T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK
ANABİLİM DALI

SPINOZA'DA ONTOLOJİ VE POLİTİKA İLİŞKİSİ

Yüksek Lisans Tezi

Yasin KARAMAN

Ankara-2013

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK
ANABİLİM DALI

SPINOZA'DA ONTOLOJİ VE POLİTİKA İLİŞKİSİ

Yüksek Lisans Tezi

Yasin KARAMAN

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Erdal CENGİZ

Ankara-2013

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK
ANABİLİM DALI

SPINOZA'DA ONTOLOJİ VE POLİTİKA İLİŞKİSİ

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı:

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı	**İmzası**
.....	.....
.....	.....
.....	.....
.....	.....
.....	.....
.....	.....

Tez Sınavı Tarihi .....

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (……/……/200…)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin
Adı ve Soyadı

……

İmzası

……

ÖNSÖZ

Bu tezin hazırlanışı sırasında gerek tezle ilgili gerekse hiç ilgisi olmayan pek çok konudaki yol gösterici ve rahatlatıcı önerilerinden dolayı danışmanım sayın Prof. Dr. Erdal Cengiz'e çok teşekkür ederim. Aileme desteklerinden ve güvenlerinden dolayı minnettarım. Başta Mehmet Cafer Şakar olmak üzere, çalışma sürem boyunca fırsat buldukça tartıştığım ve fikirlerinden faydalandığım tüm arkadaşlarıma da ayrıca şükran borçluyum. Tezimin son halini okuyan ve yaptığı düzeltmelerle öncekine kıyasla çok daha okunaklı bir metin haline gelmesini sağlayan ağabeyim Erkan Uzun'a çok teşekkür ederim. Ve son olarak, her zaman yanımda olan Didem Budak'a sonsuz teşekkürler. Normal koşullar altında yorucu ve bunaltıcı geçecek bu süreci onun desteği ve güleryüzü sayesinde beraber sorunsuzca atlatabildiğimiz için…

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ ……..... 1

1. SPINOZACI ONTOLOJİNİN KOORDİNAT DÜZLEMİ …… 8

1.1. *Causa Sui* (Kendisinin Nedeni) ……... 17

1.2. Ne'lik Olarak Töz: Aristoteles ……24

1.3. Descartes ve Töz İkiciliği ……29

1.4. Spinoza Ontolojisinde Töz ve Tanrı ……31

1.5. Töz ve Kipsellik İlişkisi ……...39

2. GÜÇ ONTOLOJİSİ

2.1. Bir-İki-Çok: Monizm, Düalizm ve Plüralizm ……. 52

2.2. Tanrı'nın Özü: Sıfat ya da Güç ……... 63

2.3. İçkinlik Düzlemi …….. 73

3. ONTOLOJİDEN POLİTİKAYA GEÇİŞ: GÜÇ YA DA HAK …….. 78

3.1. Temel Doktrin: *Conatus* …….. 82

3.2. Güç ya da Hak ……. 97

3.3. *Omnino Absolutum Imperium*: Demokrasi……..106

3.4. Politik Bir Özne: Çokluk…….115

SONUÇ ……119

ÖZET ……123

ABSTRACT ……124

KAYNAKÇA ……...125

NOT

Spinoza'nın kendi eserlerinden alıntı yaparken şöyle bir yöntem izlemeyi tercih ettim: *Etika, more geometrico* yapısı gereği hangi dile çevrilmiş olursa olsun alıntılanması ve takip edilmesi kolay bir yapı sergilediğinden, ben de bu eserden yaptığım alıntılarda bölüm numaralarını Romen rakamlarıyla; önerme, önerme sonucu ve notlardan yapılan alıntıların numaralarını ise günümüzde kullandığımız Hint-Arap sayı sistemiyle göstermeyi tercih ettim. Örneğin, üçüncü bölümün 57. önermesinin 2. notundan alıntı yapmışsam '(III, 57. Önerme, 2. Not)' biçiminde gösterdim. *Tractatus Theologico-Politicus* ve *Tractatus Politicus*'tan yaptığım alıntılarda ise kullandığım Türkçe baskıların sayfa numaralarına gönderme yapmayı yeğledim.

GİRİŞ

Felsefe tarihçisi Harry Austryn Wolfson, Spinoza felsefesi hakkındaki eserinde Spinoza'nın "Baruch" ve 1656'da Yahudi cemaatinden aforoz edilmesinin ardından kendisinin aldığı "Benedictus" adlarından yola çıkarak Yahudi filozofu son *skolâstik* ve ilk *modern* olarak adlandırır. İlk bakışta çok basit gibi duran bu ifade, Wolfson'un da ekonomik biçimde ifade ettiği gibi, Spinoza'nın etkilendiği şu felsefi anlayışların adeta bir özeti niteliğindedir: Çok küçük yaşlardan itibaren eğitimini aldığı Yahudi ve İslam felsefesinin de içerisine dâhil edilebileceği, Antik Yunan filozoflarının düşünce yörüngesindeki Ortaçağ-Latin skolâstik felsefesi ve Descartes'ın bu ortak skolâstik geleneğin sınır boylarında kurduğu ve Spinoza'nın yirmili yaşlarında tanıştığı Kartezyen yeni felsefi anlayış (Wolfson, 1934: vii). Robert J. McShea de Spinoza'nın ontolojisinin Yahudi skolâstiği ve Kartezyen düşünce olmak üzere iki düşünce hattının kavram dağarcığını kullandığını ve bu felsefe akımlarının problemlerinden söz ettiğine işaret eder (McShea, 1968: 13). İslam düşünürleri ve Ortaçağ Hıristiyan filozofları arasındaki ilişkinin mahiyetine dair hâlâ sona ermemiş yoğun akademik ve ideolojik tartışmaların gölgesinde, İslam ve Yahudi felsefesinin de Ortaçağ-Latin skolâstik felsefesine dâhil edilmesinin sebebi herhangi bir ikna çabasına girmeden şöyle açıklanabilir: Wolfson, İbrani, Latin ve Arap felsefi literatürünün ortak bir geleneği; merkezinde Aristoteles'in yer aldığı Grek felsefesi geleneğini temsil ettiklerini ve aslında bunların tek bir felsefenin üç farklı dildeki ifadeleri olduklarını; Greklerin felsefi ve bilimsel terminolojisinin bu üç geleneğin ortak düşünce yapısını oluşturmasından dolayı bu dillerin herhangi birinde yapılmış bir çalışmanın diğerlerine neredeyse kelimesi kelimesine çevrilebileceğini öne sürer (Wolfson, 1934: 10). McShea de bahsedilen bu felsefi akımların gelişimleri boyunca

uğraştıkları meselenin esasen aynı olduğunu ifade eder: Akıl ve inancın uzlaştırılması; daha açık bir ifadeyle, dünyayı Yeni-Platonculuk adı altında sınıflandırılabileceğimiz büyülü bir bakış açısından kavramış ve bu büyülenmiş kavrayışla yazılmış bir dini metnin Aristoteles'in rasyonel açıklamalarıyla uzlaştırılması çabası (McShea, 1968: 13). Esasen Wolfson'un İbrani-Yahudi felsefesinin Arap filozoflarının mirasını korurken, Descartes'ın da Latin skolâstiklerin düşüncelerini devraldığına dair bir diğer ifadesi de dikkate alındığında, skolâstik ve kartezyen anlayışın da birbirlerinden tümüyle bağımsız olmadıkları; Descartes'ın düşünmeye getirdiği yeniliklerin berisinde yoğun bir skolâstik düşünce mirasının varolduğu da göz önünde bulundurulmalıdır (Wolfson, 1934: 121). Antonio Negri ise aralarındaki ayrımları belirginleştirip listeyi biraz daha genişleterek Spinoza'nın beslendiği felsefi ve kültürel matrisi şöyle listeler: Yahudi kültürü ve felsefesi, natüralizm ve tözcü varlık anlayışıyla harmanlanmış Rönesans hümanizmi, skolâstik felsefe ve kartezyen düşünce (Negri, 2005: 58). G. W. F. Hegel, bir tür indirgemeci yaklaşımla Spinozacılık'ın Descartesçılık'la çok yakın bir ilişkisinin olduğunu, hatta Spinoza felsefesinin aslında Kartezyen ilkelerin tutarlı bir sergilenişinden ve uygulanmasından ibaret olduğunu ileri sürer (Hegel, 1990: 151). Her ne kadar Spinoza'nın tüm bu kendisinden önceki felsefi anlayışlardan etkilendiğine dair yorumlar belirli bir ölçüde geçerlilik taşısa da, asıl vurgulanması gereken mesele, yani Spinoza'nın bu felsefi anlayışların hiçbirinin güdümünde kalmadığı olgusu bilerek veya bilmeden gözden kaçırılmaktadır. Örneğin Spinoza tıpkı Descartes gibi insanın şeyler hakkındaki bilgisinin doğruluğunu garanti altına alacak bir kesinlik arayışı içinde olmasına (aralarındaki önemli farkın Spinoza'nın bunun bilme sürecine dışsal değil içsel bir süreç olduğunu söylemesi olduğunu

aklımızda tutarak) ve Descartes'ın terminolojisini eserlerinde sıkça kullanmasına rağmen, bu durum Spinoza'nın Kartezyen bir filozof olduğunu göstermez; çünkü Spinoza'nın felsefesinde *cogito*'ya veya öznellik vurgusuna dair hiçbir iz yoktur (Kolakowski, 1988: 74, Althusser, 2013: 175). Roger Scruton'a göre Descartes'ın "düşünüyorum" önermesi Spinoza'nın kendi felsefi kavrayışı açısından işine yaramaz ve kullanışsız iki özelliğe sahiptir: Spinoza için tüm kesinliğin yalnızca zorunluluklar temelinde kurulması gerekirken, bu önerme –yani *ego cogito*– yalnızca olumsal bir gerçeği ifade eder. Descartes'ın akıl yürütmesinin ikinci olumsuz özelliğine baktığımızda, Spinoza felsefi bir hakikate ancak sınırlı olan deneyimimizin ve aklımızın uğraştığı şeylerin üstesinden gelmeyi başardığımızda ve tüm şeyleri nesnel bir akli bakış açısından, yani Spinoza'nın meşhur deyişiyle "ebediliğin bakış açısından" (*sub specie aeternitatis*) görmeyi öğrendiğimizde ulaşabileceğimizi söyler. Ancak "düşünüyorum" ifadesi ortadan kaldırılamayacak şekilde birinci tekil kişiye başvuruyu içermektedir (Scruton, 2003: 50). Benzer şekilde McShea, Descartes'ın en kötü hatasının öznellikten yola çıkması ve bu kalkış noktası yüzünden bir türlü tekbencilik tehlikesinden tümüyle kurtulamaması olduğunu söyler (McShea, 1968: 17). Tekil bir şeyin özü, yani tanımından yola çıkarak bu tekil hakkında kavradığımız şey, bu kipin varlığının kanıtını sağlayamaz (Rizk, 2012: 43). Düşünme eylemi, varolan diğer şeyler gibi tekil bir kip olan insanı belirleyen veya onun ontolojik olarak varoluşunu kanıtlayan özsel bir nitelik değildir. Spinoza'nın da dediği gibi, diğer varolanlar gibi bir kip olan insanın özü onun varoluşunu gerekli kılmadığı için (II, Aksiyom 1) düşünme özsel bir nitelik olsa bile varoluşa ilişkin bir temel oluşturamaz. Sıradan gibi duran, ama Descarteşçılığa önemli bir eleştiri olarak alınabilecek "insan düşünür" (II, Aksiyom 2) önermesi

Spinoza tarafından herhangi bir ontolojik durumu temellendirmeden, yalnızca olgusal bir önerme olarak öne sürülür (Althusser, 2013: 175). Spinoza, Descartes'ın yaptığı gibi epistemoloji (*cogito*) ile ontoloji (*sum*) arasında bir "kısa devre" oluşturma gereği duymaz. Bu açıdan bakıldığında Spinoza Descartesçı kavram sistemini, skolâstik düşünceyi, Yahudi felsefesini ve Rönesans düşüncesini ortadan kaldırmadan damıtmak ve kendi özgün fikirlerini oluşturmak için bir araç olarak kullanır. Descartesçılık o dönemde oldukça etkili ve dönemin entelektüelleri tarafından yoğun ilgi gösterilen bir felsefe anlayışı olmasından dolayı Spinoza'nın kendi özgün fikirlerini çağdaşlarına sunmak için kullandığı bir retorik işlevi görür (Deleuze, 2011: 15-16). Scruton da bunlara ek olarak *Etika*'da Ortaçağ felsefesinin kavramlarının yeniden süzgeçten geçirilerek sonunda kendi kendilerine saldırır hale getirildiklerini ve tamamen yok olduklarını söyleyerek, Spinoza'nın felsefi projesinin uygun şekilde anlaşılmasını sağlayacak bir okuma stratejisinin oluşturulması konusunda bize önemli bir ipucu sağlar (Scruton, 2007: 35).

Spinoza'nın düşünsel olarak dönemin baskın felsefi anlayışının dışında kendisini kuraldışılık olarak inşa edebilmesinin temelindeki toplumsal-ekonomik altyapı, yani yoğun ticari faaliyetlerin ve ekonomik refahın bir sonucu olarak farklı anlayışların bir arada yaşaması için en uygun özgürlük ve hoşgörü ortamını sağlayan XVII. yüzyıl Hollandası'nda yetiştiği de göz ardı edilmemelidir. Avrupa'nın tarihinden hiç eksik olmayan savaşlarla uğraştığı bu zorlu dönemde Hollanda (o dönemki adıyla Birleşik Eyaletler), uluslararası arenada rekabet halinde olduğu diğer devletlere nazaran hem politik hem de ekonomik bakımdan istisnai bir konumu işgal etmekteydi:

> "*Büyümesi yavaşlayan bir dünya-ekonomisinde, Birleşik Eyaletler'in 'her zaman borçlarını ödeyebilmesi' ve on yedinci yüzyılda 'kasvetli noksanlar dizisi'ne istisna teşkil etmesi, genel ekonomik hegemonyanın hem nedeni hem de sonucudur… Hollanda devleti merkantilist politikalara ihtiyacı en alt düzeyde olacak kadar yeterli iç ve dış güce sahip tek Avrupa devletiydi"* (Wallerstein, 2012: 68-71).[1]

Spinoza'nın da öne sürdüğü fikirlerin, ömrünü geçirdiği XVII. yüzyıl Hollandası'nın istisnai konumunu kültürel alanda yansıtan düşünce ürünleri olmasından daha doğal hiçbir şey olmayacaktır. Hollanda'nın diğer Avrupa uluslarına nazaran ekonomik ve finansal açıdan istisna olmasının yanı sıra kültürel açıdan da bu durumda olması, Spinoza'nın kendi düşünce sistemini bir kuraldışılık olarak inşa etmesi için en uygun zemini oluşturmuştur diyebiliriz. Antonio Negri'nin de ifade ettiği gibi, XVII. yüzyılda Avrupa'da hâkim olan ve "kriz" kavramıyla özetlenebilecek Barok felsefesinin rüzgârı Hollanda'nın kültürel iklimini hiç etkileyememişti; zira o dönemde bu coğrafyada hâlâ Rönesans kültürü ve hümanizmi yoğun şekilde etkisini göstermekteydi (Negri, 2005: 51). Barok düşünürler fikirlerini oluştururlarken sürekli insanların zayıflıklarını göz önünde bulundurdukları için halk yığınlarını politik açıdan zararlı olarak görmüşlerdir. Bu yüzden Barok hükümdarlar da onların korku, umutsuzluk, kıskançlık gibi kötü eğilimlerini kullanarak uyruklarını yönetirler ve cehaletlerini, bâtıl inançlarını destekleyerek, onları kölece bir itaate zorlarlar (Akal, 2010: 119). Barok felsefesi sürekli ölümü hatırlatmasına ve süreğen bir kriz durumuna vurgu yapmasına karşın, Spinoza ölüm fikrini reddederek neşeye ve hayata vurgu yaptığı için Barok anlayışını benimsediği şeklindeki indirgemeci

[1] Birleşik Eyaletler yedi eyaletten oluşuyordu: Gelderland, Holland, Zeeland, Utrecht, Friesland, Overijssel ve Groningen (Wallerstein, 2012: 72).

yorumlar kabul edilemez hale gelirler (Akal, 2010: 137).[2] Tüm yaşlı kıtayı sarmasına rağmen Hollanda'yı etkileyemeyen bu "kriz" felsefesinin o dönem Avrupalıları nasıl etkilediği Roland Mousnier tarafından şöyle ifade edilir:

> *"On yedinci yüzyıl insanoğlunu bütünlüğü içerisinde, tüm eylemleri açısından –ekonomik, sosyal, siyasal, dinsel, sanatsal– ve hayati güçlerini, duygularını ve iradesini en derin düzeyde bütün varlığıyla etkileyen bir kriz dönemidir. Krizin çeşitli iniş çıkışlarla dolu olarak sürekli olduğu söylenebilir*" (Mousnier'den aktaran Wallerstein, 2012: 15).

Bu açıdan bakıldığında, Spinoza felsefesine kendine özgü dinamizmini kazandıranın bu Barok temelli, mütehakkim kriz felsefesi değil; Rönesans'ın karakteristik varlık anlayışı olarak da nitelendirebilecek olan, hem mutlak anlamda ontolojik hem de mutlak olarak rasyonel olan natüralist içkinciliğin en uç boyutlarına kadar götürülmesi olduğu ileri sürülebilir (Negri, 2005: 66). Hatta bu natüralizm anlayışı göz önüne alındığında Spinoza'nın 16. yüzyılın en önemli filozoflarından Giordano Bruno'nun mirasçısı olduğu söylenebilir (Negri, 2011b: 83); çünkü Spinozacı felsefenin alamet-i farikası olarak nitelendirilebilecek "sonsuzluk" ve "içkinlik" kavramları ilk kez Giordano Bruno'da birlikte dile getirilmiştir (Bumin, 2005: 14). Ancak Negri, Spinoza düşüncesinin temel kuraldışılığını oluşturan öğeleri, idealist eğilimler barındıran tüm akılcı felsefelerde varolan sonsuz ve belirsiz arasındaki ayrımın ortadan kaldırılmasında ve radikal biçimde erekçilik-karşıtı yapısında bulur (Negri, 2005: 232). Ayrıca her türlü düalist felsefi anlayışın ve aşkınlığa vurgu yapan düşüncelerin de karşısında yer alması, Spinoza'nın daha sonra modern düşüncedeki akılcı ve deneyci kamplara dâhil edilememesinin de en önemli nedenidir (Negri,

[2] Spinoza'nın ölüm düşüncesine karşı ünlü önermesi şöyledir: "Özgür insanın en az düşündüğü şey ölümdür; onun felsefesi ölüm üzerine değil, yaşam üzerine bir tefekkürdür" (IV, 67. Önerme).

2005: 339). Kısacası Spinoza, döneminin felsefi eğiliminin dışında yer alan, kuraldışı bir filozoftur. Demokrasiyi temele alan özgürlükçü politik anlayışı da bu yüzden çağının hâkim yönelimlerinin, yani monarşi savunuculuğunun dışında konumlanmayı başarabilmiştir. Bunu sağlayan en önemli etkenin, kurduğu ayrıntılı ve özgün ontolojik sistem olduğu fikri bu sayede ileri sürülebilir. Spinoza'nın belki de ayrıntılı bir biçimde kurgulanan bir ontolojiden yola çıkarak politikasını kuran ilk filozof olduğu söylenebilir:

> *"Politika ontolojiden ayrılamaz. Her ontoloji politiktir ve her politikanın kendisi de bir ontolojidir. Ontoloji ve politikanın bu karşılıklı ilişkisi onların "paralelizmi" olarak tanımlanır. Ontolojinin ve politikanın bu paralelizmi ilk defa Spinoza'nın düşüncesinde kurulur. Spinoza yalnızca kendi töz analizi temelinde bir etik ve politika kurabilirdi"* (Boyer, 2001: 174).

1. SPINOZACI ONTOLOJİNİN KOORDİNAT DÜZLEMİ

Spinoza, felsefe tarihçileri tarafından yapılan araştırmaların gösterdiği üzere 1661-1675 yılları arasında üzerinde çalışıp tamamladığı ama çeşitli sebeplerden dolayı yayınlamadığı başyapıtı *Etika*'yı kurgularken, eserini felsefe tarihi içinde içerik bakımından olmasa bile biçimsel bakımdan eşsiz bir yere yerleştirecek bir yöntem kullanır: Eserin tümünü Euklides'in meşhur *Elementler*'ini yazarken kullandığı "geometrik yöntem" (*more geometrico*) ile yazar. Aslında XVII. yüzyıl filozoflarının genelinde gözlemlenebilecek, tüm bilim dallarında Euklidesçi geometrik akıl yürütme yöntemini uygulama; yani kendinde açık öncüllerden, aksiyomlardan yola çıkarak kesin, açık ve seçik ve evrensel olarak geçerli sonuçlara ulaşma eğilimi Spinoza'da da karşılığını bulmuştur denilebilir. Gittikçe rüştünü ispat etmeye başlayan doğa bilimlerine duyulan güven ve matematiksel-geometrik yöntemin doğru bilgi elde etmek için geçerli tek yöntem olarak benimsenmesi sadece Spinoza felsefesinin değil, modern felsefenin tümüne egemen olan paradigmanın temelini oluşturmuştur (Bumin, 2005: 90). Esasında modern bilimin yapılanmasında çok önemli rol oynayan Copernicus ve Kepler'de de gözlemleyebileceğimiz gibi, evrenin geometrik ilkelere göre tasarlanmış olduğu fikri Rönesans Yeni-Platonculuğunun bir mirasıdır (Westfall, 2008: 2). Westfall'a göre Galileo da buradan yola çıkarak aslında çok büyük bir yenilik yapmadan Aristotelesçiliğe karşı Platoncu bir anlayışı benimsemiştir. Galileo'ya göre gerçek evren somut matematik bağlantıları barındıran ideal evrendir. Bu ideal matematiksel evrene göre kurulmuş maddesel dünya ise ideal modelle karşılaştırıldığında onun kusurlu bir gerçekleşmesidir. Doğa şifreli olarak oluşturulmuştur ve bu şifrenin anahtarı da yalnızca matematiktir. Ancak Kepler ve Copernicus'un geometrik yapıya uygun

buldukları hareket tarzı yalnızca gök cisimlerine atfettikleri kusursuz ve sonsuz göksel hareketler iken, Galileo'nun getirdiği esas yenilik doğanın geometrikleştirilmesini yeryüzündeki hareketleri de içerisine dâhil edecek biçimde genişletmesi olmuştur (Westfall, 2008: 24). Bu açıdan bakıldığında, tüm modern felsefe, kabaca, matematiksel fiziğin kurucusu Galileo'nun meşhur "doğanın kitabı matematik diliyle yazılmıştır, onu okumayı öğrenmeliyiz" savını kanıtlama ve doğrulama çabası olarak görülebilir. Spinoza'nın bu matematiksel paradigmanın etkisiyle felsefi düşünüşe getirdiği yeniliğin ise insanın duygularını ve eylemlerini de bu geometrik kavrayış modeli içerisine dâhil etmesi olduğunu söyleyebiliriz. Spinoza için matematik ve geometri, insanların kendi yaşamlarına dair sahip oldukları çeşitli önyargıların ötesinde derin düşünmelerinin ve doğru bilgi edinmelerinin en önemli yollarından biridir. İnsanlar doğadaki her şeyin tıpkı kendileri gibi belli bir amaca doğru hareket ettikleri yanılsamasına sahiptir. Bu Aristoteles'ten miras, her şeyin ereksel nedenselliğine (*causa finalis*) dair yaygın bir önyargıdır.[3] Spinoza teleolojik kavrayışın kendilerinde hiçbir amaçlı biçim taşımayan şeyleri insanbiçimci bir yaklaşımla ele almasını bir yanılgı olarak görür ve bundan tümüyle vazgeçmemizi söyler. Bu insanbiçimci evren kavramlaştırmasından vazgeçiş, yanılsamadan arınmayı amaçlayan her metafiziğin geçmesi gereken bir sınavdır (Yovel, 2013: 285). Spinoza'ya göre insanlar doğal şeylerin kafalarında tasarladıkları ve hayal ettikleri gibi olmadığını gördüklerinde doğanın sözde başarısız olduğu, hatalı olduğu, işini eksik yaptığı yanılsamasına kapılırlar. Kısacası doğal şeyleri nitelerken şeylerin

[3] Aristoteles dört nedenden bahseder: 1. maddi neden (*causa materialis*) yani kendisinden gümüş bir kâsenin yapıldığı malzeme. 2. biçimsel neden (*causa formalis*) yani malzemenin kâse olmak için aldığı biçim. 3. ereksel neden (*causa finalis*) yani kâsenin üretilme amacı; örneğin kurban ayini. 4. etkin neden (*causa efficiens*) yani kâseyi meydana getiren usta (aktaran Heidegger, 1997b: 58-59). Spinoza'nın temelde eleştirilerine hedef olan nedensellik ereksel nedenselliktir.

doğru ve uygun bilgisi yerine kendi önyargılarımız doğrultusunda hükümde bulunduğumuzda her şeyin ulaşacağı bir ereksel nedeni olduğu fikrine kapılırız. Oysa Tanrı (ya da Doğa) hiçbir zaman ereksel nedenlere göre hareket etmez, zorunlu olarak hareket eder. Ereksel neden olarak zannettiğimiz şeyler aslında insanın ihtiyaç duyduğu şeylere dair iştahından başka bir şey değildir. Örneğin ikamet etme bir evin ereksel nedenidir dediğimizde, aslında bunun ev konforunu ve güvenliğini arzu eden birinin ev yapma iştahı duymasından, yani bir etkin nedenden başka bir şey olmadığı görülebilir (IV, Önsöz). Ereksel bir neden, bir kişinin önyargıları dolayısıyla farkına varmadığı etkin nedenden, yani o kişinin aslında o an iş başında olan ama karşısındaki nesneye atfettiği kendi eyleme kudretinden habersiz olmasından başka bir şey değildir. Spinoza *erek*ten (*finis*) yalnızca uğruna bir şey yaptığımız iştahımızı (*appetitus*) yani gücümüzü (*potentia*) anlar (IV, Tanım 7). Geometri ise ereksel nedenlerle ilgilenmez, şekillerin öz nitelikleriyle ilgilenir (I, Önsöz). Descartes, bir kartezyen düşünme kılavuzu olan *Metot Üzerine Konuşma*'sında bu geometrik yöntemin uygulanışına dair temel basamakları işaret etmesine ve "bilimlerde doğruyu arayanlar arasında yalnızca matematikçilerin kesin ve apaçık akıl yürütmelere ulaşabildiklerini" kabul etmesine rağmen (Descartes'tan aktaran Nadler, 2008b: 289), çalışmalarından da görüleceği üzere, bu yöntemi kendi akıl yürütmelerinde gerektiği gibi uygulayamamıştır. Descartes'ın zihin-beden ilişkisini açıklamak için *ad hoc* bir hipotez olarak ileri sürdüğü epifiz bezi kavramı burada örnek gösterilebilir.[4] Spinoza, Descartes'ın önerdiği yöntem gereği kendiliğinden apaçık önermelerden türetilmeyen, açık ve seçik şekilde kavranmayan hiçbir şeyi

[4] Negri'nin deyişiyle zihin-beden ilişkisini açıklamak için sisteme epifiz bezini dâhil etmek, tragedyalarda içinden çıkılamayacak hale gelen sorunları çözmek için sahneye yukarıdan indirilen bir *Deus ex machina* işlevi görür (Negri, 2005: 284).

doğru olarak kabul etmeyeceğini söylemesine ve böyle açıklamalarda bulunan skolâstik filozoflara saldırmasına rağmen, kendisinin zihin-beden ilişkisine epifiz bezi (*glandula*) aracılığıyla çözüm getirmeye çalışmasını ve saldırdığı skolâstiklerle aynı türden önermeler ortaya koymasını eleştirir (V, Önsöz).

Spinoza geometrik kavrayışın son sınırlarına kadar götürülmesinin tutarlı sonucu olarak insanların eylemlerinin, duygularının ve isteklerinin bile geometrik çizgiler, yüzeyler ve cisimler gibi incelenebileceğini öne sürer (III, Önsöz).[5] İnsani duygular insanın asıl gücünü yansıtmasa bile hayran olduğumuz pek çok şey gibi doğanın gücünü ve mükemmelliğini yansıttığı için (IV, 57, Not) diğer doğal şeyler gibi görülmelidir. Spinoza'nın temel tezi şudur: Doğanın (yani Tanrı'nın) yasaları ve kuralları her yerde aynı olduğu için gücü ve etkileme imkânı da her yerde bir ve aynıdır, her şey bu yasalara göre meydana gelir. Doğada kendisine kusurlu diyebileceğimiz hiçbir şey yoktur. Bu yüzden sıradan bakış açısının kusur olarak gördüğü nefret, kıskançlık, öfke gibi "kötü" duygular da tüm diğer şeyler gibi doğal zorunluluktan ve Doğa'nın kudretinden kaynaklanır (III, Önsöz). Doğadaki her şey gibi duyguların da her birinin nedenleri ve dolayısıyla kavranabilir özellikleri vardır. Spinoza politik meselelerle ilgili olarak da aynı geometrik bakış açısını bir çözümleme aracı olarak kullanır. *Tractatus Politicus*'un birinci bölümünde amacının yeni ve bilinmedik şeyleri öne sürmek değil, kesin ve kuşkuya yol açmayacak kanıtlar yoluyla *pratikle en iyi uyum gösteren şeyi bulmak* (vurgu bana ait) olduğunu ifade eder (Spinoza, 2007: 12). Spinoza'nın toplumsallığı kuran pratik eylemlere dair bulguları daha önce *Etika*'da insan doğasını matematiksel yöntemle incelerken sahip

[5] Negri bu ifadelerden yola çıkarak Spinozacı evrenin hep vurgulandığı gibi geometrik olmaktan ziyade fiziksel, mekanik olmaktan ziyade Galileocu olduğunu öne sürer (Negri, 2005: 253).

olduğu aynı zihinsel özgürlükle (*animi libertas*) elde etmeye çalışacağını (Spinoza, 2007: 12-13) söylemesinden yola çıkarak, politik meselelerin matematiksel olanla uyumuna dair bir zımni kabulünün olduğu öne sürülebilir. Spinoza sevgi, nefret, kıskançlık, acıma gibi duyguları bir meteorologun soğuk, fırtına veya yıldırımı havanın doğasına ait olan olgular olarak düşünmesine ve incelemesine benzer şekilde insanın doğasına ait olan varlık kipleri olarak göz önüne alacağını ve insanlara sinirlenmeden, onlardan tiksinmeden toplumsallığa ilişkin nesnel bilgiler elde etmeye çalışacağını söyler (Spinoza, 2007: 13).

Ancak tüm bu bahsedilenlere bakarak, Spinoza'nın körleştirici bir geometri fetişizmine saplandığını söylemek haksızlık olacaktır. Bunun en önemli kanıtını, temel amacının "teolojiyi yani inancı felsefeden ayırma çabası" olduğunu söylediği (Spinoza, 2008: 214) *Tractatus Theologico-Politicus* eserinin XV. bölümünde görebiliriz: Spinoza felsefeyle teoloji arasında ayrım yapmayı bilmeyenlerin Kutsal Kitap'ın (Eski ve Yeni Ahit) mı aklın hizmetinde, yoksa aklın mı Kutsal Kitap'ın hizmetinde olması gerektiğini boş yere tartışıp durduklarını belirtir. Ona göre Kutsal Kitap yalnızca dine bağlılığı ve itaati öğretir ve aslında tüm içeriği sıradan insanın algılama yetisine göre düzenlenmiştir.[6] Aklı ve felsefeyi bir *ancillae theologiae* olarak teolojinin boyunduruğuna sokmak isteyenler ise eski çağların sıradan insanlarının önyargılarını Tanrı'nın evrensel yasaları, yani akla uygun gerçeklermiş gibi kabul etmeye zorlayacaktır (Spinoza, 2008: 221). Bu yüzden birinin tamamen

[6] Spinoza'ya göre Kutsal Kitap'ın mesajı çok açık ve basittir: "Tanrı'yı sev" ve "komşunu kendin gibi sev". Kutsal kitapların mesajının yalınlığı, (*Karagöz ve Hacivat Neden Öldürüldü* filminin müziklerinden biri için yakın zamanda başarılı bir biçimde bestelenmiş olan) bir Yunus Emre şiirinde çok hoş ve sade bir şekilde şöyle ifade edilir: "Kendine ne sanırsan, ayruğa da onu san. Dört kitabın manası, budur eğer var ise".

aklı dışlayıp diğerinin hepten akla sarılması aynı derecede bir akılsızlık göstergesi olacaktır. Spinoza'nın önerdiği çözüm teolojinin aklın, aklın da teolojinin hizmetinde görülmeden, her birinin kendi alanında hükmünü sürdürmesidir. Akıl gerçeklik ve bilgelik alanını, teoloji ise dine bağlılık ve itaat alanını içerir. Kalabalıklar söz konusu olduğunda aklın gücü, son kertede hiçbir şeyi upuygun olarak kavrayamadan itaat etmenin insanları mutluluğa ulaştırabileceğini kesin biçimde ispatlayacak kadar uzun menzilli değildir: "Fakat insanlar akıldan ziyade iştahı izlerler, ama bununla birlikte, doğanın yasasını bozmazlar, zorunlu olarak ona uyarlar. O halde doğa yasası, sağduyudan yoksun olanları ve gerizekalıları hayatlarını bilgece düzenlemeleri için hastaları sağlıklı bir bedene sahip olsunlar diye zorladığından fazla zorlamaz" (Spinoza, 2007: 22). Teoloji ise yalnızca itaati buyurmaya muktedirdir. Yalnızca itaatin insanları kurtarabileceği fikrinin doğruluğu veya yanlışlığı akılla ispatlanamayacağı için Spinoza'nın temel savı, teolojinin bu temel dogmasının aklın doğal ışığıyla keşfedilemeyeceğidir (Spinoza, 2008: 225-226). Spinoza, bu meseleye politik bakımdan daha makul biçimde yaklaşarak, itaatin bir devletin varlığını sürdürmesine küçümsenmeyecek ölçüde yararlı olmasından dolayı, onu sırf geometrik olarak kanıtlanamıyor diye reddetmenin aptallık olacağını söyler (Spinoza, 2008: 228). İnsanlar doğal mizaçları gereği itaatin rahatlatıcı etkilerine yatkın oldukları ve pek azı aklın yöneliminde davranmayı başarabildiği için inancın getirdiği rahatlamanın bir arada yaşamamıza uygun bir zemin oluşturduğu gerçeği göz ardı edilemez (Spinoza, 2008: 229). Spinoza her ne kadar aklın düzenleyici gücüne ve değerine elinden geldiğince vurgu yapsa ve bunu arzulasa da, en belirgin ipuçlarını *Tractatus Politicus'*ta ortaya koyduğu gerçekçi bir anlayışa bağlı kalarak

onun insanın duyguları ve iştahları üzerinde mutlak bir otoriteye sahip olabileceğini düşünmez:

> *"İnsanlar, daha önce söylediğimiz gibi, akıldan ziyade duyguların kılavuzluğunu izledikleri için, eğer gerçekte uyum içinde olmak istiyorlarsa, bunun aklın bir eğilimi olmaktan ziyade, umut, korku ya da maruz kalınan bir zararın öcünü alma arzusu gibi ortak bir duygu uyarınca olduğu ortaya çıkar"* (Spinoza, 2007: 41).

Bu açıdan 1670 tarihli *Tractatus Theologico-Politicus*'un, Spinoza'nın aşina olduğu ve yukarıda bahsedilen iki bilgi alanının gerilimli birlikteliğini görünür kıldığını söyleyebiliriz: Akılsallıkla ilişkisi olmayan ve vahye dayalı olan bir söylem olan Kutsal Kitap'a inanç ve itaat ile akıl yürütmeye dayalı olan felsefe ve bilimsel bilgi düzlemi (Macherey'den aktaran Nahum, 2009: 83).

Ernst Cassirer, Spinoza düşüncesinin içsel gerilimini oluşturan ikili bir yapıya sahip olduğunu savlar: Rönesans temelli natüralist nitelik ve yöntembilimsel matematiksel-geometrik karakter (Aktaran Negri, 2005: 160). Negri ise bu ikili yapının ilişkisini daha da derinleştirerek bunların yan yana duran ve birbirine etki etmeyen iki öğe olmadığını, geometrik yöntemin Spinoza'nın *Etika* öncesi erken dönem eserlerindeki panteizm anlayışının ve Yeni-Platoncu türüm (*emanation*) metafiziğinin kalıntılarından kurtulup, niteliksel bir sıçrama yapmasına yani natüralist bir yapı kazanmasına olanak sağladığını öne sürer: Geometrik yöntemin ilk defa tam olarak ve radikal bir biçimde uygulanışı, önermelerin yöntembilimsel olarak içsel yapılarını yıkmadan bütünlük içinde düzenlenmelerini sağlamıştır (Negri, 2005: 116). Geometri sayesinde Spinozacı metafizik, içerisinde barındırdığı gerilimi ve eski metafizik anlayışı aşarak bir ontoloji statüsüne ulaşabilmeyi başarmıştır diyebiliriz.

Deleuze, Spinoza'nın ayrıcalığı ve yalnızca onun tarafından başarılmış bir şey olarak onun sistematik ve bilgince kurduğu olağanüstü kavramsal aygıtını işaret eder. Spinoza, geometriyi model olarak kullanan bu görünüşte katı felsefi sistemi, ilginç bir biçimde iki türlü okumaya ve düşünmeye olanak sağlayacak şekilde inşa edebilmeyi başarmıştır: Gelişmiş bir dışsal model olarak ele alındığında bütünlük fikrini ve parçaların birliği anlayışını barındıran sistematik bir anlamaya uygun gelirken, diğer yandan da içsel bir itki olarak kabul edilip, bütünlük kaygısı taşımadan heyecanlandırıcı ve sakinleştirici, duygusal bir okumaya da müsaittir (Deleuze, 2011: 135). Deleuze'e göre geometrik düzen kılıfı ilk bakışta *Etika*'yı homojen, sürekli, dingin bir metinmiş gibi sanmamıza neden olsa da aslında saf bir anlatım biçimiyle yazılmamıştır. Tanımlar, aksiyomlar, önermeler ve kanıtlamaların akışı hemen fark edilen belli bir düzen oluştururken, notlar kendi içlerinde serbest, alternatif bir düzen meydana getirirler. Kendisinden önceki metafizik anlayışıyla gizli bir polemik niyetiyle yazılmış "Notlar" (*Scholium*), eserin kanıtlamalı ve gidimli öğelerinden ayrı, kanıtlamaların oluşturduğu bu sürekli zinciri yer yer kesintiye uğratan, kopuk, kendilerine özgü kesintili bir yeraltı zinciri oluştururlar (Deleuze, 1997: 182). Spinoza'nın kendisinden önceki metafizik anlayışa radikal bir eleştiri niyetiyle ortaya koyduğu tüm fikirler (Yaratan Doğa ve Yaratılan Doğa'nın birliği ve "Tanrı ya da Doğa" dâhil olmak üzere) aslında kanıtlamaların arasında yer yer yüzeye çıkan notlarda dile getirilmişlerdir. Deleuze, Spinozacı polemiğin ve olumsuzlamanın yöneldiği hedefleri genişleterek bunun hatadan yararlananlara, tiranlar gibi kederden geçinenlere, olumsuzun içinde düşünenleri yadsımaya yöneldiğini belirtir. Bu nedenle polemik niyetli notların tözün spekülatif

olumlayışıyla kiplerin pratik sevincine ait iki farklı üslubu bir araya getirdiğini ve *Etika*'nın gücünün bunları tekanlamlılık öğesi etrafında birleştirmekte yattığını belirtir (Deleuze, 2013: 349). Negri de Deleuze'ün yorumlarından yola çıkarak Spinozacı ontolojinin kılavuzu olan *Etika*'nın aslında hep zannedildiği gibi bir bütünlüğe sahip olmadığını; tüm karmaşık felsefe metinleri gibi farklı yapılardaki birçok düzeyi içinde barındıran bir eser olduğunu iler sürer (Negri, 2005: 117). Leo Strauss ise Spinoza'nın söylemini içrek (*esoterique*) ve dışrak (*exoterique*) olmak üzere iki düzlemde okunabilir tarzda kurmuş bir filozof olmasının önemine dikkat çeker (Strauss'dan aktaran Bumin, 2005: 67). Esasında Spinoza, sürekli farklılığına vurgu yapılmasına rağmen, ontoloji sistemini kurmak için gerekli kavramların neredeyse hepsini kendisinden önceki felsefi geleneklerden ödünç alarak bunları çok özgün bir şekilde kullanmıştır. Akal'a göre Spinoza'yı okuma süreci, Spinoza'nın kullandığı her sözcüğe o sözcüğün taşıdığı genel anlamın dışında yeni bir anlam yüklediğini öğrenme sürecidir. Kavramları sanki kendisinden önceki düşünürlerle aynı biçimde kullanır gibi, kendi sistemi içine dâhil eder ve sisteminin gereği olarak onlara bambaşka roller tayin eder. Aslında Spinozacı metafizik sisteminin görünüşünün aksine özerk bir kavram dağarcığı vardır (Akal, 2010: 12).

1.1. *Causa Sui* (Kendisinin Nedeni)

Spinoza *Etika*'nın ilk bölümünde tıpkı Euklides'in matematiksel önermelerini inşa ederken nokta, doğru, düzlem, dar açı gibi tanımları kullanmasına benzer şekilde, yani aynı geometrik çıkarım yöntemiyle felsefi önermeler inşa etmek için faydalanacağı mütevazı sekiz tanım vermekle işe koyulur: Kendisinin nedeni, Kendi cinsinde sonlu, Töz, Sıfat, Tavır (Kip), Tanrı, Özgür, Ezeli ve Ebedi. İleride belirtildiği gibi, *Etika*'nın "Tanrı'ya Dair" başlıklı ilk bölümü beklentilerin aksine Tanrı'yla değil, Maimonides'ten devraldığı (Scruton, 2007: 60) "kendisinin nedeni" (*causa sui*) tanımı ile açılır:

> *"Kendisinin nedeni derken özü varoluşunu gerektiren şeyi kastediyorum; yani varolmadığı takdirde doğasını kavrayamayacağım şeyi*" (I, Tanım 1).

Spinoza *Etika*'da kendisinin nedeni kavramı için kullandığı tanımın neredeyse aynısını 1676 yılında arkadaşı Tschirnhaus'a yazdığı seksen üç numaralı mektupta Tanrı'nın tanımı olarak kullanacaktır: "Basitçe Tanrı'yı varoluşu özüne ait varlık olarak tanımlamamdan onun zorunlu olarak varolmak, bir olmak, değişmez ve sonsuz olmak gibi çeşitli niteliklerine ulaşıyorum" (Spinoza'dan aktaran Wolfson, 1934: 126; Spinoza, 2002: 958).[7] Bu ifadelerden yola koyulduğumuzda hızlı bir çıkarım yaparak, Spinoza'nın ilk olarak ulaşmayı amaçladığı şeyin esasında *causa sui* ile Tanrı eşitliğini (özdeşliğini) sağlamak olduğu söylenebilir. Kendisinin nedeni olan Tanrı hiçbir şekilde aşkın bir varlık değildir: Spinoza'nın verdiği anlamda *causa*

[7] Heidegger, büyük ölçüde Spinoza'yı kastederek, "kendisinin nedeni"nin Tanrı'nın metafizikteki kavramı olduğunu öne sürer (Martin Heidegger, 1997a: 44).

sui, dünyanın kendi varlığının dayanağını yine kendisinden aldığı anlamına gelir. *Causa sui* her türlü olumsallığı, keyfiliği dışarıda bırakır, mantıksal olarak zorunludur ve sonsuz bir akılsal gerekçeye sahiptir, yani onun varolmadığını düşünmek bir çelişkidir (Yovel, 2013: 285). Descartes *causa sui*'nin biri olumsuz diğeri olumlu olmak üzere iki anlamı olduğunu öne sürer: Ortaçağ'daki "zorunlu varoluş" kavramının da aynı şeyi kastettiği üzere bu bir olumsuzlamadır: Nedensizlik. Tanrı'nın varlığının bir etki olarak kendisinden türetilebileceği dışsal hiçbir neden yoktur. Yalnızca Tanrı, kendisinin nedenidir. Aslında Descartes felsefesinde kendisinin nedeni kavramının nedensizlikle, nedenin yokluğuyla eşdeğer görülmesi gerektiğine dair yorum-eleştiri, Caterus ve Arnauld'un Descartes'a yönelttikleri bir eleştiridir (Deleuze, 2013: 165): Tanrı'nın özünün tam olumluluk olduğunu kabul etsek bile, eğer Tanrı'nın nedeni yoksa onun sanki bir neden aracılığıyla varoluyormuş gibi olumlu anlamda varolduğu, yani kendisinin nedeni olduğu sonucuna varılamaz. Kendisinin nedeninin olumlu anlamı ise Tanrı'nın kendisine yeterli olduğunu ve etkin varoluşa sahip olduğunu ifade eder. Descartes bu konuda çok az şey söylediği için (Deleuze, 2013: 167) Spinoza'nın derinleştirmeyi tercih ettiği bu olumlu anlam göz önüne alındığında, kendisinin nedeni olmak Tanrı'nın sonsuz etkiler üreten bir etkin neden (*causa efficiens*) olduğunu imler (Aktaran Wolfson; 1934: 129). Spinoza için Tanrı şeylerin hem varoluşlarının hem de özlerinin etkin nedenidir (I, Önerme 25) ve Tanrı'nın her şeyin etkin nedeni olmasının aslında kendisinin nedeni olmasından hiçbir farkı yoktur (I, Önerme 25, Not). Spinoza, *Etika*'nın en başından itibaren aksiyomatik biçimde etkin nedenselliğin ipuçlarını vermeye başlar: "Mevcut bir neden varsa ondan zorunlu olarak bir sonuç çıkmalıdır, ama mevcut bir neden yoksa bir sonuç çıkması da

imkânsızdır" (I, Aksiyom 3). Burada dikkati çeken, bu nedensellik ilişkisi *causa sui*'nin kendi sürecinde ve kiplerin nedensel zincirlenişinde farklı biçimler alsa da, aslında her iki durumda bölünemeyen ve özdeş olarak görülmesi gereken tek ve aynı zorunluluğun ortaya koyuluyor olmasıdır. Bu aynı zamanda Spinoza'nın bilgi anlayışında üçüncü tür bilme olarak adlandırılan "her şeyi ebediliğin bakış açısından" (*sub specie aeternitatis*) görme durumudur (Macherey, 2013: 69). Deleuze'e göre geleneksel skolâstik anlayışın anladığı biçimiyle etkin nedensellik düzleminde her sonlu etki kendisinin varoluş nedeni olarak başka bir sonlu nedene gönderir ve bu nedensellik sonsuz bir geriye gidiş hareketi olarak kendisinin nedeni olan Tanrı'da duruncaya kadar devam eder. Her sonlu varlık mevcudiyete gelmesine olanak sağladığı etkinin etkin nedenidir. Henüz bu aşamada etkin neden (sonlu varlık) ve kendisinin nedeni (sonsuz Tanrı) ayrışmış haldedir. Hatta bu ayrışmaya bağlı kalındığında sonlu bir neden ile sonlu etki de özleri bakımından ayrı halde bulunuyormuş gibi görünür. Spinoza'nın da ifade ettiği üzere, aralarında hiçbir ortaklığı olmayan şeyleri birbirleri aracılığıyla anlamamız mümkün olmadığından (I, Aksiyom 5) ve birbirleri aracılığıyla kavranamayan şeyler de kendi başlarına kavranması gerektiğinden (I, Aksiyom 1), sonlu şeyler ile Tanrı arasında ya bir ortaklık olmalı ya da bu sonlu varlıklar kendi başlarına kavranmalıdır. Ancak sonlu şeyler kendi başlarına kavranamazlar, çünkü bu nitelik yalnızca töze aittir. Burada hem her şeyin etkin nedeni olan Tanrı'yı hem de sonlu bir etkin neden ile ortaya çıkmasını sağladığı etkiyi bir köprü işlevi görerek bir araya getirmeyi başaranın Spinoza'nın "sıfat" (*attributum*) kavramı olduğunu söyleyebiliriz. Spinoza'ya göre sıfat, aklımızın tözün özünü kuran şey olarak kavradığıdır (I, Tanım 4). Tanrı tanımı gereği sonsuz sıfata sahiptir; ancak akıl bunlardan yalnızca ikisini kavrayabilir:

Düşünme (*cogitatio*) ve yer kaplama (*extensio*). Tekil şeyler Tanrı'nın bu sıfatlarının tezahürlerinden ya da Tanrı'nın sıfatlarını kesin ve belirli şekilde ifade eden tavırlardan başka bir şey değildir (I, 25. Önerme, Önerme Sonucu). Sıfatlar Tanrı'nın özünü ifade ettiği ve Tanrı tüm kipleri bu sıfatlarda ürettiği için kendisinin nedeni olmasıyla aynı anlamda tüm şeylerin etkin nedeni olmaktadır. Yer kaplama ve düşünme sıfatları hem Tanrı'yı hem de kipleri niteleyecek şekilde tekanlamlı biçimde kullanılırlar. Tanrı hangi sıfat altında kavranırsa kavransın, nedensellik olarak tüm üretim sürecinde içkin bir haldedir. Kısacası Tanrı yaratıcı olmasına vurgu yapacak biçimde geçici bir neden değildir: "Tanrı her şeyin içkin nedenidir, geçici neden değildir" (I, 18. Önerme). Bu kendisinin nedeni ile etkin nedenselliği özdeşleştirme işleminin, skolâstik geleneğin de radikal biçimde tersyüz edilmesi olduğu söylenebilir (Deleuze; 2011: 84-85). Spinoza bu özdeşliği *Etika*'da şöyle ifade eder: "Onun (Tanrı) doğasında olan her şey mutlaka bir sonuç doğurmalıdır (I, 36. Önerme). O halde varolmanın zorunlu olarak neden olmak olarak kabul edilebileceğini ve her şeyin gücü ölçüsünde etkiler üretmek zorunda olduğunu söyleyebiliriz. Zorunluluk hem Tanrı'yı hem de kipleri kapsayan bir koşulsuzluk durumudur.

Spinoza her ne kadar düşüncelerinin teolojik içerimlerinden kaçınsa da, kendisinin nedeni tanımının temelini oluşturan "özün ve varoluşun birliği" temasını ayrıca 83. mektuptaki Tanrı tanımında da kullanarak, skolâstik ve kartezyen düşünce geleneklerinin ağırlığıyla yüklü bu karakteristik felsefi problemin beraberinde getirdiği sorumluluğu üstlenmekten kaçınmaz. Antonio Negri, eleştirel felsefenin iki yüzyıl boyunca kendisini etrafında sürekli inşa ve yeniden-inşa etmeye çalıştığı

fırtınanın merkezinde öz ve varoluşun, içsel ve dışsalın diyalektik biçimde kendisini yansıtan dolaysız birliğinin bulunmakta olduğunu ifade eder. Ona göre çağdaş Alman felsefesinin gümüş ve bronz çağları (yani on dokuzuncu yüzyılın "eleştirel eleştirisi" ve büyük *fin de siècle* akademik felsefesi[8]) boyunca öz ve varoluş, (daha sonra *Wirklichkeit* ve *Dasein* olarak yeniden kavramlaştırılacak olan) töz ve güç giderek birbirlerinden ayrılmaya başlamıştır. Töz ilkin etkin gerçeklik olarak övülürken daha sonra "buyruk" ve "yazgı" olarak sunulur hale gelmiş; güç ise ilk başlarda antagonizma olarak kavranırken daha sonraları akıldışılık olarak tanımlanmaya başlamıştır (Negri, 2011a: 307; Negri, 2011b: 116-17). Kısacası modernizmin krizine yol açan felsefi olayın, öz ve varoluşun özdeşliği olan tözün parçalanmasıyla ortaya çıkan boşluk olduğu öne sürülebilir. Öz ve varoluş ilişkisi yalnızca Ortaçağ'ın değil, modernizmin de merkezinde yer alacak denli başat felsefi sorunlardan birisi olarak kabul edilebilir.

Tanrı'nın özünün ve varoluşunun özdeşliğine dair akıl yürütmenin geriye dönük en bilindik örneği, Aziz Anselmus'un Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için *Proslogium*'unda geliştirdiği ontolojik kanıttır. Bu kanıtlamaya göre Tanrı, kendisinden daha mükemmeli düşünülemeyen, özü zorunlu olarak varolmasını gerektiren varlıktır. Daha yücesi, daha mükemmeli düşünülemeyen şey ise yalnızca

[8] Negri'nin "eleştirel eleştiri"den kastettiği, Marx ve Engels'in ilk yapıtlarından olan *Kutsal Aile*'nin altbaşlığından da anlaşılacağı üzere (*Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi*) Bruno Bauer, Edgar Bauer, Szeliga, Reichardt, Faucher gibi genç-Hegelci filozofların idealist felsefe anlayışıdır. '*Fin de siècle*' ise kelime anlamı olarak 'yüzyılın sonu' anlamına gelse de, felsefi açıdan daha kapsamlı ve derin bir anlam yükünü barındırır. XIX. yüzyılın sonlarını işaret eden bu dönemde edebiyat, sanat ve felsefe alanında verilen eserler genellikle umutsuzluk, sıkıntı, kötümserlik, çöküş gibi temalarla kodlanabilir. *Fin de siècle*'ın ima ettiği ruh halinin özellikle Viyana, Almanya ve Fransa'da etkili olduğu söylenebilir.

zihnimizde varolamaz. Kendiliğinden anlaşılabileceği üzere, gerçekte, fiilen varolmak yalnızca zihinde varolmaktan daha yücedir. Eğer daha mükemmelini düşünemediğimiz şey yalnızca zihnimizde mevcutsa, o halde daha mükemmelini düşünemediğimiz şey daha mükemmelini düşündüğümüz şey olacaktır ki, bu da açıkça bir çelişkidir. O halde daha mükemmelini düşünemediğimiz varlık hem zihinde hem de gerçekte varolmalıdır (Gilson, 2007: 244). Daha sonra Descartes kendi Tanrı kanıtlamasında bu akıl yürütmeyi tekrar kullanacaktır:

> "*Bundan sonra zihin kendisinde varolan çeşitli fikirleri incelemeye başlar ve tüm diğerlerinden ayrı bir fikri –her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak anlamda mükemmel bir varlığın fikri– keşfeder… Bu fikirde zihin açıkça algıladığı diğer tüm fikirlerde olduğu gibi yalnızca olanaklı ve olumsal varoluşun bulunmadığının, mutlak olarak zorunlu ve ebedi varoluşun da bulunduğunun farkına varır. Şimdi zihnin bu algısına, yani örneğin üçgenin üç iç açısının iki dik açıya eşit olmasının bir üçgen fikrinde zorunlu olarak içerilmesine dayanarak, zihin bir üçgenin iki dik açıya eşit üç iç açıya sahip olduğuna ikna edilir. Aynı şekilde zihin mutlak anlamda mükemmel bir varlık fikrinde zorunlu ve ebedi varoluşun içerildiğine dair algısına dayanarak tümüyle mükemmel bir varlığın varolduğu sonucuna açık bir biçimde varmalıdır*" (Descartes, 2006: 197-98).

Ancak, Wolfson'a göre bu öz-varoluş ilişkisi anlayışını koruyan Spinoza'nın metafiziği ile Aziz Anselmus'un omuzlarında yükselen, Latin skolâstiğinin mirasçısı Descartes'ın yola çıktıkları öncüller aynı olsa da vardıkları sonuçlar birbirinden tümüyle farklıdır. Spinoza'nın da beslendiği klasik Arap-Yahudi metafizik geleneğinde Tanrı'nın özünün varoluşuyla özdeş olduğunu söylemek onun ebedi, tek, yalın, değişmez ve bilinemez olan zorunlu varlık olduğunu ifade etmenin daha ekonomik bir yoluydu. Ancak bu geleneğin ileri sürdüğü, Tanrı'nın mutlak ve sonsuz varlık olduğuna bizi yöneltmeye çalışan tüm bu ifadelere bakarak bu metafizik anlayışın bir akıl varlığına veya hayali-kurgusal bir varlığa karşıt olması

anlamında Tanrı'nın "gerçek" bir varlık (*ens reale*) olduğunu da kabul ettiği sonucuna varılamaz. Kısacası bu akıl yürütmeye dayanarak Tanrı'nın özünün varoluşunu gerektirdiği fikri Tanrı'nın edimsel (*actual*) varoluşunu kanıtlamak için kullanılamazdı. Descartes'ın meseleye yaptığı özgün katkı ise Tanrı'nın özüyle varoluşunun özdeş olduğu konusunda kendisinden önceki bu filozoflarla hemfikir olmanın yanı sıra bu özdeşliği Tanrı'nın (yani tözün) "gerçek" bir varlık olmasının kanıtı olarak kabul etmesidir (Wolfson, 1934: 121-122). Spinoza da varolmanın tözün doğasına özgü olduğunu (I, 7. Önerme) belirterek töz kavramına ilişkin olarak bu öz-varoluş birliği fikrini kabul eder. Hatta Spinoza Tanrı'nın zorunlu olarak varolduğuna dair kendi tabiriyle *a posteriori* bir kanıtlama da getirir: Varolamamak bir imkânsızlıktır, güçsüzlüktür (*impotentia*). Tanrı'nın varolmadığını ve yalnızca sonlu şeylerin varolduğunu düşündüğümüzde bu sonlu şeylerin varolma gücü mutlak sonsuz varlık olan Tanrı'nın gücünden ve imkânından daha fazla olacağı anlamına gelir ki, bu saçmadır. O halde Tanrı zorunlu olarak vardır (I, 11. Önerme, Kanıtlama). Bu kanıtlama, Tanrı'nın varoluşunu güç kavramı aracılığıyla ispatlamaya çalışan 'ampirik' niteliği nedeniyle özellikle önemlidir.

Aristoteles kaynaklı skolâstiğin mirası olarak düşünülebilecek olan töz kavramına göndermede bulunmaksızın Descartes'ı ve Spinoza'yı anlamak mümkün değildir (Scruton, 2007: 38). Varolanların dizgeli olarak incelenmesi anlamına gelen ontolojinin merkezinde yer alan ve kendisine gelene dek Aristoteles'ten Descartes'a dek birçok filozofun ele aldığı töz kavramını Spinoza kendi felsefesi içerisinde özgün bir anlamda yeniden tanımlar.

1.2. Ne'lik Olarak Töz: Aristoteles

Varlık üzerine düşünmenin merkezine töz kavramını yerleştiren Aristoteles tözü ikili bir yapıda düşünür ve asıl, birincil töz (*prote ousia*) olarak bir ismi veya tümeli değil, tekil, belli bir bireyi kasteder. Töz öncelikle "o nedir" (*ti esti*) sorusunun yanıtıdır. *Varolan* tekil bir şeydir. Yalnız bu varolan herhangi bir şey olmayacaktır; belirlenmiş bir kendiliğe, gerçekliğe sahiptir. Bu belirlenmişlik de ikincil töz(ler) (*deutera ousia*) olarak –veya onlar aracılığıyla– ifade edilir: Cins, tür, *eidos*, ne'lik olarak varlığı. O halde ne bir şeyin taşıyıcısı ne de bir taşıyıcının içinde, yani varolmak için kendisi dışında herhangi bir şeye ihtiyaç duymayan töz, hem bir şeyin tekil gerçekliğini, varlığını, hem de (ikincil derecede bir önem taşıyan) "hangi biçimde" mevcut olduğunu imler. Yalnız bu ikili yapı birbirinden ancak 'dilbilimsel strateji' yoluyla ayırt edilebilir. Gerçekte, varolmak için başka bir şeye, bir taşıyıcıya veya bağlama ihtiyaç duymayan tek bir şey mevcuttur: "İlk varlıkların [tözlerin, b.n.] doğrudan belli bir nesne belirttikleri tartışma götürmeyecek biçimde doğru; çünkü bunlar bölünmez, sayıca tek olan bir şey olarak açıklanmıştı". (Aristoteles, 2002: 21) (3b11–13).[9]

Aristoteles *Metafizik'*te hem geçmişteki hem de şimdiki araştırmaların değişmeyen, daimi ve üzerinde daima şüpheler bulunan sorununun, yani Varlık'ın ne olduğu sorusunun aslında tözün (*ousia*) ne olduğu sorusu olduğunu söyler (Aristoteles, 1995: 1624) (Z, 1028b3–5). Tüm varlık tartışması ve varlığın çokanlamlılığı, merkezi töz olan ve onun yörüngesinde dönen oldukça karmaşık bir hareket oluşturur:

[9] Saffet Babür çevirisinde 'töz' yerine 'varlık' kavramını kullanmayı tercih ediyor (*Kategoriler*, İmge Yayınevi, Ankara, 2002).

> *"Bir şeyin varolduğunu söylemek birçok anlama gelir, ancak tümü de tek bir başlangıç noktasına gönderme yapar: Kimi şeylerin töz oldukları için varoldukları söylenir, bazıları tözün etkilenişleri oldukları için, bazıları töze doğru bir süreç olmalarından veya tözün nitelikleri olmalarından veya tözün ortadan kalkışından veya yokluğundan dolayı veya tözün meydana getiricisi olmalarından dolayı, töz ile ilişkili şeyler olmalarından veya bu şeylerin hatta bizzat tözün olumsuzlaması olmalarından dolayı"* (Aristoteles, 1995: 1584) (Γ, 1003b5-10).

Aristoteles *Metafizik*'in yedinci kitabı *Zeta*'da soruşturmaya başlamadan önce asıl varolan anlamında düşünülen töz ile ilgili olarak kendisine gelene kadarki yanıt çabalarından kısaca bahseder ve soruları ortaya koyar: Genel kanıya göre tözün *açık bir şekilde ait olduğu şeyler* (vurgu bana ait) hayvanlar, bitkiler ve onların kısımları vb. somut cisimlerdir. Hayvanlar, bitkiler ve onların kısımlarının yanı sıra ateş, su, toprak, yıldızlar, Güneş ve benzeri tözdür (veya ona sahiptir). Peki, yalnız bunlar mı tözdür yoksa daha başkaları da var mıdır? Örneğin kimi filozoflar noktanın, doğrunun, düzlemin, Platon fiziksel cisimlerin yanı sıra *idea*ların ve matematiksel nesnelerin de töz olduklarını iddia eder. Bu yanıtlara bakarak kim haklı, kim haksızdır? Duyusal olanların dışında tözler var mıdır? Varsa nasıl vardır? (Aristoteles, 1995: 1624) (Z, 1028b9–33). İşte Aristoteles'in başlangıç olarak *leitmotiv*i olan sorular bunlardır. Buradan hareketle *ousia*nın en azından dört temel anlamda; 'öz (*to ti en einai*), tümel, cins ve altta-duran (*substratum*)' olarak kullanıldığını söyleyerek sorunun ana hatlarını belirler (Aristoteles, 1995: 1624) (Z, 1028b33–35). Aslında Aristoteles'in yanıtları daha önce eserin 'temel sözlükçesi' olan beşinci kitapta yani *Delta*'da kısaca verilmişti. Buna göre tözün iki temel anlamı vardır: "1) başka bir şeye yüklenemeyecek olan nihai dayanak –veya altta duran– (*ultimate substratum, hypokeimenon*) ve 2) ayrılabilir (soyutlanabilir) olan ve bir "bu"dan bahsetmemizi sağlayan, bir şeyin biçimi veya formu"dur (*eidos*)

(Aristoteles, 1995: 1607) (Δ, 1017b23–25). *Hypokeimenon* olarak tözün doğru biçimde anlaşılması ise bu noktada hayati bir önem taşımaktadır. Aristoteles'e göre *hypokeimenon*un biçimsel tanımı; her şeyin kendisine yüklendiği ancak kendisi başka hiçbir şeye yüklenmeyendir. Bu tanımdan itibaren onun tam olarak ne olduğunun söylenmesi gerekir: Kimileri bunun madde, kimileri duyulur biçim (*morphe*), kalanlar ise ikisinin bileşimi olduğunu iddia ederler. Ancak baskın eğilim onun madde olduğu yönündedir. Aristoteles maddeden ise "ne tekil bir şey ne belli bir nicelik olan ne de varlığın kendileri tarafından belirlendiği herhangi bir kategoriye sahip bir şey"i anladığını belirtir. Ancak Aristoteles'in de belirttiği gibi töz, varlığı kategorilerin varlığının kendisine bağlı olduğu 'tekil' bir şeydir. Kategorilerden, biçimden ayrılmış salt maddeden ancak "mantıksal" analizin sonucu olan bir ürün olarak bahsedilebilir (Ross, 1970: xciv). O halde maddenin en azından ontolojik bakımdan töz olması imkânsızdır (Aristoteles, 1995: 1624-25) (Z, 1029a1–30). Madde ve biçimin bir bileşimi olması ise bileşim zorunlu olarak bu ikisinin varlığından sonra geldiğinden imkânsızdır. Bu olanaksızlığı Maimonides daha sonra şöyle ifade eder: "İki öğeden meydana gelen her şey bileşik bir varlık olarak varolmasının nedeni olan bu öğelerin zorunlu olarak bileşimidir. Sonuç olarak varoluşu kendisini oluşturan kısımlara ve onların bileşimine bağlı olduğundan, özü bakımından varoluşu zorunlu değildir" (Maimonides'ten aktaran Wolfson, 1934: 126). Bu bileşik olma durumu ise tözün "varolmak için kendisinden başka bir şeye ihtiyaç duymayan şey" tanımıyla çelişki yaratacaktır. Ancak bu kısımda Aristoteles'in töz olarak reddettiği 'madde olarak *hypokeimenon*' olmakta, ama 'dayanağın' kendisinin doğası belirsiz kalmakta ve sorunun ötelenmesinden başka bir şey yapılmamaktadır.

Aristoteles cins ve tümel olması bakımından töz tartışmasını ise şöyle karara bağlar: Bir şeyin tözü yalnızca ona ait olan, başkasına ait olmayandır. Oysa bir tümel en basit anlamıyla birden fazla bireyde ortak olan, onlara yüklenendir. O halde bir tümelin töz olması imkânsız görünmektedir. Aynı sebeplerden dolayı cins (*genus*) de dışarıda bırakılmalıdır ki, Aristoteles kendisiyle çelişecek şekilde sekizinci kitap *Eta*'da (1042a21) ne tümellerin ne de cinslerin (hatta cins ve tümellerle arasındaki sıkı ilişkiden dolayı Platoncu *idea*ların da) töz olamayacağını belirtir. Aristoteles'in bu ifadesi *Kategoriler*'deki düşünceleriyle çelişkili gibi görünür, çünkü Aristoteles *Kategoriler*'de ikincil varlıkların (*deutera ousia*) tür ve cins olduklarını ifade eder. Türleri de bir anlamda tümeller olarak kabul ettiğimizde, Aristoteles'in bu ikincil varlıklar konusunda müphem hatta yer yer birbiriyle çelişen ifadelerinden dolayı bir karmaşaya yol açtığını söyleyebiliriz.

Aristoteles incelemesinin sonunda geriye yalnızca şeyin neyse o oluşu, öz olarak ifade edilen şeyi, yani form olarak tözü bırakır. Aristoteles'e göre öz ve form aynı şeye karşılık gelir, çünkü formdan "her şeyin (maddi olmayan) özünü ve birincil *ousia*sını" (Z, 1032b1–15) anlar; ancak bu durum da *Kategoriler*'de birincil tözün birey, tekil varlık olduğunu söylediği pasajla uyumsuzluk oluşturur gibi görünür. Bir şeyin formu, özü onun aracılığıyla kendisi olduğu şeydir. Birisi müzisyen olduğu için kendisi olmaz, özü dolayısıyla kendisi olur. Form veya öz tüm değişimlere, oluşa ve bozuluşa uğramadan aynı kalandır. Bizim üretmediğimiz ama tekil cismin ona göre üretildiği kendiliktir. Buradan tekil cisimlerden bağımsız, Platoncu anlamda ezeli-ebedi formlardan bahsettiğimiz sonucu çıkarılabilir mi? Aristoteles buna olumsuz yanıt verir; çünkü formlar maddeyle olan zorunlu birlikteliklerinden bağımsız

varolamazlar. Her tekil cismin formu kendine özgüdür, çünkü form özdür; yani onu neyse o yapan, başka bir tekil cisimle paylaşamayacağı şeydir. Tözden anlamamız gereken ise madde ile birleştiğinde somut tözü oluşturan kalıcı formdur. Aristoteles'in tüm olanakları inceleyip uygun olmayanları olumsuzlayarak son kertede töz ile formu özdeşleştirme yoluna gittiğini söyleyebiliriz.

Aristoteles, Varlığın en genel anlamıyla a) asıl anlamda varolan, b) ilineksel anlamda varolan olmak üzere ikiye ayrıldığını ve asıl anlamda varolanlar olarak tanımlanan tözlerin de yine *tür* bakımından ikiye ayrılabileceğini belirtir: Duyusal olan tözler (*aistheton*) ve düşünsel olan tözler (*noeton*) (Özcan, 2011: 19). Düşünsel olanları da kendi içlerinde ikiye ayırdığımızda mesele daha açık bir hale gelecektir: Düşüncenin ürünü olmayan ama varlıkları ancak düşünmeyle kavranabilen varlıklar ve yine bizzat düşüncenin yaratmadığı ama şeylerden soyutlamayla elde edilen şeyler. Tözler arasında böyle bir ayrım yapmak yukarıdaki tartışmanın sonuca bağlanmasına zemin hazırlayacaktır: Ontolojik düzlemde bakıldığında asıl anlamda varolanlar sadece birincil tözler, yani tekil halde varolan ve varolmak için başka bir şeye ihtiyaç duymayan şeyler olacaktır. Epistemolojik açıdan ele alındığında ise Aristoteles'in *Kategoriler*'de ikincil tözler adını verdiği tümeller olacaktır (Özcan, 2011: 28). Kısacası, töz kavramının Aristoteles felsefesinde birçok farklı şeyi niteleyecek biçimde kullanılmasının, daha sonra gelen filozofların bu anlam belirsizliğinin yol açtığı sorunlarla boğuşmalarına zemin hazırladığını düşünebiliriz.

1.3. Descartes ve Töz İkiciliği

Descartes, *Felsefenin İlkeleri*'nde tözün "varoluşu kendisinin dışında hiçbir şeye bağlı olmayan şey" olarak kavranabileceğini ve bu tanımdan yola çıktığımızda böyle tek bir tözün olacağını belirterek onu "Tanrı" olarak adlandırır. Aristoteles'in bahsettiği anlamdaki diğer tözlerin Descartes için ancak Tanrı'nın yardımıyla varolabilecekleri kendiliğinden anlaşılacaktır. Çünkü Tanrı dışındaki diğer tüm varolanlar varolmak için Tanrı'nın yardımına muhtaçtırlar. Bu yüzden hâlihazırda skolâstiklerin de vurguladığı üzere töz kavramı hem Tanrı'yı hem de onun yarattığı şeyleri nitelemek için kullanılamaz (Descartes, 2006: 210). Descartes burada Aristoteles'in hem saf Form olarak Tanrı'yı hem de insan, at, Güneş gibi tekilleri töz olarak adlandırmasından dolayı bir anlam kargaşası yaratmasını üstü kapalı biçimde eleştirir. Ancak bu eleştirinin ardından kendi töz tanımı yeni bir anlam kargaşası doğurur. Descartes, varlık anlayışında yaratılmış şeyleri iki gruba ayırır: Diğer (yaratılmış) şeyler olmadan varolamayan şeyleri "nitelikler" veya "sıfatlar", varolmak için yalnızca Tanrı'nın olağan yardımına (uygun bulmasına, *concurrence*) ihtiyaç duyanları ise "tözler" olarak adlandırır. Bu anlamda Descartes Tanrı'nın yanı sıra "zihin" ve "beden"in de töz olduklarını söyleyerek kavramın karşılık geldiği anlam alanını genişletir. Descartes'ın sözleriyle, tözler yalnızca varolan bir şey olmaları aracılığıyla bilinemezler, çünkü bu varolma durumu bizde herhangi bir etki veya duygulanış uyandırmayacaktır. Bir tözün yalnızca onun doğasını ve özünü kuran ve diğer tüm niteliklerinin ona göndermede bulunduğu kendine ait temel bir "sıfata" veya niteliğe sahip olması gereklidir. Bir sıfatın mevcudiyetini algıladığımızda, kendiliğinden apaçık kavranabilecek "hiçliğin sıfatı yoktur" ortak mefhumundan da hareketle, zorunlu olarak bu sıfatı yükleyeceğimiz bir tözün

varolduğu sonucuna varabiliriz. Bu anlamda yer kaplama cisimsel tözün özünü kurarken, düşünme de düşünen tözün yani zihnin özünü kurar. Bedene ve zihne atfedilen diğer tüm sıfatlar hâlihazırda yer kaplama ve düşünmeyi, aynı zamanda da tözlerin varlığını önceden varsayar (Descartes, 2006: 210).

Descartes kendilerinde bazı mükemmellikler bulmakla birlikte kimi eksiklikler ve sınırlamalar da gözlemleyebileceğimiz birçok şeyin varolduğunu söyler. Buna örnek olarak bedeni işaret eder: Beden doğası gereği uzamda bölünebilmeyi içerir; bölünebilme de bir eksikliği ifade edeceğinden dolayı Descartes, Tanrı'nın bedensel (*corporeal*) olmadığını ve duyularla algılanamayacağını öne sürer (Descartes, 2006: 200-201). Ona göre, Tanrı "yaratılmamış ve bağımsız düşünen töz" olurken, düşünme ve yer kaplama sıfatları birbirlerinden ayrı tutulmak şartıyla zihin "yaratılmış düşünen töz" ve beden de "yaratılmış yer kaplayan töz" olarak adlandırılır (Descartes, 2006: 211). Ancak burada hemen bir sorun baş gösterir: Tanrı yer kaplayan bir töz olmamakla birlikte düşünme sıfatı hem Tanrı'ya hem de zihne yüklenecektir. O halde, aynı sıfata (düşünme) iki tözün de sahip olmasının ortaya çıkardığı nihai tablo şudur: Descartes her tözün bir esas sıfata sahip olması gerektiğine dair ifadesiyle çelişkili bir durum yaratır. Spinoza aynı sıfata sahip, yani aralarında ortak bir niteliğe sahip iki tözün olamayacağını söyleyerek Descartes'ın ele aldığı ama tamamlayamayıp çelişkiye düştüğü bu durumu çözmeye ve buradan yola çıkarak kendi töz kavramlaştırmasını oluşturmaya talip olur.

1.4. Spinoza Ontolojisinde Töz ya da Tanrı

Krop'a göre Spinoza *Kısa İnceleme*'de ve *Descartes Felsefesinin İlkeleri*'nde hâlâ büyük ölçüde Descartesçı bir töz kavramlaştırmasına bağlı kalırken kendi özgün töz anlayışını ancak *Etika*'da ortaya koyabilmiştir (Krop, 2011: 320). *Etika*'da ise töz tanımını şu şekilde yapar:

> "*Töz derken, kendinde olan ve kendisi aracılığıyla kavranabilen şeyi anlıyorum, yani kavramı başka bir şeyin kavramından oluşturulması gerekmeyen şeyi*" (I, Tanım 3).[10]

Spinoza'nın felsefi gelişiminin farklı evrelerindeki töz tanımları karşılaştırıldığında 1663 tarihli 9. mektupta aynı tanım, Oldenburg'a yazdığı daha erken (1661) tarihli 4 numaralı mektupta ise bu tanımın önemli bir değişiklik yapılmış hali görülür. 4 numaralı mektuptaki tanım "kendinde ve kendisi aracılığıyla *kavranan*, kavramı başka bir şeyin kavramını içermeyen" şeklindedir. Bu tanımda, *Etika*'daki "kendinde varolma" (*est*) ifadesi yerine yalnızca "kendinde kavranma" (*concipitur*) vurgusunun yapılması, Spinoza'nın felsefi serüveninin başlarında tözün ontolojik olmaktan ziyade epistemolojik bir nitelik taşıdığına dikkat çeker. Aslında Spinoza *Etika*'da tözlerin aklın dışında bir hakikatleri olmadığını, onların hakikatinin kendilerinde olduğunu ve kendileri aracılığıyla kavranabileceğini ileri sürer (I, 8. Önerme, I. Not). Ancak bundan tözün Spinoza açısından yalnızca bir akıl varlığı olarak kabul edildiği, ontolojik bir gerçekliğinin olmadığı sonucuna varılmamalıdır. Epistemolojik anlayış

[10] Krop bu töz tanımının Oldenburg'a yazılmış 2. mektupta (1661) verilen "sıfat" tanımıyla birebir aynı olduğunu söyler (Krop, 2011: 321). Mektuptaki ifade şöyledir: "Sıfat derken kendinde ve kendisi aracılığıyla kavranan, bu yüzden kavramı başka bir şeyin kavramını içermeyen her şeyi kastediyorum" (Spinoza, 2002: 762).

bakımından Spinoza, Parmenides'e kadar geri götürülebilecek düşünce-varlık uyumunu ve şeylerin "upuygun" kavranabilirliğini savunan "dogmatik" anlayışın temsilcilerinden kabul edilir. Bundan dolayı Spinozacı sistemi boydan boya kat eden temel ilke "tüm gerçekliğin bütüncül kavranabilirliği" olarak adlandırılabilir (Matheron, 1991: 23): "Tüm doğal şeyler varolsunlar ya da olmasınlar, upuygun olarak kavranabilirler" (Spinoza, 2007: 17). Hegel Spinozacı felsefenin bu niteliğinden yola çıkarak şu ünlü ifadesini kullanmaktan çekinmez: "Spinoza modern felsefe için öyle temel bir nokta oluşturur ki aslında ya Spinozacılık ya da hiç felsefenin olmaması arasında bir tercihle karşı karşıya olduğumuz söylenebilir".[11] Buradan yola çıkıldığında temel mesele, düşüncenin mutlak olanla kurduğu temel ilişkinin Spinoza'nın felsefesinde düğümlendiğidir (Aktaran Macherey, 2013: 19). Kabaca şeylerin kavranılabilirliği olarak tanımlayabileceğimiz dogmatizm, daima felsefi düşüncenin ön koşulu olarak kabul edilmelidir; alternatif yöndeki eğilim ise bilinemezcilik ve kuşkuculuğa dönmektir ki, burası da felsefi düşüncenin sınırına işaret eder. Spinoza felsefesinin örtük varsayımı kabaca gerçeklik ve düşüncenin çakışması, fikirler arasındaki ilişkilerin gerçeklikteki ilişkilere karşılık geldiklerini kabul etmektir (Scruton, 2007: 57). McShea'nin de belirttiği gibi, Spinozacı epistemolojiyi bugün yürürlükte olan Kantçı perspektiften kavramaya çalışmak uygunsuz kaçacaktır; zira elimizdeki yargı esasında epistemolojik değil, *ontolojiktir;* yani her şey bizim tarafımızdan düzen içeren bir sistemmiş gibi *deneyimlenmez,* her şey zaten hâlihazırda düzen içeren bir *sistemdir* (McShea, 1968: 33). Bu düzenin açıklanması da bu nedenle yalnızca öznenin dışsal bir yakıştırmasını değil, hem anlama yetisine içsel bir işlemi, hem de şeyin kendisini açmasını gerektirir: Şeyin

[11] Negri de benzer biçimde şöyle söyler: "Spinozacı olmak belirlenimden ziyade bir koşul. Düşünmek için Spinozacı olmak gerekiyor" (Negri, 2011b: 4).

kendisini açıklamasına izin verilir (Deleuze, 2011: 53). Bilgi bu anlamda öznenin işlemi değildir: Kendisi hakkında bir şeyi olumlayan ya da yadsıyan şeyin kendisidir. Böylelikle özellikler hep birlikte sonsuz anlama yetisinin erimine dâhil olurlar (Spinoza'dan aktaran Deleuze, 2011: 57 ve Deleuze, 2013: 25). Bundan dolayı Spinoza töz hakkında açık ve seçik bir fikre sahibim, ancak böyle bir töz gerçekten var mı sorusunun "doğru bir fikrim var ama acaba yanlış mı" sorusu kadar saçma olacağını ifade eder (I, 8. Önerme, 2. Not). Bu durum aynı zamanda Spinoza açısından bilgilerin doğruluğunu sınayacak önsel ve dışsal herhangi bir doğruluk ölçütünün de reddi olarak düşünülebilir. Spinoza'ya göre doğru bir fikri olan kimse dışsal herhangi bir desteğe gerek kalmaksızın aynı zamanda doğru bir fikri olduğunu da bilir (II, 43. Önerme). Yöntem gerekliliği tartışmasını mantıksal açıdan ele aldığımızda, eğer doğru bilgi edinmek için uygun bir yöntemin bulunması ve onunla başlanması gerektiği düşüncesi doğru olsaydı, bu yöntemi oluşturmak için de bir yöntem gerekirdi ve bu sonsuzca geriye doğru giden bir harekete yol açardı (Macherey, 2013: 58). "Fikirlerin düzen ve bağıntısı şeylerin düzen ve bağıntısıyla bir ve aynıdır" (II, 7. Önerme) önermesinden destek aldığımızda, Spinoza için bilginin bir süreç olduğu ve bir ölçütün veya yöntemin ancak doğru fikirlerin hâlihazırda varlığı sayesinde, geriye dönük olarak keşfedilebileceği yorumu *a fortiori* geçerli sayılabilir: Spinoza açısından gerçeklik ve düşünce olarak ifade edilen esasında tek ve aynı düzendir, aynı nedensel zincirleniştir. Böylece bilgi şeylerin karşısında pasif bir temsil olarak değil, bir etkinlik olarak ortaya çıkar (Macherey, 2013: 62). Bilmek için kendisinden başlanması gereken şeyler, Kartezyen anlamda *cogito*'da olduğu gibi sarsılmaz bir temel olarak nedenler düzeninin üzerinde inşa edileceği doğuştan gelen hakikatler değil, doğru fikirlerin kendilerinden

üretilecekleri ve işlenmesi gereken düşünsel hammaddelerdir (Macherey, 2013: 61-62). Macherey'e göre örneğin *Etika*'nın başındaki töz, sıfat, kip gibi tanımlar Descartesçı yöntem anlayışı bağlamında *cogito*'ya benzeyen, her şeyin kendilerinden türetilebileceği ilksel hakikatler değil, ilk demircilerin çalışmalarına başlamak için ihtiyaç duydukları kaba saba çakıl taşlarına denk olarak görülmelidirler (Macherey, 2013: 64). Spinoza açısından "insan düşünür" önermesi "insan yer kaplar" önermesi kadar apaçık ve olgusaldır. Bu açıdan, bilmek için mantıksal olarak geriye doğru gidildiğinde varılacak nihai bir mutlak başlangıç noktası yoktur.

Etika'daki töz kavramlaştırmasına baktığımızda, Spinoza'nın adını anmadan Descartes'ı aynı sıfatı iki tözü birden (Tanrı ve düşünen şey) niteleyecek şekilde kullandığı için eleştirmesinden, bu iki filozofun töz anlayışlarının arasında önemli bir farklılığın olduğu anlaşılabilir. Spinoza'ya göre aynı doğaya ya da aynı sıfata sahip olan iki ya da daha fazla töz olamaz; çünkü farklı iki töz varsa bunlar ya sıfatları ya da kipleri arasındaki farklılıkla ayırt edilmelidirler. Eğer sıfatlarına göre ayırt edilecek olurlarsa o zaman herhangi bir sıfata sadece birinin sahip olması gerekir. Doğadaki her varlık bir sıfat altında kavranmak zorundadır ve bir şeyin ne kadar gerçekliği varsa o kadar da sıfatı vardır (I, 9. Önerme). Töz (yani Tanrı) tanımı gereği mutlak sonsuz varlık olduğundan dolayı sonsuz sayıda sıfata sahip bir varlık olarak tanımlanmalıdır (I, 10. Önerme, Not). Töz kiplerinden önce geldiği için (I, 1. Önerme) ve bir töz tanımı gereği kendisi aracılığıyla kavrandığı için tözler kipleri arasındaki farklılıkla da ayırt edilemezler. Bir tözü diğerinden ayrı düşünebileceğimiz hiçbir şey olmadığı için zorunlu olarak tek bir töz vardır (I, 5. Önerme, Kanıtlama).

Laplace'ın *Evren Sistemi* yapıtında Tanrı'nın yerini soran Napolyon'a şöyle yanıt verdiği söylenir: "Bu hipoteze hiç ihtiyacım olmadı, efendim". Spinoza ise ontolojisini kurarken *Etika*'da geleneksel metafizik ve teolojik anlayışın temelini oluşturan "Tanrı" kavramını da muhafaza eder; hatta *Etika*'da nihai hale getirilmiş fikirlerinin ilk taslağı olarak kabul edilen *Tanrı, İnsan ve İnsanın Mutluluğu Üzerine Kısa İnceleme* (1662) Tanrı'ya dair kanıtlamalarla başlar. Ancak henüz olgunlaştırmadığı fikirlerini içeren bu gençlik eserinde bile Tanrı şimdiden ne özgür, ne sevgi dolu, ne yargılayıcı, ne de ödüllendiricidir. Bu yönüyle Spinoza'nın Tanrısı daha ilk felsefi çalışmalarında bile dinlerin ve klasik metafizik anlayışın insan-biçimli Tanrısı'ndan bütünüyle farklılaşmıştır (Nadler, 2008b: 270). *Etika*'da Tanrı'nın insan gibi ruh ve bedenden oluştuğunu ve duygularına göre hareket ettiğini sananları şiddetle eleştirir (I, Önerme 15, Not): "Tanrı hiç kimseyi sevmez, kimseden nefret etmez, çünkü insanlar gibi sevinç veya keder duygusu yaşamaz" (V, Önerme 17, Önerme Sonucu). Spinoza'ya göre Tanrı üzerine düşünen birisi Tanrı'nın bedenli (*corporeum*) bir varlık olduğunu kabul edemez. Beden dendiğinde uzunluğu, genişliği ve derinliği olan bir niceliği, sınırlandırılmış bir biçimi anlarız ve bunu mutlak anlamda sonsuz bir varlığa yüklemek saçma olacaktır (I, 15, Not). Yer kaplama (*extensio*) Tanrı'nın sıfatlarından biri olduğu için Tanrı yer kaplayan varlık (*res extensa*) olarak adlandırılabilir (II, 2. Önerme), ancak yer kaplaması onun bölünebilir olduğunun ve diğer varlıklar gibi bir bedene sahip olduğunun kanıtı olamaz. Çünkü bunu iddia edenler sonsuz niceliğin ölçülebilir olduğu ve sonlu parçalardan meydana geldiği varsayımından hareket ederler (I, 15, Not). Spinoza kendi Tanrısı'nı; Heidegger'in ifadeleriyle "kendisine tapmanın, adakta bulunmanın,

korkudan karşısında diz çökmenin ve ilahiler söyleyip önünde dans etmenin söz konusu bile olamayacağı" (Heidegger, 1997a: 54) kendisinin nedeni olan Tanrı'yı *Etika*'da şöyle tanımlayacaktır:

> "*Tanrı derken mutlak anlamda sonsuz varlığı anlıyorum; başka deyişle her biri ezeli-ebedi ve sınırsız özünü ifade eden sonsuz sıfatlardan ibaret tözü"* (I, Tanım 6).

Bu tanıma bakarak daha tanımından itibaren Tanrı ile tözün özdeşleştirildiği sonucuna varılabilir. Böylece kendisinin nedeni olan ve sonsuz sıfatlara sahip olan tek töz "Tanrı" olarak adlandırılır. Kendisinin nedeni, Töz ve Tanrı, zorunlu olarak varolan bir ve aynı şeyin farklı boyutlarını kavramamızı sağlayan üç farklı tanımıdır.[12] Spinoza *Etika*'nın ilk bölümünün 14. önermesinden itibaren töz kavramını geride bırakır ve yoluna Tanrı kavramıyla devam etmeyi seçer: "Tanrı'dan başka bir töz ne varolabilir ne de kavranabilir" (I, 14. Önerme).

Etika'nın birinci bölümünde temellenen Spinozacı ontoloji anlayışı, yeni yeni olgunlaşan doğa bilimlerinin insan-merkezci kavramlaştırmalara ilişkin yıkıcı

[12] Hegel'e göre tüm bu tanımlar evrensel belirlemeler içerirler; yani doğrudan benimsenirler ve önceden verili varsayılırlar. Spinoza'nın bunlara nasıl ulaştığını bilmediğimiz gibi biz de bunları verili kabul ederek Spinozacı felsefeye giriş yaparız (Hegel, 1990: 155). Spinoza felsefesinin aksiyomatik karakteri başka pek çok filozofun felsefe anlayışının da en bilindik modeli olarak kabul edilebilir. De Dijn, Hegel'le benzer şekilde *Etika*'nın ilk bölümünün aksiyomatik karakterine vurgu yapar ve burada töz, Tanrı vd. hakkında bahsedilenlerin Spinoza'nın kendi yaptığı üç bilgi türü sınıflandırmasından hiçbirine ait olmadığını öne sürer (De Dijn, 1991: 127). Scruton da Spinoza'nın ilk ilkelerden yola çıkmasını çağına özgü bir durum olarak görür. Spinoza'nın çağdaşlarından temel farkı bu ilk ilkelerden oldukça radikal çıkarımlarda bulunmasıdır. Ancak Scruton da Spinoza'yı tarihsel bir boşlukta, anlamları zamanla bulanıklaşmış, geçerliliğini yitirmiş kavramlara başvuruda bulunmadan düşünmeyi başaramamakla suçlar (Scruton, 2007: 37).

etkilerinden destek alır. Spinoza'nın ontolojisi, döneminde gerçekleşen bilimsel devrimle çok yakın bir ilişki içinde bulunan ve onu model alan bilişsel bir proje olarak anlaşılmalıdır. Spinoza'nın metafizik anlayışı hakikatin ancak doğa bilimi (*scientia naturalis*) aracılığıyla elde edilebileceği fikrine yaslanan bir anlayışı içerir. Böylelikle Doğa biliminin bir parçası olarak düşünülebilecek olan metafizik, insan-merkezci anlayışla mücadele etmek için önemli bir savaş gücü işlevi görür (De Dijn, 1991: 123-24). Bu yüzden Spinozacı metafizik bilimsel düşünceyle, özellikle döneminin fiziğiyle çok yakından bağlantılıdır (De Dijn, 1991: 119). Gabriel Albiac Spinoza'nın Blyenbergh'e yazdığı bir mektubundan (3 Haziran 1665) alıntılayarak Spinoza'nın programlı bir şekilde metafizik olan bir fizik, fizik olan bir etik projesini kurguladığını söyler (aktaran Albiac, 2013: 303, Spinoza, 2002: 839). Spinoza için Tanrı'yı keşfetmenin ve deneyimlemenin biricik anahtarı, dini anlamda korkuyla karışık bir saygı duyma, sorgulamadan ve düşünmeden boyun eğme değil, bilim ve felsefedir (Nadler, 2008a: 69). On sekizinci yüzyılın sonlarına dek Spinoza temel olarak teoloji ve felsefenin, yani inanç ve düşünmenin birbirlerinden ayrılmasının gerekliliğini savunduğu *Tractatus Theologico-Politicus* adlı eseriyle tanınıyordu. Bu eser aklın özgürleştirici niteliğine vurgu yapan Aydınlanma düşünürleri üzerinde oldukça etkili olmuştur (McShea, 1968: 8). Bu bağlamda Spinoza, Aydınlanma düşüncesinin öncülerinden biri olmanın ötesinde onun en iyi temsilcilerinden biri olarak kabul edilebilir (Geismann, 1991: 53), çünkü Spinoza'ya göre insanlar yalnızca aklın kılavuzluğunda yaşadıkları sürece doğal bir uyum içinde yaşarlar (IV, 35. Önerme).

Gelişmekte olan bilimlerin kazandırdığı yeni algılama biçimi sayesinde Spinozacı Tanrı kavramı, daha önceki etik-dini Tanrı kavramlaştırmalarda yapılanın aksine, yaratıcı olmayan, bir kişiymiş gibi kabul edilmeyen, sonsuz iradesi sayesinde doğa yasalarının üzerinde konumlandırılamayacak bir hale gelir. Tanrı'nın *Etika*'nın dördüncü bölümünden itibaren "Doğa" olarak adlandırılması özgür, bireysel bir yaratıcı fikrinin reddedilişini temsil eder. (De Dijn, 1991: 123). Tanrı geleneksel metafizikte ve tek tanrılı dinlerde olduğu gibi insan-biçimli bir varlık olarak değil, yalnızca töz olarak düşünülür: "Tanrı'dan başka bir töz ne varolabilir ne de kavranabilir" (I, 14. Önerme). Spinozacı metafiziğin insan-merkezci bir anlayışın karşısında yer alması, insanı evrenin merkezinden alması ve onu yalnızca Tanrı'nın kiplerinden biri haline getirmesiyle de desteklenir (De Dijn, 1991: 124). Böylece Tanrı, Spinoza tarafından zorunlu olarak varolan, etkin, ebedi ve sonsuz tek töz olarak inşa edilir. Eğer Tanrı tek tözse ve varolan her şey ya töz ya da tözün kipleri yani duygulanışları olmak zorundaysa, o halde varolan her şey Tanrı'da olmak zorundadır (Nadler, 2008a: 54): "Varolan her şey Tanrı'da vardır ve Tanrı olmadan hiçbir şey varolamaz ve kavranamaz" (I, 15. Önerme). Bu noktada "her şeyin Tanrı'da oluşu" yani töz ve kip arasındaki ilişkinin ne olduğu ayrıntılandırılması gereken, önemli bir mesele olarak karşımıza çıkar.

1.5. Töz ve Kipsellik İlişkisi

Felsefe tarihçisi Alexandre Matheron kendi tabiriyle "şu kötü alışkanlıktan", sanki hiçlik varlıktan daha kavranılabilirmiş gibi, Leibniz'den miras "neden hiçlik değil de bir şeyler var" sorusunu sormaktan artık vazgeçmemiz gerektiğini söyler. Ona göre sorulması gereken asıl soru şudur: "Neden her şeyden ziyade yalnızca belirli şeyler var?" Matheron'a göre buna verilebilecek en doğru cevap her şeyin varolmakla neticeleneceğidir; eninde sonunda varolacağıdır (Matheron, 1991: 29): Tanrı'nın kudretinde olmasını tasavvur ettiğimiz her şey zorunlu olarak vardır (I, 35. Önerme). Matheron'un Spinoza üzerine incelemelerinin şekillendirdiği bu temel sorunun ve cevabın, Spinozacı ontolojik sistemde kiplerin sonsuz çoğulluğunun ve süreye bağlı olarak belli bir düzen uyarınca, yani nedensellik ilişkisi çerçevesinde birbirlerini üretmelerinin de temel ontolojik yapısını incelemek için bir başlangıç noktası teşkil edebileceğini görebiliriz. Spinoza *Etika*'nın ilk bölümünün 15. ve 28. önermelerinin kanıtlamalarında ve 6. önermenin sonucunda doğada "töz ve kiplerin dışında başka hiçbir şeyin olmadığı"nı söyler. Kip (tavır) tanımını ise *Etika*'da şöyle yapar:

> *"Tavır derken tözün hallerini anlıyorum; yani başka bir şeyde olan ve hatta bu başka şey aracılığıyla kavranan şeyi"* (I, Tanım 5).

Spinoza'nın genellikle Aristoteles'ten miras töz-ilinek ayrımını töz-kip ayrımına dönüştüren Descartes'ın izinden gittiği vurgulanır. Ancak Descartes'tan kip kavramını almasına rağmen Descartesçı bir kip anlayışını savunmaz. Descartes kiple tam olarak bir "sıfat" (*attribute*) veya bir nitelikle aynı şeyi kastettiğini söyler (Descartes, 2006: 211). Bu tanımdan hareketle Descartes'ın kip anlayışının adlandırmayı değiştirse de hâlâ belirgin bir biçimde Aristotelesçi anlayışa bağlı

olduğu söylenebilir. Curley'e göre Spinoza'nın kipleri Descartes felsefesinde olduğu gibi nitelikler değil, Tanrı'nın sıfatlarını *kesin ve belirli bir şekilde ifade eden* (vurgu bana ait) tekil şeylerdir (I, 25. Önerme, Önerme Sonucu). Bu yüzden Spinozacı kiplerin tözle olan ilişkisini Descartes'ın kendi felsefesinde kurduğu şekilde bir bağlılık (*inherence*) olarak anlamak, Spinoza'nın haksız yere suçlanmasına neden olan yanlış bir mantıksal sınıflandırmadır (Curley'den akt. Nadler, 2008a: 56 ve Curley'den akt. Melamed, 2006: 43).[13] Spinoza'ya göre Tanrı'nın ürettiği kipler tam anlamıyla gerçektir, çünkü kipler tözün varlığını oluşturan güçten kaynaklandıkları müddetçe ilineklere veya niteliklere indirgenemezler (Rizk, 2012: 86).

Spinoza'ya göre her tekil birey esasen çokluklardan meydana gelir. Örneğin insan bireyi farklı doğalara sahip pek çok bireysel kısımdan oluşur ve her biri de kendi içinde oldukça karmaşık yapıdadır (II, Önkabuller 1). Badiou, Spinoza'nın çoklukların farkında olduğunu ve bunları kabul ettiğini; onun tekil şeyler (*res singulares*) olarak adlandırdığı varlıkların da genel anlamıyla çokluklardan oluşmuş çokluklar olduklarını söyler (Badiou, 2005: 112). Çokluklardan oluşmuş tekilliklerin bir bütün oluşturduklarının kanıtı onların tek bir etkinin, tek bir sonucun ortaya çıkmasını sağlamalarından anlaşılabilir: "Tekil şeyler (*res singulares*) deyince, sonlu ve sınırlı varoluşu olan şeyleri kastediyorum. Ancak birkaç birey (*plura individua*) tek bir eylemde, o eylemin tek bir sonucu olacak şekilde birleşmişse, o zaman

[13] Spinoza'da her şeyin Tanrı'da olmasını ve onunla ilişkili olmasını Aristotelesçi töz-ilinek arasındaki ilişkiyle benzer gören düşünürler de vardır. Örneğin John Carriero, Spinozacı kipsel bağlılık (*modal dependence*) kavramlaştırmasının Aristoteles'in töz-ilinek arasındaki geleneksel ayrılmazlık, doğasında olma (*inherence*) ilişkisiyle tamamen aynı olduğunu öne sürer (Carriero'dan akt. Nadler, 2008: 55, dipnot 8).

bunların tümünün tekil bir şey olduğunu düşünüyorum" (II, 7. Tanım). Bedenin kısımları daima az veya çok büyük sonsuzluklar olarak işlediği için her bedende bileşen ve ayrışan ilişkiler sonsuzluğu ortaya çıkar. Her beden yeni bir bileşme ilişkisi altında daha büyük bir bedenin içine katılır ve bileşen bu ilişkiler ağı altında daha küçük bedenlerin varolduğu gözlemlenebilir (Deleuze, 2007: 177). Spinoza bu fikri politik felsefesinde de kullanarak insanların birleşip eskisinden çok daha güçlü tek bir birey gibi davranabileceklerini söyler:

> "*Eğer iki kişi aralarında anlaşıp güçlerini birleştirirlerse beraber daha fazla iktidarları olacaktır ve dolayısıyla doğa üzerinde her birinin tek başına sahip olduğundan daha fazla hakları olacaktır. Güçlerini birleştiren insanların sayısı arttıkça bu kişilerin sahip oldukları hak da artar*" (Spinoza, 2007: 20).

Spinoza için devletler de tüm cisimler ve varlıklar gibi Tanrı'nın birer kipi olarak kabul edildiği için aynı birleşme eylemi benzer ölçüde onlar için de geçerlidir: "İki kentin birbirlerinden karşılıklı yardım aldıklarında tek başına olduklarından iki kat fazla iktidara ve netice olarak daha fazla hakka sahip olduklarına şüphe yoktur" (Spinoza, 2007: 30). Tüm kiplere uygulanabilecek bu birleşme ve tek bedenmişçesine davranma edimi tek bir etkinin ortaya çıkmasının nedeni olmalarıyla anlaşılabilir: "Onun (Tanrı'nın) doğasından çıkan her şey mutlaka bir sonuç doğurmalıdır" (I, 36. Önerme). Bir bireyin, bir devletin tek bir etki yaratıyor olması onun varlığını bütüncül olarak, tekil bir bireymiş gibi devam ettirdiği anlamına gelir. Bileşik bir birey ister bir yöne doğru hareket etsin ister hareketsiz kalsın, isterse başka bir yöne doğru yönelsin; her bir parça hareketini ve diğer parçalarla önceden varolan bağlantısını sürdürdüğü müddetçe doğasını (yani aynı etkiyi ortaya çıkarma kudretini) aynen koruyacaktır (II, 7. Yardımcı Önerme). Spinoza bu düşünce akışını

sonsuza dek sürdürdüğümüzde sonuçta tüm Doğa'nın tek bir Birey gibi kavranabileceğini, parçaları ve tüm cisimleri değişse bile bu Bireyin bütünlüğünün hiçbir değişime uğramayacağını söyler (II, 7. Yardımcı Önerme, Not).

Deleuze, *Etika*'daki yardımcı önermelerden ilkinin Spinoza'nın kip anlayışına ilişkin önemli bir ipucu sağladığına dikkat çeker: "Cisimler birbirlerinden tözlerine göre değil, hareket ve hareketsizlik, hızlılık ve yavaşlık durumlarına göre ayırt edilirler" (II, Yardımcı Önerme 1). Bir beden biçimiyle veya organlarının işlevleriyle tanımlanamaz. Örneğin insanı bir töz ya da özne olarak tanımlayamayız; çünkü tüm bedenler ve zihinler Spinoza'ya göre töz veya özne değil, kiptir (Deleuze, 2011: 130). Spinozacı ontoloji insan-merkezci bir anlayışın karşısında yer aldığı için insan evrenin merkezinde değildir; yalnızca onun kiplerinden biridir (De Dijn, 1991:124). Böylelikle insan varolan diğer tüm varolanlarla aynı seviyede, doğanın nedensel düzenine tabi bir konuma geri çekilir. Spinoza ontolojisinde şeyler ne biçimleriyle ne de organlarıyla ne de işlevleriyle tanımlanır (Deleuze, 2011: 133). Her kip bir güç, bir etkileme ve etkilenme derecesidir. Kipler daima özlerinde ifadelidirler: Her kip kendi özünü oluşturan güç düzeyine göre Tanrı'nın özünü ifade edecektir (I, 36. Önerme, Kanıtlama). Spinoza açısından kiplerin bireyleşmeleri cinsten veya türden bireye doğru bir istikamette değil, sonsuz nitelikten (sıfattan) ona karşılık gelen indirgenemez, özgül ve yeğin parçalara bölünmüş bir niceliğe doğru ilerler. Bu açıdan bakıldığında kipin varoluşu çoğulluktur ve varoluş parçalar çokluğunun ötesindeki nedensel bir mekanizmadır; belirlenmiş bir hareket ve durgunluk ilişkisince tanımlanan bir sonsuz tekillikler bütünlüğüdür (Negri, 2005: 253). Örneğin insan bedeninin biçimini oluşturan şey de aslında bedeni oluşturan

kısımların hareketlerini belli oranlarda birbirlerine iletmelerinden ibarettir. Bedenin mekanik bir bakış açısından kavrandığını gösteren bu ifadeler döneminin fizik anlayışıyla tam bir uyum içindedir. İnsan bedenini oluşturan kısımların hareket ve durgunluk oranlarının değişmesine yol açan etkiler insan bedeninin biçiminin de değişmesine yol açar (IV, 39, Kanıtlama). O halde Doğa dediğimiz şey de bu hızların ve yavaşlıkların bir içkinlik düzlemi üzerindeki bir kompozisyonudur. Doğa artık tek tözün ortaya konması değil, tüm cisimleri, ruhları ve bireyleri barındıran bir "içkinlik düzlemi"nin sergilenmesidir (Deleuze, 2011: 128-129).

Buradan yola çıkarak bir çokluğun tekmiş gibi davranmasını ve bunun bu şekilde kavranmasını sağlayan şeyin, yani temel yapının "nedensellik" olduğu söylenebilir (Badiou, 2005: 112). Margaret D. Wilson da Spinoza'nın ontolojisinin *causa sui*, tam belirlenimcilik, *Natura Naturans-Natura naturata* ayrımı, zihin-beden etkileşiminin reddi, düşünce-yer kaplama paralelizmi gibi en karakteristik kavramlarının nedensel düzen ve bağımlılık kavramlarını merkeze aldıklarını söyler (Wilson, 1991: 133). Daha önce de belirtildiği gibi, Spinoza'nın ontolojisi, döneminde gerçekleşen bilimsel devrimle çok yakın bir ilişki içinde bulunan ve onu model alan bilişsel bir proje olarak anlaşılmalıdır. Spinozacı metafizik kavrayış, hakikatin ancak doğa bilimi (*scientia naturalis*) aracılığıyla elde edilebileceği fikrine bağlıdır. Doğa biliminin bir parçası olarak düşünülebilecek olan metafizik, insan-merkezci anlayışla mücadele etmek için bir önemli bir savaş gücü işlevi görür (De Dijn, 1991: 123-24). Doğa bilimlerindeki nesneler arasındaki nedensellik ilişkisini model alan Spinoza ontolojisinde Tanrı ve kipler arasındaki ilişki, "varolan her şey Tanrı'da vardır" (I, 15) denmesiyle birlikte pek fark edilmeyen ama önemli bir değişikliğe uğrayarak

nedensellik terimleriyle tanımlanmaya başlar (Nadler, 2008a: 57): Tanrı her şeyin hem varoluşunun hem de özlerinin etkin nedeni (I, 16. Önerme, 1. Önerme Sonucu), ilineksel neden değil kendiliğinden neden (2. Önerme Sonucu), mutlak anlamda ilk neden (3. Önerme Sonucu), her şeyin içkin nedeni (I, 18. Önerme), her şeyin varolmaya devam etmesinin nedeni, yani varlık nedeni (I, 24. Önerme, Önerme Sonucu) ve özgür nedendir (I, 29. Önerme, Not). Tanrı'nın birliği ve her şeyin Tanrı'da oluşuna dair dini nitelikli fikir, yani Tanrı'nın gerçekten varolan tek varlık olduğu inancı, nedenselliğe yapılan vurgu ile birlikte Spinoza tarafından Doğa'nın tek ve belli bir düzeni olduğuna dair bilimsel bir varsayıma dönüştürülmüştür diyebiliriz (McShea, 1968: 20). Viljanen de *Etika*'nın ilk bölümünün 16. önermesinden itibaren Spinoza'nın nedenselliğin doğasını tartıştığını ve bu doğayı niteleyecek en uygun kavram olarak da "güç" kavramını bulduğunu ileri sürer (Viljanen, 2007: 395). Böylelikle nedensellik gücün etkinliği olarak yorumlanabilir: Varolmak devamlı etkiler üretmektir, bir şeyin nedeni olmak ise güçlü olmaktır (Matheron, 1991: 34).

Töz ve kipler arasında nedensellik ilişkisine vurgu yapmak, bir zorunluluğun varolduğunu peşinen kabul etmek demektir. Bu nedensellik-zorunluluk ilişkisi *Etika*'da şu şekilde ifade edilir: "Tanrısal doğanın zorunluluğundan sonsuz şekilde, sonsuz sayıda varlık (yani aklın sonsuz ufkuna dâhil olabilen her varlık) çıkmalıdır" (I, 16. Önerme). Spinoza'nın arkadaşı Tschirnaus 1676'da yazdığı bir mektupta (Mektup 82) bu önermenin *Etika*'nın ilk bölümünün belki de en önemli önermesi olarak kabul edilebileceğini ileri sürer (Aktaran Matheron, 1991: 23). Kipler tözü ya da tözün sıfatlarını kesin ve belirli bir şekilde ifade eden duygulanışlardır (I, 25, Önerme Sonucu) ve bu duygulanışlar upuygun nedeni olmaları bakımından Tanrı'nın

doğasıyla açıklanırlar. Tanrı da edilgenliğe düşmeyeceği ve zorunlu olarak etkin olduğu için kipler de zorunlu olarak etkindirler (Deleuze, 2011: 65). Her kipin özü, bir ebedilik biçimine, *specie aeternitatis*'e sahiptir. Çünkü neden olmak bakımından Tanrı sayesinde varolsa da her kipin özünün kendine özgü, belirlenmiş bir varoluşu vardır (Deleuze, 2011: 64). Kipler nedenlerinden dolayı yani Tanrı'nın doğasını ifade etmeleri bakımından zorunludurlar. Spinoza *Etika*'da "olası" (yani olumsal-*contingente*) ve "olanaklı" (*possibile*) arasında bir ayrım yapar. Sadece özlerine odaklandığımızda, varoluşlarını zorunlu olarak ortaya koyan ya da zorunlu olarak dışlayan hiçbir şeye rastlamadığımız tekil şeyler "olası"dır. Üretilmek zorunda oldukları nedenlere baktığımızda, bu nedenlerin onları üretmeye belirlenip belirlenmediğini bilmediğimiz tekil şeyler ise "olanaklı"dır (IV, Tanım 3 ve Tanım 4). Ancak Spinoza olanaklının ve olasının tanımlarını yapmasına rağmen Doğa'da olası halde hiçbir şeyin olmadığını da vurgular: "Doğada olası hiçbir şey yoktur; tersine her şey tanrısal doğanın zorunluluğu sonucunda belli bir şekilde varolmaya ve eyleme belirlenmiştir (I, 29. Önerme). Deleuze'e göre herhangi bir sıfatı göz önünde bulundurularak tözün bir olanaklılık taşıdığı söylenemeyeceği gibi, kiplerin de tözle ilişkili olarak bir olumsallık içerdikleri söylenemez. Descartes'ın varlık felsefesinde kipler ilineksel öğelerden başka bir işlev görmez. Ancak Descartes'ın yaptığı gibi töz ve kip arasında tıpkı töz ve ilinek arasındaki gibi bir ilişkinin varolduğunu öne sürmek bu ilinekleri tözün "içine" yerleştirmeyi gerektiren *dışsal* bir nedensellik ilişkisini varsaymayı gerekli kılar. Ancak Spinoza ontolojisinde kip ve ilinek arasında büyük bir fark vardır. Tanrı kendisinin nedeni olmakla aynı anlama gelecek şekilde her şeyin nedenidir. Öyleyse varolduğunu söyleyebileceğimiz her şey ya özü gereği ya da nedeni gereği zorunludur (Deleuze, 2013: 170). Spinoza tüm kiplerin

ancak Tanrı tarafından meydana getirildikleri şekilde ve düzende meydana getirilebileceklerini söyleyerek Tanrı'yı ve kiplerini aynı zorunluluk ilkesine tabi tutar (I, 33. Önerme). Bu açıdan olanaklılık ve olumsallık kategorileri bilgisizliğimizi ifade eden yanılsamalardır. Bir şeyin varolmaması için herhangi bir neden yoksa o şey zorunlu olarak varolur. Spinoza'ya göre şeylerin bize açıklanmamış düzeninden ötürü o şeyin özüne dair bir şey söyleyemiyorsak, o varlık bizim tarafımızdan zorunlu veya imkânsız olarak kavranamaz. Bu yüzden onu olası veya mümkün olarak adlandırırız (I, 33. Önerme, 1. Not). Kipi var eden dışsal nedenlerin ve belirlenimlerin olduğunu bilsek bile, bunların kipi var eden bir etkiye yol açıp açmadıklarını bilmediğimiz oranda kipi olumsal olarak kavrarız. Hâlbuki doğada olanaklı veya olumsal hiçbir şey yoktur, varoluşa gelen kipler tanrısal bir iradenin keyfi etkinliği tarafından üretilmezler (Deleuze, 2011: 115). Varoluşa gelmesini sağlayan nedenlerin varolması ölçüsünde tüm kipler zorunlu olarak varolurlar. Bu durum kiplerin otonomisine bir vurgu olarak da yorumlanabilir: Varoluşa gelen bir kip artık Tanrı tarafından bile geri döndürülemez bir zorunluluğun faillerinden biri haline gelir. Doğa da farklılaşmamış bir bütün olarak görülemez: Tam tersine, az veya çok özerk, az veya çok karmaşık olan farklı bireylerin bir bileşimidir (Balibar, 2010: 79).

Deleuze'e göre Descartes tözsel gerçekliğin ilineklerinin olduğuna ve bu ilineklerin gerçek olmadığına vurgu yaptığından dolayı, kiplerin üretilmeleri için ilişkili oldukları tözden başka bir şeye ihtiyaç duydukları sonucuna varmak zorunda kalmıştı. Bu, ilinekleri birinci tözün içine yerleştiren başka bir töz veya birinci tözü ve ona bağımlı olanları yaratan Tanrı olabilirdi. Ancak Spinozacı anlayış burada

önemli bir yenilik getirir: Tözün sıfatlarıyla ilişkili olarak bir olanaklılık taşımamasına benzer şekilde bir kip de tözle ilişkili olarak herhangi bir olumsallık barındırmaz. İster özü gereği, isterse nedeni bakımından olsun, her şey zorunludur. O halde zorunluluk Varlığın tek etkilenişi, tek kipliğidir (Deleuze, 2013: 40, 170). Tanrı'nın kudretinde olması gerektiğini tasavvur ettiğimiz her şey zorunlu olarak vardır, çünkü her şey Tanrı'nın özünden çıkacak şekilde bu öze bağlıdır (I, 35. Önerme). Kiplerin özleri ebedi olmasına rağmen onların varolma "sürelerinden" bahsedebilmemizin nedeni, bu belirlenmiş ilişkilere göre parçaların bir araya gelip dağılmalarıdır. Her tekil birey bu ilişkiler uyarınca doğar, bileşir ve çözülüp dağılır. Ancak ilişkilerin kendileri süreye tabi değildirler (Deleuze, 2011: 64). Spinoza'ya göre süre, özlerin veya ilişkilerin değil, herhangi bir şeyin varolmasının belirsiz şekilde devam edişidir (II, Tanım 5). Yani kısacası süre kiplerin varoluşlarına aittir, özlerine ait değildir. Böylelikle ölüm bedeni oluşturan kısımların karşılıklı olarak başka bir hareket-durgunluk oranına sahip olmasından başka bir şey değildir (IV, 39, Not). Spinoza buradan yola çıkarak skolâstik metafiziğin bir yaratıcı Tanrı/ yaratılmış dünya ikiliğini ima eden Yaratan Doğa/Yaratılan Doğa ayrımını kendi düşüncesinde yeniden ele alır. Spinoza'ya göre Yaratan Doğa'dan kendinde olan ve kendinde kavrananı ya da tözün ezeli-ebedi, sınırsız özünü ifade eden sıfatlarını anlamamız gerekir. Bu Tanrı'yı özgür neden olarak kavramak anlamına gelir. Yaratılan Doğa dediğimizde Tanrı'nın doğasından ya da Tanrı'nın herhangi bir sıfatından zorunlu olarak çıkan her şey anlaşılmalıdır (I, 29, Not). Yaratan diye nitelenen Doğa (töz ve nedensellik yapısı olarak *Natura Naturans*) ile Yaratılan diye nitelenen Doğa (sonuç ve kip olarak *Natura Naturata*) karşılıklı içkinlik bağları içerisinde ele alınırlar (Deleuze, 2011: 62). Bu açıdan bakıldığında Yaratan Doğa'nın

Tanrı'ya içkin olan doğa yasalarına, Yaratılan Doğa'nın ise bu yasaların oluşturduğu nedensellik düzleminde ilişkilere giren kiplere karşılık geldiklerini söyleyebiliriz. Ancak yalnızca tek bir Doğa'nın varolduğu ve yapılan ayrımın aynı şeyin iki farklı açıdan kavranmasından başka bir şey olmadığı görülmelidir. Aradaki fark yalnızca bir bakış açısı meselesidir. Baker'e göre ezeli ve ebedi varoluş olan Tanrı'nın bir üretimi yani sonuçları, etkileri vardır. Tanrı'nın nasıl eylediğine baktığımızda onun üretiminin sonsuz, etkin, özgür, içkin olması zorunludur. Bu açıdan Tanrı etkindir, yani *Natura naturans*tır. Diğer bir bakış açısına yerleştiğimizde Tanrı'nın halleri yani kipleri vardır. Öncelikle sonsuz kiplerin (yer kaplama açısından baktığımızda hareket/durgunluk, düşünme açısından baktığımızda evrenin tüm yüzeyi (*facies totius universi*)), daha sonra ise özleri Tanrı'ya bağımlı olan ve diğer sonlu şeyler tarafından gerektirilen sonlu kiplerin varolduğunu görebiliriz. Bu Spinozacı bir nedenselliğe vurgu yapmak demektir: Sonlu A kipi sonlu B kipi tarafından gerektirilir ve bu sonsuza kadar ilerletilebilir. Böylece Tanrı'nın ürettiği sonsuz sayıda kipin toplamı *Natura naturata* olarak adlandırılabilir. Ancak aralarındaki sözde farklılık bir "bakış açısı" meselesinden başka bir şey olmadığı için aslında *Natura naturans* ve *Natura naturata* tek ve aynı şeydir (Baker, 2011: 44). Kipsellik düzlemi varolmadıkça doğa yasaları, Tanrı'nın sıfatları, *a priori* olarak anlaşılamayacaktır. Üstelik Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*'ta Tanrı'yı doğa yasalarıyla özdeşleştirme yoluna gider: "Tanrı yönetiminden, tabiatın sabit ve değişmez düzenini, yani tabii şeylerin zincirleme bağlantısını anlıyorum. Gerçekten de yukarıda söylediğimiz ve başka yerde de gösterdiğimiz gibi, tabiatın her şeyi var eden ve belirleyen evrensel yasaları Tanrı'nın sonsuz kararlarından başka şey değildir" (Spinoza, 2008: 84). Nadler'e göre Spinoza Doğa'yı tanrısallığın içinde

görmez veya ona indirgemez. Tam aksine tanrısallığı Doğa'ya indirger; Tanrı'yı "doğalaştırır". Spinoza'da varolduğu ileri sürülebilecek tektanrıcılık motifleri ancak isim olarak mevcuttur. Spinoza'nın tanrısallığı koruduğunun düşünülmesinin nedeni geleneksel olarak yalnızca Tanrı'ya yüklenmiş "ebedilik, zorunluluk, sonsuzluk" gibi temel niteliklerin daha önce sınırlı, olumsal olarak görünen Doğa'ya yüklenmiş olmasıdır. Aslında Spinoza Tanrı'yı sadece "Doğa"ya gönderme yapacak şekilde kullanır. Bu dünyaya Tanrısal bir boyutun katılması değil, tam aksine Spinoza'nın kendi Doğa anlayışını açıklığa kavuşturma çabasıdır (Nadler, 2008a: 70).

Töz ve kip arasındaki uzlaşmaz gerilim esasında *Etika*'nın daha ilk iki tanımında; "kendisinin nedeni" (Tanrı) ve "kendi içinde sonlu" (kip) tanımları altında kendisini göstermeye başlar ve bütün bölüm boyunca devam eder:

> "*Bir şey kendisiyle aynı doğadan başka bir şeyle sınırlanabiliyorsa, o şeye kendi cinsinde sonlu denir. Örneğin bir cismin sonlu olduğunu söyleriz, çünkü her zaman daha büyüğünü düşünebiliriz. O halde bir düşünce de başka bir düşünceyle sınırlanır. Ama bir cisim bir düşünceyle sınırlanmaz, bir düşünce de bir cisimle sınırlanmaz*" (I, Tanım 2).

Negri'ye göre felsefe kipselliği aşamaz. Ona göre, *Etika*'nın üçüncü bölümünün temel amacı, nedenselliğinin sınırsız hareketinde ya da sonsuz gücün içsel ve eşzamanlı bir belirlenimi olan zihnin hareketinde görülen kipsellik dünyasının kendiliğindenliğinin dinamik ve kurucu bir sentezine ulaşmaktır (Negri, 2005: 254). Negri *Etika*'nın ikinci bölümünün 13. önermesiyle birlikte töz ve kip arasındaki en baştan beri mevcut olan gerilimin ve karşıtlığın artık son aşamasına geldiğini ve bu andan sonra töz ufkunu kipselliğin yüzeyine çevirmenin veya tam tersini yapmanın

aynı seviyede olanaklı olduğunu öne sürer (Negri, 2005: 153): "İnsan zihnini kuran fikrin nesnesi bedendir; yani fiili olarak varolan belli bir yer kaplama tavrıdır, başka bir şey de değildir" (II, 13. Önerme). Bir fikir ilk olarak ancak fiziksel olarak varolan bir şeyin fikri olabilir. İnsan zihni de bir düşünce kipi olmasından dolayı öncelikle bir bedenin fikri olarak ortaya çıkabilir. Daha sonra bir "fikrin fikri" de üretilebilir, ancak sürecin başında daima yer kaplama sıfatı altında kavranması gereken bir cismin olması zorunludur. İnsan bedeni dıştaki cisimleri farklı şekillerde etkilemeye yatkınlaştıkça insan zihninin algılama yetisi de bu etkileme oranında artar (II, 14. Önerme). Kısacası zihin, bedene ve onun içerdiği yetilere bağlı bir varoluş kazanacaktır. Spinoza'nın fikirlerinin ortaya çıkardığı bu özel durumun, onun kuramının materyalist biçimde yorumlanmasına da elverişli bir malzeme sağladığını söyleyebiliriz. Spinoza'ya göre insan zihninin bedenle birleşmesinden ve bu zihin-beden birliğinden ne anlamamız gerektiğini upuygun biçimde anlayabilmemiz için *öncelikle bedenimizin doğasıyla ilgili yeterli bilgiye sahip olmamız* şarttır (II, 13. Önerme, Not). *Etika*'nın ilerleyen bölümlerinde kiplerin aralarındaki ayrım, yani birbirlerini sınırlama ve etkileme olanakları artık hangi sıfat altında kavrandıklarına göre değil, barındırdıkları güç derecesi üzerinden tanımlanmaya başlar: "Doğada hiçbir birey yoktur ki, bir başkası ondan daha güçlü ve daha cesur olmasın. Varolan her şey ne olursa olsun onu yok edebilecek kadar güçlüsü de vardır" (IV, Aksiyom). Buradan itibaren sıfatların bakış açısı terk edilmiş, güç bakış açısı ağırlığını koymaya başlamıştır. Kiplerin özleri böylece güç dereceleri olarak tanımlanmaya başlar (Deleuze, 2013: 200). Tekil şeylerin, dolayısıyla insanın da varlığını sürdürmesini sağlayan güç, Tanrı'nın yani Doğanın gücüdür. İnsanın gücü kendi fiili özüyle

açıklandığı sürece Tanrı'nın yani Doğanın sonsuz gücünün, diğer bir ifadeyle doğanın özünün bir parçasıdır (IV, 4. Önerme, Kanıtlama).

2. GÜÇ ONTOLOJİSİ

2.1. Bir-İki-Çok: Monizm, Düalizm ve Plüralizm

Spinoza'nın kavramlarını ve terimlerini ödünç aldığı geleneklere bağlanmak yerine, bunların tümünü devralıp kendi ontolojik projesi uyarınca dönüştürmeyi başararak bambaşka bir ontolojik yapı inşa ettiği söylenebilir. Antonio Negri de Spinoza'nın varlık anlayışının seleflerinkinden radikal bir şekilde koptuğunun en önemli kanıtlarından biri olarak, Yahudi metafiziğinin varlık anlayışını şekillendiren ve hem içkinlikçi hem de Yeni-Platoncu iki biçimde tezahür edebilme yeteneğine sahip teolojik erekçilikten kendisini bariz biçimde ayrıştırmış olmasına vurgu yapar (Negri, 2005: 59). Temelde Aristotelesçi madde-form ayrımına dayanan, en üstte mutlak ve saf formun varolduğu bir varlık hiyerarşisi kuran ve Spinozacılığın da karşısında konumlandığı bu anlayış, kendisini düşünce tarihi boyunca sürekli felsefi düalizmler şeklinde göstermiştir. Bu ikici ontolojik yapı, dünyayı *madde ve form* veya daha sonrasında Descartes'ın kendi çağında adlandırdığı şekliyle *yer kaplama ve düşünme* olarak konumlandırmanın yanı sıra, bir yanda maddi, değişebilir ve bileşik bir Dünya, diğer yanda özü düşünce olan yani maddi-olmayan, yalın, değişmez, saf form olarak Tanrı'yı konumlandıracak şekilde onto-teolojik bir düalizm şeklinde de kendisini gösterebilir (Wolfson, 1934: 79-80).[14] Bu açıdan Descartes'ın maddi dünyası belirlenmiş bir dünyadır: Taşlar, hayvanlar ve insan bedenleri makineler veya makine parçalarıdır. Tanrı onu yaratmasına ve ara sıra mucizelerle ona müdahalede bulunmasına ve varolmaya devam etmesi için destek olmasına rağmen bariz bir şekilde dünyanın dışındadır, ona aşkındır. Bu belirlenmiş dünyanın içinde

[14] Wolfson, Spinoza'nın *Kısa İnceleme*'nin ikinci bölümünde dünyanın özü varoluşu içermediğinden ve varolması için yaratma ya da taşma eylemi gerektiğinden, Tanrı ve Dünya olmak üzere iki tözün olduğunu iddia eden ortaçağ görüşünü çürütmeyi amaçladığını söyler (Wolfson, 1934: 131).

insanın zihni ve özgür iradesi vardır. Descartesçılığın böylelikle iki temel unsur, iki bağımsız değişken belirlediği söylenebilir. Spinoza ise Descartes'ın aksine Tanrı fikrini natüralist ve monist bir anlayışın içinde eritir (McShea, 1968: 45-46). Kısacası, geleneksel metafizik kavrayış madde ve formu, kartezyen düşünce ise yer kaplama ve düşünmeyi iki ayrı töz olarak kabul edip düalizmden yana ağırlığını koyarken, Spinoza yer kaplama ve düşünmenin Descartes'ın öne sürdüğü gibi birbirinden bağımsız iki ayrı töz olduklarını reddedip, bunları mutlak Varlık'ın yani Töz'ün sonsuz sayıdaki sıfatlarından yalnızca ikisi olarak kavradığı için "monizm" olarak adlandırılan anlayışın en önemli temsilcilerinden biri olarak kabul edilir. Monist anlayışın önde gelen temsilcileri olarak Spinoza'nın yanı sıra Parmenides, Platon, Plotinus, Hegel ve Bradley'in isimleri sayılabilir (Schaffer, 2010: 31; Morganti, 2009: 271).

Düşünce tarihi boyunca materyalizm ile idealizm arasında süregiden bir mücadelenin varlığını gözlemleyebiliriz. İdealizm bilginin pratik karşısında, saf zihnin veya ruh olarak adlandırılan yetinin de insanın doğal varlığı karşısındaki üstünlüğünü savunan görüştür (Yovel, 2013: 290) Materyalizm ise kabaca Marx'ın "yaşamı belirleyen bilinç değildir, aksine bilinci belirleyen yaşamdır" ifadesinde özetlenebileceği gibi; insanın pratik eylemlerinin, yaşam koşullarının onun düşünme ve dünyayı algılama biçimlerini de belirleyeceğini savunan görüştür. İdealizm ve materyalizm arasındaki mücadele ontoloji alanında ise çoğunlukla monizm ve düalizm arasındaki karşıtlık biçiminde sergilenir. Althusser'e göre, birbirlerinden tümüyle ayrı olarak iki tözün varolduğunu söyleyenler genellikle doğa (madde) ile insan (zihin) arasında bir ayrıma gitmişler ve bu ayrımın meşruluğuna kanıt olarak da tümüyle insani olan

"tarih" ile tümüyle maddi olan, zihinsel olmayan "doğa" arasında hiçbir ortaklık bulunmadığını savlamışlardır (Althusser, 2012:114). Düalizm daima tek tanrılı dinlerin ve onların felsefi müttefiki olan idealizmin hizmetinde olmuşken, hepsinin kendi içlerinde ortaya çıkan gizemci-heterodoks yorumların haricinde dinlerin ortodoks uygulayıcılarının pek yüz vermediği monizmin hem materyalist hem de idealist kurgulanışlarına rastlanabilmiştir: Örneğin Hegel'in ortaya koyduğu Mutlak Tin anlayışı idealist bir monizmin en bilindik örneği olurken, Spinoza'nın monizminin ise idealist olmaktan ziyade –son dönem yorumların ışığında– materyalist karakterine yönelik vurgular ağırlık kazanmıştır. Ancak "idealist monizm" olarak adlandırabileceğimiz felsefi görüşler de Althusser'e göre henüz "materyalist" olduğunun farkında olmayan materyalist monizmler olarak görülebilirler. Althusser, monizmin temelde materyalizmden başka bir şey olamayacağını; materyalizmi oluşturanın monizmin alabileceği farklı biçimler değil, monizmin *ta kendisi* olduğunu öne sürer. Materyalizmin nihai bilimsel tanımı monizmde içerilmektedir (Althusser, 2012: 119). Ayrıca Althusser, Descartes'ın düşünce ve maddi dünya arasında yaptığı ayrımda temellenen mekanik nitelikli fiziğinden etkilenen XVIII. yüzyıl materyalizminin en önemli özelliği olarak düalizmi işaret eder. Bu düalist materyalizmlerin de aslında idealizmin özel bir çeşidi olarak, onun tersine çevrilmiş çeşitlemeleri olarak görülmeleri gerektiğini öne sürer (Althusser, 2012: 122-123). Emilia Giancotti'ye göre bahsettiğimiz düalist modele uygun olarak Hobbes'un Tanrı anlayışı, gelişmiş doğa felsefesinin aksine, teolojik-politik gelenekten teslim aldığı Tanrı kavramını bozulmamış bir biçimde muhafaza eder. Bu açıdan Hobbesçu felsefe Kartezyen, düalist anlayıştan türetilmiş olarak görülebilir. Zira Hobbes'un kişi-Tanrısı kâdir-i mutlak, dünyadan ayrı ve onun

yaratıcısı, tapınma ve ibadet nesnesi, baba figürü ve itaat etmemiz gereken egemendir. Hobbes'la benzer bir doğa anlayışını savunduğu söylenebilecek Spinoza ise daha sonra bu Tanrı kavramına karşı çıkan bir sistem kurmasına rağmen döneminde oldukça yaygın olan ateizm suçlamasından çekindiği için tedbir amaçlı olarak "Tanrı" ismini bu sistemin içinde korumaya devam eder (Giancotti, 1997: 54-55).[15] Kısacası monizm materyalizmin ontolojik ifadesi iken, düalizmin hangi isim altında olursa olsun daima idealizmin tarafında olduğu söylenebilir.

Spinoza'nın monist olduğunu gerekçelendiren en önemli kanıt olarak çoğunlukla *Etika*'nın ilk defa IV. bölümünde sahneye çıkan ve sıklıkla alıntılanan "Tanrı ya da Doğa" (*Deus sive Natura*) sözüne vurgu yapılır. Bu ifade Spinoza'nın monist olarak nitelendirilmesinin yanı sıra ateist (Hegel)[16], panteist, hatta Novalis tarafından "Tanrı sarhoşu" olarak adlandırılmasının nedeni olmuştur (Scruton, 2007: 73).[17] Görüleceği üzere birbirinden çok farklı anlamlara çekilebilen aynı ifade, Spinoza'nın materyalist monizminin yoğunlaştırılmış ve sloganlaştırılmış biçimi olarak da kabul edilebilir. Ancak Giancotti, Hobbes ve Spinoza'nın modern materyalizmin kurucuları olarak görülmelerinin ifrata kaçan bir iddia olacağını; oysaki Spinoza'nın ve Hobbes'un

[15] Spinoza'nın mührünün "*caute*" (ihtiyat) olması sürekli vurgulanan bir biyografik anekdottur.

[16] Hegel Spinozacılığın ateizm olduğuna dair yargının doğru olabileceğini söyler, çünkü ona göre Spinoza Tanrı'yı dünyadan veya Doğa'dan ayırmaz. Ancak Hegel'e göre bu yargı terimin yanlış bir şekilde kullanılmasından kaynaklanır. Ona göre daha iyi bir adlandırma "akozmizm"dir; çünkü doğadaki tüm şeyler yalnızca başkalaşımlardır (*modifications*) (Hegel, 1990: 162). Bu ifade sistemde zaman kavramının olmamasından dolayı yöneltilen bir eleştiridir. Çünkü Spinoza için tözün varoluşu zamandan bağımsızdır; töz, özünü açığa vuran ebedi gücünden dolayı ebedi olarak varolur (Matheron, 1991: 32).

[17] 1960'larda Fransa'da Balibar, Tosel, Negri gibi Marksist düşünürlerin yaptıkları çalışmalar, Spinoza'nın yapıtının 18. yüzyıl Alman Romantizmi'nin etkisini taşıyan panteist bir öğreti olarak okunma-yorumlanma eğilimini değiştirmiştir (Thomas, 2013: 208).

kuramlarında sonraki yüzyıllarda oldukça geliştirilecek olan ve çağdaşları bilim adamlarınca ve diğer filozofların çalışmalarında da sergilenen materyalizme dair belli bir yönelimin izlerine rastlanabileceğini öne sürer (Giancotti, 1997: 49). Giancotti'ye göre uğraşılması gereken asıl mesele, böyle bir konumlandırma mümkün olmasına rağmen, Spinozacılığın öğretisel boyutunun sağladığı olanakla Spinoza'yı modern materyalizmin tümüyle içine olmasa da bu düşüncenin gelişim hattı üzerinde herhangi bir yere yerleştirmeye çalışmakla sınırlı kalmamak gerektiğidir. Giancotti, Spinozacı ontolojik anlayış söz konusu olduğunda üzerinde durmaya değer olan asıl şey olarak, Spinozacılığın modern materyalizmin yeniliğe en açık ve onun en verimli boyutu olduğunu kabul etmenin gerekliliğini işaret eder (Giancotti, 1997: 55). Tanrı ya da Doğa ifadesi ile birlikte fenomenlerin doğanın düzeni dışında aşkın bir Tanrı'ya gönderme yaparak değil, sonsuz sıfatların altında yer alan nedensellik düzenine göre açıklanmasının gerekliliği ortaya çıkar. Bununla birlikte gerçekliği çarpıtan her tür soyutlamanın reddedilmesinin ve somut, kavranabilir ve açıklanabilir nedenlerin aranmasının önü açılır (Thomas, 2013: 222). Negri de bir metafiziğin kurucu gücün mistikleştirmesini etraflı bir biçimde eleştirdiği ölçüde açıkça materyalist olacağını ifade eder (Negri, 2011b: 20). Spinoza'nın Tanrı'yı Doğa ile özdeşleştirmesinin bu büyülenmeyi ortadan kaldırmanın en radikal adımı olduğu kabul edilirse, Spinoza'nın da materyalist kanatta yer alması gerektiği söylenebilir. Spinoza'nın din anlayışı da Tanrı kavramlaştırmasına bağlı biçimde radikal bir şekilde dönüşüme uğrayarak, klasik teolojik anlayıştan bir daha bir araya gelmeyecek biçimde kopmuştur. Spinoza Tanrı fikrine sahip olduğumuz, yani Tanrı'yı bildiğimiz için neden olduğumuz isteklerimizin ve eylemlerimizin hepsini "din" (*religione)* başlığının altına yerleştirir:

Aklın kılavuzluğunda yaşadığı için bizde doğan iyiyi gerçekleştirme arzusu "dindarlık" (*pietas*) olarak adlandırılır. Kısacası Spinoza'nın Tanrı derken Doğa'yı kastettiğini de göz önünde bulundurduğumuzda, Doğa'yı upuygun bilme çabası artık dindarlık adını alacaktır (IV, 37. Önerme, I. Not). Bu ifadeler akılcı, bilimsel nitelikli, pozitif bir din anlayışının müjdecisi olarak da yorumlanabilir.

Spinozacı Tanrı'nın en önemli niteliklerinden birisi onun bölünemez oluşudur. Spinoza düşünce gibi yer kaplamanın da Tanrı'nın bir sıfatı veya bu sıfatın duygulanışı olduğunu söyleyerek Tanrı'nın yer kaplayan bir varlık olduğunu kabul eder: "Yer kaplama Tanrı'nın sıfatlarından biridir; başka deyişle, Tanrı yer kaplayan varlıktır (II, 2. Önerme)". Geleneksel anlayışa bağlı kalarak Tanrı'nın yalnızca düşünce olarak varolduğunu ve hiçbir şekilde yer kaplamadığını söyleyenlerin itirazları aslında şöyle bir yanlış varsayıma dayanır: Yer kaplama Tanrı'nın bedensel bir töz olduğu, dolayısıyla bölünebilir ve sonlu olması anlamına gelir. Ancak bu varsayım bir kere ortadan kaldırıldığında, bundan türetilen tüm kusurluluk, eksiklik belirten sonuçlar da aynı şekilde ortadan kalkacaktır. Spinoza'nın çabası da bu doğrultudadır: Spinoza için tüm bu iddialar saçmalıktır, çünkü bu düşüncenin zorunlu sonucu, maddenin hiçten yaratıldığının kabul edilmesidir (Giancotti, 1997: 55-56). Tözün herhangi bir sıfatı eğer onun bölünebilirliği olarak anlaşılıyorsa bu sıfatın doğru şekilde kavranmadığı anlamına gelir (I, 12. Önerme). Spinoza bu önermenin kanıtlamasında tözün parçaları olduğu düşünüldüğünde bu parçaların tözün doğasını koruyup korumadığı problemini tartışmaya açar. Eğer parçalar tözü koruyorsa her parça sonsuz ve kendisinin nedeni olmalıdır ve her parçanın farklı bir sıfata sahip olması gerekir. Bu tek tözden birçok töz ortaya çıkması anlamına

geleceği için saçmadır. Parçaların tözün doğasını korumadığı varsayımı ise bu tözün eşit parçalara bölünmesiyle birlikte tözü doğasından etmek ve onun varolmasına engel olmak anlamına geleceği için saçma olacaktır (I, 12, Kanıtlama). Spinoza'ya göre tözün doğası ancak sonsuz olarak kavranabilir. Tözün parçalılığından söz etmek ise sonlu bir tözden bahsetmek olacağı için bu ifade açık bir şekilde çelişkilidir. Dolayısıyla Spinoza'ya göre hiçbir maddi töz, töz olduğu sürece bölünemez (I, 13, Önerme Sonucu). Tanrı'nın bir sıfatı olarak yer kaplama yani madde tanımlaması Tanrı'nın özünün kurucu bir boyutudur. Spinoza felsefesinde önceki teolojik-metafizik anlayışta olduğu gibi maddenin kötülüğün ve hatanın kaynağı olarak görülmeyerek, düşünce ve madde sıfatlarının aralarında hiçbir hiyerarşik dizilim olmadan eşit biçimde konumlanması, bundan böyle maddenin düşünceyle aynı saygın konuma yükseltilmesi olarak anlaşılabilir. Ancak Spinoza tarafından yer kaplamanın Tanrı'nın kurucu sıfatlarından biri olarak kavramlaştırılmasının Batı düşüncesi tarihindeki büyük önemine vurgu yaparken, Spinoza'nın bilimsel bir madde kuramını mükemmel bir şekilde ayrıntılandırdığı zannedilmemelidir. *Etika*'nın ikinci bölümünde fizik anlayışını özetlediği kısımlarda bedenler ile organik biçimde açıkladığı maddi doğa arasındaki ilişkiyi mekanik bir bakış açısından temellendirmeye çalıştığı fikirler ortaya koyar (Giancotti, 1997: 56). Spinoza "materyalist" olarak adlandırılsa bile, Descartes'ın yaptığı gibi maddeyi atıl bir kütle olarak düşünmez; çünkü bu tekil bedenlerin varoluşunu açıklamak için yetersiz bir kavramlaştırmadır. Yer kaplama dediğimizde Tanrı'nın edimsel özü (*actuosa essence*), dinamik bir ilke, içkin nedensellik ve bunlardan yola çıkarak etkin olma, etkinlik anlaşılmalıdır (Giancotti, 1997: 58). Buradan yola çıkarak Spinoza açısından

yer kaplama kiplerinin yani bedenlerin[*] modern bilimin günümüzdeki bulgularının da kanıtladığı üzere birer "enerji alanı" olarak düşünüldüğü söylenebilir (McShea, 1968: 34). Scruton'a göre Spinozacı monizmin modern bir eşdeğerinin olduğu da söylenebilir. Dünyadaki bütün dönüşümlerin tek bir şeyin dönüşümleri olduğunu savunan bu görüşün Newtoncu kanadında yer alanlar bunu "madde", Einstein ve Planck taraftarları ise "enerji" olarak adlandırırlar (Scruton, 2007: 76). Kipler nihayetinde Tanrı'nın mutlak gücünü belirli bir biçimde ifade eden ve karşılıklı etkileşime giren güç paketçikleridir (Deleuze, 2008: 129).

Macherey ise Spinoza'nın arkadaşı Jarig Jelles'e yazdığı bir mektubundan alıntı yaparak, tözün tek olarak kabul edilmesinin onun sayılabileceği şeklinde anlaşılacağı tehlikesine dikkat çekerek Spinoza açısından bu durumun hatalı bir kavramlaştırma olacağını söyler: "Bir şeyin tek ve biricik olduğunun söylenebilmesi için önce onunla aynı tanıma sahip bir diğerinin tasarlanmış olması gerekir. Fakat Tanrı'nın varlığı onun özü de olduğundan, açıktır ki Tanrı'nın tek ve biricik olduğunu söylemek ya onun hakkında doğru bir fikre sahip olunmadığını ya da onun hakkında yanlış konuşulduğunu gösterir" (Spinoza'dan aktaran Macherey, 2013: 122, Spinoza, 2002: 892). Macherey'e göre sıfatların birbirlerinden gerçek anlamda ayrı olduklarını kabul etmek, onları birbirlerine sonsuza giden bir bakış içerisinde bitiştirebileceğimiz, aritmetik bir dizi oluşturabileceğimiz şeklinde anlaşılmamalıdır. Bu anlayış sıfatlar arasındaki ayrımı "kipsel" bir ayrım olarak kabul etmek, yani sonlu bir bakış açısından sonsuzu düşünmek anlamına gelir. Nasıl sıfatları sayılabilir olarak kabul

[*] Latincede *corpus* kavramı hem "beden" hem de "cisim" anlamına geldiği için, bu ikisinden birisi her kullanıldığında diğer anlamın da kastedildiği unutulmamalıdır. İnsan bedeni çok daha karmaşık bir örgütlenmeye sahip olsa da nihayetinde diğerleri gibi bir cisimdir.

edemiyorsak, imgeleme dair eksik bir anlayışa bağlı kalmadığımız sürece sıfatları içeren tözü de hiçbir biçimde sayamayız. Tek bir töz olduğunu öne sürmek, hiçlikten yola çıkarak Mutlak'ı olumsuz olarak ele alabilen imgeleme seslenmektir. Tanrı kendi içinde "bir" değildir, iki ya da üç değildir, güzel veya çirkin değildir. Macherey'e göre Spinoza ne monizme ne düalizme ne de herhangi bir sayma işlemini dikkate alan herhangi bir anlayışa mensup değildir (Macherey, 2013: 122).

Düalizm ve monizm arasındaki karşıtlığın yanı sıra monizm ve plüralizm arasında da benzer bir karşıtlığın varolduğunu kabul eden başka bir tartışma hattı da mevcuttur. Hatta uzun bir süre merkezi konumu işgal eden bu felsefi tartışma William James'e göre tüm felsefi problemler arasında en önde gelenidir; çünkü en verimli ve en doğurgan olanıdır (Schaffer, 2010: 31). Gilead da birlik-çokluk probleminin Elea-sonrası gelenekten ve Platon'dan günümüze kadar süren felsefi tartışmaların tam kalbinde yer aldığını belirtir (Gilead, 1998: 1). Schaffer'e göre monizm ve plüralizm arasında bir karşıtlığın kurulduğu bu düzlemde asıl mesele, Bütün'ün veya onu oluşturan parçaların yani çokluğun hangisinin *gerçekten* varolduğu değil; hangisinin *önce geldiği* meselesidir. Monizm parçaların varolduğunu inkâr etmez, ancak bütünün parçalarından önce varolduğunu söyleyip düzenli bir evreni temel kabul eder. Monizm uzun süre eksik hatta yanlış yorumlanarak sanki yalnızca tek bir şeyin varolduğunu savunan anlayış olarak düşünülmüştür. Bu anlamda monizm savunucusu bir metafizik kurgulama da Bir'den aşağı doğru inen bir hareketi takip eder. Plüralizm ise parçaların bütünden önce geldiğini ve tekillerin, cisimlerin temel olduğunu kabul ederken çokluktan yukarıya yükselen tam tersi bir rotayı takip eder. Aslında bu monizm-plüralizm karşıtlığının materyalizm-idealizm arasındaki

tartışmanın benzer ama asla ona indirgenemeyecek bir modelini örnek aldığı görülebilir: Materyalizm-idealizm tartışması (ikisinden birinin varlığını inkâr etmeden) hangi *niteliklerin*; maddenin mi yoksa düşüncenin mi *temel* olarak kabul edilmesi gerektiği konusu etrafında sürerken, monist ve plüralist konumlar arasındaki tartışma ise (yine ikisinden birini inkâr etmeden) hangi *nesnelerin*; bütünün mü yoksa parçaların mı temel teşkil ettiği meselesini kendisine konu edinir (Schaffer, 2010: 32).[18] Kısacası monizm ile plüralizm aslında oluşum açısından bir arada düşünülmeye müsait yapıdadırlar. Hatta Deleuze'e göre birbirine karşıt gibi duran ama aslında aynı şey olan yalnızca tek bir düşünme biçimi vardır: Bir kişi yalnızca monist veya plüralist tarzda düşünebilir. Deleuze'e göre bir ve çok arasındaki tüm olası karşıtlıklar aslında aynı şeyin herhangi bir karşıtlık barındırmadan iki farklı açıdan kavranmasından başka bir şey değildir.[19] Ortak düşman ise daima iki'dir, yani düalizmdir (Deleuze, 2001a: 95). Tanrı şeydir ve Tanrı çokluktur. Bir ve çok eşdeğer ve birbirinden ayırt edilemez güçlerdir. Her şey kendinde mutlaktır ve böylelikle Tanrı kendinde belirlenmiş güçlerin sonsuz ardışıklığından oluşan mutlak güçtür (Negri, 2005: 341).

Spinoza'nın ontolojik anlayışı da yukarıda bahsedilen birlik ve çokluğun öncelik-sonralık meselesi üzerinden anlaşılabilir; çünkü Spinoza da tözün kiplerinden yani hallerinden önce geldiğini kabul eder (I, Önerme 1). Ancak Spinoza önermesinde yalnızca kiplerden bahsederken arada bir köprü vazifesi gören ve Spinozacı

[18] Schaffer bu monizm türünü "öncelik monizmi" olarak adlandırır. Yalnızca Bütün'ün varolduğunu iddia eden monizm türü ise varoluş monizmidir (*existence monism*). Schaffer'ın savunduğu ve "meşru" olarak gördüğü monizm yalnızca öncelik monizmidir.

[19] Negri'ye göre bu konu açısından olmasa da Spinoza da "karşıt değil ama farklı" (*non opposita sed diversa*) diye bir ifade kullanarak böyle bir ayrım yapmanın önemine dikkat çeker (Negri, 2005: 229).

ontolojiyi anlamamızda önem arz eden sıfat kavramını dışarıda bıraktığı için bunun Spinozacı ontolojideki konumunun ne olduğu meselesi gündeme gelir.

2.2. Tanrı'nın Özü: Sıfat ya da Güç

McShea, Spinoza'nın ontolojik anlayışını kısaca özetleyerek ortaya şöyle bir tablo sunar: Eğer bir şey varsa bu ya başka bir şeyle sınırlanmadan veya ilişkiye girmeden varolan, sonsuz, tam ve ebedi olan, kendisinin nedeni olarak düşünüldüğü ve kendisinin dışında yoksun olduğu hiçbir şey olmadığı için tümüyle kendi doğasının yasalarına göre eyleyen tek bir şey olarak; ya da her biri diğerleri tarafından sınırlanmış ve diğerleriyle ilişki içinde olan, birlikte yukarıda bahsettiğimiz şekildeki gibi bir genel bütünlük, bir ilişkiler-arasılık, bir sistem kuran (oluşturan) belli sayıdaki şeylerden birisi olarak varolacaktır. Şeylerin bu bütünlüğü veya tüm bu şeylerin örgütlenme ilkesi, birliği, bağımsızlığı ve tamlığı açısından ele alındığında "Evren" olarak adlandırılabilir. Varolan tek şey olması göz önüne alındığında "Gerçeklik" veya "Töz" olarak, tüm bu etkileşimlerin kümesi olarak kabul edildiğinde içinde yaşadığımız ve bir parçası olduğumuz "Doğa" olarak isimlendirilebilir (McShea, 1968: 33). Doğa bu açıdan tekilliklerin çok yönlü ve karmaşık bir bileşimi olarak kabul edilmelidir (Negri, 2005: 134). Spinoza ayrıca bu yapıyı "Tanrı" olarak adlandırır. Bu doğa sistemine dâhil olan her tekil şey "kip" olarak kabul edilir ve bu sistem bizim tarafımızdan düşünce ve yer kaplama sıfatları aracılığıyla "deneyimlenir". Ancak Spinoza açısından deneyimleme, alışıldık kullanımından oldukça farklı bir şekilde kullanılır. Sıfatlar yalnızca algılama kategorileri değildir, aynı zamanda tözün özünün eşsiz ifadeleridir. (McShea, 1968: 33). Sıfatların töze dışarıdan mı atfedildikleri yoksa tözün özünü ifade eden gerçeklikler mi oldukları sorusu, oldukça tartışmalı bir konudur. Bu yüzden Spinozacı ontolojinin en önemli meselelerinden birinin töz ve sıfatları arasındaki

ilişkinin mahiyetine dair olduğunu söyleyebiliriz. Spinoza *Etika*'da sıfatı şöyle tanımlar:

> "*Sıfat derken anladığım, aklımızın (intellectus) tözün özünü kuran şey olarak anladığıdır (percipere)*" (I, Tanım 4).

Spinoza aklımızın sıfatlarla olan ilişkisini "*percipere*" fiili ile karşılar. Aslında Latince "algılamak" olarak düşünebileceğimiz bu fiili Spinoza *Etika*'nın ikinci bölümünde kavramdan kastettiği şeyle karşılaştırarak şöyle tanımlar: "Algıdan (*perceptio*) ziyade kavram (*conceptus*) diyorum, çünkü algı kelimesi sanki daha çok zihnin nesne karşısındaki *edilgin haline* (vurgu bana ait) işaret ediyor. Oysa kavram zihnin etkin halini açığa vuruyor" (II, Tanım 3, Açıklama). O halde Spinoza'ya göre bir şeyi algılamak, aklımızın etkin olduğu bir hali değil, herhangi bir şeyin karşısında edilgin halde olduğu ve ona maruz kaldığı bir durumu ifade eder diyebiliriz.

Spinoza'ya göre bir şeyin ne kadar gerçekliği ya da varlığı varsa o kadar da sıfatı olmak zorundadır (I, 9. Önerme) ve bu sıfatların her biri kendi başına kavranmalıdır (I, 10. önerme). O halde Tanrı mutlak sonsuz varlık olduğu düşünüldüğünde mantıksal bakımdan sonsuz sayıda sıfatının da olması zorunludur. Ancak Spinoza bu sonsuz sayıda sıfat arasında yalnızca ikisinden bahseder: Düşünce (*cogitatio*) ve yer kaplama (*extensio*) (II, 1. ve 2. Önerme). Bu açıdan bakıldığında Tanrı "düşünen" ve "yer kaplayan varlık" (*res*) olarak adlandırılır. Ancak sıfatların sonsuzluğu ve tözün birliğinin nasıl uzlaştırılacağı meselesi Spinoza ontolojisine dair tartışmalarda önemli bir yeri işgal eder. Scruton, "Tanrı, yani her biri ezeli-ebedi ve sınırsız özünü ifade eden sonsuz sıfatlardan ibaret olan töz, zorunlu olarak vardır" (I, 11. Önerme)

önermesinden yola çıkarak Spinoza'nın "sonsuz sıfat" derken "sonsuz sayıda çok" demek istediği anlamının çıkarılabileceğini söyler. Ancak Spinoza bu sonsuz sayıda sıfatın yalnızca iki tanesinden açık şekilde bahsedecektir. Bu "sonsuzluğun niteliği" meselesi, yorumların güzergâhını belirleme açısından bir eşik görevi görür: Spinoza sonsuz sayıda sıfat olduğunu mu söylemektedir, yoksa her sıfatın belli bir biçimde kendi içinde sonsuz olduğunu mu? Scruton, *Etika*'daki "bir şeyin ne kadar gerçekliği ya da varlığı varsa o kadar da sıfatı vardır" (I, 9. önerme) önermesinin tartışma kabul etmeyecek biçimde ilk yorumu desteklediğini ileri sürer (Scruton, 2007: 71). Bir taraftan Spinoza açısından "bir", "sonsuz" ve "hiç"in sayısal olarak yorumlanmaktan ziyade ontolojik kategorilere karşılık geldiklerini düşünmek daha uygun olacaktır. Ancak öte yandan sonsuz "en az iki" ile uyumlu olarak da düşünülmelidir. Bunun sonucunda "sonsuz", bir tür sayısal yorumu destekleyecek şekilde yorumlanabilir hale gelir (Scruton, 2007: 72). Badiou ise Tanrı'nın "mutlak sonsuz varlık" (*ens absolute infinite*) tanımından yola çıkarak burada "sonsuz"un kritik öneme sahip bir kavram olduğuna dikkat çeker, çünkü bu kavram belirlenmemiş olanı belirleme işlevine sahiptir. O halde Tanrısal sonsuzluğun mutlaklığı niteliksel veya belirlenemez olarak anlaşılamaz. Aksine bu ifade bizi tam da etkin çoğulluğa, dolayısıyla niceliksel bir sonsuzluğa geri gönderecek biçimde yorumlanabilir. Tanrı'yı dilbilimsel açıdan niteleyen bir sıfat olarak sonsuzluk (*infinitum*), sayılabilir sonsuzluğu (*infinitas*) varsayar ve bu sonsuzluk sıfatlarının her birinin eşsizliğine, yani kendinde kavranmalarına uygun olarak düşünülür. Tanrı her biri çözünmeyen, kendi içinde parçalanamayan sıfatlardan oluşmuştur (Badiou, 2004: 83). Hegel de Spinoza'nın tözün sonsuz sıfatlar içerdiğini söylemesinde temel oluşturan bir şey olduğunu söyler: Ona göre bu ifadenin "sonsuz sayıda sıfat" anlamına geldiği açıktır.

Zihin bu sıfatları kendi içinde bütünlükler olarak kavrar. Sıfatların her birinin aklı gerektirecek şekilde, yani aklın biçimlendirdiği birer biçim altında Tanrı'yı ifade ettikleri söylenmelidir (Hegel, 1990: 158). Aslında daha uzlaştırıcı bir konum alınarak Spinoza açısından her iki tür sonsuzluğun da bir arada geçerli oldukları yorumu yapılabilir. Tözün hem sonsuz sayıda sıfatı vardır ve her sıfat Tanrı'nın özünü belli bir biçimde ifade eder, hem de her sıfat *kendi türünde* sonsuzdur. Amihud Gilead da bu doğrultuda sonsuzluk kavramının hem tözü hem de sıfatları niteleyen ikili yapısını sentezleyerek Spinoza ontolojisinin çokluğa izin veren bir tekçilik, yani kendisinin ürettiği bir kavramlaştırmayla "tekçi çokçuluk" (*monistic pluralism*) olarak görülebileceğini öne sürer.[20] Gilead'a göre töz, sonsuz çokluğun birliğidir; monistik bir plüralizm olan uyumlu bir sistemdir. Tözün bütünselliği bu açıdan gerçektir; olanaklı olan tüm olguları kendinde içerir. Töz genel varlık da değildir; yani içi boş, soyut bir kavramlaştırma değil somut bir varlıktır. Spinoza açısından töz, Aristotelesçi anlamıyla alındığında ve daha sonra Hegel'in eleştirel biçimde iddia ettiği üzere, sıfatların kendisine "atfedildiği" boş bir dayanak (*substratum*) olarak görülemez. Töz sonsuz bir gerçekliği birlikte kuran sıfatlarının her birisidir. Bu sonsuz gerçeklik bölünemez olmasına rağmen tözün tüm bu sonsuz farklılaşmaları da gerçektir (Gilead, 1998: 5-6). Sıfatların her birinin sonsuzluğu, birbirlerine karşıtlık oluşturmadan bir arada bulunmaları ve mutlak anlamdaki Tanrısal doğanın sonsuzluğuna gönderme yapmaları koşuluyla olumlu biçimde

[20] Gilead ayrıca Spinoza ontolojisinin özgünlüğüne vurgu yaparak Spinoza'nın ne panteist, ne natüralist, ne ateist ne materyalist, ne fizikselci vb. olamayacağını; onun yalnızca "Spinozacı" olduğunu savlar (Gilead, 1998: 1). Montag da Spinozacı yapıtın kendi üstüne kapanmadığını, yani "rasyonalist" veya "materyalist" olarak adlandırılmaya izin veren bir sonlu önermeler ve argümanlar dizisiyle bağdaştırılamayacağını söyler (Montag'dan aktaran Thomas, 2013: 218). Spinoza'nın özgünlüğüne yapılan vurgu günümüzde eskiye nazaran daha sık tekrarlanır hale gelmiştir.

kavranabilir. Sıfatlar Tanrı'nın dışında değildirler, zorunlu olarak ona dâhildirler. Her biri kendisini kendi türünde sonsuz öz olarak tözle özdeş bir biçimde ortaya koyar. Töz kendi mutlak varlığı içinde bir araya getirdiği sıfatlarının birliğinden başka bir şey değildir (Macherey, 2013: 114). Spinoza'nın monist anlayışa yaptığı en önemli ve özgün katkı, bütüncül gerçekliğin bu sonsuz sayıda ve zorunlu farklılaşması fikridir. Bu sayede Spinozacı monist yapı Parmenides'in farklılaşmamış Varlık'ından da tümüyle farklı bir yapı kazanır (Gilead, 1998: 6).

Macherey, Spinoza ile birlikte töz olarak, özne olarak düşünceden, bir sıfat olarak düşünceye doğru bir yer değiştirmenin olduğunu söyler. Bu yer değiştirmede tartışılması gereken mesele düşüncenin konumunun ne olacağıdır. Hegel'e göre Spinoza düşünceyi tözün "dışında" ve ona bağlı olarak sergilediğinde, düşünceyi bulunduğu saygın konumdan alır ve onun kendi sisteminde Mutlak Tin'in sahip olduğu evrensel kapsayıcılığına karşı çıkar. Descartes'ın düşünceye ayırdığı ayrıcalıklı konuma zıt olarak bu değişikliğin yarattığı yeni durumda, Spinoza'nın düşüncenin tözsel karakterini reddettiğinin ve idealist bir bakış açısının karşısında durduğunun kanıtları da görülebilir. Hegel için tözün "mutlak sonsuz", sıfatlarınsa "yalnızca kendi türünde sonsuz" olmaları, töz ve sıfat arasında parçaların bütünle olan ilişkisine benzer şekilde hiyerarşik bir farklılığın varolduğunun da kanıtı olacaktır. Ancak Macherey töz ve sıfatlar arasındaki bağlantıya dair sorunun asıl kaynağının Hegel'in yorumladığı gibi bir parça-bütün ilişkisi veya hiyerarşik bir konumlanma olup olmamasında yattığını söyler (Macherey, 2013: 93-94). Spinozacı tözü Parmenides'inkiyle benzer biçimde yorumlayan Hegel'e göre töz tümüyle soyuttur ve içerisinde hiçbir yaşamsallık barındırmaz, ölüdür. Bütünüyle durağan ve

hareketsizdir (Hegel, 1990: 155-161). Sıfatların ise kendilerinde hiçbir varlığı yoktur; bu ölü töze dışarıdan anlama yetisi tarafından eklenmiş unsurlardır (Hegel, 1990: 159). Macherey'e göre Tanrı *causa sui* olmasına rağmen bu onun nedensiz olması, yani Hegel'in eleştirdiği gibi hiçbir dolayıma girmemiş mutlak olduğu ve her şeyi içine çeken karanlık bir uçurum olduğu anlamına gelmez: Tanrı kendisi tarafından belirlenmiştir, sıfatlar da bu belirlenimin özsel biçimleridir. *Causa sui* tözün bu "özler"den yola çıkarak kendisinden doğduğu bir süreçtir. Bu etkinlik kendi belirleniminin bir sonucu olarak tözü ürettiği anda da sonuca varır. İçkin etkinliği içerisinde kendisine doğru yönelen bir harekettir. Bu etkinlik kendi biçimlerini kendisinin dışında arayan, yoksunluktan kaynaklanan bir hareket olarak görülemez. Sıfatlar Hegel'in iddia ettiği gibi tözün dışında değildirler, tözün oluştuğu öğeler veya uğraklar olarak tözün içindedirler. Tözün içinde sıfatlarının içinde olduğundan daha fazla ya da daha az varlık veya gerçeklik yoktur, tam da o kadar vardır. (Macherey, 2013: 108-110). Bu açıdan bakıldığında Spinoza'nın tözünün Elea ekolünün Varlık kavramıyla hiçbir ilgisinin olmadığını Macherey'in de vurguladığını belirtmek yerinde olacaktır. Sıfatlar tözle özdeştir; bu açıdan sıfat ile töz arasında yapılan bir ayrım ancak anlama yetisinin bakış açısından yapılabilir. Bu aralarında gerçek bir ayrımın değil, bir akıl ayrımının varolduğu anlamına gelir (Macherey, 2013: 112-113). Ancak Hegel'e göre akıl (*intellectus*) ister sonlu isterse sonsuz olsun, eninde sonunda bir kiptir ve sorun da buradan kaynaklanır gibi görünmektedir. Tözün özü olarak sıfatlar *Etika*'nın tanımlar düzeni içerisinde kipten önce gelmesine rağmen, sıfat tanımında akıl araya girer ve sıfatı belirleyici bir statüye kavuşur. Sıfatın doğası kipin varlığına bağımlı kılınır, kısacası sanki bir kip gibi kabul edilebilir hale getirilir. (Aktaran Macherey, 2013: 96).

Sıfatları farklı bir biçimde yorumlayan Curley'e göre tözün sıfatları doğanın en genel yasalarıyla özdeşleştirilmelidir. Herhangi bir sıfat gerçekliğe dair en temel, zorunlu ve evrensel olgulardan ve özniteliklerden başka bir şey değildir. Curley bu olguları "nomolojik" olarak adlandırır, çünkü bunlar yasalılık anlayışı üzerinden tanımlanırlar (Aktaran Nadler, 2008a: 57). Negri, Curley'nin Tanrı'nın özünü ifade eden sıfatların doğa yasaları olarak kabul edilmesine dair bu olgucu yorumuna ek olarak yasanın aynı zamanda güçle özdeşleştirilmesi gerekliliğini temellendirmek için Spinoza'nın 1666'da Bouwmeester'a yazdığı otuz yedi numaralı mektuptan önemli bir alıntı yapar: "Bu nedenle açık ve seçik olarak oluşturduğumuz hangi kavram altında olursa olsun sadece bizim doğamıza ve onun belirli ve sabit yasalarına, yani *mutlak gücümüze* (vurgu bana ait) dayanır". Doğanın düzeninin bir parçası olan insanın doğası da belli bir yasa düzenine tabidir. Bu yasal düzen aynı zamanda insanın eyleme yetisine yani gücüne karşılık gelir. Negri, Spinoza'nın bu ifadelerinden yola çıkarak bu durumun, yani yasalılıktan güç kavramına yapılabilecek geçişin meşruluğunu sağlayacak bir yoruma imkân sağladığını öne sürer. Sıfatların daha önce bahsettiğimiz gibi nedensellik ve yasalılıkla özdeşleştirilmesi bir adım sonra bu yasalılığın güç terimleriyle açıklanabilmesini de mümkün kılar. Varlık buradan itibaren artık "güç" olarak verilidir (Negri, 2005: 103). Ontolojik temel artık güce vurgu yaparak dönüşmeye başlar: "Tüm tabii şeylerin gücü, her şeyi var eden ve belirleyen Tanrı'nın gücünden başka bir şey değildir" (Spinoza, 2008: 84).

Spinoza için bir şeyin gerçekliği (*realitas*) ve mükemmelliği (*perfectio*) bir ve aynı şeydir (II, Tanım 6). Buna ek olarak Spinoza mükemmellikten gerçekliği, yani şu veya bu şekilde varolan ve etki eden herhangi bir varlığın "özünü" anladığını söyler.

O halde bir şeyin özü, onun gerçekliği veya mükemmelliğidir (ya da mükemmelliği onun özüdür). Kiplerin her biri kendi başlarına ele alındıklarında mükemmelliklerinin yaşam süreleriyle hiçbir ilgisi yoktur. Hatta Spinoza *Etika*'nın ikinci bölümünde kurduğu bu gerçeklik-mükemmellik özdeşliğini dördüncü bölümde mükemmellik (*perfectio*) ve eksiklik (*imperfectio*) olarak ifade ettiğimiz şeylerin sadece birer düşünce biçimi olduklarını; belli bir türün veya cinsin bireylerini birbirleriyle karşılaştırdığımızda uydurduğumuz kavramlar olduklarını söyleyerek geçersiz hale getirir (IV, Önsöz). Bir şey varoluşunu daha uzun sürdürdü diye daha mükemmel olarak kabul edilemez. İster daha mükemmel veya daha az mükemmel olsun; her şey daima varolmaya başladığı andaki gücüne eşit bir güçle varoluşunu sürdürebilir. Ayrıca bir şeyin özü onun gücü olduğu için güç sahibi olmak bakımından her şey eşittir (IV, Önsöz).

"Tözün sahip olduğu ne kadar mükemmellik (dolayısıyla gerçeklik) varsa bunların hiçbiri dış bir nedene bağlı değildir; bu yüzden tözün varoluşu zorunlu olarak sadece kendi doğasından kaynaklanır, *dolayısıyla böyle bir töz kendi özünden başka bir şey değildir*" (vurgu bana ait) (I, 11. Önerme, Not). Bu durumda sorulması gereken temel soru, Tanrı'nın özünün ne olduğudur. Spinoza'nın tanımıyla sıfatın, aklımızın tözün özünü kuran şey olarak algıladığı olduğunu belirtmiştik. Ancak bu epistemolojik nitelikli tanımın yanı sıra *Etika*'nın birinci bölümünün sonlarına doğru Tanrı'nın özünün onun kendi gücünden başka bir şey olmadığı ifade edilir (I, 34. Önerme). Bu ifadenin Tanrı'nın özüne dair ontolojik bir ifade olmasından yola çıkarak Tanrı'nın sonsuz güç olduğu sonucuna varılabilir. Bunun yanı sıra Spinoza'ya göre Tanrı'nın özü ve varoluşu bir ve aynıdır (I, 20. Önerme). Skolâstik anlayışa dair bir tını

barındırıyormuş gibi görünen bu önerme, *Tanrı'nın gücünün onun özü olduğunu* söyleyen 34. önerme ile birleştirilince ortaya şöyle ilginç bir durum çıkmaktadır: Tanrı'nın özünü kuran aynı zamanda onun varoluşunu da kurar. Eğer Tanrı'nın özü onun kendi gücüyle özdeşse, o halde Tanrı'nın varoluşu da "güç" olarak adlandırılabilir. Spinoza'da töz monizmi sonunda kendini bir güç monizmine açacak biçimde genleştirilebilir. Bu, Tanrı ve kip diyalektiğinin nihayetinde güç kavramının altında sentezlenebileceği şeklinde bir yorumu da beraberinde getirir. Hem Tanrı-Doğa hem de kipler aynı sıfatlar altında düşünülebilirken, bu andan itibaren bunlar aynı birleştirici tekanlamlılık[21] işlemi sayesinde, güç kavramının sağladığı tekanlamlılık aracılığıyla düşünülmeye başlanır. Spinoza'nın ontolojisi kipleri Hegel'in eleştirdiği gibi tözün içinde eritmez: Tüm kipler Tanrı'nın sonsuz varlığından *zorunlu* olarak çıkarlar. Spinozacı monizm, içerisinde kiplerin çokluğuna izin verecek ve bu kiplerin kendi belirlenmişliklerini koruyacakları biçimde inşa edilir. Güç perspektifinin sağladığı olanakla birlikte Doğa'nın sıfatların ve paralelizm düşüncesinin bize sunduğu antropolojik perspektiften kavranışı ıskartaya çıkarılmış ve Spinozacı ontoloji bu sayede ileriye doğru bir hamlenin kurucusu olmuştur diyebiliriz. Gücün ufku bu noktadan itibaren mümkün olan tek metafizik ufuk olarak ortaya konur (Negri, 2005: 268). Bu hamle beraberinde daha sonra politika

[21] G. Deleuze'ün *Spinoza Pratik Felsefe* (2011) kitabının çevirmeni Alber Nahum, çevirisine düştüğü bir dipnotta (s. 38, 29. dipnot) bu tekanlamlılık (*univocation*) kavramını açıklar. Ona göre, Deleuze bu kavramı Duns Scotus'tan ödünç almıştır. Thomas Aquinas gibi Tanrı'nın varlığı ile şeylerin varlığından bahsederken aralarında ancak bir benzerlik ilişkisi kurulabileceğini ve ikisinin arasında bir nitelik farklılığı olduğunu savunan filozoflara karşılık Duns Scotus, varlığın tekanlamlı olduğunu ve hem Tanrı hem de sonlu varlıklar için aynı şekilde kullanılabileceğini savunur. Tanrı ile şeyler arasında bir varlık farklılığı değil sadece bir derece farklılığı vardır.

felsefesini ve "çokluk" (*multitudo*) kavramını ortaya koyarken Spinoza'nın faydalanacağı çok önemli bir ontolojik temel işlevi görecektir.

2.3. İçkinlik Düzlemi

Yahudi-Hıristiyan teolojisi Tanrı'yı aşkın bir varlık olarak temsil ederken, Spinozacı ontoloji Tanrı'yı içkin bir varlık olarak kabul eder (Tai Kim, 1987: 537). Bu ayrım Spinoza tarafından en duru biçimde "Tanrı her şeyin içkin nedenidir, geçici nedeni değildir" (I, 18. Önerme) önermesiyle ifade edilir. Klasik aşkınlık anlayışlarında kavrandığı şekliyle Tanrı, aştığı varolanlar olmadan varolabilir, ancak tersi geçerli olamaz. Mutlak, sonsuz ve zorunlu bir varlığın göreli, sonlu ve olumsal varlıkların temeli olduğu düşünülür. Öte yandan içkinlik tasavvurlarında mutlak varlık içkin olduğu varolanlardan bağımsız şekilde varolamaz, bunlar onun zorunlu duygulanışları veya somutlaşmalarıdır. Bu içkin mutlak varlığın özü ile özünün duygulanışları arasında yapılabilecek ayrım ise gerçek bir ayrım değil ancak düşünce düzeyinde bir ayrım olabilir (Tai Kim, 1987: 538). Spinoza'ya göre Tanrı mutlak güce sahip olsa da, mutlak irade sahibi olan bir hükümdar gibi şeylerin akıbeti hakkında hüküm vermez veya şeyleri mutlak iradesiyle keyfi olarak yaratıp yaratmamaya karar veremez. Tanrı doğası gereği "zorunlu olarak" etkiler ürettiği için kipler de bu zorunluluktan paylarını alırlar:

> "*Sıradan insanlar Tanrı kudreti dendiğinde, Tanrı'nın özgür iradesini ve varolan her şey üzerindeki hakkını anlıyorlar, dolayısıyla varolan her şeyin olası olduğunu düşünüyorlar. Çünkü onlara göre, Tanrı her şeyi yok edecek, hiç haline getirecek bir kudrete sahip. Dahası, zaman zaman Tanrı'nın bu kudretini krallarınkine benzetiyorlar… Tanrı'nın etki etmesinin nedeninin kendisini idrak etmesine neden olan zorunluluk olduğunu gösterdik; yani dedik ki, tanrısal doğanın zorunluluğu sonucunda nasıl ki Tanrı kendisini idrak ediyor (bu herkesin kabullendiği bir hakikat), işte aynı zorunlulukla Tanrı sonsuz şekilde sonsuz etki yaratıyor*" (II, 3, Not).

Rizk'e göre zorunluluk Spinoza tarafından sürekli akıl, irade, güç ve içkinlik kavramlarıyla beraber düşünülür. Bu açıdan Spinoza'nın Doğa'nın zorunluluğa bağlı oluşu fikri, mutlak şekilde rasyonalist bir ilkenin ve erekliliğe, aşkınlığa, özgür iradeye ve mutlak iktidara dair tüm yanılsamaları eleştirmenin temel tezidir (Rizk, 2012: 20). Tanrı özgür iradesiyle etki etmez çünkü Spinozacı felsefede irade özgür neden değil, zorunlu neden olarak kabul edilir. İrade tıpkı akıl gibi düşünce sıfatı altında kavranan bir düşünme kipidir (I, 32. Önerme). *Etika*'nın ikinci bölümünde ise aralarındaki bu ayrım ortadan kaldırılarak, irade ve aklın (*intellectus*) bireysel isteklerimizden ve fikirlerimizden başka bir şey olmadığı ve aslında bir ve aynı şey oldukları söylenecektir (II, 49. Önerme, Önerme Sonucu). İçkinlik kavramı ise Spinoza'nın kendi zorunluluk temelli doğa anlayışını ortaya koyarken sürekli bir arada düşündüğünü söylediğimiz üçlü yapının belki de en önemli öğesidir. Yovel'e göre içkinlik fikrinin tarihi Hıristiyanlık öncesine; Thales, Anaksimenes, Parmenides, Herakleitos gibi Sokrates öncesi filozoflara dek uzanır. Daha sonra Spinoza modern düşüncenin şafağında onu yeniden canlandırıp sistemleştirene kadar Platoncu ikici felsefe ve Hıristiyan düşüncesi tarafından bozulmuş ve üzeri örtülmüştür (Yovel, 2013: 280, Deleuze, 2013: 181). Yovel felsefi anlamda köklü bir geleneğe sahip olan içkinlik fikrini kabaca üç madde altında özetler:

> *"1. Bu-dünyaya özgü varoluş, varlığın, mevcut olan her şeyi içine alan tek ve en genel ufkudur; burada (Platon'un formlarından başlayıp yaratıcı bir Tanrı'ya veya öte-dünyaya uzanan) hiçbir aşkın alan veya mevcudiyet söz konusu değildir; şayet Tanrı varsa, o ancak bu dünya içre bir ilke olabilir ve ancak bu dünya içinde vücuda gelebilir.*
> *2. İçkin dünya (ki beşeri hayatı, iradeyi, aklı ve söylemi kapsar) aynı zamanda ahlaki normların, politik yükümlülüğün ve meşrulaştırmanın tek geçerli kaynağıdır.*

> *3. Yukarıda söylenenleri derinlikli ve güçlü bir farkındalık olarak kabul etmek, insanların ulaşabileceği her türden özgürleşmenin –yahut "kurtuluş"un– önkoşulunu oluşturur*" (Yovel, 2013: 281).

Spinoza'nın içkinlikçi ontolojisini birinci maddeyle beraber incelediğimizde, Tanrı'nın sonsuz somut özgülleşmelerinde kiplerin ve ilişkilerin toplamı olan Doğa olduğunu söyleyebiliriz. İçkinlik kavramı Spinoza ontolojisinde son sınırına ulaşır ve hiçbir aşkınlığa yer bırakmadan Tanrı ile kipselliğin toplamı olarak Doğa'nın bir özdeşliği biçimini kazanır. Tek tek kiplerin sonlu varlıklar oldukları için Tanrı tarafından aşıldıkları söylenebilir; ancak bu durum Spinozacı sistemde ontolojik bir aşkınlık anlayışının olduğu anlamına gelmez. Burada önemli olan *bir bütün olarak* Doğa'nın Tanrı tarafından aşılıp aşılmadığıdır. Spinoza'da Tanrı ve Doğa farklı şeyler değil, bir ve aynı şeyin farklı adlandırmalarıdır (Tai Kim, 1987: 543). Spinoza için biri tözsel ve sonsuz, diğeri sonlu kiplerden oluşan iki farklı gerçeklik düzeni yoktur. Sonlu ile sonsuzu aynı nedensellik yasası tarafından belirleyen aynı gerçekliktir. Aynı zamanda bir yanda özler âlemi, diğer yanda varoluşlar âlemi olmak üzere iki farklı kipsellik düzlemi olduğu da söylenemez. Gerçekte varolan, başlangıcı ve sonu olmayan ve sınırsız bir süre içinde kendine özdeş halde bulunan evrensel bireydir (Macherey, 2013: 230-231). Spinozacı ontolojide tözsellikten kipselliğe yapılacak bir geçiş hareketi hiçbir şekilde teist dinlerde olduğu gibi bir yaratma veya Yeni-Platonculukta en kapsamlı örneğini gördüğümüz biçimde bir türüm (*emanatio*) hareketi, bir tür gerçekleşme veya kuvveden fiile geçiş olarak görülemez. Örneğin Plotinos'ta türüm hem neden olma hem de bahşetmedir. Kendisinden türeyen Bir bahşettiklerinden üstündür, kendinde olmayanı bahşeder ve bahşettiği şey olamaz. Bahşeden, bağışlarından ve bağışta bulunduğu ürünlerinden üstündür (Deleuze, 2013: 174). Spinozacı içkin nedenin ve Plotinosçu türümsel

nedenin ortak özellikleri, neden olarak göz önüne alındıklarında kendilerinden çıkmamaları, üretmek için kendilerinde kalmalarıdır. Ancak temel fark bu nedenlerin yarattıkları etkiler ve sonuçlar düzleminde ortaya çıkacaktır: Türümsel nedenin aksine içkin nedeni tanımlayan ayırıcı nitelik, etkilerin ve sonuçların –başka bir şeydeymiş gibi dursalar da– içkin nedende kalmaları, kendisinden çıkmamalarıdır. Nedenle etki arasında türümsel nedendeki gibi bir hiyerarşik alçalma ilişkisi görülmez (Deleuze, 2013: 175-176). Saf içkinlik düzlemi tekanlamlı bir Varlık yapısını gerektirir: Doğa hem nedende hem sonuçta, hem üreticide hem de ortaya çıkan üründe ortak biçimlerden oluşur (Deleuze, 2013: 177). Bunun yanısıra Spinozacı Tanrı-Töz, metafizik bir dayanak olarak veya Evrensel Akıl veya İdea şeklinde düşünebileceğimiz bir rasyonel koşul işlevi görmek suretiyle görünüşlerin arkasındaki asıl gerçeklik olarak da düşünülemez. Aksi takdirde sistemde bu ideayı model olarak alacak dışsal bir şekillendiriciye (Hermes Trismegistes) ihtiyaç duyulacaktır (Deleuze, 2013: 173). Töz mutlak içkinliği içinde, aynı anda bütün kiplerin içinde ifade edilmesi eyleminden başka bir şey değildir. Kiplerin aralarındaki ilişkiler rejimi tözü belirlemez; tam aksine, töz bu ebedi ilişkilerin etkin nedenidir. Doğa'nın birliği ve onu bileştirmeden oluşturan indirgenemez birer belirlenime sahip varlıkların sonsuz çeşitliliği arasında kurulacak dolaysız özdeşliğin anlamı burada yatar (Macherey, 2013: 229). Bu açıdan Deleuze'ün şu ifadesi daha güçlü bir şekilde kendini hissettirir: Spinoza'da içkinlik *töze içkinlik* değildir; daha ziyade, töz ve kipler *içkinliktedir* (Deleuze, 2001b: 76). İçkinlik, nedenin her türlü üst-düzeyliliğine, her türlü negatif teolojiye, analojiler oluşturan her türlü yönteme ve her türlü hiyerarşik dünya kavrayışına karşıdır (Deleuze, 2013: 177). Deleuze, Spinoza tarafından Doğa'nın son kertede bir birey olarak düşünülmesinden yola

çıkarak saf içkinliğin "bir yaşam"dan başka bir şey olmadığını söyler. Bu, bir yaşama içkinlik değildir; hiçbir şeyin içinde varolmayan içkin, esasında bir yaşamın ta kendisidir. Bu yaşam ise içkinliğin içkinliğidir, mutlak içkinliktir: Eksiksiz güç, tam neşedir (Deleuze, 2001b: 77).

3. ONTOLOJİDEN POLİTİKAYA GEÇİŞ: GÜÇ YA DA HAK

On dokuzuncu yüzyılın sonlarına dek tanınmış hiçbir yazar veya filozof Spinoza'yı bir politika düşünürü olarak önemsememiş ve farkına varmamıştır (McShea, 1968: 10). Ancak bu dönemden itibaren *Tractatus Theologico-Politicus*'a, *Tractatus Politicus*'a ve özellikle *Etika*'ya yoğunlaşan filozofların incelemeleri aracılığıyla Spinoza'nın özgün bir politik felsefe kuramının varolduğuna dair düşünceler ağırlık kazanmaya başlamıştır. Özellikle 1950'lerden itibaren Spinoza'nın fikirleri üzerine zenginleşen politik külliyatın beraberinde getirdiği diğer üretken katkı, şimdiye kadar Spinoza'nın yapıtının ikiye ayrılmasının yol açtığı yanlış anlamaların ve "upuygun olmayan" okumaların yarattığı düşünsel kısırlığın giderilmesi olmuştur. Bu "yeni" Spinoza okumalarına dek üretilmiş çalışmalarda felsefe tarihçileri filozofun *magnum opus*u olan *Etika* üzerinde yoğunlaşıp içerik bakımından eseri büyük ontolojik sistemlere dâhil ederlerken, siyaset felsefesi odaklı çalışanlar bir tür "doğal hak" öğretisi olarak kabul ettikleri *Tractatus Theologico-Politicus*'u ve tamamlanmamış *Tractatus Politicus*'u Hobbes-Grotius çizgisinde okumakta ısrar etmişlerdir. Ancak Balibar'ın da vurguladığı gibi, Spinozacı yapıt *Etika*'da ontoloji ve etik, *Tractatus Theologico-Politicus*'ta ve *Tractatus Politicus'*ta politika olacak şekilde ortadan ikiye yarılmamıştır. Bu eserlerin her biri hem felsefe hem de politika yapıtıdır ve özenli bir incelemede koşut biçimde okunmadıkça asıl güçlerini hiçbir zaman tam olarak ortaya çıkaramayacaklardır. Bu bağlamda, Spinozacı ontoloji de muadillerinin tam aksine hantal bir metafizik aygıt değil, oldukça üretken bir praksis, bir etkinlik felsefesidir (Balibar, 2010: 128). *Etika* her ne kadar hâkim algıya göre metafizik ve epistemoloji meseleleriyle ilgili bir çalışma olarak görülse de, Spinoza yalnızca bu eserinde öz-yönetime dayalı bir demokrasi kuramını geliştirir ve bunu sürdürmek

için gerekli erdemlerin neler olduğunu inceler (Smith, 2005:7). Negri de Spinoza'nın metafiziğini ve politik felsefesini ayırmaya çalışanları eleştirir ve kendisinin yapmaya çalıştığı şeyin "Spinoza ontolojisinin politik merkeziliğini tanıtlamaya çalışmak" olduğunu söyler (Negri, 2005: 168). Bu yorumu savunanlara göre Spinoza'nın politik felsefesi, etik anlayışının bir köprü olarak kullanılması aracılığıyla onun ontolojisinden türetilir ve bu kökene dair bir şeyler bilinmedikçe de tam anlamıyla anlaşılamaz (McShea, 1968: 32). Hatta Spinoza'nın asıl politik düşüncesi onun ontolojisidir denilebilir (Negri, 2005: 348). Etik kavramlaştırma da Spinoza'da hiçbir şekilde ontolojik boyuttan ayrılmaz ve hiçbir şekilde onu aşamaz. Ahlaki olan ne varsa bir yanılsama perdesinin arkasından görüldüğü haliyle yanlış anlaşılan ontolojik ve dolayısıyla politik bir durumdur. Nietzsche'nin ünlü "ahlaki olgular yoktur, olguların –eksik kavranmalarından dolayı– ahlaki yorumları vardır" ifadesinin Spinoza'nın etik anlayışı için de geçerli olduğu söylenebilir.[22]

Ontolojinin politik anlayış için model oluşturuyor olması, felsefe tarihinde yalnızca Spinoza'nın fikirlerini tanımlayan bir ayırıcı nitelik olarak görülemez. Negri'ye göre Batı düşüncesinin tarihine baktığımızda metafiziğin ve politikanın daima birlikte inşa edildikleri bariz bir biçimde görülebilir. Modern devletin ortaya çıkmasını takip eden modern politik düşüncenin araçlarını, düşünme kategorilerini ve amaçlarını belirleyen de istisnaya yer bırakmayacak biçimde yine metafizik olmuştur (Negri, 2011b: 18). Varolan her politik örgütlenmenin, açıklanmış veya örtük bırakılmış

[22] Nietzsche benzer şekilde *Ahlakın Soykütüğü*'nde dinlerin iddia ettiği üzere insanın günahkârlığının bir olgu değil, bir olgunun yorumu olduğunu söyler ve aslında varolan durumun "fizyolojik bir bozukluk" olduğunu öne sürer (Nietzsche, 2010: 149). Bir tür ahlak-dışılıkta (*amorality*) buluşma söz konusu olduğunda Nietzsche ve Spinoza'nın (aralarındaki temel farklılıklar göz önünde bulundurulmak kaydıyla) fikirlerinin koşutluğu dikkate değerdir.

olsun, bir varlık anlayışının izini bünyesinde taşıdığı söylenebilir. Örneğin temel politik örgütlenme biçimleri arasında sıklıkla rastlayabileceğimiz monarşinin kendisine örnek aldığı ontolojik modelin aynı Latince kökten –*mono*– gelmelerine rağmen *monizm* ya da onun teolojik muadili olarak kabul edilen *panteizm* değil, onto-teolojik bir anlayış olan *teizm* olduğu öne sürülebilir. Bu tezin bir kanıtı olarak, Carl Schmitt, XVII. ve XVIII. yüzyılda ağırlığını koymuş Barok felsefesinin Tanrı düşüncesine göre nasıl dünya karşısında aşkın bir Tanrı varsa, bu dönemde revaçta olan politika felsefesine göre de devlet karşısında aşkın bir egemenin varlığı fikrinin hâkim olduğunu belirtir (Schmitt, 2005: 52). Ona göre, Protestan ilahiyatında Tanrı nasıl "Tümüyle Öteki" olarak kabul ediliyorsa, temelini Protestanlıkta bulan politik anlayış da devleti benzer şekilde "Tümüyle Öteki" varsayar. Kısacası, Schmitt'e göre günümüze değin oluşturulmuş çoğu görünüşte dünyevi politik anlayışın kökeni "tanrısal" olanda yatar, hatta kavramsal aygıtları da (bir tür ontoloji olarak kabul edilmesi gereken) teolojiden devralınmış ve politikleştirilmiştir. Deleuze'e göre bu bağlantıyı göz önünde bulunduracak şekilde yukarıdan aşağıya inen, aşkınlıkla ilişkili her türlü örgütlenme "teolojik plan" olarak adlandırılabilir. Deleuze bu teolojik planın bir Tanrı'nın zihnindeki tasarım, doğanın derinliklerindeki bir evrim, hatta bir toplumun bir tiranın yönetimindeki iktidar örgütlenmesi için bile kullanılabilir bir model olduğunu söyleyerek onun çok-işlevli yapısına vurgu yapar (Deleuze, 2011:134). Schmitt de benzer şekilde bir devrin dünya hakkındaki metafizik resminin, siyasi örgütlenmesi için uygun bulduğu resimle aynı olduğunu ifade eder (Schmitt, 2005: 49). Bu yukarıdan aşağıya hareketi içeren anlayışlar, devlet-toplum bloklarının ayrımının varlığını savunanların da destek almak için yaslandığı klasik teolojik-politik anlayışa köklenir. Spinoza'nın "Tanrı her şeyin

içkin nedenidir, geçici nedeni değildir" (I, Önerme 18) önermesi ışığında şekillenen içkinlik tasavvurları (*Immanenzvorstellungen*) ise ancak XIX. yüzyılda, bilhassa felsefe alanında giderek artan bir şekilde etkisini gösterirken, politik düzlemde de yönetenlerle yönetilenlerin özdeşliği fikrini barındıran demokratik örgütlenme taleplerinin yaygınlaşmasının ve her türlü teist ve aşkıncı anlayışın tasfiye edilmesinin önünü açacaktır. Bu andan sonra gelişmenin yönü filozoflar arasında tüm aşkınlık tasavvurlarının giderek yok olmasına ve içkinlikçi panteizme veya (aşkıncı) metafiziğe karşıt bir pozitivizme doğru evrilirken, politik anlayışta da buna koşut biçimde monarşi savunusundan demokrasi taleplerine yoğunlaşan bir eğilim göstermiştir (Schmitt, 2005: 53). Bu açıdan Spinoza'nın ayırıcı niteliğinin yalnızca onun ontoloji ve politika ilişkisini kurması değil, her türlü aşkınsallığı dışarıda bırakan içkinlikçi ontolojisinin çağdaşlarınınkilerin aksine demokrasiye çok uygun bir metafizik model teşkil etmesi olduğunu söyleyebiliriz. Spinoza bu açıdan sistematik bir demokrasi savunusunu yapan ve geleneksel politik felsefeyi reddeden ilk filozoftur (Rosen, 1987: 456).

3.1. Temel Doktrin: *Conatus*

Spinoza'nın en önemli kavramlarından biri Latince sözlük anlamıyla "çaba" anlamına gelen *conatus*'tur. Somut ontolojinin *conatus* kuramıyla başladığını belirten Matheron'a göre tözü olmayan kipler olmayacağı gibi, kipleri olmayan bir töz de sadece bir soyutlamadan ibarettir (Matheron, 2005: 20). Spinoza'ya göre tekil şeyler Tanrı'nın sıfatlarını kesin ve belirli bir şekilde ifade eden tavırlardır. Başka bir ifadeyle, her kip Tanrı'nın gücünü kesin ve belirgin bir dille ifade eden hallerdir (III, 6. Önerme, Kanıtlama). Burada vurgulanması gereken nokta, her kipin gücünün de indirgenemez biçimde belirlenmiş olmasıdır. Bu belirleme de tek tek her kipin hayatta kalma çabasına yani *conatus*una karşılık gelir. Bir şeyin yok edilmesi için mutlaka dışsal bir nedenin varolması, yani bunun dışarıdan gelmesi gerekir (III, 4. Önerme). Spinoza bunu bir önerme olarak kullanmasına rağmen önermenin kanıtlamasında sanki bir aksiyomdan bahsediyormuşçasına bunun "kendiliğinden apaçık olduğunu" söyler. Hiçbir tekil kip kendisini yok edebilecek veya varlığını ortadan kaldıracak bir şeyi bünyesinde barındırmaz (III, 6. Önerme, Kanıtlama). Bu ifadelerden yola çıkarak Spinoza'nın ontolojisinin *Etika*'nın III. bölümündeki belkemiği niteliği taşıyan şu aksiyom-önerme üzerine kurulu olduğu söylenebilir: "Tek tek her şey var olduğu sürece kendi varlığını sürdürmeye çabalar" (III, 6. Önerme). Hatta Horkheimer ve Adorno da Spinoza'nın *Etika*'nın IV. bölümünde tekrar vurguladığı "varlığını koruma çabasından (*conatus*) daha üstün bir erdem olmadığı" (IV, 22. Önerme) fikrinin Batı uygarlığının üzerinde kurulduğu gerçek maksim olduğunu belirtirler (Horkheimer ve Adorno, 2010: 51). Victor Delbos da Spinozacı sistemin en cüretkâr girişiminin insanın öznelliğine dayanan ve oradan destek alan tüm hakikat arayışlarını eleyerek, diğer tüm varlıklar gibi insanın da en

temel arzusu olarak bu hayatta kalma ve mutlu şekilde yaşama arzusu olduğunu göstermeye çalışması olduğunu öne sürer (Delbos'dan akt. De Dijn, 1991: 119). Hayatta kalma çabası tüm varolanlarda ortak olduğu için insan da bu temel yasaya tabidir. Bu ontolojik temelden yola çıkarak Spinoza, insan toplumunun içinde yaşayan insanın doğa düzenine uymak yerine bu düzeni bozduğu, kendi eylemlerini verdiği özgür kararlarla kendisinin belirlediği, "bir imparatorluk içinde imparatorluk" (*imperium in imperio*) olduğuna dair fikirleri tümden reddeder (III, Önsöz; Thomas, 2013: 226). İnsan, varolan diğer şeyler gibi doğal düzenin bir parçası olarak kabul edilmelidir: "Doğa yasaları insanın da bir parçası olduğu doğanın genel düzenine ilişkindir" (IV, 57, Not).

Smith'e göre Spinoza'nın *conatus* kuramının Hobbes'un düşüncelerinden izler taşıdığı öne sürülür. Ancak görüleceği üzere etik üzerine düşünen her filozofun hareket noktası hâlihazırda kendini koruma çabası olmak zorundadır. Bu yüzden Hobbes'la benzer biçimde Spinoza da doğa durumunda hayatta kalmaya çabalayan herkesin zorunlu olarak aynı şeyi yapan diğerleriyle düşman olduklarını kabul eder. Bu temelden yola çıktığımızda, Hobbes'la benzer biçimde Spinozacı etik bir psikolojik egoizm olarak kabul edilebilir (Smith, 2005: 14). Oysaki Hobbes ve Spinoza arasında temel ve ayırıcı bir fark vardır. Her iki filozof da öncelikle hayatta kalmanın gerekliliğini kabul etmede ortaklaşırlar. Ancak Spinoza'da *conatus* sırf hayatta kalma çabasının *ötesini* işaret eder. Zihnimizin güçlerinin ve kendimiz üzerine düşünme kapasitemizin artışı, gücümüzü artırma arzusu, upuygun fikirler oluşturabilmek için ussal mükemmelleşme gibi nitelikler de bu çabaya dâhildirler (Smith, 2005: 14-15). Frederic Lordon'a göre, Hobbes'un *conatus* anlayışı hayati

önemdeki kan dolaşımını sürdürmeyi hedefleyen, yani hayatını idame ettirmeyi amaçlayan bedensel reflekslerle sınırlı bir çabayı ifade eder. Spinoza'ya göre ise varlığını sürdürme hareketi olarak *conatus*, kendini farklı şekillerde gösterebilen çeşitli güç uygulamaları olarak tanımlanmalıdır (Lordon, 2013: 86).[23] Yirmiyahu Yovel ise "herhangi bir şeyin varlığını sürdürmek için sarf ettiği çaba için sonlu bir zaman değil, sonsuz bir zaman söz konusudur" (III, 8. Önerme) önermesinden hareketle, bizim sadece hayatta kalmanın *ötesini* de içerecek anlamda bir arzuyla kurulduğumuzu belirtir. Belirsiz bir süresi olan varoluşumuza katkı sağlayacak şeyleri arzulamak ussaldır; çünkü ölümsüz olmak son kertede en üstün hayatta kalma biçimidir (Yovel'den aktaran Smith, 2005: 15). Steven Smith, *conatus'*un sahip olduğu anlam yükünün içinde ölümlülüğümüzü oluşturan koşulları dönüştürmeye ve hatta onları aşmaya yönelen bir erotik arzu boyutunun varlığından söz eder. Burada "erotik arzu"dan kastedilenin, kendisinin ötesinde ve dışında bir şeyi tatmin etmeye ve tamamlamaya girişmek olduğu söylenebilir. İnsan yalnızca yaşamayı değil, bunun yanı sıra yaşamın bolluklarının tadını çıkarmayı ve bir tamlığa sahip olmayı da arzular (Smith, 2005: 15). Kısacası *conatus* ve onun insanı tanımlayan biçimi olan arzu, hayatta kalma pratiklerinden çok daha fazlasını içerecek biçimde düşünülmelidir.[24] Bu "fazla" sayesinde Spinoza'nın Hobbes'tan ayrıldığını ve

[23] Spinoza, arkadaşı Jarig Jelles'e yazdığı bir mektupta (Mektup 50) Hobbes'la arasındaki politik anlayış açısından temel farkı kısa ve net biçimde şöyle ifade eder: "Politika teorisine ilişkin olarak Hobbes'la aramdaki fark şudur: Ben doğal hakkı daima bütüncül biçimde muhafaza ediyorum, bir devletteki egemen iktidarın, kendi uyrukları üzerindeki hakkının, bu uyruklar üzerinde sahip olduğu güçten daha fazla olmadığını savunuyorum. Doğa durumunda bu hep böyledir" (Aktaran Negri, 2011b: 34).

[24] Genellikle Spinoza'nın bu kavramlarının daha sonra Freud'un "libido" kavramı için ipuçları sağladığı kabul edilir. Ancak tamamlanma arzusu bir anlamda Spinoza düşüncesindeki Platoncu

toplumsallaşmanın ilk ipuçlarını kendi *conatus* kuramı çerçevesinde soruşturmaya giriştiğini söyleyebiliriz. Lordon'a göre güç olarak *conatus,* güç artışına yönelik bir çabadır; yani sevinç duygularının peşinden gitmeye ve kederli duygulardan uzak durmaya çabalama olarak anlaşılmalıdır (Lordon, 2013: 96-97). Arzu temel olarak sevinçle ve bir dış nedenin fikriyle beraber yaşanan sevinç duygusu olan "sevgi"yle yakından bağlantılıdır: "Biz insanların sevinçle karşılayacaklarını hayal ettiğimiz şeyleri yapmak için elimizden gelen gayreti gösteririz" (III, 29. önerme) ve "birisi başkalarını sevindireceğini hayal ettiği bir şey yapmışsa, bu sevincin nedeni olan benlik fikrinin eşlik ettiği bir sevinç yaşayacaktır" (III, 30. önerme) (Spinoza'dan aktaran Lordon, 2013: 95).

Spinoza'ya göre herhangi bir şeyin varlığını sürdürmek için sarf ettiği çaba aynı zamanda o şeyin fiili özüdür (III, 7. Önerme). Tanrı'nın gücünün onun özü olmasına benzer şekilde insanın hayatta kalma çabası yani gücü de (*potentia sive conatus*) (III, 7. Önerme, Kanıtlama*)* onun özüyle özdeştir. Spinoza için erdem (*virtus*) ve güç de bir ve aynı şeydir. Spinoza'ya göre erdem insana atfedildiğinde, insanın kendi doğasının yasalarından kaynaklı eyleme gücüne sahip özü anlaşılmalıdır (IV, Tanım 8).[25] Deleuze'e göre *Etika*'nın tamamı, bir ödevler teorisi olan ahlaka karşı bir "güç teorisi" olarak sunulur (Deleuze, 2011: 79). Bu yönüyle bakıldığında Spinoza'nın

(örneğin *Symposium*'da görebileceğimiz) izlerin de yansımaları olarak görülebilir. Bu anlamda Spinoza'nın bir Hobbesçu olmaktan ziyade Platoncu olduğu öne sürülebilir (Smith, 2005: 16).

[25] Leo Strauss, Spinoza'nın böyle söyleyerek Hobbes'tan daha tutarlı bir "natüralist" olduğunu söyler. Doğal hukuk hukukun yalnızca insanı ilgilendiren kısmı değil, varolan her şeyin hakkı olarak kabul edilmelidir (Strauss'tan aktaran Bumin, 2005: 75). Deleuze, *Kısa İnceleme*'nin 2. bölümünde bir Doğa-Tanrı örtüşmesinin varolduğunu, ancak natüralizmin *Etika*'da çok geç, ancak 4. bölümde devreye girdiğini söyler (Deleuze, 2011: 117). Buna karşın Harry M. Tiebout, Spinoza'nın natüralist olarak adlandırılamayacağını iddia eder (Tiebout, 1956: 512).

politika felsefesinin temellerinin de ahlaki bir nitelik taşımadığı açıkça görülebilir. Antik Yunan'ın politik anlayışı ereksellikten yola çıktığı için ödevlerden bahsederken, Spinoza'nın ontolojik temelli politikası güçten ve onunla özdeşleştirdiği "hak"tan yola çıkar (Bumin, 2011: 84). Spinoza'nın politik felsefesini oluştururken yola çıktığı ontolojik kalkış noktası da her şeyin olduğu gibi insanın da dâhil olduğu varlığını koruma ilkesidir: "Aslında tüm insanların gösterdiği evrensel kendini koruma çabasından yola çıkıyorum. Öyle ki, ister bilge ister sağduyudan yoksun olsun, herkes aynı şekilde bu çabayı gösterir" (Spinoza, 2007: 18). Tüm Doğa'nın ve dolayısıyla her bireyin doğal hakkı gücünün yettiği yere kadar uzanır. Kısacası doğa üzerinde gücü dâhilinde her şeyi yapmaya hakkı vardır (Spinoza, 2007: 16). Benzer biçimde, Antik Yunan'da ve Stoa felsefesinde görevleri belirleyen akıl, Spinoza'da hiçbir şekilde gücü belirlemez. Hatta bir adım ileri giderek akıl (*intellectus*) ve güç arasında bir ayrım aranmaması gerektiği söylenebilir. Spinoza'nın *Etika*'da ifade ettiği gibi, güç yani iştah (*potentia sive appetitus*) zihne atfedildiğinde "irade" (*voluntas*) adını alır. Ancak irade ve akıl da Spinoza'ya göre bir ve aynı şey olarak kabul edildiğinden dolayı (II, 49. Önerme, Önerme Sonucu), akıl da gücün belirlenimlerinden biri haline gelecektir. Buradan yola çıkarak, Spinoza'nın güç ve iradeyi de özdeş kabul ederek irade kavramının kendisinden önce sahip olduğu özsel içeriği boşalttığını ve bu sayede tüm iradecilik yanlısı anlayışları geçersiz kılmaya çalıştığını öne sürebiliriz. Kısacası Spinoza için kendisinden önceki etik ve politik anlayışların yaslandığı tüm temel kavramların ve bu kavramlar aracılığıyla kurulmuş metafizik sistemlerin "güç" kavramıyla özdeşleştirilmesi ve yeni bir "güç ontolojisi" kurulması amacının güdüldüğü görülebilir. "*Sive*" (ya da) bağlacı bu amacın aracı olma işlevini görür: Nasıl *causa sui sive substantia sive Deo*

sive Natura ise, benzer biçimde *potentia sive conatus sive appetitus sive cupiditas sive voluntas sive intellectus sive virtus*tur. Gabriel Albiac'a göre bir imgelem politikası olarak kurulmuş olan Spinozacı ontoloji, Töz-Doğa-Tanrı'nın kurucu gücünün ontolojisidir. Bu açıdan bakıldığında bu sistemin birer güç varlığı olan sonlu varlıkları kuran tarzların ontolojisi olduğu da söylenebilir: İnsanlar imgelemleri aracılığıyla etkileşime geçen ve bir arzu mekaniği tarafından yönetilen sonlu güç bileşimleridir (Albiac, 2013: 303). Tanrı'nın mutlak gücü (*potentia*), kipselliğin bakış açısına yerleştiğimizde tek tek her varlığın belirlenmiş *conatus*una karşılık gelecektir. Bu *conatus*, canlı olarak adlandırdığımız varlıklara atfedildiğinde 'iştah' (*appetitus*) adını alır. Canlı varlıklar arasında yalnız insan kendi iştahının bilincinde olduğundan dolayı bu bilincine varılmış iştah da 'arzu' (*cupiditas*) adını alır: "Arzu insanın özüdür" (Duyguların Tanımları, I). Spinoza üç tür temel duygudan bahseder: Sevinç (*Laetitia*), keder (*Tristitia*) ve arzu. Sevinç zihnimizi daha yetkin (*perfectio*) hale getiren edilgin durumken, keder de zihnin yetkinliğini azaltan edilgin durumdur (III, 11. önerme, Not). Bütün diğer duygular bu üç temel duygunun türevleridir. Daha önce yetkinliğin Spinoza için bir şeyin özünü tanımladığını söylemiştik. O halde sevinç bir şeyin özünün, yani eyleme kudretinin, yani hayatta kalma ve yaşamını sürdürme çabasının artışına karşılık gelirken, keder bu gücün azalışıdır. Aslında ortada tek bir durumun varlığından söz edilebilir: Bir kipin gücünün artışı ve azalışı. Bedenimizin eyleme kudretini arttıran veya azaltan herhangi bir şeyin fikri düşünme gücümüzü de artırma veya azaltma işlevi görecektir (III, 11. Önerme). Negri'ye göre, kipsellik kendini etkin olduğu kadar edilgin de olabilen bir güç olarak sunarak *conatus* teorisi aracılığıyla ifade edilebilir. Böylece kipsellik güçte toplanmış duygulanışlar, etkilenişler olarak da görülebilir. *Conatus* kavramıyla birlikte sonlu

kipin dünyası artık bir tutkular kuramı kapsamında değerlendirilebilir bir hale gelir (Negri, 2005: 256). Bu noktadan itibaren töz metafiziğinin yerini bir güç metafiziğinin aldığını söyleyebiliriz. Ancak Spinoza'da bir fikir ve duygunun ne olduğu ve eyleme gücümüzle olan ilişkisinin ne olduğu incelenmeyi gerektiren bir durumdur. Rizk'e göre Spinoza'da tutkuların antropolojik bir incelemesinin yapılması ontoloji ve politika arasındaki ayrıcalıklı buluşma noktasını oluşturur (Rizk, 2012: 147). Duyguların toplumsallığın temelini oluşturmalarına dair kabul ve bu doğrultudaki yoğun bir araştırma-çözümleme çabası da bizi siyaset felsefesi tarihinde Spinoza'nın sahip olduğu ayrıksı konumun kaynağına götürür: Lordon'a göre insanların egemene ve onun yasalarına nasıl itaat ettikleri genel anlamda siyaset felsefesine ait bir meseledir. Ancak bu itaat durumunun hangi arzu ve duygu bileşimleri sayesinde gerçekleştiğinin çözümlenmesi ise Spinozacı siyaset felsefesinin kapsamındadır (Lordon, 2013: 85).

Her fikir (*idea*) ve duygu (*affectus*) öncelikle düşünme sıfatı altında yer alan birer kiptir. Fikir, bir şeyi temsil eden bir düşünme kipidir. Bir fikrin de fikri olabilir, ancak bir fikrin oluşması için her şeyden önce sürecin başında zihnimizde temsil edilecek bir yer kaplayan cisme gerek vardır. Duygu ise hiçbir şeyi temsil etmeyen bir düşünme kipidir. Sevdiğimiz veya nefret ettiğimiz bir şeyin bizde bir fikri olmasına rağmen sevgi, nefret, utanma gibi duygular kendi başlarına hiçbir şey temsil etmezler. Bundan dolayı bir fikrin bir duyguya önceliği vardır. Bir duygulanış yaşamamız için bizde bu duygulanışa yol açacak olan bir fikrin mutlaka bulunması gerekir. Yani fikir öncelikle "bir şeyi temsil eden" bir düşünme tarzıdır ve bu koşul fikrin klasik tanımla *nesnel gerçekliği* denilen şeye karşılık gelir (Deleuze, 2008: 14-

15). Ama bir fikrin yapısı sadece bununla sınırlı değildir. Fikrin üstüne üstlük bir de *biçimsel gerçekliği* vardır. Spinoza için fikir (*idea*) "düşünen bir şey olan zihnin *biçimlediği* (vurgu bana ait) zihinsel kavram"dır (Bölüm II, Tanım 3). Spinoza bilerek algı değil kavram dediğini, çünkü algının nesne karşısındaki edilgin hale karşılık gelirken kavramın zihnin etkinliğini ifade ettiğini belirtir. Upuygun fikirden ise *nesnesinden bağımsız olarak* (vurgu bana ait), kendi başına düşünüldüğü sürece doğru bir fikrin tüm niteliklerine; yani "içsel" (*intrinsecas*) belirtilerine sahip fikri anlar (Bölüm II, Tanım 4). Spinoza'nın kendi sesinin duyulmaya başladığı yer olan bu içsellik vurgusu, fikrin yalnızca bir nesnenin basit bir temsili olmanın ötesinde Deleuze'ün "fikrin biçimsel gerçekliği" olarak tanımladığı, kendi başına bir "şey" olarak kendini öne sürebilmesinin olanağını sağlar:

> "*Her idea, idea olarak, belli bir gerçeklik ve yetkinlik derecesine sahiptir. Kuşkusuz bu gerçeklik ve yetkinlik derecesi temsil ettiği nesneye bağlıdır; ancak onunla karıştırılmaması gerekir: İdeanın biçimsel gerçekliği, yani ideanın olduğu şey ya da kendinde sahip olduğu gerçeklik veya yetkinlik derecesi onun içsel karakteridir… Tanrı ideası ve kurbağa ideasının farklı nesnel gerçeklikleri vardır; yani aynı şeyi temsil etmezler; ama aynı zamanda aynı içsel gerçekliğe de sahip değildirler, yani biri ötekine göre sonsuzca büyük bir gerçeklik derecesine sahiptir*" (Deleuze, 2008: 17).

Böyle bakıldığında Spinoza'nın Kartezyen açık ve seçik fikir veya doğru-yanlış fikir ifadeleri yerine upuygun-upuygun olmayan fikir (*adaequate-inadaequate*) ayrımını kullandığını görürüz. Upuygunluk bize yukarıda bahsettiğimiz "bilginin nesnesine uygunluğu" anlamındaki doğruluk anlayışından daha geniş bir hareket alanı sağlar. İndirgemeci ve yalnızca nesneyle ilişki meselesine (yani fikrin nesneye, kendisi dışında bir şeye bağlı olmasına) odaklanan doğru-yanlış ikiliği başat konumunu fikrin kudretini, yeğinliğini, gerçeklik derecesini ve insanın etkinliğini ifade eden

upuygun-upuygun olmayan ayrımına terk eder. Çünkü Spinoza'ya göre Tanrı'ya oranlandıkları müddetçe "fikirlerde onlara yanlış dememize neden olacak hiçbir olumlu yan" yoktur: Upuygun olmayan; diğer bir deyişle, (Tanrı gibi bilmek de diyebileceğimiz) upuygunluğunu sağlayacak içsel ilişkileri henüz tam açığa çıkarılamamış (kurulamamış) fikir vardır. Spinozacı epistemolojik anlayışa göre upuygun-olmayan fikirler "duygulanış fikirleri" olarak da adlandırılırlar ve bunlar bedenimizin etkilere maruz kaldığı ama bu etkilerin sonuçlarını fark edip nedenlerini bilmediğimizde edindiğimiz fikirlerdir. Bu durumda ister neşeyle ister kederle duygulanalım, bu tutkular (*passiones*) karşısında edilgin halde olduğumuz için bilgisiz haldeyizdir: Güneşin bizi ısıttığını ve bizden üç yüz ayak uzaklığında ve disk şeklinde olduğunu duyumsarız ve güneş hakkında bedenimizin yapısıyla karışmış bir fikir ediniriz. Ama etkisi beni sevinçle doldursa da bu, güneşin yalnızca "bedenim" üzerindeki etkilerini kaydetmekten ve güneşin tam da böyle olduğunu hayal etmekten başka bir anlama gelmez. Henüz güneşin gerçek uzaklığından ve büyüklüğünden, yapısındaki kimyasal süreçlerden vs. haberdar değilimdir. İşte bu nedenleri kavramak duygulanış fikirlerinden upuygun fikirlere ulaşmamı ve bu sayede eyleme kudretimin artmasını sağlar. Bu artışı sağlayan da karşılaştığımızda bana etkide bulunan cisimle bağıntılarımızın uyuşması ve bu uyuşmanın nedenlerini upuygun şekilde kavradığım için etkin hale geçmiş olmamdır (Deleuze, 2008: 23-24). Spinoza'ya göre zihnimiz upuygun fikirlere sahip olduğu sürece zorunlu olarak etkindir, upuygun fikirlere yani ortak mefhumlara sahip olmadığı sürece de zorunlu olarak edilgindir (III, 1. Önerme).

Ancak Deleuze, Spinozacı ontoloji açısından bakıldığında, doğamız gereği algı ve hayalgücümüzün (*imaginatio*) bizi sadece upuygun-olmayan fikirlere, tümellere, aşkınlara mahkûm ederken, upuygun fikirler, yani ortak mefhumlar (*common notiones*) oluşturmayı nasıl başarabileceğimizi sorar. Buna verdiği yanıtta ise deneyimlemenin ve karşılaşmaların Spinoza için taşıdığı öneme vurgu yapar: Bir cisimle veya bedenle karşılaştığımızda keder duygusuyla duygulanmak bu iki beden arasında uyumsuzluktan dolayı 'ortak' bir bağlantı kurulamayacağına delalet eder. Sevinç duygusuyla duygulandığımızda ise eyleme gücümüzün artışı bu ortak mefhumların kurulabileceğine dair bir ipucu, bir fırsat sağlar ve henüz bu durumda hakkında upuygun bir fikrimiz olmasa bile, bizi bu bileşmenin içsel bağlantılarını kavramaya yöneltir. Ancak henüz bu sevinç de rastlantının getirdiği bir tutku hali olduğu için bir adım daha atıp, bu tutkunun nedenini upuygun kavrayarak bir sevinç eylemine geçmemiz gereklidir. Aklın (ya da bilincin) işlevi ise buradadır ve bu da Spinoza felsefesinin sık sık yapıldığı gibi yanlış bir biçimde "akılcı" yaftalamasıyla kestirilip atılmasına engel olur: Akıl henüz bizim nedeni olmadığımız pasif tutkuların nedenlerini kavramakla eyleme gücümüzün en üst seviyeye çıkmasını sağlar. İster keder ister sevinç, hiçbir tutku aslında ortadan kaldırılmaz, ama akıl aracılığıyla nedenleri kavranan tutkular etkin duygularla (ki bunlar zorunlu olarak sevinç duygusu olacaktır) 'yer değiştirir' (Deleuze, 2013: 286; Deleuze, 2011: 61; Althusser, 2013: 189). Aklın çabası da, işlevi de nihayetinde pasif sevinç duygularının bu yol göstericiliğinde ortak mefhumlar oluşturmaktan ve bunlar aracılığıyla nedeni kendimiz olan etkin sevinç duyguları yaşamamız için elinden geldiğince karşılaşmaları örgütleyerek rastlantıyı en aza indirmeye çalışmaktan başka bir şey değildir. Her fikir zorunlu olarak bir duygu boyutu içereceğinden dolayı aklın

hep zannedildiği gibi doğaüstü bir şey değil, aksine tamamıyla doğaya "batmış" bir halde olduğunu görebiliriz: Her fikir her zaman bir duygu ile birliktedir. En güçlü fikirler olan upuygun fikirler onlara sahip olanların hepsinde eyleme gücünün artmasını sağladığından dolayı aynı zamanda en güçlü duygular olarak da kabul edilebilirler (Balibar, 2010: 135). Spinoza hep etkilendiği söylenen Stoacıların zannettikleri gibi aklın duygularımız üzerinde mutlak hâkimiyet kurabileceğini değil, duygularımızı düzenlemek, derli toplu tutmak gibi daha mütevazı bir işlev görebileceğini düşünüyordu: "Akıldan doğan arzunun aşırısı olamaz" (IV, 61. Önerme). Kör iştahımızın bilincinde olmamızla bu iştah arzu haline gelir ve artık hayatta kalmamız için en uygun koşulları soruşturan akıl, kurucu olmaktan ziyade düzenleyici bir işleve sahip olur. Negri bu akıl-duygu ilişkisini akılsallığın bedensellikle, dolayısıyla maddi bir temel üzerinde belirlenmesi olarak yorumlayarak Spinoza'da materyalist bir ufkun kendini gösterdiğini söyler ve Spinoza'yı Kartezyen düalist paradigmanın içinden okumanın en hafif deyişle "maskaralık" olduğu eleştirisinde bulunur (Negri, 2005: 267). Bu açıdan bakıldığında akıl bizden doğamıza yani varolma çabamıza aykırı hiçbir şey talep etmez. Akıl sadece insanın kendi yararının peşinde olduğu haliyle görünen ve gelişen insan doğasının gücünü ifade eder (Balibar, 2010: 105). Tatian'a göre akıl, olduğu haliyle, dolaysızca verili olan varlığını koruma gücünü pekiştirir ve artırır. Ancak insanların tümü bir dayanışma oluşturacak biçimde arzu ve aklı bir araya getirmekte başarılı olamazlar. Bu yüzden sahip oldukları doğal haklarını aklın yol göstericiliğinde değil, ancak iştahlarının güdümü altında kullanmaya eğilimlidirler. Ancak bilgi ve (insanların kendi aralarındaki uyum olarak adlandırılabilecek olan dostluk olarak) politika insanın kendi varlığını korumasını genişleten ve geliştiren iki olanaktır (Tatian, 2009:

36). Aklın talebi herkesin kendisini sevmesi, kendisine yararı dokunacak olanı araması ve bireyin kendisini gerçek anlamda daha mükemmel bir düzeye ulaştıracak şeyleri arzulaması ve herkesin kendi varlığını elinden geldiğince korumaya çabalamasıdır (IV, 18. Önerme, Not). Spinoza insanların kendi varlıklarını korumak için arzulayabilecekleri en makul şeyin ise herkesin zihinleri ve bedenleriyle her konuda adeta *tek zihin ve tek beden* (vurgu bana ait) oluşturacak şekilde uyuşması ve herkesin elinden geldiğince kendi varlığını beraberce korumaya çabalaması, herkesin hep birlikte ortak faydalarına hizmet edecek olanı aramaları olduğunu söyler (IV, 18. Önerme, Not). Bu anlayış, yani Spinozacı anlamda tek bir etkinin; varlığını koruma ve mutluluğu arama ilkesinin çevresinde birleşmek ve daha güçlü tek bir birey gibi eylemde bulunmak, Spinoza'nın toplumsal ve politik anlayışının da temeli olarak değerlendirilebilir. Spinoza'ya göre aklın yönetimindeki insanlar, yani kendilerine yararlı olan şeyi aklın kılavuzluğunda arayanlar kendileri için istemedikleri şeyi başkaları için de istemezler, böylece adil, onurlu, güvenilir olarak adlandırılırlar (IV, 18, Not). Spinoza böylece yaygın bir yanlışı, yani "herkes kendisine yararlı olanı yapmalıdır" ilkesinin erdemsizlik ve ahlaksızlık olarak görülmesini eleştirir ve bunun, tam tersine, ahlakın ve erdemin temel ilkesi olduğunu ispatlamaya çalışır. Spinoza'ya göre her bireyin çıkarı aynı zamanda onun iştahıdır (*interesse sive appetitus*). İnsanların da özleri gereği iştah duyan varlıklar oldukları düşünüldüğünde zorunlu olarak tüm davranışlarının çıkarları gereği oldukları sonucuna varılır (Lordon, 2013: 23-24). Ancak bu Spinozacı çıkara dayalı davranış modeli hemen olumsuz bir durum veya bir ahlaksızlık olarak düşünülmemelidir. Spinozacı *conatus* kuramının getirdiği zorunluluğa göre, hiç kimse kendi varlığını başka bir şey uğruna korumaya çabalayamaz (IV, 25. Önerme). Tam aksine katı bir diğerkâmlık, bir

fedakârlık ahlakına bağlı kalınması kişinin arzusunu etkin bir şekilde kendisine yararlı olacak arzu nesnelerine değil; kendisi üzerinde bir şekilde baskı kurmuş bir efendinin kendisi için sahip olmayı amaçladığı arzu nesnelerine tabi kılması anlamına geleceği için bu asimetrik güç ilişkisi durumu bireylerin üzerlerinde otorite kurmaya ve onları kendilerine bağımlı kılarak köleleştirmeye çalışanlar adına bulunmaz bir fırsata yol açar:

> *Bu kişi başkasını, onu zincirleyerek ya da elinden tüm silahlarını, kendisini savunabilmesi ve kaçabilmesi için gerekli tüm araçları alarak ya da onun içine korku salarak ya da onu ödülle kendi tarafına çekerek kendi iktidarı altında tutar; öyle ki, bu başkası kendisinden çok bu kişiye yaranmak ister ve kendisininkinden ziyade efendisinin arzusuna göre yaşar. Ama bir insanı iktidar altında tutmaya yarayan birinci ve ikinci yollar ruhla değil, sadece bedenle ilgilidir; oysaki üçüncü ya da dördüncü yollarla ruh ve beden üstünde egemenlik kurulur, ama bu yollarla insanlar ancak korkuları ve umutları devam ettiği sürece hâkimiyet altında tutulur, eğer bu duygular ortadan kalkacak olursa efendisi olunan yeniden kendi efendisi haline gelir"* (Spinoza, 2007: 19).

Gücümüzü katbekat aşan dış nedenler haricinde kişinin arzulama gücünden, yani kendi özünden feragat etmesi ve onu bir başkasına gönüllü olarak devretmesi Spinoza açısından imkânsızdır.

Spinoza ontolojisinde nasıl Tanrı hiç kimseden nefret etmez, kimseye öfke duymazsa; Spinoza'nın etik anlayışında da buna benzer şekilde aklını kullanarak kendi doğasının yasalarına göre davranan güçlü bir birey hiç kimseden nefret etmez, kimseye öfke duymaz ve kimseyi kıskanmaz. Her şeyi upuygun şekilde kavramak isteyen yürekli ve yücegönüllü bir birey, her şeyin tanrısal bir zorunluluktan kaynaklandığını ve zararlı ve kötü olarak gördüğü her şeyin bu zorunluluğu eksik ve upuygun olmayan biçimde kavradığının farkında olan insandır (IV, 73, Not). Her

şeyin bu tanrısal zorunluluktan dolayı, yani doğanın ezeli ve ebedi yasalarına göre gerçekleştiğini bilen kişi nefret edilecek, küçümsenecek, acınacak hiç kimsenin olmadığını da görür (IV, 50, Not). Aslında doğadaki hiçbir şey bir insana *aklın kılavuzluğunda yaşayan* başka bir insandan daha yararlı olamaz. Bu yüzden Spinoza aralarında bariz bir farklılık oluşturacak şekilde Hobbes'un ünlü "insan insanın kurdu ve Tanrısı'dır" tezinin ilk kısmının geçerliliğini reddeder ve yalnızca ikinci kısmın doğruluğunu kabul eder: "İnsan insanın Tanrısı'dır" (IV, 35, Not).[26] Çünkü insan yalnızca aklın kılavuzluğunda yaşarsa *mutlak olarak* kendi doğasının yasalarına göre etki edecek ve sadece bu şekilde başka bir insanın doğasıyla zorunlu olarak anlaşabilecek hale gelir (IV, 35, I. Önerme Sonucu). İnsanlar en çok aklın kılavuzluğunda yaşadıklarında en üstün doğallıkla uyuşurlar (IV, 35, II. Önerme Sonucu). Şeylerin dolayısıyla insanların da doğal anlamda uyuşmaları, sahip oldukları güç bakımından, yani arzuları bakımından uyuşmaları anlamına gelir (IV, 32, Kanıtlama). Kısacası toplumsal yaşamı kuran, bireyleri birleştirici unsur aklın düzenleyiciliğindeki arzudur, yani güçtür. Yukarıda da belirttiğimiz üzere, Spinoza bu yüzden politik olan üzerine düşünürken de akılsal olandan değil, herkes için ortak olan evrensel kendini koruma çabasından yola çıktığını belirtir (Spinoza, 2007: 32). Ona göre insanlar doğaları gereği akıldan ziyade kör arzularıyla harekete geçerler ve bu yüzden herkesin gücünden dolayı sahip olduğu doğal hakkı akılla değil, kendilerini korumalarını sağlayan iştahlarıyla tanımlanmalıdır (Spinoza, 2007: 16).

[26] Hobbes'un ifadesinde Tanrı bir kralmış gibi cezalandırıcı, zalim, korkutucu olmasından dolayı olumsuz bir tını barındırırken, Spinoza'nın Tanrısı bir kip olan insanın gücü sınırlı olduğu için onun gücünü aşan şeyleri ima edecek biçimde anlaşılmalıdır: "İnsanın varoluşunu sürdürmesine yarayan kuvveti sınırlıdır; dış nedenlerin kudretiyse ondan sonsuz derecede üstündür" (IV, 3. Önerme). Spinoza'ya göre sıradan insan anlama yetisinin sınırları ve yetersizliğinden dolayı Tanrı'yı bir hükümdar ve yasakoyucu gibi algılar (Spinoza, 2008: 103).

Her ne kadar akla olan güven Spinoza'nın eserlerinde önemli bir yer işgal etse de, *Tractatus Politicus*'un açıkça gözlemlenebilecek karamsar ve ılımlı politik yapısı, *Etika*'nın yazıldığı dönemde (1672) Birleşik Eyaletler yöneticisi olan ve Spinoza'yı desteklediklerı söylenen De Witt kardeşlerin öldürülmelerinden etkilenmesinin izlerini taşıdığı söylenebilir (McShea, 1968: 7). Bu karamsarlık *Tractatus Theologico-Politicus* (1670) ile *Tractatus Politicus* (1677) arasındaki "aile benzerlikleri"ne ve derin sürekliliğe rağmen, temelde varolan farklılığın da kaynağıdır: Spinoza ikinci eserde artık toplumsal sözleşmeye göndermede bulunma gereği duymaz ve ilk eserindeki "devletin esas amacı özgürlüktür" sloganının sahip olduğu iyimserlik vurgusunu azaltarak, "devlete gerekli olan erdem güvenliktir" önerisinin Maslowcu soğukluğuna dönüş yapar (Balibar, 2010: 70; Rizk, 2012: 204). Spinoza insanların doğasını olduğu gibi değil de ütopyacı bir tarzda olmasını arzuladıkları gibi ele alan ve istedikleriyle karşılaşamayınca da insanoğluna kızan, onunla alay eden politika düşünürlerini şiddetle eleştirir. Onların birer etik yerine bir yergi yazdıklarını ve bu yergilerinde ifade ettikleri görüşlerinin politik anlamda uygulanamaz olduklarını belirtir (Spinoza, 2007: 11). Politika alanında kuram ile pratik arasında büyük bir uyumsuzluk olduğundan dolayı Platon'un yöneticilerin filozoflardan seçilmesi gerektiğine dair ünlü önerisinin tam aksine, bir devleti yönetmeye filozoflardan daha uygunsuz kimsenin olamayacağını söyler (Spinoza, 2007: 11-12).

3.2. Güç ya da Hak

Spinoza'nın ontolojik anlayışı gereği Tanrı'nın her şey üzerinde hakkı vardır ve Tanrı'nın hakkı esas olarak onun mutlak özgürlüğü olarak düşünülen sonsuz gücünden başka bir şey değildir. Her varlık hem varolmak için hem de eylemek için sahip olduğu gücü Tanrı'dan yani Doğa'dan alır. Herkesin sahip olduğu güç gerçekte Tanrı'nın gücünden başka bir şey değildir (Spinoza, 2007: 16). Tüm Doğa'nın evrensel gücü de bir arada ele alındığında tüm bireylerin oluşturduğu gücün toplamından başka bir şey değildir (Spinoza, 2008: 231). Doğa'nın gücü yani hakkı hilekârlık, nefret, öfke de dâhil olmak üzere insanın iştahının onu yönlendirdiği hiçbir şeyi dışlamaz. Doğa yasaları insan aklının bilebileceği yasalarla sınırlı değildir. Doğa insanın da küçük bir parçası olduğu sonsuz sayıda doğa yasası tarafından yönetilir. Doğada karşılaştığımız şeylerin bize saçma veya katlanılmaz gelmesinin nedeni bu düzen hakkında kısmen bilgi sahibi olmamız ve içsel bağlantıların çok büyük bir kısmından habersiz olmamızdır (Spinoza, 2008: 232; Spinoza, 2007: 18-19). Kısacası doğal durumda olduğu gibi korku içinde, kendimiz dışındakilere düşmanlık besleyerek yaşamak da doğal bir durumdur. Ancak Spinoza'ya göre yardımlaşmanın olmadığı böyle bir yaşam sefil ve kısa bir yaşam olacaktır ve insanın aklını geliştireceği koşullar sunmaktan uzaktır. Ne kadar çok insanın bir araya gelirse eskisinden o kadar daha güçlü tek bir birey gibi davranacağını belirtmiştik. İnsan doğanın yasası gereği daha büyük bir iyilik umudu olduğunda daha büyük kötülükler yapmaktan çekinir. Yani iki seçenekle karşılaştığında kendisi için daha az kötü olanı seçmeye eğilimlidir. Bu Spinoza'ya göre insanın doğasına derinden kazınmış sonsuz gerçekler arasında kabul edilmelidir (Spinoza, 2008: 233). *Etika*'da da söylediği üzere, duygular ancak kendilerinden

daha güçlü ve kendilerine karşıt olan duygular tarafından bastırılabilirler. Her insan da bu yüzden daha büyük bir zarara uğrama korkusundan dolayı zarar vermekten kaçınır (IV, 37. Önerme, 2. Not). Spinoza, günah, Tanrı'nın cezalandırıcılığı gibi herhangi bir aşkın ilkeye başvurmaya gerek duymadan, toplumun bu yasa üzerine inşa edilebileceğini söyler. Balibar'a göre Spinoza'nın bize öğrettiği şey toplumun akıldan (veya aynı anlama gelecek biçimde iradeden) değil, tutkulardan, tutku öğesi içinde doğan başka bir üretim sürecinden oluştuğudur (Balibar, 2010: 107). Ancak zarara uğrama korkusunun toplumsallığın temelindeki yasa olduğunu söylemek bir arada yaşamanın koşullarının sürekli bu kaygı ekseninde kalacağı anlamına gelmemektedir. Bu bir ilk koşuldur ve bir anlamda bu yasanın kölesi olmak anlamına gelir ve Spinozacı anlamda "arzu" kavramının tüm anlamını içermekten uzaktır. Tek tek bakıldığında insanların güçleri, aralarında yardımlaşma olmaksızın hayatlarını çok uzun süre sürdürmeye ve ruhlarını da geliştirecek koşulları oluşturmaya yetmez (Spinoza, 2007: 21). Sürekli cezaya çarptırılma korkusuyla hareket ederek vermesi gereken kararları veren kişi ise edilgin bir haldedir ve ona adil denemez. İnsanları sadece korkutan ve kederlendiren yasalar aracılığıyla yönetmeyi hedefleyen devletlerde de hüküm süren hiçbir şekilde erdemli bir yaşam değil, sadece kötülük yokluğudur (Spinoza, 2007: 107). Ancak toplumun yasalarının gerçek nedenlerini ve zorunluluklarını bilerek eyleyen kişi gerçek anlamda etkin olur ve verdiği kararlar da kendi özgür kararları haline gelir (Spinoza, 2008: 97). Bu aynı zamanda arzusuna göre, yani özünün zorunluluğuna göre davrandığının da bir göstergesi olur. Özgürlük bu anlamda kişinin hem doğanın hem de toplumun yasalarının sahip olduğu zorunlulukların bilincinde olarak eylemesinden başka bir anlama gelmez. Spinoza'ya göre özgürlük olumsallıkla karıştırılmamalıdır. Özgürlük bir erdemdir, bir

yetkinliktir. İnsan, doğasının yasalarına uygun olarak varlığını sürdürme ve eyleme kudretinde olduğu sürece özgürdür. Buradan yola çıkarak bir insanın ne kadar özgür olduğunu söylersek, aynı zamanda o kadar aklını kullandığını ve iyiyi kötüye tercih ettiğini söylemiş oluruz. Mutlak özgür olan Tanrı da doğasından gelen zorunlulukla varolur ve eylemde bulunur (Spinoza, 2007: 18). Özgürlük kavramı Spinoza'ya göre eylemlerin zorunluluğunu ortadan kaldırmaz. Aksine, doğrunun hem kendisinin hem de yanlışın kanıtı olması gibi bu zorunluluğu ortaya çıkarır (Spinoza, 2007: 20). Spinozacı özgürlük anlayışından yola çıktığımızda doğa durumu da zannedildiği üzere sınırsız özgürlüğün olduğu bir durum olarak görülemez. Doğa durumunda bireyler birbirlerinin açısından bağımsızlık ve özgürlük halinde değillerdir. Her birey diğerlerine karşı zorunlu olarak hissettiği kederlendirici kaygı duygusundan dolayı bir bağımlılık ilişkisine tabi durumdadır. Bireyler bazılarıyla dost, diğerleriyle de düşman olmayı gerektiren bu doğa durumunda bulunmanın getirdiği bir korku duygusu tarafından kuşatılmış halde, döngüsel bir ilişkilenme ağının içinde varolmak zorundadırlar (Rizk, 2012: 160). Bu bakımdan doğal durumda bir şeyin iyi veya kötü olduğuna dair ortak bir kabul de yoktur. Ancak toplumsal bir oluşumda, bir devlet içinde onun yasalarına itaat edileceğinden dolayı iyinin ve kötünün ne olduğuna dair bir ortak görüşe varılabilir. Günah da bu yüzden herkesin güçleri ölçüsünde her şeye hakkının olduğu doğa durumunda geçerli değildir. Günah itaatsizliktir ve sadece devletin yasaları uyarınca cezalandırılabilir (IV, 37. Önerme, 2. Not). Bu açıdan günah Spinoza eliyle teolojik bir anlam yükünden kurtarılıp yalnızca toplumsallıkta bir anlam içeren seküler bir düzleme taşınır. Bu bağlamda Spinoza'ya göre birer birey olarak kabul edebileceğimiz devletler de günah işleyebilecek hale gelir. Devletler eylemlerinin sonucunda kendilerinin yıkılmalarına neden olacak şekilde

hareket etmeleri halinde veya böyle davranmalarına izin verilmesi durumunda günah işlemiş sayılırlar. Bu da aklın buyruklarına aykırı biçimde hareket ettikleri anlamına gelir (Spinoza, 2007: 34). Bu açıdan günah 'aklın buyruklarına aykırı hareket etmek', yani varlığını koruma çabasına aykırı olarak davranmak diye düşünülebilir.

Spinoza'ya göre her insanın hakkı kendisine ait olan belirlenmiş durumdaki gücünün uzandığı yere kadar uzanır. Bu açıdan her birey belirlenmiş olduğu biçimde davranmak ve yaşamak için üstün bir hakka sahiptir. Hak sahibi olmak konusunda sahip oldukları güç bakımından ele alınmaları koşuluyla akıl sahibi ve deli arasında hiçbir farklılık veya üstünlük yoktur. Ayrım gözetilmeksizin her varlığın sahip olduğu güç uyarınca elinden gelen her şeyi yapmakta doğal bir hakkı vardır. Bu yüzden her insanın doğal hakkı akılla veya akıl sahibi olmasıyla değil, güç ve arzuyla belirlenir (Spinoza, 2008: 231). Spinoza *Etika*'da da doğal durum ve sivil durumdan ne anladığını tanımlarken aynı kavramlaştırmaya başvurur:

> *"Her insan üstün bir doğal hakla varolur, dolayısıyla her insan üstün bir doğal hakla kendi doğasının zorunluluğundan kaynaklanan şeyleri yapar. Bu yüzden her insan en yüce doğal hakka göre neyin iyi, neyin kötü olduğuna karar verir, kendi yaradılışına göre kendi çıkarına en uygun olana bakar (bu bölümün 19. ve 20. önermelerine göre), kendi intikamını alır (III. bölümün 40. önermesinin 2. sonucuna bakın), sevdiğini korumaya, nefret ettiğini yok etmeye çalışır (III. bölümün 28. önermesine bakın). İşte insanlar aklın kılavuzluğunda yaşamış olsaydı, herkes başkalarına hiç zarar vermeden bu hakkından yararlanabilirdi (bu Bölümün 35. önermesinin 1. sonucuna göre). Ama insanlar kendi güçlerini, yani erdemlerini çok aşan duygulara bağımlı olduklarından (bu Bölümün 4. önerme sonucuna göre) hep bambaşka yollara sürükleniyorlar… Öyleyse insanların uyum içinde yaşayabilmeleri ve birbirlerine yardım edebilmeleri için, doğal haklarından vazgeçmeleri ve birbirlerine zarar verebilecekleri türde hiçbir şey yapmayacaklarına dair birbirlerine güvence vermeleri gerekiyor" (IV, 37. Önerme, 2. Not).*

Herkesin doğal hakkı öfke, kin, kıskançlık, çatışma da dâhil olmak üzere hiçbir şeyi yasaklamaz. Ancak kuramsal olarak böyle bir durum geçerli olsa da, güvende hissetmeden ve sürekli korku duyguları içindeki bir birey bu durumda uzun bir süre yaşamaya dayanamaz. Karşılıklı yardımlaşma ve işbirliği olmadan hayat çoğunlukla sefilce ve kısa olacağı için, kişi aklını kullanması ve keskinleştirmesi için gerekli koşullardan da yoksun kalacaktır. Bu durum insanları zorunlu olarak bir arada yaşamaya ve yardımlaşmaya zorlamıştır. Bunun olabilmesi için her bireyin her şey üzerindeki doğal hakkının toplu biçimde kullanılması ve bu hakkın artık her insanın gücü ve iştahınca değil, *herkesin gücü ve iradesince* belirlenmesi kaçınılmaz olur (Spinoza, 2008: 232). Spinoza sivil halin kurulmasında bireylerin bir araya gelip sözleşerek şu temel konular üzerinde bir mutabakata vardıklarını varsayar: Her şeyi aklın buyruğuna göre yönlendirmek, başkalarına zarar verecek herhangi bir şey önerdiği ölçüde iştahını dizginlemek, kendisine yapılmasını istemediği şeyi başkasına yapmamak ve başkasının hakkını kendi hakkıymış gibi savunmak (Spinoza, 2008: 233). Ancak Rizk'e göre doğal durum sivil hale geçişle birlikte yok olmaz, çünkü doğal durum/sivil durum ilişkisi kronolojik bir öncelik-sonralık anlamına gelmez. Toplumsallığın tam merkezinde yer alan tutkusal bir çekirdek olan doğa durumu, her zaman mevcut bir kökeni, duygusal bir varoluş tarzını imler (Rizk, 2012: 200). Spinoza'nın kuramında doğa durumu Hobbes'un kurgusal bir şekilde ifade ettiği üzere bir yalnızlık ve tecrit durumu anlamına gelmez. Doğa durumu duygusal bakımdan bir karşılıklı bağımlılık ve ilişki mantığıdır ve sürekli haldeki birleşmelerin ve ayrışmaların izlerini taşır (Rizk, 2012: 200). Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*'ta doğal hakla çelişkiye düşmeden bir toplum kurmanın ve her türlü sözleşmeyi korumanın yolunun her insanın hakkını topluma devretmesi

olduğunu söyler. Böylelikle yalnızca toplumun her şey üzerinde doğal bir hakkı olacaktır (Spinoza, 2008: 234-235). Spinoza'ya göre bu tür bir toplumun hakkına 'demokrasi' denir ve şöyle tanımlanır: "Gücü altındaki her şeye ilişkin üstün hakka topluca sahip, evrensel insan birliği" (Spinoza, 2008: 235). Ancak Spinoza'ya göre doğal hakkın devredilemez karakterde olduğunu söylemek zorunludur. Doğal hak bireyin arzusu ve varolma gücüdür ve birey topyekûn kendinden vazgeçmeden bireysel varoluşundan ayrı tutulamaz. Hakkın transferi bireyin kimi arzularının sivil durumla birlikte başkalarının arzularınca belirlenmesidir ve bu sivilleşmenin getirdiği yenilik, ortak ve sabit kaygı ve umut duygularıyla duygulanılmaya başlanmasıdır (Rizk, 2012: 203):

> *Sivil halde herkesin korkuları aynıdır ve güvenliğin herkes için nedenleri aynıdır; aynı şekilde, yaşamın kuralı da ortaktır; ama ne olursa olsun bu her birinin yargı yetisini ortadan kaldırmaz. İster gücünden korktuğu için olsun, ister dinginliği sevdiği için, Kentin buyruklarına uymaya karar vermiş olan aslında kendi mizacına göre kendi güvenliğini ve kendi çıkarlarını gözetiyordur (Spinoza, 2007: 26).*

Tractatus Theologico-Politicus'taki sözleşmeyle bir araya gelen bireylerden bahsedilen pasajlardan yola çıkarak Spinoza'nın da Hobbes, Rousseau gibi toplumsal sözleşme kuramcıları arasında sayılabileceği söylenebilir. *Tractatus Theologico-Politicus'taki* fikirleri göz önünde bulundurulduğunda haklılık payı içeren bu yorumlara karşılık Negri, Spinoza'yı politik düşüncesindeki evriminin sonucu olarak *Etika*'da ve *Tractatus Politicus*'ta sözleşme fikrini terk etmeye zorlayan şeyin onun ortak mefhumlar anlayışı olduğunu ileri sürer. Ortak mefhumlar bir toplumun biçimlenme süreciyle doğrudan ilişki içinde somuta yönlendirilen ve berraklaşan toplumsal bilgi biçimleridir (Negri, 2005: 276-277). Balibar da ortak mefhumun yanı sıra *ingenium* ve arzu (*cupiditas*) kavramlarına odaklanmakla ortak mefhumların

politik işlevini, yani bireylerin bir arada yaşama ve örgütlenme biçimlerine sağladıkları katkıyı ön plana çıkaran yeni bir bakış açısından müdahil olur. *Ingenium* çevrilmesi zor bir kavram olmakla beraber, çevirmenlerin getirdikleri "mizaç, karakter, fıtrat, herkesin doğalı" gibi öneriler bu kavramdan aşağı yukarı ne anlaşılması gerektiğine dair bir fikir verebilir. Balibar'a göre bir toplumda herkesin aynı şeyi aynı şekilde düşünmesini ve dolayısıyla aynı Tanrı'ya aynı şekilde inanmasını beklemek imkânsızdır. Çünkü insanların fikirleri çoğunlukla akıl yerine pasif duygulanışlardan ve imgelemlerinden kaynaklanır ve herkesin deneyimleri de birbirinden farklı olduğundan kaçınılmaz bir şekilde herkesin imgelemi de "mizacına" göre çeşitlilik arz eder (Balibar, 2010: 45). Spinoza'ya göre bir bireyin her duygusu bir başkasının duygusundan, birinin özünün diğerinin özünden farklı olmasına bağlı olarak ayrılır (III, 57. Önerme). Spinoza'nın öz derken kastettiği ise bir türü niteleyen ortak özellik değil, her bireyin kendi tikel arzusudur. Arzunun mevcut haliyle bir şey yapmaya belirlenmiş olarak anlaşıldığı sürece insanın özü olduğunu belirtmiştik (III. Bölüm, Duyguların Tanımları). Her bireyin arzusu, dolayısıyla özü, bünyeleri (*constitutio*) farklılaştığı oranda farklılaşıyorsa, bu önermelerin "zorunlu" sonucu olarak herkesin duyguları da ortak bir isimle adlandırılsa bile birbirinden farklılaşacaktır. Balibar'ın ortak mefhumların en güçlü fikirler olmanın yanı sıra *en güçlü duygular* olduğuna dair yorumunu yukarıda aktarmıştık. O halde bir ortak mefhum bireyleri zihinsel ve bedensel olarak sevinç ve eyleme güçlerinin artışı temelinde birleştirirken onları duygusal bakımdan aynılaştırma, tektipleştirme işlevini değil, tam aksine, her bireyin arzusunun ona sağladığı *tekilliği* koruma görevini üstlenecektir. Ortak mefhumların olanaklı kıldığı bedensel-zihinsel "lehimleme" ise bu birbirine indirgenemezliğin, bireylerin

birbirlerinden yalıtıldığı bir monadlaşma durumu zannedilmesi tehlikesinin önüne geçer: "Bireyin arzusunun biçimini belirleyen ve gücünü fiili hale getiren şey, her bir bireyin diğer kişiliklerle olan ilişkisi, aralarındaki karşılıklı eylemler ve tutkulardır. Tekillik bireyler-arası bir işlevdir. Bu bir iletişim işlevidir" (Balibar, 2010: 134). Ortak mefhumlar totaliter rejimlerin, faşizmlerin yaptığı gibi bireyleri disiplin ve acı pratiklerine maruz bırakıp aynılaştırmanın araçları değil, etkin sevinç ve arzu duygularının açtığı olanakta tekilliklerimizi korumamızın teminatı olurlar. Spinoza da bu yorumu doğrular şekilde, insanların aklın yani ortak mefhumların kılavuzluğunda yaşadıkları sürece tek tek her bireyin hem kendi doğasına uygun yaşarken bir yandan da diğerleri için iyi olan şekilde davranacağını söyler (IV, 35. Önerme). Tatian'a göre Spinozacılığın büyük ideali, 'karakterlerin' (*ingenia*) indirgenemez biçimdeki çeşitliliğini bir araya getirmiş bir Site'dir. Bu sitede herkes istediğini düşünebilir ve düşündüğünü söyler (Tatian, 2009: 49). Spinozacı site, dostluk ve açıkgörüşlülük üreten ortak bir *potentia democratica*'daki içkin güçlerin bir bileşimi olarak görülebilir (Tatian, 2009: 68).

Dolayısıyla ortak mefhumlar insan için uygun politik örgütlenmenin temelini oluştururken, Spinoza'nın birinci bilgi türü dediği kanaatler ve duygulanış fikirleri düzeyinde ortak fikirler oluşturulamadığı için bireyleri birbirine bağlayan ve iletişim kurmalarını sağlayan "toplumsal" herhangi bir durum mevcut değildir. Görünüşte yukarıda belirttiğimiz gibi bireyler bazı tümeller ve ortak göstergeler kullanıyorlardır, ancak bunların içerikleri herkesin mizacına ve hayalgücüne göre farklı şekillerde oluşturulmuştur. Balibar bu birinci tür bilgi durumuna karşılık gelen sözde "toplum durumu"nu (içinde toplum geçse bile) herkesin yalnız, korku içinde

ve sefil halde olduğu "doğal durum"dan yalnızca isim bakımından ayırt edebileceğimizi söyler. Bu durumda herkes toplum içinde bir aradaymış gibi görünür ancak paylaştıkları ortak hiçbir şey olmadığından, eğer herhangi bir mücadele veya çatışma söz konusu değilse bile, bu durum en iyi haliyle yanyanalık olacaktır, bir birliktelik ve dayanışma zemini değil. Bu anlamda çokluk (*multitudo*) da Negri ve Hardt'ın öne sürdüğü gibi politik bir kategori olmaktan ziyade aslında yalnızlıkla eşanlamlıdır (Balibar, 2010: 119). Bu koşullar altında kanaatlerimizi, sanılarımızı başkalarına iletebiliriz, ancak sevinç temelli gerçek bir iletişim kuramadığımızdan dolayı bu temel doğrultusunda tek bir bedenmişçesine birlikte hareket edemeyiz. Balibar, bu mizaç ve mizaçlara göre iletişim vurgusunu ön plana çıkararak tutku ve aklın epistemolojik kategoriler olmalarının yanı sıra bedenler ve bedenlerin fikirleri arasındaki farklı iletişim rejimleri olduklarını vurgular. Bireysel deneyimlerden kaynaklanan duygulanış fikirleri katmanındaki iletişime dâhil olamayan fikirler yeterince tekil bireyi toplumsal olarak birbirine lehimleyemediğinden dolayı, bu fikirlerin "biyolojik" olarak da yaşama sürelerinin sınırlı kalacağını belirtir. Buradan yola çıkarak Spinoza'nın *Etika*'nın II. bölümünde ortaya koyduğu epistemolojik anlayışının son kertede bireyler-arası iletişim rejimlerine bağlı olan politik bir öneriye de kapı açtığı söylenebilir.

3.3. *Omnino Absolutum Imperium*: Demokrasi

Spinoza *Tractatus Politicus*'ta *Tractatus Theologico-Politicus*'ta yaptığı gibi en iyi devlet biçimini bulmaya değil, şu üç temel yönetim biçiminin en iyi şekilde inşa edilmeleri için çözülmesi gereken pratik sorunlara odaklanarak bunları sırayla incelemeye girişir: Monarşi, aristokrasi ve demokrasi (Rosen, 1987: 462). Spinoza bu eserin başında kurgusal düşünce yoluyla, henüz sınanmamış ancak denendiğinde başarısız olmayacak hiçbir yönetim biçimi belirlemenin mümkün olmadığını söyleyerek karamsar ve gerçekçi bir anlayışa bağlı olduğunun ipuçlarını verir. Ona göre bir toplumun inşasında kullanılabilecek, ancak hiçbir modeliyle daha önce karşılaşılmamış ve devlet işleriyle ilgilenen insanların fark etmediği bir yönetim tarzı tasarlanamaz (Spinoza, 2007: 12). Spinoza da tarihsel olarak belirlenmiş bu üç yönetme tarzının dışında bir şeyin keşfedilememiş olduğunu öne sürerek, bunların çözümlenmesine ve görünüşte aralarında bir ayrım yapmadan, bu üç biçimin pratik olarak en iyi şekilde nasıl uygulanabileceğini çözümlemeye çalışır. Ancak Spinoza'nın aralarında görünüşte ayrım yapmamış olması, bunları eşit değerde gördüğü şeklinde anlaşılmamalıdır. Ona göre en iyi devlet, içinde insanların dirlik ve düzen içinde yaşadıkları devlettir ve bununla kastettiği şeyin de insanların insanca bir yaşam sürdürmeleri olduğunu söyler. İnsanca bir yaşam ise insanlarla hayvanlarda ortak olan kan dolaşımının ve diğer yaşamsal fonksiyonların sağlıklı bir şekilde sürmesi değil, bunun ötesinde akılla, ruhun erdemiyle ve gerçek yaşamla tanımlanması gereken şeydir (Spinoza, 2007: 39). Spinoza'ya göre tüm bu koşullar en iyi şekilde yalnızca "bütünüyle mutlak olan" diye nitelendirdiği demokratik bir yönetimde mümkün olabilir (Spinoza, 2007: 109). Ancak talihin bir cilvesi olarak

eser, Spinoza'nın demokrasiye dair fikirlerini sunacağı bölümlere geçildiği anda filozofun 1677'deki ölümü sebebiyle yarıda kalır.

Spinoza'ya göre monarşi yani tüm iktidarın bir tek kişinin elinde toplanmasının talep edilmesi barış değil, köleliktir. Barış ise savaşın yokluğundan değil, ruhların birliğinden, yani dirlik ve düzenden ibarettir (TP, VI, 4); yani pozitif bir niteliğe sahiptir. Spinoza gerçekçi bir politik anlayışa bağlı kalarak, eğer monarşik bir devletin istikrarlı olması isteniyorsa kralın her isteğinin yasa gücüne sahip olmayacağı biçimde, ama verilen tüm kararların ve yapılan tüm yasaların *sanki kralın iradesini ifade ediyormuşçasına (*vurgu bana ait) düzenlenmesi gerektiğini söyler (TP, VII, 1). Kısacası Spinoza'nın monarşilerde bile işbaşında olması gereken asıl şey olarak getirdiği önerinin kralın kısıtlı hayalgücünden doğan kararları değil, aksine, kralın kararlarıymış gibi yansıtılan ve toplumun bir arada yaşamasını sağlayan akıldan kaynaklanan yasalar olduklarını söyleyebiliriz. Spinoza'ya göre Çokluk'un bir tiranı, monarkı ortadan kaldırması, eğer bu bir yöneticinin tekrar tiran olmasına neden olan koşullar ortadan kaldırılmamışsa hiçbir anlam ifade etmez. Yöneticilerin bir süre sonra zalimleşmesine olanak sağlayan temel koşulun ise bireylerin kederli duygularından olan "korku" olduğunu söyler: Buna göre bir prensin uyrukları ne kadar korkarsa onu bir tiran yapmak için o kadar elverişli bir ortam, o kadar uygun neden vardır (TP, V, 7). Krallar toplumun korku duygusu üzerinde egemenliklerini inşa ederler. Ancak çok sayıda yurttaş tarafından hissedilen korku egemene karşı öfkeye dönüştüğünde çevresinde bir araya gelinen ortak yasalar askıya alınır ve oluşturulmuş olan devlet dağılır (Spinoza, 2007: 36). Spinoza'ya göre öfke, bir başkasına kötülüğü dokunmuş birine yönelik kederdir (III, Duyguların

Tanımları, Tanım 20). Rizk'e göre öfke kralın kurbanı olarak gördüğümüz bir bireyin duygularının taklidi yoluyla ortaya çıkar ve kurban bize ne kadar benzerse bizdeki öfke duygulanışı da o kadar canlı olur. Tek başına hissedilen korku hiçbir politik etkiye yol açmaz; çünkü kolektif bir statüye erişemeden hemen bastırılabilir veya kendiliğinden sönümlenebilir. Ancak hissedilen korkunun kendisine benzeyen ve korku içindeki başka bireyleri görerek öfkeye ve nefrete dönüşmesi, bu yalnızlık ve ayrılık durumunu ortadan kaldırabilir; çünkü duygusal taklit kitleleri bir araya getirebilir. Bireyler kendileriyle benzer durumda bulunan bireylere duygusal bakımdan bağlandıklarını hissederler ve birer müttefike dönüşme imkânının ortaya çıkmasına zemin sağlarlar (Rizk, 2012: 212-14). Ancak Spinoza bir tür devrim anlayışına karşı "muhafazakâr" bir tutum takınarak en kötü yönetim biçiminin bile doğa durumundan katbekat iyi olduğunu belirterek içinde bulunulan durum ne kadar kötü olursa olsun bir isyan ve devrim anlayışına karşı çıkar. Ona göre insanın kederlenmesine yol açan her duygu doğrudan doğruya adalete, dine ve ahlaka aykırıdır. Öfke kimi zaman hakkaniyete uygun olarak görülebilmesine karşın, insanın başka birini yaptıklarından dolayı yargılamasına, hem kendisinin hem de başkalarının hakkını savunmasına bu biçimde izin verilen bir toplumda yasalardan söz edilemeyeceği için, bu öfke duygusundan yola çıkan tüm eylemlere karşı çıkar (IV, 24. Ana Başlık).

Özgür bir halk söz konusu olduğunda ise umudun korkudan daha fazla etki yaptığı görülebilir. Baskı ve güç yoluyla boyun eğdirilmiş bir halk üzerinde belirleyici olan dürtü umut değil korkudur" (TP, V, 6). Umut *Tractatus Politicus*'ta genellikle olumlu bir duygu olarak kabul edilse de, Spinoza'nın temel eseri *Etika*'da umudu

"akıbeti hakkında kuşku duyduğumuz gelecek ya da geçmiş bir olayın imgesinden doğan istikrarsız bir sevinç" olarak tanımladığı görülebilir. Korku ise yine kuşkulu bir olayın imgesinden doğan istikrarsız bir kederdir (III, 18. Önerme, 2. Not). Bu duygulardaki kuşku ortadan kalktığında umut güvene, korku ise çaresizliğe dönüşür. Spinoza sevincin eyleme gücümüzü arttırmasından dolayı kendiliğinden iyi, kederin ise azalttığı için kötü olduğunu söyler (IV, 41. Önerme). Ancak umut ve korku duyguları dış bir nedene bağlı olduklarından ve bizim etkin nedeni olduğumuz duygular olmadıklarından dolayı kendiliğinden iyi olarak görülemezler. Spinoza'ya göre her ne kadar umut, korku, memnuniyet gibi duygular sevince ilişkin duygular olsalar da, kendilerinden önce bir keder, bir korku yaşandığının göstergesidirler (IV, 47. Önerme, Not). İnsan ne kadar aklın buyruğunda yaşamak için çaba harcarsa o kadar az umut duygusuna bağlanır ve korku duygusunun getirdiği kederden de o denli az etkilenir. Kısacası umut ve korku duygularının yoğunluğundan bir toplumun nasıl yönetildiği çıkarsanabilir, diyebiliriz.

Spinoza'ya göre mutlak monarşiler olarak görülen devletler aslında açıkça olmasa da gizli birer aristokrasidir (TP, VI, 5). Spinoza kralı Kent'in ruhu olarak, Danışma Kurulu'nu ise insanda duyu organlarının işgal ettiği yer olarak görmek gerektiğini söyler. Danışma Kurulu'nun bu sayede ruhun en iyi şekilde karar vermesini ve bu karar uyarınca eylemesini sağlayan bir beden olarak görülebileceğini söyler (Spinoza, 2007: 47). Ancak Spinoza'nın ontolojik anlayışı gereği ruh ve beden farklı isimlerle adlandırılan bir ve aynı şeydir. Bu açıdan kral-danışma kurulu ayrımı olarak kendini ortaya koyan durumda esasen bir aristokratik konsil vardır. Spinoza tek bir kişinin sahip olduğu iktidar (*imperium*) ile kalabalık bir meclisin sahip olduğu iktidar

(*concilium*) arasında çok büyük bir fark olduğunu söyler (Spinoza, 2007: 72-73). Buna göre bir kral daima danışmanlara ihtiyaç duyar ve iktidarını bunlarla paylaşmak zorunda kalırken, bir meclisin böyle bir zorunluluğa ihtiyacı yoktur. Ayrıca krallar ölümlüdür ve her kral öldüğünde geçici de olsa iktidar çokluğa geri döner. Bir meclis söz konusu olduğunda ise meclisler ölümlü olmadıkları için çok daha kalıcıdırlar. Böylelikle bir meclise devredilen iktidar çokluğa kolay kolay geri dönmez (Spinoza, 2007: 73). Aristokrasinin bu açıdan demokrasiye yakın bir yönetim biçimi olduğu savunulabilir; çünkü yeterince kalabalık bir meclise devredilen iktidarın mutlak olduğu veya buna çok yakın olduğu söylenebilir. Spinoza'ya göre mutlak bir iktidardan bahsedilebilirse bu ancak halkın bütününün sahip olduğu bir iktidar olabilir (Spinoza, 2007: 73). Aralarındaki tek ve önemli fark, aristokratik bir devlette yönetime katılma hakkının sadece seçime dayanması, demokraside ise bu hakkın doğuştan gelmesi ve Spinoza'nın aklında varolan ama *Tractatus Politicus'*ta açıklamaya fırsat bulamadığı demokrasi tasarımına bağlı olarak, kura ile kazanılmasıdır (Spinoza, 2007: 71). Aristokrasi mutlak bir iktidara ulaşabilmek, yani demokratik bir yapıya ulaşabilmek için kendisine yine kaçınılmaz ve döngüsel olarak demokrasiyi model olarak almalıdır: Aristokratik bir devletin ilk yasası soylular sınıfının sayısı ile Çokluk'un sayısı arasında bir orantı olması gerektiğidir. Çokluk'un sayısı arttıkça soylular sınıfının sayısı da orantılı olarak artmalıdır (Spinoza, 2007: 77).

Spinoza demokrasi lehine monarşiyi reddeder; çünkü bir şeyin hakkının onun gücü ölçüsünde olduğuna dair hak-güç eşitliği kuramını göz önünde bulundurduğumuzda, Spinoza'ya göre herhangi bir tekil bireyin (veya bir meclis oluşturan birkaç bireyin)

gücünün devleti yönetmek için hiçbir şekilde yeterli olmayacağı söylenebilir (Rosen, 1987: 466). Rosen'a göre Spinoza'nın politik anlayışı açısından doğa durumunun temel önemi bir bireyin başkasına üstünlüğü değil, bundan ziyade insan karakterlerinin çeşitliliğidir. Demokrasi yöneticilerin haklarını onların güçleri ölçüsünde sınırlayarak doğa durumunu bir anlamda "taklit eder". Doğa durumunda her bireyin güçlerinin miktarındaki farklılığın asıl nedeni olan insan tiplerinin doğal bir heterojenliği mevcuttur. Aslında bu durum tözün yapısındaki eklemlenmenin, eklemliliğin görünür ifadesinin ta kendisi olarak da görülebilir (Rosen, 1987: 466). Rosen'a göre bireylerin arzuları rejimin yasal ve kurumsal yapısında yansıtılmak zorundadır, aksi takdirde bireyler iradelerinin devletin iradesiyle özdeş olduğunu asla kabul etmeyeceklerdir. Aralarındaki farklılıklara sadık kalarak ve onları tek-tip bir yapıya indirgemeye çalışmadan bu farklı insan tiplerinin bir sentezi olarak düşünülebilecek demokratik bir rejim, doğa durumunu taklit eder, ancak bu "taklit etme" bir özdeşlik olarak düşünülmemelidir. Demokratik bir rejim doğa durumunu "ussallaştırır". Doğa durumunda üstü örtülü olarak bulunan potansiyeli açığa çıkarır ve bunu sivil bir durum içinde yeniden inşa eder (Rosen, 1987: 467).

Spinoza'ya göre demokrasi insanın doğasına en uygun yönetim biçimidir. Demokratik bir örgütlenmede herkes farklı biçimlerde yargılarda bulunsa ve akıl yürütse bile, yalnızca ortak karara göre hareket eder (Spinoza, 2008: 290). Tüm toplum mümkün olduğunca politik bütünü ortaklaşa ellerinde tutmalı ve kimsenin eşitine itaat etmesi gerekmeden, herkesin kendi kendisine hizmet ettiği koşullar oluşturulmalıdır (Spinoza, 2008: 111). Çünkü her bireyin gücünün özerkliği ilkesi uyarınca hiç kimse doğal hakkını, yani her konuda özgürce akıl yürütme ve yargıda

bulunma hakkını devredemez (Spinoza, 2008: 282). Buna ek olarak, demokrasi Spinoza'ya göre bütünüyle mutlak (*omnino absolutum imperium*) yönetim biçimidir. Burada "mutlak" sıfatı önemli bir yer tutar, çünkü Spinoza'nın *Etika*'da Tanrı'yı mutlak sonsuz varlık (*ens absolute infinite*) olarak tanımladığını belirtmiştik. Bu aynı sıfata sahip olmaları bakımından Tanrı ile demokrasi arasındaki koşutluk, bize Spinoza'nın ontolojik anlayışı ile politik düşünce dünyası arasındaki bir ilişkinin varlığına dair bir ipucu sağlayabilir. Negri'ye göre Spinozacı demokrasiyi niteleyen mutlak (*absolutum*), dinamik bir bütünlüğü, özgür bir oluşu ve varlığın gücünün kiplerin varoluşları üzerinden genişlemesini tanımlar. Bu noktadan itibaren mutlak, sonsuz edimselleşme şeklinde olumlu bir anlam kazanır ve güç-arzu, irade-zihin, zorunluluk-özgürlük ilişkisi kolektiflik içinde geliştirilir. Negri *Etika*'dan "bizim için mutlak anlamda erdemli (*virtute absolute*) hareket etmek sadece aklın kılavuzluğunda hareket etmek, yaşamak ve varlığımızı sürdürmek demektir (bu üç eylem aynı anlama gelir); bu da kendi yararımızı gözetmekten kaynaklanır" (IV, 24. Önerme) önermesini alıntılayarak erdemin mutlak olduğunu, *omnino absolutum*un da kolektif erdem yani demokrasi olarak adlandırılabileceğini belirtir (Negri, 2011b: 142-143). Politika da güç ve erdemin dinamiklerine göre yürürlüğe konduğunda ve tüm politik rejimler de bu güç, arzu, erdem gibi temel unsurların oluşturduğu ontolojik zeminde yorumlandığında, demokrasinin toplumsallaşmanın en yetkin biçimi ve kolektif erdemin ürünü olduğu açıkça görülecektir (Negri, 2011b: 143). Bu açıdan Negri'ye göre Spinoza, demokrasinin olanaklı yönetim biçimlerinden yalnızca biri değil de, toplumsallığın politik kuruluşunun ve örgütlenişinin bütün olanaklı biçimlerinin meşruluk şeması olduğunu hatırlatarak, binlerce yıldır süren bir ideolojik diktatörlüğü; demokrasiyi aralarında ayrım yapmadan diğer mümkün

yönetim biçimleriyle eşitleyen bilinçli körleştirmeyi çatırdatan bir istisna olarak görülmelidir (Negri, 2011b: 152). Buna kanıt olarak Spinoza aristokratik devletlerin hepsinin başlangıçta demokratik olduklarını öne sürer (Spinoza, 2007: 77). Spinoza istisnasız tüm toplumsal örgütlenmelerde içsel olarak bulunan demokratik bir eğilimin varolduğunu savunur (Balibar, 2010: 54). Hatta bu, diğer yönetim biçimlerinin demokrasinin bir biçimde bozulmuş halleri olarak yorumlanabileceğini de gösterebilir. Negri'ye göre demokrasi politik olanın temelidir çünkü bireylerin gücü fiziksel dünyayı biçimlendirirken bunun yanı sıra toplumsal yaşamı ve politik dünyayı da biçimlendirir. Kolektif bir yaşamı inşa etmek için gücün egemene devredilmesine gerek olmadığını, kolektif devletin birlikte bu güç sayesinde inşa edilebileceğini bize Spinoza işaret etmiştir (Negri, 2011b: 20). Tanrı'nın sonsuz kipleşmeye bağlı olarak kendini mutlak biçimde sıfatlarında açmasında ve gücünü edimselleştirmesinde olduğu gibi, demokrasi de sürekli çokluğun gücünü bünyesinde genişletme ve homojenleştirme edimi olarak kabul edilebilir. Ulus Baker'e göre demokrasi, güçlerin mümkün olduğunca toplumsal gövdenin her yanına eşit olarak yayıldığı rejimdir (Baker, 2011: 54).

Buna ek olarak Steven B. Smith, Spinoza'nın özgür ve demokratik bir topluma dair aklındaki tasarımın ikinci ve üçüncü tür bilgiye sahip olmakla kurulmuş aynı türde entelektüel ve ahlaki mükemmelliğe sahip bireyleri gerektirmediğini savunur. Özgür bir toplum hiçbir şekilde bir filozoflar topluluğu olarak anlaşılmamalıdır. En iyi şekilde tesis edilmiş bir demokrasi bile farklı karakterlere ve kavrama düzeylerine sahip çok farklı bireylerden oluşur. Özgür bir birey sadece aklın yöneliminde yaşamaya muktedirdir, ancak özgür bir topluluk kendi içinde denetleme ve

dengeleme mekanizması sağlayacak bir sistem geliştirerek tutkuları sınırlandıracak araçları keşfedebilen bir topluluktur. Bu açıdan demokrasi duyguların doğal çeşitliliğiyle en iyi biçimde uyum sağlayan rejim olduğu için onları ortadan kaldırmayı veya yenmeyi amaçlamaz. En iyi demokrasilerde korunan ve bireyin arzularına sahip çıkması olarak adlandırabileceğimiz bireysellik de hakkında şikâyet edilip durulacak bir yazgı değil, ancak benimsenmesi gereken bir haz kaynağıdır (Smith, 2005: 24).

2.4. Politik Bir Özne: Çokluk

"Avam (*vulgus*) korkmazsa korkutucu olur" (IV, 54. Önerme, Not). Spinoza'nın *Etika*'da yazdığı bu cümle genellikle filozofun yöneticilere bir uyarı olarak, politik kargaşa ve boşluk dönemlerinde kalabalıkların zincirlerinden boşanan gücünden ve kör iştahlarının peşine takılmalarından çekindiği için onların korkutulmaları gerektiğini önerdiği şeklinde, düz bir biçimde yorumlanagelmiştir. Ancak *Tractatus Politicus*'a geldiğimizde olumsuz tınılar barındıran avam, yığın (*vulgus*) kavramının ilginç bir şekilde yerini daha tarafsız bir ifade olan "çokluk" (*multitudo*) kavramına terk ettiği görülebilir. Çokluk, *Tractatus Politicus*'la birlikte görünür olan bir kavramdır. Negri'ye göre Avrupa demokratik politik düşüncesinin temeli olarak görülebilecek bu eser ve onda ortaya konan "çokluk" kavramına dayanan modern demokrasi anlayışı, Antik Yunan-Latin düşüncesinde varolan demokrasi düşüncesine bir el çabukluğuyla indirgenmesine engel olur. Çünkü Antik demokrasi kavrayışı özgürlüğü yalnızca yurttaşların tekeline bırakır (Negri, 2011b: 13). Buna ek olarak Paolo Virno "halk" ve "çokluk" kavramları arasındaki mücadelenin on yedinci yüzyıldaki hem pratik hem de kuramsal-felsefi mücadelelerin merkezinde yer aldığını ifade eder. Modern çağın politik ve toplumsal kategorilerinin tanımlanmasında merkezi rol oynayan bu kavram çiftinden galip çıkan halk kavramı olmuş ve çokluk da yenilen kavram olmuştur (Virno, 2013: 25). Bu birbirine karşıt olarak konumlandırılmış ikili yapının politik felsefe tarihindeki başat temsilcileri Hobbes ve Spinoza'dır. Spinoza'ya göre çokluk (*multitudo*) kamusal düzlemde, kolektif eylemlerde, merkezcil bir yönelimin etkisinde kalmadan ve Bir içinde erimeden varlığını devam ettiren bir çoğulluğu temsil eder. Çokluk, medeni özgürlüklerin üzerinde inşa edildiği temeldir (Aktaran Virno, 2013: 26). Negri de

Spinoza'nın yeniden ilgi çekmesinin ve günümüz felsefesinde sahip olduğu güncelliğin en önemli sebeplerinden biri olarak Çokluk'u işaret eder: Ona göre Varlığın ifadesi, bedeni ve bedenler çokluğunu kapsayan duyumsal bir edimdir. Varlık da bu anlamda çokluğa katılmak anlamına gelir. Spinoza'nın en önem verdiği duygulardan biri olan sevgi (*amor*) farklı varlıkları birbirine bağlar ve bedenleri birbirine lehimler. Sevginin bedenleri çoğaltan, onları doğuran ve tekil özleri kolektif olarak üreten bir edim, bir etkinlik hali olduğu söylenebilir (Negri, 2011b: 8-10).

Spinoza Kent'in, devletin (*civitas*) hakkının bir biçimde sanki tek bir zihnin rehberliğinde, aynı düşünceyi izleyen Çokluk'un gücüyle tanımlandığını belirtir. Burada devletin gücünün tek tek ele alınan yurttaşlarının gücüyle değil de yalnızca tek bir zihnin yönetimindeki Çokluk'un gücüyle tanımlanmasına dikkat etmek gerekir (Rizk, 2012: 217). Spinoza'ya göre eğer Kent, aklın tüm yurttaşlara ulaşılması için yararlı olacağını öğrettiği bu amaca doğru yöneltilemezse, bir zihin birliği tasarlanamaz ve başarısızlığa uğrar (Spinoza, 2007: 28). Negri devletin hakkının Çokluk'un gücüyle özdeşleştirildiği bu pasajdan yola çıkarak mutlakıyetçiliğin meşrulaştırılmasının iptal edildiğini beyan eder. Ona göre egemenlik ve iktidar Çokluk'ta ve bireylerden devletin kuruluşuna uzanan süreçlerde düzleşmeye ve yüzey haline gelmeye başlar. Egemenlik ancak örgütlü Çokluk'un gücünün uzandığı yere kadar uzanabilir. Buradan itibaren iktidarın sınırsızlığına dair söylenen her şey bu müdahaleyle birlikte ıskartaya çıkarılır (Negri, 2011b: 25).

Hadi Rizk, Spinoza'nın çokluk temelli politik düşüncesini uygun bir biçimde kavrayabilmemiz için "Çokluk sanki tek bir zihinle yönetiliyor gibidir" ifadesindeki

"tek bir zihin" (*una veluti mente*) deyimine odaklanmamız gerektiğini belirtir. Ona göre bu deyim *Tractatus Politicus*'ta yedi kez ortaya konur (Rizk, 2012:218). Rizk'e göre insanlar Spinoza'nın öne sürdüğü gibi doğal bir uyum halindeyseler ve sanki ortak bir tine sahipmiş gibi yönetilmelerine izin veriyorsalar bu aklın bir etkisi değil, ortak bir tutkunun etkisi altında olmalarındandır. Bütün insanlar umut, korku gibi duyguları ve uğradıkları zararlardan ötürü intikam alma arzusunu paylaşırlar. Daha önce de bahsedildiği üzere öfke duygusunu ele aldığımızda bu duygunun aynı nesneye yönelik nefret duygularının ortak hale gelmesine ve bireylerin karşılıklı iletişime geçmesine yol açan bulaşıcı bir duygu olduğunu söyleyebiliriz. Öfke korkuyu dönüştüren bir işleve sahiptir. Bir tiranın baskısı sonucu bireylerde oluşan korku öfkeye dönüştüğünde korkunun tecritleştirici halinden kurtulunmasına neden olur ve bireysel korkular ortak korku haline gelir. Devletin yurttaşları üzerindeki baskısı ve zorbalığı bireylerin politik olarak bir araya gelmelerine ve bir ortaklık kurmalarına neden olur. Çokluk'un güçlerinin birleşmek için iradi bir eylemde bulunmaları, örneğin bir sözleşme etrafında birleşmeleri gerekmez. Çünkü bu bir araya gelme ve kolektifleşme durumu kişiler arasındaki çeşitli ilişkilerin ve etkileşimlerin kendiliğinden bir sonucu olarak ortaya çıkar. Herkes itaat eder ve rıza gösterir çünkü birliğin itaate zorladığını fark eder. Ancak bu birlik kitleyi yöneten tek bir düşünce olarak, kendilerini etkileyen ortak tutkular onları itaat etmeye zorladığından Çokluk tek bir birey oluşturmuş gibi meydana çıkar (Rizk, 2012: 221-222).

Spinoza mutlak bir iktidarın, eğer öyle bir şey varsa, ancak bir bütün olarak Çokluk'un sahip olduğu iktidar olduğunu iler sürer (Spinoza, 2007: 73). Negri'ye

göre bu mutlak iktidar olarak demokrasi ancak her bireye ait olan ve devredilemeyen doğal haklar üzerinden gelişen bir demokrasi olabilir: Sadece korkudan dolayı bir araya gelmiş bireylerden değil, özgürlüğün üstün bir biçimini inşa etmek amacıyla bir araya gelen özgür bireylerden oluşan bir demokrasi (Negri, 2011b: 31).

SONUÇ

Jorge Luis Borges "Alef" adlı öyküsünde Alanis de Insulis'in "merkezi her yerde olan ve çevresi hiçbir yerde olmayan bir küre"den bahsettiğini söyler (Aktaran Tatian, 2009: 23).[27] Esasen Blaise Pascal'a ait olan bu basit ifadenin Spinozacı ontolojinin mükemmel bir özeti olduğu söylenebilir. Tözün sonsuz sayıda kip üretebildiğine dair önerme (I, 16. Önerme) ve kiplerin her birinin tözün merkezleri olduğu fikri birlikte ele alındığında, tözün de sonsuza açılan ve çevresi olmayan sonsuz bir küreye dönüştüğü söylenebilir. Spinoza kendisinden önceki felsefi kavram aygıtını kullanmak suretiyle sonsuz üretim kapasitesine sahip bir töz metafiziğinin içinden geçerek özgün bir güç ontolojisi kurabilmeyi başarmıştır, diyebiliriz. Bu, her türlü aşkıncılığı tasfiye eden bir içkinlik ontolojisi, her türlü fenomenizmi reddeden bir deneyim ontolojisi, politik düzlemde ise eski yönetim biçimlerini ortadan kaldıran bir 'çokluk ontolojisi' olarak kendini ortaya koyar (Negri, 2011b: 157-58).[28]

---

[27] Diego Tatian aynı yerde Pascal'ı alıntıladığını ve hatta onu düzelttiğini söylediği August Blanqui'nin şu unutulmuş ifadesini de aktarır: "Evren merkezi her yerde olan ama yüzeyi hiçbir yerde olmayan bir küredir" (Tatian, 2009: 23).

[28] Tüm bunların yanı sıra Spinoza'nın ontolojk ve politik düşünceleri arasındaki koşutluk, hiçbir sapmadan veya muhtelif uyumsuzluklardan muaf olarak da görülmemelidir. Örneğin *Etika*'daki "dış bir neden işe karışmadıkça hiçbir şey yok edilemez" (III, 4. Önerme) önermesi ile *Tractatus Politicus*'taki "Kent'i tehdit eden tehlikelerin nedeninin her zaman dış düşmanlardan çok yurttaşlar olduğunun kesin olduğu" (Spinoza, 2007: 43) ifadesinin Spinoza'nın kip anlayışında ölümün ve bireyi oluşturan parçaların dağılmalarının dış bir nedene bağlı olması fikri ile çeliştiği açıkça görülebilir. Ancak bu hiçbir değişiklikte bulunmadan devlet ile bedensel kipi benzeştirme çabasına Rizk karşı çıkar: Ona göre devletin fiziksel açıdan oluşmuş, *conatus*la ve bir düşünceyle donanmış gerçek bir bireyle kıyaslanması doğru değildir çünkü beden mefhumu, bireyler arası çokluğun politik pratikler aracılığıyla ortaya çıkan karmaşık eklemlenmesi olarak tanımlanabilecek bir devleti açıklamaya pek elverişli değildir. Organik bir yapı olarak beden devleti açıklamaya yetmez. Bu açıdan politik bireyselliğin yeni bir modeli üzerinde düşünmek daha haktanır bir çaba olacaktır (Rizk, 2012: 222-223).

Negri'ye göre temelde Spinoza'nın yapmaya çalıştığı şey, güç (*potentia*) ve iktidar (*potestas*) arasında bir ayrım yapmak ve ağırlığı da güç kavramına vermektir:

> *"Spinoza kapitalist medeniyetin köklerindeki üretim ve kuruluş özdeşliğine dikkat çekip iktidar (*potestas*) diyalektiği olanağını yıkar ve güç (*potentia*) perspektifini açar…* Potestas *ve* potentia*, karşımıza tam bir antagonizma olarak çıkar"* (Negri, 2005: 363).

Bu açıdan bakıldığında *potestas,* gücün durağan, katılaşmış, kurumsallaşmış biçimine karşılık gelirken, *potentia* da gücün kabına sığmaz, akışkan, dinamik halini ifade eder. Bu sayede Çokluk kendini kurucu güç olarak ortaya koyar (Negri, 2011b: 23).

Kiplerin güçlerinin ve özlerinin belirlenmişlikleri *Etika*'da ve daha sonra *Tractatus Politicus*'ta "çokluk" kavramının üretilmesini sağlamış ve bu kavramın karşılık geldiği yapının özgün bir demokratik anlayışın kurucu öznesi olarak kullanışlı olup olmadığı günümüzde yoğun biçimde tartışılmaya başlanmıştır. *Multitudo,* alternatif bir bakış açısına bağlı kaldığımız takdirde bir kavram mezarlığı olarak da görülebilecek politik felsefe tarihinde toplumsal, politik ve felsefi teorinin son çığlığı olarak da görülebilir (Virno, 2013: 26). Tözün içinde erimeyen bir kipsellik düzleminin temellendirilmesi, çokluklardan oluşan bir birliğin mümkün olduğunun göstergelerinden biri olarak düşünülmeye müsait bir biçimde yorumlanabilir. Klasik kavrayış tarafından günümüze gelene değin töz temelli yorumlanan Spinozacı ontolojinin bu çağın ruhuna uygun biçimde kipsellik üzerinden yorumlanışı, Bir-Çok meselesinde kozunu Çok üzerine oynamaya niyetli günümüz felsefi anlayışları açısından da tartışılmaya ve kullanılmaya uygun bir biçim kazanmasına ve felsefecilerin ilgilerini yeniden 17. yüzyılın bu hüzünlü filozofuna yöneltmelerini sağlamıştır. Rizk'e göre Spinozacılığın temel meselelerinden birisi kiplerin sonsuz

zorunluluk içinde erime riski taşıyıp taşımamasıdır: Tanrı'dan *başka şeyin* gerçekten var olup olmaması meselesi tüm sistemi boylu boyunca kuşatır (Rizk, 2012: 143). Ancak Rizk'e göre kiplerin tözde erimesi gibi bir tehlike mevcut değildir. Güç kuramı açısından bakıldıkta, her varlığın özü, özünün yani tanrısal gücün yani *causa sui*'nin belirlenmiş bir parçasının kendi içindeki üretkenliğidir. Sonlu bir tekil kip Tanrı'nın gücünü *kipsel olarak* ifade eder. Buna ek olarak böyle bir tekil kip kendi üzerine kapanmış bir bütünlük de değildir: Kendini oluşturan parçaların ilişkilerinde ve başka kiplerle kurduğu ilişkilerde kurulan bir varlıktır (Rizk, 2012: 143). Spinoza ontolojisinin her bireyin gücünü bir başkasına devretmesinin imkânsızlığını ortaya koyması, herkesin gücü ölçüsünde hakkının olduğu eşitlikçi bir demokrasi anlayışının da kurulabileceğine dair bir fikrin ortaya çıkmasına kapı aralar. Toplumsal örgütlenme biçimlerini, üyelerinin sahip oldukları toplam gücün toplum içindeki dağılımı bakımından ele aldığımızda, gücün en homojen dağılımının demokraside olduğu görülecektir. Spinoza da güçten yola çıkarak demokrasinin en doğal yönetim biçimi olduğunu söylerken, Tanrı'nın Doğa'yla bir ve aynı şey olmasından yola çıktığı savlanabilir. Spinoza'nın Tanrısı monarşilerde temsil edildiği üzere cezalandırıcı bir kral gibi görülemez. Nasıl Tanrı Doğa'nın her yerinde mevcutsa, demokrasi de gücün toplumun her yerinde mümkün olduğunca eşit dağıldığı rejimdir. Monarşilerde ve aristokrasilerde güç tek kişinin elinde değildir. Bir yanılgıdan ve eksik kavrayıştan dolayı Tanrı'yı bir yasakoyucu ve zalim bir kral gibi tasavvur edişimize benzer biçimde, toplum içinde kralın kudretini de aynı biçimde eksik bir şekilde algılarız. Toplumun gücünü oluşturan tek tek yurttaşların gücünü krala "devrettiğini" düşünürüz ve onun arzularına göre davranırız. Spinoza insanların bu yanlış bilinçten ve ideolojik körlükten kurtulmalarını amaçlamış,

demokrasiyi esas alan politik düşüncelerini de bu amaç doğrultusunda ortaya koymuştur. Bu açıdan Spinoza'nın ontolojisi ve politik felsefesi arasında yakın bir ilişki olduğu, hatta Negri'nin belirttiği gibi onun asıl politikasının *Etika*'da tecessüm etmiş haldeki ontolojisi olduğu söylenebilir.

ÖZET

KARAMAN, Yasin, *Spinoza'da Ontoloji ve Politika İlişkisi*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2013.

Bu çalışmanın temel amacı Spinoza'nın ontolojisi ve politik düşüncesi arasında yakın ve sıkı bir ilişkinin olduğunu göstermektir. Spinoza ilk sistemli demokrasi savunucusu olmasına rağmen, politika felsefesi üzerine görüşleri günümüze gelinceye değin görmezden gelinmiştir. Monarşiyi, aşkınsal yöntemi ve onto-teolojik metafiziği savunan çağdaşlarının aksine, Spinoza içkin bir ontolojiyi ve liberal politik düşünceyi savunmuştur.

İlk bölüm Spinoza'nın ontolojisi ve ontolojisinin temel kavramları hakkındadır. İkinci bölümde Spinoza'nın töz metafiziğinin aslında bir 'güç ontolojisi' olarak görülüp görülemeyeceği incelenmiştir. Üçüncü bölüm ise Spinoza'nın politik düşüncesi ve *conatus*, arzu, hak, çokluk gibi ortaya koyduğu bazı kavramlar hakkındadır. Spinoza'nın güç ontolojisinin zorunlu olarak demokratik bir politik rejimi temellendireceği öne sürülmüştür.

ABSTRACT

KARAMAN, Yasin, *The Relationship between Ontology and Politics in Spinoza*, Master's Thesis, Ankara, 2013.

The purpose of this study is to show that there is a close relation between Spinoza's ontology and his political thought. Although Spinoza is the first systematic democracy defender, his political philosophy has been disregarded until now. Contrary to his contemporaries who were in favor of monarchy, a transcendental method and an onto-theological metaphysics, Spinoza asserted an immanent ontology and liberal political thought.

The first chapter is about Spinoza's ontology and its basic concepts. In the second chapter, it is examined whether Spinoza's substance metaphysics can be seen as an 'power ontology' or not. The third chapter is about Spinoza's political thought and several notions which Spinoza put forward like *conatus*, desire, right and multitude. It is argued that Spinoza's power ontology necessarily generates a democratic political regime.

KAYNAKÇA

AKAL, Cemal B., (2010), ***Varolma Direnci ve Özerklik,*** Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

ALBIAC, Gabriel, (2013), "Spinoza/Marx: Öznenin İnşası", ***Marx'tan Spinoza'ya Spinoza'dan Marx'a Güncel Müdahaleler***, der. Eylem Canaslan ve Cemal Bali Akal, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

ALTHUSSER, Louis, (2012), ***Felsefi ve Siyasi Yazılar***, çev. Yağmur Ceylan Uslu, İstanbul: İthaki Yayınları.

ALTHUSSER, Louis, (2013), "Tek Materyalist Gelenek: I. Spinoza"***, Marx'tan Spinoza'ya Spinoza'dan Marx'a Güncel Müdahaleler***, der. Eylem Canaslan ve Cemal Bali Akal, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

ARISTOTELES, (1995), ***Metaphysics-The Complete Works of Aristotle Vol. II***, ed. Jonathan Barnes, Princeton: Princeton University Press.

ARISTOTELES, (2002), ***Kategoriler***, çev. Saffet Babür, Ankara: İmge Yayınevi.

BADIOU, Alain, (2004), "Spinoza's Closed Ontology", ***Theoretical Writings***, trans. Ray Brassier and Alberto Toscano, London-New York: Continuum.

BADIOU, Alain, (2005), ***Being and Event***, trans. Oliver Feltham, London-NY: Continuum.

BAKER, Ulus, (2011), ***Yüzeybilim-Fragmanlar***, İstanbul: Birikim Yayınları.

BALIBAR, Etienne, (2010), ***Spinoza ve Siyaset***, çev. Sanem Soyarslan, İstanbul: Otonom Yayınları.

BOYER, Amalia, (2001), "Ontological Materalism and Problem of Politics", ***Pli:*** **The Warwick Journal of Philosophy,** Vol. 12, s.174-199.

Erişim:http://web.warwick.ac.uk/philosophy/pli_journal/pdfs/Vol_12/12_11_Boyer.pdf (28.05.2013).

BUMİN, Tülin, (2005), ***Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza***, İstanbul: YKY.

DE DIJN, Herman, (1991), "Metaphysics as Ethics", ***God and Nature: Spinoza's Metaphysics*** (ed. Yirmiyahu Yovel**)**, Leiden: E. J. Brill.

DELEUZE, Gilles, (1997), "Spinoza ve Üç Ethica", ***Kritik ve Klinik***, çev. İnci Uysal, İstanbul: Norgunk Yayınları.

DELEUZE, Gilles, (2001a), "Dualism, Monism and Multiplicities (Desire-Pleasure-*Jouissance*)", ***Contretemps 2***, trans. Daniel W. Smith, May 2001, 92-108.

Erişim: http://sydney.edu.au/contretemps/previous.html (07.06.2013).

DELEUZE, Gilles, (2001b), ***Pure Immanence***, trans. Anne Boyman, New York: Zone Books.

DELEUZE, Gilles, (2008), ***Spinoza Üzerine Onbir Ders***, çev. Ulus Baker, İstanbul: Kabalcı Yayınları.

DELEUZE, Gilles, (2011), ***Spinoza Pratik Felsefe***, çev. Ulus Baker ve Alber Nahum, İstanbul: Norgunk Yayınları.

DELEUZE, Gilles, (2013), ***Spinoza ve İfade Problemi***, çev. Alber Nahum, İstanbul: Norgunk Yayınları.

DESCARTES, Rene, (2006), ***The Philosophical Writings of Rene Descartes Vol. 1***, trans. John Cottingham, Robert Stoothoff and Dugald Murdoch, Cambridge: Cambridge University Press.

GEISMANN, Georg, (1991), "Spinoza–Beyond Hobbes and Rousseau", ***Journal of the History of Ideas***, Vol. 52, No. 1, s. 35-53.

GIANCOTTI, Emilia, (1997), "The Birth of Modern Materialism in Hobbes and Spinoza", ***The New Spinoza***, ed. Warren Montag and Ted Stolze, Minneapolis: University of Minnesota Press.

GILEAD, Amihud, (1998), "Substance, Attributes and Spinoza's Monistic Pluralism", **The Europan Legacy**, Vol. 3, No. 6, s. 1-14.

GILSON, Etienne, (2007), ***Ortaçağda Felsefe***, çev. Ayşe Meral, İstanbul: Kabalcı Yayınları.

HEGEL, G.W.F., (1990), ***Lectures on The History of Philosophy, The Lectures of 1825-1826 Vol. III, Medieval and Modern Philosophy***, trans. R. F. Brown and J. M. Stewart, Oxford: University of California Press.

HEIDEGGER, Martin, (1997a), ***Özdeşlik ve Ayrım***, çev. Necati Açа, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

HEIDEGGER, Martin (1997b), ***Tekniğe Yönelik Soru***, çev. Doğan Özlem, İstanbul: Afa Yayınları.

HORKHEIMER, Max ve ADORNO, Theodor W., (2010), ***Aydınlanmanın Diyalektiği***, çev. Elif Öztarhan ve Nihat Ülner, İstanbul: Kabalcı Yayınları.

KOLAKOWSKI, Leszek, (1988) ***Metaphysical Horror***, UK: Basil Blackwell.

KROP, Henri, (2011), "Substantia", ***Cambridge Companion to Spinoza***, London-NY: Continuum.

LORDON, Frederic, (2013), ***Kapitalizm, Arzu ve Kölelik***, çev. Akın Terzi, İstanbul: Metis Yayınları.

MACHEREY, Pierre, (2013), ***Hegel ve/veya Spinoza***, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Otonom Yayınları.

MATHERON, Alexandre, (1991), "Essence, Existence and Power in Ethics I: The Foundations of Proposition 16", ***God and Nature: Spinoza's Metaphysics*** (ed. Yirmiyahu Yovel**)**, Leiden: E.J. Brill.

MATHERON, Alexandre, (2005), "Alexandre Matheron'un Önsözü", ***Yaban Kuraldışılık*** içinde, çev. Hakan Yücefer, İstanbul: Otonom Yayınları.

McSHEA, Robert J., (1968), ***The Political Philosophy of Spinoza***, NY-London: Columbia University Press.

MELAMED, Yithzak Y., (1996), "Inherence and the Immanent Cause in Spinoza", ***The Leibniz Review***, Vol. 16, s. 43-52.

MORGANTI, Matteo, (2009), "Ontological Priority, Fundamentality and Monism", ***dialectica***, Vol. 63, No. 3, s. 271-288.

NADLER, Steven, (2008a), ""Whatever is, is in God": Substance and Things in Spinoza's Metaphysics", ***Interpreting Spinoza***, ed. Charlie Huenemann, Cambridge: Cambridge University Press.

NADLER, Steven, (2008b), ***Spinoza: Bir Yaşam***, çev. Anıl Duman ve Murat Başekim, İstanbul: İletişim Yayınları.

NAHUM, Alber, (2009), "Spinoza'nın Kutsal Kitap Tefsir Kuramı", ***Spinoza Günleri Teolojik Politik İnceleme Etrafında***, Yay. Haz. Cemal Bali Akal, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

NEGRI, Antonio, (2005), ***Yaban Kuraldışılık***, çev. Eylem Canaslan, İstanbul: Otonom Yayınları.

NEGRI, Antonio, (2011a**),** "Power and Ontology in Heidegger and Spinoza", ***Spinoza Now,*** Minneapolis: University of Minnesota Press.

NEGRI, Antonio, (2011b), ***Aykırı Spinoza***, çev. Eylem Canaslan, Nurfer Çelebioğlu, İstanbul: Otonom Yayınları.

NIETZSCHE, Friedrich, (2010), ***Ahlakın Soykütüğü***, çev. Ahmet İnam, İstanbul: Say Yayınları.

ÖZCAN, Muttalip, (2011), ***Aristoteles***, Ankara: BilgeSu Yayınları.

RIZK, Hadi, (2012), ***Spinoza'yı Anlamak***, çev. Işık Ergüden, İstanbul: İletişim Yayınları.

ROSEN, Stanley, (1987), "Benedict Spinoza", ***History of Political Philosophy***, ed. Leo Strauss and Joseph Cropsey, Chicago and London: The University of Chicago Press.

ROSS, David W., (1970), "Introduction", ***Aristotle's Metaphysics,*** *Vol. 1*, London: Oxford University Press.

SCHAFFER, Jonathan, (2010), "Monism: The Priority of the Whole", **Philosophical Review**, Vol. 119, No. 1, 31-76.

SCHMITT, Carl, (2005), ***Siyasi İlahiyat***, çev. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

SCRUTON, Roger, (2007), ***Spinoza***, çev. Hakan Gür, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

SCRUTON, Roger, (2003), ***A Short History of Modern Philosophy***, London and NY: Routledge.

SMITH, Steven B., (2005), "What Kind of Democrat Was Spinoza?", ***Political Theory***, Vol. 33, No. 1, s. 6-27.

SPINOZA, Benedict, (2002), ***Spinoza Complete Works***, trans. Samuel Shirley, Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc.

SPINOZA, Benedictus, (2007***), Tractatus Politicus***, çev. Murat Erşen, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

SPINOZA, Benedictus, (2008), ***Teolojik-Politik İnceleme***, çev. Cemal Bali Akal, Reyda Ergün, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

SPINOZA, Benedictus, (2011), ***Ethica***, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı Yayınları.

TAI-KIM, Chin, (1987), "Transcendence and Immanence", ***Journal of The American Academy of Religion***, Vol, 55, No. 3 (Autumn 1987), s. 537-549.

TATIAN, Diego, (2009), ***Spinoza–Dünya Sevgisi***, çev. Hüsam Turşucu, Sevim Aksoy Hancı, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

THOMAS, Peter, (2013), "Felsefi Stratejiler: Althusser ve Spinoza", ***Marx'tan Spinoza'ya Spinoza'dan Marx'a Güncel Müdahaleler***, der. Eylem Canaslan ve Cemal Bali Akal, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

TIEBOUT, Harry M., (1956), "Deus sive Natura…", **Philosophy and Phenomenological Research**, Vol. 16, No. 4, s. 512-521.

VILJANEN, Valteri, (2007), "Field Metaphysic, Power and Individuation in Spinoza", **Canadian Journal of Philosophy,** Volume 37, Number 3, September 2007, s. 393-418.

VIRNO, Paolo, (2013), ***Çokluğun Grameri***, çev. Volkan Kocagül, Münevver Çelik, İstanbul: Otonom Yayınları.

WALLERSTEIN, Immanuel, (2012) ***Modern Dünya Sistemi***, çev. Latif Boyacı, İstanbul: Yarın Yayıncılık.

WESTFALL, Richard S., (2008) ***Modern Bilimin Oluşumu***, çev. İsmail H. Duru, Ankara: Tübitak Yayınları.

WILSON, Margaret D., (1991) “Spinoza’s Causal Axiom (Ethics I, Axiom 4)”, ***God and Nature: Spinoza’s Metaphysics*** (ed. Yirmiyahu Yovel), Leiden: E. J. Brill.

WOLFSON, Harry A., (1934), ***The Philosophy of Spinoza,*** Vol. I, Cambridge: Harvard University Press.

YOVEL, Yirmiyahu, (2013), “Marx’ın Ontolojisi ve Spinoza’nın İçkinlik Felsefesi”, ***Marx’tan Spinoza’ya Spinoza’dan Marx’a Güncel Müdahaleler***, der. Eylem Canaslan ve Cemal Bali Akal, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.