir sorunsal değişikliği olup olmadığı konusu çalışmanın ilerleyen kısımlarında değerlendirme konusu yapılacaktır. Şimdilik *Etika*'nın "idealist" ve "materyalist" iki eser olarak takdiminin eserin sorunsalını Spinozacı bir tabirle belki yanlış değil ama eksik olarak ele aldığını belirtmek yeterlidir.

Spinoza 3. kitaba başlarken insan duygularını incelerken onlardan çizgiler, yüzeyler gibi bahsedeceğini ilan eder. Bu ilan Spinoza sonrasında materyalist geleneğin Spinoza'yı sahiplenmesinin temel argümanlarından birini teşkil etmektedir. Bu sahiplenışı verili standart argümanlarla haklı çıkartmak da zor değildir çünkü duygular insan beyninin içerisinde kerameti kendinden menkul bir biçimde oluşmamakta, bilakis dış cisimlerin etkileri olarak ifade olunmaktadır. Spinoza'nın duygular-duygulanışlar kuramı 20. Yüzyıl itibariyle beynin yapısı üzerindeki incelemelerin artmasıyla beraber nöro-fizyologların da ilgisini çekmiştir. *Etika* 3. Kitap'ta uzun ve ayrıntılı duygulanış tanımları veren Spinoza'nın duygulara ilişkin önermelerini tek bir cümlede ifade etmek çok da mümkün olmasa da, Spinoza'nın bütün duyguları keder ve sevince indirgeyerek yola çıktığını ve duyguları da eyleme gücünün artışı ve azalışına yol açmakla karakterize ettiğini belirtmek önemlidir zira Spinoza'nın "conatus" kuramı duygulanışlar kuramına sıkı sıkıya bağlıdır. Dolayısıyla bu çalışmada sahiplenilmeyecek olsa da düz bir okuma ile ilk elden iki *Etika*'nın bulunduğunu ifade etmek yanlış olmayacaktır. Burada dile getirilmesi gereken *Etika*'nın 3. Kitabı'na kadar ele alınan meselelerin –duygu-duygulanışlar kuramına kaynaklık ettiği. Başka bir deyişle *causa sui* olan töz ile *attributumları* (öznitelikleri) arasındaki ilişkiyi ve Spinoza'nın bilgi türleri arasında yaptığı ayrımı her ne gerekçeyle olursa olsun dışarıda tutan bir *Etika* okumasının duygulanışlar kuramını hakkıyla yorumlayabilmesi mümkün değildir. Fransız filozof Gilles Deleuze sanki bu durumun farkındaymış gibi Spinoza'nın duygulanışlar kuramının değerlendirmesine, *Spinoza Üzerine On Bir Ders* olarak Türkçeye

<sup>26</sup> Bu iddia, Negri'nin "Yaban Kuraldışılık" eserinin temel iddiasıdır.

kazandırılan ders notlarından oluşan eserinin 24. 01. 1978 tarihli “ilk”<sup>27</sup> dersinde fikir ve temsil kavramlarının yardımıyla duygunun tanımlanmaya çalışılmasıyla başlar.

“Demek ki, çok basit bir şeyden hareket ediyoruz: Fikir temsili karakteri bakımından tanımlanan bir düşünme tarzıdır. Bu bize daha şimdiden fikir ile duygu arasında (*affectus*) arasında bir ayırım yapma şansı veriyor; çünkü hiçbir şeyi temsil etmeyen bir düşünme tarzına bundan böyle duygu adını vereceğiz.”<sup>28</sup>

Deleuze’ün karmaşık ama belirli bir plan dâhilinde işleyen çözümleri zor anlatım tarzı ile beraber düşünüldüğünde bu soyutlukta bir alıntının zihinde bir şey canlandırmaması olasıdır. O halde duyguyu bu tanım çerçevesinde yorumlamaya başlamadan önce biraz daha başa dönmekte fayda olduğu açıktır. En standart Spinoza yorumlarından bilindiği üzere Spinoza’nın evren tasavvuru, tözün (Tanrı’nın) kendi varolma tarzlarından ibaret olduğunu ileri sürer. Bu noktada dahi Spinoza yorumcuları arasında tam bir fikir birliği olmasa dahi yukarıda alıntılanan pasajı yorumlayabilmek için şimdilik kaydıyla bu yorum kabul edilecektir. “Evren, tözün varolma tarzlarından oluşmaktadır” önermesi bütün “şey”lerin, tözün “uzam” özniteliği altında ifade olduklarını dile getirir. Fakat bir de tözün “düşünce” özniteliği vardır. Spinoza’nın “paralelizm” olarak yine Deleuze tarafından adlandırılmış bulunan *Etika*’nın 2. Kitabı’nın 7. Önermesi uyarınca;

“Fikirlerin düzen ve bağlantısı, şeylerin düzen ve bağlantısının (*connexion*) aynıdır”<sup>29</sup>

Bu önermeye göre tözün düşünce özniteliği de fikirlerden oluşmalıdır ve fikirler kesin olarak şeyleri temsil etmektedir. Buradan Deleuze’den yapılan alıntının ilk kısmı bir ölçüde de olsa berraklaşmaktadır. Gerçekten de “fikir” adını verdiğimiz şey, Spinoza’ya göre ancak nesnesiyle kurduğu temsil ilişkisi içinde bir anlam

<sup>27</sup> “Spinoza üzerine 11 Ders” eseri Türkçeye kazandırılırken derslerin sıralanmasında kronolojik sıraya sadık kalınmamıştır. Bu durumun Deleuze’ün mü yoksa güzel bir Türkçeye eseri dilimize kazandıran Ulus Baker’in mi tercihi olduğu ne yazık ki bilinmemektedir.

<sup>28</sup> G. Deleuze, Spinoza Üzerine On Bir Ders, çev. Ulus Baker, Öteki-Körotonomedia Yay. , Ocak 2007 İstanbul, 2. Baskı, s. 11

<sup>29</sup> B. Spinoza, *Etika*, s. 83

ifade etmektedir. Bu kısım açıklığa kavuşmuş olsa dahi önermenin ikinci kısmının muğlak karakteri devam etmektedir. Fikir dediğimiz şey eğer mutlaka bir şeyin temsili ise, temsili mümkün olmayan şeye nasıl olur da “duygu” diyebilir ve bunu “fikir” ile ilişkisi içinde ele alabiliriz? Bu noktada Deleuze “düşünme tarzları” diye bir kavram ortaya atarak bunların arasında ayırım yapılması gerektiğini ileri sürmektedir. Eğer *Etika*’nın 2. Kitabı’nın 7. Önermesi doğruysa “düşünme tarzları” arasında yapılacak ayırımı Spinoza sisteminde koşullayan nedir? Burada Deleuze bir an için *Etika*’nın metninden ayrılarak bu durumu günlük hayattan örneklerle açıklama yoluna gider.

“Şimdi gelişigüzel, birinin duygu veya his adını verdiği bir şeyi ele alın. Mesela bir umut, bir bunaltı, bir aşk... Bu temsili değildir. Elbette sevilen bir şeyin fikri mevcuttur; umut edilen şeyin bir fikri vardır; ama olduğu haliyle umut ya da aşk kendi başlarına hiçbir şeyi, kesin olarak hiçbir şeyi temsil etmezler.”<sup>30</sup>

Bu durum ancak hayatın içinden bir örnekle anlatılabilmektedir. Spinoza’nın *Etika*’yı yazma amaçlarından birinin hayatı tasvir ederek özgürlüğün olanağına işaret etmek olduğu doğruysa *Etika*’nın örgüsü içerisinde yer almayan bu ayırımı Spinoza’nın itiraz etmeyeceğini düşünmek mümkündür. Gerçekten de tek başına aşk kavramının tanımını temsil ilişkisi içerisinde düşünmek mümkün değildir. Dolayısıyla düşünme tarzları arasında “şey”in temsil olunup olunmaması kriterine göre yapılan ayırım, Spinoza’nın dile getirmeyip dile getirilmesine izin vereceği türden bir ayırımdır. Duygunun fikirle ilişkisi içinde temsil nosyonundan hareketle fikrin duyguya öncelliği ileri sürülebilir. Bu durumu Deleuze fikrin duyguya hem mantıksal hem kronolojik olarak öncel olduğunu dile getirerek ifade eder<sup>31</sup>. Tek başına aşk, umut gibi herhangi bir duygunun nesnesiz olduğu daha önce belirtilmişti. Ancak bu tanım itibariyle duyguyu temsil ilişkisinin dışarısında tanımlamak mümkün olsa dahi duygunun ifade olunabilmesi için bir fikre dolayısıyla temsili bir ilişkiye ihtiyacı olacaktır. Bu noktanın da anlaşılması zor değildir zira sevgi veya aşk duygusunun ifade olunabilmesi için sevilen ya da aşık olunan nesneye ihtiyaç vardır. Spinoza’nın *Etika*’nın üçüncü kitabında yaptığı

<sup>30</sup> G. Deleuze, Spinoza Üzerine On Bir Ders”, s. 11

<sup>31</sup> A. g. e, s. 11

duygulanışların tanımlarında sevgiyi dış nesneyle ilişkisi içinde tanımladığı da kolaylıkla görülebilir.

“Sevgi bir dış nedenin fikriyle birlikte bulunan sevinçtir” (E III, Duygulanışların Tanımları VI)<sup>32</sup>

Bu tanımın açıklamasında Spinoza'nın ifade ettiği düşünceler, tanımın kendisinden belki de daha önemlidir. Zira sevgi ilişkisinin bir sevilen bir de sevenden oluştuğu daha doğrusu sevginin sevilene ihtiyaç duyduğu konusunun keşfi elbette Spinoza'ya mahsus değildir. Sevgiyi Spinoza'dan önceki yazarlarda sevenin sevilene yönelimi ve onunla birleşme iradesi olarak anlamışlardır. Tanımın açıklamasında bu yazarların kim olduğunu Spinoza belirtmez ancak sevgiyi ancak Tanrı'ya yönelik sevgi olarak anlayarak Tanrı'yla birleşme iradesinin olanaklı tek sevgi biçimi olduğunu ileri süren teolojik anlayışın bu açıklamada hedef alındığı düşünülebilir. Bu noktada Spinoza'nın temel tezleri çerçevesinde kolaylıkla anlaşılabilen üzere irade nosyonu tartışmaya açılmaktadır. Spinoza iradeden tefekkürle edinilmiş “özgür” bir kararı anlamaz. “Özgür irade” zihnin, bedeninin isteklerine ilişkin olan belirlenim ilişkilerini çözümleyememesinden kaynaklı olarak yaptığı bir atıftır<sup>33</sup>. Dolayısıyla Spinoza'nın terminolojisi ile ifade edilecek olursa “kurgusal”dır. Spinoza'nın alternatif olarak geliştirdiği irade ise sevilen cismin hazır bulunuşundan dolayı seven kişideki memnunluğu ifade etmektedir<sup>34</sup>. Anlaşılabilen gibi buradaki irade nosyonu sevilen nesne olarak salt kurgusal bir şeyin varlığını reddeder.

O halde Spinoza'da duygular keramet-i kendinden menkul biçimde bizde varlıklarını sürdürmezler. Duygular bizatihi dış nesne ile yaşanan bir karşılaşma ile tanımlanabilirler. Bu karşılaşılana dış nesnenin bizdeki etkisine göre duygular sürekli bir değişim içindedirler. Buradan günlük yaşamda çok kullanılan “dalgalı bir ruh haline sahip olmak” ifadesinin Spinoza açısından ne kadar saçma

---

<sup>32</sup> B. Spinoza, *Etika*, s. 182

<sup>33</sup> A. g. e, E II, Ö 48, s. 120

<sup>34</sup> A. g. e, EIII, DT VI, Açıklama, s. 183

olduğunu görmek mümkündür. Zira değişim içerisinde olmayan bir ruh yapısı, zihnin ve dolayısıyla ruhun dış cismin etkisine tabi olması durumu itibariyle olanaklı değildir. Dolayısıyla her insanın ruh hali dalgalanmaları içermek zorundadır. Bu nokta daha da ileriye götürülerek deliliğin günlük yaşamda tanımının verili bir “normal” insana göre yapılması durumunun da ne kadar saçma olduğu görülebilecektir. Delilik ve onun iktidar tarafından tanımlanıp biçimlendirilmesi başka bir çalışmanın konusudur. Ancak Spinoza'nın *TPİ*'deki vurguları egemenlerin sevinçli değil kederli duygulara ihtiyacı olduğunu dile getirmektedir. Dolayısıyla duyguların yönetimi iktidarın sürekliliğinin olmazsa olmaz araçlarından. Bu kısa değinmelerin sonucu olarak duyguların bir karşılaşmalar rejimine tabi olarak sürekli dalgalandıklarını ifade etmekle Spinoza daha ortaya çıkmadan “ne yaptığını bilen rasyonel insan” tasavvurunu yerle bir etmiş veya en azından bu tasavvurla problem yaşayan çağdaş düşüncenin belirli bir kanadına esin kaynağı olmuştur. Deleuze karşılaşmalara tabi olarak duygularda süreklilik arz eden bu değişim için “varyasyon” kelimesini önermiştir<sup>35</sup>. Buna göre duygular sürekli bir varyasyon halindedir. Fakat varyasyon kelimesi tek başına bir anlam ifade etmez çünkü varyasyon iki tanımlı sınır ya da kutupsallık arasında gerçekleşmelidir. Bu sınırı da aslında *Etika*'nın üçüncü kitabında Spinoza'nın kendisi çizmiştir.

“Sevinç insanın daha az bir yetkinlikten daha büyük bir yetkinliğe geçişidir” (E III, DT II)<sup>36</sup>

“Keder insanın daha büyük bir yetkinlikten daha az bir yetkinliğe geçişidir” (E III, DT III)<sup>37</sup>

Geçişin gerçekleşebileceği sınır noktaları keder ve sevinç duygularıdır. Diğer bütün duygular bu geçişin içerisinde kedere doğru ya da sevince doğru bir yönelimi ifade ederek tanımlandıkları için Spinoza'ya göre iki temel duygu keder ve sevinç olmalıdır. Bu tanımlı yaptıktan sonra Spinoza daha önce metin içerisinde duygu olarak tanımladığı neşe, hoşlanma, melankoli ve elem duygularını keder ve

<sup>35</sup> G. Deleuze, Spinoza Üzerine On Bir Ders, s. 15

<sup>36</sup> B. Spinoza, *Etika*, s. 181

<sup>37</sup> A. g. e, s. 181

sevincin türevleri olmaları nedeniyle duygu olarak tanımlamaktan vazgeçer. Yine bu iki duygunun açıklamasında Spinoza yetkinlik kavramıyla ilişkisini de ifşa etmektedir. Sevinç, Spinoza'ya göre bir yetkinlik olarak kodlanabilecek bir sabitlik değildir. Bu nokta standart Hıristiyan teolojisi ile Spinoza'nın ayırım noktalarından birini teşkil etmektedir. Spinoza'ya göre hiçbir insan yetkin olarak doğmaz, bu insanlara “ilk insan” Adem de dahildir. Dolayısıyla ilk günah ve cennetten düşüş meselleri mecazdan başka bir şey değildir. Eğer bunlar (sevinç ve keder) ulaşılabilecek yetkinlik sabitleri değilse ne olabilir? sorusuna Spinoza kederin de sevincin de yetkinlik dereceleri arasındaki geçişin eylemi oldukları cevabını verecektir. Dolayısıyla sevinçle keder duyguları duyguların haritasının düzlemine belirleyen iki sınırı ifade etmez. Bu noktada Deleuze'ün tanımını sahiplenerek bunları (+) ve eksi (-) yönde iki kutupsallık olarak tanımlamak daha uygun olacaktır<sup>38</sup>.

Spinoza'nın tabiriyle geçişlerin yol açtığı durum ise eyleme gücünün artıp azalmasıdır. Daha açık ifade etmek gerekirse eyleme gücünün artışına yol açan her tutku sevinç, eyleme gücünü azaltan her tutku ise keder olarak adlandırılmalıdır<sup>39</sup>. Deleuze, Spinoza'nın *Etika* metni içerisinde kullanmadığı “varyasyon” sözcüğünün “*vis existendi*” (varolma kuvveti) ve “*potentia agendi*” (eyleme gücü) kelimeleri ile karşılandığını daha doğrusu bu kavramlardaki Spinoza tarafından belirtilen artış ve azalışın “varyasyon” kavramına denk düştüğünü ifade ederken haksız değildir<sup>40</sup>. Duyguların oluşumunda eyleme gücünün yaşadığı değişiklikler merkezi bir rol oynar, eyleme gücünün yakından ilişkili olduğu “varoluşta sebat” ya da “varolma direnci” diye Türkçeye çevrilebilecek olan “conatus” kavramı da *Etika*'nın üçüncü kitabında ilk defa dile getirilir.

“Her şey kendi varlığında devam etmek için elinden gelen bütün çabaları yapar” (E III, Ö VI )

<sup>38</sup> G. Deleuze, Spinoza Üzerine On Bir Ders, s. 17

<sup>39</sup> B. Spinoza, E III, Ö XI, Sc.

<sup>40</sup> G. Deleuze, Spinoza Üzerine On Bir Ders, s. 15

Hilmi Ziya Ülken'in çevirisi Türkçe açısından biraz kulak tırmaladığı için “çabaları yapar” yerine “çabayı sergiler” demek Türkçe açısından daha uygun gözükmektedir. “Conatus” kavramı bir yönden de Spinoza'nın siyaset teorisinin merkezi kavramlarından birisi olarak addedilebilir. Her ne kadar Spinoza'nın siyaset teorisi hak ile gücü eşitlemesi anlamında karakterize olsa da “conatus” kavramına başvurulmadan bu eşitlenmeyi değerlendirmek pek de mümkün değildir. “Conatus” kavramının genel yorumlanması, kavramın insan çerçevesinde ele alındığı yönünde olsa da metindeki vurgulardan yola çıkılırsa kavramın insana özgü olmadığı kolaylıkla anlaşılabilir. Zira “conatus” kavramına değinilen ilk yer olan *Etika*'nın 3. Kitabı'nın 6. önermesinde “her şey” ibaresi geçmektedir. İçinde insanın da olduğu Tanrı'nın (tözün) bütün var olma tarzlarına ait bir özellik olarak “conatus” ile karşılaşılr. “Conatus” kavramının işaret ettiği olası noktaları ele almak için *Etika*'nın 3. Kitabı'nın sistematığı içinde 6. Önermeden önce gelen önermeleri de değerlendirmek gerekmektedir.

“Hiçbir şey dış nedenden başka bir şeyle yok edilemez” (E III, Ö IV)<sup>41</sup>

Bu önermeyle Spinoza bir şeyin kendi kendisini ortadan kaldırmasının tanım gereği mümkün olmadığını dile getirmektedir. Bir şeyi kendi içinde var olan bir şey ortadan kaldıramaz zira kendi içinde olup şeye karşıtlık taşıyan bir şeyin varlığı mantıken imkânsızdır. Geleneksel mantığın çelişmezlik ilkesi temelinde düşünüldüğünde bu önermeden şüphe duymak mümkün değildir. Spinoza'dan ortalama 100 yıl sonra yaşamış olan G. W. F. Hegel (1770-1831) çelişmezlik ilkesini sorgulamaya açmıştır. Fakat Spinoza bu yoldan yürümektedir. Asıl konuya dönülecek olursa, eğer bir şeyin kendi kendisini ortadan kaldırması ispat gerektirmeyecek kadar açık bir şey ise bir şeyi ortadan kaldıracak şeyin ancak şeyin dışında yer alabileceği açıktır.

“Şeyler karşı tabiattadırlar, yani biri ötekini ortadan kaldırabildiği derecede, aynı konuda bulunamazlar” (E III, Ö V)

---

<sup>41</sup> B. Spinoza, *Etika*, s. 137



Spinoza'nın 5. Önerme itibariyle dile getirdiği şey 6. Önermede ileri süreceği “conatus” kavramının önünü açmakta olsa da. Spinoza'nın her şeyin tözün farklı var olma tarzlarından (*modus*) ibaret olduğu fikri, düşüncesinin merkezi önermelerinden biri olarak kabul edilirse, tek tözün farklı var olma tarzlarının nasıl farklı tabiatta olabilecekleri sorusu gündeme gelecektir. Bu önermenin kanıtlanmasında Spinoza çok açık bir ifade tarzı kullanmaz. Yine şeyin içerisinde bulunan bir şey tarafından yok edilemeyeceğini ileri sürerek karşıt tabiatta olan şeylerin aynı konuda bulunamayacağını ifade etmekle yetinir<sup>42</sup>. Bir anlamda 3. Kitabın 4. Önermesi 5. Önerme'nin aksiyomu gibi görünmektedir. Spinoza okumanın zorluğu bir kere daha ortaya çıkmıştır. 4. ve 5. Önerme'lerin iç yapısına takılan zihin çıkış yolu bulamaz. Dolayısıyla Spinoza bir kere daha okuyucuyu kendisiyle beraber ilerlemeye hem davet hem de ikna etmiştir. Spinoza'nın bu duruma bulduğu çözüm 6. Önerme'nin kanıtlanmasındadır.

“Gerçekten, tekil şeyler Tanrının sıfatlarını belirli ve gerekli tarzda ifade eden tavrılardır (önerme sonucu, önerme 25, bölüm I), yani Tanrının varlığından ve tesir etmesinden ibaret olan gücü belirli ve gerekli tarzda ifade eden varlıklardan söz etmek istiyorum (önerme 34, bölüm I)...” (*Etika* III, Ö VI, Kanıtlama)<sup>43</sup>

Bu noktada Tanrı'nın sonsuz sayıda var olma tarzının (*modus*) nasıl aynı tabiatta olduğunun ve farklı tabiatta olabileceğinin mecazî de olsa anlatımını bulmak mümkündür. Tanrının varlığının ve tesir gücünün ifadesi olarak var olma tarzları (*modus*) kuşkusuz aynı tabiattadır. Fakat sonsuz öz niteliği (*attributum*) olan Tanrının var olma tarzlarının oluşum düzeneği itibariyle sürekli aynı sonucu vermeleri, yani var olma tarzları olarak birbirlerinden farksız olarak ortaya çıkabilmeleri mümkün değildir. Dolayısıyla var olma tarzlarından müteşekkil evrende her var olma tarzının tekil olma özelliği vardır. Bundan dolayı her tekil şey dışarıdan gelecek yok edici etkiye karşı kendi varlığını sürdürme eğilimindedir. Bu tablo sözleşme temelli siyaset teorilerine kaynaklık eden “doğa durumu”nu andırırsa da, Spinoza'nın bu durumu terk edilebilir ya da sözleşme ile üstesinden gelinebilir bir şey olarak görmediğinin altını çizmekte fayda vardır.

<sup>42</sup> A. g. e, *Etika* III Ö V Kanıtlama, s. 137

<sup>43</sup> A. g. e, s. 137

Yeri gelmişken Spinoza'nın *Etika*'da iki ayrı temele dayanarak iki ayrı eser yazdığı yönündeki iddianın tam da “conatus” kavramının açıklanması safhasında *Etika* metninin kendisi tarafından çürütüldüğü belirtilmelidir. “Conatus” kavramının tanımlandığı önermenin kanıtlanmasında da açıklıkla görülebileceği üzere töz olarak Tanrının öznelikleri (*attributum*) ve var olma tarzları (*modus*) ile olan ifade ilişkisine gönderme yapılmadan kavramın (*conatus*) tanıtlanabilmesi mümkün gözükmemektedir. Bu noktada Alexandre Matheron'un, Antonio Negri'nin Türkçeye *Yaban Kuraldışılık* olarak çevrilen, *L'anomalia Selvaggia: Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza* kitabına yazdığı önsözdeki değinmeleri haklı görünmektedir.

“[K]endi adıma ilk iki kitapla diğerleri arasında bir çelişki görmüyorum. Bazı ifadeleri yalıtarak ele alırsak bir çelişki varmış gibi görünebilir ama bu ifadeleri akıl yürütme zincirine yerleştirdiğimizde görünüşteki çelişkiler kaybolur. Spinoza'nın III. , IV. Ve V. Kitaplarda yüklemelerden (*attributum*) nerdeyse hiç söz etmediği doğrudur, bu da zaten normaldir çünkü sözü edilen kitaplarda konu bu değildir ve bu konuyla ilgili temel her şey zaten önceden söylenmiştir... Belki de sonuç olarak Negri'den ayrıldığım temel (ve son tahlilde tek) nokta budur: Negri akıl yürütme düzenini ciddiye almaz, ona göre bu düzen dışarıdan eklenmiştir ve “Spinoza'nın kendi çağına ödediği bedelden” ibarettir. Kuşkusuz, bu düzeni ciddiye almak gerektiğini ona *kanıtlayamam*. Ama inanıyorum ki bunu yapmaya karar verirsek, Etik'in tamamında çok büyük bir mantıksal tutarlılık keşfederiz; elbette yapının tamamının öğretinin son halini yansıttığını kabul etmemiz koşuluyla, yoksa gerçekten de bölünme kaçınılmaz olur... Bana öyle geliyor ki yüklemeler kuramı, Spinoza'nın anlaşılmasını istediği gibi anlaşıldığında, “ikinci temel”i de temellendiren şeydir.”<sup>44</sup>

Matheron bu eleştirisini elbette kitabı okuduktan sonra önsöz yazmak suretiyle yapmıştır. Dolayısıyla kitabı okumadan önsöz okunduğunda *Etika*'da 1. Temel nedir? ve 2. Temel nedir? soruları meşrudur. Kısaca değinmek gerekirse Spinoza *Etika*'nın birinci ve ikinci kitaplarında tözün öz nitelikleriyle (*attributum*) ve var olma tarzlarıyla (*modus*) ilişkisini ele alırken Negri'ye göre neo-platoncu südür öğretisinin etkisi altında idealist bir anlayışla ilk iki kitabı yazmıştır<sup>45</sup>. Üçüncü kitaptan itibaren ise “conatus” kuramı ile birlikte “şeylerin gücünün farkına vararak” *Etika* kapsamında materyalizme yüzünü dönmüştür. Fazlasıyla düz anlamsal bir okumanın sonucu gibi gözükten bu “iki farklı *Etika*” meselesi ayrıntılı

<sup>44</sup> A. Matheron, “Yaban Kuraldışılık” içerisinde Önsöz, çev. Eylem Canaslan, Otonom Yay. , İstanbul Ağustos 2005, 1. Baskı, s. 24-25

<sup>45</sup> A. Negri, *Yaban Kuraldışılık*, s. 126

bir değerlendirmenin konusu yapılmalıdır. Ancak Matheron'un da farklı bir biçimde de olsa ifade ettiği gibi *Etika*'nın metninin ötesine geçerek "ruhu" na temas etmenin ön koşulu, önermelerin birbirleriyle ilişkilendirilme biçimini anlamaya çalışmaktır.

"*Conatus*" kavramına geri dönecek olursa; Spinoza'nın "*conatus*" kavramıyla birlikte tekilliklerden oluşan ve bunların birbirleriyle mücadelesi şeklinde devam eden bir dünyayı dile getirdiği ileri sürülebilir. Böyle bir evrende de gerek tekil bireylerin olsun gerekse de siyasal toplamların varlıklarını sürdürmek için bir güç mücadelesini sergilemeleri zorunludur. Spinoza'nın "*conatus*" kuramıyla beraber geliştirdiği asıl önemli düşünce ise, siyasal bütünü değerlendirilmesini bir tekilliğin değerlendirilmesi olarak algılaması ve bu anlamda siyasetin kendisinin ruhuna uygun olmayan bütün evrenselleştirici siyaset felsefesi düşüncesinin sınırlarını göstermesidir. Çeşitli kırımlar gösterse de siyasal anlamda Spinoza'nın yaşadığı çağın hakim düşüncesinin tabii hukuk görüşüne dayandığı göz önüne alındığında, Spinoza'nın çağının ötesine geçmekle kalmadığını, daha da ileri giderek sözleşme temelli görüşlerin de sınırını gösterdiğini ileri sürmek mümkündür.

Spinoza'nın "*conatus*" kuramıyla kısmi ilişkisi içinde buraya değin siyaset üzerine söylenenler kolaylıkla anlaşılabilir. üzere *Etika* merkezlidir. Spinoza'nın siyasal düşüncesini anlamakta uzun süre temel eser olarak Politik İnceleme (*Tractatus Politicus*) (Bundan sonra *PI*) görülmüştür. *PI* her ne kadar Negri gibi düşünürlerin yeni çağın muhalif siyasetinin anahtar kavramı olarak gördükleri "*multitudo*" kavramının en açık anlatımını içerse de genel havası itibariyle güvenlik kaygısının damgasını vurduğu ve bu anlamda devletin bekasının korunması fikrinin öne geçtiği bir eserdir. Bu eser itibariyle Spinoza bir tekillik biçimi olarak siyasi bütünü incelenmesinden vazgeçip, siyaset programcılığına meyletmiş izlenimi uyandırmaktadır. *PI* incelenirken gözetilmesi gereken anlayış ise *PI*'nin *TPI* ya da *Etika*'nın inkarı olduğu anlayışı veya bu anlayışın tam aksine Spinoza'nın siyasetinin ancak *PI* aracılığıyla anlaşılabilir. yönündeki yaklaşımlardan ziyade Spinoza'nın siyasete ilişkin düşüncelerinin üç farklı biçimi

olarak üç eseri değerlendirmek ve eğer Balibar'ın *Spinoza ve Siyaset* eserinde dile getirdiği iddia doğruysa bu üç eseri (*TPI*, *Etika* ve *PI*) *Etika*'nın merkezinde yer aldığı tek bir projenin parçalarıymış gibi ele almanın mümkün olup olmadığını sorgulamaktır. Spinoza'nın siyaset teorisine ilişkin özgün olduğu düşünülen yaklaşımları için bu çalışmada ayrı bir başlık zorunlu görünmektedir.

Spinoza felsefesinin ana başlıklarından bahsederken *Etika*'nın beşinci kitabında karşılaşılan ve sanki *Etika*'nın diğer dört kitabındaki önermeleri ortadan kaldıran “zihnin bengiliği” meselesine de değinilmelidir. Bu konu *Etika*'nın beşinci kitabının yirmi üçüncü önermesinde öne sürülür.

“İnsan ruhu bedenle birlikte büsbütün yok edilemez, fakat onda ezeli olan bir şey kalır” (E V, Ö XXIII)<sup>46</sup>

Spinoza'nın yaşamı boyunca ve hatta öldükten sonra da uzunca bir süre maruz kaldığı temel suçlama ateizmdir. Spinoza'nın bir ateist olarak itham edilmesinin arkasında da dönemin teolojik genel ön kabullerinin aksine ölümden sonra ruhların ödüllendirileceği veya cezalandırılacağı bir diğer yaşama inanmaması yatmaktadır. Gerçi *Etika*'nın beşinci kitabının sonlarına doğru insanları erdemli davranmaya itecek bir ödevler silsilesi olarak ahlakı reddederken, Spinoza ölümden sonra yaşam fikrine karşı olduğunu bir kez daha dile getirir. Yine de insan bedeninin fikrinden başka bir şey olamayacak olan ruhun ne şekilde ölümden sonra hiç değilse bir kısmının ezeli ve ebedi bir karakter taşıdığını anlayabilmek pek mümkün değildir. Zaten bu konunun karmaşıklığı Spinoza yorumcularının bir kısmında *Etika*'nın 5. Kitabı'nı değerlendirme dışı tutmak gibi bir tavıra yol açmıştır. Bu konuyu değerlendirme dışı tutmayanların ise yaptıkları yorumlar fazlasıyla ihtiyatlıdır. Bu konu üzerine söylenebilecek en doğru şey ise ruhun bengiliği fikrinin cismani bir karakter taşımadığı olabilir. Daha açık bir ifade kullanmak gerekirse burada ölümsüzlüğünden bahsedilen bir “kişi” değildir. Spinoza zihnin bengiliğinden bahsederken, bizim yaşantı biçimimizin devamı olarak addedilebilecek ruha ait bir yaşamdan bahsetmemektedir. Metni biraz fazla

---

<sup>46</sup> B. Spinoza, *Etika*, s. 280

zorlamak pahasına da olsa Spinoza'nın burada "zihnin bengiliği"nden kastının şeyleri üçüncü türden bilebilmenin arkasından gelen bir tür epistemolojik farkındalık olduğu ileri sürülebilir. Tanrı'da bulunan upuygun fikirlere katılım sağlayacak en üst düzeyde akli bir faaliyetin neticesinde ulaşılan bir noktanın ifşası olarak "zihnin bengiliği" meselesi görülebilir.

Spinoza felsefesinin ana başlıklarını bu şekilde sıralamak mümkündür. Çalışmanın bir sonraki aşamasını Spinoza felsefesinin tartışma yaratan kuramlarından bazılarının özellikle de paralelizm, töz ve tözün özniteliklerinin (*attributum*) ilişkisi gibi konuların değerlendirilmesi oluşturacaktır.

### **B- Tözün öz nitelikleriyle (*attributum*) ilişkisi**

Spinoza'nın evreni tek töz ile bu tözün sonsuz sayıdaki özniteliğinden (*attributum*) ve yine bu tek tözün sonsuz farklı var olma tarzından (*modus*) oluşan bir toplam olarak ele aldığı bilinmektedir. Tözün öznitelikleri ve var olma tarzlarıyla ilişkisi ise Spinoza felsefesi açısından önemli tartışmaları beraberinde getirmiştir. Zira tözün öz nitelik ve var olma tarzlarıyla ilişkisinin Spinoza cephesinden ele alınışı Spinoza'nın çağının felsefi düşüncesiyle ve kendisinden önceki dönemlerde teoloji ile iç içe işleyen felsefi düşünceyle ilişkisini ya da bu düşüncelere karşı geliştirdiği fikirleri karakterize etmek bakımından önemlidir.

Tek başına ele alındığında "sonlu varlıklar tözün sonsuz sayıda var olma tarzıdır" şeklinde formüle edilebilecek bir önerme Spinoza'ya atfedilebilir ancak Spinoza düşüncesinin özgünlüğünü ifşa etmez. Zira insanın Tanrı'nın eksik varoluşu olduğu yönünde teolojik bir kabul zaten vardır. Spinoza'nın tözü, *Etika*'nın 1. Kitabı'nın kapsamı itibarıyla Tanrı ile eşitlediği doğruysa Spinoza teolojinin alanı içerisinden seslenmeye devam etmektedir. Tabii bu yorum çok yüzeyseldir ve Spinoza'nın neden bir "ateist" olarak lanetlendiğine ilişkin hiçbir fikir vermez. Sadece Spinoza'nın teologların Tanrı'dan anladığı ile aynı şeyi anlamadığını bundan dolayı da döneme özgü bir hoşgörüsüzlüğün ya da dini taassubun kurbanı olduğunu söylemek de yine Spinoza'nın töz (ya da Tanrı) anlayışına ilişkin bir fikir vermeyecektir. Bunlardan biraz daha gelişkin bir yorum Spinoza'nın

Tanrısı'nın yarattığı şeylere aşkın olmadığını bizatihi onlarla aynı düzlemde yer aldığını ileri sürer. İşte bu yorum geliştirildiği daha doğrusu gerekçelendirildiği takdirde hem Spinoza düşüncesine temas edebilmek açısından hem de Spinoza düşüncesini materyalizm bakımından yorumlamak açısından önemlidir.

Spinoza düşüncesine ilişkin yorumları sınıflandırma girişimi en genel düzeyde iki başlık altında ifade edilebilir. Tabii burada Spinoza düşüncesi derken kast edilen öncelikle Spinoza'nın metafiziğidir. Spinoza metafiziğine ilişkin ilk ilkeler ise *Etika*'nın 1. Kitabı'nın tanımlarından itibaren başlar ve aslında tüm metni kat eder. Daha başka bir ifadeyle dile getirilecek olunursa *Etika*'nın pek anlaşılamayan 5. Kitabında *Etika*'nın 1. ve 2. Kitaplarından izler daha doğrusu bu kitaplara göndermeler bulunabilir. Spinoza düşüncesini sınıflandırmada dile getirilen iki yorum biçimi ise Spinoza'nın töz kavrayışının aşkın bir Tanrı'yı işaret ettiği yönünde "aşkıncı" yorum ve Tanrı'nın öznitelikleriyle ve hatta var olma tarzlarıyla aynı düzlemde, ilkiyle son ikisinin arasında herhangi bir hiyerarşi bulunmadan birlikte var olduğunu iddia eden "içkinci" yorumdur. Spinoza söz konusu olduğunda hiç şaşırtıcı olmayan biçimde iki yorumun da dayanağı *Etika*'nın birinci kitabında bulunmaktadır ve yorum sahipleri kendi Spinoza okumalarının doğru olduğu konusunda ısrarcıdır. Bu noktada çalışmanın rotası açısından bir taraf belirleme zorunlu görünmektedir. Bu taraf belirleme diğer görüşün dile getirilmeyeceği anlamına gelmez, ancak Spinoza-Marks ilişkisinin Spinoza'nın içkinci yorumu sahiplenilerek ortaya konulması mümkün gözükmemektedir.

Spinoza'nın töz ile öznitelikleri ilişkisini ele alışı ile ilgili yorumlar *Etika*'nın 1. Kitabı'nın tanımlar kısmındaki önermelerle başlamaktadır. Spinoza *Etika*'nın 1. Kitabı'nın ilk bölümünü birden çok tözün olmasının mümkün olmadığını kanıtlamaya ayırmıştır. Bu kanıtlama faaliyeti ise tanımlarla başlar. Özniteliğin tanımı da bu tanımların içindedir

“ Cevherde onun özünü meydana getirmek üzere algıladığımız şeye sıfat (ya da yüklem) diyorum” (E I, T IV)<sup>47</sup>

Bu çalışma sırasında *Etika* atıfları Hilmi Ziya Ülken çevirisine başvurularak yapıldığı için, çalışma boyunca öznitelik olarak ifade edilen Latince *attributum* sözcüğü *Etika* atıfları söz konusu olduğunda Hilmi Ziya Ülken çevirisini bozmamak için aslına sadık olarak bırakılacaktır. Türkçeye felsefe çevirisi yapılırken yaşanan anlam kaymaları ve terminolojik sıkıntılar bu çalışmanın kapsamını aşacak ölçüde genişir. Dolayısıyla açıklayıcı bu vurgudan sonra, bu çalışmada öznitelik diye çevrilen *attributum* kelimesinin Hilmi Ziya Ülken tarafından sıfat ya da yüklem olarak çevrildiğinin belirtilmesi yeterlidir.

Tanıma geri dönülecek olursa yine Türkçe çeviride ifade olunmayan bir mesele ile karşılaşılacaktır. Bu nedenle tanımın İngilizce çevirisine dayanarak tekrardan çevirmek meselenin ifadesi açısından elzemdir.

“Öznitelik deyince anlama yetisinin tözün özünü oluşturan olarak algıladığı şeyi anlıyorum.”<sup>48</sup>

Türkçe çeviride anlama yetisi olarak Türkçeye çevrilebilecek olan *intellect* kelimesi kaybolmuştur. İngilizce çeviri esas alınrsa, özniteliğin, tözün özünü oluşturan olarak, anlama yetisinin algıladığı şey olarak anlaşılması gerekir. Hilmi Ziya Ülken anlama yetisinin insana özgü olduğunu verili kabul ediyor olmalıdır. Başka türlü çevirideki bu anlam kaymasının anlaşılması mümkün gözükmemektedir. Bu anlama yetisi meselesi önemlidir zira Hegel’in Spinoza’ya yönelttiği eleştirinin temel argümanları anlama yetisinin Hegel tarafından ele alınışına dayanmaktadır ve bu çalışmanın devamında dile getirilecek Pierre Macherey’in özniteliklerin Spinoza’daki konumu üzerine çalışmasında ileri sürdüğü iddia doğrusa Hegel, Spinoza’yı okurken Spinoza’nın yapmadığı Kantçı

---

<sup>47</sup> B. Spinoza, *Etika*, s. 32

<sup>48</sup> B. Spinoza, *Ethics*, çev. Edwin Curley, Penguin Books, 1996, s. 1

anlama yetisi (*verstand*) ve akıl (*vernunft*) ayırımına dayanarak daha baştan yorumuna yanlış başlamıştır<sup>49</sup>.

Töz Spinoza'ya göre sonsuz sayıda öznelikten oluşsa da insan ancak bunların ikisini kavrayabilir. Bunlar da düşünce ve uzam öznelikleridir. *Etika* metni içerisinde doğrudan sadece iki özneliğin insana açık olduğu ifade edilmez. Bu durum, özneliğin *Etika*'nın 1. Kitabı'ndaki 4. tanımını ve *Etika*'nın 2. Kitabı'nın 1. ve 2. önermelerini birleştirmek suretiyle bulunabilir. Spinoza felsefesi ile başlangıç düzeyinde iştirak etmiş olanların dahi bir "bilgi hapi" biçiminde bildikleri, "Töz sonsuz sayıda öznelikten oluşur ve bunların sadece ikisi insanın kavrayışına açıktır" önermesi kolaylıkla görülebileceği üzere bir yorumdur. Spinoza metni yazarken böyle bir önerme kurmamıştır bile. Bu yüzden, Spinoza üzerine çalışırken gözetilmesi gereken asıl nokta metnin tamamının Spinoza tarafından önerilen teorik araçla takip edilmesi, daha yalın bir ifadeyle ise Spinoza ile beraber *Etika*'nın metni içerisinde bir yolculuğun kabulüdür. Tabii daha baştan bu yolculuğu kurgusal karakteri nedeniyle reddetmek mümkündür. Bu çalışma tam da *Etika* içerisindeki bu yolculukta yeni bağlantılar, düşünsel ilişki imkânlarını ortaya çıkarma arzusuyla ortaya konmaktadır. Dolayısıyla artık yolculuk başlamıştır, Spinoza felsefesinin sözde kurgusal karakteri bu çalışma açısından problem değildir.

Hegel'in Spinoza eleştirisine geri dönülecek olunursa eleştirinin, *Etika*'da özneliğin tanımına ilişkin farklı bir yorum olduğu görülebilir. Fakat bundan önce Hegel ile Spinoza'yı ayıran başka noktalara da değinmek elzemdir. Macherey'e göre bu noktalardan birincisi düşünce konumu meselesidir. Hegel'e göre Spinoza düşünceyi, tözün bir özneliği haline getirmek suretiyle, bulunduğu zirveden indirir ve o güne kadar düşünceye verilen evrensel görevle çatışır<sup>50</sup>. Bu

<sup>49</sup> Pierre Macherey, *The Problem of Attributes*, "The New Spinoza" derlemesi içerisinde, Editörler Warren Montag, Ted Stolze, İngilizceye çeviri Ted Stolze, University of Minnesota Press, Minneapolis 1997, Metnin Fransızca Aslı "Hegel ou Spinoza" Paris: François Maspero: 1979 içerisinde II. Bölüm.

<sup>50</sup> A. g. e, s. 65



nokta önemlidir zira gerçekten de düşüncenin tözsellik içerdiği görüşü idealizmin temel önermelerinden birisidir. Eğer Spinoza materyalist bir geleneğin içindeyse Hegel'in isabetle tespit ettiği bu nokta Spinoza'nın materyalizminin teyidi olarak ele alınabilir. Daha sonrasında Hegel *Mantık Bilimi* adlı eserinde ileri sürdüğü Spinoza okumasında, “mutlak olarak sonsuz” olan töz ile “sadece kendi türlerinde sonsuz” olan öz nitelikler arasında parça-bütün ilişkisine dayanan hiyerarşik bir fark bulur<sup>51</sup>. Buradan akıl yürütmesine devam eden Hegel parça bütün ilişkisinin dahilinde özniteliklerin töze tabi olması gerekeceğini ve tabiyet ilişkisinden dolayı nedeni kendisine dışsal bir nedene dayandığı ölçüde ve kendi içerisinde değerlendirildiği müddetçe özniteliklerin “olumsal” (*contingent*) karakterde olacağını ve tam da bu nedenden ötürü bir öznitelik olarak düşüncenin, zorunluluğunu gerçekleştirerek olumlayamayacağını ileri sürmüştür. Bu nedenle Hegel'e göre Spinoza'nın öznitelikleri ayrı varoluşları olmayan sadece içerilip-aşılmış uğraklardan ibarettir. Burada Hegel'i rahatsız eden ise daha önce de belirtildiği gibi düşüncenin bir uğrağa (*moment*) indirgenmiş olmasıdır. Hegel bu yorumu *Etika* metninden çıkartmıştır. Ancak yine de Hegel'in Spinoza'ya ilişkin düşüncelerinde “karanlık” olarak addedilebilecek noktalar mevcuttur. Bu noktaları Macherey belirtmiştir.

“Fakat Spinoza için öznitelikler tözün bir parçası mıdır? Ve tözü özniteliklere bağlayan bağımlılık ilişkisi, Hegel'in yorumladığı gibi, esasında eşit olmayan öğeler arasındaki hiyerarşik bir ilişki midir? Bütün mesele buradadır.”<sup>52</sup>

Daha önce değinildiği üzere Hegel bu noktada kendisi (daha doğrusu idealizm ) için sıkıntı yaratan düşüncenin zirveden indirilmesi meselesinden yola çıkmıştır. Bir öznitelik olarak Spinoza'nın “düşünce”sini eleştirip, eleştirisini özniteliklerin doğasına doğru ilerleterek ilk itirazlarını genişletmiştir. Hegel'in Spinoza'ya öznitelikler ile ilgili olarak yönelttiği itirazlar aslında Spinoza'nın yöntemine yani geometrik yönetime yöneltilmişlerdir<sup>53</sup>. Hegel'e göre Spinoza'nın bütün sistemi

<sup>51</sup> Hegel'in *Mantık Bilimi* eserinden akt. Macherey, a. g. e. , s. 66

<sup>52</sup> A. g. e, s. 66

<sup>53</sup> A. g. e, s. 66

soyuttur ve biçimcilik ile malûdür. Hegel'e göre Spinoza'nın tanımladığı haliyle öznitelikler soyut özlerdir, töze bakış açılarından ibarettir, töze dışsal olmalıdırlar ve bu nedenle tözü, her türlü somut gelişim olanağının dışında ancak "eksikli" bir biçimde temsil ederler<sup>54</sup>. Bu eleştirinin tonunda Spinoza tarafından düşüncenin idealizmdeki standart yerinden edilişine ilişkin Hegel'in kızgınlığını ya da hiç değilse sitemini hissetmek mümkündür.

Tam da özniteliklerin töze ilişkin bakış açılarına indirildiği yönündeki Hegel'in eleştirisi noktasında Türkçeye biraz kolaycı bir şekilde çevrilen *Etika*'nın 1. Kitabı'nın 4. Tanımı değerlendirilmelidir. Zira Hegel bu noktada "anlama yetisinin algıladığı şeye öznitelik" diyorum şeklinde önermeyi okuyarak, Spinoza'nın, öznitelikleri töze insanın bakış açıları olarak sunduğunu da ileri sürmekte ve buradan da Spinoza'nın ele alış biçimi itibarıyla özniteliklerin tözü ancak "eksikli" biçimde yansıtabilecekleri iddiasını kuvvetlendirmektedir. Deleuze 1968 tarihli *Expressionism in Philosophy: Spinoza* olarak İngilizceye çevrilen *Spinoza et la probleme de l'expression* eserinin giriş bölümünü bitirirken sanki Hegel'in bu okumasını kabul etmiş gibidir.

"Öznitelikler töze yönelik bakış açıları gibidirler; fakat mutlak limite bu bakış açıları artık dışsal değildir ve töz kendisinde, kendisine yönelik bu sonsuz bakış açılarını içine alır"<sup>55</sup>

Deleuze'ün okuması bu alıntıda kendini açığa vurduğu kadarıyla Spinoza'yı Hegel gibi okumamak gerektiğini ifade eder. Zira Hegel'in iddiasının aksine özniteliklerin töze salt bakış açıları olmadığını ifade etmektedir. Hegel'in Spinoza okuması ve eleştirisi ayrı bir çalışmanın konusu olduğundan kısaca değinilmesi yeterlidir. Hegel yorumunun ötesinde tözün öz nitelikler tarafından algısının ne anlama geldiği düşünülmelidir.

Spinoza'nın algıya ilişkin vurgusu *Etika*'nın 2. Kitabı'nın 3. Tanımının açıklamasındadır.

---

<sup>54</sup> A. g. e, s. 66

<sup>55</sup> Gilles Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, çev. Martin Joughin, New York 2005, 4. Baskı, s. 22

“Fikir deyince, Ruhun düşünen bir şey olduğu için teşkil ettiği bir ruh kavramını anlıyorum” (E II, T III)<sup>56</sup>

Bu tanımdaki “kavram” sözcüğü sanki az sonra dile getirileceklerin habercisi gibidir. Tanımın açıklaması hemen ardından gelecektir.

“Kavram diyorum fakat algı demiyorum çünkü algı kelimesi Ruhun bir objeden duygulanmış olduğunu, edilgenliğini işaret eder, kavram ise ruhun etkinliğini ifade eder gibi görünüyor” (E II, T III, Aç.)<sup>57</sup>

Buradan yola çıkarak *Etika*'daki öznitelik tanımına dönülebilir. Özniteliğin tanımında Spinoza, özniteliğin anlama yetisi tarafından tözün kavranılması olduğunu değil, tözün anlama yetisi tarafından “algılanması” olduğunu iddia etmektedir. Dolayısıyla özniteliğin Spinoza tarafından yapılan tanımında, özniteliğin töze ilişkin bir bakış açısından ibaret olduğu fikrine ilişkin bir gönderme yoktur. Burada anlama yetisinin töze ilişkin bir bakış açısına yol açacak aktif bir rolü yoktur. Bu noktada anlama yetisi töze kurucu bir zihinsel müdahalede bulunmak bir yana onu özniteliklerinde kabul eder. Dolayısıyla Spinoza'nın anlama yetisini, özniteliklerin tanımında ileri sürüldüğü haliyle kurucu bir zihinsel faaliyetin ifadesi olarak ele almak mümkün gözükmemektedir.

Özniteliklerin zihnin kurucu faaliyetiyle ilişkilendirilmemesi gerektiği, Spinoza tarafından yapılan algı-kavram ayrımı çerçevesinde gösterilmiş olsa da zihnin aktif müdahalesiyle tanımlanmayan öznitelik kavramı tözün yansımalarının anlama yetisinde temsili olarak görülebilecektir. Böyle bir durumda özniteliklerin Spinoza sistemindeki yeri tözden ziyade hala anlama yetisi içerisinde gözükecektir. Bu noktada söylenmesi gereken özniteliklerin “aktif” ya da “pasif” olarak zihinde temsil olunmadıklarıdır. Töz özniteliklerde ifade olunduğu ölçüde öznitelikler aktiftir. Burada aktif olan özniteliği kuran anlama yetisi değil, tözü ifade etmesi itibarıyla özniteliğin kendisidir.

---

<sup>56</sup> B. Spinoza, *Etika*, s. 78

<sup>57</sup> A. g. e. , s. 78

*Etika*'nın 1. Kitabının 19. Önermesi, töz ile öznitelikleri arasındaki olası bir zamansal öncelik-sonralık ilişkisini ve dolayısıyla hiyerarşiyi çağrıştıracak hiçbir yön içermemektedir.

“Tanrı ezeldir ya da başka türlü söylenirse, Tanrının bütün sıfatları ezeldir” (E I, Ö XIX)<sup>58</sup>

Bu önermenin sadece kendisi dahi töz ile öznitelikleri arasında zamansal bir öncelik-sonralık ilişkisi kurulamayacağını lâfzî olarak ifade etmektedir; çünkü bir şeyin ezeli olması kronolojik olarak zamandan bağımsızlığı ifade etmektedir. Sadece bu önermeye dayanarak bile “önce töz vardı tözden sonra öznitelikler geldi” gibi bir yorumu reddetmek mümkündür. Önermenin kanıtlanması ise Spinoza'nın öznitelikleri nasıl ele aldığını açıkça göstermektedir.

“ Tanrının sıfatları deyince, Tanrının özünü ifade eden her şeyi anlıyorum ve cevhere ait olan her şey sıfatlarda da bulunmalıdır...” (E I, Ö XIX, Kan. )<sup>59</sup>

Spinoza tarafından ele alındığı haliyle öznitelikler töz ya da Tanrı'dan sonra gelmez, Tanrıdan türememişlerdir. Tanrı'yı hiyerarşiye imkân tanımayan bir düzlemde Tanrı ile beraber var olarak ifade ederler.

Töz ve özniteliklerinin bir içkinlik düzlemi dâhilinde beraber var olduklarına dair *Etika*'nın 1. Kitabı'ndan çok sayıda referans bulmak mümkündür. Hatta bu beraber varoluş hali var olma tarzlarına kadar genişletilmektedir. Spinoza'da ifade kavramı çerçevesinde böyle bir beraber varoluş halinin ileri sürüldüğü iddia edilebilir. Ancak bu içkinlik meselesinin herkesin erişimine açık hali *Etika*'nın 4. Kitabı'nın önsözünde değinilen “Tanrı veya Tabiat” Latinceyle “*Deus sive Natura*” ifadesidir. Bu ifadenin çevirisi Türkçede ve Latince dışında dünya dillerinde çoğunlukla “Tanrı veya Doğa” ya da “Tanrı ya da Doğa” diye yapılmaktadır. Bununla birlikte “sive” bağlacının bir anlamı daha vardır. Bu anlam *The New Spinoza* derlemesine yazdığı önsözde derlemenin editörü Warren Montag tarafından dile getirilmiştir.

---

<sup>58</sup> A. g. e,s. 54

<sup>59</sup> A. g. e,s. 54

“...Spinoza’nın yazdığı belki de en meşhur ifade olan “Deus sive Natura” (Tanrı yani Doğa) (*Etika IV*, Önsöz) genellikle çağdaşları tarafından Tanrının doğadan başka bir şey olmadığı ve hatta Tanrının bir şey olduğu şeklinde anlaşılmıştır”<sup>60</sup>

Burada Montag, “*Deus sive Natura*” ifadesinin İngilizce karşılığı olarak “*God or Nature*” ifadesi yerine “*God, that is, Nature*” ifadesini kullanmıştır. Buradan Türkçeye yapılacak bir aktarımda “*sive*” bağlacının Türkçe karşılığı olarak “veya, ya da” kullanılabileceği gibi “yani” kelimesi de kullanılabilir. Nitekim “veya” bağlacı Türkçede iki birbirine dışsal iki şeyin aslında birbirinden farkı olmadığı gibi bir gönderme taşısa da, iki dışsal şeyden bahsedildiğinin imasını içermektedir. Buna karşın “yani” kelimesi kullanıldığı takdirde Tanrı ile kast edilen şey ile Doğa ile kast edilen şey arasında hiçbir fark gözetilmediği daha sağlam biçimde vurgulanmış olacaktır. Bir ölçüde spekülative bir önerme olsa da “*Deus sive Natura*”nın “Tanrı yani Doğa” olarak çevirisinin, töz ile özniteliklerin ve hatta var olma tarzlarının aynı düzlemde aralarında herhangi bir hiyerarşik ilişki bulunmaksızın bir arada bulduklarını daha iyi bir şekilde ifade edeceği belirtilmelidir.

İfadenin kendisine dönülecek olursa Montag’ın da belirttiği gibi ifadenin genel anlamda yorumu Spinoza’nın döneminden bugüne Tanrının doğa ile bizatihi aynı şey olduğu yönündedir. Bu da Tanrı ile Doğa arasında hiçbir hiyerarşik ilişki bulunmadığı önermesinin aslında Spinoza özelinde tartışma dışı olduğunu ima etmektedir.

Yine de “*Deus sive Natura*” ifadesine ilişkin farklı yorumlar da mevcuttur. Bunlardan birisi *Etika*’yı İngilizceye çeviren Edwin Curley’in geometrik metotla yazıldığı için anlaşılması çok zor olduğu ileri sürülen *Etika*’nın önermelerini kitlelerin anlayabileceği şekilde anlatma motivasyonu ile yazdığı, *Behind Geometrical Method* kitabındaki okuma önerisidir.

“...Spinoza düşüncesinin popüler yorumları tözün kendine mündemiç olmasını bu özdeşliği[Tanrı ve doğanın özdeşliği] varsayarak ve bütün doğanın, var olan her şeyi kuşattığından dolayı kendisine dışsal herhangi bir şeye bağımlı olamayacağını ileri sürerek açıklamaktadırlar. Fakat tam

---

<sup>60</sup> Warren Montag, “The New Spinoza”, Önsöz, s. xii

olarak nerede Spinoza böyle bir önerme ileri sürmüştür? Ve nerede tam olarak tözün bütün doğa olduğunu söyler.

Spinoza elbette, dördüncü bölümün önsözünde meşhur *Deus seu Natura* ifadesini kullandığında Tanrı olarak tek tözü Doğayla özdeşleştirir. Herkes bu ifadenin “Tanrı veya Doğa” olarak çevrilmesi konusunda hemfikirdir. Burada “veya” birbirine bağladığı iki terim arasında bir çeşit eşitliği temsil edecek biçimde anlaşılır. Fakat burada “Doğa” terimi neye gönderme yapmaktadır?”<sup>61</sup>

Curley bu noktadan sonra, Spinoza sisteminde kendisine yer bulan ve ortaçağ düşüncesinden Spinoza’ya miras kalmış bulunan *natura naturans* (yaratan doğa) ve *natura naturata* (yaratılan doğa) kavramına atıfta bulunur. Bunun için *Etika*’dan seçtiği destekleyici önerme ise *Etika*’nın 1. Kitabı’nın 29. önermesinin *scoliesidir*. Curley yorumunun *Etika* göndermesini ve bu gönderme ile ilişkisini incelemeden önce, yaratan doğa, yaratılan doğa kavramlarının ortaçağ felsefesinde hangi noktaya işaret ettiğini belirlemek gereklidir. Ortaçağ felsefesi itibariyle yaratan doğa Tanrıya, yaratılan doğa ise yaratılmış olan dünyaya göndermede bulunur<sup>62</sup>. Curley’in yorumuna ise aslında pek yorum demek mümkün değildir zira Curley *Etika*’nın konuyla ilgili önermesinin çevirisine pek de bir şey katmamıştır.

“Düşünceme devam etmeden önce yaratılmış Tabiat ile yaratıcı Tabiatın ne anladığımı burada açıklamak daha doğrusu göstermek isterim. Zira daha yukarıda sanırım ispat edilmiştir ki Yaratıcı Tabiat deyince kendi başına var olan ve kendi başına tasarlanan şeyi, başka deyişle ezeli ve sonsuz bir özü ifade eden şeylerin sıfatlarını, ya da (14’üncü önermenin sonucu ve 17’inci önermenin ikinci sonucu) hür neden olarak göz önüne alınması bakımından Tanrıyı anlamak gerekir. Yaratılmış Tabiat deyince, Tanrının tabiatının zorunluluğu, başka deyişle sıfatlardan her birinin zorunluluğu ile, ya da Tanrıda olan ve Tanrısız ne var olabilen ne de tasarlanabilen şeyler gibi görülen Tanrının sıfatlarının bütün zorunluluğundan çıkmış olan her şeyi anlıyorum” (E I, ÖXXIX,Sc)<sup>63</sup>

Spinoza tarafından açıkça belirtilen bu noktadan da anlaşılacağı üzere doğa ile özdeş bir Tanrı tasavvuru Spinoza’ya atfedilemez. Burada doğadan kasıt töz ile özniteliklerinin özdeşliğidir. Yani “*Deus sive[seu] Natura*” ifadesinde doğa ile anlaşılması gereken içinde insanın da bulunduğu bütün var olma tarzlarını içeren

<sup>61</sup> E. Curley, *Behind the Geometrical Method*, Princeton University Press, New York, 1988, s. 36

<sup>62</sup> [http://www.blackwellreference.com/public/tocnode?id=g9781405106795\\_chunk\\_g978140510679515\\_ss1-14](http://www.blackwellreference.com/public/tocnode?id=g9781405106795_chunk_g978140510679515_ss1-14), giriş tarihi, 28. 04. 2010 18:36

<sup>63</sup> B. Spinoza, *Etika*, s. 61

bir toplam değil, bir yaratıcı olarak Tanrı'nın kendi öznitelikleriyle “Yaratan Doğa” kavramında özdeşliğidir. Curley'nin bu yorumu var olma tarzları ile töz arasına öznitelikleri herhangi bir şekilde bir arada var olma imkanı vermeyen bir bariyer olarak yerleştirmektedir. Bu anlayış tözün özniteliklere olmasa bile varolma tarzlarına göre hiyerarşik anlamda daha “üst” bir konumda bulunduğunu varsayar ve Spinoza'nın “Tanrının yaratıcı irade sergilemediği” yönündeki önermesiyle çelişir. Ayrıca Spinoza eğer “Yaratan Doğa” ile “Yaratılan Doğa” arasında bu şekilde bir hiyerarşi gözetiyorsa Skolastik felsefenin alanı içinden konuşmaya devam etmektedir. Spinoza'nın panteist olup olmadığına ilişkin tartışma bu çalışmanın konusuna tam anlamıyla temas etmez, yine de panteist olma günahıyla damgalanan birisinin skolastiğin alanı içerisinden konuşarak bu damgayı yemesi kolay değildir. O halde Curley yorumu, Spinoza'nın “Yaratan Doğa” anlayışının kendinden önceki skolastik felsefenin bu anlayışı dile getirme biçiminden farklarına temas etmediği ölçüde problemlidir.

“Yaratan Doğa” ve “Yaratılan Doğa” kavramlarının Spinoza felsefesi içerisinde nasıl bir dönüşüm geçirdiğine ilişkin olarak, Türker Armaner'in Bilgi Üniversitesi Yayınları tarafından basılan *Teolojik Politik İnceleme Etrafında I. Spinoza günleri* kitabında yer alan *Spinoza'da “Doğal Hak” ya da Aklın Doğası* başlıklı makalede Ortaçağ filozoflarından John Scotus Erigena (815-877) ile Spinoza'nın “Yaratan Doğa”, “Yaratılan Doğa” kavramlarını ele alışlarındaki benzerlik ve farklılığı işaret eden vurgusu değinilmeyi hak etmektedir.

John Scotus Erigena 9. Yüzyılda yaşamış İrlandalı bir teolog ve filozoftur. Spinoza'nın, John Scotus'tan haberi olması yaşam süresi itibariyle mümkün değildir. Çünkü uzunca bir süre karanlıkta kaldıktan sonra John Scotus'un eserleri ancak 1681'de yani Spinoza'nın ölümünden dört sene sonra tekrardan basılmıştır. Dolayısıyla Spinoza ile John Scotus arasında açık kesin atıflara dayanan bir etkilenme ya da esinlenme ilişkisinden bahsetmek söz konusu değildir. Armaner'in iddiası bu nedenle metinsel atıflara dayalı kanıtlanmış bir iddiadan ziyade alternatif bir düşünce imkânı olarak görülmelidir.

“Spinoza’nın Doğaya ilişkin yaptığı bu bölümlemenin bir benzerini 9. Yüzyıl Ortaçağ filozofu John Scotus Eriguena’da görebiliriz. Doğanın bölümlenmesi üzerine (De Divisione Naturae) adlı kitabında Eriguena doğayı dört bölüme ayırır: “Yaratan ve Yararılmamış doğa” (Natura quae creat et non creatur) [Tanrı], “Yararılmış ve Yaratan Doğa” (“Natura quae creatur et creat”) [Arketipler, İlkörnekler], “Yararılmış ve Yaratanmayan Doğa” (“Natura quae creatur et non creat”) [Zaman ve Mekâna Tabi Canlılar], “Ne Yaratan, Ne de Yararılmış Olan Doğa” (“Natura quae non creatur et non creat”) [Nihai, Ereksel Nedenler]. Kurduğu bu sitemin başlangıcı ve sonu olmayan bir daire olduğunu belirten Eriguena da “doğa”nın, tümlüğü içerisinde hakikatin kendisi olduğunu söyler.<sup>64</sup>

Armaner, *Etika*’nın 1. Kitabı’nın 18. önermesi itibariyle Tanrının her şeyin için nedeni olduğunu ileri süren Spinoza düşüncesinin, “Yaratan Doğa”, “Yararılan Doğa” ilişkisine “Yaratan Doğa” olarak ileri sürülen Tanrı’nın aşkınlığı perspektifinden ele alındığı sürece John Scotus’un düşüncesinden farklılık içerdiğini belirterek devam etmiştir.

Bu noktadan varılabilecek tek bir sonuç gözükmektedir. *Etika*’nın 1. Kitabı’nın 18. Önermesi, yine 1. Kitabın 29. Önermesinin *scoliesi* ile çelişmektedir. Veya hala yorumlanması gereken bir şey vardır.

Bu noktada değinilmesi gereken ilişki zorunluluk ilişkisidir. Spinoza sisteminde olumsuzluktan ya da daha açık bir ifade ile olan bir şeyin olduğundan başka türlü olabileceğinden bahsetmek mümkün değildir. Bir şeyin var olmayabileceğini iddia etmek bilgi eksikliğinden başka bir şey değildir. Tözün (Tanrı’nın) var olma tarzlarının, Tanrı olmaksızın tasarlanamayacağı ve dolayısıyla Tanrı’ya bağımlı olduğu Spinoza açısından reddedilemeyecek bir şeydir. Fakat Tanrı’nın özgürlüğü Spinozacı özgürlük tanımı itibariyle yine bir zorunluluk ilişkisi çerçevesinde tanımlanmaktadır.

“Sırf kendi tabiatının zorunluluğu ile var olan ve etkinliği yalnız kendisi ile gerektirilmiş bulunan şeye hür diyorum” (E I, T VII)<sup>65</sup>

Bu özgürlük tanımından da anlaşılabilceği gibi Tanrı’ya atfedilebilecek özgürlük tabiatının zorunluluğu ile var olma özgürlüğüdür. Bu zorunluluk töz olarak

<sup>64</sup> Türker Armaner, “Spinoza’da Doğal Hak ya da Aklın Doğası”, “Spinoza günleri Teolojik Politik İnceleme Etrafında” içinde, Yayına hazırlayan Cemal Bâli Akal, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, Ekim 2009, 1. Baskı, s. 13-14

<sup>65</sup> B. Spinoza, *Etika*, s. 32



Tanrı'yı, onun özniteliklerini ve var olma tarzlarını yatayına kesen bir şeydir. Tanrı'nın özgürlüğü zorunluluk zincirinden azade olması değil; kendi tabiatının zorunluluğuna tabi olması; bu zorunluluk ilişkisine kendisine dışsal olan bir şeyle zorlanmamış olmasındadır. Bu nedenle Spinoza'da Tanrı'ya olası bir aşkınlık atfetmek mümkün gözükmemektedir.

Bir sonraki bölümde Spinoza'nın *Etika*'nın 2. Kitabı'nda dile getirdiği özniteliklerin birbirine indirgenemezliği, uzam ve düşünce özniteliklerinin paralel olarak var olması, daha kısa ve bilinen deyişle paralelizm kuramı değerlendirme konusu yapılacaktır.

### **C- Spinoza ve paralelizm**

Spinoza felsefesinin özellikle çağdaş yorumlarının en çok üzerinde durduğu kavramlardan birisi “paralelizm” kavramıdır. Spinoza'nın kendisi “paralelizm” kavramını kullanmaz. Kavram kendi sisteminde özerk seriler arasındaki denklik ilişkisini ortaya koymak için Alman filozof Leibniz (1646-1716) tarafından ileri sürülmüştür<sup>66</sup>. Spinoza'nın paralelizm kavramına uygun olarak ileri sürdüğü ise farklı özniteliklerin var olma tarzlarının düzeni ve bağlantısının birbiriyle aynı olduğu önermesidir. Bu önerme aynı zamanda uzam ve düşünce özniteliklerinin birbirlerine indirgenemezliğini de ima eder. Daha açık bir şekilde ifadelendirilecek olunursa, düşünce özniteliğinin içerdiği nedenselliğin terimleriyle, uzamdaki bir değişikliğe yol açan nedensellik açıklanamaz. O halde bunların düzen ve bağlantısı nasıl aynı olabilir? Bu nedensellik zincirlerinin altında yatan ve bunları belirleyen bir başka nedensellik zinciri mi vardır? Diğerlerini belirleyen ikinci bir belirlenim varsa bu Spinoza'nın içkinci yorumunu tahrip etmez mi? Paralelizm kuramı bu zorluklarla boğuşmak durumundadır.

Yine de bu noktada paralelizm kuramı fazla sıkıntı yaşamaz. Çünkü eğer fikirlerin ve şeylerin düzen ve bağlantısı bir ve aynı ise bu durum düşünce özniteliği ile uzam özniteliğinin aynılığını ima eder. Dolayısıyla iki şey aslında aynı şey ise

<sup>66</sup> G. Deleuze, *Expressionism in Philosophy*, s. 107

birbirlerine indirgenerek açıklanması söz konusu olamaz. Başka bir deyişle indirgenemezlik iki öz niteliğin farklı karakterini teminat altına aldığı gibi, bir öz niteliğin diğerine üstünlüğüne yol açmaz. Deleuze'de bu durumu *Spinoza et le Problem de L'Expression* kitabında oldukça özlü bir biçimde ifade etmiştir.

“Spinoza kendi katı paralelizm anlayışı ile bir serinin diğeri üzerindeki üstünlüğünü, yüksekliğini veya bir serinin diğerine benzeşimini ve bir ön yüksekliği varsayan herhangi bir ideal hareketi de reddeder. Artık ruhun beden üzerinde veya düşünce öz niteliğinin uzam öz niteliği üzerinde herhangi bir üstünlüğü yoktur.”<sup>67</sup>

Paralelizm öz nitelikler arasında bir hiyerarşi kurma imkanı bırakmaz. Hatta bununda ötesine geçerek tözün öz niteliklerinin de var olma tarzlarıyla beraber aynı düzlemde yer aldığıнын teyidi olarak paralelizmi değerlendirmek mümkündür. Paralelizme göre farklı öz niteliklerin farklı var olma tarzları aslında aynı düzlemedir. Fakat sadece öz niteliklerine göre bu var olma tarzları farklılaşır. Bu noktada *Etika*'nın ikinci kitabının başına dönmek faydalı olacaktır.

“Düşünce Tanrının bir sıfatıdır yani Tanrı düşünen varlıktır” (E II, Ö I)<sup>68</sup>

“Uzam Tanrının bir sıfatıdır yani Tanrı uzamlı varlıktır” (E II, Ö II)<sup>69</sup>

Bu noktada düşünen varlık olarak Tanrı ve uzamlı olarak Tanrı'nın iki farklı Tanrı'ya tekabül etmediğini, bilakis düşünce sahibi varlık olarak Tanrı'nın düşünce öz niteliğinde, uzamlı olarak Tanrı'nın da uzam öz niteliğinde ifade olunan aynı şey olduğunu belirlemek önemlidir. Dolayısıyla öz niteliklerin hepsi Tanrının tamamıdır, tamamıyla örtüşür. Öz nitelikler kesinlikle Tanrı'nın parçaları değildir. Dolayısıyla Tanrı da öz nitelikleri bünyesinde birleştiren bir toplam değildir. Tanrı öz nitelikleri ve var olma tarzları ile aynı düzlemde var olmaktadır. Bir var olma tarzı olarak fikirlerin ve yine bir var olma tarzı olarak şeylerin düzen ve bağlantısının bir ve aynı olması Tanrı'nın her şeyin içkin nedeni olması nosyonu ile uyumludur.

---

<sup>67</sup> A. g. e,s. 109

<sup>68</sup> B. Spinoza, *Etika*, s. 79

<sup>69</sup> A. g. e,s. 80

Paralelizm ile beraber var olma tarzlarının da Tanrı'ya tabi ya da Tanrı'dan aşağıda değil de Tanrı ile aynı düzlemde var oldukları anlaşılır. Bu noktada yaratan doğa ile yaratılan doğanın birbirlerine dışsal olmadıklarını dolayısıyla aralarında bir tabiiyet ilişkisi kurulamayacağı da görülebilir. Tanrı ile öznitelikleri ve var olma tarzlarının bir arada varoluşu da yine Spinoza tarafından paralelizmin ifşa edildiği önermenin *scoliesi*'nde dile getirilmektedir.

“[T]abiati ister düşünce (veya uzam) sıfatı altında göz önüne alalım, ister herhangi bir sıfat altında göz önüne alalım yine orada hep bir ve aynı şeyin bağlantısını bulacağız yani hangi bakımdan bakarsak bakalım şeylerin arasında aynı düzen ve bağlantıyı bulacağız. ” (E II, Ö VII, Sc. )<sup>70</sup>

Buradan devam edilerek içkin nedensellik nosyonunun nasıl “namevcut neden”e dönüştüğü de tespit edilebilecektir. “Namevcut neden” nosyonu olası bir Spinoza-Marks ilişkisinin kurulma olanaklarını barındırdığı ölçüde bu çalışmanın devam yollarının en önemlilerinden birisini oluşturmaktadır.

#### **D- İçkin neden-namevcut neden**

Eğer Spinoza sisteminde sonsuz öznitelik tözü ifade ediyorsa her öznitelik töz ile beraber varoluşa sahiptir. Bunların nedensellik ilişkileri de birbirlerine indirgenemez biçimde varlıklarını sürdürmeye devam etmelidirler. Her şeyin içkin nedeni olan Tanrı ise toparlayıcı bir tek nedensellik ilkesinin çerçevesinde açıklanamaz. Aslında Tanrı bütün bu nedensellik ilişkilerinin hepsidir. Bir önceki bölümde Spinoza'dan alıntılanan “hangi öznitelik açısından bakarsak bakalım tek ve aynı şeyi göreceğiz”<sup>71</sup> ifadesi, her özneliliğin kendi nedenselliğinde ifade olunan bir nedenselliğin de “yerini” tespit etmenin mümkün olmadığını göstermektedir. İçkin neden eğer özniteliklerin nedensellik zincirlerinin bizatihi kendisi ise içkin neden sonsuz sayıda nedensellik zincirinden müteşekkildir ve bu nedenle yoktur. Tabii bu yokluğu varoluşsal anlamda bir yokluk olarak değil zihnin böyle bir çoğul nedensellik ilişkisini tanımlayacak durumda olmamasından kaynaklı Spinozacı tabirle bir “bilgi eksikliği” olarak görmek daha makuldür.

<sup>70</sup> A. g. e,s. 83

<sup>71</sup> B. Spinoza, Etika II Ö VII Sc., s. 83

“Namevcut neden” sözcüğü ile Althusser’in *Özeleştirici Öğeleri* adlı eserinde karşılaşılır. Althusser eserin üçüncü bölümünün başlığını *Yapısalcılık mı?* diye koyduktan sonra “yapısalcı” olmadığını açıklamaya girişirken “namevcut neden” kavramını kullanır.

“Belirtmek gerekir ki, yapı ve öğelerle vb. pek o kadar olmasa da (çünkü bunların hepsi Marx’ta mevcut) örneğin yapısalcıdan çok Spinozacı! olan “namevcut nedenin etkililiği”yle; hem Klasik iktisadın, hem üretim ilişkilerinin hem de fetişizmin (bu olgu benimle ilgili değil, fetişizm teorisi her zaman bana ideolojik göründü) “yanılgılar”ını açıklamak ve Marksist gelenek içinde diyalektik materyalist nedensellik de denilebilen bir şeyi “Marx’ın muazzam teorik bulgusu”nu *yapısal nedensellik* (Krş. Spinoza) terimi altında müjdelemek için oyun oynamak (Kokettieren) çok çekiciydi.”<sup>72</sup>

Tanım fazlasıyla betimleyicidir. “Namevcut neden”in Spinozacı bir kavram olduğu dışında bir gönderme taşımaz. Yine de *Özeleştirici Öğeleri*’nde Althusser “namevcut neden”i dipnotta açıklamaya çalışır. Burada Althusser “namevcut neden”in olası üç anlamından bilimsel anlamı üzerine bahsederken bir politik olayı belirleyen çelişkinin neden olarak, politik olayın mevcudiyeti haricinde, mevcut olmadığını ifade eder<sup>73</sup>.

Althusser’in dilindeki bilimsel üsluptan uzak taraf bir yana bırakılırsa “namevcut nedenin etkililiği” ile ne kast ettiğini belirlemek yine de önemlidir. Althusser bu belirlemeyi ise kendine özgü üslubuyla yine “*Özeleştirici Öğelerinde*” yapacaktır.

“[İ]şte bu noktada Spinoza’nın (bazen çok yakın bazen de çok uzak) tanıklığı bize rehberlik etti: onun “üstün merteye”de olmayan geçişsiz (Dekartvari) ve aynı zamanda ifadesiz (Leibnizvari) bir nedenselliği kavrama çabalarından yararlandık. Bütünün parça üzerindeki etkililiğini ve Bütün içindeki parçaların eylemini açıklayan bir nedensellik; parçaların etkin ilişkilerinden başka bir şey olmayan ve kapanmayan bir bütün”<sup>74</sup>

“Namevcut neden” o halde etkileri haricinde olmayan nedendir. Daha açık bir ifadeyle sonsuz var olma tarzlarını sonsuz öznelilikler altında ilişkilendiren doğal olarak sonsuz nedensellik ilişkilerinin tamamı olarak Spinoza’nın içkin nedenidir. Spinoza’nın içkin nedeni, var olma tarzlarının ilişkilerine dağıldığı ölçüde

<sup>72</sup> L. Althusser, *Özeleştirici Öğeleri*, s. 33

<sup>73</sup> A.g.e, s.34 dipnotta

<sup>74</sup> A.g.e,s. 49

gerçekten yoktur. Ama bu ilişkiler hangi öznitelik altında ifade olunursa olunsun içkin neden olarak bir ve aynıdır.

Marksizm içindeki toplumsal formasyona ilişkin tartışmalarda üretici güçler ile üretim ilişkilerinin özgün bir birleşimden oluşan üretim tarzının, politika, hukuk, devlet gibi oluşumları belirlediğini ileri süren anlayış değerlendirme konusu olmuştur. Altyapının ( üretim tarzı) üstyapıyı kesin bir şekilde belirlediğini ileri süren bu tez, insanın politik eylemine alan bırakmadığı gerekçesiyle eleştirilmiş ve katı belirlenim ilişkisi üstyapının da altyapıyı dönüp etkileyebileceği teziyle yumuşatılmaya çalışılmıştır. Bu ilişki içerisinde altyapı neden, üstyapı ise bu nedenin etkisi olarak kurgulanmıştır. Söz konusu tez Nikos Poulantzas tarafından *Siyasal İktidar ve Toplumsal Sınıflar* eserinde eleştiri konusu yapılırken “namevcut neden” kavramından yararlandığını ileri sürmek mümkündür.

“Üretim biçimi gerçeklikte, tam anlamı ile, var olmayan bir soyut biçimsel nesneyi oluşturmaktadır. Kapitalist, feodal, köleci üretim biçimleri de aynı şekilde soyut biçimsel nesnelere oluştururlar. Gerçekte sadece tarihsel olarak belirlenmiş bir *sosyal formasyon* , yani –en geniş anlamda- var oluşunun bir anındaki toplumsal bütün vardır.”<sup>75</sup>

Poulantzas eserin devamında bir somut nesne olarak toplumsal formasyonda birçok üretim tarzının üst üste bindiğini ve özgül bir bileşim ortaya koyduklarını belirtir<sup>76</sup>. Bu noktada etkilere yol açan neden olarak üretim tarzı ele alışı mümkün değildir. Bir üretim tarzı beraber toplumsal formasyonu oluşturdukları diğer üretim tarzlarıyla girdiği özgül ilişkiler içerisinde toplumsal formasyonda baskın hale gelebileceği gibi yok olabilir. Dolayısıyla üretim tarzları arasındaki ilişkinin etkisi olarak toplumsal formasyonda üretim tarzının kendi başına toplumsal formasyonu belirleyen aşkın bir konumda olması mümkün gözükmemektedir. Neden olarak üretim tarzı toplumsal formasyona içkindir ama varlığı ve yeri tespit edilemez.

<sup>75</sup> N. Poulantzas, *Siyasal İktidar ve Toplumsal Sınıflar*, çev. Şen Süer, Belge Yay., İstanbul, Mart 1992, 1. Baskı, s.9

<sup>76</sup> A.g.e,s.9

Bu konuya ilişkin yine Poulantzas'ın metnine dayandırılabilir alternatif bir yaklaşım da mümkündür. Bunun için öncelikle Poulantzas tarafından ileri sürülen üretim biçiminin matrisi kavramına değinmek zorunludur.

“Bir üretim biçimi, Engels'in şematik olarak belirttiği gibi, değişik düzey ve mertebeleri kapsar.”<sup>77</sup>

Poulantzas'ın a göre üretim tarzının sadece değişik düzeylerden oluşmasının ötesinde bunların son kerte de ekonominin belirleyiciliğinde karmaşık bir bütün oluşturdukları belirtilmelidir<sup>78</sup>. Son kerte de ekonominin belirleyiciliği kavramına da ihtiyatlı yaklaşmak gerekecektir.

“..Bütünün yapısının son kerte de ekonomi tarafından belirlenmesi ekonominin yapıda her zaman egemen rol oynadığı anlamına gelmez. Egemen yapının oluşturduğu birlik, her üretim biçiminin egemen bir kerte ve düzeyi olduğunu ancak ekonominin aslında sadece herhangi bir düzeye egemen rol yüklediği ölçüde, yani düzeylerin merkezden kopması sonucu egemenliğin el değiştirmesini düzenlediği ölçüde belirleyici olduğunu ifade eder. Bundan dolayı Marx feodal üretim biçiminde, dinsel örtü altında ideolojinin nasıl egemen rolü oynadığını, bir üretim biçiminde egemenliğin ekonominin işleyişi ile belirlendiğini bize gösteriyor. Bundan dolayı, bir üretim biçimini diğerinden ayıran ve sonuçta bir üretim biçiminin özgüllüğünü oluşturan: bu üretim biçiminin düzeylerinin oluşturduğu bu özgün eklemlenme biçimidir: bu eklemlenme bundan sonra üretim biçiminin *matrisi* terimi ile belirtilecektir.”<sup>79</sup>

Bir üretim tarzının özgül karakterini oluşturan değişik düzeylerin üretim tarzında var oluşundan ziyade bunların eklemlenme biçimidir. Althusser'ın *Kapital'i Okumak* eserinde ortaya koyduğu farklı düzeylerin özgüllüğü tezi de bir çok üretim tarzının üst üste binmesiyle oluşan özgül bileşim ele alışına destek olur niteliktedir. Bu şekilde oluşmuş özgül bileşimin öğelerinin farklı zamanlar içerdiğini belirtmenin ötesine geçilerek bu farklı zamanları birleştiren eklemlenmenin tespiti gerekecektir<sup>80</sup>. Althusser'in bütününde, bütünün öğelerinin varlığı baskın yapının düzenine tabidir. Fakat Althusser bu durumu dile getirdikten sonra okuyucuyu uyarmayı da ihmal etmez.

---

<sup>77</sup> A.g.e,s.8

<sup>78</sup> A.g.e, s.8

<sup>79</sup> A.g.e., s.8

<sup>80</sup> L. Althusser, *Kapital'i Okumak* içinde “Kapital'in Nesnesi” makalesi, s. 344

“Marx’ın burada bize bir örneğini sunduğu bir yapının bu üstünlüğü (bir üretim şeklinin tahakkümü, örneğin sanayi üretiminin basit meta üretimi üzerindeki tahakkümü vs.) bir *merkez*in önceliğine indirgenemediği gibi, öğelerin yapıyla ilişkisi de içsel özün kendi fenomenleriyle ifadeci birliğine indirgenemez”<sup>81</sup>

Dolayısıyla burada yapı etkilerini etkilerine aşkın olarak bir merkezden belirleyen neden değildir. Ekonominin son kertede belirleyiciliği Althusser ve Poulantzas tarafından neredeyse aynı biçimde dile getirildiği haliyle, bir üretim tarzında sadece hangi düzeyin üretim tarzında baskın olacağına dair bir belirleyiciliktir.

Üretim tarzının karmaşık şekilde eklemlenmiş düzeyler olarak ele alınmasının yanı sıra, üretim tarzını oluşturan düzeyler olan ideolojik, politik vb. düzeyler, ayrı olarak üretim tarzları olarak ele alınırlarsa üretim tarzı kavramı salt ekonomik olana ilişkin olmaz ve bütün düzeylere özgü üretim tarzlarından bahsedilebilir. Bu yönde bir vurgu yine Poulantzas’ın metninde bulunmaktadır.

“Yapılarda örneğin politik veya ekonomik bölgesel düzeylere ilişkin her “yalıtık” kuramsal analiz bunların konumunu belirleyecek bir üretim biçimi kavramının öngörümünü gerektirir”<sup>82</sup>

Alıntılanan cümlede ele alındığı haliyle üretim tarzı, sadece eklemlenmiş bütünü değil bu bütünün düzeylerini de niteler. Bu nedenle varlığı eklemlenmiş bütünün tamamına yayılmış olan üretim tarzının mevcudiyetinden bahsetmek mümkün olmayacaktır. Bu nokta Spinoza’ın Tözün sonsuz özneliliklerinde ifade olduğu haliyle “içkin neden” olduğu düşüncesiyle de uyumludur.

Üretim tarzının bu alternatif yorumu ile Spinozanın töz ile özneliliklerin ve var olma tarzlarının aynı düzlemde bir arada varoluşları arasında bağlantı kurmak mümkündür. Netice olarak Spinozacı töz parçalarını kendinde toplayan bir bütün değildir. Aksine Spinozacı töz parçalarının dinamizminde kendini dinamik kılar ve parçalarıyla birlikte, onları bir nizama sokmaya çalışmadan beraber hareket eder. Etkilerin arkasında saklı bir hakikat yoktur. Hakikat bu etkilerin ilişkilerinin kendisidir. Bu kadar var olma tarzlarıyla iç içe olan bir Tanrıyı aşkınlaştırıp ulaşılamaz kılmak ancak insanın evrenin sonsuzluğu ve kendi sonluluğundan

---

<sup>81</sup> A.g.e, s.341

<sup>82</sup> N. Poulantzas, Siyasal İktidar ve Toplumsal Sınıflar, s.68

kaynaklı olarak kapıldığı korkunun bir göstergesidir. Zaten hurafe de kaynağını büyük ölçüde bu korkuda bulmaktadır. Çaresizliklerini ya da eksik bilgilerini kendilerine ayak bağı edenler, dünyada erdemli bir şekilde yaşamak yerine kendilerine vaad edilen ölüm sonrası bir hayat için çabalayıp durmaktadırlar. Spinoza *Etika*'nın 5. Kitabı'nın son önermeleri itibariyle bu tarz "ahlakî" bir yönelimin kıymeti olmadığını asıl erdemli olanın kendisine zararlı olandan uzak duran ve faydalı olanla birleşmeye çalışan bir yönelim olduğunu ifade etmiştir.

"Erdemin ödülü (mükafatı) yüce mutluluk değildir, fakat asıl erdemdir; ve bu haz alış bizim şehvet arzularımızın azaltılması sureti ile elde edilmiş değildir. Fakat şehvet arzularımızın azaltılmasını mümkün kılan bu haz alıştır." (E V, Ö XLII)<sup>83</sup>

Erdemli olmak bu önermede de görüldüğü gibi bir ödevler silsilesine uyararak ya da çileci bir pratikle ulaşılabilecek bir şey değildir. Kendi gücünü azamileştirme ve var olma çabasında olan insan ölçsüz şehvet arzusunun kendisine zararlı olduğunu bilir, bunun için şehvet arzusunu yasaklayan bir dışsal ödev göndermeli yasaya ihtiyacı yoktur. Uyulması gereken normlar silsilesi olarak bir ahlak anlayışı çürütülmüştür. Bu yolu açan ise dönemin teolojisinin sınırlarına sığmayan Spinoza'nın Tanrısı'dır.

### III. Spinoza-Marks ilişkisi

Spinoza-Marks ilişkisi akademik bir çalışmaya ilk bakışta uygun gözükmeyebilir. Zira Marks'ın Spinoza'ya yaptığı doğrudan metinsel referanslar oldukça sınırlıdır ve Marks'ın neredeyse bütün eserlerine yayılmıştır. Marks'ın "nesnesi" Spinoza'nın eserlerinin değerlendirmesi olmadığı için bu durumda bir anormallik yoktur. Marks için Spinoza metinsel gönderme anlamında ne derece tali ise Marks sonrası Marksistler içinse bir o kadar önemli olmuştur. Bir materyalist olarak Spinoza ile bir materyalist olarak Marks'ı bağdaştırmak felsefi anlamda materyalizmden ödün vermemek isteyen Marksistler için neredeyse bir zorunluluk olmuştur. Marksizm'in tarihi içerisinde salt felsefi sahiplenmenin ötesinde edebi

---

<sup>83</sup> B. Spinoza, *Etika*, s. 292



anlamda da Spinoza sahiplenilmiştir<sup>84</sup>. Ancak Spinoza-Marks ilişkisi, Althusser’in ilişkilendirme çabalarına kadar daha ziyade Spinoza-Hegel-Marks hattı içerisinde düşünülmüştür. Spinoza Hegel’in öncüsü olarak ilan edilmiş, Spinoza ve Hegel’in olası felsefi hatalarının ya da materyalizmden sapmalarının düzelticisi de Marks olarak addedilmiştir. Marks’a atfedilen “Hegel felsefesinin düzelticisi” rolü ise Marks’ın *Kapital*’in birinci cildinin önsözünde dile getirdiği çok ünlü “ters çevirme” kavramından kaynaklanmaktadır.

“Benim diyalektik yöntemim, hegelci yöntemden yalnızca farklı değil onun tam karşıtıdır da. Hegel için insan beyninin yaşam süreci yani düşünme süreci- Hegel bunu “Fikir” (Idea) adı altında bağımsız bir özneye dönüştürür- gerçek dünyanın yaratıcısı ve mimarı olup, gerçek dünya fikrin yalnızca dışsal (phenomenal) biçimidir. Benim için ise tersine fikir maddi dünyanın insan aklında yansımından ve düşünce biçimlerine dönüşmesinden başka bir şey değildir”<sup>85</sup>

Bu kısa alıntıda geçen düşüncenin maddeyi belirlemesine karşıt olarak maddenin düşüncüyü belirlemesi ifadesi, Marks’ın Hegel’in yöntemini kullandığını ancak onu tersine çevirerek materyalistleştirdiğinin iddia edilmesindeki dayanak noktası olmuştur. Düşünceye karşıt olarak madde ikiliğinin verili olarak kabulünün materyalizmi ne kadar destekleyeceği ise tartışmalıdır. Zaten idealizmi karakterize eden şey, maddenin düşünce tarafından kurulmasından ziyade madde ve düşüncenin düşüncede özdeşliği tezidir. Dolayısıyla Marks’ın bu alıntısından yola çıkarak, Marks’ın Hegel düşüncesini belirlenim ilişkisinin yönünü değiştirmek suretiyle “materyalistleştirdiğini” söylemek, düşünce alanı içindeki olası bütün tartışmaları yüzeyselleştirmekten başka bir şey değildir.

Bu nedenle Spinoza-Marks ilişkisinin arada Hegel figürünün tarihsel geçiş noktasını teşkil ettiği doğrusal bir hatta tekabül ettiğini iddia eden yaklaşımlar problemlidir. Bu çalışmanın kapsamı itibarıyla merkezi konumda olan Spinoza-Marks ilişkisine dair ele alış ise daha ziyade Althusser ve Althusser sonrası

<sup>84</sup> Diego Tatian, Dost Yayınlarından çıkan “Spinoza, Dünya Sevgisi” kitabının içerisinde bu sahiplenmeye ilişkin olarak Arjantinli şair Yunque’nin “Sabio Spinoza (Bilge Spinoza)” şiirini örnek olarak göstermiştir. Bkz. Diego Tatian, “Geometri ve Dostluk: Spinoza okuru Borges” “Spinoza Dünya Sevgisi” içerisinde, çev. Hüsam Turşucu ve Sevin Aksoy Hancı, Dost Yayınları, Ankara, Temmuz 2009, s. 16

<sup>85</sup> K. Marks, Kapital, c. 1, s. 27

filozofların yaklaşımlarıdır. Muhafiz siyasal hareket açısından “Althusser”cilik diye isimlendirilebilecek bir akımın var olmadığı kuşkusuzdur. Ancak Althusser’in dile getirdiği soruların özellikle 20. Yüzyılın ikinci yarısı itibariyle çağdaş düşüncenin gündemini belirlediği kesindir. Bu durum hala Althusser’in (daha sonra kendisi bir kısmını reddetse de) önermelerinin, kendilerinin marksist, Althusser’in ise bir tür anti-marksist olduğunu iddia eden şahıslar tarafından çürütülmeye çalışılmasıyla teyid edilebilir. Althusser’e cephe alanlardan Jean-Marie Brohm *Althusser’e karşı Marks İçin* adıyla Türkçeye çevrilen derlemede yer alan makalesinde Althusser’in ortaya çıkışını koşullayan nedenleri özlü bir şekilde ifade eder.

“Althusserci akım böylece Stalinizmin eşitsiz bileşik krizinin ve anti-marksist revizyonizmin bir ürünü olarak ortaya çıkar”<sup>86</sup>

Bu kısa cümle makalenin bütününden çekilmiş kısa bir alıntı olmanın ötesindedir. Zira makale, Althusser’in marksizmin o andaki (1960’lar) sıkıntılı konumuna ilişkin yaptığı tespitleri bir kalemde silerek, bu sıkıntıların tamamının “Stalincilik’in teoriyi dondurması” ve “Fransız Komünist Partisi’nin 1960’lara yayılan pasifist ve uzlaşmacı eğilimlerinden” kaynaklandığı yönünde bir ön kabulle yazılmıştır. Bu metnin asıl iddiası ise daha baştan kendini ele vermektedir. “Stalin olmasaydı Marks’ın düşüncesinde ya da Marksizmde hiçbir sıkıntı olmayacaktı, bütün suç Marksizmin asıl çarpıtıcısı Stalin’dedir” şeklinde dile getirilebilecek bu iddianın çeşitli açılardan haklılık payı olabilir. Ancak 150 yılı aşkın bir süredir varlığını sürdüren bir siyasal-teorik akımı, bir kişinin edimleriyle sıkıntıya girecek bir şey olarak görmek çok da mantıklı gözükmemektedir. Dolayısıyla “Kriz Stalinizmin krizidir, Marksizm’de kriz yoktur” şeklinde iyice kısaltılabilecek bu önermenin o gün için var olan durumla hiçbir teması yoktur. Marksizm’de kriz olmadığını iddia edenlerin, krizin nedenlerine ilişkin fikir bildiren Althusser’e bu denli saldırması da manidardır. Kriz yoksa Althusser niye hedef tahtasındadır? Neden onun görüşlerini çürütmek elzemdir? Ya da kriz yoksa

<sup>86</sup> Jean Marie Brohm, “Louis Althusser ve Maddeci Diyalektik” “Althusser’e Karşı Marks için” derlemesi içerisinde, çev. Osman S. Binatlı, Yazın yayıncılık, İstanbul, Mart 2010, s. 16

neden kriz var diyen (Althusser) muhatap alınmaktadır? Sadece bu sorular dahi Althusser'in alternatif yaklaşımının önemine işaret etmek için yeterlidir.

Spinoza-Marks ilişkisinin incelenmesinde metinsel göndermelerden ziyade çeşitli kavramların ele alınışına ilişkin olan bir bağlantı ögesi bulunmaya çalışılacaktır. Bu durum belki Althusser'in ima ettiği şeylerin gerekçelendirilmesi olarak da düşünülebilir. Başka bir deyişle Spinoza-Marks ilişkisinin başlangıç noktası belki Althusser'in önermeleri olacaktır, ama varılan nokta Althusser'i teyid etmek zorunda değildir. Ancak varılan nokta Althusser'i teyid ederse bu durumun dile getirilmesinin bir sakıncası da yoktur.

#### **A- İmgelemin maddiliği**

Spinoza *Etika*'da bilgi türleri arasında yaptığı ayrımı, *TPI* kapsamında imgelem (*imaginatio*) ile anlama yetisi (intellect) arasında yaptığı ayrıma dayandırmıştır. Bu ayrımı da peygamberlerin Tanrı'nın mesajını çeşitli işaretler aracılığıyla aldıkları iddiasının üzerine kurmuştur.

“Kutsal kitapları incelerken, Tanrı'nın peygamberlere sözlerle görünümlemlerle ya da aynı anda iki şekilde yani hem sözler hem de görünümlemlerle vahiyde bulunduğunu göreceğiz. Bu sözler ve görünümlemler, bazı durumlarda onları gören ya da işiten peygamberin hayal gücünün ötesinde ve gerçektiler. Başka durumlarda ise hayal ürünü...Çünkü o sırada uyanıkken bile hayal gücü çalıştığı için, peygamber açıkça sözler işittiğini ya da bir şey gördüğünü sanıyordu.”<sup>87</sup>

Bu belirlemenin sonrasında Spinoza kutsal kitaplarındaki hangi peygamberlerin gerçekten Tanrıyı gördüğünü ya da işittiğini, hangilerinin ise Tanrı'yı sadece işittiğini zannettiğini anlatır. Burada önemli olan şudur. Hayal gücü her zaman aktiftir. Sadece uyku halinde rüyada aktif olarak çalışmaz. Zihnin aktivitesinin ise dünyanın zihin (özelde insan zihni) tarafından yaratılması olarak anlaşılması

---

<sup>87</sup> Benedictus Spinoza, Teolojik Politik İnceleme, çev. Cemal Bali Akal ve Reyda Ergün, Dost Yayınları, Ankara, Eylül 2008, s. 55

gerektiği daha önce vurgulanmıştı<sup>88</sup>. Hayal gücünün bu faaliyeti ise gerçekliğe ilişkin olarak sürekli bir üretime yol açmıştır. Bu üretim hayal gücünün damgasını taşıdığı ölçüde gerçekliğe ilişkin karmaşık temsillerden oluşsa da bu temsillerin gerçekliği tartışma dışıdır. O halde Spinoza *TPİ*'den başlayarak hayal gücü ile karışmış bilginin eksik olduğunu, upuygun olmadığını ileri sürmüş, fakat bu bilginin gerçekliğini de kabul etmiştir. Dolayısıyla Spinoza'nın yanlış bilgisi, doğru bilginin edinilmesiyle ortadan kalkmak bir yana varlığını sürdürmeye devam edecektir. Bu durum *Etika*'da, dünyanın güneşten uzaklığının hayal gücü ile karışmış bilgisi ve gerçek bilgisinin nasıl bir arada var olduklarına ilişkin ifadede kendisini bir kere daha göstermiştir.

“Nitekim güneşe baktığımız zaman, onun bizden 200 ayak uzaklıkta olduğunu hayal ederiz ve bu yanıma yalnız hayal gücü ile kaim değildir. Fakat aynı zamanda onu böyle hayal ettiğimiz sırada hakiki uzaklığını ve bu hayal gücünün nedenini bilmememizden ileri gelmektedir. Gerçi sonradan onun dünyadan 600 arz ya da diyametreden daha fazla uzaklıkta olduğunu kabul ediyorsak da bununla birlikte onu her zaman daha yakın diye hayal ediyorduk. Zira güneşin gerçek uzaklığını bilmediğimiz için değil, Bedenimizin onunla duygulanmış olması bakımından güneşin özü bedenimizin duygulanışını kavradığı için güneşi bu kadar yakın diye hayal ediyorduk.” (E II, Ö XXXV, Sc. )

Bedenimiz dış cismin kendisi üzerindeki etkisini bilebilir. Burada eksiklik olarak nitelenebilecek şey dış cismin beden üzerindeki etkisinden kaynaklanan bilgiyi, dış cismin doğasını ele verir bir bilgi olarak görmektir. Bedeni dış cisimlerin etkisinden azade bir sürtünmesiz ortama hapsedmek mümkün olmadığından asıl nedensel mekanizma ile dış cismin doğasına ilişkin uygun bilgi elde edilse dahi dış cismin beden üzerindeki etkisi sonlanmayacağından hayal gücü ile karışık olarak elde edilen bilgi varlığını beden var olduğu sürece sürdürecektir.

Althusser'in ideolojiye ilişkin tanımı Spinoza'nın “beden dış cismin kendisi üzerindeki etkisini bilebilir” önermesiyle ciddi paralellikler arz etmektedir.

“İdeoloji bireylerin gerçek varoluş koşullarıyla kurdukları imgesel ilişkinin imgesel bir ‘tasarımlanmasıdır’”<sup>89</sup>

---

<sup>88</sup> Bkz. , s. 42

<sup>89</sup> L. Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Alp Tümertekin, İthaki Yay. , 3. Baskı, Ekim 2008, s. 89

Althusser'in dile getirdiği şekliyle ideoloji gerçek varoluş koşullarının bilgisinden ziyade gerçek var oluş koşullarıyla kurulan ilişkinin bilgisini vermektedir. Bu da cismin kendisinin değil etkisinin bilgisi olarak hayal gücü ile karışık birinci türden bilgi nosyonuyla uyumludur.

Hayal gücü ile karışmış bilgi cehaletin sebebi ya da hurafenin kaynağı olarak düşünülebilir. Spinoza da bu düşünceyi belirli anlamlarda paylaşmıştır. Fakat bu bilginin yok olup gideceğini düşünmek de en az bu bilgiye dayanarak sözde bilimsel çıkarsamalar yapmak kadar yanlıştır. Spinoza için duyu verisine dayalı bilgi sırf duyu verisine dayalı olduğu haliyle yanlıştır. Bu durum Spinoza'nın ampirist metodoloji ile arasındaki sınırı ifade eder. O halde Spinoza aslında kendinden sonraki dönemin hakim "bilimsel" anlayışını iki noktadan reddetmiştir. Hem hayal gücü ile karışık bilginin doğru bilgi olamayacağını bildirerek bilginin nesnesi tartışmalarında ampirizmi dışlamış hem de bilimsel faaliyetin ideolojiyi ya da dini ortadan kaldıracağına ilişkin aydınlanmacı anlayışı reddetmiştir.

İmgelemin maddiliğini ileri süren Spinozacı tez Marks'ın Kapital'indeki meta fetişizmi tartışmalarına da alternatif bir yaklaşım geliştirebilme açısından önemlidir. Ancak bundan önce Spinoza'nın bilgi türleri arasında yaptığı ayrımın Marks'ın Kapital'inde "metanın analizi" başlığı altında Spinoza-Marks ilişkisini ileri sürmeye uygun olup olmadığının değerlendirilmesi önem arz etmektedir.

### **B- Marks'ın bilgi türleri arasındaki ayrımı ele alışı**

Spinoza gerek *TPİ*'de gerekse *Etika*'da birbirinden ayrı üç tür bilginin var olduğunu ileri sürmüştür. Bu bilgilerden birinci tür olanı zorunlu olarak yanlıştken, ikinci ve üçüncü tür olanı zorunlu olarak doğrudur. Birinci türden bilgi upuygun olmayan fikirlerden oluşurken, ikinci ve üçüncü türden bilgi ise upuygun fikirlerden oluşur. Bu noktada upuygun fikir ile Spinoza'nın ne kast ettiği değerlendirilmelidir.

“Upuygun (adequate) fikir deyince, obje ile ilişiği olmadan kendi başına göz önüne alınca doğru bir fikrin bütün içsel (intrinsic) özellikleri ya da adlandırmaları olan fikri anlıyorum” (E II, T IV)<sup>90</sup>

O halde bir fikrin upuygunluk kriteri fikrin objesiyle ilişkisinin dışında tanımlanmalıdır. Nitekim Spinoza bu tanıma ilişkin açıklamasında fikrin objesiyle ilişkisini çağrıştırdığı ölçüde dışsal özelliklerden ziyade içsel özelliklere vurgu yaptığını belirtmiştir<sup>91</sup>.

Bu noktadan hareket ederek Spinoza’nın birinci türden bilginin upuygun olmamasını fikrin objesiyle kurduğu dışsal ilişkiye dayandırdığı görülebilir. Birinci türden bilgi nedenin değil etkinin bilgisidir. Hayal gücü etkinin bilgisinin nedenin bilgisi gibi görünmesine yol açar. Dolayısıyla birinci türden bilgi hayal gücü ile karışmış bilgidir. Spinoza’nın insanın “özgür iradesi” üzerine dile getirdikleri de birinci türden bilginin zorunlu “yanlış” karakterinin teyidi gibidir.

“Buradan şu sonuç doğar ki: 1- İnsanlarda kendi iradelerinin kendi iştahlarının bilinci ve yakın bilgisi olduğu için kendilerini hür sanıyorlar ve bu iştahları kendilerinde meydana getiren ve istemelerine sebep olan nedenleri bilmemeleri yüzünden hatta rüyalarında bile bunu asla düşünmüyorlar” (E I, Zeyl[Ek])<sup>92</sup>

İnsan kendisini eyleme sevk eden nedenleri bilmediği ölçüde kendisini “özgür” olarak kurgulamaktadır. Zira insanda nedenlerinden bağımsız etkiler olarak eylemlerin bilgisi vardır. Salt etkilerin bilinmesiyle ortaya çıkacak durum, her şeyin zorunlulukla var olduğunu Spinoza’nın kabul ettiği göz önüne alınırsa, “özgür irade”ye ilişkin yanılısamadan başka bir şey değildir.

Marks’ın Kapital metni içinde Spinoza’nın ismini andığı ikinci yer nedenler yerine etkilere takılıp kalan klasik iktisatçıların bir eleştirisidir. Ve bu pasaj Marks’ın Spinoza’nın bilgi türleri arasında yaptığı ayrımı sahiplendiğinin metinsel referansı olarak ele alınmaya uygundur.

---

<sup>90</sup> B. Spinoza, *Etika*, s. 78

<sup>91</sup> A. g. e. E II T IV Aç. ,s. 74

<sup>92</sup> A. g. e, s. 69

“Gerçekten de hiçbir şey öğrenmemiş olan “vülger ekonomi” her zaman olduğu gibi burada da görünüşleri düzenleyen ve açıklayan yasalar yerine, yalnızca görünüşlere sarılmıştır. Spinoza’nın tersine ‘bilisizliğin yeterli bir neden olduğu’na inanmaktadır.”<sup>93</sup>

Birinci türden bilgi ile nedenlerin soruşturulması mümkün değildir. Spinoza ile Marks bu noktada hemfikirdir. Eğer girdiğimiz ilişkilerin tamamının üzerimizdeki etkilerinin bilgisi birinci türden bilgiyse ve bu bilgi yanlış olmasının ötesinde kaçınılmaz ise, doğru bilgiye nasıl ulaşılabacaktır? Veya Spinozacı tabirle ikinci türden bilgiye geçiş nasıl mümkündür?

Deleuze *Spinoza Üzerine On Bir Dersin* ilkinde bu geçişi “mefhum fikirleri” ile ifade eder.

“Bir duygulanış fikrinin bir karışımın fikri olduğunu, yani bir beden benimki üzerindeki etkisinin fikri olduğunu hatırlıyorsunuz. Bir mefhum fikri ise artık bedenin benimki üzerindeki etkisiyle ilgilenmemektedir. Bu iki beden arasında karakteristik oranların uygunluk ve uygunsuzluğunu hedefleyen, bununla ilgilenen bir fikirdir.”<sup>94</sup>

Deleuze bu mefhumun nominal tanımını ise şu şekilde vermektedir.

“[M]efhumun nominal tanımı, onun bir bedenin öteki üstündeki etkisini, yani iki bedenin karışımını temsil etmek yerine, iki bedenin karakteristik oranlarının iç uygunluk ve uygunsuzluğunu temsil eden bir fikir olduğudur.”<sup>95</sup>

Bu noktada Spinoza’nın “upuygun fikir” tanıma dönme zorunludur. Upuygun fikir tanımı fikrin nesnesiyle ilişkisinin dışsal değil içsel olduğunu ifade etmekteydi. Dolayısıyla mefhum fikirleri “upuygun fikirler”dir.

Yine de henüz daha betimleme aşaması geçilmemiştir. Deleuze’ün “nominal tanım” ile kast ettiği de bu betimleyici dildir. Spinoza’nın “ortak mefhumlar” ile ne kast ettiğinin incelenmesi elzemdir.

Spinoza *Etika* adlı metninde “ortak mefhumlar” kavramını ilk olarak 2. Kitabın 37. önermesinde kullanır.

---

<sup>93</sup> K. Marks, *Kapital* c. 1, s. 298

<sup>94</sup> G. Deleuze, *Spinoza Üzerine On Bir Ders*, s. 32-33

<sup>95</sup> A. g. e, s. 33

“Bütün şeylerde ortak olan (lemma II) ve bütünde olduğu kadar parçada da bulunan şey hiçbir tekil şeyin özünü meydana getirmez”<sup>96</sup> (E II, Ö XXXVII)

Bu noktada ikinci Lemma’ya da değinmek zorunludur.

“Bütün cisimler bazı şeylerde uygundur (convenir)” (E II, L II)<sup>97</sup>

Bütün cisimlerin uygunluğunu karakterize eden şey ise cisimlerin hareket ve sükûna uygun olmasıdır<sup>98</sup>. Hareketten bağımsız bir cisim olamayacağına göre bütün cisimleri birbirine uygun kılan şeyin hareket olarak belirtilmesi mantıklıdır. Fakat 37. önermeye tekrar dönülecek olunursa neden bütün şeylere ortak olan bir şeyin tekil şeylerin özünü meydana getirmediğini anlamak kolay değildir. Bu önerme verili haliyle öncelikle bir başka bilme düzeyine gönderme yapar. Yani özlerin bilgisinin olduğu üçüncü bir düzey olmalıdır. Bunun dışında önermenin metninde ikinci bir gönderme daha vardır. Bu gönderme her cisimde ortak olan şeyin belirlenmesinin cisme ilişkin uygun fikir vermeyeceğinin ifadesidir. Yani bir genelleme biçimi olarak soyutlama ile cismin özüne ilişkin bilgi edinilemez. Spinoza, bir metot olarak soyutlamaya mesafesini daha *AYÜÇ*’da dile getirmiştir.

“Yine, Doğada aralarında anlık (understanding) tarafından güçlkle algılanabilecek denli küçük ayırım bulunan birçok şey olduğu için, böyle şeylerin, (eğer soyut olarak kavranırlarsa) kolayca birbirleri ile karıştırıldığı görülür.”<sup>99</sup>

Dolayısıyla 2. Kitabın 37. önermesi uyarınca soyut fikirler herhangi bir tekil şeyin özünü meydana getiremezler. Peki bu “ortak mefhumlar” soyut fikirler midir?

Deleuze’e göre bedenlerin karışımının uygunluğunu kendisine konu aldığı sürece “ortak mefhum”un soyutluğundan bahsedilemez<sup>100</sup>. O halde Spinoza’nın mefhumları soyut fikirler değillerse ve yine de tekil bir şeyin özünü meydana

<sup>96</sup> B. Spinoza, *Etika*, s. 110

<sup>97</sup> A. g. e, s. 91

<sup>98</sup> A. g. e. , L II Kan. , s. 91

<sup>99</sup> B. Spinoza, *İnsan Anlaşımının İyileştirilmesi Üzerine*, s. 79

<sup>100</sup> G. Deleuze, *Spinoza Üzerine On Bir Ders*, s. 34



getirmiyorlarsa bu durum nasıl açıklanmalıdır? Açıklama için Spinoza'nın 37. önermesinin kanıtlanmasına bakmak gerekir.

“Eğer bu önermeyi inkar ederseniz, mümkünse bütünde ortak olanın tekil bir şeyin özünü, diyelim B'nin özünü, diyelim B'nin özünü kurup kurmadığını tasarlayınız. O halde (tanım II) bu, B olmadan ne var olabilir ne tasarlanabilir. Halbuki bu varsayıma aykırıdır; öyle ise o B'nin özüne ait olmadığı gibi hiçbir tekil şeyin özünü meydana getirmez.” (E II, Ö XXXVII, Kan.)<sup>101</sup>

Herhangi bir şeyde diğer şeylerle beraber ortak olan o şey olmadan tasarlanamaz. Ortaklık şeye değil, şey ile diğer şeylerin ilişkisine aittir. O halde “ortak mefhumlar” şeyde bulunurlar bu halleriyle somutturlar. Şeylerin arasındaki ilişkinin mefhumu oldukları için ise herhangi bir tekil şeye mahsus değildirler.

Mefhum fikirleri, şeylerin arasındaki ortak ilişkinin ve bu ilişkinin uygunluğunun fikirleri olarak nedenlere gönderme yaparlar. Dolayısıyla etkiler evreninden çıkış ancak mefhum fikirleri ile mümkündür.

Spinoza'nın bilgi türleri ayırımında üçüncü bilgi türü de vardır. Bu üçüncü türe *Etika*'nın 2. Kitabı'nın 40. önermesinin *scoliesinde* değinilir. Beşinci kitabın yirmi beşinci önermesinde de önerme olarak karşımıza çıkar.

“Ruhun yüce çabası onun yüce erdemi şeyleri üçüncü bir bilgi tarzı ile bilmektir.” (E V, Ö XXV)<sup>102</sup>

Önermenin kanıtlanmasında Spinoza üçüncü tür bilginin Tanrı'nın özniteliklerinin bilgisini ve tekil şeylerin özlerinin bilgisini içerdiğini dile getirir. “ortak mefhum” kavramının ilk dile getirildiği önermeye bakılırsa ortak mefhumların tekil şeylerin özünü oluşturmadığını Spinoza dile getirmiştir. Burada bir başka bilgi türünün olabileceği okur tarafından fark edilebilir. Spinoza üçüncü tür bilgiyi önerme olarak 5. Kitaba saklasa da üçüncü tür bilginin tanımını 2. kitabın 40. önermesinin *scoliesinde* şu şekilde verir.

---

<sup>101</sup> B. Spinoza, *Etika*, s. 110

<sup>102</sup> A. g. e, s. 281

“...Bu iki cins bilgiden başka birazdan göstereceğim gibi bir üçüncüsü vardır ki buna sezgili bilim adını vereceğiz. Bu bilgi cinsi Tanrının bazı sıfatlarının şekilli özü hakkında upuygun fikirlerden şeylerin özü hakkındaki upuygun fikre kadar yayılır.” (E II, Ö XL, Sc. II)<sup>103</sup>

Spinoza 5. kitabın 25. önermesinin kanıtlamasında, gönderme yaptığı 2. Kitabın 40. önermesinin *scoliesi* ile aynı şeyi söylemektedir. Üçüncü tür bilgiye verilen örnek de meseleyi basitçe anlatmakta fakat üçüncü tür bilgiye ilişkin yeterli açıklıkta veri vermemektedir. Örneğe göre ikincisinin birincisine oranı dördüncüsünün üçüncüsüne olan oranına eşit olan dört sayıdan üçü verilip dördüncü sayı bulunmak istenirse ve bu noktada verilen sayılar 1, 2, 3 gibi basit sayılarsa her insanın herhangi bir işlem yapmadan dördüncü sayının 6 olduğunu bulabileceği ifade edilmektedir<sup>104</sup>.

Bu noktada iki soru (n) dile getirilebilir. Birincisi özlerin bilgisi ne olabilir? Daha açıkçası tekil şeylerin özünden kast edilen ne olabilir? İkincisi de sezgisel bilginin Spinoza’da yeri nedir? Birinci soruya ilişkin olarak yine Deleuze yorumu öne çıkmaktadır.

“Spinoza’nın tekil öz adını verdiği şey bana öyle geliyor ki yeğinliğine bir niceliktir-sanki her birimiz özümüze gönderen bir yeğinlikler karmaşası tarafından tanımlanıyoruz- aynı zamanda uzamda yer tutan parçalarımızın, genişleyebilir parçalarımızın arasındaki ilişkileri düzenleyen de budur.”<sup>105</sup>

İnsanı oluşturan tekil cisimlerin sonsuz toplamı ise bu tekil cisimlerin bir araya gelişleri belirli bir ilişkiler ağını gerektirir. Bu ilişkiler ağını yöneten ilkeler bir tekil şeyin özünü oluştururlar. Spinoza özlerin mahiyeti noktasında açık bir şey söylemez. Onun ısrar ettiği, şeyler ile onları belirleyen ilkelerin basamaklı bir evren tasavvuru içerisinde birbirine indirgenebilecek şekilde yer almadığıdır. Hareketi belirleyen bir sabitlik olarak öz kavrayışı, tözü öznitelikleri ve var olma tarzlarıyla aynı düzlem içerisinde ele alan Spinoza için kabul edilemez olmalıdır. Spinoza bu konuda sustuğu için boşluğu okur doldurmak mecburiyetindedir. Spinoza’ya uygun bir öz kavrayışı, her an kurulup dağılan ilişkiler olarak beden

<sup>103</sup> A.g.e, s. 114

<sup>104</sup> A. g. e, E II Ö XL Sc. II, s. 114

<sup>105</sup> G. Deleuze, Spinoza Üzerine On Bir Ders, s. 42

bu kurulup dağılmasındaki zorunluluğu kavramak olabilir. Başka bir deyişle öz Spinoza’da bir sabitlikten ziyade herhangi bir andaki ilişkilerin özgül tarzda bir araya gelişlerine tekabül eder ve bu ilişkiler sonraki bir kesitte başka ilişkileri şeyin bünyesine alıp şeyi güçlendirebileceği ya da şeyin birleşimini bozan ilişkilerle çözülebileceği için aslında öz diye bir şeyden bahsetmek mümkün olmayacaktır. Spinoza’nın özlerinin öz olmadığını bilmek üçüncü türden bilginin alanı içerisine girmeyi sağlayabilir. Deleuze derslerinde özü tam olarak böyle tanımlamasa da Deleuze’ün şeyin yapısına ilişkin yorumları böyle bir anlayışı mümkün kılmaktadır.

O halde özlerin bilgisi mistik bir sezgiden ziyade aklın tamamlanmaya yaklaşmış bir çalışma biçimini işaret etmektedir. Etienne Balibar’ın *Spinoza ve Siyaset* adlı eserinde dile getirdiği üçüncü türden bilgi yaklaşımı da aynı yöndedir.

“Müteakip “bilgi türleri” biçimini (imgelem, bilimsel akıl ve “Tanrı’ya yönelik entelektüel aşkı” ) çözümlen *Etika*, bizim bu gösterimi geliştirmemize olanak tanır. Bilgi dildeki kelimelerin anlatılarda ve öykülerde kullanımı ile başlar. Bu ilk tür doğası gereği upuygun değildir. İlkesi esas olarak her bir kişinin deneyimlerini (duyumlar, hatıralar, duygular) ortak isimlerle ile yani soyut ve genel kavramlarla kavramaktan müteşekkildir (*Etika* II, 40. önerme ve not) . Bununla birlikte son iki türdeki rasyonel bilgi bizi bu ortak dil unsurundan uzaklaştırarak iletilemez bir vizyona sürüklemez (Spinoza’nın tekil şeylerin içkin nedenlerle açıklanmasını tasarlamak için eski “sezgisel bilgi” kavramını kullanmaya devam etmesine rağmen durum budur). Bu daha ziyade birinci kullanımı düzeltmeye ve kelimeleri doğal zorunluluğa göre sıralamaya izin veren entelektüel bir çalışmadır (II. , 18. Önerme, Not; V. , 1. Önerme): böylelikle tam olarak *ortak kavramlar* oluşur.”<sup>106</sup>

Balibar’ın yorumunda dikkat çeken nokta Balibar’ın üçüncü türden bilgiyi ikinci türden bilgiye yaklaştırarak bu ikisine birden rasyonel bilgi adını vermesidir. Balibar bu ikinci türden bilginin de ancak toplum biçimi altında ulaşılabilir olduğunu ileri sürerek herhangi bir mistik “görü” pratiği sonunda edinilecek Tanrısal bilgiden Spinoza’nın bahsetmediğinin ısrarla altını çizer<sup>107</sup>.

Spinoza’nın üçüncü türden bilgisi genellikle üzerine fazla konuşulmadan geçilmiştir. Spinoza’nın üçüncü türden bilgiye ilişkin çok fazla söz söylememesi

<sup>106</sup> Etienne Balibar, *Spinoza ve Siyaset*, çev. Sanem Soyarslan, Otonom Yay. , Kasım 2004, İstanbul, s. 106

<sup>107</sup> A. g. e.s. 106

de bu bilgi türüne ilişkin sessizliği tetiklemiştir denilebilir. Bununla birlikte Althusser Spinoza ile kurduğu ilişkiden bahsederken üçüncü tür bilginin kendisi için önemini belirtmiştir.

“...O halde ünlü ve eğer anlaşılmasaydı her türlü yanlış anlaşılma nedeniyle müphem “üçüncü türden bilgi” nedir? Spinoza *amor intellectualis dei* ve *beatitudo* kavramlarından bahseder. Bunlar hiç kuşkusuz insanın zihni ve bedenindeki felsefi etkilerdir; fakat bu sözde “sezgisel” bilgiye dair Spinoza hiçbir somut örnek vermez (ya da vermiyormuş gibi görünür). Ben kendi fikrimce *TPİ*’nde, Spinoza tarihle kesin olarak da Yahudi halkının tarihiyle ilgilenirken dile getirdiği, mükemmel bir örnek buldum (Bu noktada belki de insanları şaşırtacağıma inanıyorum). Bu örnekle Spinoza’nın aslında “üçüncü türden” bilgiye ilişkin bir “vaka” dile getirdiğini düşünüyorum. Buna göre üçüncü türden bilgi hem tekil (tarihsel bir birey: öncülü ve ardılı olmayan belirli bir halk) hem de evrensel (ne anlamda olduğunu biraz sonra göreceğiz) olan bir şeyin bilgisidir.”<sup>108</sup>

Bir tekillik olarak *TPİ*’ndeki ele alışla Yahudi halkını değerlendirmekte sıkıntı yoktur. Fakat hâlâ “hem tekil hem evrensel olan şey nedir?” Sorusu cevapsızdır. Althusser, her biri ayrı tekillikler olarak “vaka”ların hem tekil hem de evrensel olması durumundaki evrenselliği, Spinoza’ya da atıfta bulunarak, toplumsal ve bireysel yaşamı içerisinde bir tekillige, tekrarlanan bir sabitliğin sürekli olarak etkide bulunması olarak tanımlamaktadır<sup>109</sup>.

Althusser’in üçüncü tür bilgi yorumunda öne çıkan bir başka önemli nokta ise, üçüncü tür bilgiye ulaştıktan sonra yeni bir bilgi nesnesi ile, daha kısa ifade ile yeni bir “şey”le karşılaşmamamızdır<sup>110</sup>. Bu nokta imgelemin maddiliği teziyle de uyumludur. Üçüncü tür bilgi ile ulaşılan şey “daha gerçek” değildir. Bu noktadan Marks’ın meta fetişizmi pasajına bir göndermede yapılırsa metalar barındırdıkları toplumsal emeği gizlerler, bunun bir yasallık olduğunun çözümlenmesi bu yasallığı ortadan kaldırmaz fakat bu olgunun bir yasallık olduğu haliyle nedeninin bilinmesini sağlar. Bu noktadan bilgi türleri arasındaki ayrımın meta fetişizminin okunmasında alternatif bir okumaya destek olabileceği iddia edilebilir.

<sup>108</sup> L. Althusser, *The Only Materialist Tradition Part I: Spinoza*, “The New Spinoza” derlemesi içerisinde, Fransızcadan çev. Ted Stolze, s. 7

<sup>109</sup> A. g. e. , s. 9

<sup>110</sup> A. g. e. s. 9

Althusser'e göre bilgi türleri arasındaki ayrımı karakterize eden şey kesinlikle nesnedeki bir değişim değildir. Bilginin nesnesi hep aynıdır. Fakat öznenin bu nesnenin ele alınışında başkalarıyla girdiği ilişki değişmiştir<sup>111</sup>. Buradan Balibar'ın ikinci ve üçüncü bilgi türünü, birinci bilgi türünden bilginin toplumsal karakterindeki değişme ölçütü ile ayırması teziyle paralellik de kurulabilir<sup>112</sup>.

Öyleyse üçüncü türden bilgi, herhangi bir öznenin salt kendi bilişsel aktivitesi ile ulaşılabilecek bir şey olmadığı gibi tam aksine toplumsal bir bilgilenme sürecine içkindir. Varılabilecek bir nokta olarak tasavvur edilemez. Bu anlamda “bilge”nin toplum üzerinde bir iktidarından söz etmek mümkün değildir. Daha doğrusu “bilgi” kişiye yönetime dair bir ayrıcalık getirmez.

Althusser böylece üçüncü türden bilginin karakterine ilişkin oldukça özgün bir yorumlamada bulunmuştur. Yine de Marks'ın bu ayrımı sahiplenip sahiplenmediğine ilişkin tezleri açık değildir.

Marks'ın *Kapital*'de “vülger ekonomi politikçileri” etkilere takılıp kalmak ve etkileri doğuran nedenleri sorgulamamakla eleştirdiği ve bu eleştirisine Spinoza'yı destek olarak aldığı belirtilmişti<sup>113</sup>. Marks'ın bu yönelimine uygun olarak *Kapital*'in meta analizini içeren ilk bölümlerinde ortak duyuşsal algı ile arasına mesafe koymaya çalışmıştır.

“Bazıları bir metanın değeri onun için harcanan emeğin niceliği ile belirlendiğine göre, işçi ne kadar tembel ya da beceriksiz olursa, metanın üretimi için o kadar fazla zaman gerekeceğinden, onun metanın o kadar değerli olacağını sanabilirler. Oysa değer özünü oluşturan emek türdeş insan emeğidir, bir biçimli (uniform) emek-gücü harcamasıdır.”<sup>114</sup>

Bu noktada açık bir şekilde belirtilen şey, metanın değerini belirleyen olarak emek-gücü harcamasının kişilerin kendilerine ait olan özelliklerinden bağımsız olarak ele alınması gerektiğidir. Değerin niceliksel büyüklüğü de kişilerin üretime

---

<sup>111</sup> A. g. e. , s. 9

<sup>112</sup> Bkz. s. 66

<sup>113</sup> Bkz. S. 62

<sup>114</sup> K. Marks, *Kapital*, c. I, s. 51

kendi özellikleriyle katılmalarının dışında toplumsal olarak gerekli emek-miktarı ve toplumsal olarak gerekli emek-zamanı kriterleriyle belirlenmektedir<sup>115</sup>. Kısacası değeri belirleyen şey bir meta üreticisinin bireysel faaliyetinden ziyade toplumsal bir faaliyet olarak üretimdir.

Sadece bu örnekle dahi Marks'ın Spinozacı bilgi türleri ayrımını belirli anlamlarda sahiplendiği ileri sürülebilir. Değeri kendisini belirleyenlerden bağımsız olarak ele almak ya da bir işçinin kişisel özelliklerinin değeri etkileyeceğini söylemek tam da kelimenin Spinozacı anlamıyla etkilerin bilgisinin alanında kalmaktır. Değeri belirleyen emeğin toplumsal karakteri ise metalarda bulunan bir “ortak mefhum” olarak karşımıza çıkmaktadır. Değerin açıklanmasında bu ortak mefhumdan yararlanarak Marks'ın analizinin başlangıcında ikinci türden bilginin alanına geçtiğini düşünmek abartılı olmayacaktır.

Spinoza-Marks arasındaki olası ilişki Althusser tarafından *Kapital'i Okumak* eserindeki “Kapital'den Marks'ın Felsefesine” makalesinde de dile getirilmiştir. Burada ilişkiyi sağlayan gerçek nesne-bilgi nesnesi ayrımıdır<sup>116</sup>. Spinoza bu ayrımı *Etika*'da açıkça yapmıştır.

“ . . . Diyelim ki Tanrının yalnızca düşünen bir şey olmak bakımından daire fikrinin ve uzamlı bir şey olmak bakımından da dairenin nedeni olduğunu söylediğim zaman, daire fikrinin şekilli varlığının, yakın neden olmak üzere ancak düşüncenin başka bir tavrı tarafından tasarlanabileceğini ve başka bir tavrın da bir başka tavrı tarafından tasarlanabileceğini ve böylece sonsuzca tasarlanabileceğini söylemekten başka bir şey iddia etmedim; o suretle ki şeyler düşüncenin tavrılaşmaları gibi göz önüne alındıkları zaman bütün tabiat düzenini ve nedenler bağlantısını yalnız düşünce sıfatıyla açıklamalıyız; nitekim uzamın tavrılaşması olarak göz önüne alındıkları zaman da bütün tabiat düzeni ancak yalnız uzam sıfatıyla açıklanmalıdır ve başka sıfatlar için de durum aynıdır. ” (E II, Ö VII, Sc. )<sup>117</sup>

Daire fikri dairenin kendisi ile değil daire fikrine öncel bir başka fikirle açıklanmalıdır ve daire de daire fikriyle değil daireye öncel bir başka şeyle

---

<sup>115</sup> A. g. e, s. 51

<sup>116</sup> L. Althusser, “Kapital'den Marks'ın Felsefesine”, *Kapital'i Okumak* içinde, çev. A. Işık Ergüden, İthaki Yay, İstanbul, Mayıs 2007, 1. Baskı, s. 64-65

<sup>117</sup> B. Spinoza, *Etika*, s. 83

açıklanmalıdır. Daireyi daire fikriyle açıklamak ya da daire fikrini daireyle açıklamak, ya uzam özniteliğini düşünce özniteliğine ya da düşünce özniteliğini uzam özniteliğine indirgemek olacaktır. Aynı şeyin (töz) farklı ifadeleri olarak öznitelikler birbirlerine indirgenemezler. Bu durum olgusal gözlemden yola çıkılarak fikir oluşturmanın mümkün olmadığını da bir başka şekliyle ifadesidir. Değeri belirleyen şeyin işçinin kişisel özellikleri olamayacağını ifade ederek; Marks'ın, bilgi nesnesi gerçek nesne ayırımına da gönderme yaptığı düşünülebilir.

Marks Kapital'den önce daha *Felsefenin Sefaleti*'nde toplumun yapılanmasının çözümleme metoduna ilişkin vurguları, Spinoza'nın bilgi türleri arasında yaptığı ayırmadan sanki haberdar olduğunu ortaya koymaktadır.

“Tüm iktisadi ilişkilerin eş zamanlı olarak birlikte var olduğu ve birbirlerini desteklediği toplum gövdesini, hareketin, ardışıklığın, zamanın tek bir mantıksal formülü, gerçekten de açıklayabilir mi?”<sup>118</sup>

Toplum gövdesi olarak Marks'ın ifade ettiği farklı düzeylerin eklemlendiği bir yapı olarak toplumsal formasyondur. Bu tanımda bu formasyonun tekliği ifade edilmemiştir. Ancak cümlemin ikinci kısmında ifade edilen tek bir mantıksal formülün bu hareketi açıklamaktan aciz olduğuna dair vurgu, eş zamanlı birbiri üstüne gelmelerin genel formüllerle, özgüllükleri silen bir mantıksal dizgeyle açıklanamayacaklarını ifade ettiği ölçüde, böyle bir araya gelişin tekliğini de ifade etmektedir. O halde her toplumsal formasyon özgül bir tekliktir. Tekliliğin bilgisine yönelen bir bilgi türüyle çözümlenebilir. Bu durumda Spinoza'nın üçüncü türden bilgisine ihtiyaç vardır. O halde *Felsefenin Sefaleti*'ndeki vurgu itibariyle şeylerin üçüncü türden bilgisi, bir toplumun analizi için elzemdir. Spinoza üçüncü türden bilginin örneğini vermez ancak bu tür bilginin şeylerin özüne dair uygun bilgi olduğunu ifade eder<sup>119</sup>. Bu bilgi, şeylerin beden üzerindeki etkilerinden farklı bir karakterdeyse ve her şey özgül bir araya gelişten müteşekkil ise şeyin biricik karakterinin açığa çıkartılmasını sağlaması anlamında üçüncü türden bilginin tekiliğin bilgisi olduğu ortadadır.

<sup>118</sup> K. Marks, *Felsefenin Sefaleti*, çev. Ahmet Kardam, Sol yayınları, 6. Baskı, 2007, s. 110

<sup>119</sup> B. Spinoza, *Etika II*, Ö XL, Sc. II, s. 114

Marks meta analizinde bu ayrımı kullandığını açıkça ifade etmemiş olsa da kendinden önceki ekonomi politikçilerin etkileri, bu etkilerin nedenleriyle karıştıran anlayışına eleştiri yönelttiği ölçüde bu ayrımı sahiplendiği iddia edilebilir. Marks'ın eseri içerisine dağılmış bu vurguları Spinoza'nın bilgi türleri arasında yaptığı ayırım derleyip toparlamış görünmektedir. Çalışmanın bu kısmı Althusser'in vurgularından hareketle tespitlerde bulunmuş ve bunlara çok fazla bir şey eklememiş olsa da Spinoza'nın bu vurgulara nasıl metinsel destek sağlayabileceğini göstermeye çalışmıştır.

### C- Meta fetişizminin sırrı

Meta fetişizmi ile ilgili bölüm *Kapital*'in tamamının da birinci cildinin de çok sınırlı bir bölümünü oluşturur. Türkçe baskıda sadece 11 sayfadan oluşan bu kısa bölüm kısalığının ötesinde bir tartışma ve ele alışa konu olmuştur. Batı Marksizmi'nin içerisinde özellikle Lukacs *Tarih ve Sınıf Bilinci* adlı eserinde ortaya koyduğu çözümlemede “şeyleştirme” kavramını öne sürerek “ekonomik biçimlerdeki fetiş karakteri” “insani ilişkilerin şeyleştirilmesi” olarak adlandırmak suretiyle bu bölümü Marks'ın gençlik eserleriyle olgunluk eserleri arasında bir köprü olarak görür<sup>120</sup>. Analitik Marksizm ekolü ise bu bölümü “Kapital'in teorik bütünlüğünü bozan, artık bir bölüm” olarak addedip görmezden gelinmesini savunmaktadır<sup>121</sup>. Bu iki eğilimin dışında Althusser'in teorik müdahalesinin takipçisi olarak “Yapısalcı Marksizm” olarak adlandırılabilir üçüncü bir eğilim de meta fetişizminin “modern felsefe teorisinin bir büyük inşası”<sup>122</sup> olduğunu öne sürmektedir. Günlük politik algıda da meta fetişizmi daha ziyade insanın kendi emek ürünlerine yabancılaşarak onlara tapınması durumunu anlatır biçimde, birinci eğilime yakın bir ele alışa konu olmaktadır. Bütün bu ele alışların ötesinde “meta fetişizmi” kavramının ekonomi politiğin eleştirisindeki yeri

<sup>120</sup> G. Lukacs, *Tarih ve Sınıf Bilinci*, çev. Yılmaz Öner, Belge Yay. , İstanbul 1998, s. 60

<sup>121</sup> D. Little, “Tarihsel Materyalizm ve Kapital” makalesi, çev. Özgür Yakupoğlu, *Teori ve Politika* sayı:45 içinde, s. 73

<sup>122</sup> E. Balibar, *Marks'ın Felsefesi*, çev. Ömer Laçiner, Birikim Yay. , İstanbul 2003, 3. baskı, s. 77



iktisadi düzeyde başlı başına bir çalışma konusu olduğundan, bu çalışmanın kapsamını aşar. Bu yüzden bu bölümün asıl amacı meta fetişizminin birinci eğilimin genelleşmiş algısının dışında bir yorumun mümkün olup olmadığını göstermeye çalışmaktır. Bu soruşturmada “imgelemin maddiliği” ve “bilgi türleri arasındaki ayırım” yardımcı teorik araçlar olarak ele alınabilir.

Meta fetişizmi üzerindeki tartışmanın taraflarının bu bölüme ilişkin tavırları ne olursa olsun bölümün felsefi niteliği açıktır, zira bu bölümü *Kapital*'in bütünlüğü içinde gereksiz gören eğilim dahi bölümü “fazla felsefi” bulduğu için *Kapital*'in teorik bütünlüğünü bozan bir bölüm olarak görmektedir. Söz konusu eğilimin “bütünlüğü bozan gereksiz parça” olarak meta fetişizmi vurgusu abartılı olmakla beraber gerçekten de yüzeysel bir okuma yapıldığında *Kapital*'in gidişatı içinde bölümün genel yapısının ayrıksı karakteri kolaylıkla fark edilebilir. Tabii ki bu söz konusu bölümü gereksiz ya da değerlendirme dışı kılmaz; hatta bu bölüm *Kapital*'in sistematigi içinde emek değer teorisiyle ilişkisini de bölümün sonuna doğru açığa vurur. Bu anlamda “*Kapital*'in sistematiginin bu bölümde bozulduğu” iddiası geçerliliğini kaybetmektedir. Bu çalışmanın amacı elbette “meta fetişizmi” bölümünün gerekliliği ya da gereksizliği üzerine tartışmak değildir. Bu çalışmada bu eğilimin bu kadar yer bulmasının sebebi, bilim ile felsefe arasında pozitivizme özgü, bilimin nihayetinde felsefeyi yok edeceği bir tür ortadan kaldırma<sup>123</sup> ilişkisi kurup, bilimsel analizi de ampirik analizle eşitleyen bir yaklaşımın “meta fetişizmi” bölümüne ilişkin negatif tavrına işaret edebilmektir.

Meta fetişizmi bölümünün felsefi ele alınışı daha ziyade “yanlış bilinç” kavramı üzerinden olmuştur denilebilir. Marks'ın *Alman İdeolojisi*'ndeki ideoloji nosyonu gerçekliğin “çarpıtılıp ters çevrilmesi”ni betimleyen *camera obscura* kavramıyla açıklanmıştır<sup>124</sup>. Bu anlayışa göre ideoloji gerçekliği öznenin algısına baş aşağı

<sup>123</sup> Bilim felsefe ilişkisini ayrımlı ele alan pozitivist anlayış bilimin açıklama gücü karşısında spekülasyona dayalı felsefenin tıpkı din ya da diğer ideolojiler gibi yok olmaya mahkûm olduğunu savunmaktadır. Bu anlayış marksizm içinde de karşılığını bulmuş ve bilimsel faaliyetin “insanları yanıltan” bilim dışı bilcümle etkinliği bilimin gücüyle ortadan kaldırılabileceğine inanılmıştır.

<sup>124</sup> K. Marks-F. Engels, *Alman İdeolojisi*, çev. Sevim Belli, Sol Yay. , Ankara, Kasım 1987,3. Baskı, s. 24

biçimde yansıtan ve dolayısıyla gerçekliği maskeleyen negatif bir kavramdır. Meta fetişizmi bölümünün girişindeki meta ile ilgili pasaj bu anlayışla paralellikler taşıyormuş gibi görünmektedir.

“Sözgelişi ağacın biçimi masa yapılarak değiştirilir. Ama yine de masa, o alelade günlük şey olmakta, ağaç olmakta devam eder. Ne var ki meta olarak ilk adımını atar atmaz, tamamen başka bir şey olur. Yalnız ayakları üzerinde yerde durmakla kalmaz, tüm öteki metalarla ilişki içerisinde amuda kalkar ve o ağaç beyninden, “masa yürütmek”ten çok daha çarpıcı, parlak fikirler saçar”<sup>125</sup>

Yüzeysel okuma ile rahatlıkla fark edilecek olan, masanın pazarda bir değişim değeri (değer) ifade etmeye başlamasından itibaren açıkça öznenin konumu itibariyle ters dönmesidir. Yani meta gerçeklikten kopup mistik bir özellik almakta ve özne açısından meta bir “yanlış bilinç” konumuna tekabül etmektedir.

Bölümün ilerleyen kısımlarında “meta fetişizminin” bir tanımına rastlanır. Bu tanım da iki kısımdan oluşur.

“Dolayısıyla meta biçiminde esrarengiz olan şey, basitçe ifade edilirse; metanın, insanların kendi emeklerinin toplumsal niteliğinin suretini, sanki emek ürünlerinin bizzat kendilerinin nesnel özellikleriymiş gibi, sanki şeylerin doğal olarak sahip oldukları toplumsal niteliklermiş gibi, insanlara yansıtmadır”<sup>126</sup>

Alıntılanan tanım neredeyse yorum gerektirmeyecek kadar açıktır. Metanın kökeni ile verili hali arasında bir tür “kökenden kopma” söz konusudur. Meta fetişizmi bölümünü standart yabancılaşma teorilerinin bir varyantı halinden çıkartıp, meta analizini kelimenin Spinozacı anlamıyla upuygun bir analiz kılma yolunda ampirizmin ön açıcı olmayacağını da bir teyidi gibidir. Tanım burada sona ermez. Tanımın devamı ya da “alt tanım” meta fetişizmi bölümünün bilinen tanımının ifadesidir.

---

<sup>125</sup> Kapital, c. 1, s. 81

<sup>126</sup> A. g. e. ,s. 82. Alıntı Türkçe çeviride meta fetişizminin tanımı ile ilgili problem bulunduğundan dolayı E. Balibar ve J.P. Lefebvre’in tercümesinden yapılmıştır. E. Balibar, Marx’ın Felsefesi, s.79

“Üreticilerin kendi toplam emek ürünleri ile olan ilişkileri, onlarla (emek ürünleri) kendi aralarında bir ilişki değil de, emek ürünleri arasında kurulan toplumsal ilişkiler olarak görünmesindedir.”<sup>127</sup>

Tanımın bu kısmı genelde “insanlar arası ilişkilerin, şeyler (metalar) arası ilişkiler halini alması” olarak okunarak “insanın kendi emek ürününe yabancılaşması” temasının zorunlu bir devamı gibi ele alınır. Bu çalışma içinde daha önce üretim faaliyetinin tek bir insanın özgül faaliyetine (öznel bir faaliyete) indirgenemeyeceğinden bahsedilmişti<sup>128</sup>. Pasajın yabancılaşma temalı yorumu insanın kendi kurduğu (ürettiği) şeyin hâkimiyetine girip ondan uzaklaşması, onu temellük edememesi ve hatta onun bilgisini bile edinemeyecek hale gelmesi durumu karşısında bir öfke duymaktadır. Özne ve nesnenin birbirinden bu kadar uzaklaşması öznenin metada kendi emeğini bulamayacak hale gelmesi tedirginlik vericidir. İnsan tıpkı kendi yarattığı dinin esiri olduğu gibi şimdi de kendi yarattığı olan metanın esiri olmuştur. Marks da bu yoruma göre bunu betimlemektedir. Gerçekten de Marks meta fetişizmi bölümünün ilerleyen kısımlarında “insanın özünün bu öze yabancı unsurlarla tahakküm altına alınması”nın önüne geçip “insanın özünü tanımlamaya ve kurtarmaya” çalışan “felsefi antropolojik” anlayışa gönderme yapacak vurgularda da bulunmuştur.

“Bu nedenle dinler âleminin sislerle kaplı katlarını dolaşmamız gerekir. Bu alemde insan beyninin ürünleri canlı varlıklar gibi görünür ve hem birbirleriyle hem insanoğlu ile ilişki içine girerler. İşte metalar âleminde de, insan elinin yarattığı ürünler için durum aynıdır. Emek ürünlerine meta olarak üretildikleri anda yapışverişen ve bu nedenle meta üretiminden ayrılması olanaksız olan şeye, ben, fetişizm diyorum”<sup>129</sup>

Her ne kadar bu alıntının “felsefi antropolojik” yoruma uygun bir sözdizimi olsa da bu pasajda “özlenen özne-nesne özdeşliğinin” daha ötesinde ve daha önemli göndermeler vardır. Öncelikle bu evren (metalar âlemi) hayali görünse bile gerçektir. Bir varlık düzlemini karakterize etmeye çalışmaktadır. Başka bir deyişle metalar özneye ancak bu şekilde gözüdürler. Marks’ın ideoloji konusundaki göndermeleri her ne kadar dönem ve esere göre farklılıklar arz etse de bu pasajdan

<sup>127</sup> A. g. e. , s. 82

<sup>128</sup> Bkz. , s. 66

<sup>129</sup> A. g. e. , s. 83

verili özne konumlarıyla ideolojik evrenin dışına çıkılamayacağını çıkartabilmek de mümkündür. Dolayısıyla “imgelemin maddiliği” yönündeki Spinozacı tez alıntılanan pasajın yorumlanmasında kullanılabilir. Nitekim Marks’ta ideoloji teorisi üzerine düşünce üretmiş, aralarında Etienne Balibar, John Mepham, Ben Fine gibi isimlerin yer aldığı kimi Marksistler, Marks’ın *Kapital*’de ideoloji kavramının yerine meta fetişizmini ikame ederek aslında ideoloji konusunda en kapsamlı tahlilini yaptığını ileri sürmektedirler. Örneğin Mepham, Marks’ın ideolojiyi “açıkça algılanabilir olanın bir tür aldatıcı algılanması” olarak değil, “öznenin dolaysız deneyimiyle tanıdığı toplumsal ilişki biçimlerini, zorunlu olarak yanlış tanınması” olarak ele aldığını ileri sürer<sup>130</sup>. Ben Fine ise İletişim Yayınları tarafından *Marksist Düşünce Sözlüğü* olarak Türkçede yayınlanan *A Dictionary of Marxist Thought* eserinin meta fetişizmi ile ilgili maddesinde fetişizme yol açan görünümün yanlış görünüm olmadığını vurgular.

“Marx meta üretiminin, üreticiler arasında farklı türde, nitelikte ve miktarda emeği birbirleriyle değerler olarak eşdeğer kılan bir toplumsal ilişki oluşturduğunu belirledikten sonra, bu ilişkinin üreticilere ve daha genelde topluma nasıl görüldüğünü inceler...Terzi ile marangoz arasındaki toplumsal ilişki, elbise ve masada cisimlenmiş emek olarak değil de, bunların birbirleriyle değiştirildikleri oran biçiminde ifade edilmiş bir ilişki olarak görünür. Fakat Marx bu meta ilişkileri görüntüsünün şeyler arasında bir ilişki gibi görünmesinin yanlış olmadığına hemen işaret eder. Böyle bir ilişki vardır, fakat üreticiler arasındaki ilişkiyi gizler”<sup>131</sup>

Balibar da *Marx’ın Felsefesi* adlı eserinde fetişizmin gerçekliğin hatalı bir kavranışı olmadığını özellikle vurgulamıştır.

“Fetişizm- örneğin bir göz yanılsaması ya da hurafe yüklü bir inanç olduğu sanılan- bir öznel olgu, gerçekliğin bir hatalı kavranışı değildir. O daha çok, gerçekliğin (belirli bir sosyal yapı ve biçimin) görünmez olmadığı bir tarz oluşturur. Ve bu aktif “görünme” (hem *Schein* hem de *Erscheinung* yani hem bir aldatmaca hem de bir olgu) verili tarihsel koşullarda onsuz toplum hayatının tamamen imkansız olacağı bir aracılığı veya gerekli işlevi meydana getirir. Görünümü kaldırmak, toplumsal ilişkiyi yıkmak demektir.”<sup>132</sup>

<sup>130</sup> John Mepham’dan akt. M. Barrett, Marx’tan Foucault’ya İdeoloji, çev. Ahmet Fethi, Doruk Yay., Ankara 2004, 1. Baskı, s. 30

<sup>131</sup> Marksist Düşünce Sözlüğü, Yayın Yönetmeni Tom Bottomore, meta fetişizmi maddesini yazan Ben Fine, maddeyi Türkçeye çeviren Abdullah Ersoy, İletişim Yay., İstanbul 2005, 4. Baskı, s.432

<sup>132</sup> E. Balibar, Marx’ın Felsefesi, s. 83

Görünümün aldatıcı olmamasının ötesinde zorunluluğu vurgusu, meta fetişizmi pasajını ideolojinin nesneliliği yaklaşımına kaynaklık eder biçimde ele almanın ve Spinoza'nın imgelemin maddiliği teziyle meta fetişizmi pasajının beraber okunmasının mümkün olduğunu teyit eder niteliktedir.

Meta görünümünün zorunluluğunu işaret eden vurgulardan sonra Marks metalara fetiş karakterini veren şeyi açıklar.

“Tahlilimizin de gösterdiği gibi metalardaki bu fetişizmin kökeni, bunları üreten emeğin toplumsal niteliğindedir.”<sup>133</sup>

Buradaki emeğin toplumsal niteliği olarak ele alınan kavram, öznenin insanî faaliyeti olarak ele alınan “üretim” nosyonundan farklıdır. Üretimi bir tür insanî faaliyet, öznenin bir zorunlu eyleyiş biçimi olarak ele alan tüm yorumlara rağmen emeğin toplumsal niteliğine vurgu yapıldıktan sonra bunları insan (özne) faaliyeti olarak almak mümkün gözükmemektedir.

Bölümün devamında ampirist metodolojinin reddi ile beraber insanların bilinçli faaliyetleriyle eylemediklerini ileri süren pasajlar mevcuttur.

“Demek ki emek ürünlerini değer olarak birbirleriyle ilişki içine sokmamızın nedeni bu mallarda türdeş insan emeğinin maddi halde birikmesini görmemiz değildir. Tam tersine: Farklı ürünlerimizi değişimle değer olarak eşitlediğimiz zaman bu davranışımızla, aynı zamanda, biz, bunlara harcanan farklı türde emekleri de insan emeği olarak eşitlemiş oluyoruz. Bunun farkında olmayız ama yine de yaparız.”<sup>134</sup>

Pasajda aktarılan eşitleme işlemini ampirik bir analizin nihayetinde yapamayacağımızı metin kendisi söylemektedir. Burada “hayal gücü ile karışık birinci tür bilginin herhangi bir mekanizmaya ilişkin hiçbir bilgi vermeyeceğini” ve dolayısıyla upuygun olmadığını anlayabiliriz. Ayrıca yapıp etmelerimizin her birinin bilinçli, iradi faaliyetler olamayacağına ilişkin son cümle çarpıcıdır ve birbirlerinden haberleri olsun olmasın aradaki yaklaşık 200 yıllık kronolojik boşluğa rağmen Spinoza ve Marks'ı birbirine yaklaştırmaktadır.

---

<sup>133</sup> K. Marks, Kapital, c.1, s. 83

<sup>134</sup> A. g. e. ,s. 84

Bu noktada konudan uzaklaşmak pahasına kısa bir parantez açmakta fayda var zira “meta fetişizmi”ne ilişkin tavır adı altında adı geçen analitik Marksizm eğilimi “meta fetişizmi” bölümünün önermelerini, teorik açıdan diğer bölümlerle bağlantısız ilan ederek, söz konusu bölümü “gereksiz” ilan ediyordu. Aynı eğilim *Kapital*’i ampirik bir analiz olarak ele almaktadır. *Kapital*’de ampirik veri elbette kullanılmaktadır. Fakat gerek meta analizinin gerekse değer analizinin ampirik analiz olduğuna dair *Kapital*’in ilgili bölümlerinde kanıt bulmak mümkün değildir. *Kapital* ampirik olguların dizilişini betimlemez. Ya da ampirik olgulardan bilgi nesnesi devşirmeye çalışmaz. *Kapital*’in ampirik olguları belirleyen mekanizmaları açıklama çabası olduğu ileri sürülebilir ki bu mekanizmaların açıklanması ampirist bir metodolojiyle mümkün değildir. Konuya dönecek olursak *Kapital*’in meta fetişizmi bölümündeki kimi vurgular ampirik bir “emek” analizinin imkansızlığına değinmektedir. Bu nedenle *Kapital*’in ampirik analiz olduğunu düşünen eğilimin meta fetişizmi bölümünü *Kapital*’in bütünlüğünün dışına atma çabası belki kabul edilemez ama anlaşılabilir.

Bu vurguların eşliğinde “ ‘meta fetişizmi’ bölümüyle anlatılmak istenen ne olabilir?” Sorusu da peşi sıra gelecektir. Eğer 1844 *Elyazmaları*’nın kavramlarıyla düşünülecek olursa, şeyler dünyasının değer kazanmasının insanın değer yitimine eşitlendiği bir denklemle karşılaşılır<sup>135</sup>. Toplumsal üretim ilişkilerinin meta formuna bürünmesi 1844’ün aktarılan sorunsalının çerçevesinin içine sığar mı? yoksa “toplumsal üretim ilişkileri” kategorisi özneler arası bir faaliyetin ötesinde birbirine matematiksel ya da olgusal olarak eşitlenemeyecek iki kavramı (kullanım değeri-değişim değeri) eşitlemeye yarayan ve ancak etkileriyle ortaya çıkabilen “namevcut nedenin” ifadesi midir? Ayrıca “meta fetişizmi” bölümüyle özne ve nesne arasında, öznenin aleyhine (dolayısıyla nesnenin lehine) bir kopukluk oluşmuş olup bunun öznenin kurucu faaliyetiyle aşılması mı kast edilmiştir? Yoksa bu bölüm öznenin kapasitelerini ve yapabileceklerini tartışan bir bölüm olmanın ötesinde “bir nesnellik içinde

<sup>135</sup> J. Ranciere, “1844 Elyazmalarından “Kapital’e eleştiri”, “Kapital’i Okumak” içinde, s. 154

özneliğin nasıl kurulduğunun”<sup>136</sup> veya daha kısa bir ifadeyle “öznenin nasıl kurulduğunun” ifadesi midir?

Bu çalışmada, tartışmanın taraflarının güçlü ve zayıf noktalarını belirtip herhangi bir konumlanıştan uzak durmak gibi bir kaygı taşınmadığından sorulabilecek sorulara yanıtlar da aslında nettir. Marksizm’i bir tür “özne (öznenin eylemliliği) felsefesi” olarak ifade eden her türlü akımla araya set çekmek teorik bir zorunluluktur. Eğer Marksizmin içerisinde bulunduğu sıkıntılı konum, felsefi bir müdahale ile terk edilecekse verili bir “özne” ya da “bilinç” varsayımından yola çıkılarak bu “terk etme” gerçekleştirilemez. Gerçi Marksizm’in sıkıntılarının felsefi müdahale ile aşılması da tek başına mümkün değildir. Bu noktada daha çok ifade edilmeye çalışılan Marksizm’in felsefi yönüne ilişkin müdahalenin karakteri ile ilgilidir. Dolayısıyla bu tartışmada da doğal olarak antropolojik sorunsalın içinden seslenen “meta fetişizmi” okumalarının karşısında, ilgili bölümü “öznenin nesnellik içinde inşası” olarak ele alan okumadan yana taraf olunmaktadır. Bu da aslında daha bilginin hükümler öznese düşünce tarihi içinde inşa olunmadan “Tanrısal ve insanî iradeyi” reddetmek suretiyle “öznenin reddi”nin önünü açmış olan Spinoza’yı bir kere daha güncel kılmaktadır. Her ne kadar “öznenin reddi” ifadesi ele alınan konunun anlatımını kolaylaştırırsa da yanlış anlamalara yol açabilir. Söz konusu ifade genellikle yanlış anlaşıldığı ve çarpıtıldığı gibi öznelerin var olmadığı yönünde bir gönderme içermez. “Öznenin reddi” ile daha ziyade kast edilen öznenin belirli nesnel mekanizmalar içerisinde kurulduğu gerçeğidir. Dolayısıyla “öznenin reddi” yerine “öznenin kuruluşu” veya “öznenin inşası” gibi kavramları kullanmak daha isabetli olacaktır. Nitekim Pascale Gillot *Althusser ve Psikanaliz* başlığıyla Nami Başer tarafından Türkçeye çevrilen *Althusser et la Psychanalyse* eserinde yapısalcı olarak değerlendirilen filozofların özneye ilişkin yaklaşımlarını doğru ve etkili bir biçimde yorumlamıştır.

“Kendilerine yapısalcı denilen filozoflar ve teori kurucular, Lacan olsun, son döneminde Foucault olsun, *Althusser*’in kendisi olsun özneyi önemsememek şöyle dursun, onu düşünmeye çalışmışlardır. Daha kesin konuşacak olursak “klasik felsefe tarafından temelleşici konumuna

<sup>136</sup>E. Balibar, Marks’ın Felsefesi, s. 90

yerleştirilen o kör lekeyi” aydınlatmaya çalışarak özneyi *oluşturucu konumundan oluşturulan konumuna* geçirmişlerdir<sup>137</sup>

Spinoza’ nın konumunu da tam Gillot’un işaret ettiği noktada görmek mümkündür.

“İnsan ruhu asıl insan bedenini bilmez ve onun var olduğunu ancak bedeninin uygulandığı uygulamaların fikirleri ile bilir” (EII, Ö XIX)<sup>138</sup>

Bu çalışma içerisinde daha önce de dile getirilen bu kısa önermede görüldüğü üzere insan bedeni üzerinde insanın bilişsel faaliyeti ve onu (bedeni) yönlendirebilmesi sınırlandırılmıştır. Önermede bedenin yerine “toplumsal üretim ilişkileri”ni koyarak bir okuma yapıldığı takdirde insanın “toplumsal üretim ilişkileri”ni bilişsel olarak temellük etmesinin mümkün olmadığı çıkartılabilir. Bu noktada Marks’ın “meta fetişizmi” bölümünde tasvir ettiği “ayakları üzerinde durmaktan vazgeçip amuda kalkan masa”, aslında Spinoza’nın önermesinin ikinci kısmında ifade edilen “bedenin uygulandığı uygulamaların fikri”dir. Netice olarak “meta formu” burada bedenin (toplumsal üretim ilişkilerinin) etkisinin fikrinden ibarettir. Dolayısıyla özne ancak toplumsal üretim ilişkilerini metalar arasında ilişkiler olarak görece ve toplumsal üretim ilişkilerinin “sırrına” özne olma durumu itibariyle “vakıf olamayacaktır”. Bu yorum “toplumsal üretim ilişkileri” “namevcut neden”, onun etkileri de “meta formu” olarak adlandırılırsa Ranciere’nin yorumu ile de paralellik arz etmektedir.

Marks “meta fetişizmi” pasajının sonunda metaların dile geldiği bir kurgudan bahseder.

“Metalarnın dili olsaydı şöyle derlerdi: Kullanım değerimiz insanları ilgilendirebilir. Nesne olarak o bizim bir parçamız değildir. Nesne olarak bize ait olan şey değerimizdir. Meta olarak doğal ilişkilerimiz bunu tanıtlar. Birbirimizin gözünde, değişim değerinden başka bir şey değiliz”<sup>139</sup>

<sup>137</sup> P. Gillot, Althusser ve Psikanaliz, çev. Nami Başer, Epos Yay., Ankara Mayıs 2009, 1. Baskı, s. 116

<sup>138</sup> B. Spinoza, *Etika*, s. 100

<sup>139</sup> Kapital, c. 1, s. 92



Öznenin ilgilendiği metanın yararlılığı (kullanım değeri)nden başka bir şey değildir. Fakat burada da görüldüğü üzere metaya meta özelliğini veren şey değişim değerinden başka bir şey değildir. Bu değişim değerinin belirleyeni ise öznenin kararlarından kaçan ve hatta onu kuran “emeğin toplumsal karakteri” ya da daha açık bir ifadeyle “toplumsal üretim ilişkileri”dir. Bu nedenle Marks’ın eserinin bu özgün bölümünü herhangi bir özne felsefesinin terimleriyle okumak sadece düz anlamsal değil aynı zamanda da yanlış gözükmemektedir. Metnin düz anlamsal okuma neticesinde ilk elden çağrıştırdıklarından ziyade hangi noktalara gönderme yaptığını belirlemek önemlidir. Fakat konu “meta fetişizmi” ise yapılacak düz anlamsal bir okumada dahi özne-nesne özdeşliğini arayan bir öznenin kendisine yabancılaşmış bir “metalar evreni”ni temellük etme ve dönüştürme çabası olarak ilgili bölümü değerlendirmek mümkün gözükmemektedir. Aşkın bir “öznellik” vurgusu terk edildiği ölçüde “meta fetişizmi” bölümünün öznelliği, Spinoza’nın *Etika*’nın üçüncü kitabında tanımladığı gibi “krallık içinde bir krallık olarak” değil de sonsuz belirlenim ilişkilerinin özgün bir araya gelişinin ifadesi olarak var olma tarzları ya da etkiler olarak tanımladığı ileri sürülebilir. Burada etki olarak öznelliğe yol açan ise bir toplumsal süreç olarak üretimdir. Özne birinci bilgi türünde kaldığı müddetçe metaları birbiriyle ilişkilendiren üretim sürecinin bilgisine ulaşamayacağından herhangi bir şekilde imgeleme edindiği “metaların birbirleriyle, onları oluşturan süreçten bağımsız varlıklarmış” gibi ilişkiye girmesi yönündeki bilgisini ortadan kaldıramaz. Dolayısıyla Marks’ın da ilgili pasajında belirttiği gibi “bu mekanizmayı bilmez ama bu mekanizmaya göre davranmaya devam eder”. Bu noktada insanların daha iyi bilerek veya irade sergileyerek daha iyi eyleyeceğine ilişkin genel geçer yargının reddini Marks cephesinden görmek mümkündür. Spinoza ise *Etika*’nın beşinci kitabı itibarıyla erdemin insanın bir ödevler sistemine bağlı olarak düzenlediği eylemleriyle ulaşılabilecek bir nokta olmadığını belirtmekle bu noktada Marks’ın öncülü olarak kabul edilebilir. Althusser’in de tespit ettiği gibi Spinoza’nın duygular kuramıyla beraber beşinci kitap ele alındığında duygulardan “entelektüel” bir faaliyetle kurtulmak yönünde bir göndermeden ziyade duyguların mekanizmasını bilmek “kederli duyguları”

“sevinçli duygulara” çevirecektir<sup>140</sup>. Duygu değişmez ama onu bilme tarzı değişebilir. Öyleyse nesnesi aynı olduğundan hiçbir bilme tarzı diğerini ortadan kaldıramayacaktır. Kapitalist formasyon içinde kalındığı takdirde herhangi bir hem özne hem nesne olduğunu fark ediş ya da özne ile nesne arasındaki yarılmayı fark ediş formasyonu ortadan kaldıracak bir “bilinçlenmeye” yol açmayacaktır. Bu durum toplumsal formasyonun ortadan kalkmayacağını işaret etmez, sadece toplumsal formasyonun ortadan kalkmasının “bilinçlenmiş bireylerin eylemine” bağlı olarak ele alınamayacağını ve bilimsel pratik ile siyasal pratiğin ayrı doğalarının olduğunu işaret eder. Dolayısıyla özneler “metaların fetiş karakterinin” mekanizmalarını bilmek suretiyle değil, aynı toplumsal formasyonun kendileri gibi etkisi olan kurumlar kendi özgürlüklerini kısıtladığı ölçüde, Spinoza’nın *Etika*’nın üçüncü kitabında dediği gibi varoluşlarında direnmek için, siyasal mücadeleye gireceklerdir. Şeylerin varoluşlarında direnmesinin önünü kesen bir iktidarın meşruiyetini kaybedeceğini ileri süren Spinoza siyasal mücadelenin koşullarını ve bilme süreçleriyle ilgisizliğini etkili bir dille ifade etmiştir. Bilgi türleri arasındaki ayrımın işaret ettiği salt “entelektüel bir kurtuluşun” imkânsızlığı ve *conatus* kuramı ile beraber “meta fetişizmi” pasajının alternatif okunması siyasal pratiğin özerkliğine vurgu yaptığı haliyle “özgürlükçü bir siyaset”in imkanını taşımaktadır.

#### IV. Spinoza’nın Siyaseti ve İnsan Hakları

Spinoza *TPI*’de insanların nasıl olup da hurafenin pençesine düştüklerini kendisine konu edinmiştir. Hurafenin sebebi olarak ortaya konulan ise korkudur. Korku ise bir duygu olarak “umut”’a benzer ama umut sevince ilişkin iken korku kedere ilişkindir. Başka bir deyişle korku ile umut eşit ölçüde belirsizlikten kaynaklanan kararsız duygulardır<sup>141</sup>. Egemenler korkuyu hâkim kılarak egemenliklerini teminat altına alıyorsa egemenlerin kederli duygulara ihtiyaçları vardır. *Etika* ile *TPI* arasındaki çapraz bir okuma bu sonucu verecektir.

<sup>140</sup> L. Althusser, “On Materialist Tradition: Part I: Spinoza, s. 18

<sup>141</sup> B. Spinoza, *Etika* III, Ö XVIII, Sc. II, s. 145

Zira *Etika* kapsamındaki korkunun kederle ilişkisi ortaya çıkartılmadan egemenlerin kederli duygulara dayanarak yönetimi örgütlemek durumunda olmaları anlaşılabilir. O halde Spinoza siyasetine ilişkin önermeleri Spinoza'nın "siyasi" eserleri olarak bilinen *TPİ* ve *PI*'ye sıkıştırmanın mümkün olmadığını, *Etika*'nın da siyasete dair önermelerin anlaşılmasında önem arz ettiğini belirlemek gerekir. Başka bir deyişle metafizikçileri ilgilendiren Spinoza eseri olarak

*Etika* 'nın incelenmesi, siyaset teorisinin alanı içinde de *TPİ* ve *PI*'nin incelenmesi dolayısıyla Platon'dan Hegel'e uzanan hat içerisinde bir Spinoza ve Locke, Rousseau hattı ile sözleşme teorileri kapsamında bir başka Spinoza olduğunun iddia edilmesi yanlış olacaktır<sup>142</sup>. Spinoza'nın siyasetinin *TPİ* dönemi itibariyle ana vurgusu ifade özgürlüğü temelindedir. Spinoza'nın eleştirisinin konusu olan monarşik devlet kendisini dini korkuyu kullanarak meşrulaştırmaktadır<sup>143</sup>. Bu noktada Spinoza akıl ile inanç arasında bir ayrım yapmak durumundadır. Akıl inanç arasında yapılacak bir ayrım gerçek dini teminat altına alacak ve insanların hurafeye teslim olarak yaşamalarının önüne geçecektir. Fakat Spinoza kitlelerin toplu halde hurafeden kurtulabileceklerini de düşünmez<sup>144</sup>. Ancak bu durumu, ileri süreceği tezlerin uyandıracağı yankıyı sanki görmüş gibi, Spinoza'nın bir güvenlik önlemi olarak da ele almak mümkündür. Zira kitlelerin hurafeden kurtulamayacaklarını söyleyen Spinoza hemen peşi sıra bu kitabı kitleler için yazmadığını söyleyecektir. Spinoza'nın bu temkinli tavrı kitleleri pençesinde tutan hurafenin gücünün farkında olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bu satırları "imgelemin maddiliği" tezinin bir teyidi olarak da ele almak mümkündür.

---

<sup>142</sup> E. Balibar, *Spinoza ve Siyaset*, s. 113

<sup>143</sup> B. Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, s. 45

<sup>144</sup> A. g. e, s. 51

### A- Devletin mutlak egemenliği ve ifade özgürlüğü

Spinoza *TPI* kapsamında felsefe teoloji ayrımını belirginleştirdikten sonra bu ayrımın sağladığı ifade özgürlüğünün devlette nasıl kullanılacağını belirlemeye girişir. Bu noktada da sıkıntılı bir durum baş gösterir çünkü Spinoza devletin egemenliğinin mutlak karakterini öne çıkartmaktadır. Daha doğrusu insanların beraber yaşamak zorunda olmalarından kaynaklı bir antlaşmaya ihtiyaçları vardır. Herkes kendi varlığını sürdürmeye çabaladığı ölçüde hak devrini içeren bir antlaşma tam anlamıyla uygulanamaz. Dolayısıyla egemenlik devrini içerecek bir antlaşma zorunlu olarak “yararlılık” ilkesine göre yapılmalıdır. Ancak bu “yararlılık” ilkesi çerçevesi de istismara açık olduğu için bireylerin haklarını topluma devretmeleri gerektiği önermesi ileri sürülür. Dolayısıyla hak devri işlemi Spinoza’da birey ile egemen arasında değil birey ile toplum arasında gerçekleşmelidir. Devlet ise bu topluma devredilen hakkın koruyucusu olarak mutlak egemenlik sahibidir<sup>145</sup>. Devlet bu hakkın koruyuculuğunu yapabilmek için kendisine tabi bireylere düşünce ve ifade özgürlüğünü temin etmek durumundadır. Bu durumda devletin mutlak egemenliği, insanların devretmesinin mümkün olmadığı varoluşlarını sürdürme çabalarının bir ifadesi olarak düşünce ve ifade özgürlüğünü teminat altına alma zorunluluğu ile kısıtlanmıştır. Böylece biri mutlakiyetçi anlayışa özgü görünen egemenlik anlayışı ile demokratik anlayışın temeli addedilen ifade özgürlüğü Spinoza’nın en iyi devletinde bir araya gelebilmiştir. Spinoza yine de bu iki ayrı anlayışa ait kavramları bir araya getirmek için düşünce ile eylem arasında bir ayrım koymak durumunda kalmıştır.

“Demek ki devletin gerçek amacı özgürlüktür. Şunu da gördük ki, devleti oluşturmak için bir tek koşul zorunlu oldu: Tüm karar alma gücü ya herkesin ya birkaç kişinin ya da tek kişinin eline verilmeliydi. Çünkü, insanların özgür yargısı çok çeşitlidir ve her insan her şeyi yalnızca kendisinin bildiğini sanır. Hepsinin aynı fikri paylaşması ve tek bir ağızdan konuşması mümkün olamaz. Bu yüzden de onlar, her insan yalnızca kendi kafasına göre davranma hakkından vazgeçmeseydi, barış içerisinde yaşayamazlardı. Öyleyse her insan, akıl yürütme ve yargılama hakkını değil, yalnızca kendi kararına göre davranma hakkını devretti.

Demek ki hiç kimse, üstün gücü kullananların hakkını tehlikeye düşürmeden, onların kararına karşı davranamaz. Ama tersine her insan en ufak bir sınırlama olmadan düşünebilir ve yargıda bulunabilir. ; dolayısıyla da konuşabilir. Yeter ki yalnız konuşmak ve öğretmekle yetinsin; kişisel

<sup>145</sup> A. g. e, s. 234-35

kararının otoritesine dayanıp devlet içerisinde herhangi bir değişikliğe niyetlenmeden ya da hile öfke ya da kinle değil yalnızca akıl yoluyla görüşlerini savunsun.”<sup>146</sup>

Düşüncenin ifade edilmesinin de bir eylem olduğu göz önüne alındığı takdirde düşünce ile eylem arasındaki ayrım pek bir anlam ifade etmiyormuş gibi gözükür. Dolayısıyla bu noktada Spinoza'nın “en iyi devleti”nin kişilerin bir arada yaşamak zorunda olmalarının kendilerine yararlı karakterinden dolayı zorunlulukla kurulmuş ve kendisini oluşturan bireylere tabi bir devlet olarak ileri sürüldüğünü tekrarlamak gerekir. Devlet organizasyonunun zorunluluğu gereği ister kolektif yapıda isterse tek kişi olsun bir egemen olacaktır. Bu “egemen” toplumun bir arada olmasından kaynaklanan yararlılığın üzerine çıkarak yasa ile kendisini eşitleyemez. Yani bu anlamda klasik “egemen” tanımına uymaz. O halde bu “egemen”in yaptıkları eleştirilebilir fakat bu “egemen”e isyan topluma isyan anlamına gelecektir. Çünkü egemeni o noktaya toplum getirmiştir. Eğer gerçekten özgürlüğün teminatı olan bir devlet varsa egemenin mutlak egemenliği ile ifade özgürlüğü çelişmeden varlığını sürdürebilir. Bu noktada belki de Spinoza devlet ile toplumu eşitlemiş nihayetinde devletsiz bir toplumda işlerlik kazanacak bir noktaya gönderme yapmıştır. Durum eğer böyleyse bir komünist toplum özlemi olarak Spinoza'nın “en iyi devleti”ni ele almak mümkün olacaktır.

## **B- Hakların kökeni**

Kişinin haklarının sınırlarının ve kökeninin tanımlanma çabası toplumların tarihi ile koşuttur. Bu noktada özellikle 18. Yüzyıla kadar hâkim olan anlayış doğal haklar merkezli bir anlayış olarak ele alınabilir. Bu doğal hakların dayandıkları noktaları ve tanım öğelerini *Spinoza Üzerine On Bir Ders* eserinin içerisinde bulunan 09. 12. 1980 tarihli “dördüncü” dersinde Deleuze şematikleştirerek dile getirmiştir.

Buna göre doğal hak anlayışı öncelikle bir şeyi özünü tanımlamaya yönelir. Başka deyişle doğal hak şeyin özüne uygun olandır<sup>147</sup>. İkinci tanım öğesi doğal

<sup>146</sup> A. g. e.s. 285-86

<sup>147</sup> G. Deleuze, *Spinoza Üzerine On Bir Ders*, s. 101

durum, medeni (sivil) durum arasındaki ayrımın daha doğrusu öncelik sonralık ilişkisinin karakterine ilişkindir. Doğa durumu bir başlangıç noktasına işaret etmekten ziyade şeyin özüyle uyum içerisinde yaşayabildiği durumdur<sup>148</sup>. O halde doğa durumu ulaşılması gereken bir noktayı işaret eder. Üçüncü önerme ikinci önermeye bağlıdır. Eğer doğa durumu ulaşılması gereken durumsa doğa durumuna ulaşmak için yapılması gereken bazı edimler yani ödevler söz konusu olmalıdır<sup>149</sup>. Dördüncü olarak da öze ulaşılması bir hedefse bu hedefe toplumu yönlendirecek ve öze uygun araştırmayı yönetecek bir bilgenin varlığı zorunludur. Bilge-kral formülü çerçevesinde bilgeye siyasal bir işlev yüklenmiştir<sup>150</sup>.

Hobbes ile beraber bu tanımda ciddi bir dönüşümden söz etmek mümkündür. Yine Deleuze tarafından çizilen şema takip edilecek olunursa; Hobbes'a göre öncelikle hakkın tanım ögesi öze uygun olandan gücün dahilinde olana doğru değişmiştir. Herhangi bir şeyin (insan-hayvan vs. ) yapabileceği her şey hakkının kapsamındadır<sup>151</sup>. İkinci olarak toplumsal durum belirli bir yasalar toplamını varsaydığı haliyle doğal hakların ister istemez sınırlandığı durumdur. Dolayısıyla herhangi bir sınırlamanın söz konusu olmadığı doğa durumu toplumsal durumdan daha önce yer almalıdır<sup>152</sup>. Bu noktada doğa durumunun bir mantıksal imkandan ibaret olduğu da belirtilmelidir çünkü insanın toplumsal durum harici bir durumda yaşadığına ilişkin hiçbir veri yoktur. Ancak bu görüş aynı zamanda insanın toplumsal olarak doğmadığını fakat toplumsal hale geldiğini ileri sürer. Dolayısıyla toplumsallık insanın özüne ait bir şey değildir. Sonradan ulaşılan bir durumdur<sup>153</sup>. Üçüncü önermede ödevleri doğal olan hakka ulaştırıcı değil bilakis doğal olan hakkı sınırlandırıcı olarak konumlandırır. Bu bakış açısından eğer

---

<sup>148</sup> A. g. e.s. 102

<sup>149</sup> A. g. e.s. 102

<sup>150</sup> A. g. e.s. 103

<sup>151</sup> A. g. e, s. 104

<sup>152</sup> A. g. e,s. 105

<sup>153</sup> A. g. e,s. 106

herkesin gücü dâhilinde olanı yapması doğal hakkıysa doğal hakkın ne olduğunu araştırıp insanların özüne uygun olarak yaşamalarını temin edecek bir bilge-kral söz konusu olmamalıdır. Bilgenin siyasi olarak seçkin konumu da Hobbes'un bu ters çevirmesiyle yerinden edilir. Hakkı güçle eşitleyen bu formül Spinoza tarafından da sahiplenilmiştir. Yine de Spinoza'nın hakkı güce eşitleyen ele alışının özgün yanları belirlenmelidir. Spinoza'da güç hakka önceldir ancak burada Balibar'ın uyarısına kulak verilerek hak güçten kaynaklanır şeklinde gücü haktan ayırarak hakka aşkın bir konuma yerleştirmeye karşı dikkatli olunmalıdır<sup>154</sup>. Sorun hakkın sebebinin araştırılmasının ötesinde hakkın belirlenimlerinin ortaya koyulmaya çalışılmasıdır. Tanrı'nın gücünün özgün bir ifadesi olan insanın diğer şeyler üzerinde yapabildiği ve düşünebildiği şeylere hakkı vardır. Bu noktada insan açısından “özgür ve eşit doğmak” gibi bir formülün de bir anlamı yoktur. Kendisini diğerleriyle eşitleyecek bir kurumsallık devreye girmediği hiçbir insan güç açısından birbirine eşit değildir. Bu durum verili insan hakları anlayışının temelini ne kadar kaygan olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Zira “insan hakları” adı altında toplanan haklar bütünü kişinin yapıp edebilecekleri şeyler toplamı olan kişinin gücünü hesaba katmaz. Bu anlamıyla salt teoriktir. Belki de kavramın ortaya çıkışından beri neredeyse 200 yılı aşkın bir süredir oluşan müktesebata rağmen devletlerin hak ihlallerine karşı arzu edilen korumanın insan hakları çerçevesinde sağlanamamış olması kavramın siyasetin dinamik yapısından uzak olarak inşa edilmiş olmasından kaynaklanmaktadır.

Güçle eşitlenmiş bir hak kavrayışının kendini ödevlere bağımlı hale getirmeyeceği açıktır. Herkesin gücü kadar hakka sahip olduğunu ifade etmek toplumsal yaşamın imkânsızlığını da gösterir bir başlangıç noktasına gönderme yapılarak anlaşılabilir. Hakkın sınırsızlığı ise bir var olma tarzı olarak insan için ileri sürülemezdir. O halde insan bir yandan gücü kadar eyleyebilmesi itibariyle bağımsız iken başka var olma tarzlarıyla beraber olduğu ölçüde de bağımlıdır. Bu diğer var olma tarzlarına bağımlılık bir yandan bireyselliğin ortaya koyulmasının

---

<sup>154</sup> E. Balibar, Spinoza ve Siyaset, s. 65

imkânıdır. Çünkü Spinoza metafiziğinde sonsuzluk ve sınırsızlık töz için geçerlidir, bireysel olan ise sınırlanmış olandır. Bu haliyle herkes gücü kadar eylemekte ise toplumu kuran ilişkiler de güç ilişkileridir<sup>155</sup>. Herkesin gücü kadar eylediği ve dolayısıyla birbirleriyle çatıştıkları bir durum yaşanılmaz bir durum olacaktır. Bu çatışmayı ancak bir tiranın herkesi kendisine bağlı kılması durdurabilir. Bu durum da gücü kadar eyleme yönünde bağımsızlığını ortaya koyan bireyin nihai bağımlılığı ile sonuçlanacaktır. Öyleyse hakkın güce eşit olduğu formülde önemli olan, bireyin bu gücü bağımsızca kullanabileceği yönetim formunu bulabilmesidir. Bir egemene tabi olmak her koşulda bağımsızlığın yitimi anlamına gelmez. Egemenin siyasal bütündeki bireylerin bağımsızlığının teminatı olan bir haklar rejimi uygulaması mümkün olabilir. Bu noktada aslında hakları dağıtan bir egemen kalmaz. Egemenin rolü hakların özgürce kullanılmasının yollarını bulmaktır. Eğer insan *Etika*'nın 4. kitabının 35. önermesinin 1. önerme sonucunda dile getirildiği gibi aklın rehberliğinde yaşasaydı kendi gücünün azamileştirme imkânının ancak başkalarıyla ilişki içinde mümkün olduğunu bilirdi. Bu noktada bireyin bağımsızlığının teminatı olarak kurgulanacak bir egemene ihtiyaç da olmayacaktı. Fakat ideal durumlar Spinoza siyasetinin konusu değildir. İnsanların çoğu tutkularına bağlı olarak yaşadıkları için de bir yönetim biçiminin yani egemenlerin varlığı zorunludur. O halde bu zorunluluğun hangi şekilde bireyin haklarını ortadan kaldırmadan organize edilebileceğinin soruşturması olarak Spinoza'nın siyasi bütün anlayışı ele alınabilir. Bu noktada dirlik ve düzen için yasa ile kendisini özdeşleştiren egemen anlayışına sahip Hobbes'tan Spinoza'nın farkı da ortaya çıkacaktır.

### **C- Spinoza ve insan hakları**

Bu çalışma içerisinde daha önce güçler arasında var olan doğal eşitsizlikten kaynaklı olarak insanların Spinoza'ya göre eşit ve özgür olarak doğamayacakları belirtilmişti. Bu ele alışın insan haklarının varsayımlarının temeline yöneldiği de

---

<sup>155</sup> A. g. e, s. 67



ayrıca dile getirilmiştir<sup>156</sup>. Bu noktada Spinoza'nın bu anlayışa varmasını sağlayan, tutkulara yönelik alternatif bakışıdır. Gerek Ortaçağ düşüncesinde gerekse Hobbes'ta tutkular kötüdür. Ortaçağ düşüncesinde tutkular ulaşılması gereken (ve ancak ölümden sonra ulaşılabilir olan ) doğal düzene giden yolda insanın ayak bağı bir nevi günah kaynağıdır. Bunlardan arınmadan insanın kurtuluşu ermesi mümkün değildir. Hobbes ise doğal duruma yüklediği anlamı değiştirip dünyevileştirerek belki kilisenin toplum üzerindeki kurtarıcı- yönetici rolünü tartışmaya açmış fakat tutkulara karşı negatif tavrı Ortaçağ düşüncesinden devralarak sürdürmüştür. Hobbes'a göre tutkular zorunlu olarak kötüdür. İnsanların birbiriyle çatışmasının temel nedenidir. Dolayısıyla sözleşme yapılıp yetki egemene devredildikten sonra tutkular dizginlenmeli ve toplumsal düzen tutkuların dizginlenmesi yoluyla sağlanmalıdır<sup>157</sup>. Spinoza'nın tutkulara ilişkin düşünceleri ise tutkunun insanı edilginleştirdiği yönünde negatif bir vurguyu içerir. Fakat Spinoza tutkuları Hobbes gibi kötü olarak nitelendirmektense, tutkuların doğallığına vurgu yapar. O halde insanın gücünün her birey için farklılaşmış karakteri, tutkuların her insanda farklı düzeyde etkin olmasıyla ilişkilidir. İnsanı doğal bir varlık olarak ele alan bu görüş, hakların kökenini de mükemmel olarak tasarlanmış aşkın bir insan görüşüne atıfla tanımlayamaz. O halde evrensel insan hakları anlayışı Spinozacı bir perspektiften olmayan bir varlığa gönderme yapan soyut kavramlardan müteşekkil olarak görülecektir. Soyut kavramlarla sadece siyasetin değil hiçbir şeyin açıklanamayacağı gözetildiğinde, insan hakları kavrayışının verili anlamıyla Spinoza'nın siyasal düşüncesinde bir anlamı olmayacağını düşünmek mümkündür. Fakat Spinoza'nın insanın herhangi bir hakkı olmadığını söylediğini iddia etmek de mümkün olmayacaktır. Sağlıklı varlığını sürdürebilecek siyasi bir bütünün teminatı insanların o bütünü en azından meşru görmelerini sağlayacak bir rızanın o siyasal bütün tarafından sağlanmış olmasıdır. Yalnız bu noktada siyasal bütünün egemenlerinin Spinoza'da siyasal bütünün üyelerine yasaları dikte ettiğini

---

<sup>156</sup> Bkz. , s. 82

<sup>157</sup> C. Bâli Akal, Varolma Direnci ve Özerklik, Dost Yay. , Ankara Ekim 2004, s. 190

söylemek de mümkün değildir. İnsanlar nasıl kendi bilgisizliklerinden kaynaklı da olsa hurafe ve dolayısıyla korkunun pençesinde yaşamaya rıza gösteriyorlarsa, demokratik bir toplumda bu rıza olmalıdır. Bu rızayı sağladığı ölçüde bir siyasal bütün varlığını sürdürebilir. Düşünce ve ifade özgürlüğü *TPİ*'deki anlayışa göre demokratik devletin varlığının teminatı olduğundan egemenler tarafından korunmuştur. Bunu koruyan egemenlere itaat de insanların barış içinde yaşamaları ve varlıklarını sürdürmelerinin güvence altına alınması anlamında yönetenlere verdikleri bir ödündür. O halde Spinoza'da insana ilişkin hayali eşitlemelere ya da belki de Marks'ın dediği gibi gerçekte ancak emek gücünü satarken özgür olan bir insanın doğuştan özgür olduğunun düşünülmesine ihtiyaç yoktur. Zaten insan hakları devlet tarafından güvenceye alındığı ölçüde, devlet tarafından ihlal edilir hale gelmişlerdir. Fakat modern devletin Spinoza'nın devlete ilişkin görüşlerinin aksine kendisine rıza gösterilmesini sağlamak için çıplak şiddetten başka aracı olmamıştır. Daha doğrusu bireyin kendisine rıza göstermesini sağladıktan sonra boyun eğdirdiği insana haklarını hem de onu dünyanın hükümran öznesi yaparak geri vermiştir. Burada insan hakları oluşmuştur ama bu sefer tutkularıyla beraber doğal bir varlık olarak insan ortadan kaldırılmış, yerine bir tasarım ikame edilmiştir. Dolayısıyla insan hakları olsa olsa bu tasarımın hakları olduğu ölçüde demokratik bir yapılanmanın temeli olma ihtimalini kaybetmiştir.

Toplumsal sözleşme yanlısı bir düşünür olarak Spinoza'yı Grotius, Hobbes hattına yerleştirmek yanlış olmaz. Spinoza'nın sözleşmeye verdiği anlam ise kendisinin özgün siyaset teorisinin ipucunu vermek açısından önemlidir. Toplumsal Sözleşme'nin Spinozacı anlamı aynı zamanda *TPİ*'nde daha önce değinilen devletin mutlak egemenliği ile ifade özgürlüğünün nasıl birleşebileceğinin de *PI* özelinde gösterilmesi gibidir. Bunun ötesinde sözleşmenin herhangi bir hakkı teminat altına almayacağını da göstermesi bakımından Spinoza'nın sözleşme ele alışı önemlidir. Elbette somut metinlere dayanarak geliştirilen “insan hakları” düşüncesini varsayımsal olduğu son derece açık olan “toplum sözleşmesi” ile kıyaslayıp sonuçlar çıkartmak hatalı görünse de her ne şekilde nitelendirilse nitelendirilsin insan haklarının varsayımsal bir insan kavrayışına dayandığı

belirtildiği ölçüde böyle bir karşılaştırmanın tamamen imkânsız olduğunu düşünmek mümkün değildir.

Bu konu üzerine Hobbes Spinoza ilişkisi açısından eğilmiş olan Fransız düşünür Alexandre Matheron toplumsal sözleşmenin Spinoza’da lâfzî bir karakter taşıdığını iddia eder. Bu durumun gerekçesini de hak ile güç arasında Spinoza’nın güç lehine yaptığı çözümlenelerde bulur. Fakat bu durumun gerekçelendirilmesi gerekmektedir. Yani soru aslında “Hak devri yerine güç devrinin geçirilmesi nasıl toplumsal sözleşmenin anlamını değiştirebilir?” şeklinde sorulabilir. Bunun için öncelikle Hobbes ve Spinoza’nın kabul ettiği Grotius’un demokratik egemenlik tezinin ele alınması gerekmektedir. Grotius’un üzerine eğildiği sorun bir halkın nasıl oluşturulacağı sorunudur. Bu sorunun cevabı ise Grotius’ta “Birliktelik Sözleşmesi” vasıtasıyla halkın olduğu yönündedir. Buna göre ailelerin başında bulunanlar aralarında ortak savunma ve barış ortamı tesis etmek için uzlaşırlar. Bunun neticesinde her aile cemaate devrolunur. Bu devir işlemiyle herkesin eylemlerini yöneten doğal hakkı da cemaate devrolunmuştur. Bu süreç sonunda alınan bütün kararlar çoğunluk tarafından alındığı haliyle cemaatin iradesini yansıttığı varsayıldığı için, bu devir sonucunda demokratik bir ortam tesis olunur. Bunun sonucu olarak da halk, meclisi aracılığıyla kendini ifade ettiğinden en yüksek derecede insanî otorite olacaktır. Bu da mutlak egemenlik anlamına gelecektir. Doğa durumunda her insanın olduğu kadar bu medeni durumda da halk mutlak egemenlik sahibidir. Egemenliğin bu mutlak karakteri iki yönden ifade edilebilir. İçerik itibarıyla bu karakter mutlaktır çünkü bütün toplumsal ilişkileri kapsar. Süre bakımından da mutlaktır zira halkın kendisi bu durumu iradi olarak sonlandırmadıkça egemenlik halkın olacaktır. Peki bu mutlak egemenlik devredilebilir mi? sorusunun yanıtı Grotius’ta olumludur. Bu egemenlik yine halkın kararıyla bir krala ya da konseye devredilebilir. Bu durumda da konsey ya da kral herhangi bir sınırlama ile karşılaşmaksızın mutlak egemen olacaktır. Fakat halk belirli koşullar ileri sürerek bu egemenliğini kral ya da konseye devrederse bu durumda egemenlik belki içerik olarak yine mutlak olacak fakat süre bakımından halkla yapılan bu devir antlaşmasının ihlal edilmesiyle sınırlı

olacaktır. Üçüncü bir durum olarak da halk sadece egemenliğinin belirli bir kısmını devretmeye karar verebilir. Bu durumda da egemenliğin devrolunduğu haliyle mutlak karakterinden bahsetmek mümkün değildir. Bu noktada bütün ihtimallerin Grotius'ta mümkün olduğunu söylemek gerekir. Sadece demokratik egemenlik mutlaktır. Diğer bütün egemenlik biçimleri yetkiyi devreden halk ile devralan kral ya da konseyin yaptığı anlaşmanın hükümlerine bağlıdır. Grotius'un bu çözümü oldukça iyi tasarlanmış görünmektedir. Fakat eksik kaldığı nokta tasarının olması nedeniyle fazlasıyla soyut olmasıdır. Egemenlik biçimlerinin neden bu kadar çeşitlilik gösterdiğini bu tasarının açıklamaz. Bu şemada toplumsal ilişkiler sürtünmesiz bir ortam tasavvur edilerek yaratılmış gibidir.

Demokratik egemenliğin mutlaklığı konusunda Spinoza ve Hobbes, Grotius ile hemfikirdir. Fakat bu noktadan Spinoza ve Hobbes tarafından çıkartılan sonuçlar oldukça farklıdır. Egemenliğin diğer biçimlerinin mutlak olup olmadığı sorusu etrafında Grotius'un çözümleri değerlendirilebilir. Bu değerlendirmeyi yapabilmek için ya Grotius'un monarşi ve aristokrasinin demokrasiden türediği tezi reddedilecek veya bu tez yeniden ele alınarak yorumlanacaktır<sup>158</sup>. Matheron'un iddiasına göre bu yorumlama üç biçimde yapılabilir.

- (1) “Demokrasinin haricindeki egemenlik biçimlerinde egemenliğin mutlak karakteri zorunlu olarak diğer biçimlere iletilir.
- (2) Diğer egemenlik biçimleri demokrasiden türemez fakat demokrasiyle aynı biçimde inşa olunur ve bu nedenle zorunlu olarak mutlaklırlar.
- (3) Demokrasiden türeyen diğer egemenlik biçimleri türevler oldukları haliyle mutlak karakterde olamazlar<sup>159</sup>.”

Spinoza Matheron'un iddiasına göre hak ile güç arasında eşitliğin ötesinde gücün önceliğini koyarak egemenlik sorununu ele aldığı yerlerde ikinci pozisyondan

---

<sup>158</sup> A. Matheron, “Theoretical Function of Democracy in Spinoza and Hobbes”, “The New Spinoza” derlemesi içerisinde, çev. Ted Stolze, s. 208-209

<sup>159</sup> A. g. e, s. 209

üçüncü pozisyona geçmiştir. Bunun öncesinde hak devri ile ilgili olarak Hobbes'un konumunun değerlendirilmesi ise zorunludur.

Hobbes *De Cive* adlı eserinde hak devrinden bahsetmiştir. Hak devrinin gerekçesi burada Grotius ile aynıdır. İnsanlar ortak savunma ve barışı gözeterek birbirleriyle bir anlaşma yapar ve bu anlaşma uyarınca haklarını egemene devrederler. Bu devir işlemi neticesindeki egemenlik mutlak karakterdedir. Zira sözleşmenin yapıldığı amaç tek bir iradeye dayanmazsa gerçekleştirilmez olacaktır. Amacı arzulayan aracı da arzulanacağı için egemenlikte herhangi bir bölünme söz konusu değildir<sup>160</sup>. Egemene her konuda uyma yükümlülüğü hakkını devredene yüklenmiştir. Egemen bu noktadan sonra sınırsızdır. Hakkı devreden egemene uymayabilir. Ancak egemen bu noktada bu uymamayı cezalandırabilme noktasında da özgürdür zira sözleşme egemenle tabi olan arasında değil tabi olanlar arasında yapılmıştır. Bu noktada doğa durumuna geri dönmüştür çünkü haklarından vazgeçmeyen birisi egemen sıfatıyla bütün haklara sahip olmuştur. Burada egemenin anlaşmanın tarafı olması da sorunu çözmez zira anlaşma egemen tarafından ortadan kaldırılırsa tabi olanların yükümlülükleri de kalkar ve tekrardan içinden çıkılmak için anlaşma yapılan doğa durumuna geri dönlür. Burada anlaşmanın amacını gerçekleştirmeye uygun kanuni bir aracın eksikliği söz konusudur.

Hobbes *De Cive* kapsamı içinde bu aracı önerir. Bu araç *kökensel demokrasidir* insanlar bir egemenin seçilmesi için bir araya gelirse bu egemen bir kral olsa dahi bu seçim kişilerin çoğunluğuna dayandığı ölçüde demokratiktir. Fakat bu kralı seçen kolektif varlık olarak “halk toplama” egemenlik devriyle beraber ortadan kalkar. Ve varlığı sürmeyen bir şeye karşı yükümlülük de yoktur. “Halk toplama” bir egemene tabi olma noktasında insanların onayını aldığından kral olsun konsey olsun egemene uyma yükümlülüğü insanlar için vardır. O halde bu tez herhangi bir şeyi çözmemiştir. Egemen yine sınırsız ve insanlar yine tabidir. Bu noktanın Matheron tarafından önerilen üç pozisyonla ilişkisi ise egemenliğin mutlak

---

<sup>160</sup> A. g. e, s. 210

karakterinin demokrasiden diğer rejimlere geçiş itibariyle iletildiği görüldüğünden birinci pozisyona uygun bir durum gerçekleşmiştir<sup>161</sup>.

Hobbes *Leviathan*'da bu görüşü değiştirerek hak devrini yetki devrine çevirmiştir. Yetki devrinde egemeni sözleşmeyle belirleyen insanlar haklarından vazgeçmezler. Sadece haklarının kullanımını egemene devrederler. Burada egemen yine istediğini eylemekte özgürdür fakat bu özgürlük tabi olanların adına kullanılmaktadır. Herhangi bir adaletsizlik gündeme gelmeden egemen her şeyi yapabilir zira hukuki olarak hiçbir şey yapmamaktadır<sup>162</sup>. *Leviathan*'daki yetki devri bütün diğer egemenlik biçimlerinde benzer biçimde yer alacaktır. Dolayısıyla kökensel bir demokrasi egemenliğin mutlaklığı için gerekli değildir. Şekli benzerlik diğer biçimlerin egemenlik açısından mutlak karakterini belirleyecektir. Bu durum da Matheron'un üç konumundan ikincisine tekabül eder<sup>163</sup>.

Spinoza'da da hak güç eşitliği kurulmuştur. Fakat bu eşitlik lâfzî karakterdedir. Bu noktada belirleyici olan Spinoza özelinde güç olmuştur. Spinoza'da bir şeyi yapmaya hakkım var demek bunu yapabilecek fizikî ve entelektüel kapasiteye sahibim demekle aynı şeydir. Dolayısıyla Spinoza'da haktan bahsedilen her yerde bu eyleme gücünden bahsedilmektedir. Bu durum bütün sözleşme teorisinin dayandığı temelleri tartışmaya açacak bir terminoloji değişikliğinin yolunu açmıştır.

Spinoza'da öncelikle *TPİ* kapsamında hak devri gündeme gelir. Bu hak devrinin gündeme geldiği yer *TPİ*'nin 16. bölümüdür. Hak devri ise güç devri olarak gerçekleşmiştir. Toplumun gücünü devralan egemenin yeni olarak tesis edilmiş güç ilişkilerine bağlı karşı koyulmaz bir gücü olacaktır. Bu gücü devralan egemenin de tıpkı Hobbes'taki gibi herhangi bir antlaşma yapması söz konusu

---

<sup>161</sup> Bkz. s. 91

<sup>162</sup> A. Matheron, "Theoretical Function of Democracy in Spinoza and Hobbes", s. 212

<sup>163</sup> A. g. e, s. 213

değildir. Fakat Hobbes'ta sözleşme yapılmıştır fakat uygulanabilme safhası itibariyle karşısında egemeni bulamamaktadır. Bunun yerine Spinoza'nın doğalcı yaklaşımının da etkisiyle böyle bir antlaşmanın yapılamayacağını ileri sürdüğü düşünülebilir. Bütün egemenlik biçimleri de bu şekilde kurulur. Dolayısıyla Matheron'un ikinci konumu Spinoza'nın *TPİ*'deki güç devri anlayışına uyumludur. Siyasal bütüne itaat ise *TPİ*'nin kapsamında egemenin gücü ile ilişkilidir. Bu duruma göre egemen saçma kararlar veremez zira bu saçma kararlara itaati sağlaması mümkün değildir. İtaat olmadığında da egemenin gücünden bahsetmek mümkün olmayacaktır. Bu noktadaki sıkıntı ise bizzat Spinoza tarafından dile getirilmiştir. Bu şema fazlasıyla soyuttur ve insanın dirençlerini göz önüne almaz. Hiçbir toplum bu şemaya tam uyum gösteremez zira kimse gücünü tam olarak devredemez. Bu durum *TPİ*'nin sonu itibariyle ifade özgürlüğü ile mutlak egemenlik yan yana getirilerek çözülmeye çalışılmıştı. Fakat bu çalışmanın kapsamında da belirtildiği üzere önerilen toplum temenni düzeyini aşmamıştır. Gücün nasıl devredileceği *TPİ* kapsamında muamma olarak kalmaktadır. Zira Matheron da bu durumu teyid etmiştir<sup>164</sup>.

Güç devrinin ne olduğunun analizi *PI*'ye kalmıştır. *PI*'nin 2. bölümünün 10. kısmında analiz güç devrine ilişkin olası iki durumdan başlar. Bu iki şekilde olur. Ya bir kişi diğerini zincire vurup silahsızlandırarak gücü alanına dâhil eder. Burada devirden bahsetmek elbette mümkün değildir. Ya da egemen, kişiyi kendi gücüne tabi kılar. Bunu da onda umut ya da korku uyandırarak yapacaktır<sup>165</sup>. Burada gücün devri analiz edilirken tekrardan *TPİ*'nin başlangıcına dönüldüğü görülebilir. Zira *TPİ*'de egemenin egemenliğini sürdürmesi korkuyu sürekli kılmasına ya da aynı anlama gelmek üzere hurafenin hakimiyetinin sürmesine bağlıydı. *TPİ*'de somut durumu betimleyen korku, şimdi bir duygulanım olarak analiz aracına dönüşmüştür. Bu dönüşümün neticesinde *Leviathan*'daki yetkilendirme meselesi ile Spinoza açısından tekrar karşılaşılır. Fakat bu noktada

---

<sup>164</sup> A. g. e, s. 215

<sup>165</sup> B. Spinoza, *Tractatus Politicus*, çev. Murat Erşen, Dost Yay. , Ankara, Ocak 2007,1. Baskı,s. 19

Hobbes'un devir prosedürü hak yerine gücün kullanımı ile değiştirilmiştir. Burada fiziksel olarak gücün devredilmeyeceğini işaretlemek önemlidir. Gücün kullanımı devredilecektir. Fakat güç sahibinde kalacaktır. Egemen gücü kendisine kazanmaz zira güç sahibi insana ihtiyacı olacaktır<sup>166</sup>. Gücün kullanımını devralan egemen bununla görevini tamamlamalıdır. Yetki, bu noktada bir hakkın kullanımının devredilmesinden ziyade gücün kullanımının devredilmesi söz konusu olduğu için geri döndürülemez biçimde devredilemez. Kişideki korku ve umut duyguları sayesinde gücün devrine rıza gösterildiği belirtilmişti. Bu anlamda korku ya da umuttan kişi kurtulduğu ölçüde gücünü devretmeyecektir. Egemen ise bu süreçte devir aldığı güçten faydalanmak için korku ve umudu canlı tutmak zorunda olacak ve gücü tekrar devir almak üzere gücü kendisine verene geri verecektir. Bu noktada sürekli bir güç devrinden bahsedilecektir. Bu durumda egemenliğin devri konusunda sağlanan mutabakat, sözleşme teorisinde olduğu gibi egemenle egemene tabi olanın ilişkisini koparmayacak, aksine bu mutabakat sürekli yeniden kurulacaktır<sup>167</sup>.

Spinoza *PI*'nin 7. bölümünün 12. kısmında<sup>168</sup> kimsenin başka birisine yetki sağlamayacağını dile getirir. Bunun sonucu olarak çokluk sahip olduğu egemenliği kendi arasında kurduğu anlaşma gerçekleştiği sürece kimseye devretmez. Bu kuşkusuz ki demokratik bir rejimdir. O halde demokratik olmayan rejimler nasıl açıklanacaktır? Bu noktada iki faktörün bileşimi devrededir. Bir tarafta ortak bir anlaşma dahilinde yaşamayı arzulayan, birbirlerinin anlaşığı bir zemin tesis etmeye çalışan çokluğun gücü demokratik bir rejime ulaşmayı sürekli dener. Fakat bu demokratikleşme eğilimini bozmak isteyen ve çokluğu parçalamaya çalışan dış güçler sürekli faaliyet halindedir. Bu nedenle bir arabulucu çokluk için zorunluluktur. Bu arabulucu da demokratik olmayan bir

---

<sup>166</sup> A. Matheron, *Theoretical Function of Democracy in Spinoza and Hobbes*, s. 215

<sup>167</sup> A. g. e, s. 216

<sup>168</sup> B. Spinoza, *Tractatus Politicus*, s. 59



şekilde yönetim gösterebilir<sup>169</sup>. Fakat bu diğer egemenlik biçimleri zorunlu olmakla beraber hiçbir zaman mutlak değildir. Bu *De Cive* ile *PI*'nin ayrıldığı noktadır. *De Cive*'de hakkı devreden demokratik “insan toplama” devirle birlikte ortadan kalkar. Etkisini yaratıp tarihe karışmıştır. Kökensel olarak demokrasi Spinoza'da ise daima işlemekte, etkide bulunmaktadır. Bu işleyiş olmadığı takdirde devletten bahsetmek mümkün olmayacaktır. Demokratik olmayan rejimlerde egemenlik karşılıklı rızaya dayanır tarzda olsa dahi mutlaka bölünmüştür. Zira bir gücün kullanım sahibi olarak bir egemen ve güce sahip olan bir çokluk hep olacaktır. Bu noktada demokratik egemenlik hep oradadır ama türevlerine mutlak karakterini iletmez. Mutlak egemenlik ancak çokluğun kendi gücünü kendi elinde tuttuğu müddetçe geçerli olacaktır.

Bütün bu dile getirilenlerden sonra egemenliğin mutlak karakterinin, insanların güçlerini bir siyasal yapı içerisinde bir araya getirerek kendi güçlerini topluluğa aktarmasından kaynaklandığı ileri sürülebilir. Haklar güce dayansa dahi gücü belirli bir biçime sokma çabasından başka bir şey olmadığından haklar her zaman biçimsel karakterli olacaktır. Varsayımsal bir insan kavrayışı ile güçlendirilmeye çalışılsa dahi haklar anlayışında her zaman hakları ihlal eden birileri olacaktır. Zaten hak tanımı başkası tarafından ihlal edilebilir olmayı içinde barındırmaktadır. Bu durumdan çıkışın sözleşme teorisi ile çözülmeye çalışılsa da sözleşmeyi yapan tabi olmayı kabul ettiği sürece problem çözülmeyecektir zira eşitler arasında bir sözleşme daha baştan yapılmamıştır. Hatta sözleşmenin tarafı bile yoktur. Bu durumda hakları düzenleyici sözleşmeler yerine Spinoza'nın önerdiği güçleri düzenleyici ve artırmaya çalışan ve sürekli yinelenen tekrardan kurulan bir mutabakat daha işlevlidir. Bu mutabakatın eldeki egemenlik biçimlerinin sıkıntılarını göstermiş olması önemlidir. Fakat bu mutabakatın siyasal biçimi Spinoza tarafından da dile getirilmemiştir. Belki de bu boşluk bir zorunluluktur ve devletsiz bir topluma işaret etmektedir. Spinoza'nın siyaset teorisinde gösterdiği şey haklar merkezli bir anlayışla çokluğun kendisini

---

<sup>169</sup> A. g. e, s. 217

gerçekleştiremeyeceği, bunun yerine devredilemeyecek olan güçleri merkeze alan bir yaklaşımın birlikte yaşamının asıl koşulu olduğudur.

## V. Sonuç

Çalışmanın sonucunda insanın doğal bir varlık olarak tözün farklı var olma tarzlarından birisi olduğu ve bu nedenle hiçbir ayrıcalığının bulunmadığını ileri süren Spinoza'nın herhangi bir özne merkezli yaklaşıma uzak olarak ele alınması gerektiği belirtilmelidir. Marks ise iktisadi eleştirisinin özellikle 1845 sonrası aldığı konum itibarıyla insanın özünü araştırmaya yönelik bir sorunsalı terk ederek daha ziyade toplumsal formasyonun iktisadi düzeyinin hangi yasallıklar çerçevesinde oluştuğunun analizini yapmaya çalışmıştır. Toplumsal formasyonun tekilliği ve bunun analizinin üçüncü türden bilgiyi gerektirmesi konusunda Althusser Spinoza ile Marks'ı *Kapital'i Okumak* adlı eserinde ilişkilendirmiştir. Bu ilişkilendirmeyi de Spinoza'nın gerçek nesne ile bilgi nesnesi arasında yaptığı ayrımı dayandırmıştır.

“Senkroninin hedeflediği şeyin, *gerçek nesne* olarak nesnenin zamansal mevcudiyetiyle ilişkisi yoktur, ama tersine, başka tür bir mevcudiyet ve bir başka *nesnenin* mevcudiyetini içerir. Somut nesnenin zamansal mevcudiyeti değil, tarihsel nesnenin tarihsel mevcudiyetinin tarihsel zamanı değil, *teorik analizin bilgi nesnesinin* mevcudiyeti ( ya da “zaman”ı) , *bilginin* mevcudiyeti. Senkronik olan bütünün yapısının farklı öğeleri ve farklı yapıları arasında mevcut özgül ilişkilerin anlayışından başka bir şey değildir. *Senkronik olan, Spinozacı anlamda ezeliyet ve ebediyettir* ya da karmaşıklığının yeterli bilgisiyle karmaşık bir nesnenin yeterli bilgisidir.”<sup>170</sup>

Marks'ın da karmaşık bir bilgi nesnesi olarak toplumsal formasyonun tek bir mantıksal formül dahilinde açıklanamayacağına ilişkin vurgusuna bu çalışma içerisinde değinilmiştir<sup>171</sup>. Toplumsal formasyonun farklı düzeylerin eklemlenmesinden oluşan karmaşık bir yapı olduğu hususunda özellikle Poulantzas'ın Siyasal İktidar ve Toplumsal Sınıflar adlı eserinde güçlü referanslar bulunmaktadır. Dolayısıyla Marks'ın kendisi özel olarak Spinoza'ya değinmesi bile toplumsal formasyonun karmaşık yapısını teslim etmiş dolayısıyla kurulması mümkün Spinoza-Marks ilişkisine kapı açmıştır.

<sup>170</sup> L. Althusser, *Kapital'i Okumak*, s.354

<sup>171</sup> Bkz. s.70

Bunun yanı sıra insanın özünün reddi veya tanımının değişmesi üzerinden Spinoza ile Marks birbirlerine yaklaştırılabilirler. Spesifik olarak “insanlar dış cismi değil, bu cismin bedeninin üzerindeki etkisini bilebilir” ve “insanlar eylemlerini bilir ama bunların nedeni hakkında bilgisizdir” diyen Spinoza ile meta fetişizmi pasajında insanların bilmeksizin eylemeye devam ettiğini<sup>172</sup> ileri süren Marks tam da aynı şeyden eylemimizin nedeninin bilimiz olmadığından bahsetmektedirler. O halde meta fetişizmi pasajının, Althusser’in ideolojinin nesnelliği kavrayışı ile Balibar’ın dile getirdiği “içerisinde özneliğin kurulduğu nesnellik alanı olarak meta evreni” vurgusu ve bu kavrayışa izin veren Spinoza’nın imgelemin maddiliği tezi ile beraber değerlendirilmesi teorik bir zorlama değildir. Nitekim Althusser’in özne kategorisine Spinoza’dan dolanarak ulaştığına dair ele alışı da mevcuttur. Bu ele alışlardan birisini Sinan Özbek *İdeoloji Kuramları* adlı eserinin Althusser ile ilgili kısmında Robert Pfaller’in görüşlerine atıfta bulunarak dile getirmiştir.

“Özne kategorisini tartışmaya Pfaller’le bir parantez açarak başlamak yerinde olacak: Pfaller Althusser’in özne kategorisine de Spinoza’dan dolanarak vardığını gösteriyor. Spinoza yaklaşık olarak şöyle diyordu: İnsanın salt usla kavradığını usla savunması, tutkuyla inandıklarını da tutkuyla savunması doğasından kaynaklanır. Bu neden böyledir? Özgürlük yanılması bilgiye bir engel oluşturmaktadır; çünkü bu yanılma tek başına yanlış bir yanıt değil, hiçbir soru ortada yokken verilmiş bir yanıttır. Özgürlük yanılması bir soruya akılsal bir yanıt üretme girişiminden kaynaklanmadığı, aksine tutkudan kaynaklandığı için tutkuyla savunulur. İnsanlar yalnızca bu yanılma tutkuyla bağlanmazlar, aynı zamanda bu yanılmanın yol açtığı özgür olmayışa da tutkuyla bağlanırlar...Althusser’e göre Spinoza ideolojinin sürekli olarak öznenin yanılmasıyla örtüşen “hayali merkez” olduğunu görmüştür.”<sup>173</sup>

İnsanın tutkuları doğrutusunda hareket etmekten kendilerini alıkoymamalarının tespiti insanın doğa içerisinde hiçbir üstünlüğe sahip olmadığını teyididir. O halde insanlar aslında zannedildiği kadar güçlü değildirler. Bu güçsüzlüğü kabul etmek istemeyen insan kendi köleliğini süreklileştiren siyasal kurumları her dönem üretmiştir. İnsan bu güçsüzlüğü kabul edip güçsüzlüğünün nedenleri üzerinde çalışırsa belki doğa nezdinde konumu değişmeyecektir. Ancak insanlar

<sup>172</sup> K. Marks, Kapital, c. 1, s. 84

<sup>173</sup> S. Özbek, İdeoloji Kuramları, Bulut Yay., İstanbul, Kasım 2003, 2. Baskı, s.180-81

bir arada yaşamalarının zorunlu olduğunu ve birbirlerini yok etmek için karşı karşıya bulunmamaları gerektiğini anlayacaklardır. Bu noktada kişi belki kendi başına ele alındığı haliyle güçsüz olarak nitelendirilecektir. Kişi kendi başına verili olan güçsüzlüğünü, kendisini soyut ve evrene aşkın bir varlık haline getirerek çözmeye çalışmıştır. İnsan hakları kavramının da bu tasarımsal insana dayandırıldığı aşikardır. Spinoza doğuştan eşitlik ve özgürlüğün mümkün olamayacağını ilan ederek daha baştan somut bir varlığı değil tasarımsal bir varlığı esas alan insan hakları düşüncesini, insan hakları düşüncesi henüz ortaya çıkmadan reddetmiştir denilebilir. İnsan hakları düşüncesi ortaya çıktığından beri siyasal alanda yaşananlar da evrensel insan hakları kavramının devletler arası veya devlet ile toplum arasındaki güç ilişkilerine tabi olduğunu göstermiştir. “İnsan doğuştan kazandığı haklarıyla insandır” önermesi bir anlamda ölü doğmuş ve haklar ancak yoğun siyasal mücadeleler sonucu elde edilebilmiştir. Kısacası haklarını elde etmek isteyenler, her zaman güçlü birlikler kurmak politik anlamda güç olmak durumunda kalmışlardır. Spinoza’ dan Marks’a uzanan yolda insanın gücü, doğaya veya başka insanlara hükmetme ile değil, birlikte inşa edilen özgürlükçü toplumlar kurma çabası ile gerçekleşecektir. Hak mücadelesini de kelimenin bu anlamıyla güç mücadelesi olarak ele almakta sakınca yoktur.

Marks’ın meta fetişizmi pasajından siyasal anlamda çıkarılabilecek en önemli önerme; Spinoza’nın imgelemin maddiliği tezine dayandırılarak ileri sürülmesi mümkün olan ideolojinin nesneliliği tezinin meta fetişizmi pasajını karakterize ettiği kabul edilerek siyasal pratiğin bilimsel pratikten farklı olduğuna ilişkin vurgudur<sup>174</sup>. Bir toplumsal formasyonun ortadan kalkması toplumsal formasyonun bilgisini edinmekle değil o formasyonun siyasal anlamda kısıtlayıcı etkilerine karşı siyasal mücadele içine girmekle mümkündür. Bu durum da, insanların kendilerini tahakküm altına alan siyasal yapılara karşı özgürlükçü alternatifler doğrultusunda mücadele etmelerinin meşru olduğunu gerek Spinoza gerekse Marks’ın çözümlenmeleriyle vurguladıklarını göstermektedir.

---

<sup>174</sup> Bkz. s 81