

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE GRUBU EĞİTİMİ ANA BİLİM DALI

ŞENLİK ALAYI: SPİNOZA'DA NEŞE KAVRAMININ POLİTİK DÖNÜŞÜMÜ

MUSTAFA AĞAOĞLU

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ADANA / 2021

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE GRUBU EĞİTİMİ ANA BİLİM DALI**

ŞENLİK ALAYI: SPİNOZA'DA NEŞE KAVRAMININ POLİTİK DÖNÜŞÜMÜ

MUSTAFA AĞAOĞLU

Danışman: Doç. Dr. Sadık Erol ER

Jüri Üyesi: Doç. Dr. Mustafa GÜNAY

Jüri Üyesi: Prof. Dr. Ali UTKU

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ADANA / 2021

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne;

Bu çalışma, jürimiz tarafından FELSEFE GRUBU EĞİTİMİ Ana Bilim Dalında
YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Doç. Dr. Sadık Erol ER
(Danışman)

Üye: Prof. Dr. Ali UTKU

Üye: Doç. Dr. Mustafa GÜNEY

ONAY

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını onaylarım.
.../.../20...

Prof. Dr. Serap ÇABUK
Enstitü Müdürü

NOT: Bu tezde kullanılan ve başka kaynaktan yapılan bildirişlerin, çizelge, şekil ve fotoğrafların kaynak gösterilmeden kullanımı, 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'ndaki hükümlere tabidir.

ETİK BEYANI

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde ve ortaya çıkan sonuçlarda herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu,

bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim. / / 20...

Mustafa Ağaoğlu

ÖZET

ŞENLİK ALAYI: SPİNOZA’DA NEŞE KAVRAMININ POLİTİK DÖNÜŞÜMÜ

MUSTAFA AĞAOĞLU

Yüksek Lisans Tezi, Felsefe Grubu Eğitimi Ana Bilim Dalı

Danışman: Doç. Dr. Sadık Erol ER

Haziran 2021, 237 sayfa

Bu çalışma esasında kolektif birlikteliği arzulayan; kopmaların, frakral dağılmaların, kederli varolma biçimlerinin karşısına Benedict de Spinoza’nın *neşe* kavramını yerleştirmektedir. Bu neşe kavramı, beden ve zihnin bir bütün halde etkilenmesiyle bir yeğlilik eşliğini ifade eder. Elbette bütün bu yeğlilik; karşılaşmaların, kurulacak olan ilişkilerin, kolektif birlikteliğin örgütlenmesiyle oluşabilir. Bu bağlamda Spinoza’nın neşe kavramı ontolojiden, etiğe, etikten politikaya değin iyi bir yaşamın olanaklarını ifade eden etkin bir kavramdır. Bütün bunlar insanın kendi çevresiyle bağlantı kuramadığı, hali hazırda içinde yaşadığı doğanın içkin olanaklarını dönüştüremediği, onunla birlikte kendisinin de dönüşüp, değişemediği bir yüzyılda politik bir dönüşümün olanaklarını göstermeye çalışacaktır. Çünkü durağanlık ve zamanın renginin grileştiği düşüncesi herkesin zihninde yer etmektedir. Buna bağlı şekilde bulanık bir görüntüyle kederin mevcudiyetini sürekli arttırdığı felsefi, ontolojik ve politik iklim hakimiyetini sürdürmeye devam etmektedir. Beden bu durumda tamamen atıl bir pozisyonudadır. Beden yoksa, neşe de yoktur. Neşe yoksa hareket de yoktur.

Bütün bunların gölgesinde; kopmanın, ayrışmanın kuvvetle arttığı eşığe gelinir. İnsan varoluşunun bütün olanaklarının atomize olduğunu görmek, hiçte zor değildir. Buna bağlı olarak yalnızlaşmanın, yalınlaşmanın, soyutlaşmanın sürekli gündemde olduğu da görülebilir. Spinoza’nın felsefesi özelde ise neşe kavramı buna karşı kolektif birlik oluşturur. Neşeli çokluğun etkin varoluşunu imleyen bu neşe nosyonu zamanın rengini birden değiştirip, bulanık görüntüyü ortadan kaldırır ve zamanı şenliğe çevirir.

Anahtar kelimeler: Spinoza, Neşe, İçkinlik, Etik, Politika, Şenlik

ABSTRACT

THE FESTIVE PROCESSION: THE POLITICAL TRANSFORMATION OF THE CONCEPT OF HILARITY IN SPINOZA

MUSTAFA AĞAOĞLU

Master Thesis, Department of Philosophy Group Education

Supervisor: Assoc. Prof. Dr. Sadık Erol ER

June 2021, 237 pages

This work, in essence, places Benedict de Spinoza's concept of hilarity in front of the breaks, fractal distributions, and mournful forms of existence that desire collective unity. This concept of hilarity refers to the threshold of a intensity, with the body and mind affected as a whole. Of course, all this intensity; can be formed by the organization of encounters, relationships that will be established, collective unity. In this context, Spinoza's concept of hilarity is an effective concept that expresses the possibilities of a good life from ontology to ethics, from ethics to politics. All this will try to show the possibilities of a political transformation in a century when man cannot connect with his own environment, cannot transform the immanent possibilities of nature in which he is already living, and with it he cannot transform and change himself. Because the thought of stagnation and the graying of time is in everyone's mind. It continues to dominate the philosophical, ontological and political climate in which grief constantly increases its presence with a blurred image associated with it. In this case, the body is in a completely inert position. If there is no body, there is no hilarity. If there is no hilarity, there is no movement.

In the shadow of all this; the threshold is reached where decomposition increases strongly. It is not difficult to see that all the possibilities of human existence are atomized. It is not difficult to see that all the possibilities of human existence are atomized. Accordingly, it can also be seen that loneliness, simplification, and abstraction are constantly on the agenda. In Spinoza's philosophy, the concept of hilarity creates collective unity against it. This notion of hilarity, which marks the active existence of hilarious multiplicity, suddenly changes the color of time, eliminates the blurry image, and turns time into a festival.

Keywords: Spinoza, Hilarity, Immanence, Ethics, Politics, Festival

ÖNSÖZ

Spinoza’da pek çok kavram gibi, kurucu niteliğe sahip olduğunu düşündüğümüz neşe kavramının ontolojiden etiğe oradan da hiç kopmadan politikaya doğru ilerleyen bir kavram olduğunu iddia ediyoruz. Bu nedenle neşenin ön ontolojik dayanaklarını belirlemek duygu kuramının kendini kuracağı bir alan olacaktır. Spinoza’nın töz anlayışı dönemin töz anlayışlarından farklılaşarak, öznenin hareketle bir gerçeklik tasavvuru yerine tam tersine tümel olandan hareketle özneyi düşünmek; evreni içkin bir konuma yerleştirir. Bu içkinlik felsefesi aynı zamanda tözün bir sıfatı olan uzamda hareketliliğe neden olur. Modus kavramı içkin hareketin ve aynı zamanda uzamın da tonalitelerini belirleyerek varolanların çeşitliliğini ve hareketini öne çıkarır. Elbette hareket önemli bir edimdir. Çünkü hareket edildiğinde yalnızlığın ötesine geçilir. Negri’nin de söyleyeceği gibi “hareket etmek gerçeği aramaktır ve gerçek her zaman ortak olarak deneyimlenir.”

İşte bu ortaklık bilinci lisans yıllarının ortalarında Spinoza ile birlikte zihnimde uzun yıllar boyunca neşeli bir konuma yerleşti. Elbette Spinoza ile kuramsal karşılaşma, hızlı bir şekilde tekil karşılaşmaları örgütleyebilme gücünü de anlamlı bir bütünselliğe taşıdı. Gerçekten de bir bedenin ne yapabileceği sorusu, bu karşılaşmaların örgütlenmesi karşısında daha da anlam kazandı. Elbette bütün karşılaşmaların içerisinde insana en iyi olanın bedende uyum sağlayan neşeli karşılaşmaların olduğu düşüncesi de eşlik etti. Fakat uzunca bir süre kederin hüküm sürdüğü bedenlerde ve elbette zihinlerde, bu neşe kavramı unutulmaya yüz tutacak bir konuma yerleşti. Israrla bunu öne çıkarma çabamız, yeryüzünü şenlikli bir hale getirme isteğinden gelmektedir.

Esasında bu çalışma lisans öğrenciliği yıllarından beri pratik karşılaşmalarımı neşeli bir forma büründürebilme kaygısını taşıyarak yazıldı. Nasıl ki, zihin; bedenin vaktiyle etkilenmesine yol açan şeyleri artık onlar var olsa da olmasa da hatırlıyor ise, neşe ve kederi var eden karşılaşmalarda elbette zihnin belleğini oluşturur. Spinoza neşeli bir varolma imkanı sunması açısından daima hatırlanacak bir pozisyonadadır. Yaşamı bir başkası için yaşanabilir kılmamanın yolu zihni güçten düşürmeye sevk etmeyecek yapıların sağlanmasından geçmektedir. Çünkü zihin güçten düştüğü takdirde kendisini kederin etkisi altında bulur.

Bu vesileyle zihnimi etkin kılan, bir kimlik kazanmamda ve kendimi dönüştürmemde büyük emeği olan ve her zaman bir hocadan daha fazlası olan başta danışmanım, kıymetli hocam Doç. Dr. Sadık Erol Er’e, kıymetli hocam Doç. Dr. Mustafa Günay’a, Prof. Dr. Adnan Gümüş’e, Em. Öğ. Gör. Celal Gürbüz ve Öğ. Gör.

Gölsun Dölger'e teşekkürü bir borç bilirim. Lisans yıllarımızın en güzel anıları onların sayesinde daha da anlamlı hale geldi. Bu akademik çalışma döneminde vakitlerinden ayırıp tezimle ilgilenen bütün arkadaşlarıma, bütün yakın dostlarıma, motive edici ve yüreklendirici konuşmalarıyla teşvik eden öğretmen arkadaşlarıma minnettarım. Asıl olarak yaşamımda ve çalışma sürecinde ve öncesinde bu fırsatları bulmamda, bana hayatımın her anında inanan ve destek olan ve hiç yalnız bırakmayan ailemin bütün fertlerine de minnettarım.

Son olarak yürüdüğümüz bu yolda, yolu kıymetli kılan, en neşeli köklerle beni yaşama bağlayan Sonay Şahin ve akşamüstleri yaptığımız sohbetler, biriktirdiğimiz anılar olmasaydı bu çalışma hiçbir zaman olmayacak; yüreklendirici, motive edici konuşmaları olmasa bu çalışma imkansız olarak kalacaktı. Onun varlığına minnettarım. Elbette bu çalışma, neşemi arttırana yani Sonay Şahin'e ithaf edilmiştir.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT.....	ii
ÖNSÖZ	iii
İÇİNDEKİLER	v
KISALTMALAR	viii
GİRİŞ	1
Çağımızın Filozofu	1

BİRİNCİ BÖLÜM NEŞENİN ONTOLOJİK TEMELLERİ

1.1. Dionysosçu Hareket.....	15
1.2. Yüzey ve Kontaminasyon.....	21
1.3. Üretken Bir Makine ve Gerçeklik Olarak Töz.....	26
1.4. Bir Savaş Makinesi: <i>Tanrı yani Doğa</i>	31
1.5. Varolabilmek İmkanlılıktır	32
1.6. Şeylerin Zorunlu Varoluşu	35
1.7. Neşenin Nesnesi Olarak Tanrı yani Doğa	38
1.8. Üretim Alanı ya da Gerçekliğin Üretimi	40
1.9. Tözün Cinsiyeti Yoktur	42
1.10. Şenliğin Önündeki Engel.....	45

İKİNCİ BÖLÜM DUYGU KURAMI

2.1. Zihin ve Beden.....	48
2.2. Bilgi Teorisi, Kurucu Bir Mefhum Olarak Karşılaşma ve Ortak Nosyonlar	54
2.3. Neşenin Kurucu Ögesi: Beden Ontolojisi	61
2.4. Şeylerin İtici Gücü: Conatus	64
2.5. Temel Duygular	66

2.6. Dayanışma ya da Yok Olma	71
2.7. Etkin Olmanın Zorunluluğu	76
2.8. Varlığı Unutmak ve Kendini Hatırlamak	79
2.9. Güç Olarak Erdem	80
2.10. Aklın Kılavuzluğu ve Ortaklık Fikri	84

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

NEŞENİN POLİTİK DÖNÜŞÜMÜ

3.1. Şenliğe Doğru	89
3.2. Kurtların Arasında	95
3.3. Neşe Hareketi: Gülen Aslanlar	104
3.4. Politik Müdahale: <i>Teolojik Politik İnceleme</i>	109
3.5. Siyasal Alan ve Yasa	118
3.6. Praksis	122
3.7. İnsan Tabiatı Mutlak Baskıyı Kaldıramaz	126
3.8. İtaat ve Gerçeklik	127
3.9. Demokratik Ortama Geçiş	130
3.10. Potentia Multitudinis: <i>Teolojik-Politik İnceleme</i> 'den <i>Politik İnceleme</i> 'ye	138

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ŞENLİK ALAYI

[SPİNOZACI DÜŞÜNCENİN ÇAĞDAŞ YORUMLARI]

Şenlik Alayı	149
4.1. Gilles Deleuze	162
4.1.1. Ağartma ve Kristaller	162
4.1.2. Yüzey Felsefe	166
4.1.3. Tekanlamlılık: Varlığın Velvelesi	173
4.1.4. Makinelerin Sonu Gelmez Gürültüsü: Beden, Arzu ve Çokluğa Geçiş	179
4.2. Antonio Negri	183
4.2.1. Yeni Dünyanın Sınırları	183
4.2.2. Modernden Postmoderne	188

4.2.3. Vampir Rejim ve Çokluk.....	195
4.2.4. Canlı Emek: Sahih Bir Gülüş.....	198
4.3. Louis Althusser	204
4.3.1. Spinoza-Rönesansı.....	204
4.3.2. Karşılaşma Materyalizmi.....	208
4.3.3. Dolaysız Hakikat: İmgelemden İdeolojiye	213
4.3.4. İdeoloji, Bedensel Bir Tavırdır	216
SONUÇ	
Sonuç ve Değerlendirme	220
KAYNAKÇA	227
ÖZGEÇMİŞ	237



KISALTMALAR

E	: Ethica
TTP (Tractatus Theologico-Politicus)	: Teolojik-Politik İnceleme
TP (Tractatus Politicus)	: Politik İnceleme
M	: Mektuplar
T	: Tanım
A	: aksiyom
Ö	: önerme
Ön. Son.	: Önerme Sonucu
k	: kanıtlama
s	: sonuç [corollarium]
n	: not [scholium]

GİRİŞ

Çağımızın Filozofu

İsmiyle müsemma *kutsanmış, dikenlerle dolu bir yerden gelen*¹ Benedict de Spinoza; kimilerine göre “tanrı sarhoşu”, kimilerine göre “ateist”, kimilerine göre “lanetlenen ve uzak tutulması gereken bir veremli” kimilerine göre “komşu olsa dahi sevilmeyen bir sapkın –tanrısal emre rağmen–” kimilerine göre ise muazzam bir felsefi atmosfer oluşturan ve daha yaşıyorken kendisine havariler bulan bir filozoftur. Esasında bütün bunların ötesinde daha hayatta iken onun düşünceleri bir *harekete* dönüşmüş, *gerçekliği* talep eden bir konuma yerleşmiştir. Biz bu gerçeklik talebini, olumlama felsefesi ve bundan taşan içkinlik etiği ve bir *praksis* olarak adlandıracakız. Böyle bir Spinozacı kanon; gerçekliğin yaşamın kendisi olduğu bir anlayışın kurulmasını da salık verdiğini söyleyeceğiz. Çünkü yaşam ancak yaşamın kendisiyle açıklanabilir. Elbette uzun bir süre boyunca dünya hapisanesine hapsolmuş, iki anlamlılığın cenderesinde ve derinliğin içinde yer alan gerçeklik bağlı anlamlarından kurtarılmaya da çalışılmıştır. Yüzyıllar sonra Spinoza’yı izleyecek bir Spinozacı olan Althusser’in kavramları sanki onda da kendisini çok erken bir zaman diliminde gösterir. Kuram alanında bir eylem felsefesi gerçekleştirir.

En dar anlamıyla okur çevresinden de öte okuyucuları ve izleyicileri onun metinlerini anlamak ve daha da anlaşılır kılmakta Spinoza’ya eşlik etmiş ve Spinozacılığın bir *düşünce hareketine* dönüşmesini sağlamıştır. Spinozacılık esasında bir kolektivitedir. Spinozacılığa mevcudiyet kazandıran onun etkileridir.² Dionysos’un

¹ Spinoza’nın dedesi Pedro Isaac Espinhosa’nın soyadı “dikenlerle dolu bir yerden gelen” anlamına gelir. (Lenoir, 2020, s. 4). Bu hem ailenin tarihsel hem de özelde Spinoza’nın yaşam serüvenini göz önünde bulundurduğumuzda ailenin dikenlerle dolu yerden gelişini metaforik olarak düşünmemizi sürdürmeye yardımcı olur. Spinoza’nın ailesi, kendi yaşamı ve sürgün yıllarının detaylıca anlatımı için bkz. Steven Nadler, *Spinoza. Bir Yaşam*, İletişim Yayınları.

² Bu nedenle Spinozacılık bir düşünce hareketidir. Bir içkinlik hareketidir. Kendisinden sonra gelenlerin söylediklerini göz önünde bulundurduğumuzda bu rahatlıkla görülecektir. Tıpkı Henrich Heine’nin söylediği gibi: “tüm çağdaş filozoflarımız, belki de bunu bilmeden, Spinoza’nın perdeladığı gözlüklerden bakarlar” (akt. Rubel, 2015a, s. 36). Fakat Voltaire’in D’Alembert’e söylediklerini de unutmamak gerekir: “Tanıdığım tek doğru akli yürüten Spinoza’ydı, onu da kimse okuyamadı” (akt. Negri, 2005a, s. 35). Onu doğru bir akıl yürütmeye okuyanlar, Spinoza’yı içkin bir geleneğin mevzisi olarak gördüler. Özellikle Feuerbach’ın *Geleceğin Felsefesi*’nde söylediği gibi artık “Spinoza modern çağdaki hür fikirliilerin ve materyalistlerin Musa’sıdır” (Feuerbach, 2012, s. 107). Bu içkin geleneğin çeperleri Nietzsche’ye kadar genişler. Aynı Dionysos’un şenlik alayı gibi Spinozacılık dağdan dağa gezer. Bu kesişim noktasında yani Spinoza-Nietzsche yaklaşması Deleuze’de bir karşılık bulur. Feuerbach’ın Musa’sı Deleuze’ün Prensine dönüşür; Deleuze için Spinoza “filozofların prensidir” ve “aşkınlıkla hiçbir uzlaşmaya girmeyen, onu her

şenlik alayının dağdan dağa dolaşması gibi Spinozacı düşünce de merkezinde bulunan gerçekliği ve neşe temelli düşünceyi her yere taşımıştır. Spinoza düşüncesinin böylesine dolaşımda olmasının en önemli etkenlerinden birisini de bu, yani düşünce hareketine dönüşmesi oluşturur. Artık gerçekliğin ve salt özgür düşünmenin, yaşamı kurma isteğini oluşturanların elinde Spinoza bir kılavuzdur. Karanlıktan gelen bir davul sesi gibi, duymakta olanı ürküten bir felsefi rezonansa sahiptir. Bu anlamıyla da onu izleyenlerin oluşturduğu ve gerçekliğe yönelen bu tutku sonucunda şu açıkça görülecektir ki “hiçbir filozof bundan daha hevesli ve adanmış havarilere sahip olamazdı” (Nadler, 2018, s. 291).

Spinoza’nın bu felsefi coşkusu müstesna bir felsefi çizgi üzerinden hareketle uzun bir dönem boyunca kendini varlığın çorak tarlasında, kahkahaya dönüşen her neşede, yaşamda kıran kırana varolma mücadelesi veren her şeyde kendisini açığa vuracaktır. Biz böylelikle Spinoza’nın 17. Yüzyıl gibi erken bir zamanda ortaya çıkmasını –kronolojik olarak– göz önünde bulundururken aynı zamanda onun felsefi anlayışını ve varlığını heterokronik³ bir yapıda olduğunu da göz önünde bulundurmalıyız. Bunun çeşitli sebepleri bulunmakla birlikte onun bu felsefi anlayışının zamanı bölmesi yani şimdiyi anlamaya çalışırken geleceğe de uzanması kendisinden sonra gelecek her içkin felsefenin işaret fişğini oluşturur. Bu, içkinlik düzleminde yerleşik hale gelen bir panteon oluşturur. Çünkü Spinoza kritik bir zaman diliminde Negri’nin ifade ettiği gibi “(...) yüzyılı içindeki bir kuraldışıdır ve egemen kültürün gözünde yaban bir felsefe” (Negri, 2005a, s. 222) olarak kendini gösterir.

yerden kovup çıkaran tek filozof odur” (Deleuze & Guattari, 2017, s. 54). Michael Hardt, *Gilles Deleuze-Felsefede Bir Çıraklık* adlı eserinde bu içkinliğin alanını daha da genişletir: “(...) Varlığa hayat veren ilkelerle, politik örgütlenmenin bir etiği ve pratik kuruluşuna hayat veren ilkeler tamamen aynı olduğu için Spinoza’nın politikası ontolojik bir politikadır” (Hardt, 2012, s. 117). Bununla sınırlı kalmaz Louis Althusser bu içkinliği *Gelecek Uzun Süre*’de politik bir bedene dönüştürür: “(...)Spinoza bana, beden düşüncesi; daha iyi bir deyişle: bedenle düşünme: daha da iyisi: bedenin bizzat düşünmesi, denilebilecek bir fikir sunmuş oluyordu. Bu görüş, düşüncemin ve anıksal ilgilerimin gelişmesiyle doğrudan bağlantı içinde, bedenime sahiplenme ve ‘yeniden kurma’ deneyimimle çıkışıyordu” (Althusser, 2015, s. 259). Ve son olarak Nazım Hikmet Ran: Çok uzaklardan geliyoruz/ çok uzaklardan.../ Kulaklarımızda hâlâ/ şimşekli sesi var sapan taşlarının./ Ormanlarında yabani aygırlar kişniyen/ dağ başlarının/ kanlı hayvan kemikleriyle çevrilen sınırları/ geldiğimiz yolun ucudur. (...) Bize hâlâ/ konduğumuz mirası hatırlatır/ Bedreddini Simavînin boynuna inen satır./ Engürülü esnaf Ahilerle beraberdik./ Biliriz/ hangi pir aşkına biz/ sultan ordularına kıllı göğüslerimizi gerdik.../ Çok uzaklardan geliyoruz./ Alevli bir fanus gibi taşıyoruz ellerimizde ihrak binnar edilen Galile’nin/ dönen küre gibi yuvarlak kafasını./ Ve ancak/ bizim kartal burunlarımızda buluyor/ lâıyk olduğu yeri/ materyalist camcı İspinozanın/ gözlükleri” (Ran, 2015, s. 126-127).

³ Normal zamanın dışında oluşan; değişik zamanlarda oluşan.

Bu eşikte felsefe tarihinin belli bir kanadını içkinlik perspektifinden kanaliz ederken önemli bir yarılmının da devamacısı ve hatta kendine has üslubuyla yeniden inşacısı olur. Çünkü felsefe tarihi iki keskin kanada bölünmüş ve bu bölünme ile birlikte *felsefi-etik-politik* bağlamın ve bunda oluşacak olan güçlerin dağılımını belirlemeye yol açmıştır. Antik felsefeden bu yana oluşan bu aşkın (*transcendent*) ve içkin (*immanens*) düşünüş, felsefelerin ana omurgasını belirlemekle kalmıyor aynı zamanda etik-politik açıdan “bir dünya oluştuyordu”. Bize göre ontolojinin “içkin” okumasının yapılması varlığın çorak arazisinde canlılığın yeniden potansiyeli dâhilinde canlanması olarak görülmektedir. Bu anlamıyla dünyanın ötesinde –içinde dahi olsa– ondan kopmadan bir anlayışın mevcudiyeti varlığı da hantallığından kurtaracak ve ontolojik imkânlar mevcut kılınacaktır.

Bu hantallıktan kurtuluş geniş anlamıyla bir hesaplaşmanın sonucudur. Bu imkânlar sadece ontolojik olarak varlık temelinde kalmaz ondaki bu olanaklılık etik-politik bir görünüm de kazanır. Bu görünüm o aşına olduğumuz *başka bir dünya mümkün* perspektifini de aslında çok erken bir şekilde dile getirilmesine yol açar. Öyleyse başka bir dünyanın mümkün olması ve ona ulaşacak olan yolların belirlenmesi *başka bir dünya* isteyen herkesin ortak arzusuna dönüşür. O halde bu arzu insanın kendini gerçekleştirmesinin yegâne unsurunu oluşturur. Bu arzunun başka bir dünya perspektifine dönüşmesi için *dilde* ve *felsefi* anlayışta bir dönüşümü zorunlu kılar. Bu Spinoza’nın düşüncesinin ve felsefi dilinin kullanışlı bir forma sahip ve onun felsefesinin kullanışlı bir yapıda olduğunu rahatlıkla gösterecektir. Öyle ki Spinoza felsefesinin böylesine *kullanışlı* (Baker, 2018, s. 15) olması onun felsefi dili, metodu ve bu metottan taşan müdahaleyi açığa çıkarır. Bu nedenle gerçekliğin kuruluşu ve bunda şekillenecek kendini gerçekleştirme arzusu ve bu arzunun içkin potansiyeli olan neşeyi anlamak için onun metinlerini ve dilini göz önünde bulundurmamız gerekir.

Spinoza’nın metodu ve felsefi dili çağından etkilenmelerinin ve bu etkinin hakikate döndürülmesinin bir görünümüdür. Bu yüzden yöntemsel olarak çağından etkilenmesi oldukça belirleyicidir. Çünkü “belirgin bir yönelim olarak skolastik düşüncenin kusurlarından kurtulmayı amaçladığı, bunun yerine daha sağlam bir zeminden yola çıkan ve mantıksal bir kesinlikle birbirine bağlanan önermelerin kuracağı güvenilir sonuçlara varmak, dönemin genel-geçer kabulleri arasındaydı” (Balanuye, 2012, s. 68). Spinoza kimilerinin –ve hatta çoğunun önyargıyla– öne sürdüğü üzere salt olarak metinlerini kaleme alırken 17. Yüzyılın temel atmosferinden

kaynaklanan *kesinlik anlayışından* dolayı donuk ve cansız bir tarzı kullanmaz. Her ne kadar geometrik yöntemle (*more geometrico*) önermelerini bir yapı inşa eder gibi bir araya getiriyor ve okuyanı bu yapı arasında sıkıştırıyor gibi görünse de dikkatli okuyucunun karşısında bu yapıların arasında müdahaleci ve dili iyi kullanan bir düşünür görülecektir. Hatta denilebilir ki *Ethica* Spinoza'nın teorik ve pratik düşünsel havzası içerisinde felsefi bir *bildungsroman* olarak da okunabilir (Negri, 2005a, s. 117).⁴

Ethica her şeyden önce etik bir eserdir. Her ne kadar okuyucu karşısında tanımlar, aksiyomlar ve önermelerden oluşan bir yapı görse ve bu yapı Spinoza'nın metafiziğini kuruyor olsa da esasında *iyi bir yaşam nasıl mümkün olabilir?, iyi yaşamı sağlayacak koşullar nasıl belirlenebilir?* sorularına yanıt arayan bir eserdir. Fakat bu klasik bir şekilde iyi yaşamı erdeme eşitleyen ve bunu iradeye bağlayan bir felsefe çalışması değildir. Yani *Ethica* böyle düz bir eser değildir. Deleuze *Ethica* için “bir yeraltı kitabıdır” (Deleuze, 2013c, s. 185) der. Nasıl ki yeraltında çeşitli bağlantılar, sarmaşıklar, kökler, katmanlar, tüneller ve yerin altında labirentler ve canlılardan oluşan bağlantılar ağı varsa bu yeraltı kitabında da bütün bunlar vardır. Önemli olan tutkuların oluşturduğu labirentlerde kaybolmamaktır. Bir “ateş kitabı olan” (Deleuze, 2013c, s. 185) bu *Ethica* ateşiyle yol gösterdiği, güç ağlarını oluşturduğu müddetçe yaşamın olanakları kendini gösterecektir.⁵

Ethica ve *Teolojik-Politik İnceleme* bunun en somut örneğini oluşturur. Ayrıca bir diğer husus ise onun metoduna yöneliktir. Bu kimilerinin kıyasıya eleştirdiği –bu çalışmada da yeniden gündeme geleceği üzere– *Geometrik Yöntemin* “dogmatikliği” üzerine yapılan eleştiriler ve tartışmalardır. Kimilerine göre bu yöntemin sunduklarını *belirli öncüllerden belirli sonuçların daima zorunlu olarak çıkacağını ve böyle bir kanıtlamanın da pek akılcı olunmayacağını* savunarak eleştirirler. Burada bizim dikkat çekeceğimiz asıl nokta ise bu yöntemin altında ve hatta ötesinde Spinoza'nın bize ne sunduğudur. Bunu görmenin önünde yapay bariyerler üretmek gerçeğin mahkûmiyetinin asıl bu “dogmatik tavır”da ortaya çıkmasını sağlar. Bu ise çeşitli imajların etrafında çeşitli varsayımların ötesine geçememektir. Oysa burada Althusser

⁴ “Bildungsroman: İlk örneği Goethe'nin *Wilhelm Meisters Lehrjahre* olarak kabul edilen ve muhtemelen bu yüzden türünün adı Almanca kalmış olan ve en yetkin örneklerine on dokuzuncu yüzyılda rastladığımız büyüme bilinçlenme-kimlik edinme romanlarına verilen addır” (Negri, 2005, s. 117).

⁵ “Tanımların, aksiyomların ve postülaların, kanıtlamaların ve önerme sonuçlarının *Etika*'sı, kendi seyrini geliştiren bir ırmak-kitaptır. Ama notların *Etika*'sı bir ateş kitabı, bir yeraltı kitabıdır” (Deleuze, 2013c, s. 184).

“dünyadaki en ‘dogmatik’ biçimde *more geometrico*⁶ akıl yürüten bu adam, aslında benzersiz bir zihin özgürleştiricisiydi” (Althusser, 2017, s. 174) diyerek bu yöntemin ötesinde nasıl bir düşüncenin olduğunu açıkça ortaya çıkartır.

Bu zihin özgürleştirici yöntem ve anlayış kendisini kuramsal alanın her noktasına taşır. Öyle ki Antonio Negri 20. yüzyıl ve günümüz için yaptığı değerlendirmede “artık çölde çıkıp konuşacak; gelmekte olan, kurulma aşamasında olan bir halk tanıdığından bahsedebilecek bir peygamber yok” (Negri, 2013a, s. 22) diyerek siyasal çözümü “kurucu bir makine olan” insanda bulmaktadır. Spinoza da kendi zamanında kurtarıcı bir peygamber bekleyenlerden değildir. Bu anlamıyla o, zamanındaki *binyılcılar*⁷ gibi “mucizevi” bir kurtuluş peşine de düşmemiştir. Kurtulacak olan insanın hareketsiz ve kederli bedeni ve bununla birlikte dogmatik, hurafelerle dolu zihnidir. Kurtarıcı da yine insanın kendisi olacaktır. Yeter ki bunu yapacak cesareti gösterilebilsin. İşte Spinoza’nın *Ethica* ve diğer bütün eserleri bu cesareti gösterebilme olanağını ifade eder. Bu güzergâh insanın aklın kılavuzluğunda aklını kullanarak kutluluğun peşinde olarak gerçekleşir. Her ne kadar iki farklı durum olsa da insanın anlam arayışı “kendilik” üzerine kuruludur. Bütün bunlar kendini gerçekleştirme ve bütünleşmiş bir özgürlük arayışıdır. Peki, bütün bu anlatılanlara rağmen kurtarıcı bekleme iştahı neyi ifade eder? Bu kuşkusuz Spinoza’nın sıklıkla *Teolojik-Politik İnceleme*’de vurguladığı üzere insanın nasıl bir yönlendirme isteği içinde olduğunu ve insanın doğanın mutlak yasalarından yüz çevirip esaret içine düştüğünü gösterir. İşte bütün bunlar “hiç kuşkusuz, tüm bu çılgınlık, kendini dinsel yetke olarak gören insanların, tutkuları tarafından yönetilen, her şeye inanmaya hazır olan sıradan insanlar nasıl etki altına alabileceği üzerine [Spinoza’nın] düşünce ve yazılarının doğrulanması anlamına geliyordu” (Nadler, 2018, s. 362).

Elbette bütün yanında Spinoza; metinlerin, önermelerin arasında müdahaleci bir şekilde, dönemin ön yargılarına, yanlış anlamalarına ve kasıtlı yönlendirmelerine kıyasıya saldırır. Bu yüzden de biz burada Spinoza’nın sürekli çizilmeye çalışılan ve Spinoza düşüncesindeki anlamı daralttığını düşündüğümüz şekliyle *kambur, münzevi, optik perdahlarken sefalet içinde yaşayan ve çelimsiz portresinin karşısında bir Spinoza* sunacağız. Bunu öyle olmasını istediğimiz için değil, öyle olduğunu gösteren nesnel

⁶ Geometrik yöneme uygun şekilde.

⁷ *Binyılcılık*, belirli tipteki dinsel hareketlerin üyeleri tarafından benimsenen, yakın gelecekte, yeni bir çağın gelişini gösterecek olan yıkıcı değişmelerin gerçekleşeceği biçimindeki inançlardır.

veriler olduğu için yapacağız. Spinoza'nın felsefi portresi güçlü, dili ise dönemin baskısından kaynaklı sakınlı ama müdahalecidir.

Spinoza'nın sistemini anlamamız onun bu *müdahaleci dilini* de anlamayı beraberinde getirir. Burada oldukça keskin ve aynı zamanda dikkatli bir dil kullandığı da görülmektedir. Çünkü bu dönemsel baskıdan doğan bir ihtiyacın sonucudur. Öyleyse Spinoza'nın mevcut sistemini anlayabilmenin yolu, onun nasıl bir yazım tarzı ve yöntem benimsediğini ortaya koymaktan geçer (Misrahi, 2019, s. 30). Leo Strauss'un da dediğı gibi, “Spinoza zulme uğrama korkusundan doğmuş bir yazım tarzı'nın çarpıcı örneğini oluşturur” (akt. Misrahi, 2019, s. 30). Böylece bu sakınlı ama keskin dille bu baskıya karşı girişilen saldırılar az önce de dikkat çekildiğı üzere *zihinlerin özgürleştirilmesi* için yapılır. Bunu öylesine sakinlik içinde yapar ki muhatabının ne yönde etkilendiğini düşünmek dahi dikkatli okuyucunun metni takip etme sırasında coşkusunu artıracaktır. Çünkü onun en güçlü silahı olan bedeni, zihni ve yazı dili felsefi anlayışını şekillendirirken kendisini kıyasıya gösterir.

Spinoza temkinli ve sakınan duruşunun altında kıyasıya mücadeleci tavrını daima kendisiyle birlikte taşımıştır. O bu anlamıyla *uyurgezerlerin* uykularını bölmekten kendini alıkoyamayacaktır. Çünkü bu uyurgezerlerin öyle bir bilinç karşısında ve kendi hatalarının ortaya çıkacağı bilinçlilik halinde “uykularındaki sergiledikleri ve uyanırken asla cesaret edemeyecekleri bir dolu davranış”ları (E, III, Ö2, n) Spinoza kendi felsefi anlayışında her zaman mahkûm edecektir. Bu tabuların ve hatta putların yerle bir edilişi Spinoza'nın sakınan davranışının altında güçlü bir karakteri barındırır. Nasıl ki *anlatıya* göre İbrahim putları yerle bir ettiyse, Spinoza'yı da *aforoza* götüren süreci cemaatinin akıldan uzak anlayışlarının bir sonucu olan putları ve bununla paralel semavi dinlerin temel putlarını yerle bir etmesi oluşturmuştur. Bütün bunlar insanlığın önünde bir engel gibi duran bariyerlerdir. Bunların ortadan kaldırılması Spinoza'nın düşüncesinin ilerici pozisyonunu ifade eder. Çünkü bu putlar Spinoza'nın da çok geniş bir şekilde felsefi çalışmalarında gösterdiği ve bizim de bu çalışma boyunca yer vereceğimiz üzere insanın *yaşamda kalma çabasının* önündeki yegâne engellerdir. Bu yüzden o “düşünce özgürlüğünü, batıl itikatlara, sofuluğa ve dogmalara karşı savunur” (Ağaoğulları, 2015, s. 460). Putlar yıkılmadıkça, alışkanlıklardan kurtulmadıkça hareket etmenin bir olanağı yoktur.

Bu anlamıyla Spinoza bize hareketin, hareketliliğin imkânını sunarken putları yok etmekten başka bir çare bırakmaz. Çünkü bu engellerin varlığında insandan topluma değin hareketsizlik ortaya çıkar ki bu Spinoza felsefesi için olumsuzlanacak bir anlayış demektir. Daha sonra ise bu tavır Spinoza'nın havarileri –onu izleyenler– tarafından sürdürülecek ve bu *düşüş değerlerin* varlığı sonucunda *nihilizm*, *decadance* gibi temel problemlere karşı bir mücadeleye de dönüşecektir. Ekonomi-politikte de bu durum aynı şekilde gerçekleşecektir. Çünkü düşüş değerlerin ekonomik bir görünüm altında sunulması *kriz* adı altında daima ve döngüsel bir şekilde bunalım ve hareketsizlik noktasını oluşturacaktır. Bu ise doğrudan insanın mevcudiyetine dönük bir saldırdır.

Bütün bunlar varlığın anlamını daraltan bariyerlerdir. Varlıkta daima akan bir güç vardır. Bu güç ise daima yaşamın özgün ve içkin enerjisini oluşturur. Varlığın önünü açacak olan unsurların en başında ise etik-politik müdahale gelir. Spinoza'nın felsefi müdahalesi işte bu perspektiften ele alınmalıdır. Nihayetinde Spinoza birçok kimliği olan ve pek çok görünüm altında kendisini ifade eden bir filozof olarak karşımızda durmaktadır. Bu kimlik ve görünümler Spinoza'nın bakışının ve aslında problemlerin çeşitliliğinin bir araya gelmesi ve buna müdahale edilmesiyle oluşur.

Bu anlamıyla bizler varlığın veya evrenin kozmik birer parçasıyız. Ondaki her şeyle sıkı sıkıya bağlı ve bu bağlılıkla varolan her şeyle bir etkileşim halindeyiz. Nasıl ki bir taş suyun yönünü değiştirdiğinde hem *etkiliyor* hem de *etkileniyorsa* bu varlığın içerisinde olan her şey de hem etkileme gücüne hem de etkilenme potansiyeline sahiptir. Varlığın içerisinde ya da bu evrenin kozmik yapısında veya doğanın zorunlu yasaları içinde her şey bir başka şeyin varlığından da sorumludur. Her ne kadar bir şey kendi varlığını kendi sürdürmeye çabalıyor olsa da her şey bu varlığını sürdürme çabasının ölçüsünü öyle ya da böyle belirlemektedir. Bu belirleme ise şeylerin güçlerinde artış ya da azalışa sebep olabilir. Görülecektir ki varlığın bu devasa çeşitliliği içindeki *kozmetik coşku* kendisini varlığın her alanında hissettirir. Coşkuyla coşkulanma kaygısı taşıyan her varolan bir başka varolanın çabasını etkin yönde etkilemeli ve varolma çabasını artırmalıdır.

Bütün bu meseleleri böyle düşündüğümüzde karşımıza muazzam seviyede *bütüncül* bir yapı çıkar. Her şeyin birbiriyle böylesine ihtimam içinde olması etik-politik bütün olanakların belirleyici özelliği olacaktır. Küresel bir siyaset, bütün canlıların ortak

noktasını oluşturan bir etik, bu etiği mümkün kılan bir neşe, sürdürebilir bir yaşamı öne çıkaran bütünsel bir düşünce; bu felsefi anlayıştan çıkarılabilir. Bütün bu felsefi dışavurumların ve olanakların Spinoza felsefesinden çıkmasına yönelik bir kaç noktayı öne çıkarmak gerekmektedir. Öncelikle Spinoza felsefesinin ana amaçlarından birisi felsefenin işlevinin insana bir *yaşama sanatı* sunmasıyla ilgilidir. İnsanın yaşamı bu perspektiften kurması ve Spinoza'nın aynı zamanda “tanrı sevgisi” dediği bir anlayışla öne çıkmasının zorunlu koşulu olarak “doğanın sevgisi” insanla-doğayı yani topyekûn yaşam içindeki her şeyi birbirine bağlamaktadır. Yaşama sanatının böylesine kapsamlı bir varlık anlayışının içinde yer alması insanı aktüel bir varlık haline getirir. Bu aktüel varlığın içerisindeki konum alışlar, varlığın içerisindeki *karşılaşmaların* ne yönde belirleneceğinin de imkânını oluşturur. Öyle görünmektedir ki Spinoza'nın öne çıkardığı bu mutlak doğa yasası içindeki bütün her şeyi belirlemiş bu yapı kimilerine göre insana bir alan açmıyor gibi görünse de *dikkatli* ve *samimi okuyucu* Spinoza felsefesinin ve onun varlık anlayışının temelinde *yaşamı yeniden kurma mücadelesini* rahatlıkla görecektir. Bu samimi okur yine görecektir ki Spinoza felsefesi varolan her şeye “samimi bir başkaldırı” bile sunmaktadır.

Peki, bu samimi başkaldırı ne yönde kurulur? Tam da burada Spinoza'ya göre varolan her şeyin kendi varolma çabasını sürdürmesi bunu engelleyecek her şeye karşı bir başkaldırıyı öğütler. Bu zorunlu olarak varlığın sinesinde örgütlenmiştir. Bu bakış açısı zorlama bir çaba değildir. Bu çaba tam olarak hakikatin ve onun zorunlu yasalarının dile gelmesidir. Ama bu öyle her şeyi mistik bir kabuk altında gören, ya da her şeyi dinsel bir temelde anlamaya çalışan çoğu kişiyi sevindirmemelidir. Çünkü Spinoza'nın bu “hakikati söyleme” edimi tamamen dinsel, mistik ve her türden değeri düşüren, hareketi engelleyen, bedeni inaktif bir konuma sürükleyen bir öğretinin çok ötesindedir. Peki, hakikatin dili ve tavrı ya da onu söyleme biçimi değişti mi? Elimizde ne kaldı? Spinoza'nın hakikat söylemi *dikey*, *hiyerarşik*, *gücü daraltan*, *hareketi engelleyen* bir anlayışa karşı yönelir. Spinoza'nın felsefesi zaten hâlihazırda dikey olan her şeye karşıdır ki bu da tam bir hakikati dile getirmenin ön koşuludur. Bu nedenle Spinoza'nın ontolojisi ve bunun üzerinde yükselecek olan etik-politik düzlem baştan aşağı hakikati söylemenin en uygun alanıdır. Çünkü onun anlayışı içkindir ve tam da karşısına aldığı eleştiri tahtasında aşkın anlayışlar bulunur. Bu etik-politik düzlem ise bize yaşamın *nasıl* ve *ne yönde* mümkün olacağının anahtarını verir. Bu nedenle

Spinoza'yı yatay düşünmenin önemli bir figürü olarak göreceğ olursak; politik düzlemi de bu ontolojik olanak üzerine kurmak oldukça yerinde olacaktır.

İçkin bakış açısını üreten ve üretken bir noktaya taşımak –bu ancak etik-politik düzlemde olabilir– aslında yaşamın yeniden üretilmesi ve değer yaratma çabasıyla doğrudan ilişkilidir. Değerin üretilmesi ve bunun dile getirilmesi önemli oranda yaşamda kalma çabasının ürünüdür. Edebiyat, sanat, felsefe ve daha da ileri götürecek olursak etik-politik müdahaleler yaşamda kalma çabamızın bir ürünü olan verilerdir. Demek ki bu anlamıyla *conatus* –çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde daha ayrıntılı görülecek olan *yaşamda kalma çabası*– bir üretim makinesi olarak algılanabilir. Değerlerin üretildiği canlı makine... Bunu Spinoza'nın yaşamından da rahatlıkla görebiliriz.

Spinoza Latince öğrenmek için ders aldığı hocasının (Van den Eden) katkılarıyla şekillenen kavrama gücünün ilk aşamaları bu entelektüel ve kültürel çevrede belirlenir (Nadler, 2018, s. 165). Van den Eden her bakımdan Spinoza için bir dönüm noktasıdır. Spinoza yorumcularının hemen hemen tamamı bu düşünce üzerinde mutabıktır. Spinoza'nın oldukça erken bir zamanda hasmane bir tutumla biyografisini yazan papaz Colerus, Van den Eden'in zengin tüccarların çocuklarının tahsilinde onlara “ateizmin ilk tohumlarını serpmekte olduğunu” da yazar (akt. Lenoir, 2020, s. 6). Ateizmin ilk tohumlarını serpip serpmediği bir tarafta dursun Spinoza ve felsefe tarihi için bir dönüm noktasını ifade eden Van den Eden; Spinoza'nın düşüncesini şekillendirecek tohumları serpmiş; bakış açısını değiştirecek olan imkânı vermiştir. Kartezyen felsefeyle tanışması bu döneme tarihlendirilir. Düşünürün edebiyata ilgisinin şekillenmesi hatta daha bu zamanda sanata meyilli halinin bir tiyatro oyunu sahneye koyma çalışmasına kadar götürür (Nadler, 2018, s. 168).

Buradan da göreceğimiz üzere kültür, dil ve felsefi çalışmaların insanın dünyasını belirleme ve hatta bu belirlemeden sonra değiştirme gücü ortaya çıkarır. Bu ise değer oluşturmak ve yaşamı olumlamak anlamına gelir. Bu ise pek çok kişinin “değer üretmek, yaşamda kalmak için yeterli midir?” sorusunun bir cevabı olur. Pratik bir faydanın sınırlarında dolaşan bu yüzyıl için nicelik olarak yaşamı kolaylaştırmıyor gibi görünse de yaşamın gürül gürül akan olanağı; değerlerin üretildiği ve yaşamın olumlandığı bu yerde başlar. Biz bunu modern felsefede de görmekteyiz. Ancak bu durum felsefe tarihinin önemli paradokslarından da birini oluşturur. Çünkü nerede bir

yaşamı olumlama felsefesi varsa –epistemolojik, etik ve politik– en çok lanetler ve kötücül bakışlar kendisini o tarafa çevirmiştir. Aynı Nietzsche’nin “nerede bir canlı gördüysem, orada güç istemini gördüm” (Nietzsche, 2019a, s. 111) dediği bu ifade bizim anlattığımız duruma göre çevrilebilir. Biz de nerede bir “yaşamı olumlama felsefesi gördüysek orada lanetlerin en lanetini gördük”. Bu tarih boyunca sürdü. Neşe, içkin özgürlük, temsilin yerine eylemin mübadelesi, kolektif bir yaşama talebi daima lanetlendi. Ortaklaşma yerine, yalnızlaşma, izole bir teklik düşüncesi övülür hale geldi ve göklere çıkarıldı. Her şeyin pratik bir değeri olduğu düşüncesi yaşamımıza hâkim oldu. Antik dönemden çağdaş döneme kadar yaşamı olumlamanın ve içkin anlayışların varlığı daima karşısında tinin ve aşkınlığın ordugâhlarından şövalyeleri buldu. Oysa bu ordugâhlara karşı *şenlik alayı* (Nietzsche, 2005, s. 123-24) hakikatin peşi sıra yoluna devam etmiştir.

Spinoza kendisinden sonra gelen çoğu düşünürü ve felsefe yapma biçimlerini kalıcı bir şekilde dönüştürmüştür. Bu özellikle naif bir değişikliğin ötesinde *yıkıcı* ve *yeniden inşacı* bir değişimin ifadesidir. Bu felsefe yapma biçimleri –pek çok kere bu çalışmada vurgulayacağımız ölçüde– içkin bir geleneğin –yukarıda da vurguladığımız üzere– temsilcileri olmak durumdadır. Öyle ki aşkın ve dikey düşünmenin filozofları dahi Spinoza’ya kayıtsız kalmamış; ya yanlarına çekmeye çalışmış ya da karşılarına almak zorunda kalmışlardır. Bu daha Spinoza’nın kendi zamanında başlamıştır. Bu geleneği Leibniz’den Hegel’e, Nietzsche’den Ponty’ye kadar sürdürebiliriz. Öyleyse Heinrich Heine’nin söylediği gibi problemlere “tüm çağdaş filozoflarımız, belki de bunu bilmeden, Spinoza’nın perdahladığı gözlüklerden bakarlar” (akt. Rubel, 2015a, s. 36).

Spinoza’nın tözün birliği etrafında varlığı toparlaması ve bu varlığın içerisinde gücün fraktal dağılışı; ontolojiden etiğe oradan siyasete değin felsefi çeşitlilik sunar. Ondan sonra gelen çoğu filozofun onunla “karşılaşmadan” felsefe yapması artık neredeyse mümkün değildir. Yeni yol arayışları, felsefede ve politikada yeni soluk arayışlarında da yine Spinoza uzun bir dönem boyunca –ve bizce hala– kurtarıcı bir can simidi görevi görecektir. Örneğin çeşitli etik-politik düzlemde bu ortaya çıkmaktadır. Bütüncül bir düşüncenin vakur duruşu bütün her şeyi kapsayacak bir konuma getirilir. Bu konumdan sonra oluşturulan eleştiri tahtasına bu anlayışın karşısında olan anlayışlar geçirilir. Böyle bir çaba projeyi gerçekleştirmenin de bir koşulu olarak belirlenir.

Bu meselelerden birisi ise hümanizm tartışmalarıdır. Hümanizmden kurtulmak ve bir kenara atmak; bu hem ontolojik hem de etik-politik bir paradigma değişikliğidir. Spinoza’da rahatlıkla görebileceğimiz üzere hümanizm yerine canlılığın bütüncül varlığı bize geniş olanakları sağlar ve bu felsefi paradigma değişikliği yaşamın olumlanması (*affirmation*) anlamında bereketli ve daha kolektivist bir yaklaşım sunar. Biz bu çabanın ürününü Nietzsche’de de rahatlıkla görmekteyiz. Ondaki *insanın aşılması* edimi insanın bütün değerlerinin ötesinde bir “yeniden inşa”yı ifade etmektedir. Çünkü bu aşma yaşamın olumlanması ve değer üretmek açısından elzem bir hareket noktasıdır. Politik görünüm hümanizmin reddiyle başladığında bize Spinozacı felsefi kaynağın muazzam verileri kalır. Bu ise yaşamın yeniden inşası, ontolojik temelde bir dayanışma ve sürdürülebilir bir yaşam için kilit bir noktayı ifade etmiş olur.

Peki, bugün elimizde ne tür bir imkân var? Kısaca göstermek gerekirse bu çalışmanın bize sunduğu ve bakış açısı kazandırmayı umduğu şey nedir? Bu çalışmada neyi arzuluyoruz? En başta, Negri’nin de belirttiği gibi bugün “elimizde yalnızca her birimizin sonuna kadar yaşaması gereken bu *ontolojik inşa* (vurgu bize ait) ve ‘doğrudan’ kuruculuk var” (Negri, 2013a, s. 22). Sorunları çözmeye yardımcı olacak o arayış ontolojik bir inşayı arzulamaktır. Bu ontolojik olanak yani Spinoza’nın insana sunduğu bu felsefi vaha pek çok alanda bakışımızı yenileyerek problemlere müdahale imkânı yaratır. Gücü kurucu hale getirmek, praksisin gerçekliğin olanaklarını genişleteceği bir anlayışı ortaya çıkarmaktır. Bu yüzden bu çalışma başından sonuna dek Spinoza’nın felsefesini yaşanılır kılmak üzerine kuruludur. İçkin nedenini de etkin hareket oluşturur. Hareket etmek, harekette bulunmak, eylemeye yazgılı olmak insanın içkin nedenidir. Öyleyse hareket daima kendisiyle birlikte ifadeyi de getirir. Çünkü ifade etmek aynı zaman da harekette bulunmaktır. Hareketin yegâne kuruluşu bu yüzden bedende gerçekleşir. Spinoza’da bir beden ontolojisinin açılması harekete bir merkez kazandırmanın da ötesinde birazdan söyleyeceğimiz gibi duyguların bu harekete bir motivasyon oluşturmaya da imkan tanımasıdır. Spinoza’da neşe kavramı bu hareketin içkin motivasyonudur. Şimdiye kadar göstermeye çalıştığımız şey Spinoza’da etkin ve kurucu duyguyu ifade eden neşenin üzerinde şekillenecek bir ontolojinin ön koşullarıdır. Bu bize şunu gösterir; Spinoza düşüncesinde bir kesinti, organik bağın kopması söz konusu değildir. Bir süreklilik söz konusudur. Bu nedenle temel düzeyde neşe kavramı özgül ağırlığını temelden, ontolojiden alır ve sürekliliğine devam eder. Varlığın zorunlu kuruluşu ve ondaki her şeyin içkin nedeni olması varolanları da

harekete zorlar. Bu zorunlu bir özgürleşme çağrısıdır. Kulağa tırmalayıcı gelen bu ifade Spinoza ontolojisinin özgün kanadını oluşturur. Bize göre Spinoza'da etkin olmak, özgürleşmek zorunluluğun bir sonucudur. Özgürleşmek bir zorunluluktur. Spinozacı düşüncenin insanı öyle ya da böyle özgürleşmeye yani varlığı tanıyıp etkin olmaya zorladığını düşünmeliyiz. Kurucu doğa; kurallarını insana mutlaka bildirecektir. Bu zorunlu özgürleşme hali mutlak praksisi de beraberinde getirir. Demek ki buraya kadar kurucu güçten, ontolojik öğelerden bir kopma söz konusu değildir. Bu mutlak olumlamanın üzerinde yükselecek bir duygu kuramı ortaya çıkar ki insanın hareket kabiliyetini tanımamıza ve kaçınmamız gereken duyguları da tanımaya fırsat tanır.

Öyle ki aynı bir taşın suyun akışını değiştirdiği gibi bir neşe de insanda ve toplumların sinesinde suyun akışını değiştirebilecek bir duygudur. Çünkü Spinoza'nın bütün felsefi projesinde göstermeye çalıştığı yegâne unsur; her şeyin doğanın evrensel yasalarına göre şekillendiği ve belirlendiğidir. Buna az önce de söylediğimiz gibi duygular da dâhildir. Buradan da görülecektir ki duygular zorunlu olarak varlığın yapısına bağlı olarak şekillenir. Zorunlu olarak da bu duygu kuramı bizi politikanın sahasına taşır. İşte bir duygu olarak neşe politik bir tasavvur kurmamız açısından bize önemli imkânlar tanır. Her şeyden önemlisi asıl vurgulamak istediğimiz şey neşenin tekil boyutunun politik anlamıyla sınırlı olduğudur. Neşe çokluğa dönüştüğünde varlık bir şenliğe dönüşecektir. Bu zorunlu olarak böyledir. Neşe aynı zamanda çokluğu; Spinoza'nın ifade ettiği mutlak devlette (*absolutum imperium*) hareketin, olumlamanın sembolüne dönüştürür. Duygulardan politikaya geçerken de asla ontolojik ilkeleri ardında bırakmaz. Bütün bunlar bir kere daha Spinoza düşüncesindeki sürekliliğin anlamlı hale getirilmesidir. Öyleyse az önce de söylediğimiz gibi neşenin politik dönüşümü tekilliğin politik arzuların ortaklığı ve dayanışma etrafında birleşmesine sebebiyet verir. Elbette ki bu imkânlar zorunlu varlık ilkelerinden çıkar. Neşenin politik dönüşümü aynı zamanda varlığın içsel yasalarının da politik sahnede dönüşüme uğraması anlamına gelir. Mutlak yasaların üzerinde şekillenen mutlak devlette mutlak olumlamanın içkin nedenine neşe diyeceğiz. Demek ki güzergâh şöyle gerçekleşecek; ontolojik temelden duygulara geçiş buradan da duyguların özgül gücüne dayanarak duyguların politik düzlemde konumlandırılmasıdır. Bu yüzden neşeli bir beden; karşısında *verili* olan bütün öğretileri reddetmek üzere *praksisi* de ifade eder. Neşe aynı zamanda bir praksistir. Bu yüzden neşeli bir beden; harekete ve ifadeye daima bir bariyer olan keder, hurafe ve her türden batıl inançlara karşı bir mevzi açar. Bu batıl

inançları oluşturan bütün anlatılar pek çok kere kendi içinde büyük anlatıları da ifade eder. Bu nedenle Spinoza *geleceğin felsefesi* olarak konumlanan bir çağda işaret fişeği olarak görülmelidir. Son olarak bizim iddia ettiğimiz şey Spinoza’da neşe kavramı özgül ağırlığına ancak bir şenlik etrafında ulaşabilir. Biz de burada Spinoza’daki neşenin mutlak olumlamayı ifade etmesi açısından yaşamın her yerinde etkin olmanın koşulu olarak politik ağları mümkün kılmanın yollarını göstermeye çalışacağız. Eğer kipler dünyası praksis bir yaratıcılıkla var edilemez ise insanın payına kederden başka bir şey düşmeyecektir. İnsanlığın karşısında keder; bütün düşüş değerlerin, gücü azaltan bariyerlerin ortak adıdır. Kederi ortadan kaldırmanın koşulu bedenın neşeli şekilde ifade edilmesidir. İfade bizi yavanlıktan, yalnızlıktan, yoksunluktan, başarısızlıktan kurtarır.

Bu bağlamda tezimizin ana gövdelerinden olan, *birinci bölümde* neşenin ontolojik ön temellerini, neşenin yaslandığı, esasında duyguların etkin nedenini yani ontolojik düzlemi göstermeye çalışacağız. Bu ontolojik düzlem tekanamlılık olarak karşımıza Spinoza’nın monizmi yani varlığın birliği görünümüyle sunulacaktır. Varlığın bu etkin tonalitesi, sıfatlarla ifade edilerek, sonsuz bir hareketlilik–üretkenlik alanı oluşturacaktır.

İkinci bölümde varlığın sonsuz sıfatlar görünümü altında onlardan iki tanesi olan *düşünme* ve *yer kaplama* sıfatı altında bedenın varolmasını ve ontolojik hareketten etkinliğini alan duygu kuramının konumlanışını görebileceğiz. Bu duygu kuramı esasında Spinozacı felsefenin temel sorularından biri olan *bir bedenın ne yapabileceği* kabilinden bir etik sorunun da çözümlenmesine olanak tanıyacaktır. Esasında bu kesişim anı Spinoza’da beden nosyonu ile birlikte metafizikten fiziğe geçişi de imlemiş olacak. Beden burada bir eşiktir.

Dördüncü bölümde, işte tam da burada bu soru ve bu geçiş; politik düzleme taşınarak tekil varolanların ortaklıkta, çoklukta birleştiğini göstereceğiz. Birleşmenin bir tür zorunluluk olacağını göstermeye çalışarak girişi ve çıkışı olmayan bir şenlik alanında yani varlığın uzamsal alanında neşeli bir birlikteliği yani çokluğun neşeli konatik birlikteliğini göstererek, gülmecenin diliyle politik düzlemin mümkün kılınıp kılınamayacağını göstereceğiz. Esasında bütün bu neşenin ontolojik, etik ve politik geçişleri Spinoza’nın takipçilerinin oluşturduğu bizim *şenlik alayı* olarak ifade ettiğimiz bir geleneğin temel bileşenlerini de oluşturmuş olur.

Bu yüzden *dördüncü* Spinoza'nın çağdaş yorumlarının kısa bir özetini sunarak Spinozacı ontolojiden politik bir şenlik devşirilebilir mi? sorusunu tartışmaya çalışacaktır.

Sonuç bölümünde ise Spinoza'nın sunduğu imkânların güncel etik-politik problemlerde ne şekilde yankılandığı ele alınmıştır. Özellikle savaş sonrası felsefe sahnesinde Spinoza'ya yönelik teveccühün felsefe, etik ve politikada ne gibi arterler açtığı değerlendirilmiştir. Bu noktada çalışmamızın arkasındaki tematik iki öğeden birisinin Dionysos, diğerinin ise Prometheus olduğunu özellikle belirtmek isteriz. Bu iki öğenin etrafında kurulacak olan bu düşünce gerçekten de ne sunar? Tezin ana istikametini büyük oranda tayin eden bu soru ekseninde batı metafiziğinin aşkınlıkçı yapılarına karşı *ateşi taşıyan, yaşamı olumlayan, yaratıcı, üretici geleneğe özgü içkin* bir etik-politik strateji bağlamında varolan imkânları ortaya koymak sonuç bölümünde tartışılan meselelerin başında gelmektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

NEŞENİN ONTOLOJİK TEMELLERİ

“Dionysos doğayla karışan, doğayı simgeleyen ve tanrı olduğuna göre, adları da insanın doğa karşısında çıkardığı ses ve ünlemlerle dile getirilir. (....) Dionysos coşkusu, yani şarap ve sarhoşluk insanları içinde yaşadıkları kalıpların baskısından da kurtardığı içindir ki, bu tanrıya Yunanca ‘Eleutheros’, hür, özgür, özgürlük veren sıfatı takılmış, Roma dininde de Dionysos’un Latince adı, tam bu anlama gelen Liber olmuştur.”

Azra Erhat- *Mitoloji Sözlüğü*

“Dionysos’un büyüsiyle yalnızca insanla insan arasındaki bağ yeniden kurulmuş olmaz: yabancılaşmış, düşman ya da boyunduruk altına alınmış doğa da, kaybolmuş oğluyla, insanla barışma *şenliğini* (vurgu bize ait) kutlar yeniden. Yeryüzü gönüllü olarak sunar armağanlarını ve barış içinde yakınlaşırlar birbirlerine, kayaların ve çöllerin yırtıcı hayvanları. Çiçekler ve çelenklerle tepeleme kaplanmıştır Dionysos’un arabası: onun boyunduruğu altında ilerler panterler ve kaplanlar.”

Friedrich Nietzsche- *Tragedyanın Doğuşu*

“Yakındır yeryüzünün korolarla coşup taşması.

Dans başlasın!

Bromios geliyor, alaylarıyla, dağdan dağa(...)”

Euripides- *Bakchalar*

1.1. Dionysosçu Hareket

Neşenin yeğînleştirici gücüne tanık olmak ve insanda varolan bu kurucu ögenin özgürlük arayışına dönüşmesini görmek için Spinoza’nın ontolojik temel üzerine kurulu düşüncesini baştan sona anlaşılır kılmak gerekir. Neşe yani varlığın mevcudiyetinde bulunan ve hem zihni (*mens*) hem bedeni (*corpus*) yetkinleştiren sevinç duygusu (E, III, Ö11, n) ontolojik yapının merkezindeki temel duyguyu oluşturacaktır. Neşenin ontolojik belirleyiciliği, yani *conatus* olarak varolanlardaki çabayı etkin bir şekilde belirleyen bu duygunun konumlandırılması birincil hareket noktasıdır. Varlığın dinamikliğini anlamak Spinoza’nın etkin varlık anlayışını tanımlamaya çalışmakla mümkündür. Kurucu ve dönüştürücü bir nosyon olan bu neşe varlığın yüzeyini politik bir düzleme taşıyarak “çokluklar” arasında yeni alternatiflerin ve yaşama olanaklarının

imkânı olarak da görünecektir. Demek ki Spinoza felsefesinin bu çok katmanlı felsefi anlayışını; bir o kadar da bu katmanların felsefi olanağını göz önünde bulundurmadan ve bir temellendirme yapmadan ilerlemenin imkânı yoktur.

Spinoza'nın felsefesi gelenekten kopan bir şekilde görünen-akledilen üzerinden temellendirilen *ikili* sistem felsefesi değildir. Onun resmini çizdiği, neşeli bir hareketin yüzeyini oluşturduğu bu gerçeklik *teklik* üzerinden sunulur. İnsanı aşan, onun üzerinde konumlanan, davranışlarını bir ereğe (*telos*) eşitleyen bir varlık düzlemi değildir. Bu aşkınlık (*transcendent*) fikrinin karşısına bir içkinlik (*immanens*) parametresi yerleştirilir. Başta bu tartışma geleneksel bir tartışma olarak görünür. Fakat bir geleneğe dönüşecek bu içkinlik fenomeni, Nietzsche dâhil pek çok filozofu bu anlayış altında toplamamıza imkân tanır. Çünkü hakiki dünya-görünür dünya denilen ikilik; insanlığın varoluşunu ipotek altına almaktadır. Bu ikilik üzerinden bir dünya tasavvuru ve *ideal olan* yalanı insanı yalanın ve sahteliğin insafına teslim etmiştir (Nietzsche, 2019b, s. 2). Bu yüzden Spinoza –her ne kadar kısmen bu dönemin dilini kullansa da– skolastik değildir, bir satirdir, aynı Nietzsche'nin “filozof Dionysos'un havarisiyim ben, bir aziz olmaktansa bir satir olmayı tercih ederim” (Nietzsche, 2019b, s.2) dediği gibi Spinoza'yı da Dionysos'un şenlik alayına dâhil etmemiz gerekir. Olumlama felsefesinin saf halini (Deleuze, 2013b, s. 61) gördüğümüz bu felsefe, iki anlamlılıktan, ikili ayrımlardan kurtulmayı imler. Tekanlamlı bir felsefe geleneğini hem sürdüren hem de yeniden bina eden Spinoza bir yaşam-bir olumlama felsefesi olarak görülebilir. Tekanlamlılık, ontolojik öğelerin bir anlamıyla ters çevrilmesidir. Çünkü tekanlamlılık, içkinlik ontolojisini bilgi ve bilinçle değil, güç ilişkileriyle düşünen düzleme konuşturır (Baysoy, 2020, s. 10). Bu da gösterir ki, yaşamı üretmek gerekir. Ölümü değil, yaşamı olumlamak gerekir. Çünkü Spinoza'nın felsefesi *thanatos*'a karşı *dionysos*'dur; ölümü değil, yaşamı düşünür (E, IV, Ö67). Yaşamı düşünürken de, bağlayıcı ve sınırlayıcı bütün ontolojik düzenekleri, bağlayıcı ve sınırlayıcı düzeneğe karşı çevirir.⁸

Bu bir merkezileşme, bir yerli yerindelikten ya da Deleuzecü bir ifadeyle yerli-yurtlulaştırmadan ziyade Dionysosçu bir coşkuyla mümkündür. Dionysos imgesi, neşeli

⁸ Spinoza'nın felsefesinde ontolojiyle başlayan, varlığın tekanlamlılığı, bu tek anlamlılığın mutlak bir olumlamaya dönüşü, ifade kavramının tözün sıfatlar aracılığıyla ifade edilmesini imlerken, doğrusal olarak spekülasyon yerini pratik alana bırakır. Burada artık eylemler ve hareket amaçlı bir belirlenim (*telos*) etrafında değil, pratik alana çekilen ve sıfatların altında birleşen beden, gücü dâhilinde varoluşunu belirler.

bir birliğı oluşturan Spinoza felsefesinin davetine eşlik eder. Böylelikle de tekrar tekrar gündeme getirilen “münzevi Spinoza” imgesinin yerine; mutlak olumlamanın ve şenlikli varolmanın bir imgesi yerleşir. Çünkü Nietzsche’den devralacağımız üzere Dionysos imgesiyle, olumlamanın en uç sınırına ulaşılır (Nietzsche, 2019b, s. 59). Spinoza’nın töz anlayışı da, mutlak bir olumlama felsefesidir. Tözün tanımı gereği özü, varoluşunu da kapsar. Özünü olumlar, sonsuz olan özü, sonsuz olumlama edimini de var eder. Spinoza ve Nietzsche arasındaki kadim olumlama ve içkinlik bağı kurucu projeyi de imler. Bu olumlama felsefesi kendisini, içkinlik üzerinden var eder (Deleuze, 2013b, s. 69). Spinoza’nın da varlığın merkezinde dinamik bir öge olarak yerleştireceğı bu *neşe*; duyguların temelinde etkin bir görünüm kazanır. Buna bağılı olarak varlığı olumlama ve içkinlik düzlemini de şenlikli hale getirir. Bu ögeler bilinçli bir tercihtir. Çünkü biz Spinoza düşüncesinin *olumlama düşüncesini* ifade ederken, mantıksal düzeyde değıl, yaşamın tamamen ontolojik-etik ve politik temelden kurulduğunu ifade ediyoruz. Elbette bu kuruculuk, etkin bir duygu olarak neşeyi ve kolektif bir uzam olarak da şenlikli alanı ifade eder. Ancak burada varlığın görünümünü ve coşkuya giden güzergâhı belirlemek gerekir. Bu geçiş aynı zamanda varlıkla başlayan ve daha sonra antropolojiden etiğe geçişi de ifade eden bir süreçtir (Misrahi, 2019, s. 197). Bu geçişleri mümkün kılacak nihai nokta onun felsefi kaynağını oluşturan içkin bir formda konumlanan töz (*substantia*) anlayışıdır. Bu, gerçekliğin kuruluşu ve gerçekliğin neşeye imkân tanınmasıdır.

Spinoza’nın töz fikri uzun bir felsefi dönemin birikimini arkasına alarak ve hemen hemen bu birikimlerin de katkısıyla kendisine kadar gelen dönemi de kapsayarak bu dönemlerle kıyasıya mücadele edeceğı bir çabadır. O başlı başına, tözün anlamsal içeriğini daraltan, çelişki mabedine dönüştüren, aşkınsal biçimde anlaşılan ve her şeyden önemlisi ilahi varlık şeklinde hurafenin ve bulanık fikirlerin kaynağı olarak dizayn edilen bütün anlayışların karşısında yer alır. Fakat bu çaba bir karşıtlığın motivasyonu ile değıl farkın ortaya çıkarılmasıyla anamlanabilecek bir sonuca götürür. Çünkü onun töz anlayışı *aşkınlık* ve *içkinlik* temelinde-farkında yerini bulur ve doğrudan bir tür hesaplaşmayı da kendisiyle birlikte getirir. Bu aynı zamanda hesaplaşmanın sonucuna bağılı olarak ortaya çıkacak bir *felsefe yapma pratiğini* de belirlemek anlamına gelir. Bir etki oluşturur. Bu, içkinlik etkisidir.

Bu felsefe pratiğı aynı zamanda olanaklara da imkân tanıyarak kurucu ilkelere dönüşecektir. Esasında bu bir ses tonu bulmaktır. Ulus Baker’in söyleyeceğı gibi

“felsefelerde ses tonu önemlidir” (Baker, 2019, s. 31). Çünkü bu ses tonu felsefeler arasındaki geçişleri, duraklamaları ve hareketi ifade edecektir. Bu yüzden de insan varlık düzleminde evreni “ele avuca gelmez bu devinim içinde anlamakta ısrar edecekse, belki de felsefeyi hareketli bir bedenın yine hareketli bir dünyayla iletişimine dönüştürmek zorundadır” (Balanıye, 2020, s. 31-32). İşte Spinoza’nın konumlandığı felsefi güzergâh tam da burasıdır. Yani hareketli, eyleyen bedenın dinamik bir varlık düzleminde pratik varolma halini açıklamaktır. Demek ki varlık kuramsal olmaktan çıkar, pratik alana geçişı de zorunlu kılar. Spekölasyon varlığı kurmaz, bu sadece varlığın meydana getirildiğı esas ilkeleri gösterir (Hardt, 2012, s. 136).

O halde bedenın ve dünya arasındaki iletişimin kodlarını belirlemek; yani evren ile insan arasındaki gerçekliğın olanaklarını öne çıkarmak Spinoza’nın felsefi söylemini göz önünde bulundurmaktan başka bir çare bırakmaz. Bu yapıldığı ölçüde dünya *yatay bir şimdiye* dönüşebilir.⁹ Bu yatay şimdinin zemininde, dünya, etik gerilimleri gündeme getirir. Çünkü varolmanın, temel düzeyde bir imkânlılığı imlediğı bu felsefede (E, I, Ö11, k.), varolmak eylemde bulunmaya, hareket etmeye dönüşecektir. Etik, bu şimdinin olanağında gündeme gelir. Bu nedenledir ki Spinoza on yedinci yüzyılın felsefi atmosferinde kesin ve açık bilgiye ulaşma kaygısını paylaşır. Bu kaygı etrafında şekillenen ana yapıtı *Ethica*’da etik soruşturmayı geometrik bir düzlemde (*more geometrico*) gerçekleştirmeye çalışır. Yatay bir şimdiyi, geleceğın felsefesine dönüştürecek bir geometrik yüzeyi var eder. İncelediğı her şey, şimdinin hareketidir.

Bu *geometri-etkisi* dönemin yöntem eğilimidir. Euklides’in *Elementler* adlı eserini yazarken kullandığı geometrik yöntem, pek çok düşünürde etkisini gösterir. On yedinci yüzyılda açılan kesinlik arayışıyla geometrik yöntem bu dönemde Spinoza ve Hobbes gibi filozoflarda da görülür. Bu kaygı özellikle dönemseldir. Skolastiğın ertesinde, metodolojik tartışmaların hız kazandığı bir zaman diliminde *kesinliğın* tartışılmaz düzeyde arzulanmasından kaynaklanmaktadır. Buna bağılı olarak on yedinci yüzyıl skolastik yönelimlerden de kopmaya meyleder. Bütün bunların yerine daha sağlam ve güvenilir bir zeminden yola çıkan ve mantığın upuygun (*adequate*) bilgilerine götüren önermeler arzulanır.¹⁰ Bu arzuyla birlikte artık güvenilir ve kayda

⁹ “Dünya, etik varlığın gerilimini, geleceğme meyleden tam bir proje olarak kavramaya önceden hazırlanmış ve bunu yapabilecek yeterliliğme sahip yatay bir şimdidir artık” (Negri, 2005a, s. 281).

¹⁰ Burada önemli bir dönüşüm gerçekleşir. Spinoza kartezyen düşüncenin açık ve seçik bilgisinin yerine upuygun (*uygunluk*) bilgi anlayışını öne çıkarır. Bu ise epistemolojinin yerine ontolojide bir ısrardır. (*epistemolojinin ontolojileştirilmesi*) (Hardt, 2012, s. 163).

değer sonuçlara ulaşmak dönemin genel-geçer kabulleri sayılır (Balanuye, 2012, s. 68). *Ethica*'da bu çok somut bir şekilde görülür. Fakat Spinoza bu kesinlik arayışı etrafında nefes aldirmayan bir sistem yoğunluğu da kurmayacaktır. Onun geometrik metodu etrafında bir özgürleşme ve olanakları kavrama felsefesi hâkim olur. Bu önemli farka vurguyu –daha önce de belirttiğimiz gibi– Althusser de yapar. Ona göre Spinoza muazzam ölçüde “zihin özgürleştiricisiydi” (Althusser, 2017, s. 174). Bütün bunlara ek olarak okuyucunun karşısında tek ve som bir *Ethica*'da yoktur. *Kritik ve Klinik*'te Deleuze; “Üç *Ethica*” belirler. İlk seferde okunan *Ethica*'nın, kökten kopmayan bir nehir olduğunu ama ikinci bir kere daha okunduğunda “homojen, düz, sürekli, dingin, seyir için elverişli, saf ve üslupsuz bir dil” (Deleuze, 2013c, s. 170) barındırmadığını ifade eder.¹¹

Etika, yalnızca içerik değil, ifade biçimleri de olan üç öge sunar: Göstergeler ya da duygular; Mefhumlar ya da kavramlar; Özler ya da algılar. Bunlar aynı zamanda varoluş ve ifade kipleri de olan üç bilgi türüne tekabül eder (Deleuze, 2013c, s. 170).

Spinoza'nın bu *Ethica*'ları geometrik yöntemi dedüktif¹² bir görünüm altında sunar ve burada hiyerarşik bir yapının mevcudiyeti görünebilir. Dikkatli okuyucu için bunun öyle olmadığı belli bir noktadan sonra hemen anlaşılacaktır. İlk okunuşta, *Ethica*,

¹¹ *Ethica*, tek boyutlu bir kitap değildir. Belki *içindekiler* kısmına bakıldığında görünmeyen ama her bir kısmı felsefe tarihinden izler taşıyan bir eserdir. Elbette *Ethica* som ve tek boyutlu da değildir. Onun ontolojisinde Tanrı'nın, varolan her şeyin toplamı olduğu gibi, *Ethica* da felsefenin birçok altbaşlıklarını kendisinde toplar. Bütün temel alanlara değinen kapsamlı bir projedir: “Metafizik, bilgi teorisi, zihin felsefesi, felsefi psikoloji, ahlak felsefesi, siyaset felsefesi ve din felsefesi” (Nadler, 2021, s. 9). Buradan da anlaşılacaktır ki *Ethica*'nın konularının skalası oldukça geniş ve çeşitlidir. Çünkü *Ethica*'nın üslubu aynı Deleuze'ün “üslup kavramın hareketidir” dediği gibi (akt. Turalı, 2021, s. 7, Deleuze, 2013a, s. 170), *Ethica*'daki kavramlar-temel problemler skalayı çeşitlendirir ve metine bir hareket katar. Öyleyse aynı düşünce sürdürülebilir. *Ethica*'da da kavramlar “(...) kendi kendine hareket etmez (felsefi anlayış), şeyler içinde ve bizim içimizde de hareket eder: Bize, bizzat felsefenin felsefi olmayan anlayışını oluşturan yeni *algılar* ve yeni *duygular* esinler” (Deleuze, 2013, s. 170). *Ethica*'nın okuyucunun elinde daha ilk seferden bu etkin duygular yaşatmasının sebebi buradadır. Kavramaların hareketi, özellikle yaşamın bir görüntüsü olan temel konuları okuyucuyu direkt kendisine dahil eder. *Ethica*'nın kendi içindeki bu derinliğinin, bu yaratıcı yolların ve kavramların yanında seslendiği hedef kitle de önemlidir. Deleuze'ün *Müzakereler*'de söyleyeceği üzere *Ethica*, “gelecekteki ve henüz dili olmayan bir halka” (Deleuze, 2013a, s. 154) göre yazılır. Elbette, *Ethica* bir yaşam kitabıdır. Yaşamı kurmanın *neye muktedir* olunabileceğini gösteren bir kitaptır. Bir iletişim değil, bir direniş kitabıdır. Baştan sona, batıl inanca, kedere, her türden pasif değere karşı bir direniş kitabıdır. Yaşama karşı, bütün bloklar tespit edilmeye çalışılır, kavramlar yaratılır. Deleuze'ün de ifade ettiği gibi: “Yaratmak iletişim kurmak değil, direnmektir. Göstergeler, olay, yaşam, dirimselcilik arasında derin bir bağ vardır. Bu, bir desen, yazı ya da müzik çizgisinin içinde olabilecek, organik olmayan bir yaşamın gücüdür. Ölen organizmalardır, yaşam değil.” (Deleuze, 2013a, s. 154)

¹² “Bu yöntemde akıl yürütmeye bilgi içeriği açısından en geniş kapsamlı önermeyle başlanılır; eklenen önermelerle usamlamanın işaret ettiği bilgi içeriği giderek daralır ve sonunda sonuç yargısına ulaşılır. Her ne kadar bilim açısından bu yöntem çok elverişli değilse de, 20. Yüzyılın başlarına kadar Batı metafiziğine egemen olan yaklaşımın tündengelim olduğunu söylemek yanlış olmaz” (Balanuye, 2012, s. 69).

tanımlar (*definitiones*), aksiyomlar (*axiomata*), postülalar (*postulate*), önermeler (*propositiones*), kanıtlamalar (*demonstrationes*), önerme sonucu (*corollarium*) ve notlardan (*scholium*) oluşan bütünsel bir ağ sunar. Okuyucuyu birden kuşatır. Tözün, *Ethica* boyunca her şeyi kuşattığı gibi. Okuyucu bu *ateş kitabında* gerçekliğin zeminindeki coşkuyu da bulacaktır. Çeşitli yollar, çeşitli patikalar *Ethica*'nın kanıtlamalarına ulaştırır. Eninde sonunda ulaşılan nokta *bir bedenin neler yapabileceğidir*. Onun metafizik yapısı-sistemi ontolojik bir canlılık-hareketlilik inşa eder. Bu sistemin altında; alttan alta kaynamakta olan bir güç hissedilir. Böylelikle de bu dedüktif açıklamalar; etkileme ve etkilenişler arasındaki bağlantının düzeyini ve imkânını açıklamak için bir *araca* dönüşür. Bu anlamıyla töz; Spinoza ontolojisinin mimarisidir. Dedüktif bir şekilde, sonsuzun açılması, fraktal bir güç dağılımıdır. Elbette, Spinoza'nın ünlü ifadesiyle her şey “sonsuzluğun bakış açısından” (*sub specie aeternitatis*) (E, II, Ö47, Ön. Son: 2) anlaşılır. Tözün, mutlak bir olumlama ifadesi olarak, özünü ifade etmesi bunun en önemli göstergesidir. O halde bir kere daha söylemek gerekirse tözün konumlanması dikey değil, yataydır. Elbette bir analogi kurmak gerekirse, birdenbire kendimizi *Rönesans sanatında* buluruz. Artık burada *ışık* söz konusu olur. Rönesans'ın etkisi, resimde kendini gösterdiği gibi, felsefede de kendisini gösterir. Bu yüzden olacak ki Tülin Bumin Ortaçağ ve Rönesans resmini karşılaştırmanın, iki çağın insan-doğa anlayışını ifade edeceğini söyler. Bu çok temel bir fark üzerinden anlaşılabilir. Ortaçağ boyunca ışık *yukarıdan* gelir. Rönesans'ta ise tam tersine, bu dünyadan olana, konuya *yatay* bir düzlemde gelen ışığa bırakır (Bumin, 2016, s. 11). Bu fark hem önemli, hem heyecan vericidir. Rönesans düşüncesinin izleği, felsefenin içerisine kadim bir gelenek olan *içkinlik* nosyonunu yeniden dâhil eder.¹³

Bu ontolojik nizamda tekileri anlama imkânı verecek olan kip-tavır (*modus*) anlayışı da yükselir. Çünkü töz (*substantia*) ve onun tavrı (*modus*) evrenin ta kendisidir. Gelenekten farklı olarak kiplerin oluşturduğu düzlem, som ve hareketsiz değil, tamamen kuşatıcı ve harekete açıktır. Onun ontolojik sisteminin temel taşlarından biri olan kipi-tavrı anlamak yüzeydeki temel hareketliliği görmekle mümkündür. Spinoza bu

¹³ Elbette, Spinoza Rönesans etkisini de devam ettiren bir düşünürdür. Althusser'in ve pek çok yorumcunun söylediği gibi skolastik terminolojiyi kullansa da Rönesans etkisi kendisini bırakmaz. Özellikle felsefesinin kuruluşunda *sonsuzluk* ve *içkinlik* gibi temel parametreler, Rönesans'ın, özelde ise Bruno'nun öğretilerinin bir nevi devamıdır. Çünkü ilk defa Bruno'da “sonsuzluk ve içkinlik bir arada dile getirilir” (Bumin, 2016, s. 14). Elbette bu gelenekten de kopmak anlamına gelir, bilindiği üzere, Antik Yunan'da *sonsuzluk* akıl-dışı, Ortaçağ'da ise tanrısal aşkınlık şeklinde konumlanmıştır. Bruno'da ise bu dünyevileşir (Bumin, 2016, s. 14).

anlamıyla derinde olan bir öz anlayışından ziyade bir *aktüalite* sunar. Kipi *töze* ve *sıfata* bağlı ve onunla birlikte düşünmek bu yapıyı anlamak için zorunlu olarak gerekir. Kipitavır “töz ve sıfatla ilişkili olarak konumlandırmak ve tanımlamaktan başlamak, ‘tekil şeyi’ daha derinden anlama imkânı verir” (Misrahi, 2019, s. 165). Moduslar, unutulmuş bir yüzeyi ve bu yüzeyler üzerindeki etkilenmeleri ortaya çıkaracak bir düşüncenin temelidir. Modusların oluşturduğu bu dünya, artık reaktif güçlerin, aktif güce yöneleceği bir dünyadır. Bu, alttan alta güç (*potentia*) ifadelerinin çoğaldığı, tekillerin birleştiği çokluk (*multitudo*) eşiğidir. Bütün bunlar gösterir ki, Spinoza’nın töz kavramı veya onun ontolojik temelleri politika ile ayrışık değil, tam anlamıyla birleşiktir

Politika ontolojiden ayrılmaz. Her ontoloji politiktir ve her politikanın kendisi bir ontolojidir. Ontoloji ve politika arasındaki karşılıklı ilişki, “paralellik” sorusu olarak tanımlanabilir. Ontolojik ve politik bu paralellik ilk olarak Spinoza’nın düşüncesinde temeli atılır. Spinoza, yalnızca töz analizine dayanarak bir etik ve bir politika yazabilir. (Boyer, 2001, s. 174).

1.2. Yüzey ve Kontaminasyon

Spinoza’nın töz (*substantia*) fikrinin içkin (*immanens*) bir formda konumlanması hem bir hesaplaşmanın hem de gerçekliği onun zamanına kadar yanlış yerde ve yanlış biçimde aranmış olmasının bir sonucudur. Bu bir perspektif sorunudur. Spinoza’nın perspektifi; gerçekliğin, birin, çokta dağılışıdır. Çünkü tözün dünyaya içkin olmasının koşulu kendi içinde bir tür zorunluluğu ortaya çıkarır. *Ethica*’nın birinci bölümü özellikle bunun ifade edilmesi bakımında oldukça belirleyicidir. Bu içkinlik meselesi (*immanens*) Spinoza düşüncesinin ve ana kavramlarının bütünselliğini anlamak için hayati önem taşır. Çünkü bütün felsefi olanakları bu içkin töz anlayışından zuhur eder. Bütün içkin kuvvetler yaşamın içine sirayet eder. İçkinliğin böylesine temelde yer alışı, tözün içsel momenti haline gelişi genel anlamıyla gücün varlığın ilkesi haline gelmesinden kaynaklanır (Hardt, 2012, s. 138). Yani aslında yaşamın içinde sürekli bir özgürleşme, gücü çoğaltma ve toparlamaya ait istek zorunlu olarak –tözün tanımı gereği– tözün kendinde bulunacaktır. Negri’nin tanımıyla modern felsefenin erken döneminde yabancı bir şekilde duran (*anomalî*) Spinoza modern öğelerin karşısında konumlanırken özgürleşmenin ve kurucu kavram olan gücün bu zorunlu halini de ortaya çıkartmaya yardımcı olur.¹⁴ Onda sürekli işleyen varlığın belirlenimi, gücün

¹⁴ Bilindiği üzere Spinoza’yı *kuraldışı-anomalî* olarak ifade eden filozof Antonio Negri’dir. Elbette Spinoza’yı *kuraldışı* olarak ilan ederken, hareket ettiği pek çok veriyi de göz önünde bulundurmak gerekir. Bir kere, Spinoza’nın *kuraldışı* olarak konumlanmasının en yegâne nedeni dönemin toplumsal-

belirlenimlerine dönüşür. Bu düz anlamıyla her şeyi belirleyen (*teleolojik*), teksesliliğe dönüştüren (aşkın) ve renkleri birden grileştiren bir düzey değildir. Tam tersine özgürlüğün mutlak belirlenmesidir. Tözün tanımının ve ondaki zorunlu varoluşun etkileri mutlak bir olumlamayla yankısını özgürleşme olanaklarında kendisini hissettirir.

Bu anlamıyla filozofun düşüncesini aşkın (*transcendent*) bağlardan ve yaklaşımlardan koparmak onun temel anlayışına vurgu yapmak anlamına gelir. Onun düşüncesinde dünyayı ve insan eylemlerini aşan bir varlık söz konusu değildir. Bu yanılgı, Spinoza'nın birinci tür bilgi diyeceği, kaba deneyimin bulanıklığı içerisinde hapsolmayı ifade eder. Eğer nedenlerin bilgisine gidecek bilgiler üretilemezse aşkınlık pratikleri iş görmeye devam eder. Bu pratikler bir bölünme gerçekleştirir. İnsanın karşısına, eylemlerini belirleyecek bir yapı inşa edilir. Öyleyse içkinlik bunu tersine çevirmektir. Bu içkinlik Deleuze'ün de katkı sağlayacağı üzere geleceğe bir boyut katar (Colebrook, 2013, s. 107). Aşkınlığın karşısına konumlanan bu felsefeden, içkinliğin motivasyonu olan neşe hareketinin koşulları belirlenir. Aşkınlığın insanın bağlarını kopardığı bu dünyada, bedenın alanı daraltılır ve kederin motivasyonu söz konusu olur. Bedeni değersizleştirmek, beden üstü, aşkın bir yapıya kapı aralar. Bu olsa olsa *bir bedenin ne yapabileceğini* göz ardı etmektir (Balanuye, 2008, s. 55). İnsanın konumlandığı dünyanın arkasında-ötesinde-berisinde bir dünya oluşturmak ve bunu

ekonomik durumudur. Bu yüzden daha baştan Spinoza'nın yaşadığı Hollanda bir *kuraldışıdır*. Din savaşlarının üst düzeye çıktığı, despotik rejimlerin altında ezilen Avrupa'nın ötesinde, Hollanda altın çağını ve en özgür yıllarını yaşıyordu (Baker, 2018, s. 15). Spinoza'nın da doğumunu izleyen 1630'lü yıllar Hollanda için zirve noktayı oluşturuyordu (Nadler, 2018, s. 71). Elbette bir istisna oluşturan Hollanda, Spinoza'nın da düşüncesini şekillendirmesi açısından önemli veriler sunuyordu. Düşünce dünyası, –Negri'nin aktardığı üzere– aynı kitaplığı gibiydi, çeşitli Rönesans eserleriyle düşüncesi Rönesans'ın izlerini taşıyordu. Bu yüzden Spinoza bir Barok değildi (Negri, 2005a, s. 157). Barok dönemi; büyük ihtişamı, büyük yapılarıyla insanı içine alıyordu. Barok düşünürlerinin hükümdarlara önerdikleri, korku, ümitsizlik ve kıskançlık gibi öğeler (Akal, 2016, s. 121) Spinoza'nın ısrarla karşısında duracağı özelliklerdir. Özellikle on yedinci yüzyılda “Hollandalı kentsoyluları, Katolik Avrupa'ya egemen olan Barok üslubu hiçbir zaman tam olarak” (Gombrich, 1994, s. 413) benimsememeleri de önemli bir tarihsel veridir. Bütün bunlarla birlikte hem Spinoza'nın rönesansı taşıyan düşünceleri, hem de Hollanda'nın kendi özel durumuyla bağlantılı olarak Barok üslubunun izlerini taşımaması bir araya geldiğinde çağının ayrı yerinde duran bir Spinoza imgesi karşımıza çıkar: “On yedinci yüzyıl Hollanda'sındaki üretici güçler ve üretim ilişkilerinin gelişimi, daha o zamandan, antagonist bir geleceğe kayışı barındırır. Demek ki bu çerçevede, Spinoza'nın materyalist metafiziği, bu yüzyılın etkili bir kuraldışılığıdır: mağlup sayılmış veya marjinal değil, muzafer bir materyalizmin kuraldışılığı, hep ileriye doğru hareket eden ve kendini kurarak dünyayı devrimcileştirmenin ideal olanağını taşıyan bir varlık ontolojisinin kuraldışılığı” (Negri, 2005a, s. 37). Peki, pek çok yorumcu tarafından hala tartışılan Spinoza'nın bir tür *anomali-kuraldışı* olup olmadığı fikri etrafında son olarak ne söylenebilir? Oldukça ilgi çekici bulduğumuz, bize göre de Spinoza'nın on yedinci yüzyıldaki pozisyonunu belirlemesi bakımından bir anekdot sunmak istiyoruz. Şair Ece Ayhan'a bir mülakatında ‘marjinal misiniz?’ diye sorulan soruya şu yanıtı verir: “‘Marjda olan risklidir’ der Ricardo ve devam eder: ‘Ama piyasayı da marjdaki ürünler tayin eder’ (Ayhan, 2014, s. 77). Peki, o halde Spinoza marjinal midir? Hayır, marjdadır.

kavranılmaz düzeyde tutmak açıkça insanı bir ümitsizliğe, daha şiddetli bir nihilizme götürecektir (Colebrook, 2013, s. 107). Bu bağlamda Spinoza'nın içkin felsefi anlayışından türeyecek olan bu neşe dolu felsefeye karşı girişilecek en büyük hatalardan birisi Spinoza'nın felsefi düşüncesini aşkınlaştırmaya yönelik çabalar oluşturur. İçkin olanakların, varlığın yüzeyinden uzaklaştırılması, politik öğelerde gücün (*potestas*)¹⁵ çoklukların üzerinde örgütlenmesi bu türden çabaları oluşturur. Biz buna yani Spinoza'daki içkin düşüncenin saflığını kaybetmesini bir tür *kontaminasyon* olarak adlandıracaktır. Çünkü böylesine bir aşkınlaştırma gayreti Spinoza'nın düşüncesinde ve saf bir içkinlik anlayışında *kontaminasyona*¹⁶ yol açar.¹⁷ Varlık saflığını kaybeden, içerisindeki mevcut coşkunun ortadan kaldırılmasıyla sonuçlanan bir tür kirlenmeye dönüşür. Gerçek ile görünüş, güç ile potansiyel birbirine bulanır. Bu yüzden felsefenin, özelde ise Spinoza'nın uzun bir dönem boyunca aşkınlaştırılmaya çalışılması; onun kendi özgün bağlarından uzaklaştırmak ve felsefi olanağın dallarını budamak anlamına gelir. Kontamine edilmiş bu düşünceden geriye çorak bir felsefi düşünüş kalır. Bu, olanakları sınırlayan, olanaklara bir tepe noktası yerleştiren bir çabayla sonuçlanır. Varlığa ve buna bağlı olarak düşünceye enjekte edilecek her tür aşkın fikir, hegemonik düşünme tarzı veya bu hiyerarşiye bağlı ontolojik kirlilik zehirlenmeye neden olur. Buna ek olarak bu felsefi düşüncenin kodlarını da değiştirir.¹⁸ Bütün bunlar Spinozacı düşüncenin tuzağıdır. Bu yüzden Spinoza türümcü (*südur*) teorisinin de karşısında konumlanır. Yeni-Platoncu imge etrafında birleşmek söz konusu değildir. Çünkü burada bir kontamine etkisi görülebilir. Bu bağlamda “(..) Spinoza ontolojisi içkin bir üretimi kabul etmekle beraber südürücü değildir” (Er, 2012, s. 166). Çünkü varlık, kendisine uzaklık ve yakınlık ilişkisine göre belirlenmez. Varlığın bütün düzlemi bir eşitlik ilkesine dönüşür. İçkinliğin bu saf ontolojisinde varlık kendine eşit; ve hiyerarşik bütün rütbelere azadedir (Deleuze, 2013b, s. 176-177). Bütün bunlar varlığın kuruluşu, gücün ifade edilişi açısından da yanlış konumlandırmaya dönük hatalardır. Bu, zorunlu

¹⁵ Negri'nin öne çıkardığı iki kavram arasındaki ayrımı biz de muhafaza edeceğiz. İlerleyen kısımlarda kavramsal içeriklerini daha da genişletecek olmamıza rağmen *potestas*'ı *iktidar* *potentia*'yı ise *güç* olarak ifade edeceğiz.

¹⁶ Yabancı madde etkisi ile kirlenme veya saflığını kaybetme. Enfekte olma.

¹⁷ Spinoza'yı Yeni-Platoncu bir kisve altında okumak ve ayrıca alman romantikleriyle başlayan sürecin nihai noktasında Hegel'in zirveye ulaştırdığı bir okuma bu aşkınlaştırma türlerine bir örnek oluşturur. Spinoza düşüncesi bu aşkınlık fikrinde yurt edinemez. Yeni-Platonculuk üzerinden okunması, dikey bir felsefe görünümü kazandırır. Nietzsche'nin ve sonraki yıllarda Deleuze'ün; politik arenada ise Althusser ve Negri'nin Spinoza'ya yaklaşmasının nedeni de Spinoza'da dikey bir felsefenin bulunmamasıdır.

¹⁸ Bu anlamıyla Deleuze'ün ünlü ifadesiyle filozofların prensi olmasının sebebi de budur. Çünkü “o aşkınlıkla hiçbir uzlaşmaya girmeyen, onu her yerden kovup çıkaran tek filozof odur.” (Deleuze & Guattari, 2017, s. 54).

olarak içkinlik düzlemindeki özgürlüğün ortaya çıkmasına yönelik bir engellemeye dönüşür.

Uzun bir süre buna girişilmiş ve Spinoza bu kampa çekilmeye çalışılmıştır. Başka bir anlamıyla *ehlileştirme*, ters anlamıyla da *güçle zehirleme* Spinoza düşüncesinin muhatap olduğu süreçlerin ortak adıdır. Bu aşkınlık fikrinin kodlarının onun felsefesinde kontaminasyona –olumsuz anlamıyla bir zehirlenmeye, yüzeyin kirliliğine– yol açmanın ötesinde yaşamda mevcudiyetini içkin olanaklarda kıyasıya kullanan her varlık bu kodları çözecek ve bu felsefi zehirlenmeyi veya kirliliği tersine çevirecek şekilde –pozitif anlamıyla–ona reaktör kazandıracaktır. Deleuze’ün ünlü ifadesiyle Spinoza’nın “filozofların prensi” olmasının sebebi de tam anlamıyla buradan kaynaklanır. Çünkü “aşkınlıkla hiçbir uzlaşmaya girmeyen, onu her yerden kovup çıkaran tek filozof odur” (Deleuze & Guattari, 2017, s. 54). İçkinlik nosyonu ile gücü (*potentia*) varlığın ilkesi etrafında birleştirme düşüncesi aşkınlığa karşı çevrilecek bir silaha dönüşür.

Buradan da anlaşılabileceği ki onun felsefesi, temelde varlık anlayışı; bir reaktör gibi varlığın her bir noktasında patlama imkânı taşır. Bu patlama çevresine yayılacak şekilde başka patlamalara da sebebiyet verecektir. Bu fraktal düzeyde yatay bir belirlenime sahiptir. Patlamaya zorunlu bir patlama hareketinin –tözün tanımı gereği– ontolojik zorunluluktan ortaya çıkar. Bu felsefi olanaklar bütünü; varlığın içerisinde mevcudiyetini sürdüreceği olan her varlığın özündeki imkânı oluşturur. Her varlığın özündeki bu patlama imkânı ise *erdem-in-gücün* temel koşuludur. Varlığın sinesinde patlayan ve saçılan her birey–her varolan özgürlüğe erişme yolundadır. Bu yüzeyin kirliliğine karşı, bir yüzey temizliğidir. Saf içkin olanakların muhafaza edilmesi, bir güç birliği etrafında varlığın zenginleştirilmesidir. Bu özgürlüğe erişmenin yolu demek ki tözden ve onun konumlanışından geçer. Bu tözün anlaşılması ise Spinoza düşüncesindeki evrimsel süreci daha doğrusu düşüncesinin koordinatlarını belirlemek ile mümkün olur. Felsefesinin ekosistemini anlamının temelindeki bu koordinat düzlemi ve bu düzlem üzerindeki noktaları belirlemek ve Spinoza’yı kendi çizgisinde tutmak için; aşkın olan düzlemlerden bağımlıyı koparmak gerekecektir.

Spinoza’nın düşünce koordinatında hiç şüphesiz Descartes’ı görmek şaşırtıcı değildir. Düşüncesinde Descartes’ın varlık kazanması Spinoza düşüncesinde bir keskinleşmeye ve bakış açısı kazanmaya yol açmıştır. Althusser’in diyeceği gibi

Spinoza karşısında Descartes felsefesinin bir *etkisini* görmüş, bu etkiyle karşılaşmıştır (Althusser, 2017, s. 174). Descartes etkisi, felsefe tarihinin de bir dönüm noktası olmuştur. Modern felsefenin mihenk taşı olmakla birlikte, yeni düşünme araçları ve imkânları sunmuştur. Bu bir çifte anlam taşır. Olumlu bir yıkıcılık... Özellikle göksel olanı, içsel olana taşıyarak bilgi sürecini *özneye* taşıyarak, *skolastiğin* son kırıntılarına da son vermeye çalışmıştır. Çünkü Descartes’a kadar fikir dediğimiz şey, fizik-ötesi bir anlam taşıyordu. Platon ve geleneği için sonsuz ve değişmez özler, oluşun sürekli değişen dünyasından bağımsız bir pozisyondaydı. Bu geleneği ve bu geleneğin tonalitelerini devam ettiren batı geleneği, ortaçağ ile birlikte teolojik bir pozisyona yerleşti ve bir tür *kutsal ışık* olarak görüldü. Descartes işte bunu tersine çevirerek, fikri kutsal zihinden alıp, insan zihnine doğru taşıması, bu tarihsel çizgide olumlu bir adımdır (Nadler, 2021, s. 226). Yıkıcılık, ortaçağın *dekonstrüksiyona* uğrayan etkisine karşılık, yeni bir yapının meydana gelmesidir; *muzaffer özne*. Descartes, bütün bir algısal alanı, içeri çekerken, Spinoza içeriği dışarı taşıyordu. Bu yüzden Spinoza *bedenin*, dışsal şeylerin, Tanrı yani Doğa’nın bilgisi olduğunu göstermeye çalışacaktır (Nadler, 2021, s. 227).

Böylece insan zihnini yalın bir töz olarak ve fikirleri de bu tözün kipleri olarak gören Descartes’tan farklı olarak Spinoza için, insan zihni (bedenin makro-fikri) diğer fikirler (bedenin parçalarının alt-fikirleri) tarafından meydana getirilmiş olan kompleks bir fikirden başka bir şey değildir (Nadler, 2021, s. 228).

Spinoza yerleşik düşüncenin ötesine geçip, Descartesvari ağaç biçimli (*arborescent*) felsefe yapma stilini bir kenara bırakıp, bir düşünce ve imkânlılık ormanına girmek ister. Hareket noktası tam da burasıdır. Hiyerarşik bir ağacın yerine, olanakların bütününe ifade eden bir orman... Burada her şey canlıdır. Buna bağlı fikirlerin düzeni, ölü, resim ve eylemsiz değildir. Çünkü bu ormanda, Descartes’ın *Meditasyonlar*’da söylediği “fikirler şeylerin imgeleri gibidir” anlayışına karşın, Spinoza bu ormanda kavranmayı bekleyen nesnelerin ölü ve eylemsiz nesneler olduğunu söylemez (Nadler, 2021, s. 232). Bu hem sabitlikten uzak hem de felsefesine özgü bir dinamizmi ifade eder. Spinozacı ontolojinin *hareketi* öne çıkarması ve her şeyin sürekli bir *etkileniş* içinde ele alınması kopulanın bize sunduğu “-dır” mantığı üzerine çöreklenen bir ontolojik haramiliği de bertaraf eder. Çünkü bir şeyin etkileniş içerisinde olması, harekette bulunması, sürekli şeylerin *olduğunu* yani onun *oluyor*

olduğunu bildirir. Bu ayrıma dikkat çeken Balanuye bunu bir “dert” olarak adlandırır (Balanuye, 2020, s. 31).

Bu derdin başlangıç noktası; bu dünyada düşünmek isteyen insanın sabit kalmayan bir dünyada bunu yapmak istemesinden kaynaklanır. Çünkü bu şekliyle insan ne merkezi bir konumda ne de burçları sağlam bir kalenin içindedir –Descartes’i cogito–. Bu dert her şeyin oluyor-oluşuyor olduğunun üstüne örtülen bir örtüden ibarettir. Biz, Balanuye’nin altını çizdiği Deleuzecü “ağaç yeşeriyor” mantığına sarılan *oluşu* öne çıkarmak istiyoruz (Balanuye, 2020, s. 31). Klasik anlayışların tam tersine hareketi olanaklı kılacak olan bu anlayış bize kalenin burçlarının dışına çıkmaya olanak verir. Her ne kadar sığınak olarak görülse de –cogito– bu kalenin burçları da zamanda aşınır. Bu anlamıyla *gerçekliği* burada mevzilemek ne kadar elverişli olabilir? Bu tartışma Spinoza düşüncesini Descartes’tan koparan çekirdeği oluşturur. Özellikle bu kopuş Descartes ile başlayan ve Aydınlanma ile zirveye ulaşan akıl nosyonunun mertebesindeki hiyerarşinin de bir tür yapıbozuma (*dekonstrüksiyon*) uğramasına olanak verir. Çünkü Descartes’ın anlayışında bir tür hiyerarşi görünür. Bu yüzden *özne* Descartes’i düşüncede ayrıcalıklı konumu ifade eden rütbeli haldedir. Bunun tam tersine Spinoza’ya göre insanın herhangi bir ayrıcalığı söz konusu değildir. Spinoza’nın temel kurucu felsefesi itibarıyla Kartezyen felsefeden farklılaşmasını ve modern düşüncenin ötesinde konumlanmasını görmek beklenmedik bir şey değildir. Spinozacı töz anlayışının yüzeyinde insan, krallık içinde bir krallık (*imperium in imperio*) değildir. Bu anlayış Descartes’i cogitonun muzaffer oluşuna indirilen önemli darbelerden de biridir. İnsanın ayrıcalıklı bütün apoletleri sökülür; modern düşüncenin merkezindeki bu *muzaffer cogito* anlayışı hızlıca terk edilir. Spinoza’daki coşkunun bu kolektif şekillenışı içkin görüntüyü bir şenliğe çevirir. Bu yaratıcı güçlerin örgütlenmesidir ve her zaman için bu bir sanattır (Hardt, 2012, s. 23). Bu örgütlenme sanatı, düşünceyi, maddi bir forma eşitleyecek alternatifler üretir. Geleneksel bağlamda, düşüncenin içerisine çekilme Spinoza’da nispeten dışarıya dönük gerçekleşir. Burada pür bir rasyonalizm görmeyi beklemek olanaksızlaşır.

1.3. Üretken Bir Makine ve Gerçeklik Olarak Töz

Spinoza’nın bu bütüncül anlayışındaki töz (*substantia*) fikri tek bir töz (*monizm*) üzerinden şekillenir. Bu zaten tözün tanımına uygun olarak kendi içinde tutarlı ontolojik yapı oluşturur. Bu aynı zamanda Descartes’ın düalist (*ikici*) varlık anlayışından kopuşun

da bir yansımasıdır. Çünkü Descartes tözü yani varlığı ikiye bölerek –*düşünme* ve *yer kaplama*– gerçekliğin iki farklı görünümünü sunmuştu. Buna bağlı olarak düşünme ve yer kaplama *töz* olarak ifade edilmekteydi. Yani kabaca töz olarak ifade edilen bu ikiliğin kendisinden başka bir şeye ihtiyacı da yoktu. Ancak burada hem epistemolojik hem de ontolojik bir kopukluk gerçekleşir. Aynı zamanda bu çelişkiyi de beraberinde getirir. Çünkü “iki tözün farklı iki ana nitelikleri varsa eğer, onlar, her töz kendi ana nitelikleri sayesinde kendisiyle anlaşıldığından, ortak hiçbir şeye sahip olamaz” (Cevizci, 2019, s. 212). Bu da çelişkiyi üst bir noktaya taşır. Yani “aynı ana niteliklere sahip değilseler eğer, bu sefer de onların karşılıklı olarak birbirleri aracılığıyla anlaşılmasını mümkün kılan ortak bir temel olamaz” (Cevizci, 2019, s. 212).

Spinoza’nın töz (*substantia*) fikrinde böyle bir kopukluk bulunmamaktadır. Töz klasik anlamıyla “kendinde olan ve kendisi aracılığıyla kavranabilen” (E, I, T3) şeydir. Yani “kavramı başka bir şeyin kavramından oluşturulması gerekmeyen şey”dir (E, I, T3). Bu anlamıyla töz kendisinde olan ve kendinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan bir yapıdadır. Bu elbette yeni bir anlayış değildir. Kadim bir ontolojik geleneğin kurucu kavramı olan *causa sui* olarak ifade bulan bir geleneğin devamıdır. Bununla birlikte Spinoza varlığın tekliğini kendi içinde tutarlı hale getirecek argümanı belirlemiş olur. Az önce söylediğimiz gibi bu, Descartes’ın düalizmindeki ontolojik çelişkiyi de ifade eder. Çünkü Descartes’daki *düşünme* ve *yer kaplama* iki ayrı töz olarak belirlenmekteydi. Ama Spinoza’nın önermesine göre bu bir hata oluşturur ve böylelikle de hakikati anlamının olanağı sekteye uğrar.¹⁹

Spinoza’nın tözü yani gerçekliği kendi tanımından hareketle “kendinde olan kendisi aracılığıyla kavranabilen, yani kavramını başka bir şeyin kavramından oluşturulması gerekmeyen” (I, 3. Tanım) şey olarak adlandırıldığında burada tözün kendinden başka bir şeye bağlı olmayan bir ontolojik görünümü ortaya çıkar. “Gerçeklik nedir?” (Cevizci, 2019, s. 210) türünden bir soru; tözün kendisi ve kendisi

¹⁹ Spinoza’da tözü ifade eden bu gerçeklik; onun ontolojisinin kurucu ögesidir. Robert Misrahi (2019), *Ethica* yorumunda okuyucuları; yaratıcı ve içsel olarak felsefi olanakları muhafaza eden pedagojik bir okumaya davet eder. Bu felsefi okuma daveti Spinoza’nın ontolojisini anlamak ve bu ontolojinin içsel ve içkin olanaklarını açığa çıkarmak için yaratıcı bir girişimdir. Böylelikle de Misrahi, Spinoza’nın ontolojisinde “Töz’ü gördüğümüz her yerde [onu] ‘Gerçeklik’ olarak” (Misrahi, 2019, s. 238) okumamız gerektiğini ifade eder. Bu gerçekten de Spinoza’yı yanlış okumalardan/yorumlardan kurtaracak ve onun ontolojisinin içinde bulunan her yapının gerçeklik ile ilişkisini yerli yerine koyacaktır. Çünkü bu türden bir felsefi okuma girişi *Ethica* “okunurken hissedilen içkinlik duygusunu daha da güçlendirir” (Misrahi, 2019, s. 238).

aracılığıyla varlığın bütünsel bir görünümü olarak belirlenmiş olur. Bu aynı zamanda yüzeyi ve yüzeydeki hareketliliğin de ön koşulunu belirler.

Spinoza’da gerçekliğin varolma koşulları “tözle tözün geçirdiği değişim veya aldığı formlardan” (Cevizci, 2019, s. 210) meydana gelir. Bu tözün, *Tanrı yani Doğa*’nın sonsuz sayıdaki sıfatları ile *gerçeklik* ezeli bir görünüm kazanır. Çünkü töz kendi içinde sınırlı bir varlık değildir. Sınırlı olması onun *sonlu* olduğu anlamına gelir. Spinoza bunu *Ethica*’nın birinci bölümünün ikinci tanımında ifade eder: “bir şey kendisiyle aynı doğadan başka bir şeyle sınırlanabiliyorsa, o şeye kendi cinsinde sonlu denir” (E, I, T2). Böylelikle Spinoza’nın tözü sonsuz bir nitelik kazanır ve tözün sonsuz sayıda sıfatı vardır; “fakat bizler bu ana niteliklerden yalnızca iki tanesini bilebilmekteyiz” (Cevizci, 2019, s. 210).

Bu bağlamda “her şey tanrı yoluyla anlaşılacak durumunda”dır (Cevizci, 2019, s. 214). Her şey tanrının sıfatı yani öz nitelikleri olduğu için “evrenin temel yapısını kavrayabilmemizin yegâne yolu *düşünce* ve *yer kaplama* ana nitelikleri aracılığından geçer” (Cevizci, 2019, s. 214). Descartes’da bu, iki farklı töz olarak adlandırılmaktadır. Spinoza’nın karşı çıkacağı üzere bu anlayış dolaylı olarak birbirini sınırlayacak bir konumlanışı ifade eder.

Bu gerçeklik düzlemi –Misrahi’nin işaret ettiği gibi içkinlik olanaklarının açığa çıkacağı bir görüntüyle– sıfat (*attributum*) tanımında sonsuz bir olanaklar bütününe dönüşür. Çünkü sıfat (*attributum*) “tözün özünü kuran şey”lerdir (E, I, T4); onun öznitelikleridir. *Ethica*’nın girişindeki bu tanımlar Spinoza düşüncesinin üzerinde yükseleceği –dikey bir görünüm sunan bir yükselme değil varolma olanaklılığının içkinlik düzleminde yükseleceği bir ontolojik kuvvet– ana omurgalardır. İleri bir noktada ise tavır-tarz (*modus*) terimi “tözün hallerini” (E, I, T5) bildiren ve içerisine tekil varolanları alan bir ontolojik pelerindir. Modus yani tavır tanrının sonsuz bir şekilde kendini açığa çıkaracağı hallerdir. Bu bağlamda ontoloji *sonsuz (infinitus)* bütünlüğün ontolojisi (Misrahi, 2019, s. 225). Bu sonsuzluk ontolojisi, bir hiçlik de değildir:

(...) burada bir yanlışla düşmemek gerekir: Spinozacılık ne dile getirilemez olanın ne belirsizin bir felsefesidir. Bilinemez ve adlandırılmaz Varlığın olumsuz ontolojisi de değildir, karanlık gecenin ya da hiçliğe gömülecek kadar belirsiz bir Varlığın ontolojisi de değildir (Misrahi, 2019, s. 225).

Bu sonsuzluk ontolojisinden sonsuz ifadeler türer. Misrahi de (2019) artık içkinlik-aşkınlık karşıtlığının, sonlu-sonsuz karşıtlığına dönüştüğünü ifade eder. Her şey, her tekil birey kendisini mutlak doğa içerisinde konumlanmış bir şekilde bulur (Misrahi, 2019, s. 225). Bu yüzden sonsuzluk ontolojisi az önce söylediğimiz gibi tözün sonsuz ifadelerini imler.²⁰

Spinoza'nın kurduğu bu felsefi yapı her anlamıyla içkin felsefi olanağı koruyan ve ona daima imkân tanıyan bir görünüm sağlar. Gerçekten de bu evrende sıfatlardan başka hiçbir şeyin olmadığı düşüncesine götürür: “tözlerin sıfatlarından ve tözlerin hallerinden başka hiçbir şey yoktur” (E, I, Ö4, k). Her biri ezeli ve ebedi olan sıfatların, tözün özünü, ifade etmesi, içkinlik düzleminde olanaklılığı çağırıştırır. Deleuze'un yorumları da bu ifadeleri destekler. Çünkü açıklamanın- açıklayan sıfatların, ifade olarak tanımlanması *Bir*'in çoklukta açığa çıkmasını (Deleuze, 2013b, s. 19) göstererek sıfatlardan mamul bir düzlemi imler. Bu da sınırlı gelmeyecek ve Deleuze bu içkinlik hissiyatını daha da ileri taşıyacaktı: “Çoklu ifade Bir'i kuşatmaktadır” (Deleuze, 2013b, s. 19).

Bu bakış açısına göre töz *Ethica*'nın birinci önermesinde belirginlik kazanır. Töz bu anlamıyla “doğası gereği, hallerinden” yani tavırlarından “öncedir” (E, I, Ö1). Bu zaten *causa sui* şeklinde konumlanan töz tanımının kendi doğasından da açıkça belirgindir. Çünkü töz “kendi kendisinin nedeni” konumundadır. Tektir ve birden fazla tözün olması ise imkânsızdır.²¹ Bir'in çoklukta ifadesi, çokluğun Bir'i kuşatması içkin varlık düzlemini dinamik bir hale getirir. Bu öyle bir varlık düzeyindedir ki doğanın her veçhesinde *imkânlılık* kendisine yer bulur. Çünkü Spinoza'da varlığın özü temel düzeyde üretici bir konumlanışa sahiptir. *Causa sui* varlığı destekleyen temel bir öğretiyeye dönüşür. Çünkü varlık; varolma ve bununla birlikte üretme gücüyle tanımlanır (Hardt, 2012, s. 119).

²⁰ Ulus Baker burada sonsuz kavramı etrafında *sonsuz* ile *sonsuzca* arasında bir ayrım yapar. Baker bu ayrımı yaparken Hegel'in *sonsuz* tanımından hareket eder. Sonsuz olan, eklenmiş olandır, hiçbir yere ulaşamayan olarak (n+1, n+1, n+1) konumlanandır. Yani matematiksel bir formda ve aktüelden uzaktır. Fakat Spinoza'ya göre Tanrı; *sonsuzca* vardır. Buradan hareketle de varoluşun ezeli ve ebedi oluşu şunları imler. Bu “her zaman edimsel olarak sınırlarını aşabilmeye muktedir olan bir varlık olma anlayışıdır ki etik budur. Etiğin hedefi sürekli olarak verili sınırları aşabilme durumudur. Bir sınırı aşmadaki faaliyet, işte sonsuzca olan faaliyettir” (Baker, 2019, s. 49). Baker'in sonsuzca olan etrafında topladığı Spinozacı töz fikri, bireyleri verili sınırları aşma adına varlığın yüzeyinde çoklu harekete davet eder.

²¹ Çünkü aynı doğaya sahip başka bir tözün varlığı diğer tözün varoluşunu sınırlayacağı için o kısıtlı bir varlık olur. Bu ise töz tanımının özünde bir çelişki oluşturur ki birden fazla tözün olması saçmadır.

Tözün, kendinde varlık ve başka herhangi bir şey tarafından meydana getirilemez (E, Ö6, k) olması tözü kendi kendinin nedeni durumuna getirir ve tözün özü bu anlamıyla zorunlu olarak “varoluşunu gerekli kılar” (E, I, Ö7, k). Bu ise Spinoza için içkin olanakların açığa çıkması noktasında önemli bir önermeye ulaşır: “varolmak tözün doğasına özgüdür” (E, I, Ö7, k). Demek ki tözün varoluşu “tıpkı özü gibi, ezeli ve ebedi hakikattir” (E, I, Ö7, n2). Spinoza’nın tanrı anlayışı burada ortaya çıkar. Tanrı birinci bölümün ünlü altıncı tanımında açıkça ifade edilir ve bu bütüncül tanımlamayı kendi içinde toparlamaya çalışır. Spinoza Tanrı dendiğinde “mutlak anlamda sonsuz varlığı” (E, I, T6) anlar. Yani bu “her biri ezeli-ebedi ve sınırsız özünü *ifade eden* (vurgu bize ait) sonsuz sıfatlardan ibaret olan töz” (E, I, T6) dür. Bu kuram her şeyin, varlığın kendisinde toplandığı bir görüntüyü verir. Bir diğer ifadeyle bu gücün, aktüalitenin örgütlenişidir. Çünkü varlıkta bu toplanma; şeylerin gücü itibariyle fraktal bir varolma haline dönüşmesidir. Deleuze *Spinoza ve İfade Problemi* (2013) adlı eserinde tam da bu ünlü altıncı tanımdan hareketle, doğa ve tanrının özdeş kılındığı bu felsefeyle birlikte kendine has materyalist varlık ilkelerini belirler (Er, 2012, s. 195). *Sıfatların* tözü ifade ettiğini söyler. Bu çalışmayla Deleuze; Spinozacı sonsuzluğun melodisini sunar. Çünkü tözdeki bu içsel melodinin kendi içinde sınırlı olmayışı *ifade* kavramı üzerinden sıfatlar aracılığıyla yansıtılır. Her sıfat (*attributum*) bir özün (*essentia*) ifadesidir. Bu tözün özünü açıklaması bakımından yerleşik bir kavramı da imler. Ancak sıfat bunu tözün özünü ifade ettiği ölçüde gerçekleştirebilir. Çünkü Spinoza’nın düşüncesinde tözün özü, zorunlu olarak varoluşu da kuşatır. Bundan dolayıdır ki “(...) Tanrının özüyle birlikte kendi ebedi varoluşunu ifade etmek her sıfata özgüdür” (Deleuze, 2013b, s. 15). Deleuze için sıfatların buradaki konumu sadece edilgin bir pozisyonda da değildir. Çünkü sıfatlar sadece ifade etmekle kalmaz, onlar aynı zamanda hem tözü açıklar hem de kuşatırlar (Deleuze, 2013b, s. 18). Buna bağlı olarak gerçekleşen kiplerin pozisyonları tanrıyı hem ifade eden hem de kuşatan bir yapıdadır. Kiplere eklenen fikirler; bu düşünce etrafında Tanrının ebedi özünü kuşatacak bir düzeye yerleşir (Deleuze, 2013b, s. 18-19). Deleuze’ün ifadeleri önemlidir: “Açıklamak, açındırmaktır. Kuşatmak ise içerimlemektir (Deleuze, 2013b, s. 19).

1.4. Bir Savaş Makinesi: *Tanrı yani Doğa*²²

Deleuze'ün ifade (*expression*) kavramının altını kalın çizgilerle çizmesi aslında, Spinozacı varlık düzleminde üretim alanını görmemizi sağlar. Bu monist ontolojide tözün *Tanrı yani Doğa* şeklinde konumlanması gerçekliğe özdeş bir Tanrı tanımıyla şekillenir. *Ethica*'nın dördüncü bölümünün dördüncü önermesinin kanıtlamasında monist öğretisinin sembolik bir anlatımı olan şu ifadeleri kullanır: “ ‘[...] Deus, sive Natura [...]’, ‘Tanrı, yani Doğa’, ‘Tanrı ya da Doğa.’ ” (Misrahi, 2019, s. 234).²³ Tözün doğa olarak bina edilmesi ve kendi içinde olanaklı bir ontolojik yapıya sahip olması tözün anlamını daraltmaz. Yani “Tek töz ile tek Doğanın bir özdeşliği tözün yoksullaşması değil, tersine Doğanın zenginleşmesidir” (Misrahi, 2019, s. 238). Bu zenginleşme tözün sıfatlarının sınırsız bir noktaya ulaşmasından kaynaklanır. Çünkü tözün sonsuz sayıdaki sıfatı tözün içkin olanaklarıdır. Böylelikle de “Bir şeyin ne kadar gerçekliği ya da varlığı varsa o kadar da sıfatı vardır” (Misrahi, 2019, s. 238). Sonsuz (*infinitus*) olan bu tözsel gerçekliğin sonsuz sayıda sıfatının mevcudiyeti, sonsuz sayıda karşılaşmaları barındıran bir alanı ifade eder. Varlığın alanı bu yüzden çorak değil, zengindir. İşte bu anlamıyla tözün Tanrı yani Doğa olarak anlaşılması Spinoza düşüncesindeki ontolojik zenginliği yerli yerine yerleştirir. Çünkü tözün yani doğanın sonsuz sıfatlar içermesi sonucunda “doğanın her veçhesi tözün sıfatı düzeyine yükselir” (Misrahi, 2019, s. 238-39). Negri, bu söylenenlere paralel olarak varlığın bütün olanaklarının Spinoza'nın tözünde birleşmesine *sonsuzun örgütlenişi* tanımlamasını yapar. Bu tanımlama muhtevası gereği oldukça önemlidir. Çünkü bu sonsuzda örgütleniş aynı zamanda üretken gücün de bir parçası olmak demektir. Burada bir dinamizm söz konusudur: “Aslında örgütlenmenin dinamizmi ve ölçütü, özün düzenine göre, varlıktan çıkar. Ancak öz üretkendir, neden ve güç (*potentia*) odur. Sonsuzun örgütlenişi, nedensel mekanizmanın kipliğine denk düşer” (Negri, 2005a, s. 124).

Bunu başka bir anlamda daha düşünecek olursak; sonsuz sıfatların doğada sonsuzun özünü ifade etmesi ve bir sonsuzluk görünümü altında gerçekliği insana

²² Spinoza ontolojisindeki *gerçekliği* yani *tözü* daha net ve içkin olanakları muhafaza edecek şekilde bir okumayı korumak adına *Deus sive Natura* terimine bir şerh düşmek gerekmektedir. Bu çalışmanın da temel noktasını oluşturan içkinlik temelinde neşenin ortaya çıkması ve bunların imkânını belirleyecek olan gerçekliği yani; *Deus sive Natura* kalıbını iyi çevirmek gerekmektedir. Daha doğrusu anlamı tam vermek adına iyi belirtmek gerekir. Misrahi'nin dikkat çektiği noktayı bizde vurgulamaktayız: “Latince metindeki ‘Deus sive Natura’ deyişi, genellikle ‘Doğa ya da Tanrı’ olarak çevrilir. Biz ise ‘ya da’nın ayırıcı anlamı (ya Tanrı ya Doğa) bir yanlış anlamaya yol açabileceği için, bu deyişi Tanrı ile Doğayı özdeşleştiren bu öğretiye daha uygun olan bağlayıcı bir ifadeyle çevirmeyi tercih ediyoruz.” (Misrahi, 2019, s. 72).

²³ Bu çalışmanın da pek çok yerinde görüleceği üzere tanrı dendiğinde aynı zamanda “yani doğa” anlaşılmalıdır.

sunması kendi içinde içkin coşkuyu daimi olarak yansıtır. Bu ise aşkın bütün ontolojik ve ondan çıkacak etik-politik düzenlemeleri yerle bir eder. Felsefi anlamıyla ontolojik hiyerarşilere sahip bütün rütbelere sökülüp atılır. Artık geleneksel biçimde düşünülen dikey-hiyerarşik-aşkın varlık anlayışları bu sonsuzun örgütlenişi karşısında yetersiz kalır. Aynı zamanda Tatian'ın ifadesiyle bu *Deus sive Natura* formülasyonu bir savaş makinesine dönüşür: “Deus sive natura ne demektir? Bu mekanizma, bu sive edadı, Spinoza'nın, klasik terimleri kullanırken, onlara yeni anlamlar verirken ve önceki anlamlarını yok ederken faydalandığı savaş makinesidir” (Tatian, 2017b, s. 47).

Elbette bütün bu gösterilenler, tözün kuruluşu, sonsuzca sıfatlarla ifade edilişi ve gücün *Bir*'de örgütlenişi içkinlik alanını da sonuna kadar açar. Bilindiği üzere batı felsefesinde önemli bir yere sahip olan bu *içkin felsefe geleneği* Yirmiyahu Yovel'e göre Spinoza'nın *yeniden canlandırarak* felsefeye dâhil ettiği merkezi bir düşüncedir (Yovel, 2017, s. 281). Yirmiyahu Yovel bu içkinlik fikrini, birbiriyle bağlantılı şekilde ele alınan üç unsurda 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 yahut mevcudiyet söz konusu değildir; şayet bir Tanrı varsa, o ancak bu dünya içre bir ilke olabilir ve ancak bu dünya içinde vücuda gelebilir.
- 2) İçkin dünya (ki beşeri hayatı, iradeyi, akli ve söylemi kapsar) aynı zamanda ahlaki normların ve 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, 2017, s. 281).

1.5. Varolabilmek İmkânlılıktır

Bu sonsuz hakikat biçimi, bu sonsuz örgütleniş; mutlak ve kesin anlamıyla sonsuz bir olumlamayı ifade eder. Bu anlamıyla tözün yapısı içinde “mutlak olumlama” (E, I, Ö8, n1) imkânı ortaya çıkar.²⁴ Bu mutlak olumlama tözün varoluşunun zorunlu gereği varolma imkânını da beraberinde getirir. Çünkü “varolmamak imkânsızlıktır, varolabilmek ise imkânlılık” (E, I, Ö11, k). Bu imkânlılık tözün sonsuz sıfatlar bütünü

²⁴ Bu olumlama hareketi içkinlik projesinin temel görüntüsünü sunar. Bizim çalışmamızda temel aldığımız hareket noktası ve bunun üzerinde kurmaya çalıştığımız bir geleneğin motivasyonu ve dönüştürücü gücü buradan hareket eder. Özellikle Spinoza sonrası Nietzsche'nin olumlama pratiği Spinozacı bir felsefe geleneği için önemli bir momenttir.

taşımasında açık bir gerçeklik olarak belirginlik kazanır.²⁵ Bu varolma imkânı gerçeklik ile güdümlü haldedir. Böylelikle de “bir şeyin doğasına ait gerçeklik arttıkça varolma imkânı da o oranda artacaktır” (E, I, Ö11, n). Öyleyse Spinoza’nın töz kavramının sonsuz sayıda sıfatlar bütünü varsa onun olumlama pratiğinde sonsuz sayıda gerçekliği ifade eden şeylerin bulunması da zorunludur. Doğanın her bir veçhesi, ondaki her bir tavır bu olumlamanın bir parçasıdır. Elbette bu gücün fraktal dağılışıdır ve doğada imkansızlık olarak kendine yer bulur.

Bu gerçekten de Misrahi’nin işaret ettiği gibi gerçeklikten dolayı içkinliğin formunu ve üretici halini daimi olarak korur. Töz bir varolma pelerini altında bütün her şeyin imkânı haline gelir. Töz bu anlamıyla sonsuz bir gerçeklik görünümü altında bölünmez bir gerçeklik olarak vardır (E, I, Ö13). Çünkü “bir şeyin ne kadar gerçekliği ya da varlığı varsa o kadar da sıfatı vardır” (E, I, Ö9).

İşte bu felsefi düşünüş varlığı *statik* bir yapının içerisine mahkûm etmez ve onda daimi bir *dinamiklik* söz konusu olur. Gerçekliğin sonsuz sayıdaki sıfatı ve bunların anlaşılması bütüncül olarak tözü anlamayı zorunlu kılar; yani bu sonsuz gerçekliği. Çünkü tözün “her bir sıfatının kendi başına kavranması tözün doğasına özgü bir durumdur” (E, I, Ö10, n). Bu gerçeklik ve bu gerçekliğin algılanışı daimi olarak tözün kendisindedir. Öyle ki “tözün sahip olduğu sıfatlar her zaman ve aynı anda tözdedir ve hiçbirini bir diğeri tarafından meydana getirilmemiştir; aksine hepsi tözün gerçekliğini ya da varlığını ifade etmektedir” (E, I, Ö10, n). Spinoza zaten bu belirlemeyi *Ethica*’nın başlarında net bir şekilde yapar. Tözü anlamaya zorunlu kılan bu dinamik yapıyı belirgin hale getirirken onu anlamayı *içkin* hale getirir. Çünkü ona göre “tözlerin akıl dışında bir hakikati yoktur, onların hakikati kendilerindedir, çünkü kendileri aracılığıyla bilinebilirler” (E, I, Ö8, n2). Bu anlayış, bize, daha lirik ögelere ulaştıracak imkânlar bulmamıza da fırsat verir. Öyle ki, antik yunan geleneğinde Dionysos imgesi, doğanın her veçhesinde yankısını bulan bu töz-tanrı düşüncesine de olanak tanır. İçkin projemizdeki tözün birliği, ondaki hareket ve doğadaki neşeli birlik buna teşkil eder.

²⁵ Bu imkânlılık gücün bir birikmesi olarak tözün fraktal bir kuvvetidir. Varlık; imkânlılık, hiçlik ise imkânsızlıktır. İmkânlılığın yükseleceği nokta tek bir nokta; yani ontolojik ve epistemolojik bir çoraklığın noktası değildir. Onun imkânlarının daha da yüksek düzeylerde açılmasıdır. Bu bizi Negri’nin ifadelerine de götürür: “Varlık varlıktır, yokluk hiçliktir.” Peki, bu hiçlik nedir? Spinoza’nın da süratle ve şiddetle mücadele edeceği mefhumlardır: “Hiçlik: fantazy, batıl itikat, gölgeler. Hiçlik, zıtlıktır” (Negri, 2005a, s. 352).

Dionysos doğayla karışan, doğayı simgeleyen ve tanrı olduğuna göre, adları da insanın doğa karşısında çıkardığı ses ve ünlemlerle dile getirilir. Bu adlarının ardında ya da kaynağında insan düşüncesi ve mantığıyla kurulmuş bir kavramsal sözcük arama boşunadır. Dionysos coşkusu [...] insanları içinde yaşadıkları kalıpların baskısından da kurtardığı içindir ki, bu tanrıya Yunanca “Eleutheros”, hür, özgür, özgürlük veren sıfatı takılmış, Roma dininde de Dionysos’un Latince adı, tam bu anlama gelen Liber olmuştur (Erhat, 1996, s. 164-165).

Modusların bütün hareketleri, Tanrı’nın sonsuz sıfatları altında gerçekleşir. Bu anlamıyla “tözünkinden başka bir dünya var olamaz” (Misrahi, 2019, s. 238). Mutlak anlamda sonsuz olan Tanrı’nın insan tarafından bilinen iki sıfatı öne çıkar: yer kaplayan varlık (*res extensa*) ve düşünen varlık (*res cogitans*). Bu iki sıfat, tanrının sıfatları veya sıfatlarının tezahürüdür (E, I, Ö15, Ön. Son, s. 2). İşte bütün varolanlar bu iki sıfat altında gerçekliği bilir ve anlamlandırır. Spinoza’nın tanrısı böylelikle içkin bütün şeylerin varolma teminatıdır. Tanrı da “iliniksel bir neden” olarak değil de “kendiliğinden neden” konumundadır (E, I, Ö16, Ön. Son: 2). Bir kere daha bu düşünce on sekizinci önermede teminat altına alınır. Bu önermeye göre Tanrı “her şeyin içkin nedenidir, geçici nedeni değildir” (E, I, Ö18). İçkin bir şekilde varolma, gücü çoğaltma ve gücü dâhilinde varlık gösterme çabası bütün şeylerin içkin nedeni olarak sökün eder. Spinoza’nın felsefesinin temellerinde hissedilen varlığın bu nizamında biz gelmekte olan kolektif varolma halini ve bunu neşeli bir düzeye taşıyacak atmosferi görüyoruz. Çünkü, Spinozacı töz buna uygun bir temele sahiptir. Geleneksel bir kavram olan ama Spinoza’da bambaşka bir veçheye taşınan *causa sui*, dünyanın kendi varlığının dayanağını yine kendisinden almasına, dünyanın içkin nedenini, yine kendisinden alacak gerekçeler oluşturmaya fırsat verir (Yovel, 2017, s. 285).

Fakat burada Spinoza düşüncesindeki en girift ve katmanlı noktalarından birisi belirgin hale gelir. Bu ise *özgürlük* problemidir. Ontolojik olarak Spinoza’nın içkin yapısında herhangi bir şeyin herhangi bir şeyden üstün bir ontolojik özelliği ve derece farkı bulunmaz. Her şey tanrının özüne bağlı olduğundan, tanrı da özü gereği varolması gerektiğinden (E, I, Ö7) zorunlu olarak şeyler de sonsuz bir olumlama düzeyinde varolmaya zorunlu olarak bağlıdır. Özgür belirlenimi olan tek şey her ne kadar tözün kendisi ve o özgür neden olsa da diğer şeylerde bu özgür neden söz konusu değildir (E, I, Ö17. Önerme, Ön. Son: 2). Çünkü sadece Tanrı doğasının zorunluluğu gereği vardır. Oysa diğer sonsuz sayıdaki her şey tanrıya bağlı bu anlamıyla da kendi doğasının zorunluluğu sonucunda varolmadığı için *kısıtlıdır* (E, I, T7). Fakat burada çok dikkat etmek gerekir. Bu kısıtlı varolma hali şeyleri *pasif* bir konuma sürüklemeyiz. Az önce

belirtildiği gibi şeyler zorunlu olarak Tanrı'nın özüne bağlı ve sonsuz bir olumlama pratiği içerisinde kendini bulmaktadır. Demek ki *varlık-içinde-sürüp-gitmekte* olanların felsefesi yani Negri'nin de ifade ettiği gibi geleceği de muştulayacak düzeyde “(...) her zaman için, varlığın tözsel düzeylerinde artan bir yoğunlukla kendini yeniden üreten saf bir olumlama” (Negri, 2005a, s. 116). Bu ise bize göre özgürlüğün nihai noktasıdır. Spinoza'nın felsefesi bütünsel olarak bir kısıtlama değil; özgürleşme felsefesidir ve varolanlara özgürleşme pratiği sunmaktadır.

1.6. Şeylerin Zorunlu Varoluşu

Bu makine yani doğa ve ondaki sonsuz sayıdaki hal alışlar; şeylerin varolmasını ortaya çıkarır. Şeylerin varolması belli zorunluluk içerir (Rizk, 2012, s. 45). Zorunluluk yani şeylerin varolma kudreti Tanrının yani Doğanın “Ebedi kudreti”dir (Rizk, 2012, s. 45). Bu anlamıyla varolmak; varlığın sinesinde, onun olanaklar sahasında “varlığını sürdürmek ve eylemde bulunmaktır” (Rizk, 2012, s. 45). Böylelikle de “şeylerin üretimi ve onların muhafaza edilmesi varlığın kudreti ve onun üretim alanı olarak bir garantör işlevi görür. Aynı zamanda şeylerin varlığı da natüralist denebilecek bir gerçeklik noktasına da ulaşır. Pek çok yorumcu bu yorumu desteklemekle birlikte tözün gerçeklik olanağı olarak varlık kazanmasına imkân tanır. Rizk'e göre de “doğal şeylerin varlığı gayet gerçektir” (Rizk, 2012, s. 45). İçkin bir ontolojik yapılanma içinde –aşkınlık fikrine düşmeden– şeylerin nedeni “sonuçları bakımından eylemde bulunan olarak, doğal şeylerin özüne ve varlığına içkin olarak algılanır” (Rizk, 2012, s. 45).

Hadi Rizk kayda değer ve Spinoza felsefesindeki farkı öne çıkaran şöyle bir soru sorar: “Tanrı'nın kudretinin doğal şeylerde farklılaşmış biçimde ifade bulmasını nasıl anlamamız gerekir?” (Rizk, 2012, s. 45). Rizk'in ve pek çok yorumcunun öne çıkardığı hatta Spinoza düşüncesindeki bu içkinlik olanağını görmezden gelen pek çok tahrifatçının kaygılandığı nokta; şeyler “Tanrı'nın mutlak erk sahibi ve biricik varlığı tarafından emilme riski taşımazlar mı?” sorusunu da gündeme getirir. Oysa Spinoza düşüncesi bu kaygının tam tersine “şeyleri” garanti altına alan bir içkinlik anlayışını ifade eder. Çünkü tanrının tanımı ve doğası itibarıyla sonsuz kudreti ve “sonsuz karakteri sayesinde, sonuçları ya da tikel tavırları olarak beliren sonsuz sayıdaki doğal şeyde ifade bulur” (Rizk, 2012, s. 45). Bu kesinlikle Spinoza düşüncesindeki ilerici ve şeylerin varolması üzerinde açtığı olanağın yansımasıdır. Bu anlayış açıkça şeylerin arasında veya varlığın içerisinde aşkınlık fikrinden kaynaklı oluşacak hiyerarşik

bölünmenin de önüne geçer. Yatay bir ontolojik hareket kendi içinde imkânlarını da muhafaza eder.

Tanrının sonsuz kudreti ile herhangi bir doğal şeyin kudretini, tekil şeye özgü olan var olma hakkını düzenleyen var olma ve eylemde bulunma kudretini, yani onun gücünü ve bu güçten kaynaklanan bütün sonuçları birbirinden ayırmamak ya da karşı karşıya getirmemek gerekir (Rizk, 2012, s. 46).

Tanrı varolan şeylerin varolma garantörüdür. Çünkü tekil şeyler kendinin nedeni olarak varolan değil bir başka tekilliklerle eklemlenerek var olan bir yapıdadır. Çünkü “tekil şeylerin özü onların varoluşunu üretmez” (Rizk, 2012, s. 47). Varlığın içerisinde tekil şeyler ya da her bir birey ontolojik bir etkileşim hatta ontolojik bir dayanışma içerisinde “bir aradalık” görüntüsü verir. Bir aradalık görüntüsünün temel koşulu tekil şeylerin varoluş koşuludur. Çünkü “tekil şeyin varoluş koşulu başka tekil şeylerdir” (Rizk, 2012, s. 47). Bu görüntü yani tekil şeylerin birbirleri arasındaki etkileşim ve hatta dayanışma –varolma koşulu kapsamında– *Ethica*’da (E, I, Ö28) açıkça görülür: “Herhangi bir tekil şeyin varoluşunu belirleyen, tekil şeylerin birbirlerine zincirlenme eklenişidir” (Rizk, 2012, s. 47).

Spinoza düşüncesindeki bu hareketliliği veya içkin felsefi olanağı açığa çıkaran yapı belirginleşir ve asıl olan *devingenlik* felsefesinin her noktasında kristalize olur. Bu sonsuz kudret ve sonlu şeylerin arasındaki hareketlilik ve bu hareketliliğin sonucunda ortaya çıkan üretkenlikte Rizk üç temel saptamayı ortaya çıkartır: “var olmak eylemde bulunmaktır; öz kudrettir; sonsuz varlık ve sonlu şeyler için farklı biçimlerde olsa da, her varoluş zorunludur” (Rizk, 2012, s. 47).

Gerçekten de pek çok kere vurgulandığı üzere Spinoza’nın ontolojisinde aşkınlık fikrine saplanmak aşkınlık fikrinin doğası gereği varlık içerisinde bir takım hiyerarşik ilişkiler oluşturmaya yol açar. Bu hiyerarşik ilişkiler ise bir tür kopmalar meydana getirir. Bakıldığında bu oldukça önemli ve Spinoza ontolojisinin içkin yapısını muhafaza etmek açısından dikkat edilmesi gereken bir meseledir. Çünkü “sonlu varolanı, varlığın inkârı ve eksikliği olarak tanımlamaya, sonra da, sonlu varlık ile sonsuz varlık arasında, gerçekte imkânsız ve tamamen sözel herhangi bir ilişki kurmaya çalışmak tamamen boşuna ve yanlışır” (Rizk, 2012, s. 50).

Tanrı yani Doğa özünde *varolma* imkânını taşır. Bu, varlığın sinesinde zorunlu olarak varoluşu gerekli kılan bir imkânlar alanını oluşturur. Bu içkin felsefi karnaval

zorunlu olarak Tanrı'nın özünden gelir. Çünkü "Tanrı'nın varoluşu ve özü bir ve aynıdır" (E, I, Ö20). Bu anlayış tanrının özünün sonsuz sayıda sıfatlar olduğunu düşündüğümüzde sıfatlar ve tanrının hal alışları sonsuz düzeyde bir varolma imkânı sağlar. Zaten bu ezeli ve ebedi sıfatlar "Tanrı'nın varoluşunu ifade eder" (E, I, Ö20, k). Öyleyse sıfatlar tanrının imkânlar silsilesi dâhilinde ortaya çıkmasına kaynaklık eden bir *üretim alanıdır*. Zorunlu olarak tanrının doğasına bağlı olan sıfatlar da sonsuz bir gerçeklik görünümü sunarken bu aynı zamanda gerçekliğin daimi bir görüntüsünü muhafaza eder. *Ethica*'da (E, I, Ö22) açıkça belirtildiği üzere "Tanrı'nın herhangi bir sıfatından çıkan her şey, bu sıfat sayesinde zorunlu olarak varolan sonsuz olan bir nitelikte değişime uğradığında bile, yine de zorunlu olarak varolmak ve sonsuz olmak durumundadır" (E, I, Ö22). Bu gerçeklik yani töz daimi bir sıfatlar bütünü oluşturduğundan ve bu sıfatlar ve hal alışları da daima başka bir şeye bağlı kaldığından ve tanrıya özü gereği bağlı olduğundan bu gerçekliği daimi olarak anlaşılmaya muhtaç kılar. Gerçeklik daima sıfatlar aracılığıyla anlaşılmaya açık hale getirilir. Çünkü bakıldığında "bir tavır kendisine değil, başka bir şeye bağlıdır ve o başka şey aracılığıyla kavranmalıdır; yani tavır sadece Tanrı'dadır ve sadece Tanrı aracılığıyla anlaşılabilir" (E, I, Ö23, k). Bu ise zorunlu olarak gerçekliği anlamak için tanrıyı yani doğayı anlamaya muhtaç hale getirir.

Doğanın bu mutlak yasasını zorunlu anlama çabası insanın varolma koşuludur. Bu ise hâlihazırda her varolanı etkin hale getirir; ona dinamik bir görüntü kazandırır. Bu varolan her şeyin zorunlu nedeni olan ise bizatihi tanrının kendisidir. Çünkü tanrı "şeylerin hem varoluşunun hem de özlerinin etkin nedenidir" (E, I, Ö25). Bu anlamıyla da doğada olumsal-olası²⁶ hiçbir şey yoktur. Her şey tanrının özüne bağlı şekilde hal alır. Ancak daha öncede belirtildiği üzere bu zorunlu hal alış ve belirlenme; varolan her şeyin tanrının özüne bağlı olmasından kaynaklı daimi etkin olmaya iter. Bu zorunluluk yani sıfatların zorunlu olarak töze bağlı kalışı aynı zamanda "gerçeğin zorunluluğunun, (..) hangi noktada sonsuz bir üretkenliğin de zorunluluğu olduğunu vurgulamak anlamına gelir" (Rizk, 2012, s. 66). Bu yüzden zorunluluk, olası olana yer vermediği gibi, açıklanma ihtiyacında da değildir, bizatihi açıklayıcı olandır (Eken, 2019, s. 201).

Spinoza'nın ontolojik sistemi varolanların bu etkin yanını daima garanti altına alır. Bu daha öncede ifade edildiği üzere Tanrı yani Doğa tarafından muhafaza edilir.

²⁶ "Doğada olası hiçbir şey yoktur; tersine her şey tanrısal doğanın zorunluluğu sonucunda, belirli bir şekilde varolmaya ve bir eyleme belirlenmiştir." (E, I, Ö29).

Tanrı sadece “tavırların varoluşlarının tek nedeni değil”dir (E, I, Ö29, k). Aynı zamanda onların “herhangi bir eyleme belirlenmiş olmalarının da nedenidir” (E, I, Ö29, k). Bu Spinoza düşüncesine karşı oluşturulacak cephe hattını da boşa düşürecek bir anlayışın kilit kısımlarından biridir. Çünkü bu anlayışın *zorunluluğa* bağlı tarafı çoğu kişiye nefes aldırmanın bir yapı olarak görünmüş –ya da böyle görmek istenilmiş– ve Spinoza düşüncesinin karşısında konumlanmalarına sebep olmuştur. Oysa Spinoza ontolojisinde olumsal düzenin olmaması içkin olanakları ötelemez. Çünkü her şey zorunlu olarak *varolmaya* zorunludur. Bu zaten açıkça görülür: “tanrısal doğanın zorunluluğu sonucunda, sadece varolmaya değil, aynı zamanda şu ya da bu şekilde varolmaya ve bir eyleme belirlenmiştir” (E, I, Ö29, k).

1.7. Neşenin Nesnesi Olarak Tanrı yani Doğa

Tözün bu monist yapısını ve bu yapıdan çıkan zorunlu varolmayı tam olarak nasıl bir anlayışa konumlandırmak gerekir? Yani bu zorunlu varolmanın, bu imkansızlığın motivasyonu tam olarak nedir? İşte buna yaklaşılabilecek detay düşüncelerden birisi Misrahi’nin bu monizmi *natüralizm* olarak görme düşüncesidir. İşte bu natüralist perspektif “neşenin” ontolojik olanaklar üzerinden yükselmesine olanak sağlar. Tersten bir düşünceyle de söylersek; şeylerin bütün ontolojik potansiyelleri bu duygu üzerinden yükselir. Böylelikle de *neşe*; bu varolmanın, bu imkansızlığın, bu mutlak olumlamanın temel motivasyonudur.

Öncelikle Misrahi’nin işaret ettiği bu natüralizm “maddeyi ve zihni Varlığın kendisinin birliğe kavuşturulmuş bir ifadesi düzeyine yükseltir” (Misrahi, 2019, s. 239). Bu noktadan hareketle de “neşenin” olanakları kendini açığa çıkarır. Çünkü “töz ve doğa olmayı asla bırakmayan tanrı, aynı zamanda bir neşe olan bir sevginin nesnesi haline gelir” (Misrahi, 2019, s. 239). Ontolojinin felsefi çeperleri neşenin açığa çıkması etrafında genişleyerek varlığın bütün olanaklarını kapsar. Gerçekten de bu töz anlayışı değer üreten bir makine gibidir. Bu makine yani bu töz sistemi “doğayı anlaşılır kılmayı ve insan doğasının kuvvetleri ve doğal yasalarını ortaya koyarak bir neşe ve özgürlük etiğini mümkün kılmayı amaçlar” (Misrahi, 2019, s. 239). Bu üreten makine, bu natüralist neşe anlayışı olanaklarını ortaya çıkarırken bunlarla sınırlı kalmaz. Bu etik “aynı zamanda bir dünya sevgisini –ki bu tanrı sevgisidir– ve var olmaktan duyulan bir zevki tanımlar” (Misrahi, 2019, s. 239).

Dünyayı sevmek bir neşe kaynağına dönüşür. Çünkü doğa, tanrının bizatihi kendisi olduğundan ve insanın da ona “entelektüel bir sevgi” ile bağlı olmasından dolayı dünyayı sevmek yeryüzünü sevmek anlamına gelir. Yeryüzünün böyle bir etik-politik sevgi nesnesi olması yeryüzünün olumlanması olarak algılanmalıdır. Bu ise içkin felsefe anlayışlarının zirve noktasıdır. Yeryüzünü olumlama ile başlayacak bir anlayış yeryüzünün fethine değil onun içindeki her bir bireyin –yer kaplayanın– yine tanrı sevgisinde buluşacak bir özgürlük arayışına imkân sağlar. Demek ki Spinoza’nın ontolojisi sistem olarak içinde durağanlığı ifade etmek yerine coşkunun ortaya çıkmasını salık verir. Çünkü dünyada olmak ve tanrıyı sevmek kapsamında oluşan bir “varolma zevki” varlığını neşe ile sürdürdükçe özgürlükle taçlanacaktır. Öyle ki bu özgürlüğün arayışı veya yaşanışı hiyerarşik bir bütünsellik içinde değil tamamen diğer bireylerin özgürlüğüne eş hatta onlara ortak ve onlarla dayanışan bir özgürlüktür. Bu “ontolojik özgürlük yürüyüşü” hiçbir neşe aracını gerisinde bırakmadan daima devam eder.

Bu ontolojik özgürlük yürüyüşü doğada kendine bir imkân kazandırır. Spinoza’da *doğa* kavramı ontolojisinin temel kurucu öğelerinden biri olarak gerçekliğin bütünsel görüntüsünü sunar (Misrahi, 2019, s. 72). Tanrı’nın bizatihi kendisi olan doğa “Tanrı’nın emirleriyle” doludur. Bunu hiç içkinlik kuramını mistifikasyona ya da bir kontaminasyona uğratmadan açıkça belirlemek gerekir. Yani bu Tanrı’nın emirleri “Doğanın yasalarından başka bir şey değildir” (Misrahi, 2019, s. 72). Tam da bu nedenle Spinoza’nın insanı ve doğayı konumlandığı güzergah gereği doğayı bilmek, tanrıyı bilmeye dönüşecektir. Öyleyse tanrının özünün bilgisi doğadan, yani onun mutlak yasasından geçer (Tubbs, 2017, s. 168). Bu da gösterir ki doğayı olumlamak, ondaki imkânları *evetlemek* tanrının özünü bilmektir. Öz kavramının tanımı itibarıyla nasıl Tanrı “kendi kendisinin nedeni” ise doğa da özü itibarıyla değişmezdir. Yani nasıl ki “Tanrı’nın ebedi doğası özü itibarıyla değişmez ise, Doğa’da yasaları itibarıyla değişmezdir”(Misrahi, 2019, s. 72). *Ethica*’da da bu açık bir şekilde görülür ve ifade edilir: “Doğada olumsal hiçbir şey yoktur, tersine, her şey tanrısal doğanın zorunluluğunca, belli bir şekilde varolmaya ve eylemeye belirlenmiştir” (akt. Misrahi, 2019, s. 72).

Demek ki doğa varlığın ve canlılığın yurdu, yaşamda kalma çabasının zeminidir. Bu muhteşemlik insanın çıkış noktasıdır. Olanakları, imkânları ve gücüdür. Nasıl ki doğa “Tanrı dediğimiz tözü oluşturan sıfatların bir adı” (Misrahi, 2019, s. 72) ise bu

anlamıyla Tanrı'nın sinesinde varolanların mevcudiyetinde bir olanaklar bütünü halini alır. Çünkü varolmayı sağlayacak güç doğanın bu mutlak yasaları içinde gerçekleşir. *Ethica*'nın dördüncü bölümünün dördüncü önermesi gereği “Tekil şeylerin, dolayısıyla insanın da varlığını sürdürmesini sağlayan güç Tanrı'nın, yani doğanın kendi gücüdür (akt. Misrahi, 2019, s. 72).

Öyle ya da böyle nasıl düşünülürse düşünülün insan veya her varolan bu Doğa'nın veya Tanrı'nın bir parçasıdır. Bu *zorunluluğun* bir parçası olması onun olanaklarını daraltmaz. Tam tersine üretken bir makine olarak bu doğanın içinde anlam ve imkânların açığa çıkmasına bir kapı aralar. Çünkü insanın gerçekten de “Doğanın bir parçası olmaması ve onun ortak düzenine uymaması olanaksızdır” (akt. Misrahi, 2019, s. 73; E, IV, ek, ana başlık 7). Bu anlamıyla doğa insanı üreten ve daima etkin kılmaya zorlayan bir varlığa dönüştürür. Görüldüğü üzere bu mutlak yasaya zorunluluk çerçevesinde bağlılık; bilinen ve alışkanlık kazanılmış bir ifadeyle koyu bir kader anlayışı değildir. Çünkü insanın en güzel parçası olan anlama yetisi “bu ontolojik birliği ve zorunluluğu bildiğinde ve anladığında, '[bu] en iyi parçamızın çaba[nın] Doğanın bütün düzenine uyuşması da' mümkün hale gelir” (Misrahi, 2019, s. 73).

1.8. Üretim Alanı ya da Gerçekliğin Üretimi

Spinoza töz anlayışında etik ve politik anlayışlara da yansıyacak ölçüde “yaratma” olayına karşı kesin bir tavır alır. Çünkü Tanrı zorunlu olarak vardır ve her şey bu zorunluluğun bir parçasıdır. Yaratma ve onlarla müdahaleye dönük bir ilişki söz konusu değildir. *Ethica*'da yer yer ve açık açık görülen ve özellikle işaret edilen bu anlayış Spinozacı varlık anlayışının temel noktasıdır.^{27 28 29} Özellikle *Teolojik-Politik*

²⁷ Özellikle Spinoza'nın tanrı anlayışı bu noktada Hristiyan ve Musevi kaynakların tanrısından ayrılır. Bu fikişel ayrılık ve gerçeklik üzerinde durma sonucunda Spinoza çağının en büyük tepkilerini üstüne toplamakta zaman ona karşı hiçte mütevazı davranmamıştır. Tanrı'nın Spinoza düşüncesindeki konumlandırılışı ve semavi dinlerin imajını belirlediği gibi bir tanrı anlayışı söz konusu değildir. Bu yüzden de Spinozacı düşüncede *yaratma* ve *yaratılan* şeylerle daimi bir şekilde ilişkisini sürdürme nezdinde belirecek bir tanrı anlayışı kesinlikle yer bulamaz. Çünkü başyapıt *Ethica*'da Spinoza “sisteminin temel gerçekliği olan Tanrı'nın geleneksel Musevi-Hristiyan geleneğinin Tanrı'sının özelliklerine sahip olamayacağını açıklıkla ifade etmiştir” (Cevizci, 2019, s. 218). Bu anlamıyla Spinoza'nın *tanrısı* ve *her şeyin için nedeni* olmasından mütevellit bu semavi dinlerin tanrısından hemen ayrılır ve özgün ve üretici bir görünüm kazanır. O semavi dinlerin tanrısının hiyerarşik bir güce dayalı olan rütbelerini söküp atar. Spinoza'nın Tanrı'sı “doğaüstü bir varlık olamaz, o doğal bir varlıktır, doğal dünyadır” (Cevizci, 2019, s. 218). Bu tanrı anlayışı aşkınlık ve güç üzerine kurulu bütün antropomorfik özelliklerden sıyrılır. Açıkça görülecektir ki “O'nun bir kişiliği yoktur, dünya tarihinde dramatik bir aktör olarak oynayacağı bir rol bulunmamaktadır ve dahası, O mucizeler yaratmaz” (Cevizci, 2019, s. 219). Çünkü her ne olursa olsun buna gerek de duymayacak bir konumlandırılışa sahiptir. Çünkü O, kendi kendinin nedeni ve her şeyin

İnceleme'nin bazı bölümleri (TTP, VI) tanrının evrene müdahale eden bir yanının olamayacağını açıkça dile getirir. Çünkü tanrı zaten her şeyin içkin nedenidir (E, I, Ö38). Aşkın bir anlayış doğrultusunda varlıkların varlığa gelişi ve bu varlığa gelişte tanrının yaratması söz konusu değildir. Bu anlamıyla tikel olan her şey tanrının bir yaratımı değildir. Onlar zaten “Tanrı’nın sıfatlarının tezahürlerinden başka bir şey değildir” (E, I, Ö25, Ön. Son). Zaten Spinoza’nın tözü *causa sui* şeklinde konumlandığı için kendi kendinin nedeni şeklinde bir varoluşu vardır. Bu nedenle de onu “dışarıdan hiçbir şey (..) ne yaratabilir ne de üretebilir” (Misrahi, 2019, s. 253). Misrahi’nin de dikkat çektiği bu *üretim noktası* yaratıcı-müdahaleci bir töz imajını geride bırakır. *Ethica*’da görüldüğü üzere Spinoza birinci bölümde “yaratıcı tanrı fikrini bir kenara bırakıp, onun yerine ‘üretim’ kavramını koyar” (Misrahi, 2019, s. 253).

Tanrı *causa sui* biçiminde olduğu için üretilemez. Buna ek olarak onun sonsuz sayıdaki sıfatları da aynı şekilde “başka sıfatı ‘üretmez’, çünkü sıfatların hepsi aynı anda tözün varlığını ifade ederler” (Misrahi, 2019, s. 253). Daha öncede dikkat çekildiği ölçüde Spinoza’nın töz anlayışı zorunlu bir dinamizmi kendi içinde barındırır. Çünkü tanrının zorunlu şekilde daimi ve sınırsız hal alışları kendi doğasından zuhur eder. Mutlak olarak “kendi kendisini üretir” (Misrahi, 2019, s. 253).

Bu töz anlayışındaki dinamikliğin temeli Tanrı yani Doğa’nın etkin hal alışlarıdır. Eğer bu şekilde konumlanan bir töz anlayışı varsa ve Tanrı etkin ise “bunun nedeni her şeyi ‘üretmesidir’” (Misrahi, 2019, s. 253). Spinoza tam da bu noktada *Ethica*’nın 29. önermesinin notunda ve *Kısa İnceleme*’de bu üretim alanını ve üretilen şeylerle ilişkisini iki temel kavramla açıklamaya çalışır: *Natura Naturans* ve *Natura Naturata*. Spinoza ontolojisindeki bu kurucu kavramlar tözün üreticiliğini ifade eder. *Natura Naturans* (Doğalaştıran Doğa) “dendiğinde kendinde olanı ve kendi kendisiyle kavrananı anlamamız” (E, I, Ö29, n) gerektiğini belirtir. Yani bu, üretilen şeylerin içkin nedeni olan tanrıdır yani gerçekliğe özdeş olan doğa... Spinoza, *Kısa İnceleme*’de, bu *natura naturans*’ı skolastik anlamından koparır. Skolastikte bu kavram her tür tözün ötesinde olan bir varlığı ifade ediyordu (Spinoza, 2015c, s. 62). Fakat skolastiğin etkisini tersine çeviren Spinoza’da o ünlü *ifade* kavramı burada kendisini gösterir.

içkin nedenidir. Bundan dolayı da mutlak bir belirlenime sahip olan bu anlayışta tanrının mucizeler yaratmaya ihtiyacı yoktur.

²⁸ “Tanrı özgür iradesiyle etki etmez” (E, I, Ö32, Ön. Son: 1).

²⁹ “Tanrı ne emirlerinden önce varolmuştur ne de emirleriyle birlikte varolmuştur” (E, I, Ö33, n2). Buradaki dipnot oldukça önemli: Tanrı’nın herhangi bir şeyi emretmeden önce varolduğunu ve bir süre geçtikten sonra emrettiğini düşünmek onu zamana yazgılı hale getirmek anlamına gelecektir.

Çünkü Tanrı'nın kendini ifade etmesi sebebiyle aynı zamanda *Natura Naturans*'tır (Er, 2012, s. 205). Tanrı'nın kendini ifade etmesiyle birlikte ortaya çıkan şeylerin alanına *Natura Naturata* (Doğalanan Doğa) denir. Spinoza *Natura Naturata*'dan şunu anlar: “Tanrı'nın doğasından ya da Tanrı'nın herhangi bir sıfatından zorunlu olarak çıkan her şey, yani Tanrı'da olan ve Tanrı olmaksızın varolamayacak ve tasavvur edilemeyecek her şey” (E, I, Ö29, n).

Spinoza ontolojisinde zorunlu yapılanma insanı *pasif* değil *aktif* hale getirir. Bu onun ontolojisinin dinamizmidir. İnsan da bu dinamik varlık anlayışı içerisinde yer alır. İnsan varlığı anlamaya belirlenmiştir. Spinoza da otuzuncu önermede bunu ifade eder. Öyle ki “fail akıl, ister sonlu olsun, isterse sonsuz, sadece Tanrı'nın tezahürlerini idrak etmek zorundadır, başka bir şey değil” (E, I, Ö30). Öyleyse insan doğanın üretilen kısmıyla daimi bir etkileşim içindedir. Çünkü Spinoza bu önermenin kanıtlamasında “akılda nesnel olarak bulunan bir şeyin doğada da mevcut olması zorunludur” (E, I, Ö30) derken insanın anlama yetisini dünyaya içkin hale getirir. Böylelikle üretim alanı olan doğa (*natura naturata*) insanın ilişki içinde olacağı alandır. 31. Önerme bunun belirgin hale getirilmesi için önemlidir. Çünkü bu önermeye göre “fail akıl, ister sonlu olsun isterse sonsuz, tıpkı irade, arzu ve benzerleri gibi *Yaratılan Doğa*'yla [Doğalanan Doğa] ilişkilendirilmelidir, *Yaratıcı Doğa*'yla [Doğalaştıran Doğa] değil” (E, I, Ö31). Bu önermenin kanıtlamasında ise Spinoza ileri bir noktaya taşıdığı insanı bütüncül bir varlık olarak öne çıkartır ve duygu kuramını belirgin hale getirir. Çünkü Spinoza “akıl derken” mutlak düşüncüyü anlamaz. Belirli bir düşünce tarzı olarak “sevgi, arzu vb. gibi farklı bir düşünme tarzı” (E, I, Ö31, k) üretilen doğa ile onun imkânlarında konumlanır.³⁰

1.9. Tözün Cinsiyeti Yoktur

Demek ki Spinoza'nın ontolojisinde “varolan her şey Tanrı'da vardır ve tanrı olmadan hiçbir şey varolamaz ve kavranamaz” (E, I, Ö15). Tanrı'nın –yani Doğa'nın– böylesine kurucu bir konumu; bireylerin varlık içerisindeki mevcudiyetini belirleyecek ve sonsuz bir olumlama sunan bu doğanın imkânlarını sonuna kadar kullanacak ve bir sevgi nesnesi haline dönüşen Tanrı yani Doğa ile bütünleşecektir. Tanrı bu imkânı kendinde taşıyan sonsuz bir üretim alanıdır. Ancak Spinoza *Ethica*'nın 15. önermesinin notunda bir ayrıma dikkat çeker. Bu önermeye düşülen şerh –ve *Ethica*'nın her şerhi

³⁰ “irade, tıpkı akıl gibi, belirli bir düşünme tarzıdır” (E, I, Ö32, k).

gibi– bir müdahale olarak görülmelidir.³¹ Bu önermenin şerhi Spinoza’nın “Tanrı-tözün doğasında uzamlılık özelliğinin de bulunduğunu kabul etmeyenlere yönelik getirdiği eleştirileri içerir” (Balanuye, 2012, s. 85). Aynı zamanda önemli bir müdahale olarak ortaya çıkan konulardan birisi de Tanrı’nın antropomorfik kisve altına alınmasına yöneliktir. Spinoza buna karşı net bir duruş sergiler. Spinoza’nın karşısında konumlanan pek çok filozof –aslında varlığın içkin olanaklarını aşkınlık fikri ile budayan ve içkin düşüncede kontaminasyona yol açan herkes– “Tanrı’yı ‘anthropomorphic’ (insanbiçimli) bir biçimde imgeleyerek, sınırlı varlıklardan tanıdıkları nitelikleri ona yakıştırmakta, herhangi bir sınırlı-uzamlı varlığın parçalanarak bütünlüğünün ortadan kaldırılabilmesi gibi Tanrı’nın da uzamla ilişkilendiği ölçüde tüketilebileceğini düşünmektedir” (Balanuye, 2012, s. 85). Spinoza’nın önemli ölçüde felsefi hatta bunun pek çok görünüm altında ortaya çıkacak olan etik-politik müdahalesi Tanrı’ya insani bir takım özelliklerin yüklenmesine yöneliktir. Tanrı ve onun Spinoza düşüncesindeki konumlanışı “herhangi bir sonlu varlığın (yani tarzın) taşıdığı niteliklerle anlaşılamaz; bu anlamda Tanrı insan gibi kızan, isteyen, kıskanan ya da tercihte bulunan bir şey olmadığı gibi, sonsuz niteleyenleri arasında bulunan bedenlilik niteleyeni de insan bedeninde olduğu gibi sınırlı bir uzamlılık taşımaz” (Balanuye, 2012, s. 85).

Bütün ontolojik belirlenimlerden hareketle denilebilir ki; tözün cinsiyeti yoktur. Bu ironi içeren cümlelerin ifade ettiği şey açıktır. Tözün ana nitelikleri olan düşünme ve uzamın insandaki karşılığı anlamında bir cinsiyet ayrımı bulunmaz. İnsanlar tözü aynı imkân altında temaşa edebilir. Bu anlamıyla Spinoza’nın monist ontolojik anlayışından hareketle kurulacak yapılarda bunu göz önünde bulundurmak gerekir. Aynı zamanda töze eril ve dişil anlamların yüklenmesi ve bununla tanrıya bağlanması insana özgü kavramların aşkınlştırılması açısından bir ters ilişki oluşturur. Spinoza düşüncesinde

³¹ Deleuze (...) gözünü, bir alt-metin olarak akıp giden Notlara (*scholium*) dikmiştir. Sistematiği ilerleyişi kesintiye uğratan ve patlamalarla işleyen bu Notlar üzerinden yürütülecek bir “duygusal okuma” önerir. İşte bu, Spinoza’yla ilişkiyi, tam anlamıyla bir karşılaşmaya, fiziksel-duygusal temasa dönüştüren “filozof-oluş”un yoludur. Alper Nahum, Erişim Tarihi: 20-06-2020: <http://albernahum.blogspot.com/2013/04/karslasman-golgesi.html>. Deleuze Spinoza’nın *Ethica*’sındaki *Notlar*’ın kendine has bir üslubu ifade ettiğini; Spinoza’nın *Ethica*’nın genel akademik dilinin ötesinde bir üslupçu olarak da notlarda görüldüğünü söyler: “(...) notlar [*scholium*] adı altında, süresiz, özerk, birbirine göndermede bulunan, şiddetle işleyen, kırık bir volkanik sıradağ oluşturan ‘araya kaydırılmış tümceler’ belirir, bir savaşta hüznlerin karşısında sevinçlerin olması gibi, tüm tutkular patlar” (Deleuze, 2013a, s. 176). Deleuze bu yorumunu daha da ileriye taşıyarak *Notlar*’ın ikinci bir *Ethica* niteliği taşıdığını söyler. Deleuze’ün bu iddiasına katılmamak mümkün değildir. Gerçekten de bizim de kısım kısım iddia ettiğimiz üzere Spinoza; sakınan ve “sakin Latincesinin” yanında patlayan bir volkanizma gibi belirir. Bu üslupçu Spinoza; bütün külliyyatının derinlerinde patlamaya hazır bir olumlama bırakır. Dilden, praksise değin görülecek olan bu patlama-eyleyiş biçimi Spinoza’yı daha da özgün bir noktaya taşır.

buna açılacak bir alan yoktur. Töz kavramındaki bütün insana özgü kavramları söküp mahkûm edilmiştir. Bunun akla uygun herhangi bir tarafı bulunmamaktadır ve onun töz anlayışı ile oldukça çelişkili bir hal almaktadır.

Bu antropolojik ve felsefi müdahale metinlerinden açıkça görülen ve ortaya çıkan pek çok veri bulunur. Öyle ki insanlar sevmeye öyle alışmışlar ki kendilerini sevmeyi unutmuşlardır. Hatta sevmeye öyle alışmışlar ki sevmeyi unutmuşlardır. Spinoza kendi kurucu metafizik düşüncesinde tanrıyı antropomorfik özelliklerinden kurtarınca ondaki bu içkinliği kontamanisyona uğratan insanlar sevgisiz ve sevmeye muhtaç kalacakmış gibi davrandılar. Asıl sevme unsurunu, asıl neşe kaynağını yani bu dünyayı ıskalamış oldular. Böylelikle de hızlı bir şekilde tepkileri ve lanetleri Spinoza'nın üzerinde örgütlediler. Bu metafizik değişim ve dönüşümün karşısındaki şaşkınlık ve hınç duygusu insanı bir “kul” olmaktan çıkarma vaadini ve özgürce tanrıyı sevme edimini görmelerinin önüne geçti. Bu da kişinin “kendisini sevmesi, diğerlerine sevgi beslemesi ve şeyleri tanıyıp felsefeyi pratiğe dökme” (Tatian, 2017b, s. 104) noktasındaki neşe temelli *sevgi pratiğini* görememesine yol açtı. İnsanlar etkin bir varlık olarak hareket edebileceğini, bu etkinliğin bir “neşe” etrafında şekilleneceğini fark edemediler.³² Spinoza'nın da bildiği üzere insanlar alışkanlıklarından zor kurtulur ve gerçeği görmekte zorlanır.

Spinoza'nın bu metafiziksel konumlanması, tanrının insani özelliklerinin bulunmayışı; insana ontolojik bir imkân tanıyarak asıl sevginin ve kutluluğun dünyayla birleşmek ve tanrı sevgisi olarak bilinen dünyayı sevmek üzerine kurulu hale getirilmiştir. Bu tam da Spinoza'nın ontolojik olarak insana alan açması ve onun pratik bir hale getirmesine yol açmıştır. Ancak söylediğimiz gibi; insanlar bunu göremediler. Çünkü onlar *batıl inancın serin sularında* yönünü bulmaya çalışıyorlar; yani kayboluyorlardı.

³² Aslında bu *fark edememe* çoğu zaman *fark ettirmeme* meselesi üzerine kuruludur. Bu çalışmada da pek çok yerde gösterdiğimiz gibi tanrının böyle aşkın bir noktaya çekilmesi ve ona antropomorfik özelliklerin yüklenmesi bundan pay alacak kişilerin elinde bir araca dönüşmesine yol açmıştır. Etienne Gilson'ın da işaret ettiği üzere Spinoza'ya göre “(...) müesseseseleşmiş ve kalıplaşmış dinler, insanları pratik ve siyasî amaçlarına hizmet etmek için icat edilmiş antropomorfik batıl inançlardan başka bir şey değildir” (Gilson, 1999, s. 87).

1.10. Şenliğin Önündeki Engel

Spinoza düşünce yapısını töz fikriyle sağlam bir zemin üzerine şekillendirir. Varlığın ontolojik temelleri bu töz ve tözün halleri üzerine kuruludur. Spinoza özellikle birinci bölümün ek kısmında *Ethica*'nın temel felsefi alt yapısını ne üzerine inşa ettiğini belirtir (E, I, ek). Bizimde üzerinde yükseleceğini iddia ettiğimiz *neşe etiği* ve bu neşe etiği etrafında birleştireceğimiz dünya anlayışı bu içkin töz anlayışı üzerinden yükselir. Spinoza'nın bu töz anlayışı, bu zorunlu ontolojik yapı insanı ve onun neşesini zorunlu bir yürüyüşe davet eder. Bu, dünyayı temaşa eden ve varolanlar arasında etkileşime dönüştüren bir şenlik yürüyüşüdür. Bu nedenle de birinci bölümün temellendirilmesi neşenin ortaya çıkma olanaklarının daha belirgin hale getirilmesinin bir sonucudur. Spinoza'da zorunlu olarak duygular politik sahada kendini gösterir. Altı çizilmesi gerekir ki biz şenlik kavramına politik bir anlam yüklemekteyiz. Eğlenceyi ifade etmez ve zamana bağlı daraltıcı bir özellik taşımaz. Varlıkla birlikte varolan potansiyel ile sürdürülecek bir etkin olma halidir. Bu yüzden de kurucu bir kavram olan neşe, politik sahada şenliğe dönüşmeye de yazgılıdır. Bu yüzden de neşenin politik kavramının güzergâhını detaylandırmadan ve son bölümde bir *şenlik alayına* dönüşeceği kısma geçmeden önce Spinoza düşüncesinde temel olan *duygu kuramı* ikinci bölümün ana yapısını oluşturur. Bu ise şenlik alayının üzerinde yürüyeceği *motivasyonu* oluşturacaktır.

Öyle ki bu motivasyon kaynağının yokluğu ve insanların aklın kılavuzluğunda hareket etmemesinin en önemli unsurlarından birisi Spinoza'nın *Ethica*'nın birinci bölümünün ekinde ifade ettiği “yaygın inançlardır” (E, I, ek). Özellikle Spinoza'nın kayda değer bir kaygıyla gözlemlediği üzere bütün önyargıların –kendi felsefi anlayışına ve onun argümanlarına karşı oluşturulan yargılar ile birlikte insanların yeni bir yaşamın ve aklın kılavuzluğunda yaşamalarına engel olması dâhil– “dönüp dolaşıp tek bir noktada” (E, I, ek.) düğümlendiğini ifade eder. Bu ise “yaygın inançlar”dır.

İnsanlar, toplumlar ve hatta onun zamanına kadar gelen düşünürler bu yaygın inanç ve hatta batıla dönüşen bu önyargılardan kurtulmak için akla uygun bir arayışa girmediler. Birinci tür bilgi diyeceğimiz (*imgelem*) bulanık fikirlerin içerisinde nasıl cahil doğdular öyle de yaşayıp gittiler (E, I, ek.) İnsanlar Spinoza'ya göre sadece olan şeylerin son nedenlerine bakıp araçsal bir takım düşünceler elde ettiler. Doğanın nihai bir amacının (*teleolojik*) olmadığını da göremediler. Çünkü bütün bunların hepsi insanın hayal gücünün (*imgelem*) ürünüdür (E, I, ek.) Bu da insandan topluma değin ulaşacak

birçok sorunun temelini oluşturdu. Bu düzeyde etik-politik bir yapının akla uygun ölçüde var edilmesi ise imkânsız hale getirildi. Spinoza'nın çağındaki bu etkin felsefi düşüncesi ve çağları aşan tavrı onu zorunlu olarak müdahaleci bir filozof konumuna yerleştirdi. Çünkü yaygın inançlar, batıl inançlar veya hurafeler tek bir farkla her dönemin genel görünümü halini aldı. Bu fark sadece ama sadece tonalite farkıdır. Kültürel, siyasal veya ekonomik her anlamda hurafeler insanın karşısına dikildi.

İnsanlar bu kaygıları giderecek bir çabaya girmediler; “böylece sistemi toptan yok edip yeni bir sistem kurmaktansa, nasıl cahil doğdular, öyle de yaşayıp gittiler” (E, I, ek). Bu önyargıların en güçlü silahı *matematik* ve *felsefi düşünüş* olarak yerini aldı. Çünkü matematik onlara hakikate başka şekilde bakmalarını ve yorumlamalarını sağlayacak bir ölçüt gösterdi. Bu ölçüte göre matematik “son nedenlerin etrafında dönüp durmuyordu, şekillerin esaslarıyla, öznelilikleriyle hemhal oluyordu” (E, I, ek). Matematik aynı zamanda bu hurafelere karşı pratik denklemler kurmaya, yanlış olanı ve kederi hakikatten ayırmaya yardımcı oldu. Bu düşünme tarzı kedere ve onun her türden biçimlerine karşı direniş stratejileri geliştirme aracına dönüştü.

Bu nedenle insanlar hakikati görmek için bu çabaya girmek zorundadırlar. Ancak gerçeği akla uygun bir arayışın da kendine göre çeşitli zorlukları bulunmaktadır. Bu Spinoza'nın kendi yaşamından da açıkça görülmektedir. Spinoza *Ethica*'da buna dikkat çeker:

(...) doğanın mucizelerinin gerçek nedenlerini araştıran ve doğal olaylara bir budala gibi hayretle bakmak yerine onları bir âlim gibi anlamaya çabalayan insan avamın doğanın ve tanrıların yorumcuları olarak taptığı kişilerce dile düşürülür ve sırtına sapkın ya da dinsiz yaftası yapıştırılır (E, I, ek).

Bunun bu şekilde ortaya çıkmasının birkaç önemli nedeni vardır. Birincisi gerçekten insanların cehaletinden dolayı böyle bir ön yargıyla karşılaşılmasıdır. Ancak diğer neden –ki bize göre asıl neden– cehaletin bir araca dönüşmesinden kaynaklıdır. Bu nokta yani cehaletin bir araca dönüşmesi; Spinoza düşüncesinde neşenin ve onunla birlikte politik görünümün ortaya çıkmasında bunun nasıl bir tehdit haline geldiği ve bu tehdidin nasıl susturulmaya çalıştırıldığını göreceğiz. Spinoza da bu noktaya dikkat çeker. Çünkü Spinoza kendi çağının düşünürlerinin çok ötesinde bir bakışa sahiptir. Bu bakışa sahip olması onun çağlar ötesine de ulaşması ve sorunlara müdahale etmesine olanak tanımıştır. Çünkü cehaletin varlığı ve bu cehaleti ısrarla muhafaza etmeye

Çalışanlar “bilirler ki, cehalet ortadan kalkınca, kendi otoritelerini dayatmalarının ve sürdürmelerinin yegâne aracı olan o budalaca hayranlık da ortadan kalkacak” (E, I, ek).

Öyleyse hakikatin önündeki engeli oluşturan bu otoritelerin gerçeğinin önüne geçmesine olanak tanımamak gerekir. Bunun için doğanın zorunlu yasasıyla yükselecek ve neşenin ortaya çıkmasına olanak tanıyacak ontolojik eşitlik üzerine kurulu anlayışa alan açılmalıdır. Bu ancak ontolojik hantallıktan kurtulup, insan bedenini kutluluğa eriştirerek mümkün hale gelecektir. Bu ontolojik hantallığın karşısında aktif bir g olarak bekleyen bir şey vardır. Bu, Spinoza’nın felsefeye duyguları dâhil ettiği alandır. Speklasyondan ve kuramsal alandan pratik alana geçiştir. İşte bu alana geçişi zorunlu kılan unsur varlığın g ilkeleridir. Eğer bu g ilkeleri olmasaydı Spinoza’nın düşüncesi spekülatif kalır ve pratik olandan uzaklaşılırdı (Hardt, 2012, s. 136).

İKİNCİ BÖLÜM

DUYGU KURAMI

2.1. Zihin ve Beden

Yaşamak temel düzeyde *etkilemek* ve *etkilenmek* üzerine kuruludur. Spinoza'nın duygulanış (*affectio*) dediği bu kavram yaşamda bizim konum alışlarımızı belirler. Yani bir etkilenme, yaşayan bir varlığın canlılığını ifade eden temel bir kanıt gibidir (Baker, 2019, s. 20). Bir kentin sokaklarındaki karşılaşmalarımız, Petrus ve Paulus'un karşılaşmaları, bir şenliğe denk gelişlerimiz ya da bir işçi greviyle karşılaşmalarımız; bizim dünyaya konum alışlarımızı belirler. Her şey bedenimizde bir etkinin uyanmasına sebep olur. Sarih olan bir şey var ki yaşamı deneyimlemek duygulanışların etkisiyle organize olan duygularla mümkündür. Bir tür karşılaşmaların tesadüfüne terk edilmişizdir (Deleuze, 2000, s. 22). Bir kentin sokaklarındaki karşılaşmalardan, yaşanılanlardan ve etkilenişlerden bir yaşam görüşü oluşturma fikri ihtişamlı görünmektedir. Bu aynı zamanda bir bellek oluşturur. Kentsel ve toplumsal bir bellek... Çünkü her ne olursa olsun zihin; bedenin vaktiyle etkilenmesine yol açan şeyleri artık onlar var olsa da olmasa da hatırlar (E, II, Ö17, Ön. Son). Bütün bunlar da gösterir ki bedenimizin deneyimlediği her şey duygulanışlar (*affectiones*) oluşturur.

Deleuze'ün de övgüye layık göreceği üzere Spinoza'nın *Ethica*'sının temelinde yer alan töz fikri, bu üretici güç; bedene bir yüzey alanı sağlar. Bunlar; sonsuz karşılaşmalar ağı, sonsuz yollar ve deneyimlerdir. Bununla beraber sürekli bedenlerin birbirine karışması yönünden kozmik varolma biçimi gerçekleşir. Öyleyse duygu (*affectus*) ve duygulanış (*affectio*) kavramları Spinoza'nın ontolojisindeki dinamik hissiyatı daha da kuvvetlendirir.³³ Bütün bu bağlamı belirleyecek olan duygulanma gücü; neşe ve keder ekonomisi ve bu duygulanışlardan oluşan kompozisyonun mevcudiyeti temelde bir yeğlilik eşiğidir (Deleuze, 2000, s. 30). Yani sürekli bir çeşitlilik ve farklılık içerisindeyiz. Ulus Baker'in de ifade edeceği üzere “sürekli iyi ve

³³ *Affectio*; esasında, dış bir etkiyle birlikte bedende ve zihinde meydana gelen değişikliklerdir. Bu bakımdan *affectio*, bir duygu durumudur, duygulanıştır. *Affectus* (duygu) ise, duygulanımın-duygulanışın (*affectio*) fikridir (Ramond, 2014, s. 28-29). Ya da bir şeyin fikri veyahut bilincinde bulunduğu bedensel bir kiplenıştır (*modification*) (Masruhi, 2019, s. 84). Bu anlamıyla duygulanışlar (*affectio*), duyguları yeniden örgütler. Etkin ve edilgin duygular, bedenin içsel ya da dışsal etkilenişinin bir sonucudur. Duyguların değişimindeki kaynak dışarıdan gerçekleşiyor ise *passio* (*tutku-edilgin*), değişimin nedeni içsel, bedenin kendisi ise, *actio* (*eylem*) söz konusudur (Ramond, 2014, s. 28).

kötü karşılaşmalarla yaşamaya mahkûmuz” (Baker, 2019, s. 67). İşte artık asıl önemli olan budur; varoluş gücümüzü bu karşılaşmalar ağı içerisinde nasıl etkin hale getirebiliriz? (Baker, 2019, s. 67). Burası bir kere daha yeğinlik eşiğidir.

Bu yeğin olma eşiğini belirleyen ve etkilenişlerden Deleuzecü bir ifadeyle asamblaj³⁴ (*assemblage-agencement*) oluşturma imkânını veren esaslar ontolojik olarak şekillenir. Spinoza, bu yüzden *Ethica*’nın birinci bölümünde ontolojik anlayışının envanterindeki temel kavramları öne çıkararak düşüncesinin temel nirengi noktalarını belirler. Yüzey artık; bir derinlik değildir. Varlık artık bir yutmanın da temsili değil; fraktal bir dağılışı, bir ifadenin şeklidir. Merkezi kavramları oluşturan *töz*, *tanrı*, *sıfat* ve *tavır* varlık anlayışının genel görünümünü belirlerken aslında *gerçekliğin* görüntüsü de insana sunulmuş olur. *Ethica* boyunca açıkça görüldüğü üzere *tözün* daimi bir kapsayıcılık görüntüsü (dedüktif bir hareketle yani geometrik yöntemle) kendisini sürekli hissettirir. Dedüktif şekilde tanrıdan başlama fikri Althusser’in ketum bir şekilde baktığı yöntemken (*skolastik*) Deleuze tamamen *sonsuz* olandan başlayarak düşünmenin masum bir gösterge olduğunu ifade eder (Hardt, 2012, s. 120; Deleuze, 2013b, s. 30)³⁵ Bu masum dedüktif hamlenin uğrak noktası artık insana uzanır. İnsanın zihnine yöneldiği ve buradan duygulara geçecek olan bu kısımda insana odaklanacak ve bu sayede evrenden insana doğru ontolojik hareket devam edecektir (Balanuye, 2012, s. 96). Beden (*corpus*) ve zihin (*mens*) gibi genel tanımlar burada verilir. Spinoza düşüncesindeki ontolojik hareket; duyguların anatomisine kadar devam eder ve *neşenin* ontolojik boyutu bu kurucu öğeler üzerinden şekillenir. Böylelikle beden ve zihnin Spinozacı düşüncede neyi ifade ettiğini belirlemek gerçekliğin ne yönde kurulacağını anlamayı kolaylaştırır. Bu, esasında varlık anlayışının etiğe doğru evrilidir. Spinozacı öğretinin son sözü ontoloji değildir, etiğin temellerinden yalnızca biridir. Bu ise eylemin somut gerçekliğine kapı aralar (Misrahi, 2019, s. 93). *Ethica*’nın kuruluş ilkeleri ahlaktan bahsetmez. Çünkü etik bir güç sorunudur.

Spinoza hiçbir zaman ahlak nosyonundan hareket etmez. O Deleuze’ün söylediği gibi “ne yapmamız gerektiğini” (Deleuze, 2000, s. 31-32) de buyurmaz. İnsanda verili bir ahlaki tutum, yaşamı dönüştüren ve kuran bir emir yer almaz. İnsana

³⁴ Asamblaj kavramı Deleuze ve Guattari’nin felsefeye dâhil ettikleri pek çok kavram gibi (rizom, organsız beden, makine) temel bir örgütlenmeyi ifade eden bir kavramdır. Kelime karşılığı olarak pek çok anlama gelen bu kavram (düzenleme, montaj, kümeleşme vs.) temel düzeyde yaşamsal faaliyetin; etik-politik tekilleşmenin “kolektif” örgütlenmesini ifade eder. (Hardt, 2012, 102-103; dipnot).

³⁵ Deleuze *Spinoza ve İfade Problemi*’nde Maurice Merleau-Ponty’den bir alıntı yaparak bunu ifade eder: “Sonsuz’dan yola çıkan masumane bir düşünme biçimi” (Deleuze, 2013b, s. 30)

verili olan tek şey, varolma gücü (*potentia agendi*)’dür. Bu varolma gücü gerçekten de bir güç problemidir. Spinoza’yı ahlakın karşısına konumlandırmak insanın “neye muktedir” olduğunu da imler. Bu bir etik sorundur. Bu aynı zamanda bir “güç sorunu”dur (Deleuze, 2000, s. 31-32). Daha dikkat çekici olan ise *Opera Posthuma*’nın³⁶ temel bileşenlerinden olan *Ethica*’nın adının seçiliş biçimidir. Spinoza Latince yazdığı *Ethica*’nın adını “Moralis” (*Ahlak*) olarak değil, “Ethica” (*Etik*) olarak belirlemiştir (Özcan, 2019, s. 86). Bu nedenle Spinoza’yı ahlak nosyonu altına yerleştirmenin Spinoza düşüncesiyle örtüşen herhangi bir yanı yoktur. Bu ayrım Spinoza’yı emir bildiren, buyruğa bağlayan bütün düşüncelerden ve potestasın (*iktidar*) kurucu nizamlarından uzaklaştırır. Nietzsche’nin de Spinoza’ya ilgisi temel düzeyde buradan kaynaklanır. Deleuze bu bağlamda Spinoza’yı bir tür ahlak karşıtı (ahlak karşıtı Spinoza) olarak görür ve Nietzsche’nin yanına yazar (Deleuze, 2005b, s. 29). O halde Spinoza’da etik bir tür *olabilirliktir*; doğru ya da yanlışlık problemi değildir (Taburoğlu, 2019, s. 96).

Spinoza’nın etiği bir aktüalite sunar. Bu aktüalite daima bedeni çağırır. Çağrılan beden, felsefenin merkezine yerleştirilen beden; insana yeni dünyanın imkânını ve onda üretilecek ilişkileri sunar. Karşılaşmalar, güç oyunları ve gücün varolma biçimleri bu karşılaşmaların örgütlenmesiyle aktüaliteyi dönüştürür. Deleuze ile birlikte aşına olunan Spinoza’nın “bir beden neye muktedirdir?” deyişini bütün bu anlam dizisi etrafında düşünmek gerekmektedir. Çünkü çağrılan beden, ontolojik temele yerleştirilen beden ve bununla birlikte *bir bedenin ne yapabileceğini bile bilmiyoruz* deyişinin merkezinde olan beden özünde bir savaş çılgılığıdır (Deleuze, 2013b, s. 254). Bedenin Deleuze’ün heyecanla karşıladığı, felsefeye yeni bir model olarak sunulan bu felsefi mitralyözle birlikte, arzu tanımlarının da anlamsal içerikleri değişecektir. Arzu mantığı birden tersine çevrilecektir. Ruh ve beden nosyonları bu savaş çılgılığında yerlerini değiştirir. Çünkü o eski kadim alışkanlık devam ettirilir ve ruhun bedene hâkim olduğu düşüncesi etrafında birleşilirse güç terimleriyle düşünmek askıya alınır (Deleuze, 2013b, s. 254). Buradan daha da hareket edilir ve böyle bir Arşimet noktası belirlenirse beden atıl hale gelecektir. Deleuze bu yüzden şunları söyler: “Burada asıl söylemek istediğimiz, ruhun, en üst düzeydeki doğasına ve tikel erekliliğine bağlı olarak üstün ‘ödevleri’ olduğudur:

³⁶ Düşünürümüzün ölümünden sonra, Spinoza’nın tüm eserleri 1677 yılında *Opera Posthuma* (Yazarının Ölümünden Sonra Yayımlanan Bütün Eserleri) başlığıyla, arkadaşları tarafından toparlandı ve Rieuwertsz tarafından güvenlik gerekçesiyle kapak sayfalarında yayıncı adı ve basım yeri olmadan basıldı. (Nadler, 2018, s. 493).

Ruh kendisinin de tabi olduğu yasalar uyarınca bedeni itaate zorlamalıdır” (Deleuze, 2013b, s. 254). Bu noktalar tam anlamıyla çağrılan bedenin yerine ahlakı koyar. Çünkü ödevler insanın aktüalitesini ortadan kaldırır. Fakat yaşam böyle oyunları oynatacak veya oynayacak bir düzene sahip değildir. Varlığın düzeni; varolma biçimlerini belirleyen güç ifadeleridir. Varlığın düzeninin bir parçası olan *beden* bu oyunu oynamak istemiyor. Etik kuruluş, bedenin konumlanışını bu karşıtlıktan ve arzunun tersine çevrilmesinden hareketle gerçekleştir.

Beden –her yer kaplayan olarak– gerçekliği temaşa edendir. Daima gerçeklik ile ilişki içinde olduğu ve çeşitli halleriyle varolandır. Spinoza *beden* tanımını açıkça ifade eder. Bu açıklama az öncede belirtildiği üzere varlık anlayışındaki ileri bir veçheye ulaşan bir harekettir. O beden (*corpus*) deyince “yer kaplayan varlık olarak düşünülen Tanrı’nın özünü şu ya da bu şekilde ifade eden bir tavrını” (E, II, T1) anlar. Beden gerçeklik karşısında edilgen bir konumdadır. Ancak bu edilgenlik bedenin etkin olmasına zorunlu olduğunu da dışarıda bırakmaz. Bu yüzey alanda bedenin konumlanışı gösterir ki; beden çok değişik şekillerde etkilenir ve bunu hisseder (E, II, A4). O halde beden; zihnin gerçeklik düzlemini duyan ve gerçeklik karşısında fikrini oluşturan nesnesi konumundadır.

Bu izlek takip edildiğinde zihin ve beden arasında hiyerarşik bir fark bulunmamakla beraber gerçeklik karşısında *bütünsel* bir düzlem oluşur. Burada çeşitli Spinoza yorumcuları zihin ve beden arasındaki bağlantının ve bütünselliğin bir *paralelizmi* ifade edip etmediğini uzun bir süre tartışmıştır. Paralel ifadesi ya da Spinoza yorumcuları arasında pek sık gündeme gelen *paralelizm* tartışmasında olduğu gibi beden ve zihin herhangi bir derece farkını veya teğet geçen bir anlayışı imlemez.³⁷ Deleuze de paralelizm tartışmasında, paralelizmin bir tür bariyer olduğu fikrini bize verir. Çünkü paralelizm, zihin ve beden arasında oluşan ilişkide birinin diğerine üstünlüğüne yol açacak bir fırsat tanımaz (Deleuze, 2005b, s. 25). Spinoza’da bu iki durum *bir* ve *aynı* şeydir. Eylem Canaslan da (2020) beden ve zihin birliğine “bir ve aynı şey nasıl paralel olabilir ki” diyerek bu tartışmanın temel düzeyde Leibniz’den kaynaklandığını belirtir.³⁸ Bu nedenledir ki Spinoza düşüncesinde zihin; gelenekte sürekli karşımıza çıkan ve zihne muktedir olan beden karşısında atın üstünde olan bir

³⁷ Biz burada beden ve zihnin birbirine hiyerarşik bir düzlem olarak görülmemesi gerektiğini ifade etmek istiyoruz. Beden ve Zihin birlikte düşünülmesi gerekir. En somut örneği de *Ethica*’nın ikinci bölümünün 13. önermesidir.

³⁸ Daha detaylı ileri okuma için bkz. *Cogito Dergisi, Spinoza Özel Sayısı: s.46.*

Napolyon değildir. O aynı zamanda paralel bir konumlanışa da sahip değildir. O daha çok bedenle belli müşterekte bir araya gelen yapıdadır. Bu yüzden akıl bedeni ne aşar, ne de başkalaştırıp; değiştirip dönüştürür. Akıl ancak bedeni tamamlar, geliştirir ve doldurur (Negri, 2005a, s. 280). “İnsan düşünür” (E, II, A2) diyen Spinoza; tartışmayı noktalayacak bir düzleme bedeni de dâhil ederek ifadeyi *bedenle düşünür* cümlesine evirmemize imkân sağlar. Çünkü artık şu bir gerçektir ki sözlerimiz de bir mizansen olmaktan çıkar. Artık bunlar “bedenli varlıklarımızın uzamlı bir dünyada olagelme tarzlarının doğrudan ifadeleridir” (Balanuye, 2018, s. 60).

Bu yorumlar beden ve zihnin birbirine karşı hiyerarşik bir düzlem olarak görülmemesi gerektiğini, paralel de olmadığını gösterir. Beden ve zihin birlikte düşünülmesi gerekir. En somut örneği de *Ethica*’nın 2. Bölümünün 13. Önermesidir. Aynı şekilde 3. Bölümün 2. Önermesinde de bunu destekleyen ifadeler bulunabilir: “Beden zihnin düşünmesine neden olamaz, aynı şekilde, zihin de bedenin hareket etmesine ya da hareketsiz kalmasına veya herhangi başka bir durumuna (eğer başka durumlar söz konusuysa) neden olamaz” (E, II, Ö2). Bu yüzden zihin ve beden birbirinden ayrı varlık alanlarına ve aralarında ontolojik bir boşluk olabilecek bir konumlanışa sahip değildir. Descartes’ın zihin ve beden arasında açtığı ontolojik boşluk Spinoza düşüncesinde yerli yerine oturur. Töz anlayışında olduğu gibi suni bir *sayısal ayırım* burada gerçekliğini yitirir. Böyle bir düşünce gelenekten, zihni yetkin bir formda gören biçimlerden de uzaklaştırır. Spinoza düşüncesinde zihin ve bedenin birbirinden ayrılabilceği farklı kamplar söz konusu değildir. Bu anlamıyla *monizm* “zihin ve bedenin, aynı gerçekliği ifade eden iki farklı ‘kavrama’ yolu olduğunu söyler ve dolayısıyla bu ikisi arasında herhangi bir nedensellik ilişkisi kurmaz” (Balanuye, 2012, s. 98). Ancak tartışma burada kısırlaştırıcı bir düzeyde kalmaz. Bizce zenginleştirici bir konuma da getirilir. Spinoza’nın bedenin kurucu bir kavramı ifade eden ontolojisinden hareketle materyalist bir tartışma kültürü de mevcut hale gelir. Bu tartışmadan türeyen pek çok veri hala günümüzde işlerlik kazanmakta ve çağın problemlerine ışık tutmaya devam etmektedir. Bu çizgiyi materyalist bir düzlemde okuyan Negri, Spinoza’yı bu kalıplarla okumaya ve yeni alternatifler üretmeye çalışır. Deleuze de kendine has bir üslupla Spinoza’yı materyalist bir okumaya tabi tutar. Özellikle Spinoza’daki zorunluluk kavramı bu bağlamda pür bir özgürleşme alanına dönüşür. Beden bu özgürleşme alanında etkin gücü ifade eder.

Spinoza düşüncesinin temel argümanı olan zorunluluk ve rastlantıya yer olmayış gerçeklik ve gerçekliğin karşısındaki her şeyi bir ve bütün haline getirir. Bedenin de daima çeşitli etkilenmeler yaşaması ve gerçeklik karşısındaki konumlanışı aynı zamanda bedeni gerçekliğin karşısına konumlar. Çünkü beden “cisimler ve düşünme tarzları dışında hiçbir tekil şeyi” (II, 5. Aksiyom) hissedemez ve algılayamaz. Açıkça görüldüğü üzere beden daima gerçekliğin üretken alanı ile ilişkili (Natura Naturata-Doğalanan Doğa) olmak zorundadır. Yani daima tanrının kudretini temaşa edecek bir konumlanışa sahip olma durumundadır.

Bedenin bir cisim olarak yer kaplaması ve düşünmesi onu tanrının sonsuz sıfatlarından sadece bilinebilecek olan iki sıfatın altına yerleştirir. Yani insan; bedeni ve düşüncesiyle ancak tanrının sıfatları aracılığıyla kavranabilir. Bu ise gerçekliğin yani tözün insanın gerçekliği kurma sürecindeki temel nokta olduğunu gösterir. Çünkü “fikirlerin düzeni ve bağlantısı şeylerin düzeni ve bağlantısıyla aynıdır” (E, II, Ö7). Az önce gösterdiğimiz üzere fikirlerin düzenini gerçekliğin düzenine bağlayarak fikrin nesnesi olan bedeni³⁹ gerçekliğe “mahkûm” eder.⁴⁰ Gerçekliğe mahkûm olmak olumsuz bir tanımlamayı öne çıkarmamakla birlikte ifade edilen şey bir özgürleşmedir. Yani mutlak bir olumlama, mutlak bir evetleme demektir. Gerçekliğe böyle özdeş olmak insanın hakikate ulaşacağı imkânlar bütünü bir araya getirir. Bu Spinoza’da olumsuzluğa yer bırakmadan özgürlüğe açılan kapıdır.

Gerçekten de fikirler ile şeylerin düzeni ve bağlantısı arasında boşluk yoktur. Daimi bir *affectio* (duygulanış-etkileniş) oluş halini barındırır. Spinoza bunu daha da detaylandırır: “Tanrı’nın düşünme kudreti, Onun gerçekleşmiş olan kudretine eşittir; yani biçimsel dünyada Tanrı’nın sonsuz doğasından ne çıkmışsa, hiç istisnasız aynı düzende ve aynı bağlantıda, düşünce dünyasında da Tanrı fikrinden çıkar” (E, II, Ö7, Ön. Son). O halde varolmak, yani tekil şeylerin varolma koşulu kendi özlerinde bulunmadığı için –çünkü varoluş tözün doğası gereğidir– daima tanrının bir sıfatıyla varolması gerekir.⁴¹ Düşünme de bu kapsamda anlaşılacağına göre varolmak ve

³⁹ “insan zihnini kuran fikrin nesnesi bedendir, yani fiili olarak varolan belirli bir yer kaplama tavrıdır, başka bir şey de değildir” (E, II, Ö13).

⁴⁰ 11. Önermenin de açıkça gösterdiği gibi: “insan zihnini fiili olarak kuran ilk öge, fiilen varolan tekil bir şeyin fikrinden başkası değildir” (E, II, Ö11). Tekil şeyler ise “sonlu ve sınırlı varoluşu olan şeyler”dir (E, II, T7).

⁴¹ Aksi takdirde tekil olan, yani insan da tanrının özü olarak anlaşıldığında “ (...) özellikle şu tekil insanın var olması bir töz gereği olsaydı, o kişi özü gereği tözden çıkmış, dolayısıyla da özü gereği hep var olacak

düşünmek töze içkin olmaktır. Yani bu da insanı tözün içkin olanaklarına bağlı kılar: “insanın özü Tanrı’nın sıfatlarının belirli durumlarından oluşur” (E, II, Ö10, Ön. Son). Bu her anlamıyla çalışmanın birinci bölümünde de ileri sürdüğümüz gibi aşkınlığın bertaraf edilmesi ve içkinliğin daimi bir olumlama görünümü altında gerçekliğin arzulanmasıdır. Bütün bunlar gösterir ki zihin “Tanrı’nın sonsuz aklının bir parçasıdır” (E, II, Ö11, Ön. Son).

2.2. Bilgi Teorisi, Kurucu Bir Mefhum Olarak Karşılaşma ve Ortak Nosyonlar

İşte burada kurucu olan öge bir kere daha *beden*’dir. Çünkü zihnin nesnesidir. Beden gerçekliğin içerisinde gerçekliğin temaşa edilmesinde üretici bir konuma yerleşir. Yani beden “insan zihnini kuran fikrin nesnesi [...], yani fiili olarak varolan belirli bir yer kaplama tavrıdır, başka bir şey de değildir” (E, II, Ö13).⁴² İnsanın gerçeklik karşısındaki varlığı ve bu varlığın deneyimlenmesi noktasında elindeki en güçlü tarafı anlama yeteneğidir (*intellect*). Bu da bedenın sağladığı imkân ile oluşur. Çünkü “bizler bedenimizin durumlarına ait fikirlere sahibiz” (E, II, Ö13, k). Beden ve zihnin birlikteliği ve gerçeklik karşısındaki konumlanışını anlamak gerçekliğin keşfi için önemlidir. Spinoza da bu konuda temkinli ve dikkatli olmamızı belirtir. Beden karşısındaki tutumumuz ise elzemdir: “bedenimizin doğasıyla ilgili yeterli bilgi sahibi olmamız şart” (E, II, Ö13, n).

Spinoza buradan bilgi teorisini kurarken yeni bir model önermiş olur; bu bedendir. Beden tam da burada pratiğin modelini oluşturur (Hardt, 2012, s. 159). Varlığın bilgisine ulaşacak olan bu model, inaktif bir düzlem üzerinde konumlanmaz. Kartezyen gelenekten bir kopuş daha gerçekleşir. Çünkü kartezyen düşüncede devinim başlar, sona erer ve böylelikle de durgunluğa döner. Spinoza’nın yepyeni düşüncesi burada kendisini gösterir. Bir model olarak bedenın konumlanması da burada başlar ve bu bir güç teorisine dönüşür. Ona göre devinim de sonsuzdur (Fransez, 2012, s. 156). *Ethica*’nın ikinci bölümünün başlarındaki ilk iki aksiyomdan görüleceği üzere bütün

olurdu. Buda o kişiyi töze denk tutmak olurdu” (Balanuye, 2012, s. 108). Bu ise Spinoza düşüncesinde gelişkiyi beraberinde getirir.

⁴² *Ethica*’nın II. Bölümünün 13 numaralı bu önermesi için Negri; Spinoza’nın, sistemindeki felsefi ufku tersine çevirdiğini belirtir. Aynı zamanda önermenin *metafizikten fiziğe* bir geçişi ifade ettiğini söyler. Bu geçişi bir tersine çevirme olarak anlamak mümkündür. Yani *Ethica*’dan önceki eserlerde zihnin ön plana çıkan yapısıyla buradaki bedenın merkezi bir noktaya taşındığı düşünülmelidir. Öyleyse burada Negri’nin de altını çizdiği gibi bir tavır(modus) olarak bedenle birlikte tavır üzerinden şekillenen maddecilik esastır. İdealist rasyonalizmin tam karşısına geçen bu düşüncede cisimsellik artık temel bir konumdur (Negri, 2005, s. 140).

cisimlerin hareket halinde ya da hareketsiz olduğunu ve cisimlerin birbirinden tözlerine göre değil, devinimlerine göre ayırt edildikleri ifade edilir (E, II, A1-2). Artık sonsuz güç ilişkileri, etkileme ve etkilenme biçimlerinden oluşan varlıkta bir yüzey keşfi söz konusu olur. Öyleyse burada bedenin bilgisine sahip olmak, burada oluşacak olan her karşılaşma (*occursus*) ortaya çıkan verilerin analizini yapmak açısından önemlidir. Çünkü varlığın yüzeyi, fiziksel düzlem; baştan sona onun yüzeyinde varolan bedenlerin devinim ve durgunluk iletişimine dönüşür (Fransez, 2012, s. 156).

Bu düzlem; bilginin oluşması ve yüzeyin algılanması karşısında insanın nesnesine dönüşür. Spinoza'nın insanı konumlandığı yerde insan zihninin pek çok şeyi algılama yetisine sahip olduğunu düşünür (E, II, Ö14). Az önce dikkat çektiğimiz üzere insan bedeninin yapısını anladığı ölçüde yüzeyi tanıyabilir. İnsan zihnini kuran fikrin temelinde bedenin yer alması, dış cisimleri algılayacak düzeye bedenin yerleşmesine sebebiyet verir. Bu aynı zamanda cisimleri değil bedenin bilgisi dâhilinde bir anlayış geliştirecek bir düşünceyi de imler. Burada dikkat etmek gerekir. Çünkü Spinoza'nın vereceği örnek bu noktayı berraklaştırır. Paulus'un fikrinin özünü Petrus değil Paulus'un algılaması oluşturur. Bu da her şeyi karşılaşmaların tesadüfüne terk edecek bir düzeyin oluşmasına götürür (Deleuze, 2000, s. 22). Bu karşılaşmalar bedende oluşacak bilgiyi, bilginin düzeyini, gerçek bir bilgi olup olmadığını ifade eden bir varolma varyantına dönüşür. Bu varolmanın tonalitesini oluşturan beden ve onun bedende bilgiyi karşılama edimi ve bedende yaşanan duygulanış aynı zamanda bedenini tanıyacak imkânı da verir (E, II, Ö19).⁴³

Bütün bunlar karşılaşmalar (*occursus*) üzerinden yani insan bedeninin diğer bedenler ile karşılaşması sonucu bedende oluşan etkiler fikrin oluşmasının yegâne noktasıdır. O halde “insan bedeni dış bir cisimden hiçbir şekilde etkilenmemişse, insan bedeninin fikri, yani insan zihni de dış bir cismin varoluşuyla ilgili hiçbir fikre sahip olmaz; başka deyişle dış bir cismin varoluşunu hiçbir şekilde algılamaz” (E, II, Ö26, k). Bu ise insan zihnini dış cismin varlığını anlamaya onunla *karşılaşmaya* bağlı kılar. Çünkü “insan bedeni ancak dış bir cisimden herhangi bir şekilde etkilenmişse, dış cismi algılar” (E, II, Ö26, k). Bütün bu bilgilerin etrafında, Spinoza'nın, insan zihnini doğanın parçasına bağlayan ontolojik düzlemini yeniden hatırlamamız gerekir. Nadler'in bildireceği üzere, Spinoza'nın alıntıladığımız metni, *Ethica*'nın ilk taslağının

⁴³ “Bedende yaşanan duygu durumlarına ait fikirler olmasa, insan zihni insan bedenini tanımaz, varolduğunu da bilmez” (E, II, Ö19).

hazırlandığı yıllara tekabül eder (Nadler, 2021, s. 234). Oldenburg’a zihin ve doğa arasındaki ilişkiye dair şunları yazar:

İnsan zihnine gelince, onun da Doğanın bir parçası olduğunu düşünüyorum. Çünkü bana göre, Doğada da sonsuz bir düşünme gücü vardır ve bu güç sonsuz olduğu ölçüde Doğanın bütünü nesnel olarak kendinde içerir ve düşünceleri Doğanınkiyle aynı tarzda işler, nitekim fikrinin konusu [ideatum] Doğadır (M32).

İnsan için kurucu olan her şey temelde bu doğada, uzamsal alanda karşılaşmalar üzerinden ortaya çıkar. Bu Spinoza düşüncesinde belirli bir aşamalar bütünü de ifade eder; ontolojik bir temelden başlayıp onun üzerine inşa edilen *duygu kuramına* dönüşür. Bunu dönüştürecek temel kavram ise beden ve onun karşılaşmalarıdır.⁴⁴ Bu karşılaşmalar etik-politik boyutu da öne çıkaracak derecede önemli bir mefhumdur. Deleuze bu karşılaşma nosyonunu heyecanla karşılar. Spinoza’nın yalnızca bir kez ve çok tuhaf denebilecek olarak gördüğü Latince bir kelimeyi kullandığını söyler: *Occursus* (Deleuze, 2000, s. 21).

Peki, bedenin bu karşılaşmaları, bilgiyi oluşturacak tesadüflerinden elde edeceği verilere güvenmek ne kadar mümkündür? Ya da bir mektupta (M37) arkadaşının Spinoza’ya soracağı gibi *zihinlerimiz rastlantının insafına mı kalmıştır ve düşüncelerimiz de talihin denetiminde midir?* (M37). Burada, bu yüzeyden duyularla elde edilecek bilgiler eksik, bulanık ve karmakarışıktır (*inadequate*). Sadece bedenin etkilendiği kadar bir bilgi elde edilir: “insan zihni bir şeyi doğanın genel düzenine göre algılasa, ne kendisi hakkında, ne kendi bedeni hakkında, ne de dışındaki cisimler hakkında tam bir bilgi sahibi olabilir, bu şeylerle ilgili ancak bulanık ve bölük pörçük bir bilgisi olabilir” (E, II, Ö29, Ön. Son). Bu bilginin upuygun (*adequate*) hale gelmesinin koşulu doğru bilgiyi-fikri kuracak bir modeli gerekli kılar. Biz biliyoruz ki, doğru fikir, fikrin nesnesiyle uyuşmasıyken, yanlış bir fikir de, ifade edilen nesneyle uyuşmamasıdır (Nadler, 2021, s. 234). Spinoza’nın da göstereceği üzere zihin ancak içsel olarak, kendisine dönerek, şeyleri açık ve seçik görebilir (E, II, Ö29, n). Buradan hareket etmek *upuygun fikirleri* kurmayı zorunlu kılar. Bir fikrin upuygun olup olmadığını nasıl bilebiliriz? Bunu, bir mektupta arkadaşına yazacağı gibi ayırt edebiliriz: “(..) şeyin fikri ya da tanımı, aynı şeyin etkin nedenini ifade etmelidir” (M60). Bunun nasıl olduğunu bir örnekle Steven Nadler ifade eder; “böylece *x*’in

⁴⁴ “(...) her beden başka bedenlerle karşılaşır ve onlarla etkileşime girer; bu etkileşimler her bir bedende değişimlere yol açar ve her bir zihinde bu değişimlerin fikirleri oluşur” (Balanuye, 2012, s. 134).

upuygun fikri, x 'in tam ve eksiksiz bir açıklamasını mümkün kılar. Böyle bir fikir x 'in nasıl bir nedensel ve mantıksal temele sahip olduğunu ortaya koyduğu gibi, x 'in sahip olduğu mutlak zorunluğu ve x hakkındaki her şeyi gözler önüne serer” (Nadler, 2021, s. 238).

Bu epistemolojik problemlere eğilmek, fikrin ne olduğunu ve bilgi türlerini belirlemek Spinoza'nın etik projesini anlamaya doğru atılan adımı ifade eder. Bu etikle de sınırlı kalmaz politikaya da kapı aralar. Öyleyse az önce arkadaşının sorduğu yerden bu epistemik projeye değinmemiz gerekir; *zihinlerimiz rastlantının insafına mı kalmıştır?* Spinoza 37. Mektupta arkadaşına verdiği cevap ufuk açıcıdır:

(...) oluşturduğumuz açık ve seçik algıların ancak bizim doğamıza ve onun belli ve sabit yasalarına bağlı olduğu; talihe, yani belli ve sabit yasalar uyarınca işlese de hakkında bilgi sahibi olmadığımız, bizim doğamıza ve gücümüze yabancı olan nedenlere değil, sadece ve sadece bizim *gücümüze* (vurgu bize ait) bağlı olduğudur (M37).

Spinoza bunun dışındaki bilgilerin büyük ölçüde rastlantıya bağlı olduğunu söyler. İmgelem, yani kabaca deneyimlerimizle algıladığımız her şey (*birinci tür bilgi*) bize gerçeğin bilgisini veremez.⁴⁵ Doğru bir bilgi, yani upuygun bir bilgi için yaslanılması gereken yöntem de burada ortaya çıkar. Her şeyden önce yapılması gereken anlama yetisi (*intellect*) ile imgelem (*imaginatio*) arasında bir ayrıma gitmektir (M37). İşte bu da az önceki mektupta ifade edilen *güç* nosyonuna bizi götürür.⁴⁶

Upuygun fikirler *işsel* kurulabilir (Fransez, 2012, s. 163-164). Çünkü dışsal düzeyde kurulan bilgiler yani duyularla ifade edeceğimiz bilgiler sarıh bilgiler değildir. Ancak bu yabana da atılamaz. Salt bir akılsal düzeye mahkûm da edilemez. Deleuze'ün altını kalın çizgilerle çizeceği üzere artık burada *güç tematiği* gündeme gelir (Hardt, 2012, s. 160). Çünkü güç bedenın işsel yapısı ile doğrudan ilgilidir. Deleuze bu anlayışı epistemolojik düzeyden kopararak ontolojik bir düzeye taşır; yani bu artık *epistemolojinin ontolojileştirilmesi* olarak görülür (Hardt, 2012, s. 163). İşsel olanın

⁴⁵ Deleuze için bu bilgi türü yani birinci tür bilgi (*imgelem*) değersiz değildir. Tam aksine upuygun bilgiyi elde edeceğimiz imkânları tanıyacak önemli bir momenttir. Algıyla başlayan bilginin modifikasyon süreci, ikinci tür bilgi de, özellikle ortak nosyonların oluşmasıyla derli toplu hale gelecektir.

⁴⁶ Bu güç nosyonu Deleuze'ün Spinoza yorumunu tamamen belirleyecek bir zemin üzerine oturtulur. Özellikle Nietzscheci bir perspektifle Spinoza'yı okuma eğilimi Deleuze'ü Spinoza'nın temel kavramlarını Nietzsche'nin alanına doğru sürükler. Doğruluk sorunu artık bir güç sorunudur. İşte bu Spinoza felsefesinde spekülasyondan pratik olana geçiştir. Çünkü artık burada tek bir gündem yani beden ve tek bir soru yani bir beden ne yapabilir sorusu vardır. Metafizikten fiziğe geçişin kapısı burada aralanırken, bedenın konum alışı, aynı zamanda bilgi teorisinin yaslandığı bilgi türleri ve özellikle ortak nosyonlar etik ve politikanın da sahasına taşıyacak kurucu imkanlar sağlar.

kurulduğu menfez olarak beden yani bir beden ne yapabileceği fikri fizik alana taşınır. Etiği hatta politikayı kuracağımız imkânı da verecek olan bu alan, bu yüzey fikri Deleuze’de işlenmeye mazhar olan bu fikir, *fiziği* imler. Artık şu barizdir: “Spinoza’nın fiziği etiğinin temel taşıdır” (Hardt, 2012, s. 167). Çünkü güç beden in içsel yapısını tanımaya imkân verirken aynı zamanda da karşılaşmaları yani beden in konum alışlarını da daima göz önünde tutmamızı gerektirir. Bunu böyle düşündüğümüz müddetçe eyleme gücünü değil duygulanma gücünü merkezde tutmak gerekir. Çünkü eyleme gücünü belirleyecek kurucu duyguları da bu belirler. Bu duygulanma gücü; *aktif duygulanımlar* ve *pasif duygulanımlar* olarak gücün tonalitelerini, fikrin temelini belirler (Hardt, 2012, s. 167).⁴⁷ Varolmanın, upuygun fikirler oluşturma nın temelinde bulunan bu güç nosyonu; neşe ve keder arasında bir güç oyununa dönüşür. Bilgi teorisinden şu taşar: Doğruluğu niçin isteriz? Doğruluğu ve upuygun olan bu fikri, sessizliği yarmak, sesi yükseltmek ve düşünce gücünü, bununla birlikte varolma gücünü (*potentia agendi*) artırmak için isteriz (Hardt, 2012, s. 164).

İşte bu karşılaşma nosyonu Spinoza’yı felsefenin bağlarından kopararak yaşamın her alanına; yaşamın kurulduğu, üretildiği ve sessizliğin yerine sesin geçtiği her yerde görünmesini sağlar. Yaşamın üretimi hatta manipüle edileceği kısımlar dâhil olmak üzere; sinemaya, reklamcılığa, siyasetin vd. alanına girer. Önemli olan artık karşılaşmalardan elde edilecek o ilk fikir ve kurulma sürecidir. Karşılaşmaların tesadüfleriyle yaşar konuma gelinir (Deleuze, 2000, s. 21). Ancak varlığın bu düzeninde hiçbir şey tesadüflere de açık değildir. Çünkü Spinoza insan düşünür (E, II, A2) derken, sadece imgelemin insafına bırakılacak bir yapının içerisine insanı yerleştirmez. Buna ayrıcalıklı bir konumda atfetmez. Spinoza, “insan düşünür” (E, II, A2) der ve geçer. Artık Descartes’ın ayrıcalıklı cogitosunun yerine, bu anların kaybolduğu ve üzerinde bütün toplumsal yapıların, etiğin ve hatta politikanın belireceği mekanik yasaların işlediği düşüncesi gündemdeki yerini korur (Baker, 2019, s. 32). Önemli olan dünyayı deneyimleme ve düşünceyi kuran yapıyı etkin bir noktaya taşımaktır. İnsan düşünür, ortak nosyonlar üretir. Böylelikle yaşamı da kurmak gerekir. Bulanık fikirlerden, upuygun fikirlere geçmek gerekir. Çünkü upuygun fikirler, ifade edicidir ve sessiz de

⁴⁷ Biz *pasif duygulanımları*, insanın kendini unutmaya yüz yutmuş duyguları olarak adlandırıyoruz. Çünkü biz biliyoruz ki, beden duygulanmadığında kendini de tanıyamaz, o halde negatif bir bağlantıyla insan kendini unutmaya yüz tutar. Kederlenen beden kendisini unuttuğu an, ortaklıkta ortadan kalkmaya başlar. Çünkü ortaklığın ifadesi olan *ortak nosyonlar* ortadan kaybolur.

değildir (Hardt, 2012, s. 164). Artık asıl olan yaşamı sessizlikten kurtarmak, “ayrıcalıklı düşünceyi” ortak nosyonlarla ortak düzeyde açmaktır.

Bu da gösterir ki varolma gücünü (*potentia agendi*) ancak ve ancak upuygun bilgilerle artırabiliriz. Bu upuygun bilgiler imgelemin insafından, ortak nosyonların (*notione communis*) alanına geçmeyi gerektirir. Bu da ancak bizim gücümüze göre şekillenir (M37). Biliyoruz ki zihnin açık ve seçik bilgilere erişebildiği ve tüm insanların sahip olduğu temel ortak nosyonlar vardır (Fransez, 2012, s. 166). Bunlar bulanık değil, açık ve seçiktir. İçsel olarak kurulan, bedenin etkisiyle ortak hale gelen nosyonlardır. Bire bir kavramlar, upuygun fikirler her şeyde ortaktır, hem parçada hem de bütünde eşit olarak vardır. İşte bu yüzden bu ortak nosyonlar tekil olan herhangi bir şeyin *özünü* oluşturamaz. Spinoza’nın verdiği örnek önemlidir:

“Diyelim ki bu Önermeye karşı çıkıldı, o zaman mümkünse bu ögenin tekil bir şeyin, örneğin B’nin özünü meydana getirdiğini düşünelim. Bu durumda bu öge B olmadan ne varolabilirdi ne de kavranabilirdi; ama böyle bir şey bizim varsayımımıza aykırıdır. O halde bu öge B’nin özüne ait olmadığı gibi, tekil olan herhangi bir şeyin özünü de oluşturamaz” (E, II, Ö37).

Yine Spinoza’nın verdiği bir başka örnekten yola çıkarak söylersek A ögesinin bütün cisimlerde ortak olduğunu düşünelim ve cismin parçasında ve bütününde eşit olduğu varsayalım. Ancak bu durumda A’nın bire bir kavranabildiğini düşünebiliriz. (E, II, Ö38, k.) Çünkü A ögesi Spinoza’nın varlık düzleminde mutlak yasanın, doğanın bir parçasıdır. İnsan zihni de, insanın bedeniyle, onu yansıtan ve onun tüm parçalarını algılayan ve fikir sahibi olan *evrensel zihnin* bir parçasıdır (Fransez, 2012, s. 167). Fikirleri elde edeceğimiz bu düzlem, doğanın düzlemidir. Özü itibarıyla, içsel kurulan bu fikirler, doğru fikirlerdir. Burada bir ayırım da yapmak gerekir: “gerçekten de insan zihni yalnızca tanrısal idrakin bir kısmı ve bir düşünce tavrı olmakla kalmaz, aynı zamanda *bir beden fikridir*” (Rizk, 2012, s. 122). Bu da bedenin bireyleri tanımasına imkân tanır. Bedenin zihni kurmak üzere elde edeceği bu türden bilgiler *ikinci tür* bilgilerdir. Daima ortak nosyonlarla işleyen bilgilerdir. Ortak nosyon herkesin zihninde aynı düşüncenin olabilirliği ve bir şey konusunda ortak fikre sahip olmayı imler (Baker, 2019, s. 177). Bu da gösterir ki bir bedenin, başka bedenlerle kurduğu ortak ilişkileri, ki bu her zaman etkin duygulanışlarla birlikte mümkün olur, bu bedenin fikri olan zihnini de, upuygun kavramaya meyilli hale gelir (Balanuye, 2012, s. 122). Beden bu fikri kurmak için elzemdir ve önemli olan bedenin bu etkilenmelerini kurucu bir noktaya taşımaktır. İşte bu yüzden Deleuze buraya dikkatleri toplar: “(...) her durumda bir ortak

mefhumu bir soyutlamayla asla karıştırmayın” (Deleuze, 2000, s. 34). Az önce Spinoza’nın önermeleriyle (Ö37-38) gördüğümüz üzere ortak nosyonlar, bütün bedenlere veya çok sayıda bedene ortaktır. Bu hem parçaya hem de bütüne ait olan fikirdir (Deleuze, 2000, s. 34). Bedenlerin birbirlerine olan uyumu, uyumlu karşılaşmalarla ürettikleri ortaklık, etkin etkilenişleri var eder. Eğer bedenle uyuyorsa, etkin bir etkileniş sonucunda bu karşılaşma *örgütlenebiliyorsa* ortaya neşeli bir birliktelik çıkar. Ortak nosyonların alanı genişler, etik ve politik verilerle desteklenir. Sözün özü, neşe, iki ve pek çok beden arasındaki güçlerinin artışı olarak yaşanır. Neşeyi üreten de *ortaklıktır*. Kederli bir varolma tarzı, kederin yayılması, bedenlerin keder örüntüsüyle dağıtılması *imgelemin* alanında yine bulanık fikirleri tekrardan gündeme getirir. Öyleyse bedenın etkilenmesi sorunu, karışımıza *güç* nosyonunu çıkartır.

Güç tematiği ile Deleuze’ün felsefesinde gece yarısı gerçekleşen operasyonda Nietzsche’nin belirginlik kazanması pratik alanı da mümkün kılar (Hardt, 2012, s. 160). Bilgi teorisi spekülasyondan pratik zemine doğru merkezilenir. Deleuze’ün Nietzscheci şiar olan *aktif ol* çağrısıyla düşündüğü *pratik felsefe* Spinoza’da ortak nosyonların kuruluş ilkelerini de belirler (Hardt, 2012, s. 171). Çünkü ortak nosyonlar, pratik düzeyde etkin karşılaşmaları da beraberinde getirir ve zorunlu kılar. Bedenlerin karşılaşmaları sonucu, upuygun fikirler için zorunlu neşeli karşılaşmalar gerekir. Çünkü “*ortak ilişki* (vurgu bize ait), bir uyuşmayı ve yeni bir ilişki oluşturmayı, bu yolla da gücümüzü artırmayı garanti eder” (Hardt, 2012, s. 173). Burada bilgi teorisinden, pratik düzeye, yani Deleuze’ün Spinoza’nın epistemolojisinin ontolojileştirildiği aşamayı ve bunun pratik bir düzleme taşındığını görürüz: “uyumlu karşılaşmaları (neşeli tutkular) tercih edebilir ve uyumsuz karşılaşmalardan (kederli tutkular) sakınabiliriz” (Hardt, 2012, s. 173). Ancak ve ancak bütün bu tercihleri yaptığımız ölçüde ortak nosyonlardan bahsedilebilir, sarıh bilgiler ve sahih bir yaşamı üretebiliriz. Deleuze’ün de aktardığı üzere neşe ve keder arasındaki mübadele ortak nosyonların anlaşılması açısından oldukça önemli bir yere sahiptir:

Eyleme geçme gücünüzü azaltan kederde hiçbir şey üzüntünüz içinde sizi kederle etkileyen bedenlerle sizin aranızda ortak olan herhangi bir şeyin ortak mefhumunu oluşturmanıza el vermeyecektir. Çok basit bir nedenle, çünkü sizi kederle duygulandıran beden sizinkine uygun olmayan bir ilişki çerçevesinde duygulandırdığı ölçüde kederle duygulandırmaktadır. Spinoza çok çok basit bir şey söylemek istemektedir: Keder insanı zeki kılmaz. Kederlenince hapi yutmuşsunuz demektir (Deleuze, 2000, s. 35).

2.3. Neşenin Kurucu Ögesi: Beden Ontolojisi

Spinoza için bedenin insan zihnini kuran temel bir üretim alanı olduğunu ve ortak nosyonların mevcudiyetinin varolma gücünü artıracak düzeyde olması gerektiğini belirttik. Artık mesele neşeyi ortak nosyonların etrafında kurmakla ilgilidir. Çünkü ortak nosyonlar ancak neşenin etkin varlığıyla ortak olanı ifade edebilir. Kederin mevcudiyeti; fikirlerin ve ortak varoluşun fraktal dağılışına dönüşür. Neşe diğer bedenlerle ortak olanı oluşturacak ortak nosyonları da beraberinde getirir. Yani artık gerçekliğin üretici alanında (*natura naturata*); bedenin yeniden üretimi söz konusu olur. Aslında bu daha önce de ifade edildiği gibi güç halinde olan gerçekliğin bedenle etkileşmesidir. Bu da açıkça göstermektedir ki bedenin gerçeklik karşısındaki konumlanması ve üreticiliği Spinoza ontolojisindeki en başat meseleyi oluşturur. Varlık düzlemini etik-politik bir artalana dönüştürür. Sahnede artık güç nosyonu vardır. Bu, ortak nosyonları kuracak, yaşamı üretecek ve kederin dağıtıcı etkisini askıya alacak pratik düzlemdir. Bilgiden taşan, bedenin içsel yapısını ve yaşamın bütün dinamiklerini belirleyecek bir konuma sahiptir. Bizimde neşenin kurucu bir politik öge olarak ortaya çıktığını iddia ettiğimiz ölçüde ana meselenin nesnesi haline gelir.

Öyleyse gerçeklik karşısında bedenin konumlanması, gerçekliği temaşa etme, özgürlüğü kuvve halinden fail hale getirme ve diğer bedenler arasında ontolojik bir paralellik çerçevesinde hakikati üretme noktasına dönüşür. Ortak nosyonları, bedenlerin tamamını kapsayacak bir düzeye götürür. Asıl mesele bedenin nasıl bir konumlanışa sahip olacağıyla ilgilidir. Deleuze'un de Spinoza'dan hareketle dikkat çektiği kısım tam da burasıdır: “bir bedenin neler yapabileceğini bilmiyoruz” (Deleuze, 2005b, s. 25). Elbette bu etik bir soru olarak bir bedenin ne yapabileceğini de göstermelidir. Güç terimleriyle düşünmek için, bedeni imlemek, onun hakkında soru sormak gerekir. Bir beden ne yapabilir? (Deleuze, 2013b, s. 256). Beden bütün gerçeklik alanlarını üretir ve bunu üretme zorunluluğu içerisinde varolma kudretini sürdürecektir yapıları var etmeye çalışır. Bu özünde bir savaş çılgıdır (Deleuze, 2013b, s. 254). Ruhun beden üzerindeki hâkimiyeti üzerine yürütülen geleneğe karşı dönen bir silahtır. Bir bedenin neler yapabileceğini bilmeden ruhu böyle hiyerarşik bir konuma yerleştirmek gerçek felsefenin yerine, ahlak üzerine gevezeliği yerleştirmektir (Deleuze, 2013b, s. 254). Deleuze'e göre bu gerçek tehlike olarak adlandırabilecek bir durumdur (Hardt, 2012, s. 149). Gerçek tehlike etrafında bu savaş çılgılığı, beden ve ruhun ikilik oluşturmasıyla tonunu yükseltir.

Spinoza düşüncesinde zihnin ve bedenın bir ve aynı şey olduğunu buraya kadar olan kısımda gösterdik. Bedenin felsefe tarihinde kurucu bir öge olarak öne çıkması Spinoza felsefesinin de bedeni *olumlayan* şekilde kapsayıcı felsefi anlayışı oluşturduğu söylenebilir. Bu olumlama, bedendeki duyguların kurucu bir unsur olmasını da imler. Çünkü keder varolduğu sürece bedenin gücü düşer ve hiçbir şeyi olumlayamaz. Sadece etkin olan güç unsurları gerçek ve olumlayıcıdır (Deleuze, 2013b, s. 222). Özellikle duygu kuramı etrafında birleşen bu düşünce belirgin bir şekilde kendini felsefe tarihinin büyük kısmının arzuyu dışlayan kamplarından ayırır. Buna ek olarak Spinozacı düşünce semavi dinlerin insanın duygularını habıs bir durum altında incelenmesi noktasından da ayrılır. Böylelikle de temel bir duygu olan ve batı felsefesinde pek çok düşünürde olumsuz anlamıyla karşımıza çıkan, tektanrılı dinlerin hepsinde cennetin yitirilmesine sebep olan ve lanetlenen bu elma, arzunun bizatihi kendisidir (Balanuye, 2012, s. 132). Bütün bu bulanık fikirlerin etrafında uzun bir dönem boyunca arzu; felsefenin gündeminden uzaklaştırılmış, beden ikinci plana atılmıştır. Oysa bütün bu anlayışların tersine Spinoza’da arzu kurucu bir ögedir. Bunu bütün felsefi anlayışının temelinde varolan bir enerji gibi görmemiz gerekir. Duygu yani temel kurucu kavram olan arzu varolanın yaşamda kalma çabasını sağlayacak bir konumdadır. Demek ki Spinoza için “duygular ve özellikle arzu, insanın her zaman kendisine karşı sessiz bir tehdit gibi algılaması gereken yoldan çıkarıcılar değildir” (Balanuye, 2012, s. 132-133). Tam tersine insanı iyi bir yaşam yoluna götüren ve özgürleşme talebinde bulunan bir üretici mekanizmadır. Bu mekanizma belirli bir yapı üzerinden hareket ederek neşeli yaşamın olanaklarına erişir.

Arzu, ileri bir veçhe olarak duyguların temelinde yer alır. Spinoza’nın düşüncesinde duyguların varlığı (gücün modifikasyonları), düşüncenin temel kurucu ögesi olmasının ötesinde ontolojisinin içerisindeki yaşayan, dinamik tarafı da ifade eder. Bu varlığı donuk görüntüden uzaklaştırır, ontolojik hantallığı bir kenara bırakır ve onun içerisindeki her varolanı ontolojik bir güç haline getirir. Bu güç daima duygular üzerinden hareket eden dinamik bir görünüm sunar. Aynı zamanda güç incelemesi, gücün çözümlenmesi ve duygulara geçiş, spekülasyondan pratiğe geçişi imler ve güç içinde ayrımlar sistemi bulmamızı da sağlar. Bunlar kendiliğindenlik ve duygulanım, eylemler ve tutkular, neşe ve kederdir (Hardt, 2012, s. 119-120). Varlığın merkezinde konumlanan güç ilkesi içkinliğin temel tonalitelerini oluşturur. Varlığın temel ilkesi bu nedenle güç ilkesine dönüşmüştür. Spinoza için ekosistemini bulandırmadan varlığın

temelindeki güç ilkesini sadece bir eylem ilkesi olarak belirlemekle sınırlı kalmaz. Bu aynı zamanda bir tür duygu ilkesini de oluşturur. İleri bir veçhe olarak güç, *etkileme gücü* ve *duygulanabilme gücüne* dönüşür. Bu aynı zamanda üretim ve duyarlıktır (Hardt, 2012, s. 138). Spinoza'nın tanrıyı konumlandığı bu yerde tanrı sadece varolma gücüyle açıklanabilecek bir nosyon değildir. Üretici bir mefhum olma hissiyatını da muhafaza edecek şekilde tanrı “aynı zamanda mutlak olarak sonsuz tarzda duygulanabilme gücüne de sahiptir” (Hardt, 2012, s. 139). Bu da gösterecektir duygulanan kiplerin varolma koşullarını belirleyecek olan yegâne unsurlar *pasif* ve *aktif duygulanışlar* etrafında şekillenir (Hardt, 2012, s. 139).

Böylelikle “tutkuların antropolojisi metafizik ile politika arasındaki ayrıcalıklı bir buluşma noktası” (Rizk, 2012, s. 147) olarak önemli bir konuma yerleşir. Spinoza'nın *Ethica*'da çizmeye çalıştığı etik ve politik tabloyu nihayete erdirecek olan kısım duygu kuramıdır. Ancak burada da duyguların nasıl kurucu bir konumda olduğunu söylerken ve onları anlamaya çalışırken Spinoza'nın düşüncesindeki çekirdek fikri yani ontolojik yapıyı unutmamamız gerekir. Çünkü her şeyin (ve haliyle duyguların) “doğasını anlamaya çalışırken (..) her şeyi doğanın evrensel yasaları ve kurallarıyla anlamalıyız” (E, III, Önsöz). Spinoza işte burada bunu açıklarken *nefret*, *öfke*, *kıskançlık* gibi duyguların da doğanın zorunluluğundan kaynaklandığını ifade eder (E, III, Önsöz). Duygu kuramı doğanın zorunlu yasalarına bağlı hale gelir. Bu doğada herhangi bir kopukluğun olmadığı düşüncesinden hareketle bunun böyle olması gerekmektedir.

O halde duygu (*affectus*) nedir? Yani insanı politik arenaya taşıyacak olan mefhumların temelinde bulunan bu dinamizm nedir? Spinoza duyguyu (*affectus*) “bedenin etki gücünü çoğaltan ya da azaltan, bu güce yardımcı olan ya da onu engelleyen bedenin değişik hallerini (*affectio*) ve aynı zamanda bu haller hakkındaki fikirler” (E, III, T3) olarak anlar. Daha önceki kısımlarda da gördüğümüz üzere insan bedeni değişik şekillerde etkilenmeye açıktır. Bu ise insan bedeninin “etki gücünün artacağı ya da azalacağı pek çok durumun” (E, III, Önkabuller 1) etkisinde kalmasına yol açabilir.⁴⁸ Bütün bunlar duygunun tanımlarını belirler. Duygu artık belirli güç

⁴⁸ Öyleyse insanı etkin bir noktaya getirme çabası yani kederden uzak tutma yönünde girilen bir hayret Spinoza'nın insanı anlama çabasını diğer felsefelerden farklılaştırır. Onu pür bir rasyonalist geleneğin çok uzağında bırakır. Aynı zamanda da tanımlanan bir varlık olmanın ötesinde insana bir alan açar; duygularıyla kendini kurmaya yönelik bir alan. Edip Cansever'in şiirinde olduğu gibi: “Ben, diyorum,

derecelerinin diferansiyelidir (Baker, 2019, s. 100). Güç dereceleri bedenli oluşun bir göstergesidir. Deleuze'ün Spinoza'dan aktardığı o ünlü cümle ile “bir bedenin ne yapabileceğini bile bilmiyoruz” (Deleuze, 2013b, s. 254). Gerçekten de kendi dönemlerine kadar olan süreçte ihmal edilen bu “bedene” böylesine etkin ontolojik bir alan dahi açılmamıştır. Bunun neyden kaynaklandığını ve ihmal edildiğini Spinoza şöyle aktarır:

Şimdiye kadar hiç kimse bedenin neler yapabileceğini onlara göstermemiş, başka deyişle hiç kimse kendi deneyimleriyle bedenin zihinden hiçbir etki almadan, sadece cisimsel olarak düşünülen doğanın yasalarına bağlı olarak neler yapabileceğini ya neler yapamayacağını henüz öğrenmemiş. Çünkü hiç kimse bedenin bünyesi hakkında onun bütün işlevlerini açıklayabilecek bir bilgi donanımına sahip değil henüz (E, III, Ö2, n).

2.4. Şeylerin İtici Gücü: Conatus

Spinoza'nın duygu kuramında ve aslında bütün bir ontolojik anlayışında varlığın dinamik görüntüsü altında bulunan yegâne şey onun *conatus* kavramıdır. Çünkü bu kavram varlığı; varlığın içindeki her şeyle birlikte bir karnavala dönüştürür. Bu kavram ontolojik hantallık yerine ontolojik hareketi öne çıkaran ve Spinozacı varlık anlayışında her şeyin varolma teminatı altındaki özgül gücü ifade eder.

Doğada her şey birbirine kozmik bir bağ ile bağlı olsa da ve zorunlu varlık anlayışı sonucunda her şey determinist bir görüntü altında ortaya çıksa da buna mukabil şeyler kendini gerçekleştirmeye, varlığını sürdürmeye çalışır. İşte *conatus* bu varlığı sürdürme çabasının ortak adıdır. Spinoza buna “tek tek her şey varolduğu sürece kendi varlığını sürdürmeye çabalar” (E, III, Ö6) der. Yani *conatus* varolan her şeyin içindeki itici güçtür. Neşenin teminatı olan bu *conatus* kavramıdır ve bu; özgürlüğün, bir arada yaşamanın da teminatıdır. Hareketin ve varlığın olanaklarına sarılmanın koşuludur. Yani “Conatus var olma gücüdür. Adeta bedenlerde barınan ve bedenleri harekete geçiren temel enerjidir. Conatus bedenlerin hareket ilkesidir. Var olmak demek, eylemde bulunmak, yani enerji harcamak demektir.” (Lordon, 2013, s. 19).

Bütün bunlar göz önünde bulundurulacak olursa eğer; hangi felsefi model çabayı (*conatus*) yani yaşamda kalmak için ısrar etmeyi ve bunun üzerine yaşamı; mevcudiyeti sürdürmeyi olanaklı kılacak şekilde yeniden üretmeye odaklı bir proje geliştirir? Spinoza'nın düşüncesi ve onun felsefi anlayışında *çaba* apriori düzeydedir.

demek oluyor ki bir anlamım var benim de/ Değişen bir şey olarak ve değiştiren/ Bir anlamım var/ Peki öyleyse neden hep başkaları tanımladı beni şimdiye kadar/ Neden” (Cansever, 2011, s. 405).

Bahşedilmemiştir, sonradan kazanılmamıştır. Varolan her şeyde bu çaba verili haldedir (Balanuye, 2012, s. 139). Bu varolma çabası varolan her şeyin varolma koşuludur. Çünkü “herhangi bir şeyin varlığını sürdürmek için sarf ettiği çaba, şeyin fiili özünden başka bir şey değildir” (E, III, Ö7). Bir başka varolan tarafından hareketsiz bırakılmadığı⁴⁹, yani ortadan kaldırılmaya tehdit edilmediği sürece varlığını içsel bir dinamikle korur. Bu anlamıyla tekil şeyler “varlığını ortadan kaldıracabilecek nitelikteki her şeye karşıttır” (E, III, Ö6, k). İşte bu çaba varolanların varolma koşulunu yani yaşamda kalmasını sağlamak üzerine kurulu ve bunu sağlayacak yapıları kurmakla da zorunludur. Spinoza’da bu etkinlik fikri bütün her şeyi kuşatır. Çünkü ondaki hiyerarşik yapının yokluğu varolanların tamamına bir varolma alanı açar. Bu yüzden de Spinoza’da *conatus* yani “varolma direnci sadece zihinleriyle ön planda olduğunu düşündüğümüz varlıklar için olmadığından bütün evreni kuşatır.” (Aktay, 2018, s. 454). Şenliğin; neşenin özgürlük sesleri altında varlık göstermesi bu yüzdendir. Mevcudiyeti var kılma, etik-politik düzenlemeleri gerçekleştirme zorunluluğunu da beraberinde getirecektir. *Şenlik Alayı*’nın (yani neşeyi etik-politik bir imkân olarak gören felsefi anlayışın) özgürlük ve ontolojik eşitlik düzeyinde var kalma çabasının motivasyonu işte budur. Şenlik içseldir, toplumsal organizasyon, bir arada yaşama ve varlıkta birlik oluşturma bunlar temel nosyonlardır.

Demek ki çaba (*conatus*) insana yeryüzünü deneyimleme olanağı, kendi özgül varolma gücünü görme imkânı ve çevresi arasındaki bağlantıların onu nasıl etkilediğini görme bilincini verir. Pür bir dinamizm bu çabanın ürünüdür. Misrahi’ye göre bu varlıktan farksızdır. Yani “ondan ayrı değildir, (...) bu varlığın kendisidir, onun ‘edimsel özüdür’” (Misrahi, 2019, s. 60). Dinamik varlığın içerisinde insan bir dinamit gibi olanaklarını patlatır. Ancak bu, varlığın içerisinde ontolojik gedikler açan bir patlama da değildir. Yatay, kolektif ilişkileri kurmayı da belirler (Demirtaş, 2017, s. 84). Tam tersine ontolojik bir temasla kurulacak olan eşit düzeyde ilişkilerin oluşmasına olanak sağlayacak türden bir patlamadır. Çünkü bu ilişkiler-karşılaşmalar bedeni saracak bir konumda değil muhafaza edecek bir konumda olmalıdır. Bu çaba doğanın yani gerçekliğin yasalarını tanıyacak ve bu varlık içerisindeki varolanlar arasındaki ontolojik ilişkiler aynı zamanda onun kendilik bilincini de tanımasına olanak verecektir (Misrahi, 2019, s. 60). Böylelikle de insanın *varlıkta sürüp gitmesi* “bir hantallık ya da istem dışı bir olay değil, bir ‘çaba’, dinamik bir devinim olması ve yaşamak için gösterilen bu

⁴⁹ “(...) beden hareketi ya da hareketsizliği başka bir cisimden kaynaklanmak zorundadır” (E, III, Ö2, k).

çabanın aynı zamanda kendi kendisinin bilincinde olması bakımından, bir edimdir” (Misrahi, 2019, s. 60).

Bu varlıkta sürüp gitmeyi belirleyecek olan insanın özünü belirleyen arzuyla mümkündür. İnsanın arzusunu, yani özünü (E, III, Duyguların Tanımları, I) gerçekleştirmesinin yolu neşeyi etkin hale getirmekten geçer. Öyleyse varolmaya, neşeli bir varolmaya yatırım yapmak çabanın modifikasyonlarıyla birlikte arzuya yatırım yapmaktır. Çünkü *conatus* tutkularla belirlenir (Deleuze, 2013b, s. 230). Üç temel duygu olan *arzu*, *neşe*, *keder* Spinoza felsefesinin merkezi kavramlarından olan *conatus* yani varolma çabası ile doğrudan ilişkilidir. Demek ki kendini gerçekleştirme (özünü ortaya çıkarma-arzunun edimleri) şenlikli bir toplum ortaya çıkarmanın yegâne koşuludur. Varolanların özünün kristalize olacağı ortam şenlikli bir ortamdır.⁵⁰ Beden böyle bir uzamsal düzlemde yeğînleşir. Yani bu *conatus*- varolma çabası “(...) insanın özü olduğu ve bu öz de Arzu olduğu için, insanın özü gücünü artırmanın varoluşsal çabası, başka bir deyişle Neşeyi etkin bir şekilde aramasıdır” (Misrahi, 2019, s. 61). Arzu yaşamın ve tarihin bütün momentlerinde üretici gücün ve hareketliliğin temel kaynağıdır. Canlılıktan, kültürel biyosfere kadar üretici olan her şeyin kökeninde arzu vardır; hareket vardır. Öyleyse burada şu rahatlıkla söylenebilir: “arzulayıp da harekete geçmeyen kişi melanet üretir” (Blake, 2018, s. 33). Bizim de öne çıkardığımız ve ontolojinin merkezinde yer alan bu arzu kavramı; hareketin ve üretimin temel motivasyonuna dönüşür. Çünkü arzunun olmadığı yerde, hareket, hareketin olmadığı yerde olumlama yoktur. Bu da Blake’i haklı kılar. Hareketin olmadığı yerde melanet üretilir, hayat durgun hale gelir, gittikçe bütün değerler güçten düşer.

2.5. Temel Duygular

Beden, fikri oluşturacak düzeyde bir nesne konumunda olmasından mütevellit bedeninin etkilenmelerinin pek çok yönde olması fikrin çeşitli açılardan oluşmasını sağlar. Beden; yaşamda kalma çabasını da fiili olarak sürdürecektir olan bu yapı fikrin nesnesi olmasıyla çeşitli duygular tarafından da etkilenir ve fikrin oluşmasına olanak sağlar. Bu yüzden duygu (*affectus*) “varolma kudretinin, sürekli varyasyonudur” (Deleuze, 2000, s. 16). Bu fikirle doğrudan bağlı bir ilişkiyi betimler. Çünkü “bu

⁵⁰ Spinozacı düşüncenin teminat altına aldığı şey ise tam olarak budur. Çünkü insan şenlikli bir toplumda kendini gerçekleştirme arzusunu yani özünü ortaya çıkarma kudretini özgürce gerçekleştirme olanağına sahip olacaktır. Onun toplum fikrinde insan yaşamı olumluyan ve yaşamı üreten bir noktadadır.

varyasyon⁵¹ sahip olunan fikirlerce belirlendiği ölçekte” (Deleuze, 2000, s. 16) varolma kudretine dönüşür. Fikir ve duygunun Spinoza’da bu sürekli birlikteliği “sürekli melodik bir çizgi” (Deleuze, 2000, s. 16) oluşturur.⁵² Varolanların melodisi bu duygulardır. Bu varyasyonlar Spinoza’nın *potentia agendi* dediği *eyleme gücünü* de belirler (akt. Deleuze, 2000, s. 16).

Aynı zamanda zihin “bedenin duygu hallerine [*affectio*] ait fikirler sayesinde zorunlu olarak kendisinin bilincine varır; dolayısıyla kendi çabasının da bilincinde olur” (III, 9. Önerme, Kanıtlama). Yani bedenin duygu halleri yaşamda kalma çabasının bilincinde olmaktır. Çünkü bir *affectio* (*duygulanış*), değişikliğe uğrayan bir bedenin duygulanmasına yol açar. Bu karşılaşmaların içeriğini de doldurur: “bir bedenin başka bir bedenle karışması ya da başka bir bedenin benim bedenim üzerinde bıraktığı iz duygulanış fikri adını alacaktır” (Deleuze, 2000, s. 20). O halde bu çabaya endeksli bilinçlenme edimi; çabayı düşüren ve yükselten şeyleri bilmeyi zorunlu kılar. Elbette bütün bunlar, duygunun ne olduğunu da gösterir. Bu, bedenin kısmi veya bütünsel etkilenişine ve dönüşmesine karşılık gelen bilinçli bir içeriktir (Misrahi, 2019, s. 84). Özünde ise çabayı (*conatus*) belirleyen üç temel duygu yani zihni kuşatan üç temel duygu vardır (Balanuye, 2012, s. 143). Bunlar arzu, sevinç ve keder şeklinde belirlenebilecek üç temel düzeydedir.⁵³ Geriye kalan bütün duygular, bütün duygu tonaliteleri bu üç kanonik duygudan hareketle tanınır. Yaşamı var eden, anlamlı hale getiren, insanın yaşamdaki mevcudiyetini sürdürmesini sağlayacak olan bütün duygular bu üç temel duygular üzerinden yükselir (Balanuye, 2012, s. 143). Duygular insanın varlık içerisindeki çabasının motivasyonu olan bir *trampelen* gibidir. Etkilenişler, karşılaşmalar bedenin ve duygulu varlığının konumlanacağı pozisyonu gösterir. Yaşamın dinamiklerini belirleyecek olan şey bu trampelen üzerinden şekillenir; varlığı yani gerçekliği teğet geçmeden, varolanlar arasındaki eşitlik düzeyindeki ontolojik mesafeyi dikeyleştirmeden zıpladığı ve nihayetinde bu duygularla tekil şeylerin arasında kaynaştığı bir duygu düzeyinde zıplamalardır. Deleuze de benzer ifadeleri, bu imkânlar çerçevesinde ve sevinç güdümünde kullanır: “Sevinç duyguları sanki bir

⁵¹ “Fikirlerin kendilerinin birbirlerini takip edışıyle aynı şey olmayan bir varyasyon rejimi var. ‘Varyasyonlar’ değişip durmalar” (Deleuze, 2000, s. 16). Veya karşılaşmalardan oluşan duygular.

⁵² “Spinoza, sürekli varyasyonun duygunun oluşturduğu bu melodik çizgisi üzerinde iki kutup tayin edecektir: Neşe-Keder.” (Deleuze, 2000, s. 16).

⁵³ Spinoza 11. önermenin notunda önemli bir şerh düşer: “(...) ben bu üç duygudan daha temel bir başka duygu bilmiyorum” (E, III, Ö11, n). Spinoza devamında “(...) bütün öteki duyguların bu üç duygudan türediğini” de ekler. (E, III, Ö11, n).

tramplendeymişsiniz gibi, ortalıkta kederlerden başka bir şey olmasaydı hiçbir zaman aşamayacağınız bir yeri kat edebilmenizi sağlarlar” (Deleuze, 2000, s. 37).

O halde bu varlık anlayışındaki duygular yaşamı kuracak temel kavrayışlara sahiptir. Esasında bu duygular “çabanın bilincine varmayı” ifade eder. Spinoza çabanın salt zihne atfedildiğinde bunun *irade*, hem zihin hem de bedenle ilişkili ise bunun *iştah* olarak adlandırıldığını söyler (III, 9. Önerme, Not). İştahın Spinoza tarafından yapılan genel tanımı aslında düşüncesindeki çaba anlayışının çekirdeğini verir ve bu tanım hemen arzu kavramıyla bütünleşik bir hal alır. İştah “insanın özünden başka bir şey değildir ve insanın kendi varlığını korumaya yönelik bütün eylemleri zorunlu olarak kendi doğasından kaynaklanır” (III, 9. Önerme, Not). Spinoza burada iştah ile arzu arasında hiçbir fark görmez. Zaten *arzunun* insanın özü olduğunu da bu anlamıyla göz önünde bulundurmalıyız (Duyguların Tanımları, I). Ancak arzu kendilik bilinci yani varolma çabasının bilincinde olma fikrini ortaya çıkarması bakımından tanımlanır. Çünkü “*arzu, bilincine varılan iştah*” (E, III, Ö9, n). Böylelikle de insanın yöneldiği her şey *o şey olduğu için* değildir. Çaba gösterilen her şey, çabanın insanın özünde olmasından mütevellittir. Spinoza için de açık olan bir şey vardır:

(...) biz bir şey için çabalıyorsak, onu istiyorsak, ona iştah kabartıyorsak, yani onu arzuluyorsak, bunu o şeyin iyi olduğuna hükmettiğimiz için yapmıyoruz; tersine bir şeye çaba harcadığımız, onu istediğimiz, ona iştah kabarttığımız, yani onu arzuladığımız için o şeyin iyi olduğuna hükmediyoruz (E, III, Ö9, n).

Demek ki yaşamın özünde *ün sahibi olma* veya bu anlayış doğrultusunda bir takım ilkeler yoktur. Yani aslında yaşamın özünde bir *olmak* anlayışı yoktur; tersine *olmaklık* vardır. Neşenin etrafında toplanacak bir dünya ideali özünde bir *iyilik* değildir, tersine bunu düşlediğimiz ve çaba harcadığımız ve buna iştah duyduğumuz için *iyidir* ve bu yüzden *arzulanandır*. Bunu arzunun kendi bilincine varması olarak da görmemiz mümkündür.⁵⁴ O halde arzunun bilinci neşe etrafında birleşecek ontolojik, etik-politik

⁵⁴ Nietzsche de *İyinin ve Kötünün Ötesinde* Spinoza ile paralel düşünceleri paylaşır. Esasında, arzu yaşamdaki etik problemlerin anlamlandırılması açısından bir işlevsellik kazanır. Bu yüzden kişi kendi arzusunu sever. Nietzsche için arzulan şeyi değil (Nietzsche, 2019c, s. 95). Bütün bunlar arzu üretimini, yaşamı kurma açısından güç ilişkileri nezdinde temellendirir. Bu yüzden tahakküm edici ve kendiliğinden bir iyilik, kötülük yoktur. Deleuze’ün Spinoza ve Nietzsche arasında bir ittifak kurma çabasının temelinde de bu ahlak karşıtlığı yer alır. Yalnızca dünyayla olan ilişkilerimiz vardır. İlişki kurabildiğimiz ölçüde, duygulanışlar yaşadığımız ölçüde bilebiliriz. Öyleyse kötü dediğimiz şey bedenin karşılaştığında bedenini dağıtan şeyleri imler. İyi olan ise tam tersine bir beden ile başka beden arasındaki uyumdur (Deleuze, 2005b, s. 29-30). Bütün bunlarda arzulan şeyin bu uyum nezdinde peyda olmasını ifade eder. Arzunun sevilmesi esasında bedende etkin duygulanışların oluşmasıdır.

temelli bir toplumun bilincidir. Yani neşe etrafında birleşecek olan bir anlayış bu bilincin tezahürüdür.

Öyleyse bu bilinci; yani arzunun bilincini belli aşamalar doğrultunda muhafaza etmek gerekmektedir. Çünkü zihnin düşünme kudretini azaltan ya da artıran bir konumlanışa sahip olan duygular doğrudan *beden* ile ilgilidir. Bu anlamıyla “bedenimizin etkime gücünü artıran ya da azaltan, bu kudrete yardımcı olan ya da onu engelleyen herhangi bir şeyin fikri zihnimizin düşünme kudretini de artırır ya da azaltır, ona destek olur ya da onu kısıtlar” (E, III, Ö11). Demek ki zihin çeşitli şekillerde etkilenebilir ve tam anlamıyla edilgin bir haldedir. Spinoza bu anlamda sevinç ve kederi birbirine karşıt bir noktada konumlar. Yani zihni yetkin hale getiren duyguları *sevinç* olarak, *kederi* ise zihnin yetkinliğini azaltan edilgin bir durum olarak ifade eder (E, III, Ö11, n). Temel bir duygu olan ve hem zihni hem de bedeni etkileyen sevinç duygusu ise *neşedir* (E, III, Ö11, n).⁵⁵ O halde zihni ve bedeni yetkin hale getirecek, onun mevcudiyetini ve kudretini artıracak olan her şey *neşe* ile ortaya çıkar. Unutulmamalıdır zihni kuran fikrin nesnesinin beden olduğunu daha önce söylemiştik. Buna fikirlerin düzeni ve nedenlerin düzeninin bir olduğu düşüncesi de eşlik eder (E, II, Ö9, k). Aynı zamanda da “nedenlerin düzeni, tüm doğayı sonsuza kadar etkileyen, ilişkilerin bileşme ve çözülüp dağılma düzenidir” (Deleuze, 2005b, s. 26). Öyleyse beden ve sonsuz karşılaşmaları keder ve sevinç ekonomilerinin etkisiyle belirginlik kazanır. Çünkü Deleuze’ün de söyleyeceği gibi, “bir beden bizim bedenimizle karşılaştığında ve onunla bileşime girdiğinde, bir fikir ruhumuza temas ettiğinde ve onunla bileşime girdiğinde sevinç duyarız; tersi olduğunda, bir beden ya da bir fikir bütünlüğümüzü tehdit ettiğinde ise kederleniriz” (Deleuze, 2005b, s. 26). Burası yani bedenin varlığı etik alana geçişi imler. Spinozacı varlık anlayışının etik ile buluştuğu yerdeki temel kavram ve hareket ettirici olan neşe böyle belirir. Bir bedenin ne yapabileceği, elde edeceği karşılaşmaların etkin örgütlenmeleriyle mümkün olabilecektir. Yaşam, bir güç sorununa dönüşür. Spinoza’nın etiğin mantığını tersine çevirishi böyle anlaşılmalıdır. Bu, politik arenada da

⁵⁵ “O halde, görüyoruz ki Ruh büyük değişikliklerden edilgin (müteessir) olabilir ve bazen daha çok, bazen daha az yetkinliğe geçebilir ve bu pasif haller bize sevinç ve keder duygulanışlarını açıklar. Sevinç deyince ben ileride Ruhü daha büyük bir yetkinliğe geçiren tutkuyu (pasiyonu) anlayacağım; ve keder deyince de Ruhü daha az yetkin kılan tutkuyu anlayacağım. Hâlbuki Ruha ve Bedene çevrilen sevinç duygulanışına ben neşe ya da hoşlanma adını veriyorum ve keder duygulanışına elem veya melankoli diyorum. Fakat işaret etmek gerekir ki insanın kısımlarından biri ötekilerinden daha ziyade duygulanmış olduğu zaman hoşlanma veya elem onunla orantılıdır, bütün kısımları aynı derecede duygulandığı zamanda da ona ancak neşe veya melankoli nispet edilir” (Spinoza, 2011, s. 140).

insanı muhafaza edecek ve onun kudretini ve kendilik bilincini ortaya çıkarmasına yardımcı olacaktır.

Akıllı, kuvvetli ve özgür hale gelen insan, işe, sevinçli tutkular duyabilmek için, kudreti dâhilindeki her şeyi yaparak başlar. Öyleyse kendisini karşılaşmaların insafından ve kederli tutkuların zincirlenişinden kurtarmaya, iyi karşılaşmalar örgütlemeye, ilişkisini kendininkiyle doğrudan bir araya gelen ilişkilerle birleştirmeye, kendisiyle doğaca uyuşan şeylerle birleşmeye, insanlar arasında akla uygun topluluklar oluşturmaya çabalayan odur; bütün bunları sevinçle etkilenecek şekilde yapar (Deleuze, 2013b, s. 262).

Spinoza ve onun etrafında şekillenecek bir Spinozacılık; bir tür şenlik alayına dönüştüğünde bu alayın mihmandarlığını yapan temel kavram *neşe* olacaktır. Çünkü neşe varlığın merkezinde varolanların varlığını sürdürme gayretinin motivasyonudur. Yani bu anlamıyla zihin daima bu neşeyi koruyacak ve çabayı sekteye uğratmayacak bir anlayışı benimser. Bu yüzden de “zihin mümkün mertebe bedenine etkime gücünü artıracak ya da ona yardımcı olacak şeyleri hayal etmeye çabalar” (E, III, Ö11, n). Çünkü varolan her şey daimi olarak varlığını korumaya çalışır ve elindeki tek silah da varlığının garantörü olan bu neşedir. Bu yüzden de zihin “hem kendi gücünü hem de bedenine gücünü azaltan ya da kısıtlayan şeyleri hayal etmekten kaçınır” (E, III, Ö13, Ön. Son).

O halde varolanlar varolma çabasına kaynaklık edecek etkiyi azaltan dış şeylerden kaçınır ve etkiyi artıran şeylerle birleşir. Bu ise karşılaşmalar (*occursus*) doğrultusunda oluşur ve bu karşılaşmaların tesadüfünde değil (Deleuze, 2000, s. 21) etkiyi artıran bir biçimde kurulmalıdır. Spinoza bu noktada sevgi ve nefret tanımlarını yaparken bunların etkiyi azaltan ya da artıran özelliğini dış nedenler üzerinden şekillendirir. Bu nedenle *sevgi* “dış bir nedenin fikriyle beraber giden sevinçten başka bir şey değildir” (E, III, Ö13, n) *nefret* ise “dış bir nedenin fikriyle beraber giden bir kederden başka bir şey değildir” (E, III, Ö13, n).

Duygular etrafında şekillenecek olan birlikteliklerin temel noktaları böylece belirlenmiş olur ve bu veçhe etik-politik bir görünüm halini de alır. Nihayetinde insan bu sevgi ve nefret doğrultusunda yaşamın içerisinde konum alır. Bu konum alış diğer şeyler ve insanlar ile olan ilişkisini de belirler. Yaşamda kalma gücüne halel getirmeyecek bir yapıyı ve ilişkiyi de bu çerçevede kurmaya çabalar. Dostluklar ve

müşterek ilişkiler böyle ortaya çıkar.⁵⁶ Spinoza bu sevgi tanımının ilerleyen veçhesinde bu kısımları ifade eder. Çünkü ona göre “seven bir insan sevdiği şeyin yanında olmaya ve onu korumaya mecburen çaba sarf edecektir” (E, III, Ö13, n). Bu çaba sevdiği şeyin de çabasını artıracak ve bu sevgisi artan şeyin neşeye dönüşen varlığı yine dolaylı olarak diğer şeylerle etki halinde olacaktır. Tam tersine “nefret eden biri de nefret ettiğini uzaklaştırmaya ve yok etmeye çabalayacaktır” (E, III, Ö13, n).

Yani duyguların-duygulanışların insanın yaşamda kalma çabasını böylesine derinden etkilediğini ve bu etkilenme ile insanın çeşitli etkileme alanlarına sahip olduğunu böylesine derin bir inceleme sonucu gösteren düşünür bu noktada zihnin ve yaşamda kalma çabasının ortak noktalarını belirler. İnsanın güçlü bir şekilde çaba göstermesinin ön koşullarından biri böylelikle zihnin etkilenme ve tasarılma özelliğidir. Spinoza’nın “zihin, bedenın etki kudretini çoğaltan ya da bu kudreti besleyen şeyleri hayal etmeye çaba gösterir” (E, III, Ö19, k) demesi zihnin korunmasını ve insanın hayal etmelerinin olumlu yönde yani onun bedeninin etki gücünü artırma yönünde teminat altına alınmasını salık verir.⁵⁷

2.6. Dayanışma ya da Yok Olma

İnsan daha önce de dile geldiği üzere bu *duygu kuramı* etrafında kendi dışındaki şeylerin sahasındadır; onlara açık, etkilenmeye müsaittir. İnsan kurucu bir noktadadır; etkin olmaya çabalar ve bunu yaparken de yine kendi dışındaki şeylerle sıkı bir ilişki kurar. Kendi dışındaki şeylerin de etkilenmesi onun etkilerini de önemli oranda etkiler.

⁵⁶ “Beni sevinçle duygulandıran bir kişiyle bir arada deneyimlediğim bir başka şeyi de severim; ya da tam tersi, beni hüznendiren bir karşılaşmayla eşzamanlı deneyimlediğim aslen etkisiz bir başka şeyi de itici bulurum” (Balanuye, 2012, s. 146).

⁵⁷ Burada ortaya çıkan anlayışlardan birisi modern devlet analizlerinde bireyin bedeninin gözetim altında tutulmasının *insan zihnine* ve *duygularına* da gözetim getirmesini de koşullar. Çünkü denetim bu şekilde mümkündür. Bu gözetim insan bedeninin potansiyel gücünü ötelediği gibi onun yaşamda kalma pratiğini de askıya alır. Yozlaşma ve bilfiil çürüme bu noktadan sonra gerçekleşir. O halde insanın bedeninin özgürleşmesi ve duygulanışlarının bu temelde gerçekleşmesi sadece tekil bir düşünce altında görünüm kazanmaz politik bir noktada bütünselleşir. Demek ki rasyonel bir toplumun, kozmik bir yaşamın ön koşulu; bedenlere –ve haliyle duygulara– zincirler vurmamaktır. Bu zincirleri ortadan kaldıracak bir toplumsal organizasyon kurmaktır. Demek ki Spinoza’nın *güncel* oluşu bu noktalardan da bariz bir şekilde açıklanabilir. 20. ve 21. yüzyıl insanın bu kadar akıldan yoksun kalışı ve yozlaşma eğilimi göstermesi bedenin çeşitli kurumlar ve düşünceler tarafından teslim alınmasının sonucudur. Özellikle içinde bulunduğumuz çağın hastalıkları –uygarlık hastalıkları– bedenin sıkışması ile ortaya çıkmıştır denilebilir. Bu anlamıyla 20. yüzyılın temel düşünme tarzlarında merkezi bir konumda olan insan-devlet ve aralarındaki ilişki düzeyi arasındaki birçok çalışmanın ön verileri Spinoza düşüncesinde de çok önceden belirginlik kazanmıştır. Özellikle bu noktalarda Foucault’nun çalışmaları Spinozacı bu bakış açısını daha iyi anlamak için oldukça önemli verileri sunmuştur. Foucault’nun biyopolitika çalışmaları, Althusser’in devletin analizi ve bir aygıt olarak ele alınması ve pek çok düşünürün ortaya koyduğu; iktidarın varolma koşullarını birey bedeni üzerinden meşrulaştırdığını göz önünde bulundurduğumuzda bedenin ve duyguların ne boyutta iktidarı var kılacak bir noktaya taşıdığını ve ne boyutta tehdit olduğunu görebiliriz.

Bu açık olarak görünür: “sevdiği nesnenin sevinç ya da keder duyduğunu hayal eden insanın kendisi de sevinç ya da keder duyar (..)” (E, III, Ö21). İnsan bir başka insan için bu önermeye göre “nesne” haline geldiğinde ortaya etik-politik bir dayanışmanın hareket noktalarından birisi çıkar. Çünkü insan bir başka insanla duygu ve bir arada yaşama isteğini daima kendisiyle birlikte taşımıştır. Bir insanın bir başka insan için üzülməsi –ki bu insanın bir özelliği ise eğer– bu önermeye göre mümkün hale gelecektir. Öyleyse bir insanın sevinci ya da politik anlamıyla bir halkın sevinci bir insanın sevincine de olanak sağlayarak bir dayanışma ve neşe etiğini belirlemiş olur. Bu da gösterir ki; bir halkın neşesi, bir bireyin neşesine dönüşür. Ya da bir başkasının başarısının mutluluğu bir başka insanın mutluluk kaynağı olabilir. Demek ki insanlar arasında bu neşe etiği ve dayanışması bir arada yaşamanın ve neşeli olmayı talep edenlerin temel hareket noktası olmalıdır. Çünkü *sevinç*, “sevinçli bir şeyin varoluşunu kabul eder ve sevinç duygusu arttıkça varoluşu kabulü de o oranda artar; çünkü bu daha mükemmel bir hale geçiştir” (E, III, Ö21, k). Bu perspektiften hareket edildiğinde de bir arada yaşamanın olanakları sonuna kadar zorlanmış olur.

O halde *bir aradalık*; yani etkin düzeyde neşenin muhafaza edildiği bir aradalık insanın yaşamda kalmasını artırır, yok olmasının önüne geçer. Tam tersine kederli bir toplum; insanın yok oluş hızını da aynı oranda artırır.⁵⁸ Çünkü “(...) bir şey kederlendikçe yok olmaya başlar ve keder duygusu arttıkça yok oluş oranı da artar; bu yüzden sevdiği şeyin kederlendiğini hayal eden insanın kendisi de kederlenir ve bu duygu sevilen nesnede arttıkça kederli hali o oranda artar” (E, III, Ö21, k). Demek ki insanların bir arada kalışlarının çözülüşünün temel kaynaklarından olan *keder* insanı böylesine neşeden ve hayattan hatta yaşamın olumlanmasından⁵⁹ alıkoyan etkili bir yaptırım gücüne dönüşür. Öyle ki bunun toplumsal bir temelde düşünülmesi oldukça önemlidir.

⁵⁸ Deleuze’ün kışkırtıcı cümleleriyle; “Keder insanı zeki kılmaz. Kederlenince hapi yutmuşsunuz demektir.” (Deleuze, 2000, s. 36)

⁵⁹ Keder ya da endişe insan ve toplum için hiçbir zaman üst bir değer olamaz. Çünkü bu duygunun düşüş değeri oluşturmaya varolma kudretini de sekteye uğratır. Bu ise insanı ya da toplumu yaşamın o devingen yapısı içerisinde yok olmaya mahkûm eder. Deleuze’ün ifadeleriyle: “Endişe hiçbir zaman zekânın ya da dolu bir hayatın kültürel oyunu haline gelememiştir. Ne zaman ne sürece kederli bir duygunuz varsa, bunun nedeni sizin bedeniniz üzerinde bir bedenin, sizin ruhunuz üstünde bir ruhun, sizinkine uygun olmayan bir ilişkiler ve koşullar çerçevesinde sizi etkilemesidir. O andan itibaren kederde hiçbir şey sizi bir ortak mefhum oluşturmaya götürmeyecektir. Yani, iki beden ve iki ruh arasında ortak olan herhangi bir şeyin fikrini oluşturmamayacaksınız. Spinoza’nın söylemekte olduğu şey bilgelik doludur. İşte bu yüzden ölümü düşünmek en berbat şeydir. Ölüm üzerine meditasyon olarak işleyen tüm bir felsefi geleneği karşısına almaktadır. Formülü felsefenin hayata dair bir meditasyon olduğudur, ölüme dair değil. Elbette, çünkü ölüm her zaman kötü bir karşılaşmadır.” (Deleuze, 2000, s. 36)

Bir şeyin kederlendikçe yok olması toplumların alışkanlıklarını, tapınmalarını ve ritüellerinin de nasıl bir yaptırım –yerine göre gözetim– ve yaşamdan alıkoyan bir biçime sahip olduğu görülebilir. Bir insanın ölümü sonunda diğer insanların “yas” etrafında birleşmeleri ve çoğu toplumda bunun aşırı göstergeleri olarak ölenin kaybıyla kalan da kendini kaybetmek ister. İşte “bir şey kederlenmeye başladıkça yok olmaya başlar” düşüncesi insanın burada yeryüzündeki acının –ki bunun her zaman getireceği şey keder olacaktır– sonunda bir duygusal yok oluşa dönüşecektir. İşte bu nedenle insanın “yas”tan çıkışı, kudretini yeniden ele alma isteğine dönüşür. Hatta insanın bir ölümden sonra hiçbir “neşe” göstergesinde bulunmaması yani tamamen aslında kendini yok etmesidir. İşte bütün bu ritüeller ve çeşitli törenler insanın yaşamda kalma çabasının ortadan kalkacağı durumdur. Bu basit düzeyde ve daraltılmış şekliyle kişinin etrafını saran bir örnektir.

Peki, şöyle düşünüldüğünde neşe nasıl bir konuma yerleşir: savaşların ve toplumsal çatışmanın ortaya çıkardığı asıl şey nedir? İşte bu soru yine “yas”a dönüşür. Demek ki bir toplumsal çatışmanın sonucu olan “yas ve düşmanlık” insanın aslında yaşamdan alıkoyulmasına yönelik örtük ya da açık bir çabanın sonucudur. O halde egemenler egemenlikleri altındakiler arasında suni düşmanlıklar yaratması –çünkü doğada böyle düşmanlıklar yoktur– kederi egemen kılmaktan ve aslında genel anlamıyla egemenliği sürdürmekten başka nedir ki? Yani insanın etkinliğini düşürmekten ve varolma direncini azaltmaktan... Demek ki neşe-keder gerilimi basit düzeyde bir etik görünüm altından bakıldığında kof bir tablo sunar. Oysa bunun yaptırım ve dönüştürme gücü evrensel ve politik ölçektir. Bütün bu meseleler yani keder üzerine temellük eden düşünceler nelere fırsat verir.

Spinoza’ya mesela çok temel bir ahlaki ve siyasal soruna temas etme fırsatı verecektir; bu onun siyasal sorunu kendine soruş tarzını oluşturacaktır: Nasıl oluyor da iktidar sahibi insanlar, hangi alanda olursa olsunlar, bizi kederli bir tarzda duygulandırmaya, etkilemeye ihtiyaç duyuyorlar? Neden kederli tutkuları gereksiniyorlar? (Deleuze, 2000, s. 17).

Evrensel ölçekte kederi dışlayan, etki gücünü ortadan kaldıran ve neşeyi yükseltecek bir ontolojik hareket ve bunun etik-politik veçheleri içkin felsefi imkânı ortaya çıkarır ve insanın gerçeklik ile olan ilişkisini pekiştirir. Neşe aynı zamanda yeryüzünü olumlayacak bir imkân tanır. Spinoza bu fikri açık olarak ortaya çıkartır; “gerek kendimizle, gerekse sevdiğimiz nesneyle ilgili olarak, hem bize hem de sevilen nesneye sevinç duygusunu yaşattığını hayal ettiğimiz her şeyi olumlamaya çabalarız;

buna karşı hem bize hem de sevilen nesneye keder duygusu yaşattığını hayal ettiğimiz her şeyi olumsuzlamaya çabalarız” (E, III, Ö25). Demek ki olumlama Spinoza düşüncesinde yeryüzüne uygun bir şekilde yapılacak bir edimdir. Bu anlamıyla sevincimize sevinç katacak her şey bizi yaşamda tutacağından dolayı olumlama mefhumu yaşamın sevinç üreten bütün noktalarını kaplamaktadır. Bu olumlama pratiği bireysel bir etikten, toplumsal bir politikaya geçişte siyasal dönüşümleri de kendi sinesinde taşır. Kaldı ki Spinoza insan zihninin “mümkün mertebe bize sevinç duygusunu yaşatan şeyler hayal etmeye çalıştığını” (E, III, Ö25, k) ve böylece de olumlamanın daima devinim halinde, insanda kurucu bir noktada olduğunu ifade eder.

Bu olumlama bir yandan da insanın kendinden ötesini, geleceğini kurma yönünden bir isteği de yansıtır. İnsanın bu olumlama pratiği insana daimi bir alan açana dek sürmeye devam eder. Bununla birlikte keder duygusu yaşatan şeylerin varlığı da... Bu anlamıyla “keder duygusu yaşatan şeyleri” insan “dışlamaya çalıştığından” (E, III, Ö25, k) daima bu keder duygusu yaratan şeylere karşı daimi bir mücadele içine girer. Bu mücadelenin iki veçhesi vardır. Birinci kısmında neşenin daimi olarak var kılınması ve bu sayede yaşamın devingen yanının sürekli insanı yaşamda tutmasıdır. İkinci kısım ise kederin daimi olarak uzak tutulmasıdır yani iştah kabartacak düzeyde politik nesne olan *insan bedeni* bu iştahın hüzne dönüşen bir parçası olmamasına yönelik mücadelesini zorunlu kılar. Bu insanın mevcudiyetinin temel koşuludur. Çünkü bu kederin varlığı ve onun insandaki mevcudiyeti doğrultusunda modern insanın temel problemlerinden olan *depresyonu* da gündeme getirir. Bu anlamıyla Spinoza’nın duygu teorisi ile modern insan arasında *zamansal* bir kopukluk kesinlikle bulunmaz.

Modern toplumun en ciddi sorunlarından sayılan ‘depresyon’ *Etika*’nın anladığı anlamda hüznün duygusuna epeyce benzer; depresif kişi önce arzulamayı, yani iştah duymayı keser, giderek fiziksel ve ruhsal bir durağanlık, etkinlikten uzak kalma eğilimi baş gösterir, belirtiler arttıkça kişinin eyleme gücü iyiden iyiye düşer ve derin bir mutsuzluk içinde pasif duygulanışların esiri olur (Balanuye, 2012, s. 154)

Mevcudiyeti sürdürecektir olan neşenin var kılınması daimi mücadele gerektirir. Deleuze’ün de dediği gibi “Küçük bir sevinç sizi kederli duyguları süpürüp atan bir somut fikirler dünyasını atıverir, mücadeleye sevk eder” (Deleuze, 2000, s. 37). Bu aynı zamanda bir kederin merkezine direnç de oluşturur. Yani sevinci ortaya çıkaran kaynağı muhafaza, kederi doğurana direnç: “Birinin sevdiğimiz bir şeyi sevindirdiğini

hayal edersek ona sevgi duyarız. Ama o şeyin kederlendiğini hayal edersek ondan nefret ederiz” (E, III, Ö22).⁶⁰

İnsan bedeni politik bir nesne olması müsebbibiyle yani bunun böyle görülmesi ve onda tahrif gücünün yüksek tutulmasıyla daimi bir yönlendirmeye mevcut hale gelir. Toplumsal düzeyde bunun olması insanın tekil olarak aynı bakış açısına sahip olmasını da sağlar. Etik-politik bir düzenlemenin ya da toplumsal fikriyatın da kurucu duygularını da oluşturan bu yönlendirmelerdir. Bu da insanı diğer insanlardan ayıracak suni kavramları ortaya çıkartır. Örneğin *hâkimiyet kurma*, *rekabet*, *hırs* gibi temel kavramlar varolan şeylerin özünü oluşturan kavramlar değildir. Bu yüzden bu kavramlar bireyler üzerinde her ne kadar politik bir araç olarak pratik bir fayda sağlasa da varlığın dinamiklerinde yer bulamaz. Örneğin “(...) birinin sevdiğini ya da nefret ettiğini herkese onaylatma çabası gerçek anlamıyla hırdır. Bu bize her insanın doğası gereği başkalarının da kendi düşünce tarzına göre yaşamasını istediğini gösterir. Ama herkes aynı şeyi arzularsa, herkes birbirine engel olur ve herkes herkes tarafından övülmek ve sevilme isterse herkes birbirinden nefret eder” (E, III, Ö31, n).

Herkes tarafından övülmenin ve asıl gerçekliğin tek bir elde toplanma iddiasının ortaya çıkardığı bazı kritik durumlar vardır. Buradan anlaşılan ve bizim ileri süreceğimiz üzere bu kritik durumlardan bizce bir kaç; *felsefi hırs*, *dinsel hırs* ve *politik hırs* başlıkları altında karşımıza çıkar. Nasıl ki felsefe tarihi boyunca merkezi konumda olan düşüncelerin etrafındaki düşünceler dışarıda bırakılma tehlikesiyle karşılaşılıyorsa bunun sebebi felsefi hırdır. Bunun anlamı ise felsefenin herkesleştirilmesi ya da asıl olanın söylendiği iddiası olarak adlandırılabilir. Uzun bir dönem boyunca ve hala gündemde olan dinsel hırs ise yine dini inanışları ya da inançları ve onların temel kaidelerini “herkesleştirme” görünümü altında her şeyi ve herkesi tektipleştirmekte ve aynılık görünümü sunmaktadır. Bir diğeri ise politik hırdır. Bu hırs toplumsal yapıyı belirler ve yine az önce dikkat çektiğimiz üzere “herkesleştirir” ve aynılık görünümü altında tektipleştirir.

Tektipin ve aynılığın olduğu yerde farkın olmayışı Spinoza düşüncesindeki gücün dağılımını ve karakterize olmuş etkin gücün varlığını devre dışı bırakır. Bu aynılık görüntüsü Spinoza felsefesinin ortasında açılacak büyük bir ontolojik, etik-

⁶⁰ “(...) hem bize hem de sevilen nesneye sevinç duygusunu yaşattığını hayal ettiğimiz her şeyi olumlamaya çabalarız; buna karşı hem bize hem de sevilen nesneye keder duygusu yaşattığını hayal ettiğimiz her şeyi olumsuzlamaya çabalarız” (E, III, Ö25)

politik çatlaktır. Aynı zamanda da Spinoza'daki çokluk (*multitudo*) fikrine ve şeylerin özünde arzu yönünden farklılaşmasını devre dışı bırakır. Yani “başkasının, başkalarının düşünce tarzlarına göre yaşaması” bir insanın bir diğer insanın yönlendirilmesi altına girmesinden ya da bir devletin kontrol altında tutma çabalarından biri olmasından başka bir şey değildir. Bu nedenle Spinoza'nın bu düşüncenin karşısında olması açık bir şekilde ortadadır.

2.7. Etkin Olmanın Zorunluluğu

İnsan daima etkin olmak zorundadır. Etkin olmak yani neşeyi yükseltmek ve buna göre çevresini etkilemek ve bu doğrultuda ilişkiler kurmak zorundadır. Çünkü mevcudiyeti korumanın yegâne koşulu budur. Yaşamda kalma çabası daima güçlü olmayı da kendi özünde taşır. Zihin ve beden bir bütün olarak güç üretemezse kederlenir. Çünkü “zihin güçten yoksun olduğunu hayal ettiğinde kederlenir” (E, III, Ö55). Bilindiği üzere zihin ve onun nesnesi beden daimi bir şekilde yaşamda kalma çabası içindedir. Bu yer kaplayan her varlığın özsel koşuludur.⁶¹ Yani varolan her şey yaşamda kalmak uğruna fiili olan bütün kuvvetini kullanır. *Ethica*'nın üçüncü bölümünde gördüğümüz üzere zihnin ve duyguların etkin ve edilgin yanları varolanların yaşamda kalma çabalarını büyük oranda belirleyecek bir konuma sahiptir. Öyleyse keder bedenın olumsuzlanması ise beden etkin olma durumundan düşecektir. Hareketsiz yani pasif halde insan kederin şiddetini hissettikçe yaşamı ıskalayacaktır.

Buradan anlaşılacak olan şey kederin, kederi ortaya çıkaran “zihnin güçten yoksun olma durumunu” belirlemek ve ortadan kaldırmaktır. Demek ki güç yani zihinsel ve bedensel yaşamda kalma isteği olarak güç belirleyici bir görünüm altındadır. Güçlü olmak yani ontolojik bir varlık olarak güç sahibi olmak varlığın olanaklarında varolanları hantallıktan kurtarıp etkin hale getirecek önemli noktadır. Bu özsel bir zorunluluktur. Aksi halde bu öz yani varolma nedeni ortadan kalkar. Bu anlamıyla gücü bastıran şekliyle ontolojide açılan bu yarık ve buna karşı ortaya çıkan gelenek; gücün ve gücü istemenin⁶² insanın yaşamı olumlamasında ve etkin bir varlık olmasına yol açacaktır.

Spinoza ile modern ve çağdaş felsefeler arasında kurulacak bu bağ öznenin düşünen bir varlık olmasından yani sadece *ratio* düzeyden değil *pratik* düzeyde de

⁶¹ “Zihnin çabası, yani kudreti kendi özüdür” (E, III, Ö54, k).

⁶² Spinoza bu noktada zaten bütün bunları söylemekteydi: “insan kendisini ancak kendi bedeninin duygulanımları ve bu duygulanımların fikirleri aracılığıyla bilir.” (E, III, Ö53, Ön. Son)

yaşamı kuracak bir noktaya getirir. En bariz belirgin benzerliklerden birisi Nietzsche'nin düşüncesiyle gerçekleşir. Zihnin güçten yoksun oluşu *conatus*'u artıracak bir güç isterken Nietzsche'nin felsefesinde özgül bir ağırlığı olan *güç istenci* (will to power) kavramı gücün yaşamı kuracak bir öge olarak karşımıza çıkması bir benzerlik noktası oluşturur. Buradaki benzerliklerin temeli Nietzsche felsefesinin de felsefi olumlama pratiğinde içkin bir bakış açısıyla bedeni ön plana çıkarması üzerinden şekillenir. Çünkü bedenin kurucu öge olarak karşımıza çıkması felsefe tarihinin ve hatta etik-politik tarihin aktörlerini değiştirmenin yanında çağın istikametini de belirleyecek bir güce kavuşulmuştur. Demek ki “zihnin ve bedenin güçlü olması” Spinoza'da *conatus* ve Nietzsche'de *güç istenci* mefhumlarını yakınlaştırırken temelde yaşamın kurucu öğeleri öne çıkarılmış olur. Burada görülmesi gerekenin içkin bu felsefi okumaların yaşamın belirgin şekilde görünümünü değiştirmiş olmasıyla doğrudan ilgilidir.

Yaşamın bu görünümü –ve felsefeler arasındaki ortaklığı– çeşitli açılardan yaşamı zenginleştirir. Güç –yaşamda kalma gücü kapsamında– temelinde anlaşılan arzu bu gerçekliğin özüdür. İşte burada *conatus* ile *arzu* arasında bir bağlantı bulabiliriz. Artık *conatus* ve *arzu* özdeş kılınır (Misrahi, 2019, s. 61). Çünkü arzu insanın herhangi bir özelliği değildir. Tam anlamıyla özüdür (E, III, Duyguların Tanımları, I). Onun çabasıdır. O halde insan olmanın tanımı; arzu duymak ve istenç kavramlarında daha da hareketli bir noktaya gelir (Baker, 2019, s. 95). Öz –arzu açısından– insandan insana ya da varlığın içerisindeki her bireyden her bireye göre değiştiğinden arzuda da bir farklılık söz konusu olacaktır. Balibar da bu “öz” terimini, genel bir insanlık fikri olarak görmez. Aksine bu öz, her bireye, biriciklik tahsis ederek, *tekilleştiren* güce atıf yapar (Balibar, 2016, s. 134). Her varolandaki duygu sayısı kadar arzulama söz konusudur (E, III, Ö56, k). Bu da yaşamın dinamiklerini çeşitli güçler etrafında farka dayalı bir şekilde oluşturur. Çünkü “bir bireyin her duygusu bir diğerinin duygusundan, birinin özünün diğerinin özünden farklı olmasına bağlı olarak ayrılır” (E, III, Ö57). Arzu ve *conatus*'un özdeşliği o halde burada bağlamı daha da kuvvetlendirir. Çünkü bireylerin arasındaki farkı, konatik farklılıktan meydana gelir. Konatik eylem; bilinçli bir yönelimle yaşamsal pratiklerini kurabilir.

Bireyler yaşamda motivasyon kaynağı olan arzusu ile mevcudiyetini sürdürür. Bu mevcudiyeti sürdürme çeşitli duyguların varlığı ile azalır ya da çoğalır. Çünkü bilindiği üzere “tüm duygular[...] arzuyla, sevinçle ya da kederle ilişkilendirilir. Ancak

arzu bireyin kendi doğası ya da özüdür” (E, III, Ö57, k). Özünde her bireyin arzusu mevcudiyetini sürdürmesiyle derinden bağlı ve aynı çabanın ürünüdür. Spinoza’nın buradaki düşünce tarzı yaşam içerisindeki her bireyi bir araya getiren kozmik anlayış sunmasıyla bağlantılı olarak onları “bir arada” düşünmemizi sağlar.

Onun bu ontolojik bir aradalığı; gerçekten de sürdürülebilir ve yaşanabilir bir dünya için bir çağrı olarak algılanmalıdır. Asıl felsefi ve yaşamsal coşku burada ortaya çıkar. Çünkü bu anlayış ortaya bir “fark anlayışı” çıkartır ve bu Spinoza felsefesinin ya da bu farka olanak tanıyan “merkezsiz duygular imparatorluğunu”⁶³ coşkulu hale getirir. Çünkü “birinin sevinci diğerinin sevincinden, birinin özünün diğerinin özünden farklı” (E, III, Ö57, n) olması birbirleri arasındaki farkı ortaya çıkarır. Bütün bu farklılaşma, duygunun insanda edilgin bir hal almasına sebebiyet verir. Bu bireylere dezavantaj oluştursa da edilgin olanın etkin hale gelmesi yine potansiyel halde insanda veya tüm bireylerde bulunur. Çünkü zaten bu duyguların tanımlanması ve işleyişindeki asıl olanı anlamamız bize etkin olmamızın ne yönde olacağını belirtir. Spinoza için bunları anlamamızın temel yapısı budur.

Buradan da anlaşılacak olan şey; zihin ve beden arasındaki paralel duygulanışları doğanın mutlak yasasına uygun bir şekilde belirlemek ve bu belirlemenin de varolan şeylerle etkin dayanışma içerisine girme gerekliliğidir. Çünkü diğer şeylerle kurulacak olan bağ etkin olmayı artırır ve insanı aktif bir hale getirir. İnsan diğer şeylerin sahasında duygularıyla edilgin bir haldedir. Ancak etkin olma kudretine de sahiptir. Spinoza bunu açık olarak gösterir: “Edilgin duygular olan sevinç ve arzunun yanı sıra etkin olduğumuz sürece bize atfedilen başka tür bir sevinç ve arzu da söz konusudur” (E, III, Ö58). Edilgin durumlardan ya da edilgin duygulardan etkin oluşturma bizi dinamik bir varlık haline getirecektir. (Balanuye, 2012, s. 154). Çünkü edilgin duyguların yanı sıra 58. Önermeden de anlaşıldığı üzere etkin olabileceğimiz duygular da vardır. Bu ise mevcudiyeti sürdürmenin en rasyonel ve en kendinden emin halidir. Çünkü gerçekten de “zihin kendisini ve kendi gücünü kavradığında sevinç duyar” (E, III, Ö58, k).

Birey etkin durumlarda “upuygun” bilgilere sahip oldukça “mevcudiyetini sürdürmeye çabalar” (E, III, Ö58, k). Etkinlik bireyin yaşamda kalmasının, yaşamı

⁶³ Merkezsiz bu yapıda farklar vardır. Farklılığın olduğu her yerde duygular, duyguların olduğu yerde yaşamın coşkun olanakları bulunur. Demek ki Spinoza’nın felsefesinin böylesine ilgi çekici olması farkı istemenin çekiciliği ve merkezsiz bir etik-politik ufuk çizgisi oluşturmanın arzusundan kaynaklanır.

olumlulasının kendini ileriye taşımasının temel kaynağıdır. Bu böyle olduğu sürece hantal bir varlık yapısından kurtulup daha hareketli bir varlığa dönüşecektir. Etkin olduğu sürece arzu da ona ilişkin ve hatta içkin bir hale gelecektir (E, III, Ö58, k). Öyleyse kederin varlığı ontolojik bütün hareketleri daraltır ve etkinliğini azaltır. Kederin yükselmesi bir nevi varlığı ve varlığın dinamik yapılarını unutmayı ortaya çıkarır. Bununla beraber kederin varlığı insanı ve hatta toplumu *tekinsiz* bir hale getirir.

2.8. Varlığı Unutmak ve Kendini Hatırlamak

Bu *tekinsizlikten* kaynaklı kederli olan insanlar ve toplumlar birbirini anlamazlar. Kargaşa ve her türlü hilekârlık ile riyakârlık ortaya çıkar. Çünkü Spinoza için tüm duygular “(...) arzu, sevinç ya da kederle ilişkilidir” (E, III, Ö59, k). Demek ki duygu durumu iyi insanlar etkin halde olan insanlardır ya da toplumlar etkin toplumlardır. İnsanda nasıl ki bir duygulanış varsa bu toplumlarda da mevcuttur. Keder, “zihnin düşünme gücünün azalması ya da kısıtlanması” (E, III, Ö59, k) olarak anlaşıldığında da bu az önce ifade edilen anlayışlara bir kapı aralar. Çünkü zihin “kederli olduğu sürece anlama gücü, yani etki gücü azalır ya da kısıtlanır” (E, III, Ö59, k). İnsanda ya da toplumda anlama gücünün azalması ya da daralması demek ki toplumsal ahengin önündeki en önemli engellerdir. Bu insanın mevcudiyetini düşürdüğü gibi toplumların da mevcudiyetini düşürür. Böylelikle de insanlar ya da toplumlar kendilerini *olumsuzlamış* olurlar. Yeryüzünün en lanetli durumu ise budur. İnsanın kendinden başlayıp yeryüzünü ve haliyle topyekûn *varlığı askıya alması* sonucunda varlıktan kopulmasına yol açar. Bu ise varlığın dinamik kaynaklarında kaybolmaktır. Çünkü kaybolmak unut(ul)mayı da beraberinde getirir. Varlığın unutulması Spinoza’nın töz anlayışında insanın ya da toplumların kendisini unutmalarıyla eş değerdir.

İnsan öyle ya da böyle kederli tutkuların altına girdiğinde ve varlık ile birlikte kendini unuttuğunda bütün içkin pratik olanaklarını askıya alarak esaret altına girmiş olur. Çünkü Spinoza’daki tanımıyla “insanın duygularını yönetmedeki ya da denetlemedeki acizliği” (E, IV, Önsöz) *esaret* olarak adlandırılır. Varlıkla birlikte kendini unutan insanın yaşadığı da tam olarak budur. Öyleyse insanın kendisini tanıması için varlığı unutacak yaklaşımlardan ve duygulanışlardan kaçınmalı bunun için de kendini tanımalıdır.

Demek ki insan duyguların esareti altına girmeden ama onu da yadsımadan ve onun değiştirici gücüne yani insanın mevcudiyetini sürdürmesindeki gücünün

motivasyonu olarak görmesi ve ona rasyonel bir şekilde yaklaşması gerekir. İşte bu insanın yaşamı için genel bir görünüm oluşturmaya yol açar. Etik kavramların daha da kristalleşmesi duyguların hareket biçimlerimizi ne yönde etkileyip etkilemediği belirginleştğinde gerçekleşecektir.

2.9. Güç Olarak Erdem

İnsanın duygularını kontrol etmesi ve neşeyi yükselten bütün duyguları ortaya çıkarması daha önce de belirttiğimiz *güç* gerektirir. Güç ise her zaman için Spinoza düşüncesinde erdemle bütünleşik bir haldedir. Spinoza için; erdem (*virtus*) ve güç (*potentia*) aynı anlama gelir; yani “erdem insana atfedildiğinde, insanın salt kendi doğasının yasalarından kaynaklanan şeyleri yapma gücüne sahip olan özü ya da doğası anlaşılır” (E, IV, T7). Demek ki güçlü olmak Spinoza’nın düşüncesinde erdemli olmakla eş anlama gelir.⁶⁴ Bu düşüncesiyle birlikte klasik anlamıyla ele alınan erdem, ahlakın kara sularından çekilir. O artık tamamen *ne yapılabilirle* ilgili bir sorundur. Etiğin kuruculuğunu da bu şekilde öne çıkartan bu kavram tam anlamıyla potansiyellerin toplamıdır. Andrew Youpa da bunun altını çizer. Spinoza için “‘erdem’ ve ‘güç’ terimleri birbirinin yerine kullanılabilir” (Youpa, 2020, s. 142). Demek ki Spinoza’nın klasik etik kavramların ötesinde öne sürdüğü pek çok kavram gibi bu kavramda bize modern fikirlerin temellük ettiğini gösterir. Özellikle bağlantı kurduğumuz pek çok düşünürü de kapsayacak şekilde ve modern dünyanın görüntüsünü oluşturan ve etik perspektifi öznenin kurucu doğasından alan bu güç; bizler için zorunlu olarak çeşitli okumalar etrafına götürecektir.

Spinoza’nın *Ethica* boyunca pek çok kere farklı önermelere ve tanımlara götürdüğü müdahaleleri *güç* kavramını da tanımlayacak olan üçüncü bölümün yedinci önermesine götürür. Ona göre *güç* “herhangi bir şeyin varlığını sürdürmek için sarf ettiği çaba, şeyin fiili özünden başka bir şey değildir” (E, III, Ö7). Tam anlamıyla güç kavramını sinesinde taşıyan varlıklar güç tanımını mevcudiyetini sürdürme noktasından birbiriyle eşitlenir. Demek ki güçlü olmak erdemli olmanın temel koşuludur. Bununla beraber artık felsefede bilgeliğin tanımı da değişir. Bilgeliğin ve aklın artık “kuvvetten, özgürlükten başka bir içeriği yoktur” (Deleuze, 2013b, s. 261). Bu güç mefhumu şeyler arasında bir eşitliğin mevcudiyetini de doğurur. Çünkü Varlığın bu zorunlu yasasında

⁶⁴ “Erdem insanın kendi gücüdür ve sadece insanın özüyle tanımlanır, yani sadece insanın kendi varlığını korumaya harcadığı çabayla tanımlanır. Bu nedenle insan kendi varlığını korumaya çabaladığı ve bunu başarabildiği ölçüde erdemli olur; dolayısıyla kendi varlığını korumayı reddettiği sürece erdemini yitirir.” (E, IV, Ö20)

“ister daha yetkin, isterse daha az yetkin olsun, her şey, daima varolmaya başladığı andaki gücüne eşit bir güçle varoluşunu sürdürebilir; işte bu bakımdan her şey eşittir” (E, IV, Önsöz). Ancak bireylerin varoluşu her zaman tehdit altına alınma tehlikesiyle de karşı karşıya kalabilir. Bu nedenle etik-politik bir yapının ortaya çıkması her zaman zorunlu olacaktır. Bu varoluşun tehdit altında olması şundan kaynaklıdır; “Doğada hiçbir birey yoktur ki; bir başkası ondan daha güçlü ve daha cesur olmasın. Varolan şey ne olursa olsun onu yok edebilecek kadar güçlüsü de vardır.” (E, IV, A) Bu ise doğada sürekli, oluş halinde bir hareketliliği kazandırır. Çünkü bu güç mücadelesi daimi olarak değişkenlik gösterir ve kesinlik denebilecek bir şey mümkün değildir. Bu yüzden de “doğada en güçlü tekil bir şey olamaz” (Balanuye, 2012, s. 161). Çünkü bu mücadele bir başka güçlü olan tarafından sekteye uğratılabilir. Bu yüzden “her tekil şey var olur olmaz onu ortadan kaldırmaya gücü yetecek bir başka tekil şey de var olur ve bu böyle sürer” (Balanuye, 2012, s. 161). Ancak Spinoza’nın talep ettiği şey gücün erdem olarak algılanması ve gücü-erdemini toplumsal bir üst değer olarak belirleyecek siyasal bir organizasyonun varlığına dönüşmesidir. Çünkü bu talebin dayandığı temel ilke zorunlu ontolojik ilkelerdir. Erdem veyahut en yüksek iyi denilebilecek şey varlığın temel yapısından çıkar:

Öyleyse zihnin sahip olabileceği en yüksek iyi sonsuz varlığı, Doğa ya da Tanrı’yı anlamaktır; Tanrı’yı bilmek insan için en yüksek erdemdir. Tanrı’yı bilmek, sonsuz sayıda tarzın sonlu süreler içinde varlıkta kalışlarını, karşılaşmalarını, eyleme güçlerini artırarak var kalmaya çabalamalarını, çözülüş ve dağılışlarını ve böylece bütün bu oluşun cereyan ettiği gerçekliğin adı olan Doğa / Tanrı’yı bilmektir (Balanuye, 2012, s. 170).

Buradan anlaşılabacağı üzere erdemli olmanın temel koşulu varlığı anlamaya dönük bir şekilde *etkin-güçlü* olmaktır. Bu etkinlik-edilginlik meselesi Spinoza düşüncesinin temel noktaları olduğunu daha önceki bölümlerde de göstermiştik. Bu anlamıyla varlığın içindeki etkinlik durumu mevcudiyeti korumanın temel motivasyonudur. Çünkü etkin olmadığımız sürece ve diğer şeylerle karşılaşmadığımız sürece “doğanın başka şeyler olmadan sadece kendi kendisiyle kavranamayan bir parçası olduğumuz sürece edilgin” (E, IV, Ö2) duruma geliriz. İnsan doğanın bir parçası ve her şeyle etkileşim içindedir. Bütün bu söylenenlerin aksi durumu Spinoza düşüncesi için mümkün değildir. Çünkü insanın doğanın bir parçası olmaması Spinoza’nın töz anlayışında da gördüğümüz üzere imkânsızdır. Bu anlamıyla insanın “(...) varlığını sürdürmesini sağlayan kudret Tanrı’nın, yani Doğanın kendi kudretidir” (E, IV, Ö4, k). Her şey doğanın bu zorunlu yasalarının özünün bir parçası ise bir arada

olmanın vereceği görüntü Varlıkta bir ahenk oluşturacaktır. Demek ki farka rağmen – gücü ölçüsünde– doğanın özünü oluşturan bu parçalar bir arada olmada zorunlu olarak ısrar etmelidirler. Çünkü insan “(...) her zaman edilgin olacağı durumlarla karşılaşmak, doğanın ortak düzenini izlemek ve ona uymak zorundadır, ayrıca şeylerin doğasının gerektirdiği kadarıyla kendisini bu düzene uydurmak durumundadır” (E, IV, Ö4, Ön. Son).

Görüldüğü üzere etkin olmak erdemli bir yaşamı ifade ettiği gibi güçlü olmayı da beraberinde getirir. Güçlü olmak doğanın yasalarını anlamak ve bu yasalarla uyum içinde olmaktır. Aynı zamanda *gücün dağılımı* ise bu doğanın içerisinde yatay bir şekilde her varolan ile ilişkiyi de beraberinde getirir. Demek ki güçlü olmak daha önce de işaret ettiğimiz ölçüde bir aradalık duygusunu da oluşturacaktır. Bütün bu çaba ise neşeden gelir. O halde *güçlü olmak* Spinoza’nın düşüncesinde *neşeli bir bedene sahip olmak* anlamına gelir. Neşe her duygudan daha güçlüdür. Çünkü mevcudiyeti sürdürmenin ve varkalmanın temel duygulanış gücüdür. Bu anlamıyla kederden daha etkili bir yapısı vardır. (E, IV, Ö18).

Bütün bireylerin doğasında bulunan arzu insanın varlığını sürdürmesindeki garantördür. İnsanın varolması için yapması gereken yegâne şey sevincini artırmak ve bu koşulları sağlamaktır.⁶⁵ Çünkü bu bir hayat işidir. İnsan bu koşulları sağlarken aynı zamanda *aklın buyruğuna* girmiş olur. İnsan aklın buyruğuna girmesiyle kendi varlığını sürdürecektir ve aynı zamanda başkalarının da varlığını sürdürmesine her türlü olanağı sağlayacaktır. Spinoza da aklın buyruğunu işaret ederken şu noktaları öne çıkarır: “Akıl doğaya aykırı hiçbir şey talep etmez, tek talebi herkesin kendini sevmesi, kendisine sahiden yararı dokunacak olanı araması, kendisini gerçek anlamda daha mükemmel seviyeye eriştirecek olan her şeyi arzulaması ve herkesin kayıtsız şartsız kendi varlığını elinden geldiğince korumaya çalışmasıdır” (E, IV, Ö18, n).

Bütün bunların hepsi Spinoza etiğinde erdemli bir yaşamın ya da erdemli yaşamların yol göstericisidir. İnsan aklın buyruğuna girdiğinde ona sadece dünyayı anlamak yönünden bir imkân tanımayacak aynı zamanda da yaşamda kalma çabasını da,

⁶⁵ “Genel olarak insanlar hep mutsuzluklarının toplamını yapıp dururlar - nevrozun ya da depresyonun başladığı nokta tam da budur; dırdırcılar gibi mutsuzluklarımızı sayar dururuz: Lanet olsun, şudur budur. Spinoza tersini önerir. Kederlerinizi toplayıp durmak yerine, sizi gerçekten ilgilendirdiğini hissetmeniz koşuluyla yerel bir sevinçten başlayın. Bunun üzerinde ortak mefhum inşa edilecektir, bunun üzerinde yerel olarak alan kazanmak, bu sevinci yaygınlaştırmak gerekecektir. Bu bir hayat işidir.” (Deleuze, 2000, s. 39)

diğer çaba gösterenlerle kurulacak ilişkiye kadar götürecektir bir hareketlilik ortaya çıkartacaktır.⁶⁶ Bu anlamıyla *erdem* bütün insanlar için *varlığını koruma çabasıdır* (E, IV, Ö18, n). Mutluluğun anahtarı ise işte tam olarak budur.⁶⁷ Çünkü insanın nihai mutluluğu “kendi varlığını koruyabilmesinden ibarettir” (E, IV, Ö18, n). Burada dikkat çekilmesi gereken önemli noktalardan birisi de az önce vurgulandığı üzere insanın daima bir başka şeyle etkileşim içinde olmasıdır. İnsan bu kozmik evrende ve doğanın bu zorunlu yasasında hep bir başkasıyla karşılaşır. Bu karşılaşmalar aklın buyruğu kapsamında gerçekleştiği ölçüde kozmik bir dayanışma ve bir arada olmayı sağlar.⁶⁸ Bu ise insanın kendi varlığını koruması için bunu gerekli kılmaktadır. Çünkü biz “kendi varlığımızın korunması için dışımızdaki şeylere olan gereksinimimizden asla kurtulamayız ve dışımızdaki nesnelerle bağlantı kurmaksızın asla yaşayamayız” (E, IV, Ö18, n). Bu anlayış zorunlu olarak yani mevcudiyeti sürdürmeye çalışan her birey tarafından bir araya gelmenin veya bir başka şeyle rasyonel-duygusal bir yakınlık kurmayı sağlayacaktır.

⁶⁶ “Spinoza, bütün *Etika* boyunca doğalcı ilkeler ve tek bir içkinlik düzlemi kabulünden hiç ödün vermediği için erdem kavrayışında ‘ben’in ‘öteki’ için feda edilmesini gerektirecek bir ahlak yasasına gereksinim duymaz. Spinoza için ötekine yardımın tek yolu vardır: Ona, kendi doğasından kaynaklanacak biçimde çıkarını gözetme arzusu ve bu arzuyu gerçekleştirecek bir eyleme gücü kazandırmak.” (Balanuye, 2012, s. 175)

⁶⁷ “Erdem salt kendisi için istenmelidir ve erdemden başka salt kendisi için istememiz gereken daha makbul ya da bizlere daha yararı dokunacak hiçbir şey yoktur” (E, IV, Ö18, n). Spinoza; okuruna, ontolojik bir yapı üzerine kurulacak olan bir topluma, sürdürülebilir bir toplumsallıkta ısrar edenler için ne sunar; yani kısaca *Ethica* ve Spinoza külliyatı insana nasıl bir yol açar? En başta Spinoza insanın erdemi talep etmesini ister. Semavi dinlerin sunduğu biçimiyle ya da ödüle koşullanmış ahlaki bir öğretiyle değil de motivasyonu erdem olan bir anlayışla erdemi talep etmeyi öğütler. Öyle ki Spinoza bu ödül üzerine kurulan anlayışları da bertaraf eder: “(...) en ağır köleliğe katlanırlarsa erdemli ve soylu davranışlar sergileyeceklerini sanan ve bu şekilde Tanrı tarafından ulu armağanlarla donatılmayı bekleyen insanlar erdemin hakiki değerinden ne kadar uzaklar; sanki erdem ve Tanrı’ya hizmet başlı başına mutluluk ve mutlak özgürlük değilmiş gibi” (E, II, Ö49, n). Bu aynı zamanda pek çok kere dile getirdiğimiz üzere insana bir özgürlük vaadi sunar. Bu özgürlüğün nasıl mutlak bir zorunluluğun ve belirlenmişliğin içerisinde mümkün olur diye düşünenler için söylediğimiz şeyleri bir kere daha düşünmeye davet ediyoruz. Çünkü Spinozacı düşünce göz önünde bulundurulduğunda asıl özgürlük bu mutlak doğa yasasını bilmek ve bu zorunluluk içerisinde harekette bulunup gerçekliği, tanrı yani doğayı temaşa etmekten geçecektir. Oysa bu insana daimi bir özgürlük, harekette bulunma ve insana yaraşır bir etik-politik düzeni kurma imkanı tanır. Bu anlamıyla Spinoza düşüncesi “Tanrı’nın emriyle hareket ettiğimizi ve tanrısal doğadan pay aldığımızı, hareketlerimiz mükemmelleştikçe de Tanrı’yı daha derinden anlayabileceğimizi bize öğretmesi açısından faydalıdır” (E, II, Ö49, n).

⁶⁸ Dayanışma mefhumu Spinozacı ontolojide sadece insanı ifade eden bir anlayış değildir. Spinoza’daki temel kavram olan *conatus* her tekil varlığın varlığını sürdürmeye çalıştığını ifade eder. Buna *Apis Dorsata* olarak bilinen dev bal arıları örnek olarak verilebilir. Bu arılar tehdit anında rakibini korkutmak üzere bir savunma geliştirmişlerdir. İnsanların stadyumlarda yaptığına benzer türde bir *Meksika Dalgası* hareketi sayesinde arılar bir bütünlük içinde olduklarını göstererek tehdiye karşı bir savunma stratejisi geliştirmişlerdir. Pek çok türde görebileceğimiz bu minvalde savunma stratejileri varolanların varlığını sürdürme gayretine bir örnek teşkil edebilir. [<https://www.bilim-teknoloji.com/meksika-dalgasi-yapan-arilar-apis-dorsata/>] Erişim Tarihi: 12-10-2020.

Buradan da anlaşılacağı üzere Spinoza'nın felsefi anlayışı, onun bir sistem olarak kurduğu ama bu sistemin arasında sıkışmayan *insan anlayışı* hiçte dışarıya kapalı kendi içinde sıkışmış bir sistem değildir. Kendi düşüncesi içerisinde sıkışıp kalan ve dünyayı sadece anlamaktan ibaret olan bir “akıl” mefhumu onda yer bulmamaktadır. Zaten buna da açıkça dikkati Spinoza'nın kendisi çekecektir. Spinoza insanın zihni “tek başına olsaydı ve kendisi dışında hiçbir şey anlamamış olsaydı” (E, IV, Ö18, n) bu zihnin “çok daha kıt” (E, IV, Ö18, n) olacağını söylemektedir. Görüldüğü gibi insanın tek başına düşüncesi içinde sıkışmasının insan için hiçbir anlamı yoktur. İnsanın varoluşunu anlamlı kılacak en önemli şey doğasına uygun ve mevcudiyetini sürdürmesine olanak sağlayacak bir ilişkiler ağı kurmaktır. Bu ise pek çok kere ifade ettiğimiz üzere ortaya muazzam bir *ontolojik dayanışma* çıkaracaktır:

(...) tamamen aynı doğaya sahip iki birey birbirleriyle birleşirse her birinden iki kat güçlü bir birey oluşur. Öyleyse insana insandan daha yararlı hiçbir şey yoktur; demek istediğim, insanların kendi varlıklarını korumak için arzulanabilecekleri en makbul şey, herkesin zihinleriyle ve bedenleriyle her konuda adeta tek zihin ve beden oluşturacak şekilde uyuşması ve herkesin elinden geldiğince kendi varlığını beraberce korumaya çabalaması, herkesin hep birlikte hepsinin ortak yararına hizmet edecek olanı araması (E, IV, Ö18, n).⁶⁹

2.10. Aklın Kılavuzluğu ve Ortaklık Fikri

Buradan görülecektir ki Spinoza felsefesinden çıkarılacak bir ontolojik dayanışma; etik-politik veçhelere rahatlıkla dönüştürülebilir. Bu dönüştürme Spinoza felsefesine bir şerh düşmekten ziyade onun felsefesinin insanı zorunlu olarak götürdüğü yerdir. Çünkü onun düşüncesi insana bir alan açarken insanın açılan bu alanda zorunlu olarak *aklın buyruğuna uyması gerektiği* üzerinedir. Aklın buyruğuna göre hareket etmeyen her şey akıldışı bir kargaşanın içerisine kendini atılmış olarak bulmayı göze almalıdır. Demek ki önceki bölümlerde de yer yer gösterdiğimiz üzere aklın buyruğuna uymak ve bu buyruğa uyacaklara çağrıda bulunmak *cesareti* gerektirir. Cesaret bir başkasına bağlanacak olan bir sorumluluğu da ortaya çıkarır: “(...) aklın yönetimindeki insanlar, yani kendilerine yararlı olanı aklın kılavuzluğunda arayan insanlar kendileri için istemedikleri şeyi başkaları için de istemezler, bu yüzden de böyle insanlar adil, güvenilir ve onurlu olarak bilinirler” (E, IV, Ö18, n).

⁶⁹ “Görüldüğü gibi bu yaklaşım geleneksel ahlak sistemlerinden epeyce farklıdır. Bu sistemlerde ‘iyi biri olmak’ kendi çıkarlarını öteki için şu ya da bu biçimde feda etmeyi gerektirir” (Balanuye, 2012, s. 174).

Spinoza'nın burada bu düşünceleri ifade etmesi ve genel olarak *Ethica*'nın dördüncü bölümünün ana hatlarının bize gösterdiği şey bir aradalık üzerine kurulu ve kozmik yapıya uyumlu etik anlayışı sunmaktır. Çünkü Spinoza “herkes kendisine yararlı olanı aramalıdır” (E, IV, Ö18, n) türünden bir ilkenin erdemin temeli değil de “ahlaksızlığın temeli olduğuna inanan insanların” (E, IV, Ö18, n) dikkatini çekmeye çalışır ve yanlış anlamlandırılan etik anlayışların reddini ilan eder.

Çerçevesini çizdiğimiz bu anlayıştan hareketle insan iyiyi hep *kendisine yararlı olacağını* bildiğinden seçer. Çünkü mevcudiyetini korumaya çalışan insan bunun aksi bir şeyi normal olarak istemez. Spinoza'nın da dikkat çektiği budur: “(...) hiç kimse kendi dışındaki ve doğasına aykırı nedenlere yenik düşmedikçe, kendisine yararlı olanı aramayı ya da kendi varlığını korumayı reddetmez” (E, IV, Ö20, n).⁷⁰ O halde kişinin mevcudiyetini sürdürmesine gelebilecek olan her türlü engel harici olarak gelecektir.

Öyleyse bütün bunlara karşı oluşturulacak olan yegâne *ontolojik inşa* rasyonel temelde ve gücü –yani erdemi– çoğaltıcı bir düzeyde olmalıdır. Rasyonel temelde inşa edilen bu anlayış; sevinçli bir beden hep iyiyi yani kendisine yararlı olanı seçmesine olanak sağlayacaktır. Çünkü kendisine yararlı olanı seçmek –bu ayırıcı bir bencil istek değil tam tersine ontolojik dayanışma üzerinden şekillenen bir istektir– insanın kendini koruma çabasına yöneliktir. Bu anlamıyla rasyonel bir anlayışta ısrar; erdemde yani güçte ısrardır. Bu ise insandan topluma değin oluşturulacak bir anlayışı ifade eder. Çünkü Spinoza için de “mutlak anlamda erdemli hareket etmek sadece aklın kılavuzluğunda hareket etmek, yaşamak ve varlığımızı sürdürmek demektir(bu üç eylemde aynı anlama gelir); bu da kendi yararımızı gözetmekten kaynaklanır” (E, IV, Ö24).

Aklın kılavuzluğunda hareket etmek; erdemin temel koşulu olmakla birlikte varlığı daimi olarak anlamaya ve bununla birlikte etkinlikte bulunmaya sevk eder. Spinozacı düşüncede *anlama çabası* “(...) erdemin de ilk ve tek temelidir.” (E, IV, Ö26, k). Çünkü etkinlikte bulunmak anlamak demektir. Çünkü “zihin ancak anladığı ölçüde etkindir” (E, IV, Ö28, k). Etkinlikte bulunmak erdemli olmaktır; yani varlığını korumaya çabalamaktır. Öyleyse Spinoza ontolojisinin merkezi düşüncelerinden biri olan *tanrıyı bilmek* –ki bu en üstün erdemdir– daimi bir hareketi gerektirir. Bu daimi

⁷⁰ Spinoza'nın verdiği örnek anlamı genişletir “hiç kimse kendi doğası yüzünden yemek yememezlik etmez ya da kendini öldürmez, ancak dış nedenlerin zoruyla böyle şeyler yapar ” (E, IV, Ö18, n).

harekette bulunma varlığın her bir yanında devinen güçler ile dolması anlamına gelir. Yani tanrıyı bilmek erdemli olmanın koşulu olarak insana daimi bir yaşamda kalma çağrısı yapar. Tanrıyı bilmek, bu dünyayı tecrübe etmek; yaşamı üretmek demektir.

Aklın kılavuzluğunda yaşamak arzuyla dünyayı devingen bir şekilde temaşa etmek anlamına gelir. İşte arzunun Tanrı yani Doğayı iştahla anlamaya çalışması doğayı bir arzu nesnesi haline getirerek onda daimi bir hareketlilik kazandırır. İnsanları aklın kılavuzluğunda dünyayı arzular hale getirerek ortak nosyon oluşturur. Bu ontolojik bir dayanışmadan daima yükselir ve bunu zorunlu kılar. Çünkü insanlar “aklın kılavuzluğunda yaşadıkları sürece zorunlu olarak doğal bir uyum içindedirler” (E, IV, Ö35). İnsanlar bu şekilde yaşadığı sürece ontolojik hareketlilikte kesintiler ve tekensizliklerin ortaya çıkması mümkün görünmemektedir. Buna ek olarak insanlar “aklın kılavuzluğunda yaşadıkları sürece onların etkin olduklarını söyleriz” (E, IV, Ö35, k).

Çağımızın temel problemi olan ve bir ünlem ifadesine dönüşen “aklım almıyor” türünden bir ifadenin pek çok sorunun çıkış noktası olan aklın kılavuzluğundan sapmak olarak belirlenebilir. Bu saptamalar bütün felaketlerin habercisidir. Çünkü aklın kılavuzluğundan sapma, ontolojik birliktelikte bir yarıma anlamına gelir. Bu nedenle doğada “(...) hiçbir şey bir insana aklın kılavuzluğunda yaşayan başka bir insandan daha yararlı olmaz. Çünkü insana en fazla yararlı olan şey kendi doğasına en fazla uyumlu olandır yani insandır” (E, IV, Ö35, k). Tam da burada, bu yüzden Negri *insanın insana yararlılığı* fikrini bizim de altını çizdiğimiz şekliyle bir ontolojik çoğalış fikri olarak görür. Bu ontolojik anlamda çoğalan şey; erdemdir (Negri, 2020a, s. 82).

İşte bütün bu anlayışlar Spinozacı düşüncede ontolojik dayanışmayı, aklın kılavuzluğunda etkin bir şekilde yaşamayı zorunlu kılar. Çünkü bu zorunluluk varlığın bir parçası halinde yaşayan tekil şeylerin dağılıp çözülmemesi önündeki yegâne unsurdur. Demek ki Spinozacı anlayış tekil şeylerin bir arada kalışını onların selametinin güvencesi olarak görür. İnsanlar, aklın kılavuzluğunda yaşadığı sürece “zorunlu olarak sadece insan doğası için iyi olan şeyleri” (E, IV, Ö35, k) istemekle kalmaz aynı zamanda “tek tek her insanın doğasına iyi olan, yani her insanın doğasına uygun düşen şeyleri yaparlar” (E, IV, Ö35, k). İşte insanların selameti için zorunlulukla oluşturulan ortak nosyonlar bir arada kalışın temel motivasyonudur. Bu anlamıyla da “insanlar aklın kılavuzluğunda yaşadıkları sürece birbirleriyle zorunlu olarak daima

anlaşırlar” (E, IV, Ö35, k).⁷¹ Spinoza’nın *Ethica* ile sunduğu reçete gayet açıktır ve basit bir dille özetlenebilir: “tekil şeyler içinde bir insana insandan başka yararı dokunacak bir şey yoktur” (E, IV, Ö35, Ön. Son, s. 1).

Buraya kadar sunduğumuz perspektifte *aklın kılavuzluğunda yaşamak* erdemli yaşamın temel olanaklarını sonuna kadar kullanmak anlamına gelir. Açık bir şekilde görülecektir Spinoza’nın rasyonalizmi geleneksel bir okumanın getirdiği şekliyle apriorik bilgi düzeyinin ürünü değil; kolektif motiflerin de taşıdığı bir rasyonalitedir. Spinoza bütün bunları açamlarken salt bir *iyimserlikten* uzaktır. Daha doğrusu bütün bunların hepsi; yani aklın kılavuzluğunda ontolojik bir yapı içerisinde erdemli bir yaşamı deneyimleme imkânı her zaman insan için oldukça kolay değildir. Spinoza bu anlamıyla temkinli ve gerçek olanı açık bir şekilde tahayyül etmiş olarak görünür. Çünkü Spinoza “aklın kılavuzluğunda yaşayan insana” (E, IV, Ö35, n) oldukça nadir rastladığını belirtir. Spinoza insanlar için –çağının ötesinde bir anlamla bu ifadelerin günümüzle herhangi bir fark yoktur– “birbirlerine haset ederek, sıkıntı vererek yaşamayı tercih ediyor” (E, IV, Ö35, n) der.

Spinoza’nın defaatle göstermeye çalıştığı şey ortak bir nosyon olarak erdemin herkes için ortak olduğudur (E, IV, Ö36). Bu çalışmanın da temelini oluşturan bu *ortaklık fikri* neşe etrafında birleştiğinde Spinoza’nın güç ile eş anlamlı olan erdemini toplumsal bir hale getirme noktasında anlamlı hale gelir. Herkes için ortak olan bu erdem yani en üstün iyide herkes ortak-eşit bir şekilde sevinci tadabilir, neşeli bir görünüm altında birleşebilir (E, IV, Ö36). Tam da bu anlamıyla yardımlaşmayı, ortaklaşmayı bir erdem olarak görebiliriz. Çünkü “asalet, başkalarına yardım etmektir” (Youpa, 2020, s. 163).⁷² İşte kurmaya çalıştığımız onto-politik düzlem Spinozacı

⁷¹ “İnsanların birbirlerine en çok yararı dokunduğu an, kendilerine yararlı olanı en çok aradıkları andır. Çünkü bir insan kendisine yararlı olanı aradıkça ve kendi varlığını korumaya çabaladıkça, erdemle donanır.” (E, IV, Ö35, Ön. Son, s. 2).

⁷² Ancak bu yardımlaşma bizim öncesinde-burada ve ilerleyen kısımlarda çerçevesini iyice belirginleştirmeye çalıştığımız bir *politik dayanışma* fikriyle hareket eder. Ek bir katkı olarak Andrew Youpa’nın *The Ethics Of Joy*’da (Youpa, 2020, s. 166) öne çıkarttığı eğitimin de bir yol olarak belirli bir düzeyde insanların aklını yetkinleştireceği düşüncesi üzerinde durulmalıdır. Bu eğitim meselesi bize bir ufuk kazandırabilir. Ancak şu soruyu cevaplayabildikten sonra; zihni aktif kullanma ve yetkinleşme fikrine dönük bir eğitim modeli tek başına yeterli midir? Bu tartışma ciddi anlamda üzerinde durulması gereken ve oldukça uzun bir süre de üzerinde durulan bir tartışmadır. Ancak bu açıklama ve bu minvalde yapılacak olan her yaklaşım temel düzeyde yeterli değildir. Eğitim kolektif bir yaşama biçiminde tamamlayıcı bir unsurdur. Bilgili ve bununla birlikte eğitilmiş insanların sayısının fazlalığıyla oluşabilecek olan rasyonel bir toplum insanların özgürce katılım sağladığı bir zemin üzerinde gerçekleşebilir. Bu yüzden de Andrew Youpa önemli bir noktayı da öne çıkarıyor. Spinoza’nın ahlak felsefesinin “herkesin kendini öğrenmeye ve bilginin ilerlemesine adanmış ideal bir üniversite olarak görülebilecek bir sosyal

külliyyatın erdeme dayanan temellerini politik bir neşeye dönüştürmektir. Bu imkânı Spinoza düşüncesinden rahatlıkla çıkarmak mümkündür. Bu imkânın yolunu açan bizatihi Spinoza'nın kendisidir.

Spinoza'da erdemli olmak varolma kudretindeki güçle doğrultulu olarak daima varlığı anlamaya çalışmaktır. Bu ise anlamayı en üst noktaya ve daima içkin bir tarzda anlaşılacak şekilde Tanrı'yı yani Doğayı anlamayı zorunlu hale getirir. Erdemin insandaki devingen yapısı bu şekildedir. Tanrı'yı yani Doğayı anlamak açısından kurulacak olan bu ortaklık fikrinde erdemin getirdiği her şey diğer insanlar için de istenmiş olacaktır. Yani “erdemin peşinden giden her insan kendisi için istediği iyiyi diğer insanlar içinde isteyecektir” (E, IV, Ö37). Demek ki bu ortaklık fikrinde ortak çaba Tanrı yani Doğayı anlamak ölçüsünde; diğer insanları da bu güce ortak ederek katma noktasında birleşir. Burada oldukça önemli bir nokta vardır ki bu da Spinozacı külliyyatın ortaklık fikrini daima muhafaza edecek ayrıntıyı ve diğer felsefelerden ve etik-politik düşüncelerden ayrılan yönünü belirgin hale getirir. Öyle ki insan ortaklık fikrinde *herkesin yararına göre* değil de *kendi duygularıyla* hareket ettiğinde ve elde ettiği-sevdiği şeylerin başkaları tarafından da sevilip kendi anlayışına göre yaşanmasına çalıştığında bu insan ortaklığın nefretini kazanır (E, IV, Ö37, n1). Tam tersine bu ortaklık fikrine göre, yani aklın kılavuzluğunda öteki insanları da kapsayacak bir erdeme göre hareket ettiğinde bu kişi yüce gönüllü olarak varlık gösterir. (E, IV, Ö37, n1).

Bütün burada resmetmeye çalıştığımız her şey *Ethica* projesinin ve bu çalışmanın ortak yanlarını açığa çıkarır. Bu, neşeyi ortak bir mefhum haline getirip, bütün keder üreten toplumsal-etik-politik makinelerden kurtulmak için mücadeleyi öne çıkarmaktır.⁷³ Spinoza bütün bu ortaklık fikrinde birleşen ontoloji ve duygu teorisi etrafında gösterdiği şeyde aynı zamanda “bir devletin temellerinin de ne olduğunu göstermiş” olur (E, IV, Ö37, n1).

yaşam anlayışı” (Youpa, 2020, s. 184) olarak görülebileceğini belirtiyor. Böylesi bir sosyal yaşam anlayışında “herkes hem öğrenci hem de profesördür ve herkes neşe ve sevgi ile motive olur ve kendilerini ve başkalarını güçlendirmeye çalışır” (Youpa, 2020, s. 184). Peki, yaşam şu an böyle bir anda mıdır? Andrew Youpa hem sosyal yaşamın hem de akademik yaşamın böyle bir idealin çok gerisinde kaldığını söylüyor. Spinozacı çaba işte tam da buradadır. Bu “yine de çabalamaya değer bir ideal” ve çağımız için “ideal bir projedir” (Youpa, 2020, s. 184). Fakat biz bu projenin liberal bir oksijen tüpü olmasından öte ekolojik-toplumsal ve kapsayıcı bir evrensellik projesi olduğunu düşünüyoruz. Bu proje ancak ve ancak politik temeller ile mevcut olabilir.

⁷³ “Spinoza için etik, ben ve ötekinin karşılıklı yararı uyarınca yaşayabilmenin genel adıdır” (Balanuye, 2012, s. 180).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

NEŞENİN POLİTİK DÖNÜŞÜMÜ

“Neş’e kavganın musikisidir.

Kavgada kuvvetini kaybetmiş gibidir biraz

neş’enin çelik ahengini duymayan adam;

neş’e... iyi şeydir vesselam”

Nazım Hikmet RAN

835 Satır

3.1. Şenliğe Doğru

Neşeli bir bedene sahip olmak Spinoza projesinde tözden çıkan varlık ilkelerinin, etik ile buluşmasında ortaya rasyonel, gücü kendinde taşıyan toplumsal organizasyonu mevcut kılar. Neşenin örgütlenmesi, yeni politik motivasyonlar, içkin politik imkanlar sunar. Bütün bunların hepsi aynı zamanda çağımızın, motivasyon yoksunu politik öznesinin ilgisini çekmek için elzemdir (Kalaycı, 2019, s. 239). Bu anlamıyla neşeli beden tinin ordugâhlarına, düşüş değer üreten –her türden keder– kalelerin burçlarına kıyasıya bir saldırı gerçekleştirir. Çünkü bir bedende ontolojik olarak eylemeye zorunlu kılınan bir tavır mevcuttur. Bu conatus yani yaşamda kalmaya yönelik çaba gösterme anlamında bir etkinliktir. Etkinliğin aktif duygularla beslenmesi, varolma gücünü (*potentia agendi*) artırır, neşeli varolma tipini ortaya çıkarır. Spinoza’nın projesinin yegâne unsurlarından birisi de yer yer gösterdiğimiz üzere *bir bedenin neler yapabileceğidir*. Bu etik-politik organizasyon içerisinde sevinç yayan ve gücünü de bu oranda yatay bir şekilde dağıtan tekil varlık olma çabasını da oluşturur. Soru artık şuna dönüşebilir: karşılaşmaları kurucu ve bütünlüklü bir neşeye nasıl dönüştürebiliriz?

Spinoza düşüncesinde bu zahmetli *etik yolculuk* nihayetinde bedenin politik uzamda ontolojik verileri sinesinde taşıyan, hantallıktan uzak, coşkulu hareketin öncüsü olmasına sebebiyet verir. *Ethica*’nın ikinci bölümü tamamen bedenin politik öğelerini metafizik unsurlarla belirler. Negri’nin söyleyeceği gibi Spinoza’nın metafiziği, onun gerçek politikasını oluşturur. Bu metafizik aynı zamanda kutsanmışa karşı, lanetli bir metafiziktir (Negri, 2005a, s. 211). Buna bağlı etik yolculuk, ahlak gibi verili olmaktan uzaktır. Etik artık dışarıdan verili olan her şeye karşı itaatsizdir. *Ethica* varlığın bir parçası olarak insanda verili olan kurucu mefhumlar (*potentia*) dışında kalan her şeye karşı isyan bayrağını çeker. Bu nedenle de ontolojik hareketin politik veçheye geçişi

bedenin neler yapabileceği ile ilgili bir sürecin sonucudur. Bir beden bütün duyguları da kendi imparatorluğunda –sınırları çok geniş duygular imparatorluğu– taşıyarak politik arenada kendine yer bulur. Ancak bir beden politik uzamda kendine yer bulması ve varlığını korumaya çalışmasının yegâne unsuru bedende *neşenin mevcudiyeti* ile mümkündür. Neşe kavramının politik uzamda yer alışı bedendeki hareketliliği–etkinliği–eylemekliği–praksisi (*eylem-eylemlilik*) var kıldığı kadar anlamlı olacaktır. Çünkü neşe bedenin yegâne olumlayıcısı olarak politik hareketliliğin de temel nirengi noktalarından biridir. Ortak nosyonların, ortaklık fikrinin ve dayanışmanın temel çıkış noktası da bu neşedir.

Aynı zamanda politik rantlar ve güzergâhlar yine bedendeki neşe üzerine kurulu halde gerçekleşir. Çünkü bir bedendeki neşenin yüksek oluşu ile bir beden kontrol edilemezliği arasında doğrudan bir ilişki söz konusudur. Çünkü eninde sonunda bütün itaat aygıtları, bedenin kontrolünde birleşir. İtaat bu bağlamda bütün toplumların temelinde görülebilir (Kalaycı, 2019, s. 239). Detaylarını göreceğimiz üzere Hobbes’un devletinden, Lenin’in devleti açıklama prensibine kadar devlet, eninde sonunda bir *zor* aracıdır. Bu yüzden toplumların temelinde gizil bir mutabakat yer alır; bedeni atıl hale getirmek. Çünkü bedeni atıl hale getirip, zoru kullanmak, neşeli bedenle uğraşmaktan daha az zaman alır. Çeşitli ülkelerin darbe pratiklerine bakıldığında en uygun hareket anının gece vakitlerinin seçilmesi bedenlerin atıl halde olmasından duyulan bir güvendir. Kederin mevcudiyeti; iktidarın işleyişi ve zor aygıtı olarak kullanılacak bir aracı ifade eder. *Ethica*’da kederin bir çok varyantı gösterilir. Özellikle bunu *köle ahlakına* bağlamak, düşüş değerler yaratmak adına çeşitli elverişli imkanlar sunar: nefret, umutsuzluk, tiksinti vs. Bunlar totaliter hatta öjenik devlet örgütlenmelerinin de motivasyonudur. Kitleleri bu duygu etrafında birleştirmek, politik bir ereğe dönüştürebilir. Kederli beden yani pasif birleşimler yaşayan beden eyleme gücünden kopar, kötülüğe teslim olur, mobilize bir kederli varolma haline dönüşür (Kalaycı, 2019, s. 245). O halde nasıl ki bir tırtıl yumurta bırakmak için en güzel yaprakları seçer kederin bedeni atıl hale getirmesinden medet umanlarda *en güzel-yıkıcı kederlerini* bedenlere bırakır.⁷⁴ Kederin iştahla ortaya çıktığı yerde kölelik, despotluk ve baskı aygıtları daima geçer akçelerdir. Öyleyse beden ve onunla birlikte neşe daimi olarak tehdit altındadır. Daha önceki bölümlerde gösterdiğimiz üzere kedere karşı nasıl ki

⁷⁴ “Tırtılın yumurta bırakmak için en güzel yaprakları / seçmesi gibi rahip de lanetini en güzel sevinçlerin üzerine bırakır” (Blake, 2018, s. 37).

daimi mücadele gerekiyorsa neşenin var kılınması için de aynı mücadele gerekir. Bu zorunlu olarak bize bütün ekonomi-politik, etik-politik, hatta onto-politik meselelerin üzerinde inşa edilecek bir duygu teorisini zorunlu kılar. Çünkü bir bedenin toplumsal organizasyon içerisinde *atıl* ya da *faal* olması durumu ele alınan ve işleyişte olan politik düşünceye daima güdümlü duygu teorisinin sonucunda belirginlik kazanır.

Negri'nin Spinoza düşüncesinde yaban bir öge bulmasının sebeplerinden biri de temel düzeyde buradan kaynaklanır. Çünkü Spinoza ile birlikte bedenin felsefedeki konumlanması “toplumsal belirlenim içinde erdemli bir dürtü olarak ilk yapılanışı, mükemmel bir materyalist” (Negri, 2005a, s. 280) veçheye doğru yol alır. Spinoza'nın materyalist bir perspektiften okunması; bedenin siyasi uzamda politik güce (*potentia*) dönüşmesine imkân tanır ve politik felsefeye farklı alternatifler, kurucu imkânlar sağlar.⁷⁵ Çünkü bir beden ne yapabilir sorusuna, kapitalizm çoktan yanıtını vermiştir: çalışacaktır (Chehonadskih, 2019). Bu yanıt bedene aşkın bir nosyon tarafından verilir, beden kendi içkin nedenine yabancılaşır. Örneğin bir işçinin emeğine yabancılaşma sonucunda bedeni *keder* üretir. Spinoza'da kederin zihni daha yüksek düzeyden bir anda düşük bir yetkinlik düzeyine indirdiğini biliyoruz (E, III, Ö11, n). Hem zihne hem de bedene ilişkin olduğunda da karamsarlık ortaya çıkar. Çünkü bu durum onu, örneğin bir işçinin bedenini daha yüksek yetkin bir düzeye değil daha düşük bir düzeye çekmiştir. Hiçbir işçi yoktur ki bedenini atıl hale getiren *artı-değerin* nihai sonucunda *neşeli* olsun. Öyleyse ekonomi-politiğin merkezinde bulunan bu duygulanışlar, yetkinliği azaltan karşılaşmalar doğanın özündeki imkânların reddini gündeme getirir.⁷⁶

Kederin kaynağı doğadaki tekil şeyler arasındaki suni kesintilerdir. Bir bedenin, kendisine uygun olanla bütünleşememesidir. Az önceki örnekten devam edilecek olursa; bir işçinin üretime özgür emeğiyle katılma halinin arasına kederi sokan *sermayenin dahil edilmesiyle* işçinin ontolojik olarak varlığa katılması kesintiye uğrar. Çünkü yabancılaşan işçi üretim ağıyla bütünleşemez. Çünkü arzu temelli bir politik dönüşümün, neşeli bir varolma biçiminin gerçekleşeceği ontolojik uzam, bedene dönüşümü gerektirdiği dışsal bir olanak sunar (Eken, 2019, s. 200). Bu dışsallığın içsel

⁷⁵ İleride daha da detaylandıracağımız bu düşüncede Negri iktidarın (*potestas*) karşısına bir tür Spinozacı materyalizm çıkartır. Negri kendi ifadesiyle Spinoza okuma alışkanlığından mütevellit “iktidara karşı maddecilik” tartışmasında iktidarı Spinoza ile birlikte yeniden ele alır. Çünkü Negri, “iktidarın maddeci ontolojisini, kavranması gereken en önemli şey olarak gördüm” der (Negri, 2005b, s. 177).

⁷⁶ Demek ki hiçbir teori yok ki duygular olmaksızın varlık gösterebilsin. İşte Spinoza ontolojisinin temelinde olan ve pek çok düşünce arasında koordinat kurmamızı sağlayan bu temel mefhum duygu teorisi etrafında gerçekleşir.

kuruluşunun önüne geçmektir. Bu her anlamıyla güçten düşüş yani yaşamda kalma çabasının (*conatus*) azalışı aynı oranda kederin yükselişi ve bedenin atıl hale gelişidir. Bu her anlamıyla *erdemden* yani Spinoza'daki anlamıyla *güçten* uzak bir toplumun bozbulanık görüntüsüdür. Bunun için şunu yapmak yeterlidir: “İnsan varoluşunu bir yaşayan ölüye indirgemek, onu insanlıkdışı her türlü muameleden koruma işlevi gören etik, politik, hukuki ve ilahi kalkanları insanın elinden çekip almakla mümkündür” (Kartal, 2019, s. 41-42).

Bu, kederli duygu ekonomisinin olduğu her yerde işler ve pasif duyguların hakimiyetine döndüğü anda birden her şey resmileşir, renklerin canı çekilir. İşte böyle bir düzlemde şenlikler kurulamaz, ontolojik düzlem bir şenliğe de dönüştürülemezdir. Biz biliyoruz ki, avrupa-merkezli düşünce, şenliklerin ortadan kaldırılmasını kalvinist bir ruhbanlık, kapitalist bir içgüdüyle “çok çalışmak” ve “etkin olmamak” adına yasaklamıştır (Ehrenreich, 2009, s. 203-204). Bu gelişim çizgisinde şenliklerin ortadan kaldırılması, bedenin kapatılmasını da getirir.

Az önce söylediğimiz gibi kapitalizmin yorumu açıktır; beden çalışacaktır. Elbette çalışan, bir ikilik oluşan beden, kederin gölgesinde bedenine olan ilgisini sekteye uğratar. Bu durumda, kendisini bile bilemeyecek kadar güçten düşer. Aktif varolma tarzına dönük neşeli varoluş ortadan kalkar. Spinozacı bilgi teorisinde, yaşamı kuracak upuygun bilgilere de imkân kalmaz. Artık insan bulanık fikirlerin etrafında, yaşam içerisinde sıkışıp kalır. Kölelik rejimi (bir hurafe–mit etrafında) birleşir. Bu aşkın kapitalist-teolojik nosyon bedeni yutar. Peki, bedeni tekrar yüzeye çekecek, kölelikten kurtaracak motivasyonu sağlayacak olan araçlar nelerdir?

Bedenin Spinoza ile birlikte felsefede özgün bir konuma yerleşmesi, arzu mantığının tersine çevrilmesi bizim öne çıkardığımız şenlikli toplumu da ifade eder. Bu bedenin kapatılması-kapma aygıtına kurban gitmesi ve denetlenmesi değildir. Etik bir mesele olan bedenin ne yapabileceğinden hareketle onun karşılaşmalarını çeşitlendirmektir. İşte bu bizim ifade ettiğimiz şenlikli yerdir. Burada “etik bir yaşam kişinin başkalarıyla birlikte açığa çıkardığı etkin etkilenişlerle, başka bedenler, varlıklar ya da güçlerle yaşadığı olumlu karşılaşmalarla bireyi güçlendirir ve geliştirir” (Demirtaş, 2017, s. 86). Bu şenliğin bir girişi ya da çıkışı yoktur. Varlığın yüzeyi, şenliğin kendisidir. Etkin karşılaşmaların örgütlenmesi, neşe ekonomisinin ortak nosyonları artırması ve *çokluğun* kolektif birliği... Bütün bunları antik yunan

tiyatrosunun gelişimindeki dönüşümler ışığında düşünebiliriz. Çünkü analogi kuracak pek çok şey görebiliriz. Öyle ki *başlangıçta* tiyatro dithyrambos (*dionysos*) şarkısıydı: “Özgür insanların açık havada söyledikleri şarkı. Karnaval.. Şenlik..” (Boal, 1996, s. 117). Peki, daha sonra ne oldu? Felsefe tarihinin çeşitli dönemlerinde olana benzer bir şey oldu; iki-anlamlılık (varlığın iki anlamlılığı), hegemonya (akıl-beden), rütbe dâhil edildi.

Sonra egemen sınıflar tiyatroya sahip oldular ve o duvarlarını ördüler. Önce, oyuncuyu seyirciden ayırarak insanları böldüler. Seyredenler ve Oynayanlar... Şenlik bitmişti! İkincil olarak oyuncular arasında kahramanı kitleden ayırdılar. İslahçı doktrinleştirme başlamıştı (Boal, 1996, s. 117).

İşte bütün mesele duvarların yıkılmasıdır, işte bütün mesele tuvalin kendisidir.⁷⁷ Özgürleşme için duvarların yıkılması zorunludur. Bu duvar, batı düşüncesinin aşkın nosyonlara eğilimiyle, politik örgütlenmeleriyle bir olarak düşünülebilir. Duvarın olduğu yerde bölme vardır, duvarın olduğu yerde ayrılık ve sessizlik vardır. Duvar hareketin önündeki engeldir. Bu bağlamda felsefede duvarlar örmek, aşkın töz fikirleri, monarşik, totaliter devlet örgütlenmeleri; halkın neşeli pratikleri önüne bir duvar örmektir. Bütün teoriler de bu duvarlarla karşılaşmaların sonucunda gelişir: “hiçbir teori, bir tür duvarla karşılaşmadan gelişemez ve duvarı delmek için de pratik gerekir” (Deleuze, 2011, s. 31).

Duvarları delmenin yegâne koşulu neşeden ve neşenin örgütlenmesinden geçecektir. Neşe, aşındırır. Bu durum sonucunda ortaya çıkan unsurlardan birisi kederin neşeyle mübadelesi ve bununla bağlantılı olarak bedenin ve onun etkin tonalitelerinin olumlanması dönük bir hareketi gündeme getirir. Bu zorunlu olarak böyledir. Çünkü bizim birinci bölümde dikkat çektiğimiz üzere ontolojik bir olumlama olmadan onun imkânlarını yani *varolmanın imkânlılık* olduğunu unutmamıza yol açar. Bu nedenledir ki ileri sürülecek her etik-politik veçhe; kendini ontolojik bir hareketlilik üzerine inşa etmek zorundadır. Bu şekilde kurulacak olan bağ ile varlığın kesintisiz oluşuna tanıklık ve eşlik edilir. Aynı zamanda da zorunlu olarak kurulacak olan bu bağ, hantallık yerine dinamiklik ve canlılık ortaya çıkarır. Bu yüzden, bu dünya olanaklı değildir; arzunun bilinçliliğiyle zaten dönüşmeye muhtaçtır (Eken, 2019, s. 196).

⁷⁷ Göndermeyi Gilles Deleuze’e yapıyoruz. İlerleyen kısımlarda, Deleuze’ün olduğu alt başlıkta bu tuval fikri yeniden bize eşlik edecektir.

Çağımızın temel sorunlarına da dikkati bu oranda çekecek olursak eğer temel problemin varlıktan kopuk, ondan kesik şekilde toplumsal temel inşa edilmesinde gizlidir. Varlığın dinamikliği; kendi olanaklarının ortaya çıkmasını *zorlar*. İnsan bu *imkanlılığın* önüne suni setler çektikçe varlıktan kopmaya ve ondaki imkanlılığı redde döner. Öyleyse kurulacak olan her bağlantı ontolojik bir temellendirme olmadan iş göremez. Çünkü politik temel buradadır. Metafizik öğelerin, politik dönüşümleri bu imkânı verebilir. Bu ontolojik temellendirme ve ondaki imkânın zuhur etmesi ise her gücün özgün varlığı ve dağılımı ile mevcut bulmasından ileri gelir. Bunun taşıyıcı gücü *neşedir*. Bu şekliyle kurulacak olan her bağ insanı *dionysoscu bir şenliğe* dâhil eder. Ölümün ve ölümün sözcülüğünü yapan felsefi düşünceler ve politikalar devre dışı bırakılır. Uzamsal yüzeyde şenlikli bir dans mümkün olabilir. Örneğin Yunanlara göre, choreia (*dans*) chara'dan yani neşe'den gelmektedir (Ehrenreich, 2009, s. 43). Neşeyi çoğaltmak ve örgütlemek en önemli felsefi problemidir. Bu bağlamda “dünya böyle kaldığı sürece” der Cemal Bali Akal “onun sınırlılığını ifşa eden Spinoza felsefesinin salt bir neşe felsefesi sayılabileceğinden emin değilim” (Akal, 2020, s. 19). Bizim öne çıkarmaya çalıştığımız neşe kavramı dünyanın sınırlarında olanakları açığa çıkaracak bir gücü ifade eder. Bu, kederin mecburiyetmiş gibi algılandığı bir zamanda ontolojik bir alternatiftir. Bunu insan olmadan yapmak ise mümkün değildir.

Şenliğin istikameti, toplumsal bir düzenin varlığı ve insanlar arasındaki biraradalık kültürünün oluşumunu düşündüğümüzde politikanın ontolojik ve etik sacayaklarını da daimi olarak anlamamız gerekir. Neşenin varlığı bizim projemize göre *insanın toplumsal düzeyde neye muktedir olduğunu* da düşünmemizi zorunlu kılar. Bu olanak kendisini Spinoza'da hem zihni hem de bedeni kapsayacak şekilde konumlanan *neşede* merkezi hale gelir (E, III, Ö11, n). Spinoza'daki bu kavramın dönüşümünü *bedenin toplumsal bir bedene dönüşmesi* arasında gerçekleşen bir tür doğrusal geçiş gibi düşünmek zorundayız. Fakat bu beden Hobbes'un *Leviathan*'ı gibi bütün gücü (*potentia*) kendinde toplayan aşkın bir bedeni yani iktidarı (*potestas*) ifade etmez. Nasıl ki bir bedeni etkin hale getiren şey neşe ise toplumsal organizasyonu da etkin hale getiren şey neşedir. Neşe doğal hak gereği gücün (*potentia*) kamusal alana da etkin bir şekilde taşınması demektir. Neşenin bu istikametini göz önünde bulundurarak; gerçekliğe tanık olunabilir.

Bu bağlamda düşüneceğimiz Spinoza özgün fikirlerini kendi düşüncesinde muhteva ederken döneminin politik araçlarından ve düşünce tarzından çokta uzakta

değildir. Bu kaygı, aynı zamanda sorunu güncelden alıp genele, geneli de güncel kılmakla ilgili temel bir kaygıdır.⁷⁸ Bu anlamıyla onun *insan-toplum-devlet* bağlamındaki temel fikirleri döneminin de etkilerini taşımasına olanak verir. Her ne olursa olsun Spinoza'yı döneminden ayıran ve geleceğin felsefesine dönüştüren içkin bir kavram olarak karşımıza yerleşen bu neşedir. Bu neşeli bedeninin etkin olacağı koşulları belirlemek politik felsefenin sahasını da genişletir. İşte Spinoza'daki bu geçişkenlikte politik kavramların birçoğunu belirlemek, Spinoza düşüncesindeki özgül yerini de belirlemek anlamına gelecektir.

3.2. Kurtların Arasında

Spinoza siyaset kuramının temel mefhumlarından olan devlet fikrinde dönemin atmosferinden oldukça etkilenmiştir. Pek çok konuda etkisi bilinen Van den Eden politik meselelerde de Spinoza için esin kaynağı olduğu tahmin ediliyor. Steven Nadler bu konuda şunları dile getirir: “Şüphesiz ki Spinoza'nın politik ve teolojik-politik sorulara olan ilgisi, kendisi de siyasi düşünce tarihine hâkim radikal bir düşünür olan Van den Eden'in ona Machiavelli, Hobbes, Grotius, Calvin ve Thomas More okumasını salık verdiğinde filizlenmiştir” (Nadler, 2018, s. 171). Özellikle devlet mefhumunu ve bireyler arasındaki ilişkiyi incelerken Hobbes'un materyalist siyaset anlayışından etkilendiği de söylenebilir. Nitekim sözleşmecî devlet anlayışının öne çıktığı Hobbes'un siyaset felsefesinden *biçimsel* esinler de görülebilir. Fakat biz Spinoza'yı Hobbes'un siyaset felsefesinin gölgesinde bir düşünür olarak değerlendirmiyoruz. Çünkü temel düzeyde farkın olduğunu, sözleşme anlayışından ayrılacağını da iddia edeceğiz. Fakat yine de ilk eserlerinde örneğin *Ethica* ve *TTP*'de bazı yorumculara göre Spinoza'nın toplum anlayışında sözleşmeye dayalı bir toplum düzeninin belirtileri görülebilir.⁷⁹

⁷⁸ “Değişik içeriklerle de olsa, her zaman her yerde her koşulda karşılaşılan sorunlar hem güncelliği aşar ve çağları birbirine bağlar, hem de bu bağlar yeni güncelliklerin dilegetirimi olurlar. Kısaca, genelliğiyle güncel, güncelliğiyle genel olurlar” (Nutku, 2005: 15-16).

⁷⁹ Spinoza asıl politik meseleleri konu aldığı *Teolojik-Politik İnceleme* ve yarım kalan *Politik İnceleme*'nin yanında kısmen *Ethica*'nın dördüncü bölümünde bu meseleleri tartışmaya açmıştır. Öyle ki burada Spinoza *doğal devlet* ile *medeni devlet* arasındaki geçişi ve iki durum arasındaki söz konusu farkların ortaya çıkardığı meselelere değinerek etik-politik projenin istikametini de belirler. Bütün bunlar tartışılırken unutulmamalıdır ki her ne kadar Hollanda, iktisadi olarak *altın çağını* yaşıyor olsa da Spinoza'nın yaşadığı dönem denklemlerin sürekli değiştiği ve her anlamıyla etik-politik-teolojik ve sosyal kargaşanın yaşandığı bir dönemdir. Bu yüzden de bizim yer yer bildirdiğimiz ölçüde Spinozacı külliyat-fikriyat döneminin problemlerine yönelik açık ya da örtük *müdahale* metinleri olarak görülmelidir. Bu yüzden ele alınan meseleler dönemine yönelik genel bir teori sunmaktan da öte dönemin *pratiğine* de birer dokunuş, yerine göre müdahaledir. Biz bu perspektiften hareketle *kambur*, *mercek perdahlayan*, *her şeyden sakınan* ve *genç yaşta ölen* Spinoza portresine mesafeli yaklaşıyoruz. Onun sakınan, duygularıyla ihtiyatlı görünümünün tam merkezinde mücadeleci-müdahaleci bir tavrı görmemiz gerekir. Yoksa Spinoza külliyatının sunduğu olanakların içsel coşkusu ve felsefi müzikalitesini anlayamayız. Biz

Ancak burada önemli olan unsur Spinoza'nın politik felsefesini ontolojik hareketliliği de kapsayacak şekilde *nasıl* ve *ne yönde* kuracağıyla ilgilidir. Bu da gösterir ki, Spinoza'nın kendi sisteminin özgünlüğü kadar sözleşmeye dair oluşturduğu fikir de kendine özgüdür. Bu özgünlük beraberinde farkı da getirecektir. Çünkü ileride göreceğimiz üzere Spinoza, Hobbes'un bu sözleşme fikrinin ne tam bir destekçisi ne de devamcısıdır. Deleuze, farklı bir yorum sunarak Spinoza'nın Hobbes'un bu fikirlerini benimsemiş olsa da ondaki bu tezlerin "sistem içerisinde yeni perspektifler" (Deleuze, 2013b, s. 258) kazandığını belirtir. Fakat bizim de ileri süreceğimiz gibi *TTP*'den *TP*'ye geçişte *metodolojik* olarak *biçimsel* sözleşme fikrinin bir kenara bırakıldığına dair pek çok Spinoza yorumcusu uzlaşır. Buna Spinoza'nın düşüncesinin üzerinde şekillendiği metafizik yapının izin vermediğini söyleyeceğiz ve buna daha yakından bakacağız.

Bu nedenle Spinoza'nın ilk çalışmalarından olan *Teolojik-Politik İnceleme* (1670) için Negri'den destek alarak söyleyebiliriz ki "(...) ikincil ve marjinal bir metin değildir; bilakis, Spinoza metafiziğinin dönüşüme uğradığı metindir" (Negri, 2005a, s. 186). Açıkça görülecektir ki *Ethica* ve *TTP* arasında ontolojik ve politik bir geçişkenlik de mevcuttur. Bütün bunlar politik veçheleri ontolojik özsellikten alarak politik imkânların sınırlarını genişletir. Bu yaklaşım tarzıyla birlikte Spinoza'nın anlayışı dönemin düşünme tarzlarından da birdenbire ayrılır. Devlet ontolojik imkânla toplumları aklın kılavuzluğunda birleştirecek *ortaklık* fikrinin de bir karşılığıdır. Ortaklık fikri neşeli bedenlerin birliğini de ifade eder. Aynı zamanda ortaklık doğal hak gereği yaşamda varlığını sürdürenlerin bir araya gelişidir (konatik birlik). Bu yüzden topluluk (*communitas*) "(...) dâhil olunan değil, inşa edilen bir şeydir; bir olgu değil, bir sonuçtur; bir esas, bir ihtimal ve zorlama değil, özgürlüktür" (Tatian, 2020, s. 21). Bu ontolojinin merkezinde bulunan doğal hak gereği böyledir. Bu ortaklık fikrine ulaşmadan önce bazı yorumculara göre insanlar Hobbes'un terminolojisinde konumlandığı gibi bir doğa durumu (*status naturalis*) içindedir. Burada doğal hak kıyasıya kullanılır. Asıl sorun; buradaki doğal hakkın konumlanması ve bu haktan doğan gücün devredilmesidir.

Bu noktada insanlar erdemli davranışlardan oldukça uzak bir şekilde yaşamaktadır (Balanuye, 2012, s. 176). Doğrudan görebiliriz ki erdemden uzak bir yaşamın söz konusu olması erdemle gücün aynı anlama geldiği bir terminolojide (E, IV,

bütün bunlarla birlikte Spinoza'nın koşulları itibarıyla bir düşünürün yapması gereken her şeyi yaptığını düşünüyoruz.

T7) gücün aklın kılavuzluğunda değil de hoyratça ve başıboş kullanıldığı şekliyle karşılaşırız. Hobbesçu bir ifadeyle gücün bu şekilde savruk kullanımı tekinsiz bir ortamı inşa eder. Hobbes için doğal hal-doğa durumu (*status naturalis*) bir özgürlük alanıdır. İnsan burada doğal hak gereği özgür olmasından dolayı her şeyi yapma hakkını kendisinde görür. Fakat böyle bir ortamda “(...) ölüm korkusu ve tehlikesi vardır; ve insan hayatı yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa sürer” (Hobbes, 2007, s. 94-95). Yaşam içerisinde oluşan bu tekinsizlik; varlığı deneyimlemenin, imkânları görünür kılmanın önünde bir engeldir. Bu durumda dünya “pasif duygulanışlar ve bulanık fikirlerle kendilerine yarayacağını sandıkları şeyleri -başkasının canı pahasına- elde etme çabasının hüküm sürdüğü bir dünyadır” (Balanuye, 2012, s. 176). Burada düşüş değerlerin göstergesi olan pasif duygulanışlar her türlü felaketin çağrısına çabucak dönüşebilir. Bu pasif duygulanışlar ve korku iklimi insanın *varolma kudretini* düşürür ve her türden musibet insana eşlik eder. İnsanlar pasif bir duygu olan korkuya çabucak sarılır ve korku duygusu korkan insanın elinde bir felaket tamtamına dönüşür. Bu nedenle doğa durumunun (*status naturalis*) üzerinde yükseleceği şey korkudur. Bundan dolayı *karamsar-kederli* bir atmosfer görülen Hobbes’un doğal hak teorisinde edilgin bir duygu olan kedere oldukça fazla yer verilir. Fakat sevinç ve neşe temelli duygular pek görülmez. Çözüm kedere ve ölüm korkusuna yol açan doğal halde herkesin herkese düşman olduğu ortamı sözleşmeyle terk edilebilir bir noktaya getirmektir. İşte bu durum Hobbes için doğal haktan vazgeçmek anlamına gelir. Bu ise aynı zamanda özgürlükten vazgeçmektir (Hobbes, 2007, s. 97).

Spinoza’nın olayı çözümleme biçimi buradan başlar, fark buradan kaynaklanır: *non ridere, non lugere neque detestari, sed intelligere*⁸⁰. Böylelikle Spinoza insanı salt korkuları, tutkuları, kederleri ve savruk duyguları içerisine mahkûm etmez. İnsan, doğanın düzenine aynı başka şeyler gibi bağlıdır. İnsanın bu duyguları da aynı şeylerin doğası gibi anlaşılmalıdır. Öyleyse “dalga geçmek, yargılamak, şikâyet etmek veya tiksilmek yerine, onları doğanın değişmez kanunlarına dayanarak çözmeye, sebeplerini anlamaya, çözümlemeye çalışmalıyız” (Lenoir, 2020, s. 89-90). Felakete yol açan öfke hali meteorolojik bir olay olan hortum kadar izah edilebilir veya bir kıskançlık, düşmanlık güneşin tutulması gibi rasyonel bir sebebi ihtiva edebilir (Lenoir, 2020, s. 90). *Politik İnceleme*’de Spinoza, incelemesine gülmeden ve hayıflanmadan anlama

⁸⁰ *Gülmemeli, kaçmamalı, horlamamalı ama anlamalı.*

çabasıyla başlar. Fakat, *Ethica* ve *TTP*'de, bu, *TP* kadar keskin değildir. İşte burada, ihtiyatlı olmak gerekir.

Bunu anlamak açısından Spinoza *Ethica*'nın dördüncü bölümünde ve *TTP*'de, özellikle on altıncı bölümde temel bir ayrım olan *doğal* ve *sivil hak* kapsamında *doğal devlet* ile *medeni devlet* ayrımını Hobbesçu perspektiften yapar. Fakat kapsam ve esas bakımından amaç Hobbes'ta olduğu gibi *korku* ve *ölüm* tehdidinden kurtulmak üzere belirlenmemiştir. Temel düzeyde bir fark bulunur. Bu yüzden Spinoza *TTP*'de on altıncı bölüme kadar *felsefe* ve *teoloji* arasındaki farkı belirlemeye çalışır. Bu elbette Althusser gibi yorumcular için tarihsel bir incelemedir (Althusser, 2017, s. 180-181). Bu incelemeden de çeşitli veriler, araçlar çıkarılabilir. Bu ayrımdan şu çıkar: herkes felsefe yapma özgürlüğüne sahiptir (*libertas philosophandi*) (Spinoza, 2016b, s. 230). Yani herkes doğal hak gereği *ifade özgürlüğüne* sahiptir. İfade etme, bireyin kendini kurma ve edimlerini belirleme farklı bir siyaset zemininin çeperlerine götürecektir. Çeper ifadesini bilerek kullanıyoruz. Çünkü Spinoza ifade özgürlüğünü uzamsal yüzeyin her tarafına yayar. Konatik öğelerden daha belirgin hangi *ifadeler* bulunabilir? Her şey gücü dahilinde kendisini ifade etmez mi? Bu uzamsal hareketler, neye muktedir olacaklarını belirlemeleri açısından politik değiller midir? Hiç kuşkusuz bu yüzey, politik bir yüzeydir. Politik güç bütün çeperlere, yatay dağılır. Spinoza devletin temellerini bu ifade özgürlüğüyle doğrudan eş tutar. Yani Hobbes'un materyalist siyaset felsefesinin zemininde ifadenin belli bir noktadan sonra krala devri yani sözleşmeyle hakların devrinin söz konusu olması devletin temelleri konusunda bizi Spinoza ile Hobbes arasında keskin bir ayrıma götürecektir.

Peki, geçiş nasıl olur? Asıl sorun budur; Spinozacı ontolojiden ve ondan çıkacak doğalcılıktan rahatlıkla görülecektir ki “her insan üstün bir doğal hakla varolur” (E, IV, Ö37, n2). Spinoza bunu hiçbir zaman inkâr etmez. Çünkü bu ontolojik olarak *verilidir*. Aynı zamanda bu hak insana aşkın bir güç tarafından da bahsedilmemiştir. Michael Rosenthal *Spinoza's Political Philosophy*'de bunu belirtir. Bu hakkın kaynağı “ilahi bir armağan veya karar değil, doğanın kendisidir” (Rosenthal, 2018, s. 413). Çünkü Spinoza'nın metafiziğinin temelinde görülmektedir ki doğanın dışında konumlanan ve onu bir amaç dahilinde yaratan aşkın bir tanrının varlığından bahsedemeyiz. Töz bir amaç (*erek*) dâhilinde değil, zorunlu olarak vardır (E, I, Ö7, k). Her insan bu doğal hakkın doğasının zorunluluğu gereği, yani bütünsel doğanın bir parçası olarak yaşamını sürdürmeye göre belirlenmiştir. Yani *doğal halde* hak gereği neyin iyi neyin kötü

olduğuna karar verecek olan tek merci insanın kendisidir. Bu nedenle de kendilerine faydalı olacak şekilde hareket ederler. Fakat insan burada tutkularının gölgesi ve bulanık fikirlerin yönlendirmesi altındadır. Yine de insanlar bir araya gelerek ve güçlerini oluşturarak aslında ortak varolma biçimlerini ve ortak nosyonların içeriklerini daha belirgin hale getirecek koşullar sağlar. Neşenin örgütlenmesiyle, uzamsal alan bir ortaklığa dönüşür.

Spinoza için doğada böylesine kıyasıya bir mücadele olmayabilirdi; eğer ki insanlar aklın kılavuzluğunda yaşasaydı (E, IV, Ö37, n2). Ancak insanlar akıldan ve elbette ki ortaklık arzusundan uzaklaştıkça dağılmaya müsait ve meyillidir. İşte burada *TTP*'nin ana tezi olan halkın⁸¹ (*vulgus*) neden bu kadar irrasyonel olduğu ve neden sanki kurtuluşları için savaşıyormuşçasına kölelikleri için savaştığını imler (Kalaycı, 2019, s. 239). Bu aynı zamanda La Boetie'nin kitlelerin neden köleliği seçtiği ile William Reich'in o bilindik kitlelerin neden aldatılmadığı, faşizmi arzuladığı meseleleri arasında organik bağ kurmaya imkân verir. Bir kere bu eğilim, bu kölece davranış ontolojik kesintinin bir sonucudur. Çünkü nedenlerin bilgisinden uzaklaşmış, kederli duygulara teslim olunmuştur. İnsanlar bulanık fikirlerin etkisi altındadır. Nedenlerin bilgisinden uzaklaşıldıkça, *TTP*'de gösterildiği gibi, insanlar hurafenin boyunduruğu altına girer. Spinoza *Ethica*'nın ünlü notlarının birinde arzusun kurucu niteliğini bildirir. Bu arzu üretimi, dünyanın üretimini de ifade eder (Eken, 2019, s. 199). Çünkü arzuladığımız şeylere iyi diyor, buna ters düşene kötü diyoruz. Öyleyse kedere teslim olunduğu müddetçe faşizmi arzulamak, kurtuluş adına köleliği istemek anlamlı hale gelir. Çünkü insan neşeli bir varolma tarzına sahip olsaydı, nedenlerin bilgisini bilebilirdi⁸², kör bir keder duygusundan uzaklaşabilirdi. Eğer böyle olsaydı insanlar için iyi olanın bir arada olmak olduğunu bilebilirdi:

(...) biz bir şey için çabalıyorsak, onu istiyorsak, ona iştah kabartıyorsak, yani onu arzuluyorsak, bunu o şeyin iyi olduğuna hükmettiğimiz için yapmıyoruz; tersine bir şeye çaba harcadığımız, onu istediğimiz, ona iştah kabarttığımız, yani onu arzuladığımız için o şeyin iyi olduğuna hükmediyoruz (E, III, Ö9, n).

⁸¹ Çoğu Spinoza yorumcusu *TTP* ve *TP* arasında bazı kavramların dönüşüme uğradığını ifade ederler. Negri, *çokluk* (multitudo) kavramının *TP*'de *TTP*'ye göre daha kurucu ve üretici olduğunu ifade eder. O yüzden burada Spinoza'nın *TTP*'de halkın neden bu kadar irrasyonel olduğuna dair sorgulamasında halk ifadesini *vulgus*, *plebs* gibi ifadelerle karşılarken *TP*'de daha karardır. Çünkü orada *vulgus*'un (halk-bilinçsiz kalabalık-yığın) yerini, *multitudo* (çokluk) alır (Akarsu, 2019, s. 206).

⁸² "(...) fikirlerin düzeni ve bağlantısı nedenlerin düzeni ve bağıntısıyla aynıdır." (E, II, Ö7).

Oysa insan aklın kılavuzluğunda hareket etseydi ontolojik bir dayanışmadan asla geri durmazdı. Kendileri için iyi olanın, bu ortaklıktan doğan bilgi olduğunu bilebilirdi. Bütün bunların tersine insanlar *insana insanın gerek* olduğu bir etik-politik atmosferde birbirlerine muhtaçken birbirlerine zıt düşmektedirler (E, IV, Ö37, n2). Fakat ontolojinin gösterdiği ortaklık fikrinde insanlar kendini bulacaklardır. Çünkü insanlar için *ortak iyi* budur. Öyleyse tek çare bu *kurtların arasından* yani *doğa durumundan* çıkıştır. Ama bu nasıl gerçekleşecek? İşte bu yüzden doğa durumunu geride bırakmak, doğal haldeki iştah durumundan vazgeçmek, bu şekilde devleti oluşturmak; insanların birbirine yardım etmesi ve dayanışması için aynı zamanda birbirlerine zarar vermeyeceğinin garantörü olması anlamına gelir (E, IV, Ö37, n2).

Buraya kadar anlattığımız her şey *biçimsel açıdan* klasik bir sözleşme fikrinin varlığını sezdirebilir. Matheron, “*Teolojik-Politik İnceleme*’den *Politik İnceleme*’ye Spinoza’nın Evrimi Problemi” adlı makalesinde sözleşme fikrine karşı şunlar bildirir:

(...) [Spinoza] her zaman için politik toplumun varoluşunun ve meşruiyetinin, nihayetinde tebaanın rızasından ileri geldiğini düşünüyordu; eğer bunu ‘sözleşme’ olarak adlandırmak istiyorsak, o zaman Spinoza her zaman için bir sözleşmeciydi; fakat burada söz konusu olan bu *rızanın nasıl verildiğini anlamaktır* [vurgu bize ait] (Matheron, 2020, s. 55).

Bu yüzden Spinoza’da sözleşme fikri bulunur veya bulunmaz demek kendisiyle birlikte farklı felsefi kabulleri de gündeme getirmeyi gerektirir. Çünkü Matheron’a göre bir sözleşmenin mevcudiyeti bireysel arzulara dışarıdan dayatılan bir müdahale ve aynı zamanda sözleşmeyle birlikte hakların aktarılması aşkın bir yükümlülüktür (Matheron, 2005, s. 21). Matheron’un da söyleyeceği üzere Spinoza üzerinden böyle bir tanımlama yapmak onun düşüncesine uygun değildir. Bu imkânlar üzerinden felsefe yapma çabaları Spinoza düşüncesindeki özü tahrif etmekten başka bir şey değildir. Asıl olan, ontolojik çekirdeği korumaktır. Elbette burada sözleşme fikrini tartışırken yorum getirmek adına, öne çıkaracağımız bazı düşünürler de mevcuttur. Birazdan ve daha ileri kısımlarda göreceğimiz bu farklı yorumlar Spinoza’daki sözleşme fikri etrafında Spinoza düşüncesinin çeperlerini genişletir. Bize göre Spinoza’nın düşüncesinde merkezi bir rolü oynayan *güç* kavramı yani *varolma gücü* (potentia agendi) kendi kuruluşundan aldığı üretkenliği devrettiğinde bir *temsile* dönüşür. İfade edenin yerine, başka bir kişinin, şeyin, yapının ifade etmesi bir tür temsildir. Çünkü içkin değildir. Devirle birlikte, bir kopma gerçekleşir. İfade, güç; artık *olmayandır*. Bunun sonucu olarak insanın kendini ifade etmesi de bir temsile dönüşür ki burada çelişik bir durum

gerçekleşir. Aynı zamanda sözleşmeyle birlikte özgürlükler de devredilir ve bir temsil gerçekleşir. Oysaki temsil, varoluşun özünü veremediği gibi, özgürlüğün de özünü veremez. Bu yüzden dönemin felsefi atmosferine hâkim olan Hobbesçu siyaset anlayışından mütevellit *biçimsel* olarak *TTP*'de bu fikrin hissedildiğini ve *TP*'de tamamen terk edildiği fikrini destekliyoruz.

Spinoza ileride göreceğimiz üzere bir mektubunda Hobbes ile arasındaki felsefi farktan bahseder. Spinoza *gücü* kamusal alana da taşıyarak bir devrin söz konusu olamayacağını da bu mektupta belirtmiş olur. Çünkü devlet Spinoza'da “(...) doğal bir belirlenim, ikinci bir doğadır, bireysel tutkuların mutabık dinamiklerince kurulmuş ve diğer temel gücün edimi tarafından bu amaca yönlendirilmiştir” (Negri, 2005a, s. 204-205). Bize göre bu anlayışın en önemli savunusunu yapan ve Spinoza'daki güç kavramını mutlak bir şekilde koruyan yorumculardan birisi Antonio Negri'dir. Negri *TTP*'de sözleşme fikrinin mevcut olduğunu ancak *TP*'de tamamen terk edildiğini ifade eden bir anlayış geliştirir. Ancak her şeyden önce Negri'nin hem Spinoza hem de Spinoza düşüncesindeki temel nosyonlar üzerine düşüncesini etkileyen ve şekillendiren iki isim vardır. Bu Deleuze ve Matheron'dur (Negri, 2020b, s. 26). Sözleşme fikrinin Negri düşüncesinde kabul edilemez oluşu Matheron'un bu düşünce üzerine yürütülen eleştirel çalışmalarından izler de taşır. Fakat her şeye rağmen Negri; Matheron ve Deleuze'den farklı şekilde biçimlenen bir Spinoza'nın Negri'sidir.

Matheron ise Spinoza'da sözleşme kavramını açıklamak adına farklı bir perspektiften yaklaşır; *Teolojik-Politik İnceleme* ve *Politik İnceleme* arasında evrimsel bir sürekliliğin bulunup bulunmadığı Matheron için tartışılması gereken bir konudur. Matheron gerçekten de böyle bir evrimsel sürecin varlığından söz eder (Matheron, 2020, s. 54). Bu evrimsel süreç tam olarak Spinoza'daki sözleşme fikrini de yerli yerine oturtur. Spinoza'nın düşüncesinde asıl olan “(...) egemenin hakkını tanımlayan birleşmiş ortak gücün nasıl ortaya çıktığını” (Matheron, 2020, s. 55) anlamaktır. Sözleşme *TTP*'de devletin meşruiyetiyle ilgili de düşünülemez. Matheron için bu “devletin üretilme tarzıyla ilgilidir” (Matheron, 2020, s. 55). *TP*'de ise bizim de vurguladığımız şekliyle ve hatta Negri'de de “doğal durumdaki dinamğin olumlanması” (Matheron, 2020, s. 55) anlamıyla sözleşmeci olmayan anlayış bir kere daha belirir. Negri'den farklı olarak Matheron *TTP* ile *TP* arasında böyle bir ayrım görmez. Bütün bunları evrimsel bir gelişim süreci olarak değerlendirir.

Evrimsel süreç daima işler. Çünkü temel kavramların anlamsal bütünlüğünü ileriye taşıyarak korumaya devam eder. Bu kavramların anlamsal içerikleri de Hobbesçu bir sözleşmenin ürünü olan gücün devredilmesini ve bununla müsemma bir şekilde gücün temsile dönüşmesine karşı durur. Çünkü Hobbes'ta çokluk (*multitudo*) politik alandan ayrılarak doğa durumunun bir parçası haline gelmiştir. Herkesin herkese karşı olduğu bu yerde Leviathan'ın otoritesini meşrulaştırmak adına da *çokluk* kurban edilmiştir (Akarsu, 2019, s. 203). Çokluk, Leviathan'ın üzerinde yükseleceği bir yapı halini alır. İnsanların varlıklarını sürdürme çabası (*conatus*), Hobbes'un literatüründe bir eksikliğin sonucunda tehdide girer. Bu yüzden çokluğun (*multitudo*) tepesinde gücünden korkulacak bir yapı gerekir (Akarsu, 2019, s. 203). Fakat Spinoza'nın insanların varlığını sürdürme çabasına dair görüşü böylesine karamsar değildir. Bunu daha önce söyledik. Spinoza çokluğa, dışarıyı vadeder. Vulgus'un (*yığın-bilinçsiz kalabalık*) yerini *multitudo* (*çokluk*) alır. *Conatus* kavramının doğası gereği sözleşme fikrinde tasvir edilen doğal haldeki kıyasıya mücadelede ortadan kalkar. Çünkü Matheron'a göre *conatus* "basitçe 'ölmemek' anlamına gelmez" (Matheron, 2020, s. 69). *Conatus* genel itibarıyla "kendi doğamızdan türeyen etkileri üretmek anlamına gelir" (Matheron, 2020, s. 69). İnsana gereken tek şeyin yine insan olması⁸³ insanın kendi doğasından türeyecek olan etkileri kolektif bir üretim adına, doğal haldeki kıyasıya mücadeleden çıkmak adına gücü devreden bir *sözleşmeye* değil *konsensüse* ihtiyaç duyar. Bu konsensüs güç birliğidir, beden birliğidir, umut birliğidir. İşte bu konsensüs kavramı birden bire Negri ve Matheron'u eşitler. Öyleyse sözleşme; gücü ortadan kaldırmak, temsile dönüştürmek, potansiyaliteyi askıya almaktır. Konsensüs ise tam tersine bunu korumak anlamına gelir. Devlet, sözleşmeyle artık Hobbes'un *politikasılaştırılmış bir politika* anlayışına dönüşür. Tatian bu ayrıntıya dikkat çeker:

Hobbes çatışmaların kaynağı olan doğal haklardan mahrum kalınmasıyla ve bunların egemenin eline bırakılmasıyla başlayan duruma 'politika' adını veriyorsa, Spinoza bunun tersine, doğal hakkın politik alan içinde korunmasını kabul eder ve bu alan, paradoksal biçimde, politikasızlaşmaktan ve güçsüzleşmekten korunur (Tatian, 2020, s. 36).

Bu perspektiften anladığımız şey *devletin yegâne amacı* doğal haldeki insanların kendini gerçekleştirme ve varolma çabasını sürdürme olanağının elinden alınması değil

⁸³ "(...) insana insandan daha yararlı hiçbir şey yoktur; demek istediğim, insanların kendi varlıklarını korumak için arzulanabilecekleri en makbul şey, herkesin zihinleriyle ve bedenleriyle her konuda adeta tek zihin ve tek beden oluşturacak şekilde uyuşması ve herkesin elinden geldiğince kendi varlığını beraberce korumaya çabalaması, herkesin hep birlikte hepsinin ortak yararına hizmet edecek olanı aramaları" (E, IV, Ö18, n).

onun muhafaza edilmesine yönelik bir belirlenimdir. Yaşamın etik kuruluşu ve gücün artırılışına politika da eşlik edecektir. Çünkü devletin⁸⁴ temeli budur ve bu muhafaza işlemini gerçekleştirmek için ortaya çıkmıştır (Balanuye, 2012, s. 177). Böylelikle devlet; “aslında, pasif duygulanışların yol açacağı ortak zararı engellemenin adıdır” (Balanuye, 2012, s. 177). Yani burada devletin meşruiyetine dönük bir vurgu değil, güç birliğinin oluşturduğu dönüştürücü gücü ifade ediyoruz. Spinoza’nın çokluğu, dinamik gücünü koruyarak, korkuya mahal vermeden doğal hakkını sürdürür. Hobbes ile Spinoza arasındaki fark açıkça ortadadır.

Peki, bu sözleşme fikri etrafındaki tartışmalar neden bu kadar önemlidir? Bir neşe hareketinin, neşeli bir toplumun söz konusu olabilmesi için gücün yani eyleme gücünün kendisini ifade etmesi gerekir. Şenlik, bu uzamsal alanın, sonsuzluğunu ifade eder. Neşeli çokluk için bu uzamsal alan daima üreticidir. Örneğin, bir oyun alanına giren biletli bir kişi, bu sürenin bir sonunun olacağını bilir. Artık son anlarda, kendini yaşama eşitlenmekten alıkoyar. Şenlik alanının, bu sonsuz uzamsal yüzeyin ne girişi, ne de çıkışı vardır. Konsensüs ile oluşturulan bu neşeli yüzey, çokluğun gücünü daima işleteceğini ifade eder. Sözleşme, gücün sınırını belirler. Bütün bunlardan çok açık bir şekilde görülecektir ki neşeli çokluk, ontolojik temeli ifade eden tözün ve onun mutlak ifadelerinin olumlanmasıdır. Çünkü içkin perspektifte güç ve onun tonaliteleri tözün ifade biçimleridir. Aksine güç temsile dönüştüğünde sahil ilişkilerin yerini yavan toplumsal ilişkiler alır. Toplumsallık ve ortaklık gizil bir yalnızlığa dönüşür. Bunun karşısında gücün korunduğu politik atmosferde ise daima yaratıcılık ve dünyayı deneyimleyen *praksis* bulunur.⁸⁵ Kurucu bir güç olan neşenin önündeki bu engellerin kaldırılması bu yüzden önemlidir. Neşeli varolma biçimini belirleyecek olan şey varlığın ilkelerinden alınan nedenlerdir. Bunun devri, askıya alınması veya feshi söz konusu değildir. Etkin bir duygu olarak neşe; sözleşmenin, varolma tarzımızı askıya almanın, bütün bu imkânları gölgeme aygıtlarının reddidir. Spinoza’nın metafiziğini ve politik felsefesini bu temel üzerinden düşünmemiz gerekir. Bu neşeli varlık düşüncesi tasavvur etmenin ön koşuludur. Erken bir şekilde bu bölümde detayları gösterilen tartışmalar yüzeyi belirlemek, yüzeyi kontamine edecek etkilerin mübadelesini

⁸⁴ “(...) kendi yasalarıyla ve kendi kendini koruma gücüyle kurulmuş topluma *devlet* adı verilir.” (E, IV, Ö37, n2).

⁸⁵ İlerleyen kısımlarda sözleşme etrafında şekillenen tartışmaya bir kere daha Negri’nin yorumuyla geri döneceğiz. Orada sözleşme fikrini biraz daha açarak tartışmanın bizi farklı noktalara taşımasına imkân bulacağız. Bütün bu gayreti etkin bir güce dönüşme imkânının adı olan neşe kavramının kuruculuğunu taşıması adına yapacağız.

gerçekleştirmek ve üzerindeki gücün neden korunması gerektiğini göstermek içindir. Spinoza'nın politik felsefesi bu düzlem üzerinden anlaşılmalıdır.

3.3. Neşe Hareketi: Gülen Aslanlar⁸⁶

Bu anlayış doğrultusunda görmekteyiz ki, devlet, insan bedenini etkin hale getirecek, aklın kılavuzluğunda gerçekliği temaşa edecek bir konuma gelmesini ve kendini gerçekleştirmesini sağlayacak *ortaklaşmadır*. Bu her anlamıyla insanın neşe içerisinde gerçekleştirmesini şart koşar. Çünkü neşe insanın yaşamda kalma çabasının ana unsuru olmasıyla birlikte erdemi donanıp gerçekliği anlayacak hareketliliğin temel unsurunu da oluşturur. Spinozacı devlet fikri; neşeli bir toplumu kurmanın, korumanın ve çokluğun birlikteliğinin adıdır. Ontolojinin üzerinden yükselen devlet fikrinin ana amacı budur. Nasıl ki hareketsizlik insan bedeninde pasif duygulara yol açıyorsa tam tersine etkinlik bedeni olumlayıcı bir harekete dönüştürür.⁸⁷ Neşe bunun devindirici tarafıdır. Devlet bu hareket kabiliyetini; yani neşe üzerine kurulu ve insanları harekete tabi kılacak bir yapıyı içsel dinamikleriyle kurmalıdır. Demek ki bu devlet anlayışı ve

⁸⁶ “daha yüce, daha güçlü, daha muzaffer, daha neşeli olanları, bedeni ve gönlü dik olanları bekliyorum: gülen aslanlar gelsin!” (Nietzsche, 2019a, s. 287).

⁸⁷ Günümüzde pek çok yaygın hatta *popüler* tartışma temalarından birisi olarak “beden” hala güncelliğini korumaya devam ediyor. Özellikle endüstriyel-estetik algı, buna piyasaya-pazara yönelik algı da diyebiliriz, bedenin nasıl olması gerektiğine karar verecek bir merci (piyasa) haline geliyor. Daha detay bir örnek olarak, kadın bedeninin biçimleri ve piyasaya yönelik kalıpları, beden üzerindeki olumlayıcı etkiyi ortadan kaldırarak, olumsuzlayacak bir pozisyon yaratıyor. Bedenin, “ideal” bir kisve altında değerlendirilişi, özellikle *pazarın* iştahına göre belirlenmesi, belli bir “kalıba” girmeyenleri de öteliyor. Althusser'in de söyleyeceği üzere, kapitalizm kendi varlığını garanti altına almaya çalışırken, ideolojik öğeler de aktarıyor. Artık bu yaşama biçimleri, bir temsil olmaktan çıkıyor üretim tarzıyla doğrudan bağlı bir şekilde varoluş koşullarından meydana geliyor. Bu anlayış, bedenin üzerindeki *pazar hakimiyeti* elbette bedeni olumsuzlamayla birlikte, edilgin duygulanışların çoğalmasına, buna eşlik eden kederin ortaya çıkmasına sebebiyet verecektir. Bu bağlamda *bedenin olumlanması* günümüzde de, kendisine alan açmak isteyen, Deleuzecü bir ifadeyle kaçış çizgileri oluşturmak isteyen bedenler için bir *çıkışı* ifade eder. Pazarın tahakküm edici ve manipüle eden “beden algısına” karşı son dönemlerde *bedeni olumlama hareketi* diye bilinen bir anlayış da kendisini göstermiştir. Buna göre her beden, kendi özellikleriyle yaşamda yer almalıdır. Anlamı belirleyen bir üst “konsensüs” olmamasından motivasyonunu alır. Bu elbette nihai bir çözüm olarak sunulacak bir argümanı da ifade etmez. Bu sadece daralan beden için kapitalizm içerisinde oksijen odalarını ifade eder. Asıl olan bütünsel yapının ve buna bağlı ideolojik öğeleri yerinden etmektir. Bu yüzden konvansiyonel beden dediğimiz şey bir kurgudur, bir üst-belirlenimdir. İdeolojik bir temeli vardır. Bu yüzden beden-kimlik tartışmaları bu tartışmaya eklenerek güncelliğini korumaya devam eder. Politik tahayyüller, toplumsal hareketler bir tür beden-kimlik hareketini de ifade eder. Bu yüzden kontrol-altına alınmanın ideolojik modelleri de değişir. Pazara yönelik, bir dayatma, *yaşama biçimi* atanan bedenler kontrol altına alınmaya çalışılır. Konvansiyonel beden-kimlik miti, buna uymayanları dışlar. Konvansiyonel bedenlerin çokluğu (ulus-kültür), bu çokluğa uymayanı da böylelikle belirleyerek, öteye çekmeye çalışır. Beden-kimliğe bu seferde dil ekleniyor. İmgelemin oluşturduğu bütün bu bulanık fikirler dilsel bir yanılsamayla, politik bir tahakküm oluşturuyor. Örneğin bir yaşam kültürünün ögesi olan, bir renk, ötekileştirici bir nesne halini alabiliyor; *çingene pembesi* vs. Bütün bunlar kolektif bedenlerin tepesinde, bu tepeden aşağıya doğru gücünü ileten, devlet biçiminin bir göstergesidir. Gücün tek bir yerde toplanması, çokluğun boyunduruğu kültürel-dilsel-ulusal bütün özelliklere el koyar. Antonio Negri ve Michael Hardt'ın *İmparatorluk, Çokluk* gibi çalışmaları bunun gösterilmeye çalışılmasından başka nedir ki?

ondan yükselecek etik-politik düzlem aslında bir *neşe hareketidir*. İşte bu neşe hareketi bir takım zorunlu hakları da kendisiyle birlikte getirir. Spinoza'nın cisimlerin yapısı üzerine düşünürken hareket ettiği şu temel ilke bizi ileri noktalara taşır: “hareket halindeki bir cisim başka bir cisim tarafından hareketsiz bırakılana kadar hareketliliğini sürdürür” (E, II, Ö13, Ön. Son.). Tam da bu nedenle nasıl ki bir beden kendini gerçekleştirmenin önünde bir engel istemezse –ki beden ile gerçeklik arasında bulanık bir fikir ortaya çıkmasın– kendini ifade edeceği alanı da *zorunlu* olarak ister. Beden de dışarıdan müdahale edilmediği sürece varlığını sürdürür. Öyleyse bedenın önündeki engel, doğal hakkı elinde bulunduran çokluğun öz-savunmasını, konatik öğelerini muhafaza etmesi açısından bir tür direniş oluşturmalarını da doğal hak gereği meşru görür. Hobbes gibi Leviathan'dan korkulmasını beklemek zaten, tam anlamıyla, halkın (*vulgus*) işidir. Çokluk (*multitudo*), dinamik öğeleriyle, kendi gücünün de farkında olduğundan egemenden korkmaz. Çünkü çokluk zaten bu ortaklığın temelini oluşturur. Bu yüzden bedenın yani insanın kendini ifade etmesi –politik sahada bu ifade özgürlüğü adı altında varlık gösterir– bir tür zorunluluktur.

Bu neşenin politik anlamıyla kurucu bir öğe haline gelmesi aslında toplum için ortak iynin yegâne taşıyıcısı olmasından ileri gelir. Çünkü neşenin temellük ettiği her edim her zaman iyidir aşırısının dahi hiçbir zaman zararı yoktur (E, IV, Ö42). Neşe insanları ortak bir toplum haline getirir. Ortak nosyonlar üretir, ortak nosyonların üretilmesiyle gerçeğin bilgisi elde edilir. Yaşamın bütün kademelerinde sahih ilişkiler üretilir. Şenlikli toplumun temelinde bu fikirler konumlanır. Şenlik katılmayı, etkinliği ve hareketi ifade eder. Nasıl ki şenlikler bütün toplumu bir araya getirdiğinde ortak olan tek unsur neşe ise; toplumu da bir arada tutacak olan şey neşedir ve her zaman iyidir. Neşe varlığın yüzeyinde varolma direncine dönüşen gücün tam merkezinde yer alır. Bu yüzden Spinoza, “(...) *conatus*’lardan yola çıkarak ‘çokluğun gücü’ adını verdiği kolektif *conatus*’un kuruluşunu geliştirmeye başlar” (Matheron, 2005, s. 21). Neşe, genel *conatus*’un bir aradalığını sağlayan, buna etkinlik yükleyen ve daima iyi olandır.

Dağılmalar ve saçılmalar da bundan kaynaklanır. Gizil bir yalnızlığın peyda olduğu toplumun duyguları altında neşenin yokluğu mevcuttur. Keder, yalnızlık ve bundan türeyen masif duygular toplumda fraktal bir dağılışa neden olur. Artık toplum bir tür temsildir. Çünkü sadece kalabalık görüntü vardır. Özdeki hareket duygusu yerini çoktan hareketsizliğe teslim etmiştir. Çünkü neşenin müşterek bir konumda olmadığı toplum için varlıktan uzaklaşmak ve ondaki içkin olanaklara sırt çevirerek ondan

kopmak kaçınılmazdır. Bu nedenle de Spinoza “insanları ortak bir toplum haline getiren, yani insanların uyum içinde yaşamalarına neden olan şeyler yararlıdır” (E, IV, Ö40) der. Bu yarar Spinozacı anlamıyla her zaman için neşe üzerine kuruludur. Bu toplum fikrinde kederden doğan her şey bir topluma nifak sokar ve bu her zaman için kötüdür (E, IV, Ö40).

Neşe bir toplumu toplum haline getiren ve ortaklık fikri etrafında birleştiren bütün iyi şeylerin kaynağı ve taşıyıcısıdır. Hem zihni hem bedeni kuşatması açısından neşe toplumun temel dinamiklerini daima canlı tutar. Bu canlılık ise toplumu daima yaşayan ve üreten çokluk haline getirir. Ortak olanın temelinde bu vardır. Neşe ortak olana geçişi imkân haline getirir. Diego Tatian’a göre ortak olan, “(...) olumlu geçişlerin (*transiciones*) mümkün olan tüm durumlarda teşvik edilmesine yönelik bir stratejidir” (Tatian, 2020, s. 25). Bu strateji insanı *konfora* değil *yaşamın üretilmesine* taşır. Bu geçişler alelade geçişler de değildir. Bu ortak olana geçiş stratejisi “edilgen duygulanımlardan aktif duygulanımlara, kederden neşeye, hayal gücünden akla, upuygun olmayandan upuyguna, kölelikten özgürlüğe ve politikada toplumdan topluluğa, daha doğrusu çoğulluktan çokluğa bir geçiştir” (Tatian, 2020, s. 25). Bu geçiş aynı zamanda doğal hakkın kamusal alanda da kendini göstermesi demektir. İşte Spinoza’daki çokluk kavramı böylesine dönüştürücü bir kuvvete sahiptir. Çokluk varlığın içerisinde katalizördür. Potansiyelleri dönüştürür. Bu yalnızlıktan çokluğa geçiştir: “Toplumsal yaşama geçiş haklardan feragat edilmesini değil, daha ziyade ileri bir adımı, varlığın bütünleşmesini ifade eder: yalnızlıktan çokluğa, kendinde ve kendisi için korkuyu ortadan kaldıran bir topluluğa geçiş” (Negri, 2020a, s. 43).

Neşenin böylesine önemli bir konumda oluşunu uygarlık hastalığı diyebileceğimiz, özellikle on yedinci yüzyılla birlikte şenliklerin dağıtıldığı, yeğinliğin yerine çileciliğin, neşenin yerine kederin geçtiği, toplumu yavaşlatan, hareketsiz hale getiren pek çok hastalıkların karşısına yerleştiriyoruz (Ehrenreich, 2009, s. 187-188).⁸⁸ Çünkü kederden türeyen bütün duygular patolojik değil; ontolojik ve politiktir. Her tür denetim ve gözetim toplumu *panoptikonunu* hareketin olduğu yerlere yerleştirir.⁸⁹ Oysa

⁸⁸ Ehrenreich *Sokaklarda Dans* adlı çalışmasında Avrupa-merkezli kültürün batıda kolektif eğlencenin ve politik unsurların mevcudiyet kazandığı şenliklerin engellemesiyle; endişeli, tecrit edilmiş ve depresyona sürüklenmiş toplumların ortaya çıktığını gösteren pek çok veri sunar: “Şehirleşme ve rekabetçi, piyasa temelli bir ekonominin doğuşu daha endişeli ve tecrit edilmiş türde, potansiyel olarak hem depresyona yatkın hem de ortak hazlara karşı güvensiz bir bireyi destekliyordu” (Ehrenreich, 2009, s. 187-188).

⁸⁹ Burada sinemayla ortak bir benzerlik kurulabilir. J. R. R. Tolkien’in kitabı ve Peter Jackson’un destansı *Yüzüklerin Efendisi* filminde sergilenen Orta Dünya’da (Tolkien evreninde) kurgusal bir mekân vardır.

hareketin olduğu, neşenin olduğu her yerde bir *kontroledilemezlik* söz konusudur. Çünkü bu özgül gücü belirleyecek bir ölçüt yoktur. Tek ölçüt varlığın sürdürülmesine yönelik arzudur. Bu ise verili bir niteliktir. Spinozacı toplum fikrinde, çokluk varolma hakkını daima elinde bulundurur. Bu hak paylaştırılır, çoğaltılır, üretilir. Hiçbir zaman devredilemez, askıya alınamaz, ortadan kaldırılamaz.

Spinoza’da bedenin etkin taşıyıcısı olan neşe toplumları ortaklık fikri etrafında birleştiren ve taşıyan politik mefhum haline gelir. Buradan da görülür ki neşe kavramı onun felsefesinin tam merkezinde nefes alan canlı bir varlık gibidir. Toplamların da canlı kalmasını sağlayacak bir unsura dönüşmesinin sebebi budur. Çünkü bir toplumda neşe yerini kedere bırakırsa o toplumdan murdar bir koku yükselir. Kederin egemen olduğu, krize girildiği anlarda murdar bir kokunun yükselmesinin temel nedeni kederin böylesine yüksek olmasından kaynaklanır. Kederin sancağını her yere taşıyan *kapitalizm* bu murdar kokunun, bu safranın mezbahasıdır. Bu kederin yüksek oluşu ise neşeden kopuk ekonomi-politik düzenlemelerle güdümlü olan duygulanışların sonucudur. Oysa biz Spinozacı fikriyatta ve siyaset anlayışında “bedenin etkime gücünü artıran ya da besleyen bir duygu” (E, IV, Ö41, k) olarak neşeyi daima merkezi bir konumda tutuyoruz. Neşe ise bu anlamıyla hep iyi bir tanımlamayı ifade edecektir. Az öncede ifade ettiğimiz ölçüde “neşenin aşırısı olamaz, aksine her zaman iyidir” (E, IV, Ö42).⁹⁰ Bir toplum için de bu geçerlidir. Çünkü Spinoza ontolojisinde neşe (*hilaritas*) sevinçten farklı olarak hem *bedene* hem de *zihne* atfedilir (E, III, Ö11, n). Aklın kılavuzluğunda etkin bir bedeni harekete geçirmek; bu anlamıyla hem *zihni* hem de *bedeni* kucaklayan neşe ile mümkündür.⁹¹

Barad-dûr olarak bilinen bu mekân *hareketin* düşmanıdır. Bu yüzden Barad-dûr orta dünyada, hareket eden rakiplerine karşı bir kötülük merkezi oluşturur. Saklanmak, hareket etmemek, görünmemek, görünür olmamak Barad-dûr için *iyidir*. Hareket anında, Barad-dûr bakışını o tarafa çevirir.

⁹⁰ “Neşe bedene atfedildiği sürece, bedenin bütün kısımlarını eşit şekilde etkilendiği bir sevinçtir; yani bedenin etki gücünü artıran, besleyen ve böylece bütün kısımlarının aynı hareket ve hareketsizlik oranına sahip olmalarını sağlayan bir sevinçtir; öyleyse neşe daima iyidir, aşırısı olmaz.” (E, IV, Ö42, k).

⁹¹ Burada ek bir parantez açacak olursak eğer bu *neşe* kavramının yanında Spinoza *tahrik* yani *titillatio* kavramını da dâhil eder. Çiğdem Dürüşken kavramın tam çevirisinin *gıdıklanma* olduğunu söyler. Spinoza tahrikten-gıdıklanmadan bedenin bir kısmının etkilenmesini anlıyor (E, III, Ö11, n). Burada neşe hem bedeni hem zihni bütün olarak etkiler. Gıdıklanmayı da içine alır. İlk anlamının yanında serbest bir çağrışımla şunu da söyleyebiliriz. Toplamların içsel gıdıklanışı olarak gördüğümüzde neşeyi bir toplumun sevinci haline getirebiliriz. Bu nedenle toplumun içsel gıdıklanışı her zaman için bir gülmeyle eşlik edilir. Bu da şairin söylediğini haklı kılar; *gülmek, bir halk gülüyorsa gülmektir* (Cansever, 2011, s. 616). Spinoza için de neşe politik düzeyde bir toplum neşelenebiliyorsa neşedir. Çünkü neşenin olmadığı yerde keder hüküm sürer.

Neşe dışı vurulan bir etkin olma halidir. Neşe mutlak olumlamanın, hareketin erdemle eş değer olan bir güce dönüşebilmenin yegâne koşuludur. Bu aynı zamanda dışı vurulanı ifade ettiği ölçüde *praksis* olanın da adıdır. Bedenin bütün kısımlarını etkilerken mutlak olumlama hareketi de motivasyonunu buradan alır. Çünkü neşe “daha büyük bir eylem kapasitesine doğru bir hareket ya da geçiştir” (Nadler, 2018, s. 341). Bu kavram etki gücünü artırır, yaşamı inşa edecek olan kurucu nosyonu taşır. Çokluk için geleceğin politik fırtınasını belirleyecek olan neşe kavramı da belirlenmiş olur. Bu yüzden de neşe karşısında daima kederi ve onun tonalitelerini bulacaktır. Keder ve kederi üreten; bedeni baskılayarak neşeli hale son veren etkenlerin görünüşleri oldukça fazladır. Felsefeden, politikaya oradan ekonomiye ve hatta kültüre değin her yerde karşımıza çıkacaktır. Yaşamın olumlanması bütün bu problem alanlarının içindeki kederi ortadan kaldırmak ve merkezi bir kavram olan neşeyi etkin kılmakla mümkün olur.

Son olarak neşe kavramını politik eksenden ayırmamak adına tam olarak nereye konumlandırmak gerekir? Burada Brian Massumi *Duygu Politikası*’nda Spinoza’daki neşeye kurucu gücünü teslim eden bakış açısını verir. Bizim de çalışmamızın başından beri vermeye çalıştığımız hissiyat Spinoza’da neşe kavramının *mutluluk* veya *eğlence* bildiren yapıda olmamasıdır. Çünkü bütün bu anlam öbeklerini ve kavramdaki politik dönüştürücülüğü sekteye uğratabilir. Massumi de bu anlamda “neşenin mutlulukla aynı şey olmadığını” (Massumi, 2019, s. 57) düşünür. Neşe temel düzeyde yalnızca bir keyif alma hali de değildir. Neşenin praksis yanı vardır. Bu yüzden de yaratıcı ve etkindir. Neşe daima “bir olumlamayı bedenin kendi potansiyellerini üstlenmesini, kendi var olma güçlerini yeğînleştiren bir duruş kazanmasını” (Massumi, 2019, s. 57-58) ifade eder.

Bütün bunlar doğrudan ve aslında içinde garip bir tebessüm barındıran şu basit soruları akıllara getirir: İnsanın sevinç duyması neden engellenir?, Sevinç duymak ve neşeli olmak niçin engellenmek istenir?, Neşe siyasal alanda insanlara ne sunar?, İnsanlar sevinç yerine neden keder için çaba gösterir? Bu sorular dikkatli okuyucunun gözünde Spinoza ontolojisinin ve onunla müsemma politikasının merkezi sorularıdır. Buradan vurulacak olan her darbe Spinozacı gerçekliğin önüne geçmek anlamına gelir. Bu yüzden de Spinoza ekler; “amansız ve kasvetli boş inanç dışında hiçbir şey bizim sevinç duymamızı yasaklayamaz” (E, IV, Ö45, n). Oysa gerçekliğin keşfi için sevinç duymak, neşeli olmak gerekir. Çünkü insan “sevinç duydukça daha yetkin bir seviyeye

geçmiş” (E, IV, Ö45, n) olur. Bu ise insanı “zorunlu olarak tanrısal doğadan” (E, IV, Ö45, n) daha fazla pay almaya ve kudretli olmaya imkân tanır. Nedenlerin düzenine eşitlendiğimiz ölçüde, gerçeğe de eşitleniriz. Spinoza için içimizdeki arzu eylemde bulunduğumuz sürece yeşerir: “biz eylemde bulunduğumuz sürece içimizde yeşeren arzu bizim tam anlamıyla özümüzdür” (E, IV, Ö61, k).

Burada bir yaşam pratiği veya bir yaşama sanatı önerilir. Spinozacı düşüncenin insanı davet ettiği etik serüven işte bu yaşam bilgeliği bağlamında önemli bir veçheye ulaşır. Klasik anlayışların çok ötesinde olan bu düşünce insanı daima yaşama ve onu temaşa etmeye, onun olanaklarını kullanıp dönüştürmeye davet eder. Çünkü “bilge bir insana düşen mümkün olduğunca yaşamdan faydalanmak ve haz almaktır” (E, IV, Ö45, n). Öyleyse bilindik okumaların ötesinde Spinoza’nın felsefesinde insan; *politik özne* olarak kendini konumlandırmak zorundadır. İnsanın neşesi veya genel anlamıyla bu neşe mefhumu yaşamın dinamiklerinde özgül bir ağırlıktadır. İnsan da bunu muhafaza etmek ve dönüştürücü gücünü kullanmak zorundadır.

3.4. Politik Müdahale: *Teolojik Politik İnceleme*

Spinoza buraya kadar anlatılan kısımlarda ontolojik hareketi neşeyle birlikte kurma gayesini –varolanın etkin çabası anlamında– daima sürdürmüştür. Ancak bu veçhe burayla sınırlı kalmaz. Neşe kavramı ve neşe hareketi politik bir dönüşüme uğramaya devam eder. Bu zorunlu olarak onun ontolojisinden çıkar. Çünkü politik bir düzenleme mutlaka ontolojik bir yapı üzerinden yükselmesi gerekir. Biz, Spinoza’nın bazı eserlerinde ontolojinin ve politikanın ayrı ayrı ele alındığını da göremiyoruz. *TTP* ve *TP* gibi eserler, politik gücü göstermekle birlikte ontolojik örüntüyü dışarıda bırakmaz. Bu nedenle *Ethica* projesi Spinozacı düşüncenin ontolojik temellerini inşa ederken ve etik bir serüven sunarken politik meselelere yaklaşmaktan da kendini alıkoymaz. Bakıldığında özünde *Ethica* ve *TTP* arasında bir süreklilik görülebilir: “Biçim ve konu bakımından belirgin ayrılıklara karşın *Teolojik-Politik İnceleme* ile *Etika* arasında özde bir süreklilik vardı. Aslında, *Etika*’daki metafizik, teoloji ve etik *İnceleme*’nin politik, toplumsal, ahlaksal ve dinsel tezlerine temel olmuş, kimi zaman da bunları açıkça tamamlamıştı” (Nadler, 2018, s. 384).

Çalışmaları her zaman biçim ve konu bakımından ödün vermeyen ama polemik dili de bırakmayan bir yapıyı muhteva eder. Buna ek olarak da Spinoza’nın müdahaleci tavrı her felsefi çalışmasında açıkça görülen bir durumdur. Onun bu müdahale çabaları

insanı içkin olanakları olumlamaya, bunun önündeki engelleri kaldırmaya ve bu ekseninde politik bir düzenleme kurmaya ve ortaklığın temele alındığı bir anlayışı da ifade etmektedir. Anlaşılabacaktır ki bu müdahalenin temel dinamiklerinde; varolan ve değerden düşmüş, insanı körelten ve köleliğe yönelten her türlü değerün üstesinden gelme çabası da bulunmaktadır. *Ethica*'nın özgül temel kavramlarının işlerlik kazanması, yaşamın prangalarından kurtulması adına *müdahale* gerekir. *TTP*, neşenin önündeki engeli kaldırma girişimi, halkın (*vulgus*) bulanık fikirlerinin tanımlanması, ortaklığın önündeki engellerin belirlenmesi ve bütün bunların zihnin gözlerinde mahkum edilmesidir. Bütün bunlarla birlikte, gücün bütün dinamikleri bu uzamsal alanda mevcut kılınır. Her türlü hurafeden uzaklaşılır, bütün bunlarla birlikte kendi gücünü ifade eden halk (*vulgus*), *TP*'de tamamen çokluğun gücüne (*potentia multitudinis*) dönüşür.

Sözün özü, teolojik ve politik karmaşanın en üst noktaya çıktığı ve değerlerin düştüğü bir anda *Teolojik-Politik İnceleme* bir müdahale olarak ortaya çıkmıştır. Öyle ki “Bu kitap Hollanda’yı sarsan politik-dinsel krize Spinoza’nın felsefi müdahalesidir” (Rizk, 2012, s. 18). Spinoza için varolan değerlerin ve kurumların yeniden aklın kılavuzluğuna yerleştirilmesi ve insanın varolma mevcudiyetine yaraşır bir düzenleme gerektirdiği görülecektir. Bu müdahaleler varolanı sadece yalın düzeyde ve liberal bir söylemle düzeltmek değil devrimci bir yeniden kurma isteğidir. Onun bu müdahaleleri felsefi dönüştürme kaygısını her zaman taşımıştır.

Bütün bunların yanında hem onun müdahale kaygısını hem de devrimci yanını ifade edecek ilginç bir detay Spinoza’nın biyografisinde açığa çıkar. Öyle ki Spinoza ontolojik temeller üzerine inşa edeceği bir etik üzerinde çalışırken dönemin teolojik-politik kargaşası içerisinde *Ethica* projesine dört yıl ara vermek zorunda kalır (Ergün, 2011, s. 107). Felsefi-politik bir köşe taşı olan *Teolojik-Politik İnceleme* bu vesileyle ortaya çıkar. Anlaşıldığı üzere onu *Ethica*’yı bir kenara bırakıp *TTP*’yi yazmaya iten neden bir krizin varlığıdır. Peki, bu kriz nedir ve neye çözüm arar? Daha doğrusu *TTP* nasıl bir projedir?

Spinoza’nın arkadaşı ve düşünsel olarak pek çok esin verdiği görülen ve politik olarak radikal bir demokrat olan Koerbagh’in (Nadler, 2018, s. 379) Hollanda’nın teolojik-politik çalkantılarında demokratik diskurunun susturulmaya çalışması sonucunda gerçekleşen ölümü sembolik olarak Hollanda Cumhuriyetinin geldiği nihai

krizi gösterir. Yalnızca bu da değil *TTP*'nin yazılmasından iki yıl sonra asıl zirve noktayı dönemin politikacıları olan De Witt kardeşlerin (1672) linç edilerek öldürülmesi oluşturacaktır. Bütün bunlar toplumsal yapının çöküşünü yansıtır. Bu nihai nokta her türden *düşüş değer* ve *siyasi yozlaşmanın* zirvesidir. Teolojik manipülasyonlar, dinin tekelleşmesi, politik alan mücadeleleri dönemin atmosferini önemli ölçüde karmaşıktırılmış ve De Wittler'in ölümüyle de Spinoza politik bir öfkeye kapılmıştır.⁹² Açıkça görülmektedir ki politik ve teolojik tartışmaların yansıması toplumda bir buhran ve keder görünümü altında örgütlenmiştir. Az önce neşe kavramının ufkunu belirlerken ifade ettiğimiz gibi toplum fraktal bir şekilde dağılmaya başlamıştır. Bu durum neşenin yokluğunu gözler önüne serer. Bu da toplumun hareketsiz ve nefessiz kaldığının da bir göstergesidir.⁹³ Daha önce de belirttiğimiz gibi burada kederin yok ettiği birikintiler üzerinde murdar koku yükselir. *TTP* projesi nefes alamayan bir toplumsal düzeni baştan aşağı yeniden sorgulayarak-dönüştürerek çıkış yolu bulma arzusunun ürünüdür. Neşenin önündeki engellerin kaldırılma çalışmasıdır. Bu anlamıyla da "1670'te yayınladığı *Teolojik-Politik İnceleme* (....) 1660'lardaki Hollanda siyasi krizine ya da Koerbagh'ın 1669'da hapisteki ölümünün yarattığı kişisel travmaya basit bir cevap değil devlet, özgürlük, hoşgörü ve elbette din üzerine odaklanan uzun dönemli bir projenin zirveye ulaştığını göstermektedir" (Nadler, 2018, s. 254).

Bu çalışma hakikatin önündeki engellerin kaldırılmasıyla birlikte toplumsal yaşama alan açmak üzerine de kuruludur. Spinoza'nın bu çalışmasından bir özgürlük talebi yükselir. Bu özgürlük *hurafenin* karşısında, hakikatin tam da ortasında aklı özgürce kullanmak, yaşamsal gücün olanaklarını daha da genişletecek bir özgürlüğe taşımaktır. Bu yüzden bu çalışmada *libertas philosophandi* yani *felsefe yapma özgürlüğünü* çağının temel koşulları olarak belirginleştirir ve öne çıkarır. Bu özgürlük düzeyi; ifadenin de serbest dolaşımına dönüşür. Spinoza düşüncenin çeşitli güçlerinin

⁹² Bazı anlatılara göre Spinoza'nın hiç görülmedik bir tavırla De Witt'lerin ölüm haberiyle evinden çıkmaya çalıştığını ve bu olayı protesto ettiği söylenir. Hatta çeşitli muhtelif yerlere üzerinde *ultimi barbarorum* (Siz en büyük barbarlarsınız) yazan bir afiş asmaya çalıştığı da dile getirilir (Nadler, 2018, s. 432).

⁹³ Oldenburg'a yazdığı 30. Mektupta Spinoza *TTP*'yi yazmaya iten nedenleri şöyle yazar: "1) Teologların önyargıları. Çünkü biliyorum ki, insanları zihinlerini felsefeye vermekten alıkoyan başlıca engeller bu önyargılardır. Ben de bu önyargıları ifşa ederek, basiretli kişilerin zihinlerini bunlardan temizlemeye çalışıyorum. 2) Beni ateizmle suçlamayı bırakmayan sıradan insanların benim hakkımdaki görüşleri. Bu ithamı da elimden geldiğince bertaraf etmek zorundayım. 3) Felsefe yapma ve hissettiklerimizi ifade etme özgürlüğü. İşte her yönden savunmak istediğim şey bu, çünkü burada ölçsüzce uygulanan otorite ve vaizlerin haşinliği bunu [ifade özgürlüğünü] bir şekilde *bastırıyor* [vurgu bize ait]." (Spinoza, 2014, s. 189.)

himayesinde sergilendiği bir dönemde bunu bir başkasına bırakmamış; bu özgürlüğün güçlü bir savunucusu haline gelmiştir (Canaslan, 2020, s. 40).

TTP, bir fikir özgürlüğü (*Ethica*'nın diliyle beden özgürlüğü) manifestosu olması açısından oldukça ilerici bir konumlanışa sahiptir. Peki, bir ifade özgürlüğü tam olarak ne anlama gelir? Ya da başka bir soruyla, bir ifade neyi ifade eder? Bu, *TTP*'nin *Ethica*'yla formüle edilecek bir varlık anlayışından türeyen önemli bir güzergâhtır. Çünkü ifade; ontolojik ve politik imkânları gerçekleştirir. Özel imkânların dışı vurumudur. İfade etmek; artık harekette bulunmak anlamına da gelecektir. İfade temsilden, gücün devredilmesinden kurtarır. Yani ifade; kişinin kendini özgürce gerçekleştirme imkânına dönüşür. Spinoza, ontolojik temelde düşünülen ifadeyi ve ifade özgürlüğünü ayrıcalıklı sınıfların elinden kurtarır. Bu da ifade özgürlüğüne açılan politik yolların açıklığa kavuşmasını gerektirir. Ayrıca ontolojik imkânların kendini açığa çıkaracağı şekilde ifade bulmasının önündeki suni engellerin bertaraf edilmesi gerekir. Demek ki bu çalışma ifade özgürlüğü kapsamında yaşamın olanaklarının görülmesi ve bu olanakların ileri taşınmasını himaye eder. *Libertas philosophandi*; praksis yani eylemsel bir özgürlük talebidir.

İfade özgürlüğünü Spinoza aynı zamanda neşeli bir toplum savunusu olarak görür. Bu anlamıyla gizil bir güçtür. Bir toplumun meşruiyetini belirleyecek olan yegâne ölçütlerden birine dönüşür. Elbette bu, rasyonaliteden uzak, kederin bağrında olan topluluklar için her zaman korkutucu görünür. Çünkü keder ifadeyi kesintiye uğratar. Keder hareketi azaltır. Bu yüzden de kederli bir beden neşe ifade eden bir bedene daima düşmanca ve kıskançla bakar. İşte tam da burada insan bir başkasının mutluluğundan kederlenir, mutsuzluğuna ise sevinir (E, III, Duyguların Tanımları, XXIII). Bu yüzden rasyonaliteden uzak ve kedere bulanmış toplumlarda hareketi ifade eden olanaklar ortadan kaldırılma tehlikesi ile her zaman karşı karşıya kalır. Bedenle birlikte neşeli davranışlar tam da bu yüzden tehdit altındadır. Çünkü egemen güç her zaman için olanaklara karşı temkinli yaklaşır. Bütün bunlar *TTP*'nin genel hatlarında bizimde kurmaya çalıştığımız *neşeci perspektifte* açığa çıkacaktır. Çünkü varolan bir gücün kendini var kılmasının yegâne koşulu olarak kendini *ifade etmesi* gerekir. Çünkü Spinoza'ya göre "(...) gerçek dünyada işaret ya da gösterge fikri yoktur. İfadeler vardır, asla göstergeler yoktur" (Deleuze, 2000, s. 171).

Neşeli bir bedenın ifade biçimini sağlayacak bütün bu koşulları yine bedenın kendisi sağlayacaktır. Yaşamda varolma gücünü kullanan her birey, toplumsal düzeyde varolma gücünü gösterecektir. İşte bu *ifade meselesi* daha önceki kısımlarda da tartışmaya açtığımız, *TTP* ve *TP*'de sıkça tartışılacak olan sözleşme fikrini de anlamak açısından bir ipucu sağlayacaktır. Çünkü güç ifade edilendir, devredildiğinde ifade edilmekten çıkar temsile dönüşür. Burada hemen *TTP*'nin yazıldığı koşullar düşünüldüğünde toplumsal bir uzlaşının olmadığı açıkça görülecektir. Doğal alandaki haktan doğan antagonist çatışma hali mevcudiyetini gösterir. Bunun motivasyonundan birini ise *hurafe* oluşturur.

Bu bağlamda *hurafe* gerçeğin önünde kişileri aldatıcı etkisine alan kesif duygulara ve yönlendirmelere yol açan ve de insanı aklın kılavuzluğundan uzaklaştıran pasif bir kavramdır. Toplumların hurafe altında toplanması politik hareketi sağlama konusunda zorlu bir noktaya yerleşir. Bu yüzden de insanın varlığa, kendine ve şimdiye bakışının önünde engel olan mefhumlardan en önemlisi *hurafedir*. Daha önceki bölümlerde gösterdiğimiz üzere batıl inanç veya hurafe insanın varolma kudretini pasifleştiren, etkin bir varoluşa sahip olması arasında suni engelleri oluşturur. Hurafeler-batıl inançlar insanın *aklın kılavuzluğunda* hareket etmesinin önüne geçer. Eğer insan aklını kullanma kudretini gösterebilseydi ve varlığın zorunlu yasalarını bu şekilde kavrayabilseydi pasif duygulanışlardan ve hareket kabiliyetinden oldukça uzakta olurdu. Bu yüzden de Spinoza “insanlar her işlerini şaşmaz bir öğüde uyarak yoluna koyabilselerdi ya da talihleri her zaman yaver gitseydi, hurafenin peşine asla düşmezlerdi” (Spinoza, 2016b, s. 43) diyerek insanın edilgen yanını da vurgular.

Peki, Spinoza'nın daha *TTP*'nin girişinde buna dikkat çekmesinin asıl anlamı nedir? Bu giriş, bu dikkat çekici unsur haddinden fazla bir mefhumu öne çıkarır. Çünkü hurafe, nedenlerin bilgisinden uzaklaştırmasından ötürü, bulanık fikirlerin çekişmesinde insanın özgürlüğünü elinden alır. Daima keder de eşlik eder. Bunun insan üzerinde politik bir yaptırım gücü taşıdığı da düşünülmelidir. İnsanlar diyor Spinoza “(...) umutla korku arasında çaresizce gider gelirler” (Spinoza, 2016b, s. 43). Bu insanın geleceğe yönelme ve şimdiyi yaşama isteğinden dolayı gerçekleşir. Buna hizmet eden her şeye insan oldukça çabuk inanır. Çünkü insanlar “neye olursa olsun inanmaya pek yatkın bir kafaya sahiptirler” (Spinoza, 2016b, s. 43). Bunun temelinde varolan kaygı kuşkudur. İnsanların kafalarını “kuşklar kuşatınca” onların “en ufak bir itki, şu ya da bu yana kolayca savrulmasına yol açar.” (Spinoza, 2016b, s. 43). Öyleyse hurafe aklın

ve kurtuluşun önündeki en büyük engeldir. Neşeyle varoluyormuşçasına toplumsal bir kedere yol açan bir etkindir. Eğer böyle olmasaydı Spinoza'ya göre insanlar sanki kurtuluşları için savaşıyormuşçasına köleleşmek için savaşmazlardı (Spinoza, 2016b, s. 45). Hatta tek bir adam veya bir sistem kibirlenebilsin diye kanlarını ve canlarını vermeyi bir onur değil utanç sayarlardı (Spinoza, 2016b, s. 45):

“Monarşik yönetimin en büyük sırrı ve tüm çıkarı, insanları aldatmakta ve onları dizginlemesi gereken korkuya din maskesi takmakta yatar. Onlar böylece, sanki kurtuluşları için savaşıyormuşçasına, köleleşmek için savaşır. Tek bir adam kibirlenebilsin diye kanlarını ve canlarını vermeyi bir utanç değil de, en büyük onur sayarlar. Ama, tersine, özgür bir devlette, bundan daha uğursuz bir şey ne hayal edilebilir, ne de denenebilir” (Spinoza, 2016b, s. 45).

Bu gösterilenlerin kurgulanışında birbirinden kopmadan mevcudiyet kazanan üç tip insan vardır. Her zaman bulanık fikirlerden hareket eder ve bulanık fikirlerin mevcudiyetinde kederi var ederler. Deleuze bunları *köle*, *despot* ve *papaz* olarak belirler (Deleuze, 2005b, s. 32). Bunlar ahlaksal üçlü olarak neşeli varoluşun karşısına dikilir. Bina ettikleri toplum az önce gösterdiğimiz üzere *sanki* kurtuluşları için yaşayanlardan oluşur. Tabi ki bu kutsal ittifak belli bir *erek* için birleşir ve elbette her şeyin belli bir erek dâhilinde var olduklarını söyler. Kederli ruhların propagandası için despota, despotun da aynı şekilde amacına ulaşmak adına ruhların kederlenmesine ihtiyacı vardır (Deleuze, 2005b, s. 33). Bu erek etrafında birleşen politik kadroların içerisinde, sürekli papaz ve onun varyantlarının görülmesinin sebebi budur.

Değişimin ve özgürlüğün önünde bir bariyer gibi duran *hurafe* insanların değişim önündeki korkularını oluşturur. Nasıl olurda korkuyla hurafeye sarılan insan, değişimin önündeki bu engelin bir parçası olur? İşte insan hurafenin *pençesine düştüğünde* –korkudan dolayı buna sarıldığında– “bitmez tükenmez şeyleri icadeder ve tüm tabiatı, şaşırtıcı biçimde, sanki kendileriyle birlikte saçmalıyormuşçasına yorumlarlar” (Spinoza, 2016b, s. 44). Canhıraş şekilde kutsal ittifak bu saçmalık için mesai harcarlar. Ne olursa olsun bu kutsal ittifakı bir arada tutan şey “(...) yaşama nefreti ve hayata karşı beslenen hınçtır” (Deleuze, 2005b, s. 33). Bu insanı öyle bir noktaya taşır ki La Boetie *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*'de “bu kadar insanın, bu kadar köy, kent ve bu kadar ulusun nasıl olup da, erkini, yalnızca onların kendisine verdikleri güçten alan tek bir tirana” (La Boétie, 2015, s. 18) katlanabildiğine şaşırır. Bunu hemen Spinozacı bağlamda düşünebilir ve dönüştürebiliriz. Bu kadar insan, bu kadar köy, kent ve bu kadar halk (*vulgus*) nasıl olur da kendilerine doğanın verdiği

varolma gücünü, kendini ve olanaklarının sınırlarını genişletme kudretini gönüllü bir şekilde *devredebilir* veya bir monarşiye *bırakır*? Yani nasıl olur da kendi gücünü ortadan kaldırır? Bu açıkça gerçeklikle ilgisi olmayan ve gerçeklikten bir sapma olarak karşımıza çıkan her türden hurafenin ortak adıdır. Hurafe ilk önce bedenin varolma gücüne saldırır. Varolma gücü (*potentia agendi*) kederle sarıldığında, kutsal ittifak için zafer çanları çalmaya başlar. Şüphesiz ki De Witt kardeşlerin ölümünde zafer çanları, Orange yanlıları için çalıyordu. Bu yüzden halk (*vulgus*) kendi gücünü toparlayamadığı ölçüde (*multitudo*) La Boetie'nin şaşkınlığı devam eder. İnsanı gücünden saptıran her düşünce bir mit, bir bulanık fikir olarak değerlendirilmelidir. Bu, güçten düşüşün emareleridir. Kutsal ittifakı, ölümün armalarını dağıtan; neşedir. Çünkü harekete engel olmak isteyen her düşüncenin ilk hedefi *beden*'dir. Bu yüzden bir beden ne yapabilir sorusunu, Spinoza'nın iddia ettiği gibi onun zamanına kadar filozoflar bilmiyordu. Fakat kutsal ittifak, bir bedenin ne yapabileceği konusunda tecrübeli, kuramları da buna yönelikti.

Demek ki korku hurafeyi doğuran ve insanı pençesi altına alan önemli bir unsur olagelmıştır. Peki, korku ve bununla ilintili olarak kederle birlikte yürüyen hurafenin karşısında neşenin kurucu gücü ve onun etik-politik veçheleri ne işe yarar? Neşe hem zihni hem de bedeni ifade ettiği için neşenin varlığı tam anlamıyla hem zihni hem bedeni etkin kılar. Gerçeklik ile olan ilişkiyi fıkırsel düzeyde temellendirerek, ontolojik gerçekliği ve imkânı muhafaza ederek (*neşeyle*) buna karşıt duygulanışlara (*keder*) karşı bir koruma sağlar. Görüldüğü üzere yani hem ontolojik hem de duygu teorisi kapsamındaki neşe, varlığın dinamikliğini daimi olarak korur. Aslında Spinoza'nın *TTP*'de göstermeye çalıştığı şey; gerçekliğin önündeki engeli oluşturan ve onun bataklığına düştükçe de varlığın unutulmasına ve bununla birlikte insanın kendini askıya almasının bir göstergesidir. Bunu Althusser'in ideoloji kavramıyla da düşünebilir, bir perspektif sağlayabiliriz. Bu yüzden *TTP*'nin girişinde ve aslında tamamında özgül bir ağırlığı olan gerçekliğin önündeki bu hurafe-ideoloji neşenin ve etkin bir bedenin karşısında büyük bir engel olarak durur. Bütün örgütlenmeyi dağıtır.

Spinoza *TTP*'nin başlarında iki yüzyıl sonra aynı şekilde çaba gösterecek olan Nietzsche gibi dinin yol açtığı *dekadansın* ortaya çıkardığı meseleleri ondan oldukça daha erken bir zamanda ele almış ve bir çözüm pratiği sunmuştur. Çünkü *TTP*'nin başlıca ana amaçlarından birisi din nosyonu altında yaşamın zapturapt altına alınmasına; bedenin ve elbette aklın etkiden düşmesine yol açan nedenlere karşı girilen bir

mücadele/müdahaledir. Spinoza haklı olarak bazı kaygılarını öne çıkarır. Nasıl olur da “sevgi, neşe, barış, özenetim ve herkese iyiniyetli davranmayı öğretmekle övünen” (Spinoza, 2016b, s. 46) insanlar yani Hristiyanlığı –ve diğer inançların aynı paraleldeki öğretilerini– böylesine yaşamına referans alanlar, birbirlerine karşı büyük bir öfkeyle en şiddetli kini açığa vururlar? (Spinoza, 2016b, s. 46). Bütün bunların temelinde yer alan hareketten yoksunluktur. Hareketten, etkin olmaktan ve ortak varoluşa gücü dahilinde eşlik etmekten uzaklaşmaktır. İnsanın özünü oluşturan arzusun eksikliğidir. Bu yüzden *icat edilmiş* hurafeler, hareketin temelinde bulunan arzuya bir engel oluşturur.

İşte tüm bu hurafenin karşıtı, ontolojik bir temele sahip ve politik bir dönüşüme talip olan *arzudur*. Çünkü arzu yaşamı kuracak, üretecek, kendisini de bilmesini sağlayacak şekilde insanda verili haldedir. Arzu temel anlamıyla neşenin politik bir ivme kazanmasına böylelikle ön ayak olur. Spinoza’nın da belirttiği gibi “dürüstçe arzu edebileceğimiz her şey” (Spinoza, 2016b, s. 84) temelde şu üç husus etrafında şekillenir: “Şeyleri ilk nedenleriyle tanımak; tutkuları dizginlemek, yani erdemi bir alışkanlık haline getirmek; son olarak da sağlıklı bir bedenle güvenlik içinde yaşamak” (Spinoza, 2016b, s. 84). Öyleyse hurafenin boyunduruğundan kurtulmanın yolu; önce insanın insan olmağına bir adım atmak ve toplumun kendini tahkim etmesine yönelik çabalamaktır.

Bunun tam aksi şekilde hareket edildiğinde hurafenin boyunduruğu; insanı doğa içerisinde özel bir konumda ve güçte görmesine sebep olabilir. Spinoza’nın *TTP*’de derinleştirdiği bir tartışma olan *Yahudiler gerçekten seçilmiş bir halk mıdır?*⁹⁴ temelinde bir mesel aslında genel düzlemde bir soruna dönüşür. Bu bağlamda seçkin ulus kavramına dönük her atıf, her öykünme bir hurafedir ve ortak varoluştan kopmadır. Çünkü Spinozacı ontolojide herhangi bir hiyerarşik özerklik tasavvuru veya bir topluluğun seçilmişliği söz konusu değildir. Buna en başta Spinozacı ontoloji kapalıdır. Spinoza “tabiat uluslar yaratmaz, bireyler yaratır” (Spinoza, 2016b, s. 259) derken işaret ettiği nokta tamamen burasıdır. Onun varlık anlayışından çıkacak olan her şey ve bireyleri bir araya toplayacak tek referans “ortaklık” tır. Bu ortaklık az önce göstermeye çalıştığımız halk-yığın (*vulgus*) kavramından çokluk (*multitudo*) kavramına geçiştir.⁹⁵ Varlığın dinamiklerinde bulunmayan ve gücü (*potentia*) ulus temelinde özdeşliğe

⁹⁴ “(...) insanın gerçek mutluluğunu oluşturan her şey açısından, Yahudiler diğer tüm uluslardan farksızdı.” (Spinoza, 2016b, s. 87).

⁹⁵ *TTP*’den *TP*’ye geçiş bu kavramların dönüşümünü imlediği için, *Opera Posthuma*’da *TP*’nin ağırlığı hem özgün hem de özgül bir içeriğe sahiptir.

götüren bu “ulusalcı-seçkin” modern nosyon tamamen düşüncenin dışına bırakılır. Bu politik imkân; bireylerin politik gücüne bir ivme kazandırır. Bu ivme aynı zamanda özdeşliğe ve temsile düşen her kavramdan uzaklaşma çabasına dönüşür. Bu ise ortak varoluşa motivasyon ve hareket zemini kazandırır.

Böylelikle yukarıda işaret ettiğimiz, dürüstçe arzu edilmesi beklenen üç hususun edinilmesi “temelde yalnızca kendi gücümüze, yani salt insan tabiatının yasalarına bağlıdır” (Spinoza, 2016b, s. 84). Burası oldukça önemlidir. Çünkü Spinozacı düşüncede ortaklığın ve ondaki çokluğun (*multitudo*) ontolojik müşterekte buluşacağını, modern bir nosyon olan ve temelde ontolojik bir bölünmeye yol açan *ulus* kavramına bir gönderme yapmadığını da gösterir. Burada ontolojik ve politik bir yarık açmaya izin verilmez.⁹⁶ Bu yüzden de yukarıda belirtilen üç hususun edinilmesi ve bunlardan ortaya çıkacak kazanımların “hiçbir ulusa özgü olamayacağı, tersine bunların her zaman *insan türünün tamamına ortak* (vurgu bize ait) olduğu kesinlikle kabul edilmeli” (Spinoza, 2016b, s. 84-85). Bu anlamıyla ortaklık fikri ulusalcı veya türücü bütün bakış açılarını dışarıda bırakır. Bu ayrım toplulukların bir arada kalışını kesintiye uğratar, toplumların varlığını sürdürme çabasını azaltır ve ontolojik dinamizmi ortadan kaldıracak düzeyde aklın kılavuzluğundan uzaklaştırır. Öyleyse şenlik ateşinin etrafında yani bu neşenin ardından gelecek etik-politik yapıların merkezinde ayırıcı nitelikli düşünceler yer almaz. Şenlik, şimdinin yüzeyi olarak sınırsız bir alanı ifade eder. Şenliğin alanı, çokluğun alanıyla bir ve aynıdır. Sadece çokluğun gücü, kendi meşruiyetine olanak sağlar. Aşkın bir tematik öğeye, bir potestasa kapı aralamaz. Çünkü ondaki her varlık kendini arzu yönünden varolmaya ve çaba göstermeye zorlar. Bütün bunlar insanın önündeki engellerin kaldırılması sonucunda şekillenir.

İnsanlar bu zorunluluğun bilgisiyle kendini kuracakları etkin varolma halinde ve varlıkla uyumlu şekilde açacak oldukları yegâne düzey neşedir. Neşe, yani insanın varlık içerisindeki olumlayıcı etkinliği; politik düzeyde ortaklaşan ve güvenlik içinde yaşamaya çalışan bir bedene dönüşür. Bu ortaklık, ontolojik verilerin politik düzeye de taşınmasıdır. Bu ortalıkla kurulan toplumsal bedene –ki buna *TP*’de *çokluk* kavramı eşlik edecek– neşeli birlikteliğin eşlik etmesidir. Eğer toplumda bedenlerin birbirlerinin bedenindeki uyumu, birleşmeleri artarsa (neşeli birliktelik) ortak nosyonlar da artacaktır. Ortak nosyonların artabildiği ölçüde politik bedende, neşeli hareketler de

⁹⁶ “(...)uluslar yalnızca şu açıdan birbirinden ayrılır: Toplum olarak; onlara göre yaşadıkları ve yönetildikleri yasalar uyarınca.” (Spinoza, 2016b, s. 85).

artar. Neşenin dönüşümü ve kuruluşu bu bağlamda gerçekleşir. Mesela insanın temel düzeyde biraraya toplaşacağı temel ilke de budur; *güvenlik*. Biçimsel açıdan Hobbesçu düşüncenin yansımaları gördüğümüz ve daha önceki bölümlerde gündeme getirdiğimiz bu düşüncede insan kurtların arasından, tekinsiz bir doğal durumdan güvenliğini sağlama arzusuyla çıkarken medeni bir devletin yapıtaşlarını özsel imkânlarıyla döşer.⁹⁷ Çünkü “her toplumun ve her siyasi bütünün hedefi güvenlik ve rahatlık içinde yaşamaktır” (Spinoza, 2016b, s. 86). Bu ortaklık temelindeki *yarar* insanı bir arada güvende kalmaya sağlar; “bu açıdan, akıl ve deneyimin öğrettiği en kesin yol şudur: Belirli yasalarla bir toplum oluşturmak, dünyanın belli bir bölgesine yerleşmek, herkesin gücünü tek bir beden içindeymişçesine bir araya toplamak. Toplumun bedeni...” (Spinoza, 2016b, s. 85).

Bu nedenle *toplum bedeni* bir arada ve ortak bir müşterekte birleşir. Ontolojik temellendirmede gördüğümüz üzere her beden var olmaya çabalar; bunun etkin nedeni olarak da neşe kurucu bir düzeyde yer alır. Öyleyse politik düzlemde neşe politik dönüşümünü yaşarken toplumsal düzeyde kurucu hale gelir. Yani aynı insan bedenini etkin kılan ve imkânlarını ortaya çıkaran bir konumda yer aldığı gibi toplum bedenini de etkin hale getirecek olan unsur; neşedir. Bütün bu onto-politik imkânlar; *tanrısal yönetime* yani tabiatın sabit ve değişmez düzenine; doğal şeylerin zincirleme bağlantısına bağlı olarak gelişir (Spinoza, 2016b, s. 84). İnsan özsel şekilde belirlenen doğal hakkını da bu koşullardan alır.

3.5. Siyasal Alan ve Yasa

İnsanı bu anlamıyla teminat altına alacak olan şey *yasadır*. Yasa bu anlamıyla da insanın doğal haldeki çıkışında; *kurtların arasından güvenli bir alana geçişin* adına dönüşür. Yasa böylelikle medeni devletin ve siyasal alanın teminatıdır. Burada önemli olan kısım –ve Spinoza’nın da dikkat çektiği– yasanın aslında zorunlu doğa yasasından çıkacak bir düzeye taşınması gerektiğidir.

⁹⁷ Ancak Hobbes’un ve Spinoza’nın *potestas*’ı yani *iktidarı* birbirlerinden oldukça farklıdır. Negri bu iki düşünürün iktidar nosyonlarının *aşkınlık* ve *içkinlik* perspektifiyle birbirinden ayrıldığını söyler. Negri “Hobbes sisteminde kapitalist devlet iktidarı imgesinin yapılanışına hizmet eden (af dileyen, ama işlev ve temel olarak uygun, bir bilim kuruluşu görmek zor değil” diyerek Spinoza’nın modelindeki *potestas*’ın böyle bir yapıya sahip olmadığını bildirir. (Negri, 2005, s. 148). Negri hem Spinoza’yı konumlandığı yer olarak hem de kendi düşüncelerini belirlerken Hobbes’u daima karşısına yerleştirir. Çünkü Hobbes bütün güç ilişkilerinin kendisinde eritildiği tepe nokta oluşturur. Negri bu felsefi-politik dalaşmayı bırakmaz. Hardt ile birlikte giriştikleri ortak çalışmaları Hobbes’u sürekli karşısına alacak şekildedir. Öyle ki *İmparatorluk*, *Çokluk* ve *Ortak Zenginlik* çalışmalarında doğrudan Hobbes’u hedef alırlar, çalışmanın başlıklarıyla bir göndermede bulunurlar: “Hobbes’un Leviathan’ı yerine İmparatorluk, Halk yerine Çokluk ve ulusun zenginliği yerine çokluğun biyopolitik üretkenliği öne çıkarılır” (Esgün, 2017, s. 112-113)

Tabiatın zorunlu yasa ile beşeri yasa arasındaki nüans *TTP*'de şu şekilde formüle edilir: “Tabiatın zorunluluğuna bağlı olan yasa zorunlulukla şeyin tabiatından ya da tanımından kaynaklanan yasadır. Bir insani karara bağlı olan ve daha özel biçimde hukuk kuralı diye adlandırılan yasayı ise insanlar kendileri ve başkaları için koyarlar” (Spinoza, 2016b, s. 95). Buna uygun bir şekilde gerçekleştirilmeyen yapının temel sebebi varlığın zorunlu yasalarına göre hareket edecekleri ortak akıl etrafında bir araya gelemeyişinden kaynaklanır. Bu yüzden de varlıkta birleşemeyen insanların arasındaki kesintiler doğal halde tekinsiz bir duruma dönüşür. Bu nedenle de beşeri hukukun varlığı bu anlamda tamamen “daha güvenli, daha rahat bir biçimde yaşamak amacıyla” (Spinoza, 2016b, s. 95) ortaya çıkar.

İnsanın varlığın zorunlu yasalarından ve doğada pür bir özgür alandan vazgeçiş elbette insani bir karardır. Bu insani karar doğrultusunda insan belli bir yaşama usulünü seçer ve belli haklarından vazgeçmiş olur (Spinoza, 2016b, s. 95). Ancak burada dikkat edilmesi gereken en önemli husus her ne olursa olsun insan varlığın bir parçasıdır. Varlığın dinamikleri üzerine kurulu siyasal yapının varlığı ıskalması ise mümkün değildir. Her haliyle Spinoza'nın ontolojisi kendisini politik alana taşır. Onun onto-politik düzenlemelerinde kurulacak olan siyasal düşünce varlık üzerinden hareket eder. Çünkü her şey “tabiatın evrensel yasaları uyarınca, kesin ve belirli bir nedene göre varolmak ve hareket etmek üzere” (Spinoza, 2016b, s. 96) belirlenir. Zorunlu yasa ve beşeri yasa arasındaki nüansta *insanların kararı* belirgin bir hale gelir. Her ne olursa olsun zorunlu yasanın varlığı ve gerçekliği söz konusu olmadan; onun dinamikleri göz önünde bulundurulmadan beşeri bir yasa da söz konusu olamaz. Spinoza *TTP*'de aynen şöyle ifade eder:

İnsan, tabiatın bir parçası olduğu ölçüde, tabiatın gücünün de bir parçasını oluşturur. Demek ki insan tabiatının zorunluluğundan kaynaklanan, bir başka deyişle insan tabiatınca belirlenmiş gibi algıladığımız ölçüde tabiatın kaynaklanan şey, zorunlu olsa bile yine de kaynağını insanın gücünden alır. Öyleyse, bu türden yasaların koyulmasının insanların kararına bağlı olduğu pekâlâ söylenebilir. Gerçekten de yasaların koyulması temel olarak insan zihninin gücüne bağlıdır. Yine de bu öyle bir şekilde olur ki, şeyleri doğru ya da yanlış diye algıladığı ölçüde, insan zihni söz konusu yasalar olmadan apaçık kavranabilir. Ancak tam tersine, onu tanımlamış olduğumuz anlamda zorunlu yasa olmadan bu mümkün değildir (Spinoza, 2016b, s. 96).

Görüldüğü üzere insan zorunlu yasaların mevcudiyetinde imkânlarını politik veçhede kurmaya girişir. Bunun üzerine kurulacak olan yasa “yalnızca, insanların yerine getirebilecekleri ya da ihmal edebilecekleri bir buyruktur” (Spinoza, 2016b, s.

96). Yasa böylelikle insanı ve insanın yaşamda kalma çabasından doğacak olan ontolojik gücünü bir araya getirir. Yani yasa insani gücü belirli sınırlar içerisinde tutmaya çalışır (Spinoza, 2016b, s. 96).

Spinoza'nın sınırlarını belirlediği politik alanda insana alan açılır. Politik alanda ise güç daimi olarak korumaya çalışılır. Spinoza'da temellük eden beden ve onun hareket kabiliyeti korunur. Çünkü insani güç “bu sınırların çok ötesindedir” (Spinoza, 2016b, s. 96). Bu yüzden de yasanın varlığı bu sınırları aşan hiçbir şeyi insana dayatamaz ve onda kalmaya zorlayamaz. Yasanın tanımı artık burada daha özgün ve ortaklık üzerine kurulacak bir merhaleye ulaşır. Spinoza da burada yasaya özel bir tanımın gerekliliği üzerinde durur. Böylelikle yasa; “herhangi bir amaca yönelik olarak, insanın kendisi ya da başkaları için belirlediği yaşama usulü” (Spinoza, 2016b, s. 96) olarak belirlenir.

Spinoza varlığı ve onunla birlikte onun potansiyelinden doğacak bütün yapıyı anlamada önce *anlama yeteneğinin* mükemmelleştirilmesi gerektiğini söyler. Bu da Spinozacı külliyatta neden *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme* adlı çalışmanın daha önce yazıldığını daha anlamlı kılar. Bu çok da yanlış bir yorumlama değildir. Çünkü varlığın ve onun dinamik olanaklarının anlaşılması ilk aşamada anlama yeteneğiyle doğrudan ilişkilidir. Ontolojiden etik-politik düzenlemelere kadar başat bir konuyu oluşturan bu anlama yeteneği en üst noktada “Tanrı bilgisine” (Spinoza, 2016b, s. 96) yani doğanın bilgisine dayanır. Doğanın dinamizmini etik-politik veçhede görmeyi beklemek Spinozacı düşüncenin temelini oluşturur. Onun politik felsefesinde yasa *insani* ve *tanrısal yasa* diye ayrıldığında aslında birlikte ve birbirine etkisini göz önünde bulundurmak gerektiğini düşünerek anlamaya çalışılmalıdır. Sonuçta “Tanrı olmazsa hiçbir şey de var olamayacağı ve kavranamayacağına” (Spinoza, 2016b, s. 97) dair su götürmez bir gerçeklik vardır. Bu yüzden de her şeyden önce *söz* değil *varlık* vardı. Söz varlığın dinamiklerini oluşturur. Bu nedenle de *varlığın dili*; hareketlilikten ve etkin oluştan oluşan her şeydir.

TTP'nin politik veçhesini anlamlı kılan her şey ontolojik imkânlarla güdümlü haldedir. Çünkü “tabiatta olan her şey, Tanrı kavramını, özü ve mükemmelliği ölçüsünde içerir ve dile getirir” (Spinoza, 2016b, s. 98). Birinci bölümde *Ethica*'nın yapısını konu aldığımızda açıkça ortaya çıkan *gerçekliğin* etik ve politik bir alana taşınmasını *TTP*'nin başlarında da görürüz. Burada da Spinoza “tabii olan şeyleri

tanıdıkça” (Spinoza, 2016b, s. 98) Tanrı hakkındaki bilginin de arttığını söyler. Bu zaten *Ethica*’da erdemin kendisi olarak adlandırılır: “erdemin peşinden giden insanlar için en üstün iyi Tanrı’yı bilmektir” (E, IV, Ö36, k). Yani bu dünyayı deneyimlemek, pratik hale getirmek politikanın etkin hale getirilmesine sebebiyet verir. Bu içsel dinamikler varlığın zorunlu gerçekliğini *insan praxisine* aktarır. İnsan praxisi, varlıkla eş güdümlü öyle bir noktaya gelir ve *Tanrı bilgisinde* nihai olana ulaşır. Bu da insanın en üstün yararı ve mutluluğunu Tanrı sevgisi ve bilgisine bağlar (Spinoza, 2016b, s. 98). Böylesine açık olan ontolojik gerçekliğin kendini açığa çıkarttığı etik-politik olanaklarda yasanın *insani* ve *tanrısal* olarak görülmesini daha anlamlı hale getirir. Başlarda da gösterdiğimiz üzere *Ethica* ve *TTP* arasında bir süreklilik görülür.

Spinoza ontolojik kuruculuğu hep üst safhada olan tanrısal yasanın mahiyetini açıklarken bir takım köşe taşları sunar. Kuşku duymadan görülecektir ki “bu yasa evrenseldir” (Spinoza, 2016b, s.99). Bu varolanların içinde bulunduğu ve belli bir takım ilişkilerin/karşılaşmaların söz konusu olduğu ontolojik bir düzeye sahiptir. Bu yasa “(...) tüm insanlara ortaktır. Çünkü onu evrensel insan tabiatından çıkarsadık” (Spinoza, 2016b, s. 99).

Bu yasa aynı zamanda dinamikliği muhafaza etmesi ve etkin oluşu daimi olarak öne çıkarması açısından bazı dünyevi uygulamaları da askıya alır. Tanrısal yasa, yani gerçekliğin mahiyetini tecrübe etmek; insanı onu anlamaya yönelik ve bu gerçekliğin içindeki imkânları gücü veya çabası dâhilinde etkin hale getirme imkânı tanır. Çünkü *tanrısal yasa* “tarihi anlatılara inanılmasını gerekli kılmaz” (Spinoza, 2016b, s. 99). Bu, insanı daima etkin ve gerçekliği anlamaya zorunlu kılar. Bu dinamiklik tarihsel öğretilerden ve ahlak kisvesi altında *verili kurallardan* insanı uzaklaştırır ve kendi potansiyellerinin açığa çıkması için bir çabaya yöneltir. Spinoza’daki bu etkinlik politik arenadaki toplulukları *kendi yaratıcılığında* ileriye taşıma olanağı verir. Çünkü her ne olursa olsun Spinoza’ya göre *tarihi anlatılar* “ondan hangi derecede emin olunursa olsun, (...) tanrıyı tanıtamaz” (Spinoza, 2016b, s. 99). Spinoza’da Tanrı yani Doğa’nın veya gerçekliğin böylesine anlaşılmaya açık hale getirilmesi ve hakikatin önündeki perdelerin kaldırılması ve bununla bağlantılı olarak verili anlatılardan uzak tutulması “insan praxisini” kurucu bir noktaya getirir. Bu praksisin karşısında hurafenin son payandaları da ortadan kalkar. Negri’nin de söylediği gibi Spinoza’nın düşüncesinin güzelliği bundan ibarettir: “Tanrısal olan bizim dışımızda değildir” (Negri, 2004, s. 148).

3.6. Praksis

İnsan praksisi gerçekliği anlayacak nihai gücü kendi varolma koşulunda saklı tutar. Bu güç yani varolma kudreti gerçekliği temaşa edecek düzeyde etik-politik olanaklarını da belirler. Böylelikle “Tanrı sevgisi Tanrı bilgisinden doğar ve Tanrı bilgisi de kendiliğinden kesin ve bilinir ortak nosyonlardan çıkarılmalıdır” (Spinoza, 2016b, s. 99). Demek ki politik bir örgütlenmede gerçekliğin karşısında *tarihi anlatılar* iş göremeyecek bir konumdadır. Tarihi anlatıların Spinozacı düşüncede tek faydası “sivil hayatın” tanınmasına olanak vermesidir. (Spinoza, 2016b, s. 99).

Tanrısal yasa; yani gerçekliğin ontolojik menfezi insan praxisini ön plana çıkardığında tarihsel anlatılar da gerçekliğin kuruculuğunda mesafeli bir ötede bırakılır. Bununla birlikte ritüeller de buna eşlik eder ve aynı şekilde mesafeli bir düzeyde tutulur. Çünkü törenler –buna ahlaki ve dinsel törenler dâhil edilebilir– Spinoza için kendiliğinden bir şey ifade etmez (Spinoza, 2016b, s. 99). Bu ancak kurumların insan üzerinde oluşturmaya çalıştıkları davranış biçimlerini belirler. Bu yüzden törenler “yalnızca ait oldukları kurum tarafından iyi diye nitelendirilen eylemlerdir” (Spinoza, 2016b, s. 99). Öyleyse Spinozacı ontolojik temel etik ve politik safhada törenleri veya her türden dıştan verili ritüelleri zorunlu kılmaz. Çünkü gerçeklik karşısında bir amacı temsil etmez. Hakikat kendi karşısında insan praxisinden başka bir şeyi zorunlu kılmaz. Tam da bu nedenle “(...) hakikat araçlar olmaksızın ortak yapılan eylemde üretilir” (Hardt & Negri, 2011, s. 135).

Gerçekliğin tek şartı onu anlamaya yönelik etkinliktir. Bu yüzden de “yalnızca emirle ve ait olduğu kuruma göre ya da herhangi bir iyiliği temsil ettiği için yarar sayılan şey anlama yeteneğimizi mükemmelleştirmez” (Spinoza, 2016b, s. 100). Gerçekliği anlayacak yegâne unsur praksise dayalı *anlama yeteneği* olduğuna göre bu perspektifle gerçeklik ile bir ilişki kurulamayacaktır. Bu demek oluyor ki Spinozacı ontolojinin politik sathında kurucu olan yegâne unsur *insan praxisidir*. Gerçekliğin içinde praksisi kuracak olan ve onunla hareketini artıracak olan şey neşeyi etkin kılmaktır.

Gerçekliğin kendisi olan tabiatın sınırlarını aşan her şey aynı zamanda Tanrı’nın sınırlarını aşacağı için gerçeklikten bir sapma gerçekleşir. Bu gerçeklikten sapma da varlığın temel dinamiklerinden kopmak anlamına gelir. Gerçekliği yani tanrıyı anlamada en önemli imkânı oluşturan insanın anlama yeteneğini aşan her şey *mucize*

kisvesi altında gerçekliğin karşısında bir tehdidi oluşturur. Spinoza'nın gerçekliğin karşısında mucize mefhumunu geniş olarak tartışmasının temelinde tek bir gerçekliğin olduğu ve bu gerçekliğin doğanın zorunlu yasalarıyla içkin olduğunu ve bunun dışında bir açıklama noktası bulmanın gerçekliğin dışında gerçekleşeceğini göz önünde bulundurmak gerekir. Buradan görülür ki gerçekliğin kurucu imkânları dinamiklik özelliğini muhafaza eder ve bu gerçekliğin bir parçası olan toplulukların kurtuluş yolunu bulmada kendi etkin gücünü kullanmayı ve bu gerçekliğin dışında bir referans noktası aramamayı gerekli kılar.

Bu bağlamda törenler veya tarihsel anlatıdan yola çıkarak oluşturulan her şey gerçeklik karşısında yalnızca *gölgeleri* oluşturur (Spinoza, 2016b, s. 100). Spinoza insan bedenini gölgelerin içinden çıkaran ve gerçekliğin karşısında etkin bir varlığa dönüştüren anlayışı ile özneyi politik bir özne konumuna taşır. Bu ayrım belirgin hale getirmek üzerine yapılan bir ayırmadır. Çünkü Spinoza'nın düşüncesinde her şey bir bütün olarak imkânlarını varolmaklık üzerinde inşa ederken politik imkânları da onun ontolojik temellerinde gerçeklik karşısında verili halde bulunur. Yani bu anlayışlar onun içsel nedenini oluşturur. Ondaki bu imkânlar birbirine bağlı halde etkinliğin dinamiklerini de ifade eder.

Ethica'da gördüğümüz üzere nasıl ki “erdem salt kendisi için istenmeli” ve “erdemden başka salt kendisi için istememiz gereken daha makbul ya da bizlere daha yararı dokunacak hiçbir şey yok” (E, IV, Ö38, n) ise tanrısal yasanın mahiyetinde de “tanrısal yasanın en yüce ödülü yaşamın kendisidir” (Spinoza, 2016b, s. 100). Çünkü bu gerçekliğin yasası insan praksisini kurucu öge yaparak mutluluğun kendisini varolma çabasına eşit hale getirir. Bu nedenle de erdem güç olarak –varolma gücü– anlaşılan tanrısal yasanın yani gerçekliğin varolanlara yüklediği *zorunlu potansiyellerdir*.

Bu yüzden insan, potansiyellerini öyle bir noktaya getirmelidir ki gerçekliğin zorunlu yasaları kendini salt gerçeklik olarak sunmuş olsun. Politik imkânlar ve onunla bağlantılı olarak gelişen bütün veçheler kendini *neşe* üzerine temellük etmeden önce *iyi olanın gerçek bilgisini* anlamalıdır. Bununla birlikte de “iyi olanın gerçek bilgisi ve sevgisiyle iyilik yapan kişi, özgürce ve istikrarlı davranmış olur” (Spinoza, 2016b, s. 103). Toplumun erdemli bir toplum haline gelmesi demek ki bu anlamıyla hayatidir. Erdem –ki bu politik sahada toplulukları da kapsayarak dönüştürür– bir toplumu şekillendiren ve gerçeklikle güdümlü hale getiren kurucu bir noktadır. Öyleyse bu

erdemın toplum nezdinde gerçeklik ile bütünleşmiş halde olması kötülükten de bizzat erdemden uzaklaşma kaygısıyla uzak durulmalıdır. Çünkü “kötülükten korktuğu için” (Spinoza, 2016b, s. 103) iyilik yapan “kötülüğün baskısı altında kölece davranmış olur ve başkasının hâkimiyeti altında yaşar gider” (Spinoza, 2016b, s. 103). Başkasının hâkimiyeti altında yaşamak ise etkin olmaktan uzaklaşmak, kedere sürüklenmek ve varlıktan yani onun potansiyellerinden kopmak anlamına gelir. Spinoza için bunun adı *esaretten* başka bir şey değildir. Bu nedenle insanlar politik öznelere olarak *neşeyi* kurucu bir noktaya getirene kadar gerçekliğin zorunlu yasalarını ve onunla güdümlü haldeki erdemi muhafaza etmek ve ileri taşımak zorundadır.

Erdem etkin oluşu ve gerçekliğe uygun yaşam tarzını ve politik bir örgütlenmeyi zorunlu kılar. Daha öncede gösterildiği gibi gerçekliğin önüne koyulan suni kesintiler bir engelle dönüşür. Bu yüzden de Spinoza dini törenler der “tanrısal yasaya” (Spinoza, 2016b, s. 106) yani gerçekliğe ilişkin değildir. Daha öncede gösterdiğimiz ve Spinoza’dan aktardığımız üzere törenler “sonsuz mutluluk ve erdem için de herhangi bir yarar” taşımazlar (Spinoza, 2016b, s. 106). Ancak burada bu eylemlerin ahlaki bir düzenleyici görüntüsü ortaya çıkar. Çünkü törenler “salt bedenın dünyevi mutluluğuna ve siyasi bütünün huzuruna ilişkindir” (Spinoza, 2016b, s. 106). Öyleyse dini törenler ve bunun ahlak kisvesi altında sunulması politik olmaktan başka bir şey değildir. Spinoza da siyasi bütün varolduğu sürece dini törenlerin işe yaradığını söyler (Spinoza, 2016b, s. 106). Demek ki dini törenlerin ve bu alışkanlıkların politik oluşu Spinozacı düşüncede gerçekliği anlamaya muktedir değildir. Toplumsal düzeyde böyle bir görünümün belirmesi de toplumsal düzeyde gerçekliği anlamaya elverişli değildir. Öyleyse samimi bir toplumun yapı taşlarını inşa ederken *neşenin* kurucu bir noktada olması gerçekliğin önünde yapay davranış biçimlerini belirler ve gerçekliği anlamada hiçbir işlevi olmadığını da açıklıkla vurgular.

Gerçekliğin karşısında dayanışma içinde olmak; onu anlamak için kolektif politik imkânı verir. Bu nedenle de tanrısal yasanın yani gerçekliğin olanaklarını temaşa etmek bir yana topluluklar ayakta kalmak yani varolma çabasını sürdürmek için toplum olmak ve toplum olmanın gereklerini yerine getirmek zorundadır. Çünkü toplum olmak “zorunlu olan bir şeydir” (Spinoza, 2016b, s. 110). Bu zorunluluk toplumu “çok yararlı” (Spinoza, 2016b, s. 110) bir temele yerleştirir. Çünkü “yalnızca düşmanlardan korunarak güvenlik içinde yaşamak için değil, ama birçok zahmetten de kurtulmak için” (Spinoza, 2016b, s. 110) bunu yapmalıdır. Nasıl ki etkin olmak varolma imkânı sunuyor

ve yaşamda kalmanın yegâne koşulunu oluşturuyorsa toplum haline gelmek zorunda olan insanlar da “karşılıklı olarak birbirlerine yardımcı olmazlarsa, kendi imkânlarıyla ayakta kalabilmek ve korunabilmek için gerekli beceriye ve zamana sahip olamazlar” (Spinoza, 2016b, s. 110). Demek ki ortaklık fikri ve etkin olmayı bir araya getirme ve çoğaltma toplumsal düzeyde *korunmanın* da ötesinde *yaşamak* için de elzemdir. Öyleyse yardımlaşma yani dayanışma bir arada olmanın yegâne koşulu, kutluluğa ulaşmanın biricik yoludur. Ancak Spinoza toplum fikrinde önemli bir detayı sunmaktan geri kalmaz ve *TTP*’de *insan doğası* problemini ele alır.⁹⁸

“Tabiat insanları arzuları gerçek aklın yolundan hiç sapmayacak biçimde oluştursaydı” diyor Spinoza, “toplumun yasalara hiç ihtiyacı olmazdı” (Spinoza, 2016b, s. 110). Çünkü insan aklın kılavuzluğundan ayrılmaz ve rasyonel bir toplum görünümü altında yaşar giderdi. Bunun için de “yararlı olan şeyi gönülden ve özgürce yapmaları için, insanlara gerçek ahlaki derslerin verilmesi kesinlikle yeterli olurdu” (Spinoza, 2016b, s. 110-11). Ancak insan doğasının genel tartışması burada düğümlenir.

Spinoza’ya göre herkes “kendisine yararlı olanı arar, ama bunu sağlıklı aklın buyruğuyla, yalnızca sınırsız arzuyla yapar” (Spinoza, 2016b, s. 110-11). İşte insanlar bu nedenle aklın buyruğuyla değil arzuyla hareket eder ve çoğu zaman “duygularına kapılıp sürüklenerek, bir şeyleri arzu eder ve onları yararlı bulurlar” (Spinoza, 2016b, s. 111). Bütün bunlar göz önünde bulundurulacak olursa arzu kontrol altına alınmalı –bu acımasız bir perhiz değildir– ve bu arzu etkin bir şekilde kendini gerçekleştirme araçlarını kullanmalıdır. Bu anlamıyla toplum veya siyasi bütün yasaları; toplumu bir arada tutmak üzerine kurmak zorunda kalacaktır. Bu ontolojik imkânları göz önünde bulundurarak gerçekleştirmek politikayı özgürlük ile taçlandırmak anlamına gelir. Engel tanımayan bu coşku bütün aşkın ve baskıcı siyasi bentleri yıkıp geçecek bir gerçekliğe sahiptir. Arzunun; arzulanan bir toplum fikrini oluşturmak için ortaklık fikrinde ve bir aradalık kültüründe temellük etmesi toplumu bir arada tutar. Çünkü Spinoza’nın kaygısını göz önünde bulundurursak söylenmek istenen rahatça anlaşılabilir: “insan tabiatı mutlak baskıyı da kaldıramaz” (Spinoza, 2016b, s. 111).

⁹⁸ Biz *TTP*’de de hissettirilen *Ethica*’nın temel formülasyonu etrafında şekillenen insan doğası deyince Andrew Youpa’un yorumunu göz önünde bulunduracağız: “Spinoza’nın insan doğası modelinin temeli, sevinçle ve sevgiyle yaşamaya ilişkin birinci dereceden görüşlerinin temeli olduğu gibi, bizim gerçek özümüzdür” (Youpa, 2020, s. 181)

3.7. İnsan Tabiatı Mutlak Baskıyı Kaldıramaz

İnsan, Spinoza'nın ontolojisinde alan açılan bir imkânlar bütününde kendini açmaya, imkânlarını kullanmaya çalışır. Ondaki bu dinamiklik imkânlarını politik bir alana taşıyarak varolma imkânını taçlandırır. İnsanın özgürlüğü kendini varkalma mücadelesine attığında korku gibi suni bir yaptırımla da karşılaşabilir. Ancak bu insanın imkânlarını ortadan kaldırmaktan ve ontolojik katılımdan geri durmasını sağlamaktan başka bir şeye götürmez. Korkuyla hareket eden birinde arzu sapmaya uğrar ve gerçeklikten kopar. Bu nedenle de “arzu ettikleri şeyin tam tersini yapmış olurlar” (Spinoza, 2016b, s.111).

Eğer arzu düzeyinde bir sapma gerçekleşiyor ise insanın özü olan arzusun insanın özünden sapması anlamına gelir. Demek ki politik düzeyde yeşeren bir korku insan arzusunun temelinde bir oyuk açar. Arzu insanın özü olduğuna göre yaşayan ve çaba gösteren her şeyde bu verili haldedir. Arzu duyanın bir başkası üzerine kuracağı her tahakküm bir başkasını sınırlama düzeyine getirir. Arzu temelinde bir eşitlik kurulacak ve bunu muhafaza edebilecek bir yapı gerçekleştiriliyor ise bunun temelinde eşitliğin olanaklarını belirlemek gerekir.

Eşitlik düzeyinde kurulacak olan yapıda insanlar için “eşitlerine hizmet etmek ve onlar tarafından yönetilmekten daha ağır bir şey olamaz” (Spinoza, 2016b, s. 111). Öyleyse *neşenin* tek kurucu duygu olduğu bir yerde etkinliğin artırılması ve olanakların sonuna kadar kullanılması için gerekli olan tek şey; *ortaklıktır*. Bu yüzden Spinoza için tüm toplum “siyasi bütünü ortaklaşa elinde tutmalı” (Spinoza, 2016b, s. 111) ve bunu politik alanda belirlemek zorundadır. Yani özne politik kimliğini daima kendinde taşımak zorundadır. Bu şekliyle belirlenen bir toplumda yani eşitliğin ve ortaklığın ön plana çıktığı bu yerde “kimsenin eşitine hizmet etmesi gerekmeden, herkes kendine hizmet etmek zorunda” (Spinoza, 2016b, s. 111) kalacaktır. Korkunun işlevi bertaraf edilecek ve hakikatin alanından uzaklaştırılacaktır. Böylelikle tek gerçek *insan praksisi* olacaktır. Yani neşenin kurucu praksisi...

Spinoza için makul olan ve ontolojiden çıkan gerçeklik böylelikle ortaklık düzeyine yerleşir. Bir tek insan ya da belli bir insan grubu siyasi bütünü ele geçiriyor veya elinde tutuyorsa bu “ortak insan tabiatını” aşan bir yapıdır (Spinoza, 2016b, s. 111). Ortaklık temelinde bir araya gelen toplumda bu anlamıyla korkuya yol açan bir yapı bulunmamalı ve bunun önüne geçecek engeller koyulmalıdır. Yasaları da

belirleyecek olan siyasi bütün korkuyla değil de iyilik umuduyla dizginlemelidir (Spinoza, 2016b, s. 111). Korkunun olmadığı bir yerde itaate de gerek kalmayacak ve herkes *samimi bir yaşamın* sınırlarını zorlayacaktır. Çünkü itaat insanın doğası gereği değil otoritenin caydırıcılığıyla ortaya çıkan bir yapıdadır (Spinoza, 2016b, s. 111). Bu; itaatten uzak, ortaklık temelinde olanakları kullanmaya muktedir bir yaşamın temel koşullarıdır. Bu da gösterir ki; “siyasi bütününe herkese ait olduğu ve yasaların ortak rızayla yürürlük kazandığı toplumda gerçekte itaat diye bir şey yoktur” (Spinoza, 2016b, s. 111). Burada da toplumlar bütün bu ön koşulların sonunda “başkasının otoritesi altında değil, kendi rızasıyla davranmaktadır” (Spinoza, 2016b, s. 111).

3.8. İtaat ve Gerçeklik

TTP her açıklamasıyla açıkça gördüğümüz üzere *Ethica*’nın ontolojik verileri üzerinden temellük eden ve açıklamalarını her defasında sekülerizasyona dönüştüren bir özellik taşımaktadır. Modern öncesi bir dönemde keskin bir şekilde dinin ve siyasetin birbirinden ayrılmasının koşullarını belirlemesi, politikanın yaşamı yeniden kurmasına imkân verir. Bu Spinoza için hayati öneme sahip bir kavşaktır. Çünkü dinin siyasi-sosyal yaşamın ötesinde bırakılması yaşamın sahilliğini öne çıkaracaktır. Spinoza bütün bunları Yahudi tarihinden çıkarır. Çünkü dinin politikaya dâhil edilmesi yıkımdan başka bir şey getirmemiştir. Bununla da kalmamış yaşamı zapturapt altına alması da yaşamın tek bir referans noktasına göre şekillenmesine imkân tanımıştır. Bu aynı zamanda Spinoza düşüncesinin merkezinde açılacak bir gediktir. Az önce ifade edildiği gibi Spinoza bütün bunları Yahudi toplumunun siyasi-sosyal yaşamından çıkarmıştır. Ona göre “gerek din gerekse devlet açısından en zararlı şey, kararlar vermeye ya da siyasi bütünü çekip çevirmeye yönelik herhangi bir hakkı din görevlilerine tanımadır” (Spinoza, 2016b, s. 268). Spinoza bunu aşmanın koşulu olarak sınırların getirilmesi gerektiğini ifade eder. Böylelikle de istikrar sağlanmış olacaktır: “onlara şu sınırlar getirildiğinde her şeyin çok daha istikrarlı olduğunu görürüz: Din görevlileri sadece kendilerine sorulara cevap vermelidirler; bunun yanında da, yalnızca benimsenmiş ve en yerleşmiş olan şeyi öğretip uygulamalıdır” (Spinoza, 2016b, s. 268).

Spinoza *TTP*’nin genel yapısında açıkça gösterdiği üzere *Kutsal Kitap* insana felsefi-bilimsel herhangi bir şey sunmamaktadır.⁹⁹ *Kutsal Kitap* “insanlardan itaatten başka şey istemez ve bilgisizliği değil, yalnızca itaatsizliği mahkûm eder” (Spinoza,

⁹⁹ *Kutsal Kitap*, inancın ne olmasına dair oluşturulmuş normlardan başka bir şey değildir. *TTP*’nin ana yapısı göz önünde bulundurulduğunda bu açıkça görülecektir.

2016b, s. 208). Oysa Spinoza için bu durum Kutsal Kitabın sadece işlevsel yönüne bir vurgudur. Çünkü Kutsal Kitap temel düzeyde inancın ne olduğuna dair oluşturulmuş normları belirler (Spinoza, 2016b, s. 214). Spinoza için *hakikatin* alanı daha geniştir. Ona göre *tanrı bilgisi* itaatten¹⁰⁰ değil salt akıldan gelir. Bu da felsefeyi tabiatın evrensel tarihini anlamaya muktedir tek alan olarak belirleme konumuna getirir (Spinoza, 2016b, s. 226). Bunun ise inançla veya vahyedilmiş dinle herhangi bir ilişkisi yoktur. Çünkü salt anlama yeteneğine ilişkin Tanrı bilgisi “tanrısal tabiatın, bir başka deyişle insanların belirli bir yaşama usulünü izleyerek taklit edemeyecekleri ve gerçek bir yaşama usulü oluşturmak için örnek de alamayacakları tabiatın, kendinde olduğu gibi düşünülmesidir” (Spinoza, 2016b, s. 211). Görülecektir ki gerçekliğin karşısında itaatten doğan bilgi değil salt anlama yeteneğine ilişkin edim ön plana çıkmaktadır. Yani gerçeklik karşısında praksişi zorunlu kılar. Bu yüzden verili, hazır kurallar ve öğretilerden hareket etmek gerçekliği anlamaya muktedir değildir. Bütün bunlar böyle düşünüldüğünde Spinoza için de insanlar nasıl istiyorlarsa öyle düşünmekte özgür sayılmalıdırlar. Bundan dolayı da onlar suçlu olarak görülmemelidir. (Spinoza, 2016b, s. 211).

Buradan da anlaşılacaktır ki gerçekliğin alanı inancın alanının ötesine geçer. Spinoza da bu ayrımı oldukça keskin bir şekilde öne çıkarır. *TTP*’nin ele aldığı bütün teolojik, politik hatta felsefi problemlerin ötesinde çalışmanın ana bağlamının *felsefenin teolojiden ayrılması* ve aralarında hiçbir bağın olmadığına gösterilmesidir. *TTP*’nin asıl göstermek istediği budur. Spinoza için iki farklı alanı ifade etmesinden kaynaklı “inanç ya da teolojiyle felsefe arasında hiçbir bağ olmadığı gibi, hiçbir yakınlık da yoktur” (Spinoza, 2016b, s. 220). İki alanın da birbirinden farklı olması biri *etkinliği* biri mutlak *edilginliği* ifade eder. Çünkü “felsefenin tek hedefi gerçekliktir” (Spinoza, 2016b, s. 220) ve mutlak praksişi ister. Daha önce de ifade ettiğimiz ölçüde bu perspektif gerçeklik karşısında etkin oluşu zorunlu hale getirir. Öyleyse teoloji *pasif*, felsefe *aktif* bir güce sahiptir. *TTP*’nin bir müdahale aracı olarak görülmesinin en önemli nedenlerinden birisi de budur. Çünkü Spinoza teoloji ve felsefe arasındaki ayrımı belirlerken aynı zamanda insanın pasif ve aktif durumlarını da belirleyerek gerçekliğin ancak etkinlik ile kavranacağını da bildirir. Çünkü inancın alanından etkin oluşun alanına bir geçiş söz konusudur. Spinozacı politika tam olarak bu anlama gelir. İnancın

¹⁰⁰ “Musa İsraililer’i akıl yoluyla ikna etmeye uğraşmadı. Ama onları bir antlaşmayla, yeminlerle ve lütuflarla bağlamaya çalıştı. Sonra halka, ceza tehdidiyle, yasalara itaat etmeleri gerektiğini bildirdi. Onu ödülleri vadederek teşvik de etti. Başvurduğu bütün bu yollar, bilimler için değil, yalnızca itaat için elverişli yollardı.” (Spinoza, 2016b, s. 214).

yani itaatin alanından etkin oluşun alanına geçiştir. Çünkü “inancın hedefi(...), itaat ve dine bağlılıktan başka bir şey değildir” (Spinoza, 2016b, s. 220).

Aklın buyruğuyla bir araya gelmiş bir toplumda ve medeni bir devlette *itaat* aklın sınırlarını aşar. Daha önce de vurguladığımız üzere “siyasi bütünün herkese ait olduğu ve yasaların ortak rızayla yürürlük kazandığı toplumda gerçekte itaat diye bir şey yoktur” (Spinoza, 2016b, s. 111). Öyleyse bir kimse herhangi bir şeyi yapmaya zorlanamaz. Bu yüzden de *TTP* insanın etkinliğinin ne yönde kurulmasına dair bir bildiri formuna bürünür. Bütün kurucu gücü de ifade edecek şekilde bir ifade özgürlüğü manifestosudur. Bu manifesto çokluğu (*multitudo*) inancın itaatinden felsefi gerçekliğin alanında etkinliğe götürür. Bu nedenle *Teolojik-Politik İnceleme* politik belirleme, eksik kalan *Politik İnceleme* ise politik harekettir. Bu belirleme ve yürümeye hazırlık olan müdahale metni insanı tabiatın yani gerçekliğin tam ortasına mevzilendirir. Burada Spinoza’nın ontolojik gerçekliği hüküm sürer ve bu hüküm *neşeli* olmaktan başka bir şey değildir. Çünkü biz daha önce de görmüştük ki itaatin olduğu her yerde bu kavrama keder eşlik eder. Keder; düşünmeyi, etkin varoluşu etkileyen ve itaatin alanına sürükleyen bir duygudur: “İtaat bütün toplumların temelidir. Düşünme gücünü itaat etmeye tabi kılan duygu ise kederdir; bu nedenle, kederli, duygulanışları artırmak iktidarın işleyişi için zorunludur” (Kalaycı, 2019, s. 238).

Spinoza buraya kadar politik bir hareket –politik müdahale– veya manevrada –kendi düşüncesine bir zemin– bulunduktan sonra medeni devletin temellerini konu alır. Bu politik manevra felsefe ve teolojinin birbirinden ayrılması ve gerçeklik ile inancın birbirinden oldukça farklı şeyleri göstermesiyle başlar. Spinoza burada felsefe yapmanın ve gerçekliğin alanında etkin olmanın teoloji için bir sorun teşkil etmediğini düşünür.¹⁰¹ Bu genel anlayış ise her insanın teolojiden bağımsız olarak felsefe yapabileceğini ve özgürce düşünebileceğini salık verir. Bu manevra Spinoza’nın politik düşüncelerini ifade etmeden önce hazırladığı bir zemin olarak da görülebilir. Ancak aklın buyruğu insan aklının düşündüğünü söyleme noktasında bir engellemeyle karşılaşmamasını da garanti etmek ister. İşte bu manevra sonucunda *ifade özgürlüğü* problemi Spinoza düşüncesinde yer alan başat bir problemdir. Çünkü bu ifade özgürlüğü düşüncayı etkin bir şekilde neşeyle ortaya çıkarabilecek yegâne unsurdur.

¹⁰¹ Bunu düşünürken Spinoza’nın *Ethica*’yı yazarken teolojik-politik kargaşadan dolayı onu yarıda bıraktığını ve *TTP*’yi kaleme aldığını göz önünde bulundurmalıyız. Yani *Ethica*’daki düşüncelerin kendine zemin bulması ve dönemin karşıt düşüncelerinin saldırısına mani olmak için bir alan temizliği yapar ve ifade özgürlüğünü de bu anlamıyla öne çıkarır. *TTP* bu misyonun bir parçasıdır.

Böylelikle de Spinoza ifade özgürlüğünün sınırlarını belirler. Bunu yaparken de bu sınırın en iyi devlette nereye kadar genişlediğini konu alır. Yani Spinoza; düşüncesinin çeperlerini politik sahada derinlemesine genişletir. Devletin bir ifade aracı olması noktasında ontolojik temelleri ileriye taşır. Devlet çokluğun ifade biçimi olmalıdır. Demokrasi bu ifade biçiminin bizatihi kendisidir. Bu yüzden bu ifade biçimine geçiş, ifade etmenin temel koşuludur.

3.9. Demokratik Ortama Geçiş

Artık sorun şu noktaya ulaşır: “İnsana bırakılan bu düşünme ve her insan için, düşündüğünü söyleme özgürlüğünün sınırı, en iyi devlette nereye kadar genişler” (Spinoza, 2016b, s. 230). Bunu belirlemeden önce Spinoza için bunun hayati bir öneme sahip olduğunu *neşeyi* kurucu bir öge olarak bedeninde taşıyan insan için elzem olduğunu unutmamak gerekir. Her ne olursa ve nasıl ifade edilirse edilsin felsefi-politik bütün öne çıkarılan reçetelerde Spinoza neşenin kurucu olduğu bir bedenin baskı altında kalmadan nasıl düşünebileceği, bunu ifade edebileceği ve etkin olabileceğini belirlemeye çalışır. Çünkü ifade olmadan neşeli bir hareket söz konusu olamaz. Öyleyse ifadenin önünün kesildiği her yerde bir hareketsizlik görünür.

Spinoza bu noktada başlarda da değindiğimiz gibi devletin temellerine dair düşünceyi daha da derinleştirir ve temellerini belirler. Çünkü *ifade özgürlüğünün* sınırlarını belirlemek için devletin temelleri sorununu ve insanın doğal haklarını aydınlatmak gerekecektir (Spinoza, 2016b, s. 230). Spinoza burada doğanın hakkı ve düzenini ontolojik düşüncesinin bir devamı olarak yeniden kurar. Bu kuruluş fikri Spinozacı metafiziğin ilerici bir boyutu olarak karşımıza çıkar. Ona göre doğanın hakkı ve düzeni her bireye ilişkin doğa yasalarını ifade eder (Spinoza, 2016b, s. 230). Çünkü bunlar aracılığıyla Spinoza “her varlığın, tabiatı gereği belli bir biçimde varolmak ve davranmak üzere belirlendiğini” (Spinoza, 2016b, s. 230) düşünür. Dikkatli bakıldığında görülecektir ki Spinoza politik bir metin olarak öne çıkan bu ifadelerde ontolojik temelli (*Ethica*’nın dili) bir tonu kullanır. Çünkü Spinozacı ontolojinin temellerini konu alan tabiatın gücü; töz yani tanrı niteliğindedir. Spinoza da bu bağlamda tabiatın gücü dendiğinde “her şey üzerinde üstün bir hakkı olan Tanrı’nın gücü” (Spinoza, 2016b, s. 230-31) ifadesini anlar.

Tabiatın-doğanın evrensel gücü kendi içindeki tüm bireylerin de bir arada oluşturduğu gücü ifade eder. Spinoza bu bağlamda doğal hali ya da doğal hakkı bu

minvalde genişletir. Çünkü bireylerin oluşturdukları güç tabiatın evrensel gücünü ifade ediyorsa “her bireyin, gücü altında olan her şey üzerinde üstün bir hakkı” (Spinoza, 2016b, s. 231) olduğu fikri ortaya çıkar. Her bireyi *conatusu* yani *yaşamda kalma çabasını* mevcudiyetini bir başkası sınırlayana kadar kullanır. Yani “her insanın hakkı, kendisine ait belirlenmiş gücün uzandığı yere kadar uzanır” (Spinoza, 2016b, s. 231). Her şey doğada bir anda bu güç mefhumu söz konusu olduğunda eşitlenir. Fark nitelik olmaktan öte nicelik yönünde bir görünüme sahip olur. Çünkü gerçekliğin içerisinde tek nicelik farkı şeylerin varolma çabasıdır. Buradan da açıkça anlaşılacaktır ki doğadaki şeyler arasında herhangi bir hiyerarşik fark yoktur.¹⁰² Ancak bu durumda da yani gücün bir başka gücü sınırlamasına yol açacak iştah durumunda insan aklın kılavuzluğunda değil sadece iştahıyla yaşar. Böylelikle de erdemden ve akıldan yoksun bir duruma gelir (Spinoza, 2016b, s. 231). İşte bu nedenle duyguların temel özelliklerinde gösterdiğimiz iştahın arzuya dönüşme serüvenindeki bilinçlilik hali (*arzu*, bilincine varılan iştahtır) insanı aklın kılavuzluğuna götürecektir. Politik örgütlenmenin ve bunu da demokratik ortama taşıyacak kavram da yine bu arzudur. İştah insanı ve toplumu kör bilinçten kurtarır. Ancak ileri bir nokta olarak arzunun açtığı bilinçlilik alanında neşeyle varolan bir imkân bu geçişi sağlayacaktır. İnsan neşeli karşılaşmalardan, topluluk fikrinin art alanını da genişletecek ortak nosyonlara ulaşır. Çünkü ortak nosyonlar kamusal gücün, çokluğun, genleşmesi ve özgürleşmesi adına elverişli bir ortam sağlanmasına imkân tanır (Tatian, 2020, s. 24).

Bu nedenle de medeni bir devlet ve devletin özgür sınırları insana önemli bir imkân sağlar. Bu imkân iştah sahibi insana bunun bilincine varmasını sağlayacak bir düşünme alanı açar. İnsan salt iştahtan, iştahın bilincine varma noktasında medenileşir. İşte arzulayan bir varlık olarak insan bunun bilincine varmasıyla kör duygulardan kurtulur. Daha doğrusu etkin duyguların etrafında birleşecek karşılaşmalar yaratır. Bu sebeptendir ki *istenilen şey* arzulandığı için *iyi* bir noktaya gelecektir. *Ethica*’daki bu ayrımı politik alanda karşımıza bu haliyle çıkar. Çünkü “arzu, bilincine varılan iştahtır” (E, III, Ö9, n). Bu nedenle medeni bir devletin imkânları arzunun kuruculuğunda yükselir. Kör duyguların ve iştahın olduğu yer Hobbesçu bir dille yalnızca *doğa durumu*’dur. Hobbesçu anlamıyla *doğa durumunda* insanın doğal hakkı Spinoza için

¹⁰²“(…)insanlarla tabiatın diğer bireyleri arasında hiçbir fark olmadığını söylüyoruz. Akıllılarla gerçek akıldan habersiz olan diğerleri, sağlıklı bir kafaya sahip olanlarla deliler ve ahmakça davrananlar arasında da hiçbir fark yoktur. Her varlık, tabiatının yasalarına uyarak yaptığı her şeyi üstün bir hak uyarınca yapar. Çünkü tabiat tarafından belirlendiği biçimde davranmaktadır ve başka türlü de davranamaz.” (Spinoza, 2016b, s. 231).

“sağlıklı akılla değil, arzu ve güçle belirlenir” (Spinoza, 2016b, s. 231). Bu daha önce de belirttiğimiz üzere her tarafı kurtlarla sarılı bir yaşamın gerçekliğidir:

tabiatın hükümrânlığı altında ele alınan her insan, onu ister sağlıklı akıl yönetsin, ister duyguları gütsün, kendisi için yararlı bulduğu şeyi üstün bir tabii hak gereği isteyebilir ve onu kaba kuvvete veya hileye başvurarak, yalvarıp yakararak ya da kendisine en kolay gelen başka bir yoldan ele geçirebilir. Dolayısıyla da emeline ulaşmasını engellemek isteyen düşman sayabilir (Spinoza, 2016b, s. 232-33).

Bütün bu kargaşanın ve ortak akıldan uzak yaşamının nihayete ermesinin yegane koşulu insanların bir araya gelerek, birlikte hareket etme arzularını oluşturmalarıdır.¹⁰³ Güvenlik içinde ve iyi yaşamak için bunu gerçekleştirmek zorundadırlar. Böylelikle insanlar konsensüsü ortaya çıkararak; medeniyete atılan ilk adımı atmış oldular. Ancak medeniyetin ya da kamusal yaşamın koşullarını sağlamanın bir diğer adımı ise konsensüsün devamı niteliğinde olan yaşamı savunmaktır. Ölümü değil de yaşamı düşlemek için kurulacak olan politik düzlem bu düzlemde gerçekleşmelidir. *Ethica*'da o ünlü cümlelerle vurgulandığı gibi: “Özgür insanın en az düşündüğü şey ölümdür; onun felsefesi ölüm üzerine değil, yaşam üzerine bir tefekkürdür” (E, IV, Ö67). Öyleyse bu medeniyetin eşiği yaşamın kıyılarıyla bitişik bir haldedir. Politika yaşamın alanını, insanın varolma imkanını sınırlayacak bir pratik değildir. o yaşamın pratik tefekkürüdür. İşte konsensüs, bu pratik tefekkürün yaşamın olanaklarını artırmak adına kolektiviteyi imlemesidir. Tam da bu nedenle insanlar “her birinin tabii olarak her şey üzerindeki hakkının topluca kullanılmasını ve bu hakkın, artık her insanın gücü ve iştahınca değil, topluca herkesin gücü ve iradesince belirlenmesini sağladılar” (Spinoza, 2016b, s. 231). Yani Hobbes’un karamsar yaklaştığı başıboş ve patlamaya hazır yığınlar-çokluklar Spinoza’da gücünü biraya getirerek bir dayanışma altında güçlerini ortak akıl- ortak nosyon etrafında birleştirmek durumunda kalmayı arzuladılar.

Spinoza’ya göre eğer insanlar aklın buyruğu altına girseydi ve ortak nosyonlar oluşturabilecek bir topluluk kurabilseydi –ki bu her zaman için beden birliğini ifade eder– bu kadar kargaşaya gerek kalmayacak ve salt iyilik altında bir araya gelerek

¹⁰³ *Ethica*’nın merkezinde bir çekirdek gibi duran ontolojik dayanışmanın insanı politik arenada götürdüğü nokta tam da burasıdır. Yani kurtların arasında erdemi kuşanmış bir aslana dönüşme arzusu. Zerdüş’tün beklediği gibi Spinoza ontolojisi de aynı şeyi bekler: “daha yüce, daha güçlü, daha muzaffer, daha neşeli olanları, bedeni ve gönlü dik olanları bekliyorum: gülen aslanlar gelmeli!” (Nietzsche, 2019a, s. 287).

güvenlik içinde yaşamaya bu kadar geç kalmayacaklardı. Ancak insan salt iştahtan ötürü aklın yönetiminden epey uzaktırlar. Ortak nosyonları kuracak neşenin kapsayıcılığının yerine, birinci tür bilgi, bir de kederle beslenirse günü kurtaran bilgilere dönüşecektir. Politik sahada bu günü kurtaran, demagojiye ve manipülasyona dönüşen bütün imkanları ifade eder. Şu çok barizdir ki Orange yanlılarının galeyanı ve De Witt kardeşlerin ölümü (Nadler, 2018: 430-431), bu birinci tür bilginin acımasız insafına kalmış bir eylem ve teslimiyetidir. Bu çokluğun önünde bir engel, neşeli toplumun karşısında bir bariyerdir. Her insan kederin pençesinde, eyleme gücünü azaltacak duygularla birlikte “keyfinin ardında sürüklenip gider ve çoğu zaman hırs, gurur, kıskançlık, kin, vs. zihnini öylesine işgal eder ki akla orada hiç yer kalmaz” (Spinoza, 2016b, s. 234). Yani bu nitelikteki duyguları yaşayan insan devletin içinde öyle bir oyuk açar ki toplumsal hayatın bütün dinamiklerini kökünden kazır ve toplumdan hırsa bulanmış kesif bir rekabet kokusu yükselir. Bu yarışın motivasyonu neşe olmaktan çıkar ve kederin yükselen gücü peyda olur.

Klasik dönemden modern döneme dek; siyasal-sosyal yapıların tamamında rekabete ve hırsa indirgenen her davranış biçimini muhafaza eden siyasal atmosferde hep aynı koku yükselir. Bu neşenin tükendiği, kederin yeşerdiği bir toplumdur. Ya da ortak nosyonu oluşturan neşeli çokluğun atomize olduğu bir topluluktur. Bu yaşayanın yaşama çabasının baltalandığı ve sınırlı bir alanda yaşıyor düşüncesiyle yoğrulduğu bir toplumdur. Demek ki Spinozacı düşünce bu toplum anlayışının çok ötesindedir. İşte tam burada Spinozacı topluluk fikri insanların baştan aşağı kendini dönüştürebildikleri aktif hayatın (*vita activa*) imkânını ifade eden bir alana dönüşür (Tatian, 2020, s. 22). *Vita activa* çokluğun kendisini dönüştürdükleri bu zeminde kendisine yeni bir anlam bulur. Bu anlam Ortaçağ ve Yunan düşüncesindeki boşluğu oluşturan *düşünsel hayat* ile *aktif hayat* arasındaki ayrımı da ortadan kaldırır (Tatian, 2020, s. 22):

Belli bir ontoloji bağlamında iyi hayat hakkındaki o eski soru, onu Spinoza felsefesine taşıdığımız durumda, varlıkları, kolektiviteleri ve her bir kişinin tekil tözünü oluşturan varolma kuvvetinin (*vis existendi*) genişlemesine yol açan bir gücün büyümesine yönelir. Anılan büyüme Spinoza için iki temel yolla mümkündür: Bunlardan biri bilgi, diğeriye Bruno’nun deyişiyle ‘sivil söyleşi’, yani politikadır (Tatian, 2020, s. 22-23).

Buradan da görülecektir ki insanın kendini gerçekleştirmesinin yani kutluluğunun önündeki hedef neşeli bir toplumun temellerini kurmak ve bunu daima ileriye taşımaktır. Bunun gelenekten ayrılan bir düzeyde gerçekleştiğini ifade ettik.

Spinoza’da teori ile pratik arasındaki birliktelik, ontolojik bir ilkedir. Çünkü bedenın konumlanması, onun eyleme gücünü belirleyecek bilgiyi de verir. Bu bilgi; ortak nosyonları neşeli etkilenişlerle kurabildiği müddetçe mümkün hale gelir. Böylece pratik düzeyde etkin duyguların varlığı söz konusu olur.

Şu açık bir şekilde görülecektir ki artık doğal hakla çelişmeden ve konsensüs ile bir toplum kurma fikriyle ontolojik olanaklar birleştirilir.¹⁰⁴ Yani yol ve yöntem bizzat toplumun kendisidir. Toplumun toplum olmaklığı ontolojik bir anlayışın sonucudur. Öyle ki “tabii hakla çelişmeden, bir toplum oluşturabilmenin ve her türlü antlaşmayı kusursuz bir bağlılıkla her zaman koruyabilmenin yolu, her insanın tüm gücünü topluma devretmesidir” (Spinoza, 2016b, s. 234). Bu da kaçınılmaz olarak toplumu gerçekliğin karşısında dinamik ve özgül bir ağırlığı olmasından dolayı her şey üzerinde üstün bir hakka sahip olmasına yol açar.

Spinoza tam da burada *TTP*’nin bir müdahale aracı olarak okunmasından da öte etik-politik düzlemdeki düşüncelerini evrensel hale getiren ve çağların ötesine taşıyan fikirlerini sunar. Bu özgül ve dinamik ağırlığı olan politik oluşuma Spinoza *demokrasi* adını verir. Modern öncesi bu dönemde kitlesel bir politik hakkı tanımlayan Spinoza için toplumun bir güç-kuvvet oluşturabilmesi kayda değer bir öneme sahiptir. Çünkü özellikle onunla birlikte felsefe tarihinin seyri politik algılayışta *içkinlik düzeyinde*¹⁰⁵ alternatifler üretecek ve insanların onto-politik olanaklarında bir katalizör görevi görecektir.

Aynı zamanda bu demokrasi fikri evrensel bir birliğe dikkati çeker. Demokrasi “gücü altındaki her şeye ilişkin üstün hakka toplu olarak sahip, evrensel insan birliği...” (Spinoza, 2016b, s. 235) olarak ifade edilir. Evrensel insan birliğinin¹⁰⁶ temel düzeyde sunduğu akıldışı bir toplum görüntüsünü ortadan kaldırmak ve neşeye dayalı akla uygun

¹⁰⁴ “Her şeyi yalnızca aklın buyruğuna göre yönlendirmek (ki sağduyudan yoksun gözükmek istemiyorsa, hiç kimse buna açıkça karşı çıkmayı göze almaz); insana başkasına zarar verebilecek herhangi bir şey önerdiği ölçüde iştahı dizginlemek; kendisine yapılmasını istemediği şeyi başkasına yapmamak; son olarak da başkasının hakkını kendi hakkı gibi savunmak...” (Spinoza, 2016b, s. 233).

¹⁰⁵ Demokrasi harici bir monarşik yapı *aşkın* bir anlayışın ürünü de olabilir. Gücün alındığı referans noktası aşkın bir konumdan gelir. Bunu batılı ve doğulu toplumların pek çoğunda tarihin her döneminde görmek mümkündür. Çünkü bu referans noktasının aşkın bir kaynağı ifade etmesi itaatin yüzeyini de belirler. Bu yüzey insan varlığı için oldukça kaygan ve hareketi için tehlikeli bir hale gelir.

¹⁰⁶ Bu kavram Stoa felsefesinin temel düşüncelerinden biri olan dünyadaşlık-evrendişlik kavramına oldukça benzerdir. Spinoza sonrasında yerleşik bir düşünce haline gelen içkin ontolojik –ve politik– anlayışların neredeyse tamamında bu *birlikten* bahsedilebilir.

bir toplum dinamikleridir.¹⁰⁷ Demokrasinin nihai gayesi doğada iştahıyla kör bir duygunun peşinde rahat edilmesini istemekten ziyade “iştahın saçmalıklarından kaçınmak ve insanları elden geldiğince aklın sınırları içinde tutmaktır; uzlaşma ve barış içinde yaşasınlar diye...” (Spinoza, 2016b, s. 235).

Spinoza demokrasi fikrinde ontolojik imkânları demokratik özgürlükle taçlandırmış olur. Yalnızca demokrasi fikri insana tabi hakkını özgürlüğe taşıyacak imkânı verir. İnsanın varolmaklığı kendini etik-politik düzlemde açtığında demokrasi bu imkânları muhafaza edecek nihai noktadır. Aynı zamanda insanların bir arada olmasını; dayanışma görünümü altında sunmasının da koşulu demokrasidir. Bu halde insan demokratik bir toplumda eşitlik düzeyinde imkânlarını ileriye taşıyacaktır. Spinoza’nın metafiziğinden ödünç aldığımız varolanların kendini gerçekleştirme fikri bu demokratik ortamda kristalize olur. Siyasal yapı insana bu imkânı tanımakla kalmaz etkin bir şekilde ileriye götürür. Bu nedenle *demokrasi* “en tabii ve tabiatın her insana tanıdığı özgürlüğe en yakın olandı” (Spinoza, 2016b, s. 236).

Demokrasi fikri Spinoza metafiziği göz önünde bulundurulmadan düşünüldüğünde temel düzeyde salt siyasi açıklamanın ötesine geçemez. Oysa ontolojik imkânlar göz önünde bulundurulduğunda politik anlamıyla özgürlüğün insana alanı açacak olan şeyin bu imkânlar olduğu ve bu imkânın ise insanın nihai mutluluğa ulaşma çabasını ifade ettiği rahatlıkla görülecektir. Çünkü siyasi ortamda “hiç kimse tabii hakkını, gelecekte her türlü tartışmanın dışında kalacak biçimde başkasına devretmez” (Spinoza, 2016b, s. 236). Verili halde bir varolma gücünü ifade eden etkin oluş sınırlanmadığı sürece insan da bir başkasına devredemez. Bu doğal olarak böyledir. Bunu sinesinde taşıyan her canlı ve insan siyasi ortamda da sinesinde taşımaya devam edecektir. Bu nedenle insan özgürlüğünü bir başkasına değil eşitlik düzeyinde tüm toplumun *çoğunluğuna* devreder. Bu da insanları ortaklık düzeyinde doğada olduğu gibi eşit hale getirir (Spinoza, 2016b, s. 236). Negri de burada açıkça demokrasinin, politik olanın temeli olduğunu söyler (Negri, 2020a, s. 36).

Spinoza’da gelinen bu nokta onun sözleşme fikrini de dönemin fikirlerinden oldukça ileri bir noktaya taşır. Bütün mutlakiyetçi ve hiyerarşik anlayışlar Spinozacı

¹⁰⁷ “Köle, bir efendinin, yalnızca onun yararına olan buyruklarına itaat edendir. Oğul, anne babasının buyruklarıyla, kendisi için yararlı olanı yapandır. Son olarak da uyruk, üstün gücün buyruğuyla, topluluğa, dolayısıyla da kendi yararına yönelik olanı yapandır.” (Spinoza, 2016b, s. 236).

politik arenadan çekilir. Daha önceleri de gösterdiğimiz üzere Spinoza'nın Hobbes'un karşısında konumlanır. Bir mektubunda arkadaşı Jarig Jelles'e şöyle yazar:

Politika hususunda, Hobbes ile benim aramdaki fark, ki sorun bununla ilişkiliydi, şuna dayanıyor: Ben doğal hakkı bütünüyle daima muhafaza ediyor ve Site'de üstün yöneticinin, bir uyruk üzerinde, yalnızca sahip olduğu gücü ölçüsünde hakkı da olduğunu savunuyorum. Doğa durumunda da bu hep böyledir (Spinoza, 2014, s. 268)

Az önce de gösterdiğimiz gibi Spinoza özgürlüğü politik örgütlenmeye taşırken doğadaki özgürlükten temel düzeyde bir fark görmez. Toplumsal bedenin de bir fiziksel unsur gibi ele alınması buna dair önemli bir örnektir.¹⁰⁸ Hobbes ile ayrıldıkları kısım burasıdır. Çünkü Spinoza'da *doğal hak* politik örgütlenmede de yerini korur. Özgül gücün devredilerek temsil boyutuna düşmesine imkân tanımaz. Daha önceleri de ipucunu verdiğimiz gibi; güç ifade edilendir, devredildiğinde ifade edilmekten çıkar temsile dönüşür.

Bu perspektiften hareketle Negri, Spinoza'nın bu sözleşme fikrini daha da ileriye taşır. Bu yüzden Negri; Spinoza'nın *TTP*'nin on altıncı bölümünün ilk sayfalarındaki “yanıltıcı bir doğal-hak terminolojisiyle tarif edilen bireysellikten sözleşmeye pervasızca” (Negri 2005, s. 206) geçişini açık bir hale getirdiğini ve hatta tersine çevirdiğini söyler. Ona göre Spinoza'nın buradaki doğal hak kavramı belli oranda kendini bu anlayışta da toplumsallığa taşır. Demek ki burada bireyselliğin özgün ağırlığı da kendini muhafaza etmeye devam eder: “Çünkü bu siyasi bütünde[demokrasi] hiç kimse tabii hakkını, gelecekte her türlü tartışmanın dışında kalacak biçimde başkasına devretmez. Tam tersine, her insan onu, kendisinin de bir parçasını oluşturduğu tüm toplumun çoğunluğuna devreder” (Spinoza, 2016b, s. 236).¹⁰⁹

¹⁰⁸ Son kertede Spinoza içkinlik perspektifini sürdürürken; Hobbes'un *Leviathan*'ı aşkın bir düzeyde potestas'ın monarşik bir düzeye yükselmesi söz konusu olur.

¹⁰⁹ Negri muazzam düzeydeki yorumlarından birini tam da burada yapar. Çünkü bu noktada Spinoza'nın getirdiği politik düzeyde bireysellik; devlet öncesi durumdaki özgün bireyselliğini toplumsallığa da taşır. Politik arenada bir güç olmayı hala sürdürür. Devlet öncesi durumdaki antagonist-çatışmacı varlığını bir potansiyel olarak taşımaya devam eder. Ve hala “(...) sürecin başladığı yer olan bireysellikler arasındaki antagonizma, gelişkin toplumculuk düzeyinde bile doğasını korur. Bireysellik burada, mutlak hak olarak temsil edilir” (Negri, 2005, s. 206) Negri bu bireyselliğin *konsensüsün* devamında da bir direniş odağı haline geldiğini, potansiyel gücünü hala taşıdığını söyler. Spinoza'yı Hobbes'tan ayırdığı kısım da tam olarak burasıdır. Çünkü bu politik toplumun mayasında bir mutlakiyetçilik yoktur. Negri'ye göre toplumu kuran şey: “bireyselliklerin güçlerinin özörgütlenmesi, rasyonel bir biçimde bir karşı-iktidara dönüşen aktif bir direniş, aktif konsensüste kolektif bir biçimde geliştirilen bir karşı-iktidar, gerçek bir kuruluştaki eklemlenmiş konsensüse dayalı bir praksistir. Doğal antagonizma, kolektif imgelemin ve onun maddi

Aynı zamanda bu ontolojiye bağı politik fikrini kuvvetlendirecek bir diğ husus ise siyasi temelin üzerine kurulacak olan *hak* kavramının, yani kamusal değı özel yurttaşlık hakkının ne olduğı fikridir. Çalışmanın ontolojik hattını kullanırken genel felsefi dili hissettiren bir tanımlamayla burada da karşılaşılr. Spinoza özel sivil haktan- yurttaşlık hakkından şunu anlar: “Üstün gücün buyruklarıyla belirlendiğı ve yalnızca onun otoritesiyle korunduğı haliyle, her insanın kendi varlığı içinde varlığını sürdürme özgürlüğü” (Spinoza, 2016b, s. 237). Yani siyasal ortam insanın varolma çabasını –conatus– politik bir atmosferde özgürce sürdürmeye olanak tanır. Bu anlamıyla politik olan her şey varolma çabasını belirleyen temel duygulara bağı haldedir. İnsanın varlığını sürdürmesi neşeyle etkin oluşa bağı ise siyasi ortam bunu sağlamalıdır. Demek ki demokrasi fikri insanların bir arada özgürce yaşaması değı; insanların bir arada neşenin kurucu duygu taşıması etrafında varlığını sürdürmesidir.¹¹⁰ Öyleyse Negri’nin iddia ettiğı gibi Spinoza’nın Hobbes’tan ayrılan sözleşmecî anlayışının çekirdeğinde bulunan bireyselliğın antagonist potansiyelliğı; burada kendini daimi bir özgürlük talebiyle varlığını sürdürür. Neşe burada konumlanır. Çünkü neşe varlığın sürdürülmesinin belirleyici niteliğidir. Yaşamı belirleyecek ve kuracak praksisin merkezi biçimlenişidir. Özgürlüğün olanağı da neşenin bu varlığında mümkün hale gelir. İşte Spinoza’da devlet, çokluğun güvenliğinin teminatı olarak ortaya çıkmasından da öte bu etkin neşeli oluşun vücut bulmuş halidir. Çünkü devletin nihai amacı “hükmetmek, insanlara korku salarak onları avucunun içinde tutmak ve bir başkasının hakkına tabi kılmak değıldir” (Spinoza, 2016b, s. 285). Çokluğun özgürlüğünü muhafaza etmek, onlardaki doğal hakkın korunması demektir. Bu yüzden devlet, ikincil bir doğa olarak özgürlüğün bizatihi kendisidir. Böylece devletin nihai amacı, “(...) elden geldiğince güvenlik altında yaşayabilmesi için, her insanı korkudan kurtarmaktır. Bir başka deyişle, devlet, onun varolma ve hem kendisine hem de başkasına zarar vermeden davranma tabii hakkını mümkün olan en iyi biçimde korur” (Spinoza, 2016b, s. 285). Buradan yükselecek bir devlet; yaratıcı ve hareketin bedeni olan neşeli toplumun özgürlüğünü ifade eder. Bu anlamıyla devletin adı keder, korku, zulüm ve baskıyla yan yana gelemmez. Bu aynı zamanda her türlü hakkın kendisinde

yoğunluğunun kurucu gücünü takip ederek toplumun somut tarihselliğini yapılandırır. Bu sürecin sonucu ne mutlak ne de demokratiktir, fakat gerçekliğın kolektif kuruluşudur” (Negri, 2005, s. 207).

¹¹⁰ “Adalet, her insanın sivil hak uyarınca sahip olduğı şeyi elinde tutmasına yönelik istikrarlı bir ruh halidir. Adaletsizlik, doğru dürüst bir yasa yorumu uyarınca herhangi birine ait olan şeyin, sözde bir hak görünümü altında, onun elinden alınmasıdır. Adalet ve adaletsizliğe aynı zamanda eşitlik ve eşitsizlik de denir” (Spinoza, 2016b, s. 237).

toplandığı, kollarını toplumun üzerinde açtığı aşkın bir nosyon değildir. Ne bakımdan düşünülürse düşünülün bu devlet neşeli bedenlerin şenliğine dönüşmediği müddetçe meşru da değildir. Bu yüzden özgürlüğün kendisi de olamaz. Oysa Spinoza “devletin gerçek amacı özgürlüktür” (Spinoza, 2016b, s. 285) der. Bu özgürlük çokluğun gücünü etkin kıldığı müddetçe vardır. Doğal hak gereği konsensüsün bir bileşimi olan devlet yine konsensüs gereği özgürlük tehdit altına alındığında temel dinamiklerini yitirir. Çünkü doğal hak gereği varolan, özgürlüğünü ve her şeyin temelindeki ifade etme biçimini kendinde taşıyan insan bu konsensüsü bozacak yetkinliği de kendinde taşır. Bu tavır anti-sözleşmeci bir tavidir (Tatian, 2020, s. 101). Bu anlayışa göre de politik direnme eyleminin şartları yasal ya da ahlaki değil, fiziki, maddi, duygulanımsal ve arzuya ilişkindir; bunların sürekli biçimde yenilenmeleri gerekir ve bir sözleşme tarafından güvence altına alınamazlar” (Tatian, 2020, s. 101). Yani özgürlüğün olmadığı yerde konsensüs olamayacağı için bu konsensüsün bileşenleri doğal hakkını kullanabilir. *Politik İnceleme* bu konsensüsün teminatı olarak okunabilir. Çünkü bu eser Spinoza düşüncesinin taçlandığı, kesintiye uğramış olsa da politik felsefesinin zirveye ulaştığı temel eserdir. Çokluğun gücünü (*potentia multitudinis*), erdemini ve hareketini göreceğimiz bu eser neşeli varolma biçimini de belirler.

3.10. Potentia Multitudinis: Teolojik-Politik İnceleme’den Politik İnceleme’ye

Spinoza, *Politik İnceleme* adlı eserinin başında politik meselelere olan yaklaşımını açıklarken diğer filozofların meseleye yaklaşım tarzı üzerinden ana problemin nerede düğümlendiğini de öne çıkarır. Spinoza artık açıkça görüldüğü üzere duyguları ön plana çıkaran, bu duyguları anlamaya ve bunun etrafında bir anlayış geliştirmeye çalışan bir filozoftur. Defaatle belirttiğimiz üzere duygular içkin felsefi anlayışın tutkalıdır. İnsanı anlamaya çalışırken duyguları ortadan kaldırmak, onları hor görmek ve baskılamak sağlam bir felsefi zemindeki tutkalları yerinden oynatarak gerçekliğin olanaklarını daraltmaktır. Pek çok filozofun tam tersine Spinoza bu duyguları alaya almaz: “Filozoflar, içimizde çarpışan duyguları, insanların kendi hatalarıyla içine düştükleri kötülükler olarak düşünürler, işte, bu yüzden, onları alaya almayı, onlara hayıflanmayı, onları kınamayı ya da daha ahlaki görünmek istediklerinde onlardan nefret etmeyi alışkanlık haline getirmişlerdir” (TP, I, 1). Bu bakış açısı Spinoza’nın altını çizdiği gibi insanı aslında oldukları gibi anlamaya çalışmanın ötesinde, nasıl olması gerektiği üzerine filozofların düşüncesine göre idealize etmesine

yol açar (TP, I, 1). Bu anlayış insanın güncel ve gerçeklikle ilişkili meselelerinde sahil bir anlayışın çok ötesine geçmektedir. İnsanın insan olarak tüm olanaklarıyla ele alınmadan kurulacak olan her siyaset anlayışı bir tür *fantazma* dönüşür. Biz bu fantazmadan çok uzakta, temsile düşmeyecek kadar duyguların gerçekliği altındayız. Bu yüzden felsefe tarihinin klasik anlayışlarından uzakta yer alan bir düşünce ile karşı karşıya kalırız. Çünkü Spinoza “felsefe geleneğinin büyük bir kısmından farklı olarak, insan doğasının bir parçası (*pars Nature*), yani sonlu bir varlık, bir kip olarak kabul edildiği ölçüde faydasız bir amaç olan tutkuları ortadan kaldırma işinden asla söz etmeyecektir” (Tatian, 2020, s. 29).

Spinoza’nın meselelere olan yaklaşımı ve ileri sunduğu düşüncelerin *sahihliği* tamamen insanın duygularından hareket etmesiyle mümkün hale gelir. İnsanı böylesine kurucu bir noktaya taşıyan onun *praksis anlayışı* insanın duygularını temele alan bir anlayışla politik veçheleri de ileri taşır. *TTP*’den *TP*’ye geçişte yeniden hissettirilen *Ethica*’nın temelindeki *duygu kuramı* burada politik meselelere başlamadan bir şerh olarak düşünülür. Bu anlamıyla Spinoza siyasette de *olandan* hareketle, gerçekten de altını çizerek belirttiği üzere “(...) yeni ya da bilinmedik herhangi bir şey ortaya koymayı değil, ama sadece kesin ve kuşku götürmez kanıtlar yoluyla pratikle en iyi uyum gösteren şeyi” (TP, I, 4) ortaya koymaya çalışır.

Yöntemsel olarak *Ethica*’dan çok uzaklaşmayan Spinoza gerçeklik ile olan sıkı bağını politik alana taşıyarak ontolojisinin kurucu öğelerini, politik düşüncesinin zemininde keskin bir şekilde hissettirir. *Ethica*’da “sanki geometrik çizgilerden, yüzeylerden ve cisimlerden söz ediyormuş gibi” (E, III, Önsöz) hareket eden Spinoza *TP*’de de “(...) matematikle ilgili araştırmalar yaparken sahip olduğumuz zihin özgürlüğünü bu incelemede de geçerli kılmak için insanların eylemleriyle alay etmemeye, onlara acımamaya, onlardan nefret etmemeye, ama onlara dair gerçek bir bilgi elde etmeye” (TP, I, 4) çaba gösterir. Spinoza’nın olana yaklaşım tarzı gerçekliği ifade etme açısından daha baştan kendisini hissettirir. Spinoza bu yaklaşım tarzıyla “(...) sevgi, nefret, öfke, kızgınlık, kıskançlık, kibirlilik, acıma ve ruhun diğer devinimleri gibi insani duyguları kötülükler olarak değil, ama *insan doğasının özellikleri* (vurgu bize ait) olarak” (TP, I, 4) göz önüne alır. Bütün bunlar “sıcakın, soğukun, fırtınanın, yıldırımın ve tüm hava durumlarının havanın doğasına ait olması gibi insanın doğasına ait varolma tarzlarıdır” (TP, I, 4).

Ethica'da gösterildiği ve yine *TP*'de belirtildiği üzere “insanlar zorunlu olarak duygulara tabidirler” (*TP*, I, 5) bu yüzden de bütün varolma tarzları; etkilenişleri üzerine kuruludur. Bu etkilenişler insanın eyleme gücünü (*potentia agendi*) de belirler. Politik felsefe de tam burada merkezilenir. Çünkü duyguların mevcudiyeti politikayı tesis eder. Spinoza politik olanı “Machiavelci çizgide (...) içkin, yabancılaştırılması imkansız, temsili mümkünsüz güçlerin inşası şeklinde kabul ederken, bir politikasızlaştırmadan bütünüyle kopar” (Tatian, 2020, s. 35). Bu çizgiden devam edersek eğer, politik olan neşenin mevcudiyetinde içkin olanakların kurulmasına sevk eder. Öyleyse insanın sahil bir yaşamı kurmasının önündeki bütün engeller kederden kulelerdir. Neşenin mihmandarlığında insanın yürüyeceği ana güzergâh ise bu kederdir. Siyasal ve toplumsal anlamda kederle hemhal olmuş bir toplumun dinamiklerini neşe perspektifinde dönüştürmek gerekir. *Praksis* bu noktada kurulur. Bu yüzden hukuksal düzenlemeler ve politikanın insanı kurucu bir aktöre dönüştürmesi sonucunda artık Tatian'ın belirttiği gibi *Politik İnceleme*'de “uyruğun (*subjectus*) yurttaş (*cives*) dönüşümü gerçekleşir; bu, kamusal alanın gelişimiyle orantılı olan bir politik *conatus* gelişimidir” (Tatian, 2020, s. 88). Negri için de *TP*'nin Spinoza külliyatındaki yeri kurucu bir boyut kazanır. Çünkü *TP*, metafiziği içeriden *praksis* ile taçlandıran bir anlam genişlemesi yaratır:

TP'nin, metafiziği içeriden taçlandıran -yani bir dizi çelişkiyi çözen ve sadece yeni bir politikayı değil, aynı zamanda pratik varlığın alanına mevzilenmiş bir metafizik çerçeveyi güçlü bir biçimde ima eden -bir eser olarak tanınmasına yol açmıştır: “*experientia sive praxis*” (deneyim, yani praksis) (Negri, 2020a, s. 35).

Deneyim yani praksis, Spinoza felsefesinin merkezindeki hareketin ortak adıdır. Bütün olanaklar yeryüzünü deneyimlemek, neşenin içkin hareketiyle ilişkiler ağı kurmakla ortaya çıkacaktır. Temsilin oyalayıcı, geciktirici işlevinin karşısında praksis dünyayı sunar. Aksine temsil Balanuye'nin söylediği gibi “edimi, eylemi, ifadeyi, çabayı, kavgayı geciktirir” (Balanuye, 2020, s. 44). Burada inancın ve verili olan hiçbir şeyin pek yeri yoktur. Bunu daha önceki kısımda *TTP*'nin etrafında konumlanan bir şekilde göstermiştik. Çünkü Spinoza “inancın duygular üzerinde pek az gücü olduğunu” (*TP*, I, 5) defaatle göstermiştir. Spinoza burada, insanı ve toplumu anlamakta herhangi bir referans noktasından hareket etmez. Özellikle aşkınlığa düşecek (*transcendent*)

bütünsel bir anlayışın çok ötesinde içkin (*immanens*) anlayışı öne çıkarır.¹¹¹ Bu nedenle insanların politik yönelişlerini ve toplum olma ekseninde duygularını incelerken “insanların ortak doğasından, yani insani koşullardan” (TP, I, 7) yola çıkarak anlamak gerekir. Bunu da yine ontolojik bir anlayışın üzerinden yapar.

Ethica ve Teolojik-Politik İnceleme’nin temel onto-politik anlayışının zemininde gördüğümüz üzere insan doğal hakka sahip olarak varolur. Bu hakkı da doğadan alır.¹¹² Bu hak gereğince gücü yettiği ölçüde varlığını korumaya çalışır. Bu yüzden de gücü yettiği ölçüde doğal hakla varolan insan gücünü artırmak yönünde toplum olma ekseninde nihai noktasında bir *dayanışma* mefhumunda birleşir.¹¹³ Çünkü “iki kişi aralarında anlaşıp güçlerini birleştirirlerse, beraber daha fazla iktidarlara 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.” (TP, II, 13). Spinoza *TP*’de açıkça politik özneye kurucu bir anlam atfeder. Negri’nin diliyle bu fark, bir gelişim evresinin nihai sonu da olsa ilk defa *TP*’de görünür (Negri, 2005, s. 54). *TTP*’de kriminalize olmuş ve bulanık fikirlerin gölgesinde sürüklenen halk (*vulgas*) *TP*’de ortak arzunun ve konatik birliğin ifadesi olan *çokluğa* dönüşür. Çoklukla birlikte uzam, dinamik hale gelir. *Vulgas*’un kararlı-kararsız varlığı, çoklukta kararlı hale gelir.

Öyleyse yaşamı sürdürme ya da ontolojik bir ifadeyle toplumların varlığını sürdürme çabasına eşlik edecek olan kavram dayanışma veya yardımlaşmadır. *TTP*’nin de, *TP*’nin de işaret ettiği kurucu kavramlardan en önemlisi budur. Çünkü *neşe* kavramının etkin oluşa sürükleyen yanı tekil boyutta bir ifade kazanmaz. Aksine bu *neşe* kavramı etkin oluşa sürükleyen yanını insanı politik bir dayanışmaya iterse asıl anlamını bulur. İlginçtir, arkaik toplumlarda neşeli figürlerin, dans gibi öğelerle müziğe bedensel eşlik etmenin, toplulukta, paylaşılan mitin ya da ortak ideallerin başardığından daha derin bir *birleşme* sağladığını iddia eden araştırmacılar vardır (Ehrenreich, 2009, s. 33). Öyleyse neşe birleştirir, keder ise dağıtır. Yardımlaşma/dayanışma olmaksızın “insanların hayatlarını çok sürdüremeyeceklerini ve ruhlarını geliştiremeyecekleri” (TP,

¹¹¹ “(...) doğadaki her varlık, hem varolmak hem de eylemde bulunmak için sahip olduğu gücün hakkını doğadan alır: doğadaki herhangi bir varlığın sayesinde varolduğu ve eylemde bulunduğu güç, gerçekte özgürlüğü mutlak olan Tanrı’nın[yani gerçekliğin] gücünün kendisinden başka bir şey değildir.” (TP, II, 3)

¹¹² “doğadaki herhangi bir varlığın sayesinde varolduğu ve eylemde bulunduğu güç, gerçekte özgürlüğü mutlak olan Tanrı’nın gücünün kendisinden başka bir şey değildir” (TP, II, 3)

¹¹³ Daha önceki bölümlerde ontolojik bir şekilde kurucu kavram olarak karşımıza çıkan dayanışma kavramı burada da politik bir düzeye ulaşarak *onto-politik* bir görünüm kazanır.

II, 15) de görülmektedir.¹¹⁴ Toplum kendi geleceğini tesis etme yolunda politik düzenlemeleri yapmak zorundadır. Çünkü bir devlet/ bir toplum *kendi kendisinin efendisi* olmak istiyorsa kendi sevincini gözetmeli ve kendini baskılara karşı korumalıdır (TP, III, 12).

Spinoza'nın işaret ettiği toplum anlayışının temelinde bulunan bütün anlayışlar ona göre –daha önce gösterdiğimiz gibi– insan doğasının zorunluluklarından çıkar. Bu yüzden kendisine karşı girişilen ya da girişilecek olan itirazlara bir şerh düşerek bütün bu anlayışların ve insanın politik örgütlenmesinin ana momentini oluşturanın “tüm insanların gösterdiği evrensel kendini koruma çabası” (TP, III, 18) olduğunu ve buradan yola çıktığını ifade eder. Evrensel ölçekte ontolojik kaynaktan çıkan bu anlayış, politik düşüncede de aynı hissiyatı devam ettirir. Spinoza'ya göre en iyi yönetim biçiminin detayları, *Politik İnceleme*'de ontolojik temel üzerinden şekillenir. En iyi yönetim biçimine götüren bu ana kaygı, sivil hakka bağlanan amacın kendisidir. Spinoza için *en iyi yönetim biçimine* götürecektir olan sivil hakkın temele alındığı anlayış “barıştan ve yaşamın güvenliğinden başka bir şey değildir” (TP, V, 2). Bu anlamıyla en iyi yönetim biçimi Spinozacı ontolojinin bizi zorunlu olarak götürdüğü bir aradalık ve bu bir aradalık içinde düzenli bir şekilde yaşamaktır. Bu sadece bedenlerin güvenli bir şekilde yaşamasıyla açıklanacak bir şey değildir. İnsan bütün yaratıcı edimlerini böyle bir toplumda açar. Neşeli bir beden kendi varlığını ancak böyle bir toplumda açar. Spinoza böyle bir toplumda dirliği ve düzenliği bozanın *insanın doğası* olmadığına dair bir fikri de mevcut kılar. İşte bu her türden Hobbesçu devlet figürlerinin, yani aşkınlık üzerine kurulmuş ve insan doğasındaki *bencil* isteklerin azade olmasıyla devletin meşrulaştırılmasına olanak tanıyan düşüncelere karşı bir mevzi oluşturur. Her türden *kötülüğün* insana atfedildiği bu gelenek uzun fakat eski de değildir. Çağımızın ekonomi-politik düşünceleri de insanı “doğası gereği-” ile başlayan cümlelerle tanımlar. Kendi hanesine olumlu olan her şeyi insanın aleyhine yazar: savaş insanın doğası gereğidir, zenginlik ve bundan türeyen yoksulluk insanın doğası gereğidir vs. Oysa Spinoza bu mevziden çabucak sıyrılır. Burada açılan tartışmada Spinoza her türden kötülüğün bağlanması gereken şeyin insanın kötü oluşuna değil veya onun doğasına değil yönetim biçiminin bozukluğuna bağlanması gerektiği üzerinde durur: “(...) ayaklanmaların, savaşların ve yasaların önemsenmemesinin ya da ihlalinin uyrukların kötü oluşuna

¹¹⁴ Bizim ilerleyen kısımlarda altını çizdiğimiz üzere; Spinoza'nın politik ekosisteminde yer alan beden fikri yani toplumun bir beden gibi ele alınması fikri Negri'nin ifadesiyle bir “politik beden fiziğinin” de teorik koşullarını belirlemiş olur (Negri, 2005a, s. 317).

değil, kurulan yönetim biçiminin bir bozukluğuna yüklenmesi gerektiğine kuşku yoktur” (TP, V, 2). Öyleyse devlette görülecek olan her türden problemlerin temeli politik örgütlenme biçimine bağlanır. Bu nedenle de Spinozacı *onto-politik anlayışın* bakış açısı sunduğu bir diğer olanak ise sorunların sonuçlarını değil nedenlerini anlamak üzerine kurulu olması gerektiğidir.

Bu anlayış, içinde bulunduğumuz çağın sorunlarını sonuçlarıyla değil nedenlerine bağlı olarak düşünme alışkanlığı kazandırır. Bu da gösterir ki politik bir ilk noktanın rasyonel kuruculuğu, kendinden çıkacak rasyonel sonuçları da beraberinde getirir. Çünkü bir “sitede daha büyük bir kötülük hüküm sürüyorsa ve orada diğer ülkelerde olduğundan daha büyük sayıda günah işleniyorsa, bu, dirlik ve düzeni yeterince sağlayamamasından, kurumlarının yeterince ihtiyatlı olmamasından ve dolayısıyla, tam olarak bir sivil hak oluşturmamış olmasından ileri gelir” (TP, V, 2). Bütün bunların ortaya çıktığı ve sorunların ardı arkası kesilmediği bir devlette sivil hal ihlal edilir ve doğal halden çok da farklı bir ortam söz konusu olmaz.¹¹⁵ Bu da toplumu

¹¹⁵ Spinozacı perspektiften bakar ve sözleşmecî bir dili kullanarak düşünersek eğer günümüzdeki pek çok sorun sivil halin ihlali olarak görülebilir. Bu yüzden Negri “Anayasal bir sivil yasanın mutlakiyetçi kesintisi, savaş hakkının kapsamına giren bir fiildir” (Negri, 2020a, s. 41) der. Bu bağlamda küresel ölçekte gücünü muhafaza eden kapitalizmin bütün görünüşleri *doğal halden* başka bir şey değildir. Yaşamın bütün kurallarının kurlsızlık ve gücün tahakkümüne bağlı olduğu bu sistem sivil halin çok ötesindedir. Bu politik düzlemdeki *politik kaymalar* yaşamın olanaksız kılınmasına yol açar. Sorunun sonuçlarından ziyade ilk ilkenin-kurucu toplum fikrinin problemleri doğasını aşmak Spinozacı düşünceyle tam uygunluğu ifade eder. Çünkü kapitalist anlatıların kendisi apaçık bir görüntüden öte karmaşık ağlarla örülü bulanık bir görüntü sunar. Bulanık olan bu görüntü ise gerçekliğin zeminini bulandırmakla kalmaz gerçekliği temaşa edecek olan insanların etkin duygulanışlarını pasifize ederek bir kedere yol açar. Bu ise etkinlikten edilginliğe bir geçiştir ki esaret, neşenin yokluğu ve kederin hakimiyeti böyle başlar. Bir “uygarlık hastalığı” olan depresyonun korelasyon özelliği gösterdiği sanayileşme ve akabinde kapitalizmin yükselişi insana-topluma edilgin bir duygudan başka bir şey veremeyecektir-verememiştir. Çünkü gerçekliğin deneyimlenmesi karşısında sömürsüz praksis, kapitalizmin hükmü altında askıya alınma tehdidiyle karşı karşıya kalır-kalmıştır. Bu, da Dionysoscu *doğa ile insan arasındaki bağın* kopmasına yol açmıştır. Bu tam anlamıyla aklın doğayı aşkınılığı, duyguların manipülasyonudur. Spinozacı hareketin öne çıkardığı fikir; hareket için hareketsizliğe yol açan nedenlerin yerine etkin duyguları öne çıkarmak ise eğer kedere bağlı olan her yapı da ortadan kaldırılmalıdır. Bu Spinozacı ontolojik dayanışma fikri etrafından da düşünülebilir. Çünkü kapitalizmin karmaşık ağı ve bireylerin izole şekilde tekil boyutta kalmaya zorlanması bu anlayışta *düşüş değerlere* yol açar ve bir *yalnızlaşma* bunun sonucunda mobilize bir melankoli toplumu peyda olur. Ancak Spinozacı ontolojinin açtığı olanak, kederin karşısına neşenin dikilmesi ve bedenlerin aktif taşıyıcısı olan bu içkin olumlama hareketi gerçekliğin karşısında tam bir dayanışmayı ifade eder. Bu yüzden de *TTP* ile *TP* arasındaki geçişte çokluğun (*multitudo*) ontolojik dayanışma fikri politik bir noktada yerleşik bir fikir haline gelir. Çokluk sivil halin göstergesidir. Çokluk temsile dönüşmeyen demokrasilerin ve neşeli hareketin ortak adıdır. Öyleyse asıl amaç kederden yani pasif duygulanıştan ötede bir etkin duygulanışların üst noktası olan *neşeyi* öne çıkarmaktır. Çünkü yalnızlık; tekdüzellik ve hareketsizliktir. Yalnızlık anlaşılamamaktır. Kedere teslim olmak ve huzursuz bir gölge oyunudur. Anlaşmak için neşeli bir düzlem gerekir. Şairin de dediği gibi “aşmalı bu durumu” (Cansever, 2011, s. 337). Çünkü; “Korkunçtur, bana kalırsa adımıza/ Hazırlanmış bir oyun var bizim/ Hepimizi yalnız bıraktıkları bir oyun/ Ve bilirler, insanlar yalnız kaldıkça/ Konuştukları dil de değişir/ Sonunda hiç anlaşılamazlar. Öyle ki /Bir zaman parçası içinde, bir durumun/ Değişmez akışında, tekdüze/

onto-politik bir tekinsizliğe sevk eder. Bireyselliğin antagonist potansiyelinin ilerici boyutuyla değil de çatışmanın dağıtıcı gücüyle yüz yüze gelinir. Spinoza'nın doğal hakkı medeni devlete taşıdığı *güç* bir *praksistir*. Bu yüzden tekinsiz bir toplumu inşa etmemenin ilk koşulu toplumu *kolektif beden* gibi düşünmek ve ontolojiden hareketle onu politik bir noktada etkin hale getirmektir.¹¹⁶

Spinoza –*TTP*'nin bazı bölümlerinde açıkça görüldüğü üzere– düşüncesini öyle bir noktaya taşıyacaktı ki devleti bir *beden* gibi ele alacaktır. Politik düşüncesinin bu ileri noktasında nasıl ki bir bedenin etkinliğini-hareketini düşüren pasif duygulanışlar varsa bir beden olarak toplumu-devleti de pasif hale getiren durumlar vardır. Az önce de öne çıkardığımız üzere “uyrukların kötülükleri, aşırı serbestlikleri ve itaatsizlikleri Siteye yüklenmelidir” (TP, V, 2). Çünkü politik bir örgütlenme, bedenleri bir arada dirlik içerisinde olmaya zorlayan ontolojik anlayışın üzerinden şekillendiğinde devlet bir *bütün* halini alır. Toplamların erdemli davranışları da aynı anlamda devletin kurucu fikri etrafında şekillenir. Bu yüzden erdemler de sitenin erdemlerine yüklenmelidir (TP, V, 3). Spinozacı ontolojide erdemın güç olduğu anlayışı doğrultusunda *çokluğun erdemi*

Kalırlar bir sıkıntı avcısı gibi/ Ve bir gün anlarlar ki, bir güç değildir artık yalnızlık/ Ve bunu anlayınca, işte o zaman Lusın/ Aşıvermek isterler bu zamanla durumu/ Koşarlar, koşarlar, tam sınıra gelince/ Sanki o tel örgülere yapışmış gibi/ Bir duman oluverirler ya da kaskatı/ Bir kömür parçası, bir ceset. / Nedir bu durumda insanın anlamı?” (Cansever, 2011, s. 337).

¹¹⁶ Negri burada kalabalık insan gruplarının davranışlarını biçimlendirecek bir şekilde doğal düşmanlıklara muhatap olmaları sonucunda politik ve hukuksal bir beden kurma fikrini öne çıkarmıştır. Onun için merkezde artık politik fizik görünür (Negri, 2005a, s. 316). Bununla birlikte hala tartışmalı bir konu olan ve pek çok Spinoza uzmanının üzerinde mutabık olduğu ve bizimde katıldığımız bir konuyu Negri burada ifade eder: *TTP* ile *TP* arasındaki felsefi-politik dönüşüme bakıldığında –daha öncede eleştirisini sunduğumuz– *TTP*'deki Hobbesçu etkiden hareketle kurulan bir sözleşme fikri *TP*'de terk edilir. Negri bedenin politik bir fiziksel özellik taşımasını aynı zamanda her türlü iradeci anlayışın da yerine geçtiğini söyler. Bu da *TTP*'deki toplumsal sözleşme fikrinin *TP*'den atılması anlamına gelir: “Eğer toplum varlığın doğasında mevcutsa, o zaman toplum varlıkta, varlık tarafından kurulmuştur: Dünyanın fiziksel ve maddi ufkundaki ontolojik geçiş ve kolektif kuruluş mekanizmasının yerini hiçbir mucizevi çözüm alamaz” (Negri, 2005a, s. 317). Negri burada, yani *TP*'de, Spinoza'nın *sözleşme* fikrinin yerine *konsensüsü* koyduğunu söyler. *TTP*'deki, biçimsel sözleşme nosyonu terk edilir ve ileri aşamada yani *TP*'de *çokluğun konsensüsü* olarak karşımıza çıkar: “Konsensüs sözleşmenin, kolektiflik bireyselliğin yerine geçmiştir” (Negri, 2005a, 317). Bu noktadan sonra çokluk kurucu bir güç haline gelir: “Bireyler, antagonizma modelini kat ettikleri ve özgürlüğün zorunluluğunu kolektif olarak örgütledikleri ölçüde, kamu hukuku, *multitudo'nun* adaletidir” (Negri, 2020a, s. 39). Negri'nin bu yorumu; gerçekten de Spinoza yorumcuları içerisinde Spinoza'daki *potentia* kavramının içsel dinamiklerini muhafaza etmesi açısından önemlidir. Çünkü sözleşme fikri Negri'nin ifadesiyle sosyolojik bir veri değil hukukidir. Çünkü sözleşme “beşeri birliği ve politik toplumun kuruluşunu açıklamakla değil, politik toplumun kuruluşunu ve iktidarın sivil toplumdan devlete devrini meşru kılmakla yükümlüdür” (Negri, 2020a, s. 57). Ancak Spinoza'nın politik örgütlenmesinde bir devir teslim töreni yoktur. Negri'nin Spinoza uzmanları içerisindeki önemi bizce buradan kaynaklanır. Çünkü Spinoza'nın metafizik ekosisteminde önemli bir yeri olan *potentia*'nın korunması için önemli bir mücadele vermiştir. Bu bağlamda görünecektir ki sözleşme fikrinin sonucunda *gücün devri* iktidarın etkililiğini meşrulaştıran bir alanı açar. Bu ise Negri için sosyolojik bir kurmacadır (Negri, 2020a, s. 57). Bu kurmaca iktidarın etkililiğini monarşik bir düzeye kadar götürme riskini taşır. Oysa Spinoza'da ne böyle bir düşünce bulunur ne de ondan böyle bir düşünce çıkarılabilir.

gücün mutlak etkinliğini; *praksisi* ifade eder. Spinoza'nın sunduğu olanak gerçekliğe eşlik etmektir; yani praksistir. Aynı zamanda çokluğun devleti olarak *Politik İnceleme*'nin on birinci kısmında karşımıza çıkan *omnino absolutum imperium* (bütünüyle mutlak devlet) gerçekliği dinamik bir sürekliliğe tabi kılar. Bu geleceğe dönük bir vaadi de oluşturur. Bu vaat kurucu unsur olan çokluğun egemenliğini ifade eden vaatten başka bir şey değildir (Lordon, 2013, s. 195). Elbette bu devlet, yüzeyde varolan kişilerin doğal hakkını ortadan kaldıran bir *potestas* değil, insanlara politik bir konum kazandıran *potentia*-devlettir (Tatian, 2020, s. 145).¹¹⁷ Çünkü çokluğun gücünden (*potentia multitudinis*) iktidar (*potestas*) doğmaz. Burada sadece egemen arzu (Lordon, 2013, s. 195) ortaya çıkar; çokluğun neşeli birliği.

Gerçekliğin *omnino absolutum imperium*'da politik kuruluşu ve bu gerçekliğin altının doldurulduğu Çetin Balanuye'nin *Naturans* adlı çalışmasında dikkat çektiği ve ufuk açıcı bir kelime olan *companionem* (companion) ile tam anlamını bulur. Çünkü bu kelimenin anlamlarından pek çoğunun muhtevası gerçekliğe eşlik eder. Öyle ki bu kelime (*companionem*) çaba, yaşam, uğraş, ekmek *ortaklığıdır* (Balanuye, 2020, s. 49). Öyleyse aynı ontolojik olanakların içinde bulunan bütün varolanlar aynı ortaklıkta birleşmek zorundadırlar. Gerçekliğe böylesine bir eşlik, gerçekliğin olanaklarını ileri taşıyacak bir ontolojik tutumun-praksisin bizatihi kendisine dönüşür. Bu ontolojik tutum ise Balanuye'nin ifadesiyle “bir dünya görüşüdür ” (Balanuye, 2020, s. 49). Böyle bir dünya görüşünün bir aradalığa götüren ritimsel tonu felsefi sorunların ötesine geçerek politik düzlemde bir çıkış yolu sunar. Bu yüzden *neşe* kavramının ontolojiden çıkıp politik bir dönüşüme uğraması gerçekliğin politik nizamını oluşturur. Bu nizam yaşamın olumlanması, nefes aldırıcı koşulların belirlenmesidir. Neşenin politikanın hududunda bir dünya görüşüne dönüşerek *şenlik alayı* görünümü almasının da sebebi budur. Böylelikle de bu kurucu ortaklık hakikatin sevinçli kıpırdanışını (Balanuye, 2020, s. 49) sinesinde hissettirecek bir düzeye yerleşir.

Omnino absolutum imperium'un temelindeki politik imkânları genişleten, kişilerin kendisini açmasına, çokluğun kurucu hale gelmesine olanak sağlayacak temel ilke neşedir. Neşe, bu anlamıyla mutlak praksistir. Balanuye'nin de altını çizdiği gibi bu

¹¹⁷ *TP*'nin XI. Bölümündeki bu ifadeyi Antonio Negri ile birlikte ve onun Spinoza yorumu üzerinden yeniden değerlendirme fırsatı bulacağız. Çünkü *omnino absolutum imperium* olarak konumlanan devlet fikri ve Spinoza'nın temel tezleriyle Negri'nin düşüncesi arasında organik bir bağ görüyor ve burada *TP*'nin genel yapısını bir sonraki kısımlara da taşımaya çalışıyoruz. Bir bütünlük vermek adına Spinoza'nın pek çok düşüncesini genel bölümlerin içerisinde yeniden tartışmaya açıyoruz. Bir gelenek oluşturmak, tartışmanın ana konularını sürekli gündemde tutmakla mümkündür.

aradığımız felsefi ontolojinin temelidir: “Gerçekliğe eşlik etmek; gerçeklikle bir tür yaşama, çaba, var oluş ortaklığı kurmak, gerçekliğin-melodisi-ve-melodisinde olmak” (Balanuye, 2020, s. 50). Öyleyse bu bütünüyle mutlak devlet; yüzeyde var olan bir şenliğin adıdır. Mutlak bir yeğinliktir. Daha da ilginç olanı Yunancada “yasa”nın karşılığı olan *nomos*, müzikal anlamda *melodi* anlamına gelir (Ehrenreich, 2009, s. 33). Öyleyse yasanın tonaliteleri, kederin egemenliğinde detone olur.

İşte bu düzeye toplumları götürecek olan şey Spinozacı anlayışın ortaya çıkardığı neşe temelindeki rasyonelliktir. Çünkü toplumun *kendi kendisinin efendisi* olmasının koşulu aklın buyruklarına uygun yaşamaktır (TP, IV, 4). Fakat bu aklın buyruğu ifadesini doğru anlamak gerekir. Çünkü bu salt bir rasyonelliğin boyunduruğu altında varlığı ve onun nizamını anlamak değildir. Akla sahip olanları bir yana, olmayanları bir yana toparlamak da değildir. Elbette, yaşamda birlik oluşturma temelinde ortak çaba vardır (konatik birlik). Rasyonellik, bu ortaklığın bilince olmaktan başka nedir ki? Zira anlatılanlar bu şekilde anlaşılmaz ise vulgus ve multitudo arasındaki fark anlaşılmaz. Elbette, neşeli çokluğun birliği, rasyonel bir ortaklıktır. Bu birliğin çeperlerini genişletecek bir ortaklıktır. Bu aklın buyruklarına uygunluk neşenin temellük ettiği; bedenlerin etkin olduğu ve ortaklığı öne çıkaran bir durumdur. Ortaklık fikrinin öne çıkardığı şey bir toplumda yasaların da ortaklığıdır. Bu, bu günlerdeki çoğu demokrasilerin tiranlığa dönüştüğü ince çizgiyi belirlemek bakımından önemlidir. Çünkü Spinoza toplumun, hakkını bir meclise devretmesi durumunda yasaları yorumlama gücünü kamu iktidarını elinde tutana bırakır. Bu kamu iktidarı; toplumun ortaklık fikrinden çıktığı için genel anlayışı-genel iradeyi ifade eder. Bu yüzden de burada yasaların üstünde bir “tepe nokta” yoktur.¹¹⁸ İşte bu yüzden Spinoza “hiçbir tekil bireyin yasaların koruyuculuğunu yapmak üzere eylemde bulunma hakkı” (TP, IV, 6) taşımadığının altını çizer. Buradaki bu tepe nokta günümüzde demokrasilerin yalnızca *anayasada* kalmasının temel sebebidir. Bu da gösterir ki “yasalar iktidarı elinde tutanı bağlamaz” (TP, IV, 6).

¹¹⁸ Spinoza Hobbes ile bir kere daha bu noktada ayrılır. Bu tepe nokta Spinoza için *immanens* bir şekilde kolektif bir genel irade iken Hobbes için *transcendent* bir düzeye yerleşen, güçleri ve imkânları toparlayan ve kendinde eriten monarşik bir örgütlenmedir. Birazdan görülecektir ki Spinoza “yasalar iktidarı elinde tutanı bağlamaz” der. Hobbes buna farklı yaklaşıyordu. Martinich’e göre Hobbes sürekli şu atasözünü zikrediyordu: “Yasalar Örümcek ağı gibidir, yalnızca ufak sinekleri yakalar” (Martinich, 2013, s. 58). Bu yüzden de yasa Hobbes için pek te tatmin edici değildir. Leviathan’ın kolları yasaların üzerinde açılır. Bu yüzden de Hobbes “yasaları yalnızca hükümdarın koyduğunu, dolayısıyla hükümdarın söylediği her şeyin yasa olduğunu söylüyordu” (Martinich, 2013, s. 58).

Böylelikle devlet özgürlüğün kendisidir ve bizzat kendisi olarak toplumu ileriye götürmekle mükelleftir. Çünkü bir kere daha o *potentia*-devlet'tir. Çok açık bir şekilde görülecektir ki bu devlet dirlik ve düzenin ortak adıdır. Bu ortaklıkta korku aygıtını devlet kendine referans alarak hareket edemez. Bu bağlamda devlet “özgür bir halk tarafından” (TP, V, 6) kurulmuş olmalıdır. Çünkü “özgür bir halk üzerinde” der Spinoza “umut korkudan daha fazla etki yapar” (TP, V, 6). Tam tersine *zoru* bir araç olarak kullanan devlette ya da “güç yoluyla boyun eğdirilmiş halk üzerinde” (TP, V, 6) asıl öne çıkan umut değil korkudur. Oysa ontolojinin öne çıkardığı şey, erdemle kuşanan *özgür insan yaşamı*'dır. Bu yaşam tarzı Steven Nadler'in *yeni bir yaşam tarzı* diyeceği bir örneği de teşkil eder. Çünkü “özgür insanın yaşamı, bir insan için örnek yaşamdır” (Nadler, 2020, s. 12). Bu yüzden de bir devlette korkuyu değil de umudu öne çıkarmak “yaşama sevincini” de öne çıkarmak anlamına gelir. Korkuyu referans alan bir devlette insanlar yaşamın kıyısına yaklaşmaz; yalnızca ölümden kaçmaya çalışır (TP, V, 6). Oysa az önce de söylediğimiz gibi “özgür insanın en az düşündüğü şey ölümdür; onun felsefesi ölüm üzerine değil, yaşam üzerine bir tefekkürdür” (E, IV, Ö67). Ölüm ve korku neşeyi ve şenliği dağıtır. Ölüm ve korku yaşamı grileştirir, anlamsız bir resmiyet katar. Korkulu bir imgeden, neşeli bir bilgi türetilemez. Korku neşeyi veremez: “Korku, dar kafalılığın ve aptalca bir ciddiyetin en belirgin ifadesidir ve gülme ile defedilir. Tam anlamıyla bir özgürlük ancak tam anlamıyla korkudan kurtulmuş bir dünyada mümkündür” (akt. Atmaca, 2020, s. 93). Yaşam üzerine bu düşünüş; mutlak olumlamanın içerildiği neşe temelli praksistir.

Öyleyse ölüm bir düşünüş değeri olarak kederle birlikte varolan, onunla yürüyen bir duygulanıştır. Bir devlette ölümün gri rengi toplumun üzerine çöreklenildiğinde orada kederin habis varlığı hüküm sürer. Aynı zamanda kederin varlığı insandaki ontolojik ölümü gerçekleştirdiği anlamını da taşır ve bu politik bir yok olma halidir. Çünkü keder; hareketin düşmanıdır. Bu da gösterir ki Spinoza'nın “‘kederli tutkular’ adını verdiği, aralarında korku ve ümidin başta geldiği tutkular aslında tiranlığın durumudur” (Tatian, 2020, s. 64). Tiranlık durumunda varolma gücü, bu gücün genişleyişi baskılanır ve büyük bir iyilikten daha küçük bir iyiliğe, hareketsizliğe doğru bir geçiş söz konusu olur (Tatian, 2020, s. 64). Bu nedendir ki tiranlığın ve zorbalığın hüküm sürdüğü coğrafyalarda *yas* ve *yasa* arasında pek bir fark kalmaz. Aradaki çizgi ufku yitirir ve bir gölge oyunu başlar. Gerçek ile gerçek olmayan, özgürlük ile esaret, kurtuluş ile kölelik, dostluk ile dalkavukluk birbirine geçer. Yasa; yasın pelerini olur ve birbirleri

sayesinde güçten düşmüş, varolma gücünü yitirmiş, kolektif bedenin çözüldüğü kederli toplum inşa edilir: katıksız, neşesiz ve hareketsiz.

Artık yas ve yasanın eşgüdümü; yaşam belirtisinin silindiği, hüznün yükseldiği bir coğrafyaya dönüşmenin ortaklığıdır. Buna karşın *yaşama sevincini* öne çıkarmak daima *neşeyi* öne çıkarmak anlamına gelir. Kederli durumlar Spinoza’da neşe ile ikame edildiği ölçüde ortadan kalkar. Çünkü tutku –der Diego Tatian– “Spinoza’da daima bir tutkuyla alt edilmeye çalışılır; baskılanmaz ama başkasıyla değiştirilir; kötü tutkular bir neşe etkisi aranarak ikame edilir, çevrilir ya da bunların yolları değiştirilir” (Tatian, 2020, s. 64). Bu ikamenin veya mübadelenin etkin bir şekilde oluşması için *karşılaşmalarla* örülü kiplerin dünyasını etkin bir hale getirmek gerekir. Eğer bu şekilde belirlenmez ise kederin mevcudiyeti tiranlığın yollarını döşer. Tiranlığı-tiranlıkları aşındıracak tek şey neşe temelli bu varolma gücüdür. Keder bedeni, neşe tiranlığı aşındırır. Özgür insanın en az düşündüğü şey olan ölüm neşenin varlığında ortadan kalkar. Kederin olduğu yerde ise ölümle her gün yüz yüze gelinir. Ölüm yaşam olarak, yaşam ölüm olarak anlam değişikliğine uğrar. Öyleyse neşe insana politik bir sorumluluk yükler. Bu kendini var etmenin, erdemli (güç) yaşamının ve neşeyi kuşanmanın önündeki hareketsizliği açacak olan içkin bir praksistir. Praksis; yani *neşenin* politik karargâhı...

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ŞENLİK ALAYI

[SPİNOZACI DÜŞÜNCENİN ÇAĞDAŞ YORUMLARI]

Şenlik Alayı

Spinoza düşüncesinin felsefi güzergâhında ve bizim çalışmamızda öne çıkardığımız neşe kavramı; bir felsefi geleneğe, bir şenlik alayına dönüşmesini belirleyen şey bu felsefenin *içkin* ve *gücü çoğaltan; kurucu kavramlar* üzerine yaslanan doğasıdır. Bu kurucu kavramların içkin perspektiften kaynaklanması ve Spinoza sonrasında şekillenen bu felsefe yapma biçimi pek çok düşünürün Spinoza'nın yanına yazılmasına vesile olur. Buna en açık örneklerden birisi içkinlik perspektifini böylesine öne çıkaran Nietzsche'dir. Bu içkinlik hattında Spinoza ve Nietzsche arasındaki felsefi ortaklık öylesine açıktır ki; bu bize göre Nietzsche'nin her ne kadar bazı kısımlarda Spinoza'nın karşısına geçmiş olsa da Spinoza felsefesindeki kavramların müstesna bir taşıyıcısı ve yeniden düzelticisi olması bakımından önemini korur. Nietzsche oldukça önemli mektuplarından birinde bu övgü dolu filozofu göğe çıkartır ve *acılarının ortağı* yapar. Öyle ki, 30 Temmuz 1881 tarihli bir mektubunda arkadaşı Franz Overbeck'e: "Artık bana öncü olan biri var, hem de ne öncü! Spinoza'yı çok az biliyordum: beni ona götüren içgüdüsel bir yönlenmeydi" (Nietzsche, 2012, s. 230) diye yazar. Mektubun ilerleyen kısmında bu *birlik* daha da vurgulanacaktır. Bu birlik artık yüksek tepelere çıkacaktır: "(...) benim, tıpkı çok yüksek bir dağın tepesindeki gibi, genellikle zorlukla nefes almama ve kan kaybetmeme neden olan yalnızlığım, artık iki kişilik bir yalnızlık. Garip!" (Nietzsche, 2012, s. 230-231). Bu ortaklığın temelinde bulunan ve Spinozacılığı bir düşünce hareketine dönüştürecek olan merkezi fikir ve asıl hareket noktası tam olarak nedir? Bir kere Nietzsche ahlaka karşı, Spinoza'yı yanında bulur. Bu dünyayı zapturapt altına alan düşüncelerin ötesine geçmektir. Bu elbette *iyinin ve kötünün ötesine* geçmektir. Spinoza ve Nietzscheci birlik *olumlamanın felsefesidir*.

Bize göre felsefe yapma biçimlerinin ve felsefi düşüncenin çıkış noktasını oluşturacak olan yegâne unsur; *yaşamın olumlanmasıdır*. Yaşamın bütün dinamiklerini muhafaza edip olumlamayla başlamak yerine bunun karşıtı olan anlayışla başlamak; yaşamın dinamiklerini baltalamaktan, olanakları bertaraf etmekten ve bulanık fikirlere ve hatta keder duygusunun pençesine düşmekten başka bir şeyi ifade etmez. Biz bu

kopuşu –ki pek çok defa öne çıkaracağımız üzere– bir *yabancılaşma, eyleme gücünü azaltma* ve hatta *gücü başkasına devretme* olarak görüyoruz. Nietzsche’de bu Apolloncu düşüncenin, yerliyerindeliğin, biçimin düşüncesiydi: “‘*Apollon tarzı*’: mükemmel kendine yetmeye, tipik ‘bireye’, basitleştiren, ayırt eden, güçlü, açık, hırsı olmayan, tipik kılan her şeye duyulan arzu: kanunlar altında özgürlük anlamına gelir” (Nietzsche, 2010: 639). Bu yabancılaşma; Nietzsche’de olduğu gibi Dionysoscu bir neşeyi ifade eden coşkunun yerine sabit olanı öne çıkarmak; doğaya sırt çevirmek ve bütün olanakları görmezden gelmek anlamına gelir. İşte Nietzsche *Tragedyanın Doğuşu* gibi erken metinlerinde de bu insan-doğa arasındaki uyumu öne çıkarması bakımından yaşamı kurucu bir noktaya taşıyacak olan bir *olumlamayı* da öne çıkarır. Bu olumlamanın sonucunda ortaya çıkan felsefe yapma biçimi; yaşamda etkin oluşa, gücü artıracak bir anlayışa bizi sürükler. Artık Dionysos imgesi vardır. Sokrates’e de, çarmıhtakine de karşı olan: “yaşamın olumlanması, parçalanmaya ve Dionysos’un dağılmış uzuvlarına varana dek, oluşun ve çok’un olumlanması bulunur” (Deleuze, 2021, s. 37). Elbette bütün bunlar, birden bire ontolojik, politik tahayyülleri de gündeme getirir. Çünkü burada bulunacak pek çok şey vardır. Buradan *çokluk* çıkacaktır: “Çünkü şimdi Bir, çok olarak çok’un (parçalar ya da kopan kısımlar) Bir’i, Varlıksa oluş olarak oluşun Varlığıdır” (Deleuze, 2021, s. 37).

Bu anlayış Spinozacı düşüncenin merkezinde soluk alan *neşeyi* temele alan bir ontolojik istikamettir. Bu güzergâh bize açıkça gösterir ki –aynı zamanda felsefe yapma biçimleri de– Spinoza-Nietzsche felsefesindeki temel kavramların ve düşüncelerin mevcudiyeti *yaşamı üretmek* üzerine kuruludur. Yaşamı üretecek olan ve olanakları açığa çıkartacak olan yegâne unsur ise neşenin harekete geçiren gücüdür (*potentia*). O halde açıkça görmekteyiz ki bu iki neşe ve hareket merkezi bir konuma yerleşir. Felsefe tarihinde biz bu konumun, bu birliğin en somut örneklerinden biri olarak; Spinoza ve Nietzsche arasında köşe taşı olan Deleuze’ü görmekteyiz. Deleuze; Spinoza ve Nietzscheci birliktir. Dionysosun parçalarından birisidir. Yani olumlamanın.

Deleuze felsefe tarihinin bir köşe taşı olarak Spinoza ve Nietzsche düşüncesinin kesiştiği noktayı belirler. Böylelikle Spinozacı düşüncenin felsefe tarihinde izini sürdüğümüzde olumlayıcı içkinlik hattının ontolojik ve etik bir görünümü vücut bulur. Bu bağlamda kurulan felsefi nizamın üç ismi *Spinoza*, *Nietzsche* ve *Deleuze* olarak ifade edilebilir. Bizim çalışmamızın da ana güzergâhından birini oluşturan neşenin Spinoza felsefesindeki dönüşümünün bir düşünce hareketine sevk edilmesi sonucunda bu isimler

etik hattın önemli figürleri olarak karşımıza çıkar. Ancak pek çok defa ifade edildiği gibi ve çalışmamızın omurgalarından birini oluşturan diğer bir önemli nokta ise *politikadır*. Özellikle de ontoloji temelli politik görüşün felsefe tarihindeki gelişim seyri üzerine yaptığımız vurgudur. Biz etik kanadı her ne kadar Spinoza, Nietzsche ve Deleuze üzerinden yapıyor olsak da ontolojik bir temele sahip Spinozacı içkin politik düşüncenin devamlılığı felsefe tarihinde *yaratıcı bir okuma, çıkış ve alternatif* sunabilecek pek çok ismi kendi içine alır. Özellikle Spinozacı düşüncenin politik güzergâhı bize göre Spinoza, Marx ve mahdumlarıdır; Althusser, Negri ve hatta Balibar. Öyleyse Spinozacı *şenlik alayının* bu iki kanadı yani neşe temelli bir politikanın mihmandarları bu isimler olarak karşımıza çıkacaktır.

Biz bu isimlerin felsefe tarihindeki yerini belirlemeye çalışırken aslında her bir düşünür çağının içkin problemlerine yönelik Spinozacı eğilimi gösterir. Bunlarla birlikte Spinozacı düşüncenin tarih boyunca *kullanışlı bir felsefe* (Baker, 2018, s. 15) olduğunu da görmüş olacağız. Bu aynı zamanda Spinoza'nın belirlediği pek çok felsefi problemin *genelde güncel, güncelde genel* olmasını ifade eder. Bu demektir ki Spinozacılık kendi zamanında bile bir fikir hareketine dönüşmüş ve bütün zamanlar için alternatif sunan bir düşünceyi hep ifade etmiştir. Negri'nin de söylediği gibi onun felsefesi *geleceğin felsefesi*'dir.

Spinoza'nın içkin projesini temellendirmek ve buradan bir gelenek oluşturmak esasında Hegel'in ortaya koyduğu geleneğe karşı Spinoza'nın yerleştirilmesi sonucunda gerçekleşir. Özellikle post-yapısalcı ve post-modern gelenek kendisini Spinoza'nın yanında bulurken doğrudan Hegel'in de karşısına geçmiş olurlar. Elbette, bunun böyle olması belki de felsefe tarihinde Spinoza'ya önemli bir itibar kazandıran Hegel'i de öne çıkarmak gerekir. Bilindiği üzere Hegel'in *Felsefe Tarihi* çalışması Spinoza'ya olan ilgiyi artıran bir çalışmadır. Spinoza'yı ihtiva eden bölümde bütün ilgi alanını genişletir: "Ancak gerçek şudur ki, Spinoza modern felsefede bir denek taşı haline gelmiştir, öyle ki gerçekten de şunu söylemek mümkündür: Ya Spinozacısınız ya filozof değilsinizdir" (Hegel, 2021, s. 258). Bu büyük ilgi, Spinoza'ya olan ilginin artmasına yönelik önemli bir gelişmedir. Elbette, pek çok yorumcu Hegel'in bu övgüsünü Spinoza'yı *kendi hanesine yazmak adına* bir girişimin ilk uğrakları olarak görüyor. Çünkü Hegel buradan yani Spinoza'yı da öncülleyerek idealist programa götürecek bir alan açmaya niyetleniyor (Balanuye, 2012, s. 275). Özellikle Yovel'in belirttiği gibi Hegel, Spinoza'nın içkin dünyasını tinselleştirmektedir. Oysa Spinoza'nın felsefesi

böylesine konumlanmıyor. Spinozacı geleneğin artalanı Hegelci tinsel kabuk altında olumsuzlanmayla konumlanmak yerine, metafiziği fiziksel alana çekiyor. Ontolojiyi politikaya eklemeleniyor, politika uzamsal alanda bir güç nosyonuna dönüşüyor.

Hegel, Spinoza'nın içkin dünyasını "tinselleştirmek" –onu şeyimsi bir tözden çıkarıp Tin'e çevirmek ve ona içsel bir teleoloji katmak– suretiyle, Spinoza'nın insanbiçimci olmakla itham edebileceği iki hamlede bulunmuştur. Spinoza Tanrı'yı tin olarak kabul etmeyi bilhassa *reddetmiş* ve böylece Hegel'in heterodoks ve diyalektik bir mirasçısı olduğu kadim Yahudi-Hristiyan geleneğine meydan okumuştur. Spinoza'ya göre doğal evren, fazlasıyla insanbiçimci olan bütün özellikleri ve bunların teleolojik sonuçlarını reddeden gayrişahsi, şeyimsi (*res*) bir Tanrı, özne-siz bir bütünlüktür (Yovel, 2017, s. 282).

Fakat Hegel'in her ne olursa olsun Spinoza'nın bir denek taşı olarak belirlenmesi Spinoza'yı beriye ya da karşıya almadan bir felsefe yapılamacağını da göstermiş oluyor. Balanuye'nin de söylediği gibi Hegel kuşkusuz Spinoza'da "olmakta olanın hepsini, kendi kılan tek töze bir de ereksel bir bilinç niteliği kazandırıp, bu bilincin devinimlerini de diyalektik değillemelerle açıklasaydı (ya da açıklama hatasına düşseydi mi denmeli?) Hegel yalnızca başlangıçta değil devamında da düşüncenin Spinozist kalması gerektiğini söylerdi" (Balanuye, 2012, s. 276). Elbette Spinoza'da böyle bir erekselliğin ve olumsuzlama pratiğinin olmadığını, tözün sıfatlarla sonsuz açılımlarını ve sıfatların tözün kapsanmasını bir olumlama eşliğinde göstermiştik. İşte post-yapısalcı ve post-modern Spinoza yorumcularının iştahını kabartan kısım burasıdır. Esasında bu dönüşümde Marx'ın ve Nietzsche'nin *içkin* anlayışları, bu dünyayı, veyahut uzamı olumlayan pratikleri Hegel etkisini tersine çevirmiştir. Elbette Alman İdealizmi Spinoza'ya yönelik farkındalığı artırsa da, idealizmin mistik kabuğunu kıran Marx'ın her şeyi belirleyen maddi doğa olarak kavrayışı ve insanın sözde yücelik adına Tanrı'ya bağlanmasına yönelik Hristiyan ahlakının karşısına geçen Nietzsche burada Spinoza'nın konumunu da yeniden devşirmiş, önemli bir kanal oluşturmuş olurlar (Balanuye, 2012, s. 276). Şenlik alayının yürüyeceği alan bu alandır. Bu yüzden Hegel'deki *iki anlamlılık* (Tin'in dünyası ile doğa) (Hegel, 2021, s. 427), Spinoza'da *tekanlamlılık* olarak yerli yerine oturur. Tin'in doğada yabancılaşması, bir tür olumsuzlanması; Spinoza düşüncesinde tam tersine doğada tözün özünün olumlanmasıdır. İçkin geleneğin Spinoza'da böyle birleşmesinin temel motivasyonu budur.

Zira bu uzatmalı dönemde, bütün somut gelişimini, dışsal varoluşunu, zenginliğini edinmiş olan Tin'in Kavramı, tını eksiksiz kılmaya, kendini ilerletmeye ve gelişimi tinden sağlamaya

çabalamaktadır. Hep ilerleyip durmaktadır, çünkü tin yalnızca ilerleyiştir. Tin sık sık kendini unutmuş ve yitirmiş gibi görünür, ama kendine içsel olarak karşıt olduğundan, hep içsel olarak ileriye doğru işlemektedir (Hamlet'in, babasının hayaleti hakkında söylediği gibi: “İyi dedin yaşlı köstebek! Tozun toprağın içinde epey hızlısın ha? (vurgu bize ait)” (Hegel, 2021, s. 427).

Negri hiç aman vermeden idealizmin bu alttan alta çalışan *köstebek*-idealizme karşı mesafe alarak Hegel'i de içkin geleneğin karşısına bir kere daha yerleştirerek esasında Marx'ın ve Nietzsche'nin bu dünyayı olumlayan pratiğine de kapı aralar. Yaşlı köstebek, Marx'ın *18 Brumire*'inde devrimci bir kostümle, uzamsal alanda karşımıza çıkar. Marx içkin alanı muhafa etmek adına Hegel'i tersine çevirerek Spinozacı gelenek için yeni bir başlangıç noktası haline gelir. Esasında insan; idealizmin kazıcı tini yerine, Spinoza ve elbette Marx'ta içkin bir parametredir. İçeriden kuşatan tinsel bir öğreti değil maddi olanaklardır. Yovel'in de söylediği gibi “Spinoza'da insan, ontolojik olarak, doğal dünyanın böcekler ve volkanlarla eşit düzeydeki içkin devamıdır. Doğadan *simpliciter* (basit bir şekilde) beşeri alana geçerken, arada hiçbir gedik, sıçrama, ‘âlem içinde âlem’ oluşturmaz” (Yovel, 2017, s. 283). İşte Hegelci *aufhebung* doğadan da kopacak-aşacak bir şekilde Tin olarak beşeri tarihte vücut bulur. Oysa Marx biraz daha geri giderek Spinozacı bir dille ontolojik pratiği ve insanın ilk ontolojik vasfını çalışma yoluyla doğayı şekillendirmek olduğunu gösterir (Yovel, 2017, s. 283). Esasında Hegel'in *spekülasyonu*, Spinoza'nın *fiziğinde*, özellikle *beden* öğretisinde tersine çevrilir. Bu Spinozacı kadim geleneğin en önemli nüvesini oluşturur. Öznesiz, ereksiz bir gelenek bedenin karşılaşmalarının söz konusu olmasıyla içkin ve içeriden kuşatmaya dönüşür. Bu kadim gelenek, yeryüzünü işaret eder. Marx, Nietzsche ve elbette bu geleneğin diğer takipçilerini birleştiren husus, burasıdır.

Spinoza'ya böylesine meyletmek, onun felsefesini merkeze alan bir etik-politik proje gerçekleştirmek en çok da bu yüzyılın yazgısıdır. Bu yüzyıl birleşmelerin atomize olduğu, ortaklığın lağvedildiği ve kederin hiç olmadığı kadar toplumun üzerinde biriktiği bir dönemdir. Spinoza'ya karşı son yıllarda ilginin önemli oranda artmasının temelinde de bu vardır. Çünkü etkilenmelerin hep *keder* üzerine kurulduğu, kederin etik ve politikada sürekli “iş gördüğü” bir yüzyıldayız. Bu araçlar yani bu kederden kuleler; insanların zindanlarıdır. Bir çıkış için; bir alternatif ve mutlak bir olumlama için neşeci bir çıkışı yakalayacağımız paradigmayı Spinoza düşüncesi ile tekrardan kurabilme çabasını göstermek zorundayız. Bu çaba kederden kurulan zindanların anahtarıdır. Bu yüzden de etik bir temelde kurulduğu kadar Spinoza düşüncesinin politik safhasında

olan bütün düşünürlerin öne çıkardığı şey; *sermayenin kederden başka üretecek bir şey olmadığı* düşüncesidir. Biz bunu tam tersine çevirecek bir Spinozacı alternatif öne sürüyoruz. Bütün üretim ilişkilerinin üzerine inşa edilecek olan kurucu kavramın neşe olması düşen bayrağı yerden kaldırmak anlamına gelecektir. Bu aynı zamanda bir öz-savunmadır. Nasıl ki bedenin bizi pek çok şekilde etkilediğini daha önceki kısımlarda gördüysek; kederin hüküm sürdüğü bir bedende öz-savunma da verili halde insanda mevcuttur. Bu öz-savunma bir güç olarak bizde yaşama karşı bir çaba olarak yer alır. Eğer ilişkileri, bütün bir dünya anlayışını Spinozacı ontoloji ile başlatırsak politik safhada neşe bizim kurucu fikrimizi oluşturacaktır. Spinoza'nın ekosisteminde nefes aldırarak yegâne unsur; neşedir. Öyleyse bizim tanıtılması açısından bir isimler listesi olarak verdiğimiz bu *Spinozacı fihrist* bir bütündür ve öyle okunmalıdır. Bu çaba tarihsel bilgilerin bir tekrarı olmasından öte açıkça görüldüğü gibi kopan bağların yeniden onarılması, yalnızlığın hüküm sürdüğü bir dünyada ortaklığın inşası, sürdürülebilir bir yaşam için ontolojik temellerin politika ile örülmesine yönelik bir katkı sunmaktır. Euripides'in *Bakkhalar* tragedyasında olduğu gibi “yakındır yeryüzünün korolarla coşup taşması. / Dans başlasın! / Bromios geliyor, alaylarıyla, dağdan dağa (..)” (Euripides, 2016, s. 9).

Elbette, bu çabanın önünde ki bütün engelleri de göstermek gerekecektir. Buna birkaç nokta üzerinden değinerek, Spinozacı neşenin, *kolektif bir şenliğe* kapı aralayıp aralamadığına da cevap aramış olacağız. Bütün bu düşünürlerin eşliğinde, ufku belirleyen ve birazdan imleyeceğimiz neşeli alanı da göstermeye çalışacağız. Öyle ya da böyle, bütün bu düşünürlerle neşenin çeperlerinde bir birlik oluşturmaya ve bunun önünü açmak, problemlere karşı bir çözüm önerilerini göstermeye de çalışacağız. Bütün bunları göstermek şenlikli alanı tanımlamaktan geçecektir.

Barbara Ehrenreich *Sokaklarda Dans* adlı çalışmasında *kolektif bir şenliğin* analizini yapar. Bu çalışmada Ehrenreich beyaz derili araştırmacıların belli bir döneme kadar özellikle siyah derili kabilelerin-kültürlerin şenlik öğelerine iğrenerek baktığını ifade eder (Ehrenreich, 2009, s. 8). İşte bu sebepten “yirminci yüzyıla gelene dek, *davul sesi* (vurgu bize ait) beyaz gezginleri korkutmaya yetiyordu (..)” (Ehrenreich, 2009, s. 8). Çünkü bu davul sesi onlar için “insan bilgisinin ötesindeki bir dünyayı akla getiriyordu” (Ehrenreich, 2009, s. 8). Buradan serbest bir çağrışım yapmak istiyoruz. Salt akılsal hareketin yoğunlukta olduğu bir felsefi atmosferde duyguların mevcudiyeti aynı davul sesi gibi uzunca bir süre çoğu düşünür, çoğu teolog tarafından iğrenti ile

karşılanmıştır. Yeğninliğin yerine, bunun bastırılması bir politik geleneğe dönüşmüştür. Bu politik geleneğe pek çok aşkın felsefi düşünce dolaylı veya dolaysız hizmet etmiştir. Örneğin Nietzsche'nin söylediği gibi “bir zamanlar ruh aşağılayarak bakıyordu bedene: ve o zamanlar bu aşağılama yücelerin yücesiydi: -bedenin zayıf, iğrenç, açlıktan ölmek üzere olmasını isterdi ruh. Böylece bedenden ve yeryüzünden kurtulabileceğini düşünürdü” (Nietzsche, 2019: 7). Bu aynı zamanda yeğninliği ve esrimeyi ifade eden şenlik öğelerinin cehenneme açılan bir kapı olarak da görülmesine de sebebiyet vermiştir (Ehrenreich, 2009, s. 185). Dönüştürücü bir kavram olarak *arzunun* felsefeden tecrit edilmesinin bir diğer sebebini de bu olarak görmek gerekir.

17. yüzyılın şenliklerin bastırıldığı, *kederin* epidemik bir probleme dönüştüğünü ifade eden pek çok araştırmacı bulunmaktadır. Bu yüzyıl boyunca İngiltere'den başlamak üzere tüm Avrupa dünyası bugünün kavramıyla depresyona benzeyen bir melankolik salgına kapıldı (Ehrenreich, 2009, s. 165). Bu zaman dilimini öne çıkarmamızın sebebi, övmekle bitirilemeyen o *rasyonel benlik*, *muzaffer özne* tartışmalarına denk gelmesi, oldukça kışkırtıcı görünmesindendir. Çünkü hemen hemen hiçbir araştırmacının inkâr edemeyeceği bir dönem olan on yedinci yüzyıl *öznelliğin yükselişini* imler (Ehrenreich, 2009, s. 175). Öznelliğin bu denli yükselişinin –Negri'nin de söylediği gibi– özellikle on yedinci yüzyılda felsefi meseleleri de derinden etkileyen *burjuvazinin zaferiyle* ilişkili olduğunu da düşünebiliriz (Negri, 2005a, s. 245). Bu pre-modern dönemde kentli sınıfın mevcudiyet kazanması, günlük pratiklerin değişmesine de fırsat tanımıştır. Artık ötekilerden ayrı bir *ben* vardır. Bu *ben* geri kalan herkesten ayrı, özenle korunan, bir tür kaleye dönüşür (Ehrenreich, 2009, s. 176). Buna bağlı olarak da bir dizi somut değişimler, kentli sınıfta veya üst-orta sınıfta görünmeye başlar. Bu dönemde;

İnsanın –satın alabilecek koşullara sahip olması durumunda– kendini inceleyebileceği aynaların yanı sıra otoportreler (bunların elliden fazlası Rembrandt tarafından yapılmıştı) ve insanın diğerlerine yansıttığı imajını düzeltip geliştirmesini amaçlayan otobiyografiler popülerleşti. Burjuva evlerinde, misafirlerin girebileceği kamusal alanlar kişinin gardını düşürüp gerçekten ‘kendisi’ olabileceği özel alanlardan –sözelimi, yatak odalarından– ilk kez bu dönemde ayrılır. İnsanların her birinin kendine ayrılan koltukta hareket etmeden durmasını gerektiren daha ağırbaşlı eğlence biçimleri –piyesler ve operalar–, karnavalın fark gözetmeksizin karşılıklı etkileşime

dönük ve fiziksel olarak çekici zevklerine bir alternatif oluşturmaya başlar (Ehrenreich, 2009, s. 176).

İlerleme, ani bir hareketsizliğe, kamusal yaşamda duraklamaya dönüşür. İnsanın bir özne olarak konumlanması, yaşam pratiklerini de kendine göre kurabilecek imkânlar ortaya çıkarır. Çünkü bu dönem felsefede kesin bir bilgi etrafında birleşme kaygısı taşır ve insan iç benlik içerisine, muzaffer özne içerisine çekilmeye çalışılır. Muzaffer özne, ilerlemenin de bir simgesi olarak modern kültün bir göstergesine dönüşür. İlerlemenin elinde bir silaha dönüşen *özne*, kendisini başkalarının sahasında açar. Daha doğrusu burjuva kültüründe *olanı* değil, olması, görünmesi isteneni vermeye çaba gösterir. Olağan hıza kendini eşitleyen *ilerleme nosyonu*, bir krize de kapı aralar. Keder bu ikilik arasında peyda olur.

Bütün bunlar neşeli varolma tipinin yerine kamusaldan bireye doğru geçen mobilize bir *kederli ve kentli* tip ortaya çıkardı. Elinden yeğînliği ifade eden ve ortaklık göstergesi şenlik öğelerinin kayıp gitmesine sebebiyet verdi. Burjuvazinin yükselişi, şehirleşme, piyasa temelli ekonomik modelin doğuşu ve buna entegre edilmiş dinsel öğeler –Protestanlık ve buna bağlı Kalvenist öğeler– kederin mevcudiyetini artırdı (Ehrenreich, 2009, s. 187-88).

Ehrenreich adı geçen bu çalışmada ilerleme nosyonunun batıda şenliklerin ortadan kalkmasına eşlik ettiğini ifade eder (Ehrenreich, 2009, s. 195). Uzun bir dönem boyunca kederli varolma biçiminin peyda olduğu yeryüzünde, hareket ve dinginliğin yer değiştirdiği, neşe ve kederin mübadelesinin söz konusu olduğu görülecektir. Bu özellikle Dionysoscu geleneğin markaja aldığı bir problemi de öne çeker. Batıda Dioynsos-İsa ikiliği, bu ikiliğin sonucunda neşenin ortadan kalkacak düzeyde bir pasifliğe dönüştüğü görülecektir. Bu Nietzsche'nin özellikle dikkatle incelediği önemli bir problem alanıdır. Ehrenreich bu geleneğe, ek bir yorum getirir. İlerlemeyle Hristiyanların uzun yıllar Dionysosu bir şeytan gibi gösterme sürecini tamamladıklarını, *neşeyi, şenliği*, topyekün ortadan kaldırdıklarını söyler (Ehrenreich, 2009, s. 195). Bir beden ne yapabileceği türünden yeğînleştirici soru, emperyalizmin önünde, şenliğin dağıtıldığı, yaşamın kriminalize olduğu bir kapatılmayı ifade eder. Mobilize keder kültürü, arkasında şenliği ve şenlikli öğelerin ortadan kaldırılmasıyla mümkün olur. Bu en başta bedenin tecrit edilmesidir.

Bedenle birlikte –yeni bir model– (Deleuze, 2005b, s. 25) duyguların felsefeye sirayet etmesi Ehrenreich’in söylediğine çok benzer bir şeyi ihtiva eder: *duygular insan bilgisinin ötesindeki bir dünyayı akla getiriyordu*.¹¹⁹ Duygular farklı bir yaşama imkânı, farklı alternatifler ve kurucu öğeler sunuyordu. Bu nedenle *davul sesi* daima *hareketin* bir sesi olagelmıştır. Aynı zamanda da gelenekle özdeş şekilde neşenin yani sevincin dışı vurulmasının bir sembolü olmuştur. Buna çok yakın bir anlamla söyleyecek olursak eğer; nerede bir şenlik varsa orada davul sesini de duymak mümkün hale gelmiştir. Bu kriminalize olmuş toplumdan ziyade kurulmakta olan bir toplumu ifade eder. Coşku, kolektif birliktelikte bu sese eşlik eder. Fakat bu neşe ve kolektif görünüm haline gelen şenlik mefhumu—birazdan Bahtin’den ödünç alıp göstereceğimiz üzere— temsilden, resmi olandan ve onun bayramlarından, bulanık bir varolma halinden de uzaklaşmak anlamına gelir. Çünkü temsil, resmîyet ve onun bayramında –örneğin askeri törende bir tertip– yavan bir varolma unsuru görülür. Seslerin ritmi lineer hale gelir, mimikler eşitlenir, kostümler, kıyafetler resmîleşir ve her şey tek tipleşir. Oysa şenlik; *katılımı*, *çokluğu*, *farkı* ve sadece tek bir unsur olan, bütün bunları bir araya getiren neşeyi ön plana çıkarır. Farkı verir. Yeğînliğin imkânını sağlar. Şenlik, bedenin yeğînleşmesi olarak kurucu bir alan sunar. Davul sesleri lineer değil; coşkusal bir ritim taşır. Şenliğin bir tertipleycisi yoktur, kıyafetler resmi değildir ve tek tipleştirici bir görüntü eşlik etmez. Özgürlüğün ve katılımın gerçekleştiği bir zamana dönüşür. *Dionysos* (dans, gülmek, esriklik), bütün coşkusuyla *kairosa* (anın zamanı) dönüşür.¹²⁰ Şenlikli varolma hali özgürlüğün çeperlerini genişlettikçe coşkusu da artırır. Yaşanılan an, neşeyle birlikte artar.

İşte felsefî ve siyasal tarih boyunca bu davul sesi, bu şenlikli hal yani etkin varolma hali; bir tehdit unsuru olarak görülmüş ve bununla birlikte sürekli lanetlenmiş ve ötelenmiştir. Nerede şenlikli bir davul sesi varsa bastırılmaya çalışılmıştır. Buna bağlı olarak da bütün toplumlarda davul ve coşkusal ritimler karşı-kültürün öğelerini oluşturmuştur. Amerika’dan Avrupa’ya, siyahi yerlilerden Avrupa’daki çingenelere kadar şenlik düz sesler tarafından bastırılmıştır. Fark tek tipleştirici düzenlemeler ve

¹¹⁹ Ehrenreich’in az önceki alıntısını hatırlatmak gerekiyor. Davul sesi uzun yıllar Avrupalı araştırmacılar için, yerli kabileleri, bilinmeyen hatırlatmasından dolayı onlar için; “insan bilgisinin ötesindeki bir dünyayı akla getiriyordu” (Ehrenreich, 2009, s. 8).

¹²⁰ “Klasik zaman kavramı içinde *kairos* andır; yani, zamanın niteliği, zamansallığın kopuş ve başlangıç anıdır. O şimdiki zaman, ancak tekil ve açık bir şimdiki zamandır. Karardaki tekilin üzerinde açıldığı boşluğa gelince ifade eder *kairos*, varlığın kendisini üzerinde açtığı, zamanın sınırındaki boşluk tarafından cezbedilen zaman kipidir ve böylece bu boşluğu doldurmaya karar verir” (Negri, 2005b, s. 191).

gelenekler tarafından yalıtılmaya çalışılmıştır. Çünkü neşeli varolma hali tehditlerin en büyüğüdür. Bir başka taraftan endüstriyel toplumda neşeli varolma halinin ifadesi olabilecek olan üretim ağının yerini emeğe yabancılaştıran üretim ilişkileri ortaya çıkarmış bunun sonucunda da kederli bir varolma hali ortaya çıkmıştır. Guy Debord'un *Gösteri Toplumu*'nda söylediği gibi:

Kendi zamanını sanki aslında çok sayıda eğlencenin ani geri dönüşüymüş gibi kendine gösteren bu çağ, aynı zamanda şenliksiz bir çağdır. Döngüsel zamanda, bir topluluğun lüks yaşam harcamasına katılım anı olan şey cemaati ve hiçbir lüksü olmayan toplum için olanaksızdır. Sıradanlaşmış sahte şenlikler, diyalog ve bağış parodileri iktisadi harcamada bir fazlalığa yol açtığında, bunlar, sürekli olarak yeni bir hayal kırıklığı vaadiyle telafi edilen bir hayal kırıklığından başka bir şey doğurmazlar. Gösteride, modern ayakta kalma zamanının kullanım değeri ne kadar azalırsa kıymeti de o kadar artar. Zamanın gerçekliğinin yerini *zamanın reklamı* alır (Debord, 1996, s. 87).

Artık yaşam, baştan sonra pasif duygulanışlardan ve karşılaşmalardan oluşan karmaşık bir ağ halini almıştır. Gülmeler yavanlaşmış, yalnızlaşma tercih görüntüsü altında sunulmuştur. Ortaklaşmanın, bir arada olmanın ve yaşamı üretmenin *mahremiyeti ortadan kaldırdığı ve bireyselliği öldürdüğü* söylemleri koro halinde tekrarlanmıştır. Zaman, şenliklerin son bulduğu ve her yerde salgınların peyda olduğu ve karga maskelilerin varolduğu ortaçağ Avrupa'sından farksız bir hale gelmiştir. Bütün bunlarla birlikte şenlikten uzak, yaşamdan kopuk bir toplumsal düzen içerisinde hareketsiz insanlar ile kederden mamul bir toplum var edilmiştir. Şenlikli bir varolma hali, çeşitli göstergeler, baskı araçları tarafından keder ekonomisine dönüştürülmüştür. Salgın gibi biyolojik problemler; salgının kontrolü adına yaşamın zapturapt altına alınmasına, beden kontrolü, kayıtsız ve sınırsız bir keder hali toplumu *karamsar* bir noktaya taşımıştır. Artık şenlikli toplumun yerine hızlı bir şekilde kederin egemen olduğu; siren seslerinin yankılandığı bir noktaya gelinmiştir.

İnsan kederlendikçe, hareketini –Negri'nin de söylediği *posse*'yi, eylemlilik olarak güç– (Hardt & Negri, 2018, s. 407) yitirir, hareketini yitirdikçe kendisini tanıyacak, varolduğunu bilecek bir düzeyden de uzaklaşır. Som bir kederin kucağında bütün konatik eylemlerinden azade olur. Bedende bir duygusal değişiklik, kederin yerine neşenin mübadelesi görülmez. Öyle olunca zihin duygu durumunu tanıyacak etkin bir noktadan uzaklaşır. Bedende yaşanan duygu durumlarını üreten bir fikir olmayınca, insan zihni bedenini ve varolduğunu tanıyamaz ve bilemez hale gelir. (E, II,

Ö19). Daha modern bir ifadeyle kendisine yabancılaşır. Etkin bir duygu politikası gerekir. Öyle olmadığı müddetçe *keder* bir *etkileyen* olarak mevcudiyetini koruduğu müddetçe, neşe kendini baskı araçlarına bırakır. Bir duygu politikası, yaşamı canlı hale getirir. Bir duygu politikası zemini aşkınlığın bütün ifadelerinden arındırır. Yüzey tam da biyopolitik bir gösterge olarak canlılığın şenliğine dönüşür. Şenlik kavramı neşeli varolma düzeylerinin içerildiği bir ortak nosyon olarak düşünüldüğü sürece toplumsal temel anlaşılabilir. Gelmekte olan ortalık, böyle bir neşeli varolma biçimiyle mümkündür. Neşenin kolektif çoklukta mevcut hale gelmesi, çokluğu kuşatması ortaklığa hayat verir.

Kederin bir salgın gibi yayılması, biyolojik bir epidemi değil, politik bir epidemidir. Böyle bir epideminin gölgesinde *potentia* (*güç*) atıl hale gelir. Tiranlığın arzusu, kendilik bilincinde bir tiranlık, ortaklıklığı atomize eder. Çünkü kederli varolma hali, bedendeki bütünselliği de bozarak; neşeli birlikten uzaklaştırır. Öyleyse kederli bir epidemi ortaklığı aşındırır. Baskının daima bir bedene yönelmesi, hareketsiz bir beden, konatik güçlerden uzak kalması sonucunda keder ekonomisinde bir yükseliş görülür. Temel düzeyde hareketin engellenmesi, bedenin üzerindeki biyolojik tehdit bir noktadan sonra bedenin hareketini engelleyen siyasal olana konu olur. Bir gölge oyununa dönüşen *potestas*, bir güç birliği olan *potentia*'yı bu gölgeye çekmeye çalışır. Çektiğinde ise; *potentia* bütün gücünden kurtulur. Şimdilik, her zaman olduğu gibi *potestas* için; epidemi karşısında “en güvenli” olduğu söylenen yer evdir; ev, zorunlu karantina, sağlık düzenlemeleri adına güvenli alan miti olarak bireyi *potestastan* (*iktidar*) uzak bir bölgeye yerleştirmiş olur. Sıkıyönetimler, olağanüstü haller sokağa çıkma yasakları, *potentianın* karşısında bir engel oluşturmaktır. Üretim araçları dışında bütün toplumsal aygıtlar biyolojik bir epidemi karşısında kurban edilir. En güvenilir yer miti olarak ev, en politik olmayan haneye dönüşür. Yaşamın, bir haneye sığdırılması, gücün bir mekânda kilitlenmesi ile aynı anlama gelir. Kederli bir varolma biçiminin göstergesi olan hareketsizlik –ve az önce işaret ettiğimiz *posse*– bir kere daha gündemini korur. Yaşamı şenlikli hale getirmenin koşulu evden çıkmak, kamusala geçmekle mümkündür. Şenlikli toplum gücünü (*potentia*) kamusala taşıyandır. Bu kimilerinin ifade ettiği gibi yeni toplumsal hareketlerin kısa süreli nefes aldırıcı yürüyüşleri değildir. Bu topyekûn yaşamın üretilmesidir. Şenlik, kamusal alanda, farkın, tekillerin neşeli coşkusudur. Bu neşeli birliktelik ancak ve ancak neşeli bir ortaklığın oluşturduğu *potentia*-devlette mümkündür.

Burada imlemeye çalıştığımız şey şenliğin bir ögesi olan *davul* ile aslında insanda şenliğin nesnesi olan *neşe* kavramını imlemektir. Biz insandan hiçte uzak olmayan bu öğeleri felsefenin içerisine dâhil etmek istiyoruz. Neşe kavramıyla da salt bir eğlence olarak değil kolektif varolma halinin neşeli bir temelde gerçekleştirilmesini anlıyoruz. Felsefenin özelde ise ontolojinin, politikanın ve etiğin şenlikli bir öge taşıdığını iddia ediyoruz. İşte bu kurucu duygular etrafında merkezileşen Spinozacı düşünce; insan bilgisi ve algılayış biçimlerinin ötesinde imkânın potansiyel bir şekilde karşımızda durdurduğu bir dünyayı akıllara getirir. Bu nedenle de düşünce tarihinde şenlik veya karnaval kavramını bir karşı-kültür olarak mevzilendirmeye çalışan pek çok düşünürü görebilmek mümkün hale gelir. Bu hareketin merkezini oluşturan unsur ise neşedir. Şenlik bu neşeli halin ifade edilmesidir. Çünkü temel düzeyde insanlar ortaklık etrafında birleşme arzusunu kendisinde taşır. Bu ister güvenlik ister kolektif özgürleşme arzusu olarak adlandırılsın özünde aynı şeyi ifade eder. Çünkü *ortaklık* detaylarını göreceğimiz üzere güvenlik ve özgürlüğün bizatihi kendisidir. Öyleyse kolektif beden özgürlüğünü şenlik ile taçlandırır. Spinoza felsefesinde ufku belirlenen politik felsefenin sunduğu olanak da tam budur. Neşeli bedenlerin oluşturduğu kolektif şenlik... Spinoza'yı düşünmek bu şenliğin birleştirici ögesini yeniden gündeme getirmektir. Spinoza'yı yeniden düşünmek yeni bir yaşama olanağını yeniden düşlemektir. Tam da bu nedenle onun felsefesi ortaklık temelinde verili imkânlar sunar. Önemli olan bunu şenlikli bir varolma haline dönüştürebilmektir. Önünü açmamız gereken şey de budur. Çünkü bu anlayış yaşama nefes aldırarak olanak sunar. Resmi, tektipleştirici ve yaşamın izole edilmesine karşı öneriler üretir. Çokluk, bu neşeli, konatik öğelerin toplamıdır. İşte bu nedenle şenlik, etrafında birleşen bütün şeyleri birdenbire eşitler.

(...) [Şenlik] resmi bayramın aksine, egemen hakikatten ve kurulu düzenden geçici bir özgürleşmeyi kutlardı; tüm hiyerarşik rütbelerin, ayrıcalıkların, normların ve yasakların askıya alınışının altını çizirdi. Karnaval, zamanın hakiki bayramıydı; oluşumun, değişimin ve yenileşmenin bayramı. Ölümsüzleştirilmiş ve tamamlanmış olan her şeye düşmandı (Bahtin, 2005, s. 36).

Spinoza bu anlattığımız *karnavalesk* düşüncenin ne ötesinde ne de berisindedir. Spinoza içkin felsefesinin sunduğu düzlem üzerinde bir şenliğin kurucusudur. Geleneğin alüvyonlarını kendisinde toparlar ve art alanını kendisinden sonrasına doğru açar. Bu nedenle de Spinozacılığı bir *şenlik alayı* olarak adlandırmak mümkün hale

gelir. Peki, böyle bir bakış açısı gerçekten görmek istediğimiz ve umduğumuz bir içeriği mi ifade eder? Yoksa olanın anlatılması mıdır? Bize göre Spinoza'nın varlık anlayışı varolanların şenlik alanıdır. Bunu böyle görmek Spinoza'nın düşüncesinin temelini oluşturmak demektir. Çünkü Spinoza hiçbir zaman duyguların esareti altında hınçla, öfkeyle ve her türden güçten düşürücü duygu ve değerle hareket etmemiştir. Çünkü bunların hiçbirinin birleştirici ve etrafında toparlayıcı bir özelliği yoktur. Bu duygular varolma gücünü (*potentia agendi*) azaltır. Oysa Spinoza'da salık verilen düşüncede görülecektir ki tamamen her şey varolma gücünü artırmak üzerine kurulu olmalıdır. İşte varolanlar varolma gücü nispetinde bu şenliğe bir katılım sağlar. Demek ki Spinoza felsefesinin sunduğu bu şenlik, varolanlar arasındaki bütün engelleri, hiyerarşik öğeleri ve tektipleştiren düzenlemeleri ortadan kaldırır. Bu sadece felsefeyle sınırlı kalmayacak ölçüde tahakkümü ve her türden tahakküm araçlarını ortadan kaldırır. Örneğin; akıl veya aklın beden üzerindeki tahakkümü, siyasal toplumda egemen unsur ve tahakkümü, sanatta eser ve yaratıcının tahakkümü vs. Bu temel üzerinden örnekler çoğaltılabilir. Fakat bizim göstermeye çalıştığımız şey Spinozacılığın bir özgürleşme felsefesi niteliği taşımasıdır. Bütün varolanlar gücü dâhilinde varlıkta yerini alır. Bu politik bir nizama taşındığında şenlik özgürleştirme gücünü ve davul sesinin şiddetini artırır. Yani klasik anlamıyla varolanlar yalıtılmış ve izole bir varolma serüvenine teslim edilmez. Spinoza'da varolanlar güçlerini birleştirdiği ölçüde yaşamın olanakları da artar; özgürlüğün çeperleri genişler.

4.1. Gilles Deleuze

“Spinoza’nın paradoksu, filozofların en filozofu, bir şekilde en katıksız, ama aynı zamanda filozof olmayanlara en çok hitap edeni ve felsefi olmayan yeğin bir anlayışı en çok uyandıran olmasıdır. Bu nedenle kesinlikle herkes Spinoza okuyabilir ve Spinozacı kavramları iyi anlamasa da, ondan büyük heyecanlar çıkarabilir ya da algılanımını bütünüyle yenileyebilir”

Gilles Deleuze

Müzakereler

4.1.1. Ağartma ve Kristaller

Frida Beckman *Gilles Deleuze* adlı biyografisinde Deleuze’ün 1970’li yıllarda sanat anlayışını şekillendirecek bir takım ilginç *karşılaşmalar* yaşadığını ifade eder. Bunlardan en ilginç olanı Deleuze’ün bir ressam arkadaşının stüdyosunda yaşadığı diyalogdur. Deleuze ressam arkadaşı Fromanger’a “ona boş bir tuval üzerine resim yapmayı nasıl başardığını” (Beckman, 2020, s. 82) sorar. Fromanger’ın cevabı Deleuze için heyecan vericidir. Çünkü Fromanger tuvalin boş olmadığını ve her ressamın ondan önce çizdiği her şeyle birlikte siyah olduğunu söyler (Beckman, 2020, s. 82). Deleuze’ün verdiği yanıt heyecanını gizleyen türden değildir: “Demek ki mesele tuvali *karartmak* değil, *ağartmakla* ilgili (vurgular bize ait)” (Beckman, 2020, s. 82). Bu kurucu perspektif Deleuzecü felsefeyi kurmamıza kapı aralayacaktır. Çünkü bizim de iddia ettiğimiz üzere Deleuze’ün de dâhil olduğu bu Spinozacı gelenek gelmekte olan *alacakaranlık*ı muştulayan bir felsefedir.

Deleuze için de felsefe karartmaktan ziyade yüzeyi ağartan bir pratiktir. Bu yüzden Deleuzecü ontoloji ile biz artık hiçten başlamayız, tam tersine her şeyden başlarız. (Beckman, 2020, s. 83). Burada hissedilen ve arka planda konuşlanan Spinozacı felsefeyi görmek zor değildir. Çünkü her şeyden başlama ve yüzeyi ağartma fikri Spinozacı düşüncenin merkezi bir ögesidir. Özellikle bizim ilk bölümde öne çıkardığımız ve ileri sürdüğümüz *kontaminasyon* kavramı bu ağartma fikrinin karşısında yüzeyin kirlenmesini imler. Yani içine bir tür hile katılmış gerçeklik görüntüsü sunar. (Baudrillard, 2017, s. 50). Her türden aşkınlık öğeleri, bunun epistemik-etik-politik karşılıkları yüzeyi *kontamine* eder. Beckman’ın da dikkat çektiği budur. Bu da gösterir ki ağartma fikri Deleuze’ün “içkinlik felsefesini daha genel şekilde açıklamak için kullanılabilir” (Beckman, 2020, s. 83). Deleuze’ü Spinozacı içkinlik panteonuna yerleştireceğimiz kısım burasıdır. Deleuze özellikle Dionysosçu olumlama ile yüzey

fikrini birleştirir.¹²¹ Bu anlayışa varlığın tek-anlamlılığı da bir merkeziyet kazandırır. Yüzeyde gerçekleşecek politik argümanlara da bir kapı aralar. Elbette Spinozacı aşamaya gelirken, Bergson ve Nietzsche'nin yer aldığı hudutlarda dolaşmayı ihmal etmez. Bergson aracılığıyla ağartma fikrinin peyda olduğu ontolojisini, Nietzsche aracılığıyla etiğini, Spinoza üzerinden de politikayı inşa eder (Er, 2012, s. 193).

Elbette bütün bu düşünürler, Deleuze'ün felsefesine girmek için yeterli de olmayabilir. Çünkü Deleuze'ün felsefesine girmek için, açık olan herhangi bir yerden girmeye teşebbüs etmek yeterlidir. O, felsefe tarihini aşkınlık yanılması olarak ifade edilen ve her şeyin buna göre açıklandığı (akıl, tanrı, hakikat vs.) yapılardan kurtarmayı felsefenin bir amacı olarak görmüş, felsefesini bunun için bir içkinlik silahına dönüştürmüştür (Colebrook, 2013, s. 107). Her şeyden önce Deleuze'ün post-yapısalcı bir gelenekten okunması statik, anlamı hapseden yapılardan ziyade anlamı çoğaltan ve özgürleştiren *oluş* kavramını içkin düzlemde ortaya çıkmasına imkân verir. Oluşun felsefede, yaratıcılığa imkân tanınması, anlamın tek bir yerde olamayacağı düşüncesini beraberinde getirir. O her yeredir. Olayların oluşa dâhil olması için girilecek yerler keşfetmek gerekir.

Deleuze'ün kendisine de kendisinden, lineer bir çizgiden başlamak baştan bir yanlışlığı ifade edebilir. Bu nedenle Deleuze'ün felsefesiyle ortaklığımız, onun felsefe tarihinde pek çok filozofla yaptığı suç ortaklığına benzer (Deleuze, 2013a, s. 14). Felsefesinin ana hatlarını ortaya çıkarmak ve projemize ortak etmek, bir suça ortak etme isteğidir. Bizim Spinozacı gelenekle kurduğumuz suç ortaklığı, kadim bir gelenek olan içkinlik üzerinde birleşir. Bu içkinlik düzlemi de bir şenliği imler. Neşeli bir felsefe ve neşeli çokluğu oluşturma düşüncesi onun felsefesine uygun düşecek şekilde, sabitlikten uzaklaşarak, anlam ve kavram yaratma isteğine dönüşür. (Deleuze & Guattari, 2017, s. 14).

Spinoza'nın felsefesinin merkezi meselesi olan, bedenden hareketle sürekli ön plana çıkan ve etik bir problem olan *bir bedenin ne yapabileceği* diskurunu bu bağlamda Deleuze'ün literatürüne çevirebiliriz. *Bir kavram ne yapabilir? Bir arzu ne yapabilir? Bir makine ne yapabilir?* Elbette Deleuze'ün yanıtı bellidir. Bir kavram, yaratabilir, oluşturabilir, dönüştürebilir, anlamlar üretebilir. Bir arzu üretebilir, bir

¹²¹ Özellikle Deleuze'ün Nietzsche üzerine yürüttüğü mesailer bu düşüncenin ortaya çıkmasına yardımcı olur. Elbette sadece Nietzsche değil, Stoa felsefesi, Lucretius, Spinoza, Bergson vd. gibi felsefe gelenekleri Deleuze'ün felsefesinin anlamını genişletir.

makine bağlantılar kurabilir. Yani bütün bunların hepsi yaşamı kurabilir, üretebilir. Bu yüzden onun suç ortaklıkları, felsefe tarihinin başat düşünürlerinin temel kavramlarını dönüştürmek, kendisi için bir suç aleti oluşturma isteğinden gelir.

Elbette Deleuze'ün yanına aldığı düşünürler ile oluşturduğu bu panteon, içkinliğin amentüsünü de oluşturur. Bu amentünün en önemli unsurlarından birisi içkinliğin temel olumlayıcısı olan *bedendir*. Spinoza ve elbette ki Nietzsche'nin bu düşünceye dâhil edilmesi kaçınılmazdır. Felsefeye önemli bir argüman olarak beden dahil edilmesini Deleuze *Pratik Felsefe*'de heyecanla karşılamıştır.¹²² Bedenle birlikte solmaya yüz tutmuş, sürekli ötelenmiş, *arzu* kavramı da dâhil edilmiştir. Elbette arzu, Spinoza'da insanın özü olarak felsefenin merkezine yerleşmesi, insanı olumlayıcı bir tavır altında neşeli varolma haline dönüştürür. Bu masum bir içkinlik düzlemi olarak ifade edilebilir. Dionysos'un şenlik alayı, içkin olanaklarda yürüyüşünü beden ve iştahının bilincinde olan arzuyla sürdürür. Açıkça görülecektir, bu kavramlar, bu kavram yaratımları, temsilden uzak, kurucu ilkeler etrafında birleşen bir felsefe pratiğini de getirecektir. Temsile yer olmadığı için, bir yurt edindirilmemiş, bir kodla belirlenmemiştir. Böyle kurucu bir felsefe, oluş felsefesidir. Bu, Deleuze'ün belki de açıkça ifade etmediği, ama bundan da geri kalmayan bir yüzeydir artık: *şenlik alanı*.

Burada konumuzla sınırlandırmak adına şunu söylemek gerekir. Daha doğrusu şu soruları bir araya yeniden getirmemiz ve bu soruları yanıtlayacak yeni olanaklara kapı aralamamız gerekir: *bir beden ne yapabilir? bir kavram ne yapabilir?* Bizim de ekleyeceğimiz bir soruyla *bir şenlik neyi ifade edebilir?* Elbette biz şenlik kavramıyla, yayılmacı-kapitalist dünyada, sınırların, ayırt edici niteliklerin kalktığı, her şeyin bir olduğu bu düzlemde, aktüel bir varlık yüzeyini ifade ediyoruz. Aksine neşenin mevcudiyet kazanmadığı bir dünya; aynı Negri'nin söylediği gibi sınırların ortadan kalktığı bir imparatorluk rejimidir. Burada, beden yutulduğu, derinlere çekildiği derinlik söz konusudur. Bu yüzden *bir beden ne yapabilir* sorusu, yüzeyi tekrardan kurma fikrini de beraberinde getirir. Beden, kavramlar üretecek devrimci-oluşu ifade edebilir, çokluğun neşeli kıpırdanışlarıyla tiranlığı aşındırabilir ve yeryüzünü bir şenliğe

¹²² "Spinoza filozoflara yeni bir model önerir: Beden. O, bedeni bir model olarak ele almayı önerir: 'Bir bedenin neler yapabileceğini bilemeyiz...' Bu bilgisizlik beyanı bir kışkırtmadır: Bilinçten ve buyruklarından, istemden ve sonuçlarından, bedeni hareket ettirmenin, bedene ve tutkulara egemen olmanın binlerce yolundan söz ederiz - ama *bir bedenin neler yapabileceğini dahi bilmeyiz*" (Deleuze, 2005b, s. 25).

dönüştürebilir. Yüzeyle başlayıp, yüzeyi şenlikli bir alana çevirme isteği buradan kaynaklanır. Çünkü *Dionysos* mutlak olumlama edimini, *Kairosa* devreder.

Deleuze'ün bu içkinlik planına bir tür *konstrüktivizm* demesi de boşuna değildir. Sanatta geometrik kompozisyonu esas alan bu anlayış (özünde sanatsal), geçmişle bağını kopartarak şimdinin biçimlenmesinden hareket eder. Bu içkinlik planında, sadece *süreçler* vardır (Deleuze, 2013a, s. 153). Elbette Deleuze için bu süreçler, somut *çokluklar* içinde işler. Yüzeydeki kıpırdanıştı bu; “(..) içinde bir şeyin olup bittiği gerçek öge, çokluktur” (Deleuze, 2013a, s. 153). Şimdinin, yüzeyin bu şenlikli hali, gelmekte olan neşenin, şimdide açılanmasıdır. Öyleyse ağartma fikri, varlığı resmetmek hatta resimden taşmak, resim olmak; etkin bir varlık tasavvuru için sanatta olduğu gibi temsilden uzaklaşmak ve olaya eşitlenmek anlamına gelir.¹²³ Çünkü bir *şenlik-karnaval* artık şöyle görünür:

(...) [karnaval-şenlik] seyredilmez, onda yaşanır, onda herkes *yaşar*, çünkü özü dolayısıyla o *kamusaldır*. Karnaval devam ettiği sürece hiç kimse için karnaval yaşamı dışında başka bir yaşam yoktur. Ondan kimse çıkamaz, çünkü karnaval uzamsal sınırlar tanımaz. Karnaval sırasında ancak onun yasalarıyla yaşanır, yani karnaval *özgürlüğünün* yasalarıyla. Karnaval evrensel karakter taşır, bu tüm dünyanın kendine özgü bir durumu, onun dirilişi ve yenilenişidir, çünkü herkes ona katılır (Bahtin, 2016, s. 15).

Bizim imlediğimiz şenlikli hal, maskelerin takıldığı bir balo da değildir. Çünkü bu şenlikli halde temsile, tahakküm edici bir güce, maskenin kılık değiştirici baskıcı gücüne de (*potestas*) yer yoktur. Öyleyse *potestasın* (iktidarın) dâhil olduğu her yerde şenlik dağılır. Çokluğun (*multitudo*) neşesinin yerine, kalabalığın (*vulgus*) maskeli balosu geçer. Bu kavramları bilerek seçiyor, şenliğin çokluğu muhafaza edici kısmını öne çıkarıyoruz. Spinoza'nın felsefesi, onda varlığın tek-anlamlılığı, Deleuze'e uzanan felsefenin kurucu kavramları; şenliğin, varlık düzlemine çekilmesini ilan eder. Hatta varlığın, şenlikli bir hal olmasını imler. Çıplak değildir artık hayat, şenlikli bir kostümle şimdiye eşlik eder. Elbette bu şenlik-karnaval ögesiyle salt olarak *eğlenceyi*

¹²³ Bu taşma imgesi, alelade bir imge değildir. Deleuze yirminci yüzyıl felsefesi içerisinde post-yapısalcı bir geleneğe dâhil edilir. Bu gelenekle birlikte yapısalcıların bilgiyi ve anlamı “yapılara” sığdırmasına karşı bir hareket oluşmuştur. Çünkü Deleuze için yaşamın kapıların ardında, kapalı yapıların içerisinde örgütlenmesinin imkânı yoktur. Bunu reddeden Deleuze bütün bu anlayışların karşısında bir özgürleşme vesilesine dönüşür (Colebrook, 2013, s. 10).

imlemiyoruz. Çünkü şenlik cehenneme giden kapıdır (Ehrenreich, 2009, s. 185).¹²⁴ Bu elbette sadece sanatsal ve teatral bir faaliyet de değildir (Bahtin, 2016, s. 16). Bu yaşamın sanatıdır: “(..) karnaval, sanatsal teatral-gösterisel bir biçim değil, yalnızca canlandırılan olmakla kalmayıp, (karnaval süresince) neredeyse aynı şekilde, yaşanan yaşamın kendisinin gerçek (fakat anlık) biçimi olmaktaydı” (Bahtin, 2016, s. 16).

4.1.2. Yüzey Felsefe

Bütün bunlar Spinoza’nın resmettiği varlık düşüncesinin temelinde yaşamın yeniden üretilmesini de imler. İfade kavramı (*expression*), tekanamlı varlığın, yeğînleştirici betimlemesini yapar. Rizomatik düşünce bu oluşun ve kökenleştirilmiş varolma biçimine karşıt bir tavır alır. Artık varlıktan etiğe değîn merkezileştirilmiş ve kökenleştirilmiş bir “ilk ilke” den uzaklaşmıştır. Deleuze özellikle *Spinoza ve İfade Problemi*’nde (2013b) Spinoza’nın kendine özgü bir doğa felsefesi kurma isteğini (Deleuze, 2013b, s. 20) paylaşırken, özünde kökenleştirilmiş, ilk ilkeye dayandırılmış anlayıştan uzaklaşmayı arzular.¹²⁵ Bu yüzden felsefede entropinin Sokrates ile başladığını iddia eden Nietzsche ile ortaklaşan Deleuze; Spinoza’da pre-sokratik öğeler görmekten duyduğu heyecanı paylaşması boşuna değildir. Buna bağlı olarak birin çoklukta dağıtılması fikri, çokluğun birde eritilmesine sırtını çevirir. İfade (*expression*) kavramı böylelikle, farklı yansımalarını göreceğimiz bir kuruculuk sağlar.

Demek ki Deleuze’ün felsefi düşüncesine *içkinlik* düzleminden başlamak hiç te yanlış bir yerden başlamak değildir. Deleuze için *başlamak* özünde patikalara sapmaktır. Çünkü olaylar aynı kristaller gibi -der Deleuze- kenarlardan oluşa dâhil olurlar (Deleuze, 2015, s. 26). Bu yüzden Deleuze’ün sınırlarda-kenarlarda ve patikalarda verdiği gayret aslında *oluşun* nizamının belirlendiği yerlerdir. Felsefesinden beklediğimiz ana unsur bir-dil-içinde yabancı dil yaratmaktır (Beckman, 2020, s. 16). Bu özünde minör oluşun ve tekilliğin tonalitelerini herhangi bir kökten uzaklaştırma ve özgün yaratımla eş anlamlı bir hale getirmedir. Bunun anlam öbeklerini, yerli yerine oturtmak gerekir. Şöyle ki, az önce ifade ettiğimiz Bahtin’in şenlik pratiklerinde, resmi bayrama karşıt bir tutum vardır. Çünkü şenlik, hiyerarşik ilişkilerin, ayrıcalıkların, norm ve yasakların ortadan kaldırılması gibi kutlanıyordu. Zamanın, oluşun, değişimin ve

¹²⁴ “Fark [bu şeytanilikte, ilahi bariyerin] üzerinden atlar, mülkiyetleri birbirine katar” (Deleuze, 2017, s.

¹²⁵ “Stoacı materyalizmin merkezinde yer alan bu arkhe kavramı presokratik düşüncedeki başlangıç noktasından oldukça farklı şekilde düzenleyici ilke olarak kabul edilmiştir. Bu ilke nedensel düzenlemeyi ve etkileşimi belirleyen bu belirlenime maddi bir şekilde biçim ve yön veren bir konumda yer alır” (Er, 2012, s. 161).

yenilenmenin bayramıydı. Tamamlanma ve sona düşmandı (Bahtin, 2016, s. 18). Öyleyse Deleuze'deki bu şenlikli öğelerin (çokluk, rizom, oluş, arzu makineleri, kaçış çizgileri, tekillik vd.) tasvirini yaptığımız bu şenlikli halin görüntüsüyle düşünülmesi gerekir. Bütün bu kavramlar da tamamlanmaya ve sona düşmandır. Yerli-yurtlulaştırılan her şey, resmileşir, bir kodla ifade edilir. Şenlik yerinde üniformalı bir beden görünür – egemenlik veya kapma aygıtı (Deleuze & Guattari, 2014, s. 162)–. Bu bağlamda Deleuze'ün felsefe tarihindeki pek çok düşünürle münasebeti böyle bir içkinlik oluşturmak, şenlikli öğeleri, *tamamlanmadan-statik olandan* uzaklaştırmak adına, günahlı birliktelik oluşturur.

Bu bağlamda Deleuze'ün felsefe tarihini bir tür *günahsız gebelik* olarak görmesi ve bazı filozofların arkasından dolanarak onlardan *canavarlar* yaratma isteği (Deleuze, 2013, s. 14) özünde felsefe içinde *yabancı dil yaratma* isteğinden kaynaklanır. Bu istek az önce de dikkat çektiğimiz üzere oluşa dâhil olmakla ilgilidir. Bu da yeterli gelmez. Bu canavarsı figürler hâkim olandan uzaklaşan ama bir o kadar da çokluğun sesini çeperlere taşıyan bir çabadır. Aynı Antonio Negri'nin “canavarsı ifadeler kullanmalıyız” (Hardt & Negri, 2020, s.215)¹²⁶ dediği gibi bu dil-içinde-yabancı-kekeme-solak öğeler oluşturmak yüzeyde imkânları çoğaltmaktır. Böylelikle de “insanlığın kendi geleceğini eline almak zorunda olduğu yer, bu yeni canavarlar dünyasıdır” (Hardt & Negri, 2020, s. 215). Felsefenin tam ortasında bu günahsız gebelikle, canavarlar yaratma isteği Negri'nin imparatorluğun karşısına diktiği canavardan –*çokluktan*– farksızdır. Deleuze'de felsefe tarihinde aşkın öğelerin karşısına *kendisinin konuşturduğu* düşünürlerle içkin bir panteon oluşturarak çıkar.

İçkinlik düzlemindeki özgün pratik süreçleri belirleyecek olan her şey buradan başlar. Bu içkinlik düzlemi Spinoza felsefesinden taşan *yüzeydeki* coşkun ve neşeli karşılaşmaların (*occursus*) sürekli oluşa dâhil edilmesidir. Öyleyse bu karşılaşma ve oluş gibi kavramlara eklemlenen *ağartma fikri* boşuna değildir. Çünkü Deleuze'ü bu ağartma fikriyle okumak *pratik felsefesinin* de istikametini belirleyecektir. Ağartma fikri, pratik anlamıyla yüzeyi neşeli hale getirme arzusuna eşlik eder. Buna hizmet edecek şekilde ahlak karşıtlığında –Spinoza ve Nietzsche'nin iş birliğe davet edilmesi– zorbalıkla-emirle (*ahlak*) kontrol altına alınmak istenen pratiğin ağartılmasında yine bu

¹²⁶ “Suni yaşamın mutasyon geçirip metalara dönüşmesine, kapitalist iktidarın doğan başkalaşımını satışa çıkarmasına ve hâkim iktidarı destekleyen yeni öjenizme meydan okumak için çokluğun canavarsı ifadelerini kullanmalıyız. İnsanlığın kendi geleceğini eline almak zorunda olduğu yer, bu yeni canavarlar dünyasıdır” (Hardt & Negri, 2020, s. 215).

fikir (*ağartma*) görünür. Ağartma, şenlikteki resmiyetin kaldırılmasıdır, gücün kontrol edilemezliğidir. Oyuncu ve seyirci arasındaki o ikili ayrımı kaldırmak, özne ve nesne ayrımlarına aşkın bir perspektiften düşen yanılsamaları terk etmektir. Neşeli çokluğun karşısında bir tehdit gibi duran kederin neşeyle mübadelesidir.

Yüzeyde mevcudiyetini sürdüren keder bulutu, ne yüzeyi tanımaya ne de oluşa dâhil olma imkânı verir. Yüzeyi *karartır*. Kederle duygulanan bedende ağartılmamış bilgilerin (*imgelem*) zihni karartması yine buna örnektir. Spinoza'nın ontolojisinde gördüğümüz gibi neşenin nesnesi olan doğa neşeli karşılaşmaların da yüzeyidir.¹²⁷ Burada ağartma fikri bu karşılaşmaların insandaki etkin olma haliyle paralel bir düşünceyi imler. Etkinliklerin toplamı nihayetinde neşeli çokluğu var eder. Demek ki neşeli karşılaşmalardan, içkinlik düzleminden uzaklaşan her düşünce *tuvali-varlığı-pratiği* ağartan değil karartan hareketler üretir. Bu yüzden Deleuze ısrarla kendini derinlikten yana değil yüzeyden (Deleuze, 2015, s. 21), içsel olandan yana değil dışsal olandan yana konumlar (Hardt, 2012, s. 112). Elbette kederden yana değil neşeden yana belirler.

Bütün bu felsefe pratikleri gösterir ki Deleuze, Negri'nin de övgüye layık gördüğü ve kendisinden sonra gelen hemen hemen bütün Spinoza okumalarını da derinden etkileyen felsefi hamleler de yapmıştır. Foucault'nun kendi yüzyılı için “belki bir gün bu yüzyıl Deleuzecü bir yüzyıl olarak anılacaktır” (akt. Beckman, 2020, s. 61) ifadesinde Spinozacılar mutabık kalır. Hem geçmiş hem de bu yüzyıl Deleuzecü bir yüzyıldır. Deleuze'ün Spinoza üzerine yürüttüğü çalışmalar Spinozacı düşünceyi derinden etkilemiştir. Şenlikli bir toplum tahayyül etmek, Deleuzecü ontolojinin verileri ile daha da güncele taşınmıştır. Yeni toplumsal hareketlerin bağrında yerini alan Deleuzecü etki, yeni kavramlar bütünü de beraberinde getirir. Deleuze'ün Spinoza yorumu Louis Althusser'den Pierre Macherey'e, Etienne Balibar'dan (Hardt, 2012, s. 112) Antonio Negri'ye kadar bütün kıtayı baştan sonra belirlemiştir. Deleuzecü bu düşünce Spinoza'dan uzanarak yeni toplumsal hareketlerin dinamiklerinde de kendine yer bulur.

Spinozacılığın çağdaş sesleri, şenlik alayının neşeli konumlanışını topyekûn değiştirmiştir. Bu gayret, felsefenin güzergâhını değiştirecek ve bununla birlikte yeni politik alternatifler bulmada yardımcı olacak yeni bakış açıları da üretir. Örneğin

¹²⁷ “fikirlerin düzeni ve bağlantısı şeylerin düzeni ve bağlantısıyla aynıdır” (E, II, Ö7)

yüzeyin düşünülmesi, derinlikten uzaklaşılması içkinlik formunun bir yansıması olarak görülebilen bir noktaya taşınmasını sağlar. Çünkü yüzey, Spinoza'nın düşüncesinin merkezinde gördüğümüz *modus* fikriyle unutulmuş öne çıkarmayı ve yüzeydeki imkânları tanımlamayı ifade eder. Tam da bu nedenle olaylar bu yüzeyde gerçekleşir. Artık derinlik Deleuze'ün *Anlamın Mantiği*'nda ifade ettiği gibi “bir iltifat olmaktan çıkmıştır” (Deleuze, 2015, s. 26). Çünkü olaylar yüzeyde gerçekleşir: “olaylar kristaller gibidir, ancak kenarlardan, kenarlar üzerinde oluş içine girerler ve büyürler” (Deleuze, 2015, s. 26). Tıpkı Bahtin'in şenlik-karnaval kavramına yüklediği anlam gibi, şenlik-karnaval uzamsal sınırlar tanımaz. Olaylar, kenardan, sağdan, soldan oluşa dâhil olurlar. Meydana çıkan bütün yollar gibi, neşeli bir kentin, her bir köşesinden şenliğe dâhil olunması gibi, olaylar da her bir yerden oluşa dâhil olur.

Politik bir tahayyül kurmamızda belirleyici unsur olan *çokluk* kavramını tam da bu anlamıyla kenarlardan, oluşa dâhil olan hareketlilik olarak belirleyebileceğiz. Deleuze'ün çokluk üzerine yürüttüğü bu düşünsel mesailer Negri'de ayak sesleri duyulan, imparatorluğun içerisinde sesleri gelen ürkütücü davul sesine dönüşür. Spinozacı düşüncenin merkezinde yer alan varolanların kendine varlıkta bir yer bulması merkezi bir düşünceden, hiyerarşik öğelerden de uzaklaşmak anlamı taşır. Varlığın menteşeleri sökülür, ondan güç tematiği türer (Hardt, 2012, s. 160). Güç arzu yoluyla fraktal bir dağılım gösterir, yüzeyin kontamine edilmesine karşılık bir ağartmayla mevcudiyetini sürdürür. Güç –daha keskin bir dille ifade edersek– Negri'de olduğu gibi *potestas* (iktidar) karşı *potentianın* (gücün) konumlanışıdır. Bu yüzden varolanlar, varlığa gücü dâhilinde mevcut olan her yerden dâhil olurlar. Yaşamın bütün kılcal damarlarında yaşamı üreten olanaklar yerini alır. Bu bağlamda görülecektir ki yüzey aslında kolektif neşe hareketinin nesnesi haline gelecek bir konumu da ifade eder. Nasıl ki Spinoza'da neşenin nesnesi olarak *doğayı* imlediysek, *doğa* politik örgütlenmelerin de yüzeyi haline gelir.¹²⁸

Yüzeyden hareket etme fikri bizler için çok şaşırtıcı bir gelenek de değildir. *Ethica*'da “tıpkı yüzeylerden bahsediyormuş” (E, III, Önsöz) gibi hareket eden Spinozacı düşünce, geleneğini Deleuze üzerinden de sürdürür. Ancak bu düşüncüyü savunurken Deleuze Stoacı düşüncenin hakkını da teslim eder. Çünkü onlarla birlikte

¹²⁸ Deleuze'ün çalışmalarında merkezi bir yer alan *kekemelik* de bu bağlamda düşünülmelidir. Ona göre *kekemelik*, *solaklık* asıl anlamını olaya kenarlardan dâhil olmakta bulur. Çünkü kekeme veya solak derinlerde değil yüzeylerde kaymaktadır ve asıl anlamını burada bulur (Deleuze, 2015, s. 26).

“sınırsız-olan tekrar yükselir” (Deleuze, 2015, s. 24). Bu yüzden Deleuze düşünsel nizamlarını ve yaratıcı kavramlarını öne çıkarırken Stoacı felsefeye de göz kırpar. Stoacı felsefenin sunduğu olanakları göz önünde bulundurmak az önce altını çizdiğimiz üzere Deleuzecü felsefenin veya ontolojinin zeminini belirlemek anlamına gelir. Bu *yüzey felsefe* yeni fırsatlara kapı aralar. Çünkü Stoacıların bize gösterdiği üzere “şey durumları, nicelikler ve nitelikler de en az töz kadar varlıktırlar, tözün parçasıdırlar” (Deleuze, 2015, s. 23). Eğer dikkatli bakılırsa Stoa düşüncesinin Spinoza düşüncesinin ön-temellerini oluşturduğu görülecektir. Şeyler ilinekten kurtarılır, yüzeye taşınır. Çünkü derinlikte güçler ve hareketler sekteye uğrar. Oysa yüzey gücün ifade edildiği, çokluğun yaratıcı hamlelerine dönüştüğü bir zemin halini alır. Bu aynı zamanda içkin felsefenin kullanışlı momentlerine de kapı aralar. Çokluk, çokluklar arası bağlantısallık ve neşeli varolma biçimlerinin tonaliteleri kendine bu yüzeyde yer bulur. Peki, bir kere daha sorabiliriz. Yüzeyde ne buluyoruz?

Ebedi hakikatleri bakımından, yani bir şey durumundaki uzay-zamansal gerçekleştirmelerinden bağımsız olarak onları üstlenen töz bakımından ele alınan saf olaylar. Ya da, aynı kapıya çıkacak şekilde, saf tekillikler, onları cisimleştiren ya da gerçekleştiren bireylerden ve kişilerden bağımsız olarak, rastlantısal öğeleri bakımından ele alınan tekilliklerin bir yayılımı (Deleuze, 2015, s. 156-57).

Mutlak olumlamanın –bunu *Nietzsche* ve *Felsefe*’de *masumiyet* olarak adlandıracaktır– zeminine dönüşen –Dionysosçu bir eşığe ulaşan– bu yüzey alan açık bir şekilde Spinoza’da tözün kendisini *ifade* ettiği, çokluğun sahasına sahne olan bir düzlemi imler (*natura naturata*). Çünkü bu yüzey, farka tabidir. Felsefesinin temelindeki fark diskuruna Spinoza’yı da dâhil eder. Moduslardan oluşan dünyanın grameri güç ve güçler arası karşılaşmaların, mübadelelerin varlığını ifade eder. Öyleyse Deleuze’ün Stoacılara göz kırpan felsefi hamlesi derinliği ve olumsuz anlamıyla *yutan* varlık anlayışlarının tersine gücü muhafaza edecek bir konuma yerleştirir. Şenlik bu yüzden, yüzey üzerinde gerçekleşir, şenlikte dikeylik, hiyerarşi, rütbe, temsil yoktur. Yüzeyde gerçekleşir ve varlığın melodik öğeleri burada kristalize olur. Yüzeyde neşeli hareketlerin, belki de bunun bir modifikasyonu olan mizahi öğeleri de şenliğe eşlik eder. Çünkü mizah yüzeyin sanatıdır: “derinliklerin ya da yüksekliklerin sanatı olan köhne ironi karşısında, mizah yüzeyin sanatıdır” (Deleuze, 2015, s. 26).

Yüzeyde; gülme, neşeli varolma, şenliğe dönüşme imkânı bulunur. Anlam hiçbir yükseklikte veya derinlikte değildir. Yüksekliklerden iner, derinliklerden yüzeye

çıkar.¹²⁹ Orpheus'un karısı gibi, geriye baktığında, bu yine *karanlığı* imler.¹³⁰ Anlam "(...) yüzey etkisidir o ve kendi boyutu olan yüzeyden ayrılamaz" (Deleuze, 2015, s. 92). Felsefeden beklediğimiz kavram üretme hamleleri yüzey alanda yaşamı üretecek araçları ortaya çıkarmaya zorlar. Peki, ama nasıl? Deleuze'un yüzey felsefesini biraz daha genişletir ve yüzeyi mizah sanatının alanına çevirebiliriz. Anlam ve neşeli bir kıpırdanış burada gerçekleşir. İşte Deleuze'de imleyeceğimiz ve projemizin ana omurgası burada yatmaktadır. Çünkü neşe, kolektif bütünsellikte şenlik ve bu hareketin sanatı mizah kendisine burada yer bulur.

(...) yüzeylerin ve ikizliklerin, göçebe tekilliklerin ve hep yeri değişen rastlantısal noktanın sanatıdır, statik oluşumun sanatı, saf olay becerisi ya da 'dördüncü tekil şahıs' - tüm imlemeler, işaret-etmeler ve dışa-vurmalar askıya alınmış, tüm derinlikler ve yükseklikler yıkılıp gitmiş (Deleuze, 2015, s. 274).

İşte burada bir açılma, yayılma, çeperlerde konumlanma söz konusu olur; varlık çeperlerde nefes alır. Tabi ki Deleuze için düşünme de buna eklenir, çünkü Deleuze için, düşünme edimi bütüncül olarak bir sanat ve hayat olayıdır. Bu bağlamda Deleuze'un belirlediği üç temel düşünme tarzı vuku bulur: sanat, bilim ve felsefe. Temel meseleleri Spinoza'nın felsefesinin merkezinde bulunanlarla aynıdır; bunlar prensip olarak hayatı dönüştüren *güçlerdir* (Colebrook, 2013, s. 22).

Bu dönüştürücü güçler, bir yaşama stili oluşturur. Deleuze'un de araya gireceği üzere bu stiller, sadece *estetikle* ilgili değildir, ahlakın karşıtı olarak *etik* diyebileceğimiz bir şeydir (Deleuze, 2013a, s. 110). Buna yaşama sanatı demek yanlış bir tanımlama olarak da görünmeyecektir. Bu yüzden bizim yaşamın kuruluşunu ilan eden etik-politik ve ontolojik olarak sunduğumuz felsefi gayret yutmanın değil açılmanın, gücü ifade etmenin pratiğidir. Bunun kurucu ögesi ve temel motivasyonu neşenin muhafazasını imler. Bu neşe fraktal bir güç dağılışıdır. Bu güç dağılışı, suya sabuna dokunmayan sağduyunun kavramları yerine, düşüncenin bütün sınırlara itilmesini ifade eder. Burada felsefenin mahiyeti de dönüşüme uğrar. Çünkü felsefe hayatın dönüştürülmesini mümkün kılacak *edimi* verdiği için akademik değil, bir güçtür (Colebrook, 2013, s. 23). Bu yüzden *Felsefe Nedir?* adlı çalışmalarında (2017), felsefenin amacının *kavramlar*

¹²⁹ *Spinoza ve İfade Problemi*'nde ifade kavramıyla tanrının sıfatlarının tanrının özünü ifade etmesi, uzamı hareketli, dinamik bir hale getirmiştir. Elbette Deleuze'un bu düşüncesinin arka planında Spinoza'yı görmek şaşırtıcı değildir. Yalnızca Spinoza da değil; Stoacılar, Lucretius, Nietzsche, Bergson gibi filozoflar da söz konusudur.

¹³⁰ "Eurydike'si ışığın altına tam çıktı/ çıkacakken, / unutup duruverdi, gönlüne yenildi döndü/ baktı arkasına./ İşte bir anda bütün çabalar oracıkta uçtu/ Gitti(..)" (Erhat, 1996, s. 409).

yaratmak olduğunu ifade eden Deleuze aslında gündelik kavramların, sağduyunun ötesine geçmesini arzular. Bu özünde Spinoza'nın birincil tür bilgi dediği imgelemin (*imaginatio*) mevcudiyetine karşı ikinci tür bilgiyle (*ortak nosyonlarla*) etkinliğin, gücü artıran neşenin himayesinde düşünebilmeyi imler. Aksi takdirde imgelemin sahasında insan, yaşamını kuracak upuygun bilgilere değil, bulanık fikirlere teslim olur. Tekiller ayırt edilemez. Tekillerin ayırt edilmesi Deleuze'ün bir görevidir: "oluşturulmuş ve düzenlenmiş dünyamızdan çıkıp bu dünyayı oluşturan farklılıkların *düşünülmesi*" (Colebrook, 2013, s. 53). Colebrook'un söyleyeceği üzere gündelik kavramlar, bir kavramın ne olduğunu kavrayamaz. Çünkü bu kavramlar bir kavramın ne yapabileceğine imkân sağlayan güce olanak tanımaz (Colebrook, 2013, s. 27). Öyleyse yeni kavramlar yaratmak, temsilden uzaklaşmak, yeni yaşam pratikleri yaratmak demektir (Deleuze buna yaşama stili diyerek etik ve estetiği birbirine bağlar). Bu da her zaman için yeni karşılaşmaları örgütlemekten geçer. Güncellik buradadır. Felsefenin güncel kalan işlevi, kavramlar yaratmaktır. Bu bir yeğinliktir. Felsefe de, bunu yapabildiği ölçüde, yeni kavramlar yaratmayı sürdürdüğü koşulda, doğası gereği devrimcidir (Deleuze, 2013a, s. 144). Deleuze için mesele artık direnme boyutuna dönüşür; "yaratmak iletişim kurmak değil, direnmektir" (Deleuze, 2013a, s. 151).

Güç, yaşamı kuracak, ondaki içkin parametreyi genişletecek bir imkâna dönüşür. Yaşamı bütünsel olarak kuşatır. Spinozacı ontolojinin sağladığı, varlığın düzeni ile bedeninin düzeni arasındaki güç birliği bir sonsuzluktan başlama arzunu da ifade eder. Spinoza geleneğini bir tarafa toplayan bu içkinlik panteonu aynı zamanda hiçlikten başlamayı da reddeden bir gelenektir. Her şeyden başlamak, her şeyi anlamak demektir. Bu nedenle de Spinozacı düşünce her şeyin düşüncesidir. *Spinoza ve İfade Problemi* adlı çalışmasında ifade (*expression*) kavramıyla bunu özetler:

İfade bir yandan bir açıklamadır: kendini ifade edenin açındırılması, Bir'in çoklukta açığa vurulması (tözün sıfatlarında açığa vurulması, sıfatların da kiplerinde açığa vurulmaları). Ama bir yandan da çoklu ifade Bir'i kuşatmaktadır. Bir, onu ifade eden içinde kuşatılmış, onu açındırmanın içine kazınmış bir halde, onu açığa vuran her şeyde içkin olarak kalır: Bu anlamda ifade bir kuşatmadır (Deleuze, 2013b, s. 19).

Deleuze'ün *Şenlik Alayı* olarak adlandırdığımız Spinozacı düşünce içerisinde mevzilenmesi her şeyden önce her şeyin felsefesi olan Spinoza'yı güncele taşıyan, ondaki varlık anlayışını yüzeye taşımasıyla ilintilidir. Daha da önemlisi *neşenin* merkezde olan bir varolma pratiği sunulduğu bu felsefe geleneğinde Spinoza ve

Nietzsche arasındaki bağlantıları kurarak içkinliğin *dionysoscu* bir Spinozacılık perspektifine dönüşmesine katkı sağlar. Bu etki Goodchild'ın da söylediği gibidir. Çünkü Deleuze “Spinoza’yı Nietzsche’nin gözüyle okudu” (Goodchild, 2005, s. 70). Bu yüzden Deleuze şenlik alayında yani neşenin kurucu varlığı etrafında bir köşe taşı olarak Spinoza ile başlayan bu içkinlik düşüncesini Nietzsche ile sürdürmemize imkân sağlar. Daha önce söyledik, Deleuze, Spinoza’yı konumlandığımız *thanatos*’a karşı *dionysos* geleneğine dâhil edilir.

Bu, felsefeden beklediği üzere bir tür yaratma isteğiyle doğrudan ilişkilidir (Deleuze & Guattari, 2017, s. 12). Bu yüzden yaratma için gelenekten kopma daha doğrusu içkinlik-aşkınlık hattını iyi belirlemek gerekir. Bu çabaya girildiğinde Deleuze’ün düşünce koordinatında yer alan Bergson-Nietzsche ve Spinoza’nın güzergâhı ortaya çıkmış olur. Spinoza’da taçlanacak olan bu Deleuzecü ontolojik hareket, neşenin nihai noktasını belirlerken bu güzergâhları sırayla geçecektir. Bizim çalışmamızın ana omurgasını oluşturmadığı ve bu çalışmanın sınırlarını aşacağı için biz Deleuze’ün Bergson ve Nietzsche yorumu üzerine odaklanmayacağız. Fakat bütün bağlantılar, labirentler ve altı ateşten yollar buralardan da geçecektir. Spinoza’nın yarattığı fırtınaya, onun bizleri üstüne alıp uçuran büyücü süpürgesini anlamak (Deleuze & Parnet, 1990, s. 31) ve Spinozacı düşünceyi *Ethica* perspektifinden hareketle ateşten bir düşünce şeklinde yorumlamak, özünde varlığın tek-anlamlılığı etrafında birleşir. Bu ontolojik olduğu kadar, politik imkânlar da verir. Bütün bunlarla birlikte çokluğun neşesini ve şenlikli varolma tarzını gösterebiliriz.

4.1.3. Tekanlamlılık: Varlığın Velvelesi

Bütün bunlar her şeyden önce Deleuze’ün konumlandığı aşkınlığın karşısında konumlanmasıyla açıklanabilir. Çünkü bu dünyada bu dünyayı aşan bir bina inşa edilirse, içkinlik formu ve bu anlayışın vereceği imkânlar da feda edilir. Bu dünyada bu dünyayı aşan bir şey mevcut kılınırsa, şenliğe bir üniformalı dâhil edilir. Aşkınlığın olduğu her yerde, bir rütbe, hiyerarşik bir bağlantı vardır. Az önce yüzeyin ön plana çıktığı Deleuze felsefesinde aşkınlık bu yüzeyden derinliğe geçiştir, bir tür yutmadır. Bu yüzden *aşkınlık* fenomeni Deleuze’e göre “iç bütünlüğe sahip olduğu düşünülen kapalı bir sistem içerisinde, kapsanan her şeyin asimile edilmesidir” (Er, 2012, s. 36). Bu anlayışla birlikte “aşağıdan yukarıya doğru yetkinleşen hiyerarşik bir mahiyete sahip” (Er, 2012, s. 36) bütün anlayışlar kendilerine bu karşıtlıkta yer bulur.

Buna paralel olarak Deleuze kıta felsefesinde özellikle 1960'larda zirve noktaya ulaşacak olan Hegel etkisinden sıyrılmanın özerk bir felsefe kurma açısından önemli bir ihtiyaç olduğundan hareket eder. Spinoza'nın çeşitli düşünürler tarafından izlenen bir düşünür olması aynı zamanda Deleuze için de önemli bir öncül konumuna gelir. Hegel'deki *dolayım fikrinin* bir kenara bırakılması koşul olarak belirlenir ve Spinoza'da *doğrudan bir içkinlik tahayyülünün* göz önünde bulundurulması bu nedenle önem arz eder. Biz bunu pek çok düşünürde görebilmekteyiz. Deleuze özellikle bu geleneğin en önemli temsilcisi ve öncülerinden biridir. Daha sonraki dönemde bu geleneğe yani Hegel karşıtlığı üzerinden kurulacak bir Spinozacı geleneğe Negri gibi felsefecilerde dâhil edilir. Bu yüzden yapısalcılıktan post-yapısalcılığa geçiş evresinde felsefenin sınırındaki ayırım Hegel'dir. Bu Hegel karşıtlığından dolayı Deleuze'ün felsefi operasyonunda kendisine yandaş olarak seçtiği filozoflar arasında bulunan Bergson, Nietzsche ve Spinoza bu felsefi dönüşüm çabasına eşlik eder (Hardt, 2012, s. 15).

Yapılardan kurtulmak ve çokluğa dönme isteği, hareketin olumlanması ve fiili varolma biçimleri bu dönüşümün ortak arzusudur. İçkinlik payandalarından kurtulur ve Deleuze'ün bütün bu aşkın ve hiyerarşik öğelerin karşısına yerleştirdiği Spinozacı düşünce kendisini sokaklarda da gösterir. 1968 hareketinin merkezinde yapısalcılık karşıtı slogana dönüşen ve Fransa'nın duvarlarını süsleyen politik bir çağrı vardı: *yapılar sokağa çıkamaz*. Çünkü Spinozacı gelenekte temsille mücadele de bunun karşısına *edimi* yerleştirir. Bu da post-yapısalcı seyirde hareket eden düşüncenin statik varlık yaklaşımının reddine dönüştürür. Çünkü onlar insana dünyayı bilme ve tanıma noktasında kuruluş ve temel dayanak noktası gösteren düşüncenin bu amacı gerçekleştiremeyeceğini düşünür. Bu yüzden de statik farklılıkların yapısını reddederler (Colebrook, 2013, s. 11). Negri'nin övgüyle bahsettiği bu 1968 yılı ve burada Deleuze'ün Spinoza yorumları, sokağa yapıların değil, –Spinozacı bir perspektifle düşünürsek– *çokluğun* çıktığını hatırlatır. İşte bu eşik, özellikle bu slogan, 68'de, post-yapısalcılığı yapısalcılıktan ayıran bir dönüm noktasını teşkil eder (Zizek, 2011, s. 428).

Bir diğer dönüm noktası ise –az önce de bahsedildiği gibi– yüzlerce küfür yiyen, üzerine topraklar atılan ve mezarından sürekli çıkan ölü tanrı Hegel'den kopuştur.¹³¹ Hegel diyalektiğinin merkezinde yer alan *olumsuzlama* yeni perspektiflere yönelen her

¹³¹ "Yüzlerce kez küfür yemiş, üzerine toprak yığılmış bu ölü Tanrı, mezarından çıkıyor." (Althusser, 2006, s. 264)

düşünüre yöneltilmiş bir şantaj niteliği taşır (Hardt, 2012, s. 17). Bu şantaj, Deleuze için farklılıkların birlik içerisinde eritilmesine kadar sürer. Bu birlik içerisinde eriyen farklılık nihayetinde yok sayılır (Er, 2012, s. 68). Bu nedenle Deleuze, Bergson'dan *ontolojik olumluluğu* Nietzsche'den ise *etik olumlamayı* öne çıkarır (Hardt, 2012, s. 115). Peki, buradan Spinoza'ya geçmek neyi ifade eder? Bu kesinlikle Spinoza'nın dâhil olduğu her yerde neşenin, şenliğin ve kolektif düşüncenin yer aldığı gibi neşe pratiğinin toplumsallık ve sosyal hareketler düzleminde meydana gelen ve alternatif üreten özgül gücü gösterecektir (Hardt, 2012, s. 114). Bu nasıl gerçekleşir? Özellikle Spinoza'da ortak nosyonlar (*notione communis*) “genişleyen bir kolektiflik için, toplumun yaratımı için terimler sağlar ve böylelikle kederli tutkulara karşı çok güçlü bir silah oluşturur” (Hardt, 2012, s. 114). Öyleyse Spinoza yüzeydeki fırtınadır, şenliğin kendisidir. Deleuze'ün alet kutusunda Michel Hardt'ın ifade ettiği düşünürler şöyle konumlanır:

Nietzscheci etik, değer alanına taşınmış Bergsoncu ontolojidir. Spinozacı politika ise, pratik alanına taşınmış Bergsoncu ontoloji ve Nietzscheci etikdir. Sırasıyla ontoloji etiğe, etik de politikaya bağlıdır. Zengin bir güç çözümlemesi ve pratiğin kavramsal işlenişi sayesinde, varlığa hayat veren ilkelerle, politik örgütlenmenin bir etiği ve pratik kuruluşuna hayat veren ilkeler tamamen aynı olduğu için Spinoza'nın politikası ontolojik bir politikadır (Hardt, 2012, s. 117).

Bu politikanın temellerini, el verdiği imkânları çeşitli kısımlarda açıklama imkânı bulmuştuk. Biz daha önce Spinoza'da ortak nosyonların neşeli varolma biçimiyle birlikte mevcudiyet kazandığını, sahih bilgilerin ve etkin pratik unsurların böyle kurulabileceğini ifade etmiştik. Bu bağlamda Deleuze için asamblajlar oluşturmak, ortak nosyonu üretecek yüzeyi temizlemek ve politik çokluğa teslim etmekle mümkündür. Fakat varlıkta velvele, ontolojik düzlemin belirlenmesiyle kopar. Politikayı da ancak böyle angaje edebilir, imkânını sorgulayabiliriz. *Spinoza ve İfade Problemi*'nde Spinoza'daki ifade nosyonunu tözün sıfatlar aracılığıyla ifade edilmesi ve kipler tarafından da kuşatılması fikri Deleuze'ü *tekanlamlılık* etrafında birleştirir. Velvele burada kopmaya başlar. Çünkü yalnızca “tek bir ses varlığın velvelesidir” (Deleuze, 2017, s. 62). Deleuze'ün iştahla söylediği gibi varlığın tek sesli oluşundan başka asla ontolojik bir önerme de olmamıştır (Deleuze, 2017, s. 62). İfade problemine yaklaşan varlığın bu tek sesliliği politik imkânları da hissettirir:

Esasında, teksesliliğin özü Varlık'ın tek ve aynı bir anlamda söylenmesi değildir. Teksesliliğin özü Varlık'ın bütün bireyleştirici farkları veya iç kaynaklı kiplikleri için tek ve aynı bir anlamda söylenmesidir. Varlık tüm bu kiplikler için aynıdır ama bu kiplikler aynı değildir. Varlık hepsi için "eşittir" ama kipliklerin kendileri eşit değildir. Varlık tüm kiplikler için tek bir anlamda söylenir ama kipliklerin kendileri aynı anlama sahip değildir (Deleuze, 2017, s. 63).

Görüldüğü gibi varlık bütün bireyleşim alanına tek ve aynı anlamla ifade edilir. Spinoza'da birin-çoklukta açığa vurulduğu gibi, tekseslilikte varlıkta dağıtılır. Deleuze'ün yorumu keskindir. Bu dağılım ilahi değil, şeytanidir (Deleuze, 2017, s. 64). Fark bu şeytanilikte, ilahi bariyerin üzerinden atlar, mülkiyetleri birbirine katar (Deleuze, 2017, s. 64). Spinoza'da birin-çoklukta ifadesi edilmesi, bu yüzeyin sonsuz karşılaşmalar ağına dönüşmesine de olanak sağlar. Çünkü bu tekseslilik –birin çokta dağılışı– varlığın eşitliği anlamına gelir. Göçebe dağılımlar, teksesliliğin kendisini dağıttığı tekiler karşısında bir taçlı anarşiye dönüşür (Deleuze, 2017, s. 65). Bu yüzden tek-seslilik/tek-anamlılık Deleuze'e göre "(...) kendisini aşkınlığın karşısına yerleştiren radikal bir felsefi olanaklılıktır" (Colebrook, 2013, s. 127). Çünkü aşkınlık fenomeni tekanamlı değil, iki-anamlıdır. Örneğin dış dünya ve bilen özne arasında tek anamlılık ve fark kendisini yitirir. Bu hiçbir imkân bırakmaz. Aşkınlığın felsefe tarihine sızmasıyla birlikte anlamın daralması ve varlığın katı görünüm almasıyla şeyler, varlığın bu katılığı içerisine giremez. Ya da bu katılık arasında kaybolur –daha önce, Avrupa'da şenliklerin bu özne nosyonunun yükselişi ile birlikte azaldığını göstermiştik–. Deleuze için de bu oldukça hayati bir problemdir. Çünkü batı düşüncesinde, bir varlığı diğerinin üzerine ve karşısına yerleştirme eğilimi vardır (Colebrook, 2013, s. 127). Platon ile başlayan –ve Deleuze'ün doğrudan karşısına aldığı– "aşkınlığa verilen 'makul' ve 'meşru' anlamın Platoncu yankısının felsefe tarihinde bir 'oedipus' etkisi yaratarak ontolojiden, epistemoloji ve etiğe kadar pek çok disipline sızma teşebbüsünün önlenemez etkisi Deleuze için öncelikli bir felsefi problemdir." (Er, 2016, s. 41).

Az önce belirttiğimiz gibi tekanamlılık-tekseslilik bu teşebbüse karşı yönelen bir argümandır. Colebrook'un aktardıkları önemlidir. Çünkü tek-anamlı bir varlık yüzeyi varsa herkes kendi adına konuşur, kimse bir başka şey ile kendi varlığını temellendirmez. Spinoza ile paralel olarak bütün varlıklar, tek bir düzlemin ifadesidir (Colebrook, 2013, s. 128). Bu da bir güç ve etik problemdir. Tekilleri bir başkasının varlığında temsiliyete ve teslimiyete dönüştüren bu iki-anamlılık, tek-anamlılık karşısında sesini alçaltır. Tek-anamlılıkta ayrıcalıklı, rütbeli bir varlık yoktur. Yalnızca

tek bir varlık vardır. Bu durumda da çoğulculuk varlığın düzleminde yer alır (Colebrook, 2013, s. 128). Bu tek-anlamlılıkta –Spinoza’dan biliyoruz ki– fikir düşüncenin kipidir (Deleuze, 2013b, s. 17) ve daima güç varyantlarıyla belirginleşir. Burada da Deleuze için zihin “oluşlar çokluğunu ifade eden bir oluş tarzıdır” (Colebrook, 2013, s. 128). Yüzey iki-anlamlılığın cenderesinden kurtularak tek-anlamlılıkta güç varyantlarıyla, etkin duygu kompozisyonlarıyla kendisini kuracaktır. Oluşumuzu zenginleştirecek temel bariyer tam olarak burasıdır; buradan atladığımız müddetçe oluşumuzu zenginleştirebilir, yaşamı kuracak öğeleri var edebiliriz: “Kendimizi aşkınlık yanılsamasından –bizim dışımızda (veya içimizde) yalnızca itaat edilmesi veya açığa çıkarılması gereken bir temel veya yasa olduğu yanılsamasından– kurtarabilirsek oluşumuz zenginleşir” (Colebrook, 2013, s. 128).

Şeytani bir dağılım (ontolojik ve epistemolojik düzey), ya da Negri’nin de ifadesiyle çokluğun canavarı sesleri (politik düzey); yaşamın olanaklarını genişleten, çeperlerde varlığı açmılayarak çokluğa ses veren pozisyonları imler. Bu kesinlikle Deleuze’ün Spinoza felsefesinde sürekli ön taraflara çektiği ifade (*expression*) kavramıyla düşünülmelidir. Deleuze tözün konumlandığı bu yerde *speküasyondan pratiğe* geçişi, yüzeyde güç ilişkilerinin sonsuz karşılaşmalara dönüştüğünü belirtir. Daha önce belirtmiştik, tözün içsel rezonansı kendisini sıfatlar aracılığıyla yansıtır. Çünkü her sıfat tözün özünü ifade eder. Spinoza’da tözün özü zorunlu olarak varoluşu da çepeçevre sarar (Deleuze, 2013b, s. 15). Töz o halde yüzeyde, ifadesini bulur. Burası speküasyondan, pratiğe geçiş evresidir.

Burada Deleuze Spinoza’nın ontolojisini açmırlarken onun kavramlarını, speküasyon ile pratik arasındaki hudutta Nietzscheci bir olanaklar zincirine dönüştürür. Bu gerçekten de –Goodchild’in ifade ettiği gibi– neden Deleuze’ün Nietzscheci bir istekle Spinoza’yı okuduğunu anlamamıza yardımcı olur. Spinoza’da varlığın *spekülatif* düzeyden *pratik* düzeye yönelmesi fikri; bedeni kurucu bir argüman haline getirir. Beden tam da burada pratiğin modeline dönüşür (Hardt, 2012, s. 159). Ancak bununla sınırlı kalmaz. Bedenin, içkin felsefede ve varlığın yüzeyinde imkanlarını taçlandırarak bir noktaya gelmesi speküasyon ile pratik alan arasındaki bedenin güç tematiğini ifade etmesiyle gerçekleşir (Deleuze, 2012, s. 160). Bu geçiş Nietzscheci bir geçiştir. Deleuze Spinozacı düşüncüyü etkin bir varolma düzeyine doğru taşıma isteğini oldukça kararlı bir şekilde sürdürür. Deleuze, Spinoza’yı Dionysosçu şenlik alayına dâhil eder. Çünkü artık varolmak neşe ve keder arasındaki gerilimin gölgesinde belirlenir. Filozof

Dionysos, çarmıhtakine, ironinin kahramanına ve her türden ölümün arması olan¹³² kederli varolma tipine karşı çevrilen bir argümandır (Thanatos’a karşı Dionysos). Bu *sahtelikten* kurtulmanın bir diğer adıdır. Sahteliğe karşı olumlayıcı tavır, imkanların taşacağı bir huduttur. Ölümün arması olan kederli varolma tipi karşımıza nasıl çıkar, Spinoza’nın karşısına alacağı insanlık tipi nedir?

(...) hayata karşı kin ve utanç duyan insan, giderek ölüme daha çok tapan, despot ile kölenin, papaz, yargıç ve askerin kutsal birliğini oluşturan, daima hayatın ensesinde, onu sakatlayan ya da yavaş yavaş öldüren, yasalarla, mallarla, görevlerle, imparatorluklarla onun üstüne çullanan ya da boğmakla uğraşan özyıkım içindeki bir insan: İşte Spinoza’nın dünyaya koyduğu tanı, *evrene ve insanlığa ihanet*. (vurgu bize ait) (Deleuze, 2005b, s. 18-19).

Ölümün armaları, kederli varolma halinde daima etkisini korumaya devam eder. Şenlikli varolma halini bir kenara bırakalım insan varolduğunu dahi bilemeyecek bir pozisyona sürüklenir. Çünkü duygular askıya alınır. Duyguların olmadığı, unutulmaya yüz tuttuğu bir beden kendisini de bilemez. Kendisini bilemeyen özünü –arzusunu– bilemez. Bu her türden düşüş değer, her türden nihilist ve her türden yıkıcılık imgesidir. Deleuze’ün hanesine Spinoza ve Nietzsche’yi alarak üstüne yürüğü insanlık tipi budur. Bu noktaya alelade gelinmemiştir. Spinoza’nın *Ethica*’da ısrarla vurguladığı kederin dağıtıcı kuvveti bedeni dağıttığı gibi toplumu da dağıtır. Elbette saçılmanın olduğu bu beden ve toplumda kederin hâkimiyeti ile birlikte yönetmek daha normalleşir. Kurtuluşları için savaşıyormuşçasına kölelikleri için savaşanlar, kederin etkisi altında kalanlardır. Tiranlığın dişlerinde, çokluğun neşesi mevcut kılındığında bu noktalara gelmek uzun sürmeyecektir. Bu noktada, despotlar bilindiği üzere yalnızca örselenmiş ruhlara ihtiyaç duyar (Deleuze, 2005b, s. 20). Örselenen bu ruha en çok ihtiyaç duyan da ahlaksal üçlüdür; köle, despot ve papaz (Deleuze, 2005b, s. 20). Elbette *Ethica*’nın çizdiği insan portresidir bu, “(...) kendisi için tüm mutluluğun bir günah olduğu, zavallılık ve yetersizliği tek tutku yapan hınç dolu insanın portresi” (Deleuze, 2005b, s. 33). Bu an, henüz köleleşmek için kıyasıya savaşın verildiği andır. Spinoza’nın sorduğu, Deleuze’ün tekrar tekrar vurguladığı üzere; bir bedenin ne yapabileceğinin şu durumda farkında olmayanlar, sadece filozoflardır. Çünkü ahlaksal üçlü, politik ve dini iktidarlar bunun çoktan farkındadır.

¹³²Şair Edip Cansever’in söylediği gibi: “Ve bütün kötülükler/ Ölümün armaları gibiydi”

4.1.4. Makinelerin Sonu Gelmez Gürültüsü: Beden, Arzu ve Çokluğa Geçiş

Bir beden ne yapabilir sorusunu ve bunun modifikasyonlarını Deleuze’ün felsefesinde ve elbette Deleuzecü felsefe geleneğinin sınır hatlarında sürekli görmek mümkündür. Bir bedenin ne yapabileceği, bedenin (*corpus*) uzamsal hareketleri ve başka bedenlerle birleşmesi, karşılaşmalar yaşaması üretici bir kavram olan *arzuyu* da imler. Arzu artık klasik-geleneksel anlayışların tersine çevrilmiş, ters bir mantık işletilmiştir. Çünkü arzu Platon’dan (Şölen-Dostluk), Aristoteles’e (Nikomakosa Etik) ve oradan Hobbes’a (Leviathan) kadar eksiklik olarak algılanmış, üretici özelliğinden kopartılmıştır (Demirtaş, 2017, s. 14). Oysa arzu; eksiklik değil, çoğaltıcıdır, üreticidir. Hatta insanın özüdür (Spinoza). Her yerde üretim (arzu) vardır ve bu eksiklik değildir. Bedenin uzamsal hareketlerine eşlik eden arzu, neşeli hareketlerle dünyayı deneyimlemeye olanak sağlar. Artık mesele bir güç etiğidir. Çünkü neyi yapabileceğimiz meselesi, neyi bilebileceğimiz meselesini de ardından getirir. Zihnin özünü oluşturan şey, varolan bedenin fikridir (E, III, Ö10). Bu bağlamda da bedenin konum alışları, arzu, sevinç ve keder tarafından etkilenişlerde bulunması bir ilişkisellik-bağlantısallık ortaya çıkarır. Sonsuz sayıda (bedenin hareketi durana kadar) karşılaşmalar (*occursus*) ağı vardır. Deleuze’de arzulayan makinelerin, bağlantısallığı, uzamdaki hareketleri, Spinozacı bu geleneğin bir devamı niteliğindedir.

Deleuze; sormayı bir an olsun bırakmadığı *bir bedenin ne yapabileceği sorusu*, Nietzscheci bir katkıyla (etkin- tepkisel) etik dünya görüşüne dönüşür. Bu problem artık açıkça özneleşme sürecinin, etik bir tahayyülle gerçekleşmesini gösterir. Etikle birlikte, (bedenin) ne yapabileceği, neyi söyleyebileceği, neyi yapmaya gücü yettiği problemleri etrafında (Demirtaş, 2017, s. 77) karşısında yaşamı ve ondaki sonsuz karşılaşmalar ağını bulur. Bunu daha önce göstermiştik. Genel olarak bütün bu etkin duyguları üretmenin koşulu, etkin karşılaşmaları örgütlemekten geçer. Bedenin kendine müstesna, yalıtılmış bir pozisyonundan ziyade, etkilenmeye açık, etkiye yazgılı oluşu Spinoza’nın beden kavramını gündemde tutan devrimci bir yeniliği ifade eder. Bedenin etkilenme gücü, eyleme gücünü artıracak şekilde doldurulmalıdır (Demirtaş, 2017, s. 77). İşte bu Deleuze’ün heyecanla karşıladığı *occursus* (karşılaşma) kavramıyla yerleşik bir anlam kazanır. Bir kere daha söylemek gerekirse beden etkin karşılaşmaları –ki her zaman neşeyle mümkündür– örgütleyebildiği müddetçe, bedeni de etkin kılabilir. Ortak nosyonlar burada işler. Çünkü böyle karşılaşmaların örgütlenmesi ancak ve ancak insan topluluklarını gerektirir: “Böylece karşılaşmaları örgütleme çabası öncelikle

birbirleriyle bileşen ilişkiler altında insan toplulukları oluşturma çabasıdır” (Deleuze, 2013b, s. 261).

Bu karşılaşmalar ağı, her defasında bir güç kompozisyonuyla beden hareket kabiliyetini belirler, bu güç kompozisyonuyla, etik bir yaşam imkân bulur. Deleuze’ün (ve Guattari) makine kavramına yüklediği, merkeziyetsiz, köksüz ve yurtsuz anlamı aslında yaşamı sürekli bir oluşa, sürekli bir harekete eşitler. Makine, bir temsil de değil, yaşamın bizatihi kendisidir (Colebrook, 2013, s. 79). Öyleyse Deleuze’ün Spinoza okumalarında sürekli dilinden düşürmediği ve daima bunun anlam içeriklerini ürettiği *bir bedenin ne yapabileceği* sorusu Deleuze’ün makine kavramında anlamını daha da genişletir. Makine uzamsal alanı sonsuz bağlantılara, patikalara dönüştürür. Sonsuz bir karşılaşma, eklemlenme ve hatta *asamblajlar* oluşturur. Spinoza’nın yüzeyi tanımladığı ontolojisi Deleuze’ün felsefesinde neşeli bir kompozisyona dönüşür. Çünkü artık hayat baştan sona, bir bütün olarak, yalnızca makinelerin bir bağlantısı sonucunda var olur. Hayatın kendisi, girişi ve çıkışı olmayan bir şenliğe dönüşür. Çünkü bağlantılar dışında bir hayat yoktur (Colebrook, 2013, s. 80). Karşılaşmalar dışında uzamsal bedenin etkilenmesi söz konusu olmadığı gibi, edimsel hareketlerin ve etik bir perspektifin oluşturduğu bir hayatın olamayacağı düşüncesi Deleuze’ün çağdaş kavramlarında anlamlı hale gelir. Öyle ya da böyle Deleuze’ün felsefeden beklediği kavramların yaratılması, anlamın üretilmesi düşüncüyü de durağanlıktan kurtararak çağdaş meselelere devreder.

Modusların, güç üreten *çoklukların* bu dünyası, insanın kendini kuracağı dünyadır. Spinoza’dan devraldığımız temayla bu dünyada her şey güç üretir. Ürettiği güç kadar da, yaşamını kuracak kompozisyonları var eder. Bu daha önce imlediğimiz bir durumu da tekrar gösterir. İnsan artık çölde değildir. Kurtarılmayı aşkınlık fenomenine indirgeyen her şeye de mesafelidir. Deleuze’ün (ve Guattari’nin) *Anti-Odipus*’ta ifade edeceği gibi “(...)yeni dünya, uğuldayan makinedir” (Deleuze & Guattari, 2014, s. 196). Nietzsche de Spinoza’yla birlikte, Deleuze’ün felsefesindeki etkisini asla bırakmaz. Çünkü arzu insanlarını Zerdüş’t’e benzetir. Zerdüş gelmekte olanı, Spinozacı bir güç üreten, yeni insanın değerlerini ifade eden ve elinde çekiçle dolaşan bir imgedir. Öyleyse *Dionysos*’un elindeki çekiç, *Kairos*’un neşeli dönüşümüne bırakır.

Öyleyse Deleuze'ün felsefesinde, yeni politik hareketlerin aktörünü¹³³ belirleme konusunda ufuk açıcı bir paye bulunabilir. Bu bizim şenlik pratiğinde şenliğe dâhil olanların unsurunu çeşitlendirmek diye gördüğümüz bir anlayışı ifade eder. Çünkü kısaca söylemek gerekirse Deleuze ve Guattari'nin anlayışında kapitalizmin unsurlarına karşı, kaçış çizgileri oluşturacak devrimci öğelerin çeşitliliğini görebiliyoruz. Fakat Deleuze ve Guattari tek bir kaçış çizgisinden bahsetmezler (Demirtaş, 2017, s. 75). Aksine devrimci bir savaş makinesine, çok daha geniş alanlar açarlar: “(...)bağımlının söylemi, şizofrenin söylemi, eşcinselin söylemi, mültecinin söylemi, çingenenin söylemi vb. bütün bu söylemlerin ve kaçışların eklenebileceği yeni bir birleşme tarzı arıyorlar” (Demirtaş, 2017, s. 75). Bu, çağdaşı Foucault'nun düşüncesinden izler de taşır. Bir konferansta Foucault şunları söyler: “Benim için söz konusu olan, bir düşünce sisteminde veya bir toplumda doğrulanan ve değer verilen şeyin ne olduğunu bilmek değil; reddedilen ve dışlanan şeyi incelemektir” (Foucault, 2011, s. 77). Elbette bu şenlik pratiğindeki *neşeli çokluğu* güçlendirmekten başka bir şey değildir. Çünkü sınırlarda-kenarlarda dolaşan bu söylemler egemenin *resmi bayramlarında* yer almayanlardır. Bu resmi bayramlarda hiçbir farklılık görülmez. Yaşamın resmileştirilmesi, üretken arzusunun bastırılmasıdır. Kapma aygıtı-egemen, resmi bayramın (yaşamın) gerçekleşeceği mahalde girişleri ve çıkışları denetim altına alır. Denetim noktaları kurar. Oysa şenliğin ne girişi, ne de bir çıkışı vardır. Ne denetleyen, ne de denetlenen vardır. Öyleyse *Kairos*, *Dionysos*'un kontroledilemezliğidir. Bu, egemen dilden- kaçış çizgilerine, minör dile doğru geçmeye imkân verir. Spinoza'nın beden nosyonu işte burada Deleuze'de de işler: “(..) bir beden eyleme gücü açısından gidebileceği yere kadar uzağa gidebilir; gücünü, yayabileceği kadar uzağa yayabilir. Bir anlamda her beden, yapabileceğinin sonuna kadar gidebilir ve bedenin yapabileceği onun etkilenme kudretidir” (Demirtaş, 2017, s. 86).

Şenlikli toplum, denetim noktaları olmayan, neşeli çokluğun toplumdur. Negri'nin öğeleriyle söyleyecek olursak; potestasın (*iktidar*) yerine, potentianın (*gücün*) geçmesidir (Deleuze, 2005a, s. 11). Elbette bu yüzeyin belirlenmesi ve bu yüzeydeki bağlantıların, kaçış noktalarının çokluğu, Negri ve Hardt'ın düşüncesinde anlamsal içeriğini daha da genişletecektir. Bu yüzden bize göre Deleuze Negri'ye bir geçiş

¹³³ Mustafa Demirtaş *Arzu Politikası* adlı çalışmada Deleuze'ün Foucault'dan yararlandığı *özneleşme süreci* düşüncesinde önemli bir yer kazanmıştır. Özneleşme süreci Demirtaş'ın söylediği gibi özneye dönüş değildir (Demirtaş, 2017, s. 78). Deleuze'den aktardığı üzere, “özneleşme esas olarak, yeni yaşam olanaklarının icat edilmesinden, Nietzsche'nin dediği gibi, yeni yaşam stillerinin oluşturulmasından ibarettir” (Deleuze, 2013a, s. 98).

eşîğidir. Biz Negri'nin –kavramsal içerikleri farklı olsa da– Deleuze'den ve Deleuzecü düşünceден çok şey aldığını iddia ediyoruz. Negri'nin kendisinin de bunu ifade ettiğıi metinleri göreceğiz. Öyleyse Deleuze'ün felsefesinde yüzeyin öne çıkarılması, bu yüzey üzerinde hareketliliğın *durdurulamazlığı* imparatorluğın gökkuşağı altında yerini almaya devam eder. Deleuze'deki bu makinelerin bağlantısallığı fikri, Negri'de çokluğın canavarası sesine dönüşür. Her nasıl görünürse görünsün, bütün mesele şenliğı çoğaltmakla ilgidir, mesele *Dionysos*'un şenlik alayına dâhil edileceklerin sayısının artırılması ile ilgilidir. Bu *Dionysos*'un oynayacağı bir oyundur: “Dionysos yaşayan, canlı emeğın tanrısıdır, kendi zamanında yaratışın” (Hardt & Negri, 2007, s. 14).



4.2. Antonio Negri

“(...) öznenin canlı emeği, içindeki neşedir, kendi gücünü olumlamaktır. ‘Emek yaşayan, biçimlendirici ateştir’, diyordu Marx, ‘dünyanın yaşayan zamanın elinde şekillenışı, demek ki şeylerin faniliği, gelip geçiciliğidir’. Emeği olumlamak, emekten yana olmak, bu anlamda, hayattan yana olmaktır.”

Michael Hardt & Antonio Negri

Dionysos'un Emeği

“Negri'nin aklında her zamanki gibi daha çok Spinoza olduğunu biliyorum.”

Jacques Derrida

Marx ve Mahdumları

4.2.1. Yeni Dünyanın Sınırları

Bizim kavramsallaştırmaya çalıştığımız ve merkeze aldığımız şey; neşenin, Spinozacı neşe kavramının politik kuruluşudur. Bu saf ve iyimser bir dünya tasavvurundan öte, kederin ve vahşetin her zaman iş gördüğü bir çağda, kavramların ayırt edici özelliğinin kalmadığı bir zaman diliminde bir alternatif var edebilme çabasıdır. Neşe şimdi hiç olmadığı kadar çağrılan, çağrılması gereken bir mefhumdur. Toplumsal dinamizm, ve politik kuruluş için bu hareket ettirici ögenin yokluğu düşünülemez. *Şenlik alayı* böyle bir çabayı oluşturan felsefi-politik harekettir. Pek çok ortak yönlerinin bulunacağı bu hareketi, pek çok düşünürü bir araya getiren Spinoza olmakla birlikte insanın asla vazgeçemeyeceği *içkinlik* ve *neşenin* mutlak düzenidir. İnsan bu içkin formun içinde, neşeli varoluşundan taşacak yeni dünyanın sınırlarındadır. İnsanda bu güç ve potansiyel verilir. Spinoza'nın ontolojisi bu görüntüyü bize çok öncesinden vermiştir. İşte bu hareket, *verili olanın* güncelde yeni alternatiflere götürüleceği bir harekettir. Bu çabanın öne çıkan en önemli isimlerinden birisi de kuşkusuz İtalyan düşünür Antonio Negri'dir.

Negri, en sadık Spinoza yorumcularından ve Spinozacı düşüncenin en önemli temsilcilerinden biri olmakla birlikte onun temel kavramlarını çağdaş felsefeye taşıması açısından da önemli bir yeri hak eder. Çünkü şenlik alayının temsil ettiği felsefi çaba; Spinozacı kavramların günümüze taşınması ve genel problemlerin güncelde yeniden kuruluş haline getirilmesidir. Bu bağlamda Negri Spinozacı *potentia*, *potestas* ve *multitudo* kavramlarına odaklanarak yani Spinoza düşüncesinden bunları devşirerek

kavramlara ve gerçekliğe kurucu bir boyut kazandırır. Bu çaba temel düzeyde günümüz politik hareketlerini anlamaya yöneliktir. Spinozacılığın bir düşünce hareketine dönüşmesinin en önemli nedeni budur. Yani onda günceli kapsayan bir *praksis* mevcuttur. Bu praksis yalnızca ama yalnızca toplumun gücünü ileri taşımak, onların elinden alınan neşesini teslim etmek ve bu neşenin bir ürünü olarak *ölü emeği* diriltmektir. Emeğe can vermek; yani yaşamı var etmektir. Yaşam ise harekettir. Bu nedenle de kişi “hareket ettiğinde yalnızlığın ötesine geçer; çünkü hareket etmek gerçeği aramaktır ve gerçek her zaman ortak olarak deneyimlenir” (Negri, 2004, s. 25).

Negri bu bağlamda, temel kavramları ve yaşamın dinamiğini anlamak üzere hemen hemen pek çok 20. yüzyıl düşünürü gibi *iktidar* mefhumu üzerine odaklanır. Bunun sonucunda Michael Hardt ile birlikte en yetkin eserlerinden ve yeni toplumsal hareket temalarının bir parçası olacak olan *İmparatorluk*’ta bu nosyonları *biyopolitik* bir perspektifle yorumlamaya çalışır. Michel Hardt, Negri’nin *Yaban Kuraldışılık* adlı eserinin önsözünde söylediği gibi “iktidarın doğası” üzerine Negri dâhil Michel Foucault, Gilles Deleuze ve Felix Guattari gibi düşünürler yaratıcı okumaları ile modern iktidarın doğasını gözler önüne serdiler.¹³⁴ Ancak Negri ve pek çoğunun bizim için dikkat çeken ve bunun özellikle Spinoza üzerinden yapılan vurgusunda öne çıkan “(...) yeni ve yaratıcı toplumsal kuvvetlerle olumlu alternatif pratiklere dair” (Hardt, 2005, s. 27) öneriler sunuyor olmalarıdır. Çünkü Spinoza üzerinden *iktidara* ve yaşamı üretecek olan *güçlere* bakmak; güncel olana dair bir bakış açısı sunabilmektir. Biz de çalışmamızın merkezinde olan Spinozacılığın günümüzdeki sorunlara karşı bir alternatif sunacak olan bakış açısını öne çıkarmaya çalıştık. Bu bağlamda Negri’nin Spinoza okuması, hem güncel olana hem de güncel içerisinde iktidar mefhumuna yönelik sürdürülen tartışmaların içerisinde “böyle bir projeye verilen önemli bir destektir” (Negri, 2005a, s. 27). Bu destek tam anlamıyla Spinoza’da merkezi konumu bulunan *potentia*, *potestas* ve *multitudo* terimleri üzerine şekillenen bir yorumlama çabasıdır.¹³⁵

¹³⁴ Bu adlarını saydığımız üç isim de Negri’nin düşünce hareketindeki temel kıvrımları oluşturur. Foucault’dan politik olanın, canlılığın her yanını kapsayacak olan biyopolitik süreci, Deleuze ve Guattari’den hareketle de tekil kavramının dönüştürücü gücünü fark etmiştir.

¹³⁵ Kavramsal içeriklerini daha da genişletecek olmamıza rağmen *potestas*’ı *iktidar* *potentia*’yı ise *güç* olarak ifade edebiliriz. Ancak burada düğümlenen bir tartışma söz konusudur. Spinoza üzerine çalışan pek çok uzmana göre *potestas* ile *potentia* terimleri arasında Negri’nin belirttiği gibi muazzam bir fark söz konusu değildir. Spinoza’nın eserlerindeki kavramsal bütünlük Negri’nin iddia ettiği gibi keskin bir ayrıma da tabi değildir. Bu düşünce etrafında pek çok düşünür birleşir. Ancak bizim gördüğümüz ve dikkatleri çektiğimiz unsurlardan birisi Hardt’ın önsözde belirttiğine yakındır. Spinoza ve onun açtığı bu güzergâhtaki *felsefi kortej* –biz buna şenlik alayı diyoruz– ve bu kavramsal tartışmaların dönüşümü bize

Negri için bu kavramlara yönelik isteğin oluşması ve de önemli kırılma noktalarından birisi Sovyetlerin dağılması sonrasında ortaya çıkan *kriz* durumudur. Bu kriz emperyal gücün artmasına, yerel olan gücün daralmasına, içkinlik alanında ortaya çıkacak imkânların kriminalize olmasına ve toplumsal hareketlerin de bunalıma girmesine yol açar. Spinoza, can simidi olarak bu krizi aşabilecek bir pozisyona yerleştirildi. Nihayetinde *Yaban Kuraldışılık* (2005a) böyle bir çabanın ürünü olarak görülmelidir. Bütün eleştirilerden sonra bile Negri *Yaban Kuraldışılık*'ın kurucu önemini büyük oranda hala koruduğunu ifade etmiştir. Çünkü bu eserde Spinoza'nın kapitalist üretim tarzını dönüştürecek ve hatta yıkabilecek bir potansiyele sahip olması Negri için güncelliğini korur. Spinoza'nın aşkınlığın yani sermayenin karşısına dikilen bir figür olarak üretilmesi *Yaban Kuraldışılık*'ın bir başarısıdır (Negri, 2013b, s. 20). Bu başarı bu üretim tarzı varolduğu müddetçe kendi güncelliğini koruyacaktır. Çünkü keder bu üretim tarzının ürettiği yegâne unsurdur. Bu insanın neşesinin karşısına bir tehdit gibi dikilir ve yaşamın olumlanmasına karşı yapılan bir şantajdır. Böylesi bir isteğin oluşmasında elbette Negri tek başına değildir. Pek çok eserinde sürekli bir şekilde öne çıkardığı Matheron ve Deleuze isimleri Negri'nin Spinoza üzerine çalışırken yalnız başına olmadığını hissettiren önemli figürlerdi (Negri, 2013b, s. 20).¹³⁶

Negri, Spinoza'nın Fransa'daki yeniden doğuşunu 1968 yılı olarak tarihlendirir (Negri, 2020b, s. 25). Filozofun burada ortaya çıkışı ise Deleuze ve Matheron üzerinden

her dönemde olduğu gibi şimdi de *olumlu alternatif pratikler* sunar. İnsanın praksis yönünün, hareketinin ve yaratıcılığının hepten unutulduğu bir dönemde –ve hatta uzun bir felsefe tarihi döneminde– Spinoza ve onun devamlıları ile bunu yeniden hatırlamak mümkün olmakla birlikte bu koparılan bağı yeniden onarmak anlamına da gelecektir. Ancak bu sefer ontolojik içkinlik düzeyinden başlayarak; yani en baştan, en temelden ve içeriden... Negri'nin etrafında fırtınalar kopsa da, onun karşısına geçenlerin sayısı, bashsettikleri *impatorluğun* karşısına geçenlerin sayısından daha da fazla olsa da sunduğu bakış açısı Spinoza felsefesini *pratik bir felsefe* biçimine dönüştürmekten başka bir şey değildir. Problemlere sahih bir yanıt arayan her düşünce; *potestas* ve *potentia* etrafında kopan fırtınalara kendini *pratik yönde* kaptırmalıdır. Bu fırtınanın bir parçası olunduğu müddetçe bu içkinliğe de dâhil olmak anlamına gelecektir. Çünkü Negri'nin de dediği gibi bu dünya “bir kipler dünyasıdır” (Negri, 2005, s. 138). Bununla da birlikte etkilemeler ve etkilermeler dünyasıdır. Öyleyse bu dünyadaki pek çok şeyi temel düzeyden belirleyecek olan da praksisin ürettiği karşılaşmalardır. Bu karşılaşmaları örgütleyecek olanın adı da *çokluk*'tur. Spinoza'nın temel felsefesinin de bu olduğundan şüphe duymuyoruz. Neşeli birliğin yani konatik çokluğun pozisyonu, ontolojik ve elbette politik üretkenliğin işlemesidir. Bütün bunları, böyle karşılayabildiğimiz ölçü de, *İmparatorluk*'un ön sözünde belirtildiği şeye hazırlanabiliriz, yani “Şenliğe” (Hardt & Negri, 2018, s. 16).

¹³⁶ Negri'ye göre Deleuze ve Matheron Spinoza üzerinden yeni bir ontoloji önerir: “Bu okumaların yeniden canlandırdığı ontoloji, modernin filozofu olan Spinoza'ya, moderni ayırt eden tüm niteliklerin - modernliğin metafizik seyrinin sınırları içinde- ötesine geçebilme gücünü atfetti: transandantalizmi, en sönük gölgelerine kadar imha eden bir içkinlik ontolojisi, her türlü fenomenizmi reddeden bir deneyim ontolojisi, bir arche'nin (ilke ve buyruğun) kutsallığı içinde kök salmış olan eski yönetim biçimleri teorisini sarsan bir çokluk ontolojisi, dünyaya dair etik ve bilişsel sorumluluğu insan edimiyle (*fare*) ilişkilendiren bir soybilim ontolojisi” (Negri, 2020a, s. 159-60).

gerçekleşir. Negri'nin diyalektiğin son mevzisi olarak gördüğü yapısalcılığa karşı bir eleştirel tutum geliştiren düşünürler sığınacak bir liman olarak Spinoza'da kendilerini bulurlar. Fransa'daki yapısalcılığa karşı girişilen bu felsefi dönüşüm ardından çeşitli alanlarda da zengin bir bakış açısının ortaya çıkmasına zemin hazırlayacaktır. 1968 tarihi göz önünde bulundurulduğunda Spinoza'nın etik ve politik anlamıyla da nasıl bir felsefi manivela olduğu açıkça görülebilir. Burada Spinoza özellikle *mutlak içkinliğin* bir yazarı olarak kendisine yer bulur (Negri, 2020b, s. 26). İçkinliğin kurucu boyut kazanacağı bu dönemde içkinliğin politik arenada karşımıza çıkacak olan tonalitelerinde de bir farklılık söz konusu olur. Yaşama ait olan her şey yaşamın içinde yükselecek bir sesle çağrılır. Özgürlük talebi, toplumların sevinçli birlikteliğini çağırırken aşkınlık düzeyinde imkânlar çağrıya kulak vermeyecek düzeye getirilir. Negri'nin de iddiası bu oranda önemlidir: “Felsefe buradan, Spinoza’dan, içkinlik düzleminden yeniden başlamak zorunda kaldı” (Negri, 2020b, s. 26).

Fakat Negri olanakları ileriye taşıyacak olan bu vahayı tanımlarken birkaç soruyu da gündeme getirir: “içkinlik içinde nasıl hareket edilir?, ontoloji nasıl ifade edilebilir?” (Negri, 2020b, s. 26) ve bütün bunların yanında Spinoza, “yalnızca içkinlik düzlemini değil, aynı zamanda yeni hareketleri ve varlığın esas kalp atışlarını tanımlamaya yardımcı olabilir mi?” (Negri, 2020b, s. 26). Negri'nin 1968 Fransa'sını ve Spinoza'nın Fransa'ya girişini göz önünde bulundurarak böyle birtakım soruları gündeme getirmesi sonucunda bu soruların cevabını birkaç noktada görebiliyoruz. Biz hem Negri'ye esin verecek olan hem de Hardt ile birlikte *İmparatorluk* adlı eserini yazarken disiplinler arası bir okumanın uğrağı olan Deleuze'de görebiliyoruz. Onun Spinoza üzerine yazılmış ve öne çıkan çalışmalarından biri olan *Expressionism in Philosophy: Spinoza* (2013b) Negri'nin bu sorularına verilen bir cevap niteliğindedir. Çünkü Deleuze'ün Spinoza üzerine yürüttüğü mesailer ve bu mesailerin ürünü olan çalışmalar Spinoza felsefesinin çeperlerini genişletir. Birliğin, çok'ta açılışı, çok'un biri kuşatışı Negri'yi rahatlatır. Varlığın kalp atışları daha açık bir şekilde duyulmaya başlar. Bu nedenle de Negri; Deleuze etkisini açıkça ifade eder ve Spinoza'yı okuduğunda değil daha sonraları Deleuze'ün metinlerini okuyunca tekillik kavramının gücünü fark ettiğini söyler (Negri, 2004, s. 151). Bu özellikle postmodern eşikte oldukça önemlidir: “Deleuze'de ortaya çıktığı şekliyle tekillik kavramı postmodern'e geçişi anlamak için gereklidir” (Negri, 2004, s. 162).

Postmodern eşikte, dönemin ötesinde bir alternatif yaratacak olan çokluğun hareketini büyük oranda bu tekillik perspektifinden okumaya çalışır. Deleuze ve Guattari'nin ortak eseri *A Thousand Plateaus* bu tekillik algısının temelinde kendine yer bulur (Hardt & Negri, 2018, s. 20). Burada postmodernizm; modernizmin aşkın ve tahakküm üzerine kurulu anlayışının ötesinde bir çıkışı ifade eder. Deleuze'ün tekillik kavramı bu perspektifle okunmalıdır. Yine de postmodern düşünce Negri'de şu üç görüntüyü sunar: "Birincisi, 'modernliğin ontolojisine felsefi bir tepki olarak'; ikincisi, 'marjinal bir direniş olarak'; üçüncüsü, 'yalnızca tarihsel dönemimizin kabullenilmesi değil, aynı zamanda ona tekabül eden antagonizma olarak' görülebilir" (akt. Özmakas, 2019, s. 252-53).

Kelimenin tam anlamıyla postmodernizm; krizle tanımlanan modern düşünceyi (Hardt & Negri, 2018, s. 95) aşmanın bir olanağıdır. Modernizmin bir kriz olarak anlaşılması temel düzeyde içkin, yaratıcı ve üretimin kurucu bir kavram olduğu düşünce ile düzeni yeniden dizayn etmeyi amaçlayan aşkın iktidar mefhumu arasındaki çatışmadır (Hardt & Negri, 2018, s. 95). Bu krizin karşısında Spinoza'nın içkinlik felsefesi geleceğin alacakaranlığını temsil eder. Çünkü bu felsefe modernizmin yol açtığı krizin içsel nedenlerini tersine çevirir: "Bu felsefe, insanlığı ve doğayı Tanrı mertebesine koyarak, dünyayı bir pratik alanına dönüştürerek ve çokluğun demokrasisini politikanın mutlak biçimi olarak olumlayarak, devrimci hümanizmin harikalarını canlandıran bir felsefedir (Hardt & Negri, 2018, s. 96-97).

Bu kopan fırtınanın felsefi öncülü olan Deleuze'ün bütün bir hayatı boyunca yürüttüğü Spinoza projeleri Negri için artık *yüzeyde, düzlemde* gerçekleşecek olan felsefenin olanaklarını da vermiş olduğundan praksi (eylem-eylemlilik) de öne çıkaracak şekilde bir işlevsellik kazandırır (Negri, 2020a, s. 158). Bir diğer unsur ise Althusser'in krize giren Marksizm için bir çıkış yolu bulma yönündeki gayretinin sonucu olarak Spinoza'ya ulaşmasıdır. Negri'nin önemli oranda dikkatini ve ilgisini çekecek olan bu unsurlar –Deleuze ve Althusser etkisi– Spinoza'ya ilgiyi artırarak ondaki kurucu kavramların *etikten, politikaya* değin içkin olanakları ortaya çıkarılacaktır. Her anlamıyla kullanışlı olan bu felsefe Negri'nin elinde *çokluğun hareketini* oluşturur.

4.2.2. Modernden Postmoderne

Spinoza üzerinden çeşitlenen bu *yaban girişimler* böylelikle 1968 ve sonrasının rüzgârına da yetişmiş ve etkilemiş olur. Az önce ifade etmeye çalıştığımız üzere *Yaban Kuraldışılık* düşen bayrağın yerden Spinozacı bir düzlemde yeniden kaldırılmasıdır ve burada Spinoza'ya olan ilginin aynı zamanda postmodernizmin tartışıldığı bir döneme denk gelmesini de gözden kaçırmamak gerekir. Buna bağlı olarak Negri, Sovyetler sonrası caydırıcı bir rolü bulunan doğu blokunun önemli oranda ortadan kalkmasıyla ortaya çıkan boşluğun ve güç ilişkilerinin zeminindeki kaymaların ve aşkınlığın hızlı tırmanışı karşısında “bugün yeni bir çağ yaşıyoruz” der (Negri, 2013b, s. 20-21). Bu çağda kapitalizm “kendine yeni bir boyut vermeye çalıştı: bilişsel emeğin hegemonyası, finansın genişleyen boyutu, emperyal yayılma teması” (Negri, 2013b, s. 20-21) son süratle öne çıktı. Bu da yetmedi artık kapitalizm farklı bir boyut ve görünüm kazanarak yaşamı (*bios*) üreten bir konuma gelerek *biyopolitik* ağın bir görüntüsünü oluşturdu. Artık kapitalizm Foucault'nun da temellerini oluşturduğu bir kavram olarak biyopolitik temelden yorumlanacak bir pozisyon aldı. Çünkü bu kavram “kapitalizmin beden üzerinde yürüttüğü bir kullanım, denetim ve tahakküm stratejisi olarak anlaşılmaktadır” (Özmkas, 2019, s. 120-21). Bu anlamıyla imparatorluğun ayak sesleri duyulmaya başlandı. Çünkü artık modernden postmoderne çok şey değişti (Negri, 2005b, s. 181). En başta ve en temelde üretim ilişkileri değişti:

(...) çünkü emek gücü başkalaştı. İkinci planda, sosyalist hasımları ve rakipleri karşısında zafer kazanan kapitalist rejim kendisini totaliter ve kesinlikle vahşi hale getirdi. Bunun sebebiyse şudur: O artık sadece fabrikalar aracılığıyla üretmez, toplumun tamamını kendi zenginleşmesi için çalışır; artık sadece işçileri sömürmez, bütün yurttaşları sömürür; ödemez, toplumun komutasını ve düzenini başkalarının ödemesini sağlar. Kapitalizm hayatın tamamını kuşatmıştır, onun üretimi biyopolitiktir; üretimde, İktidar onun alabildiğine uzanan ‘üstyapı’sıdır ve tepeden tırnağa toplumun tamamında yeniden üretilir (Negri, 2005b, s. 181-182).

Açılan bu boşlukta kendisine fütursuzca yer bulan kapitalizm her alana yayıldı. Fakat bütün bu gelişmeler yıkımdan, kaostan, yoksulluktan, çevre felaketinden vs. başka bir şey getirmedi. Toplumun gündemi hiçbir zaman *olumlayıcı biçimlere* konu olmadı. Sonuç olarak hala:

Sermayenin bu dönüşümlerinin her biri krizdedir. Kapitalizm ve uygarlığı başarısız oldu. Yeni savaşlar ve yeni yıkımlarla neoliberalizm ve onun seçkinleri dünyayı mahvetti. Baruch Spinoza yaşıyor olsaydı onlara *ultimi barbarorum*¹³⁷ derdi. (Negri, 2013b, s. 20-21).

İşte Spinoza'nın konumlandırıldığı yer tam da burasıdır. Barbarlığın karşısında açılan bu mevzide Spinoza'nın yabanıl felsefesi durur. Bu felsefe; Negri için modern çağın başlangıcında *kuraldışı* olarak görünürken bugün modernliğin sınırında ve çağdaşlaşan her “post-”un kenarında radikal bir düşünce haline geldi (Negri, 2013b, s. 21). Spinoza dün ve bugün tereddütlerin sınırında bir olanak olarak yerini aldı. Negri için Spinoza'nın felsefi portresi de böylelikle belirginleşmiş olur. Spinoza *ultimi barbarorum*'a karşı bir direniş olarak *neşeyi* ifade eder. Bu neşe azımsanamayacak ölçüde mutlak bir harekettir. Bu varlığın neşeli kıpırdanışıdır, çokluğun sesidir.

Bu yüzden iktidar mefhumunu merkezine alan Negri; *iktidar* ile *güç* arasındaki ilişkiyi tartışmasının ortasına yerleştirerek kurucu bir boyut kazandırır. Hardt'ın söylediği gibi o bu kavramsal tartışmalar üzerinden sadece “iktidarın eleştirisini değil, aynı zamanda gücün teorik yapılanışını da” (Hardt, 2005, s. 27) verir. Negri'nin çalışmaları politik atmosfer içerisinde ve hatta onunla birlikte *yaşamın olumlanması, üretilmesi* ve *imkânların çoğaltılması* olarak genişler. Negri her ne kadar iktidar mefhumu üzerine eğilmiş olsa da onu diğer dönem filozoflarından ayıran nitelik sadece iktidarı yorumlaması ve çağdaş yorum getirmesi değildir. Negri aynı zamanda Spinozacı bir etkiyle “gücün anatomisinin dayanağını ve toplumun özgürce yaratımının kurucu kuvvetini verir” (Hardt, 2005, s. 27). Yaşamın; yaşamı üretecek olan gücün (potentia) yanındadır. Deleuze'ün de söylediği gibi Negri'nin “tüm felsefesi ‘potestas’a karşı ‘potentia’nın [iktidara karşı gücün] felsefesidir” (Deleuze, 2005a, s. 11).

Deleuze'ün bu ifadeleri görünenden daha fazla şey sunar. Negri'nin iktidarın karşısına gücü koyma girişimi felsefe tarihinin uzun dönemlerine yayılacak olan güç tahayyüllerini de öne çeker. Bu yüzden de Negri felsefe tarihinin uzun bir dönemiyle Spinoza'nın öncülüğünde sert bir tartışmaya girer. Bu felsefi tartışmanın ve gücün karşısında konumlanan felsefi görüşleri bir grup şeklinde toparlar. Hobbes, Rousseau, Kant ve Hegel bu grubun önemli temsilcileri olarak Negri'nin Spinoza'sıyla birlikte karşılarında konumlanır. Bütün bu filozoflar aşkın düşüncenin temsil ettiği konum üzerine yerleşir. Bu yönden de önemli bir eleştiriye tutulurlar. Çünkü aşkınlık fikri

¹³⁷ Lat. “Barbarların en büyükleri.”

Spinoza projesinin tam karşısında yer alır. Negri bu geleneğe dâhil olan düşünürleri Spinoza düşüncesinin karşısına konumlayarak ve bir içkinlik sathı oluşturarak, gerçekliğin tek kurucu boyutunun bu imkânlar üzerinden şekilleneceği düşüncesine kani olur:

Hobbes'ta, birliğe ait (kolektif) temellük kategorisi, etkili olduğu kadar paradoksal da olan bir biçimde, otoriterce egemene boyun eğiye çevrilmiş ve artı değer üretim mekanizması, değer fetişizmine düşürülmüştür. Rousseau da ise, üretici güçlerin otoriter bir şekilde egemene transferi, demokratik bir biçimde mistikleştirilmiş ve de yabancılaşma her şeyiyle kutsanmıştır. Bu durum, sermaye diktatörlüğünün hukuksal temeli olan, kamusal hakkın mutlak biçimi ile özel hakkın birleşmesine izin verir. Hegel bu paradoksa bir son verir, onu diyalektikleştirir ve yabancılaşmış koşulu mutlakta yüceltmek, görelî özerklik uğraklarındaki özgürlük yanılsamasını sömürünün bütünlüğünde yeniden düzenlemek için, uğrakların her birine emek marjını iade ederek, bu paradoksu özerkliğin görelî uğrakları arasında dağıtır. Her üçünde de, burjuva toplumu ile devlet arasındaki ilk ayırım, teorigi donatan bir süs haline gelir: Bu durum, teorinin tarihsel sürecinin kabul etmek zorunda kaldığı fakat tahakkümün olgunluğa erişmesinden dolayı artık başından atabileceği bir kurgudur (Negri, 2005a, s. 246).

Ondaki *potentia*'nın kurucu nizamı; mutlak varlık ve etkin bir gücü ifade eden *neşe*'dir. Negri bu yüzden bu düşünürlerin karşısına Spinoza'yı yerleştirerek bütün bu problemlerin gizemden (*mistifikasyon*) arındırılışının bir temsili olarak görür (Negri, 2005a, s. 246).¹³⁸ Sınıf mücadelesini kendi politik felsefesinin merkezine alırken bu problemlere Spinoza'nın merceği ile bakar.¹³⁹ Bizim de bu çalışmada çağdaş yorumlara başvurmamızın nedeni Spinoza'daki o içkin atmosferin ve neşe temelli kurucu gücün bir gelenek gibi sürmeye devam etmesidir.

Bu nedenledir ki Negri sınıf mücadelesinin kurucu menfezi olarak belirlediği isimlerin en başına Spinoza'yı yerleştirir. Marksist projede bu kurucu noktanın Hegel'den alınıp Spinoza'ya doğru aktarılması; bu düşüncenin Spinoza'da *kuruluş* haline getirilmesi lanetleri birden Negri'nin üzerine çeker –Althusser'de olduğu gibi–. Bu, Negri'yi felsefe alanından sürülme tehdidiyle karşı karşıya getirir de o önemli bir noktayı yüceltir. Çünkü Spinoza kendi zamanı ile şimdiki zaman arasında bir geçişkenliği sağlar. Aradaki mesafe birdenbire kapanır; ontolojik nizamlar birden günümüzün problemlerini de içine alır. Bunu özellikle Spinozacı düşüncüyü çağdaş

¹³⁸ “(...) salt yeni insanın, üretici gücünün, hümanist devrimin, en yüksek düzeydeki metafizik olumlaması olduğu için değil, tahakküm düzeninin kendisini maskeleyerek için burjuvazi tarafından yayılan bütün muhteşem kurmacaların da özgül bir olumsuzlaması olduğu için.” (Negri, 2005, s. 246).

¹³⁹ “(...) bu kahrolası hücre yalnızlığının Spinoza'nın optik laboratuvarındaki yalnızlık kadar bereketli olduğunu düşünmeyi yeğlerim.” (Negri, 2005, s. 45).

felsefeye taşıyan pek çok düşünürde görmekteyiz. Bunlar gösterir ki Spinoza günümüzün bir temsilcisidir. Negri için de günümüzdeki çamuru temizleyecek olan ve bu çamurun içine düşen devrimci bayrağı yükseltecek olan Spinozacı düşüncenin ufkudur. Bu bağlamda da Negri için Spinoza “çağdaş bir filozoftur, çünkü felsefesi geleceğin felsefesidir” (Negri, 2005a, s. 41).

Geleceğin bir felsefesi olarak Negri; Spinoza düşüncesindeki dönüşümü ve Spinoza metafiziğini şeylerin bir iç patlaması noktasına kadar getirir. Bu Negri’nin Spinoza düşüncesinin içindeki patlamayı açığa çıkarma girişimi anlamına gelir. Ondaki bu yabanılık dönemin metafiziğinin ve siyasetinin çok ötesinde olmasından kaynaklanır. Bu nedenle her patlama elbette ki doğası gereği olunan noktadan ileri bir noktaya gitmeyi gerektirir. İşte Spinoza’daki bu patlama, şeylerin içindeki bu potansiyel güç; fraktal bir güç dağılımıdır. Elbette, Çok, özünde Bir’in fraktal dağılışıdır. Bu çaba Spinoza’daki kurucu düşüncüyü politik sahada görünür kılmakla ilgilidir. Negri bu yaban düşüncüyü bir *karşı-güç* olarak sunar. Bu, Spinozacı kavramların güncel olana ve güncel olandaki dönüşümün karşısında potansiyel bir güç halini almasını sağlar. Bu özellikle insanın doğada konumlanmasıyla mümkün hale gelir.

Eğer ki bu dünya bir kipler dünyası ve şeylerin fraktal bir patlamasının sahasıysa burayı içkin bir potansiyeller alanı olarak görmek gerekir. Biz buna daha önceki kısımlarda sürekli dikkat çektik. Onun metafiziğindeki çıkış noktası bile götürdüğü nokta açısından bir içkinlik perspektifidir. Negri de Spinoza sistemindeki bu dönüşümlerin izini sürerek bu içkinlik envanterindeki metafizik dönüşümü fark eder:

Metafizik perspektifin tersine çevrilişi, insan ve doğa arasındaki çözülemez birliği doğrulamış fakat insanı doğanın bir ifadesi olarak değil, dünyanın üreticisi olarak konumlandırarak ilişkinin yönünü ve yönelimini değiştirmiştir. Artık evrenin ve tanrısallığın gücünü, dünyanın kurucu gücü içinde tanıyabiliriz ve bunu varoluşun tanımını olarak kabul edebiliriz (Negri, 2005a, s. 237).

Buna en çok katkıyı oluşturan proje kuşkusuz *Ethica*’dır. Burada geleneksel metafizik öğelerin ve anlamların yerine geçen ilerici ve devinen bir anlayış mübadelesi görülür. *Ethica*’nın içkin perspektiften hareket eden önermeleri ve formülasyonu modern felsefe içinde eşine az rastlanır bir *yaşamı olumlama* pratiği sunarak yaşamın bütün olanaklarını ifşa eder. *Ethica*’nın düşünsel havzası yaşamı kurmak açısından, yaşamın üretilmesi ve politik bir veçheye taşınması açısından muazzam veriler sunar.

Negri'nin dikkatini çeken bütün bu unsurlarla birlikte yaşam zincirlerinden kurtarılmaya çalışılacaktır. Çünkü Spinoza'yla birlikte "rasyonalist ve idealist ikiciliğin gerçekliği darma duman ettiği bir çağda, nihayet bize bütün bir dünya sunulmuştur!" (Negri, 2005a, s. 282).

[Spinoza] Dünyaya sistematik bir çözüm vermez; fakat ölüm karşısında yaşamın, nefret karşısında sevginin, acı karşısında hazzın, varlığın alçalması ve yalnızlık karşısında toplumsallığın olumlanması olarak, dünyayı etik eylemin doğruluğuna yönlendirmek için onun sistematik çözülüşüne gerçekten ulaşır. Ve yaşam başlar. Bilginin kesinliği ve ilerleme, özgürlüğe yerleşir. Yaşamı çalan ve onu yanılsamalar içinde hırpalayan bir kesit olarak zaman kavramı dağıtılır. (...) Zaman, umutta uzatılır. Dünya hapishanesi yıkılır, sürgüleri ve kilitleri kırılır. Dünya, etik varlığın gerilimini, geleceğe meyleden tam bir proje olarak kavramaya önceden hazırlanmış ve bunu yapabilecek yeterliliğe sahip yatay bir şimdidir artık (Negri, 2005a, s. 281).

İşte bu yaşamdan, bütün üretici imkânlar taşar. Negri özellikle *Ethica*'nın ikinci bölümünün on üçüncü önermesini pek çok defa felsefesinin merkezine alır (Negri, 2005a, s. 271). Peki, nedir bu önermeler? Bunlardan birisi bizim ilk bölümlerde temellendirmeye çalıştığımız ve Spinoza'nın felsefesinin merkezi kavramı olan *beden* ile ilişkili olanıdır. Özellikle dinamizmi hissettiren ve bununla birlikte Spinoza'yı dönemin düalizminden ayıran şey bedenin insan zihnini kuran bir konuma yerleştirilmesi ve aktif bir rol oynamasıdır. Bu önermenin şöyle ifade edildiğini görmüştük: "insan zihnini kuran fikrin nesnesi bedendir, yani fiili olarak varolan belirli bir yer kaplama tavrıdır, başka bir şey de değildir" (E, II, Ö13). Aynı zamanda bu önerme Negri için felsefi ufku tersine çeviren bir hamledir. Çünkü burada *metafizikten fiziğe* geçiş söz konusudur (Negri, 2005a, s. 140). Yani artık bir yüzeye geçiş; praksis alanına geçiştir.

Bu içkinlik hissiyatı ve gücün mutlak varlığı kendisini bütün eserlerinde gösterir. Özellikle Spinoza'nın *TTP* ile *TP* arasındaki dönüşüm üzerinden bir güç tasavvuru şekillendiren Negri asıl amacı gücü olduğu gibi olumlamak ve mutlaklık içinde anlamaya çalışmaktır. Bu bağlamda Spinoza'nın *TTP* ile *TP* eserleri arasındaki kurucu gerilim Negri için çok heyecan verici bir noktada, Spinoza'nın erken ölümüyle kesilir. Ancak Negri yarım kalan *TP*'ye tam da Spinoza'nın düşüncesinin çekirdeği olan *potentia* kavramının mutlak olanda mevzilenmesinden yola çıkarak uygun bir son getirmeye çalışır. Bu çaba Spinoza'nın *TP*'nin son bölümünün ilk paragrafında yer alan

demokratik ve bütünüyle mutlak devlet (omnino absolutum imperium) tanımından hareketle başlar. Negri *imperium* (devlet) kavramını *absolutum* (mutlak) kavramıyla düşünecektir. Buna tekrar döneceğiz. Fakat Negri *TTP*'deki demokrasi kavramını ve *TP*'de nasıl geliştirebilir (?) üzerine düşünülecekse bunun ancak ve ancak *TTP* ile *TP* arasındaki *farkları* göz önünde bulundurulması gerektiğini de ifade eder (Negri, 2020a, s. 56).

TTP ile *TP* arasındaki en bariz fark sözleşme fikridir. Matheron için böyle bir farkın olmadığını daha önceki kısımlarda göstermiştik. Negri açısından bu sözleşme etrafında yürütülen tartışma gerçekten de Spinoza'ki içkinlik hissiyatını korumaya yöneliktir. Sözleşme düşüncesi her ne kadar çağının atmosferini taşısa da son noktada aşkınlık ile flörtleşmenin, monarşik bir yapıyla temasın ürünüdür. Biz bunu daha önceki kısımlarda Spinoza'da sözleşme fikrinin bulunmadığına dair görüşümüzü belirttiğimiz yerlerde ifade etmiştik. Bu nedenle Negri'nin düşüncesini dolaylı olarak verdiğimiz kısımlardan anladığımız üzere sözleşme bir devir teslim törenidir. Bu devir, sivil toplumda mevzilenen gücün devlete geçirilmesidir (Negri, 2020a, s. 56). Bu devir teslim töreninde iştahla kurdeleyi kesen iktidarın aşkınlığını ifade edecek olan monarşidir. Bu yüzden Negri monarşi kavramını “tüm kurucu, dinamik, katılımlı kavrayışlara karşı konumlandırmak” (Negri, 2020a, s. 58) için kullanır.

Şimdi asıl olana gelelim. Peki, bütün bu çaba ne içindir? Bu çaba tam da bizim *şenlik alayı* diye ifade ettiğimiz içkin felsefe geleneğinin temel motivasyonudur: sevince dayalı bir metafiziğin sonucunda neşeli bedenlerin varlığını sürdürdüğü bir siyasal iklim. Bu yüzden monarşik ve her türden aşkın fikirlerin hüküm sürdüğü bir alanda bu imkânların ortaya çıkması beklenemez. Başlarda ifade ettiğimiz gibi gerçeğin karşısında hareket dahi edilemez. Negri hareket için Spinoza'da sözleşmenin aşkın bir güce dönüşme riski taşıyan devrini değil konsensüs fikrinin yer aldığını söyler. Peki, bu durumda ne yapılacaktır? Negri'nin projesi bu anlattığımız tarihsel düzenlemelere ve kolektif yaşamdan önceki *jungle*'a yeniden dönmek midir? *Meclis* adlı eserinde Hardt ile birlikte şunlar söylenir: “arzumuz, premodern Avrupa'nın politik düzenlemelerine dönmek değildir fakat bu mücadelelerin içinden çıkarılacak bazı gerçekler bugün bize hala yardımcı olabilir” (Hardt & Negri, 2019, s. 43).

Negri için bu mücadele aşkın düşünce karşıtlığı üzerine yerleşir. O Hegel'in diyalektiğini aşkınlılaştırıcı ve hatta aşkınsalın dansına ritim veren bir müzik olarak görür

(Negri, 2020a, s. 124). Bu aşkınlaştırma projesi Marx'ın ve düşüncesinin neşenin karşısında bir tehdit olarak duran kedere karşı konumlandırılması için kurtarılması gereken bir uğrak noktadır. Negri'nin de felsefi meşguliyetinin büyük bir kısmını oluşturan bu proje Marx'a aşkın bir selef bulmanın yerine içkin bir çıkış noktası bulmanın onun projesindeki içkinlik hissiyatını ve gücün imkânını muhafaza edecektir. Bu selef malumun ilanı olduğu üzere Spinoza'dır. Burada Negri'nin çıkış noktasını oluşturan Hegel'in diyalektiğinin *gizemleştirici* etkisini Marx da *Kapital*'in önsözünde belirtir. Marx için de “gizemleştirilmiş biçimi ile diyalektik, var olanı yüceltir” (Marx, 2011, s. 29). Ancak Marx ihtiyatlı ve Hegel'in hakkını da teslim eden bir şekilde davranır. Her ne kadar gizemleştirici etkisi söz konusu olsa da Hegel'in diyalektiği onun için kapitalist toplumun çelişkilerini görmek adına büyük bir adım olmuştur. Ancak Spinoza'da *dolayım*a yer bulunmaması Negri'yi Hegel'den uzaklaştırır. Çünkü Hegel'in ve hatta Hobbes ve Rousseau'nun da dâhil olduğu bu geleneğin ürünü olan *dolayım fikri* şunları gösterir:

- 1) Güçler, bireysel ya da özel bir kökene sahiptir. 2) Kendilerine karşılık gelen uygun ilişkileri oluşturabilmek için toplumsallaşmaları gerekir. 3) Öyleyse bir iktidar ('Potestas') dolayımı söz konusudur. 4) Ufukta hep bir kriz, savaş ya da antagonizma vardır. İktidar kendini bunun çözümü olarak, ama 'antagonist bir çözüm' olarak sunar (Deleuze, 2005a, s. 11).

Spinoza'nın müstesna bir öncü olması Spinoza'da güçlerin kendiliğindenlikten ve üretkenlikten ayrılmaz bir şekilde konumlanmasından kaynaklanır (Deleuze, 2005a, s. 11). Bunu açık bir şekilde Spinoza'nın *conatus* öğretisinden görebilmekteyiz: “tek tek her şey varolduğu sürece kendi varlığını sürdürmeye çabalar” (E, III, Ö6). Buradaki bu çaba bir dolayım ihtiyacı duymaz. Deleuze'ün söylediği gibi Negri için “güçler, zaten kendi başlarına toplumsallaşma öğeleridir. Spinoza bireyin değil ‘çokluğun’ terimleriyle, hiçbir dolayım başvurmadan düşünür” (Deleuze, 2005a, s. 11).

Bu minval üzerine Negri, Spinoza'yı başlarda ifade ettiğimiz gibi modern karşıtlığı üzerine yerleştirir. Negri için modern durum Hegel ile başlayan modernlik tanımlamaları üzerinden ciddi bir krize girer. Bu modernlik tanımları “gücün mutlak aşkınsal forma indirgenişinin zirveye ulaştığı ve bunun sonucunda ilişki krizinin, asıl gücün kovulup ondan geriye kalanın ise irrasyonelliğe ve hiçliğe indirgendiği döngü”yü ifade eder (Negri, 2020a, s. 130). Açık bir şekilde görülecektir ki Spinoza düşüncesindeki güç ve gücün dolaysızlığı bu modern cendere içerisinde kendine yer bulamaz.

4.2.3. Vampir Rejim ve Çokluk

Bu aşkınlığın postmodern görüntüsünü oluşturan hem *gücü* hem de çokluğun hareketi olan *neşeyi* soğuran *imparatorluk* böyle bir tanımlamayla ve felsefi arka plan göz önünde bulundurularak anlaşılmalıdır. Çünkü demokrasi “(...) özellikle mutlak olan bir yönetim biçimidir, çünkü unvan ve uygulama bu yönetim biçiminde aslen ortaklırlar. Böylelikle varlığın gücü, tüm birleştirici kuvveti içinde kendisini gösterir” (Negri, 2020a, s. 65). İmparatorluk böyle bir *birleştirici gücün* karşısında kederin fraktal bir dağılımının üreticisi olarak bu gücün önüne geçer.

Bizim Spinozacı bağlamda düşünüp, politik olanla yaşamsal olan arasında kurduğumuz bağ; yaşamda insanı ve toplulukları aktif tutacak, ileriye taşıyacak duyguların üzerinden şekillenir. Bu yüzden neşe insanı veya toplumları diri tutacak etkin bir duygudur. Bu anlamıyla pek çok defa belirttiğimiz üzere *keder* toplumdaki enerjiyi düşürür. Lakin keder çeşitli görünümeler altında sunulur. Örneğin korku bunların en başında gelir. Korku gerçekten de Deleuze’un de pek çok kere Spinoza’dan alıntılacağı gibi despotların elinde mükemmel bir araçtır.

Özellikle *Ethica* ve *TTP*’de kendisine yer bulan korku kavramı Negri’nin de *TTP*’den hareketle söylediği gibi “iktidarın huzursuzluğu önlemek için kitlelere dayattığı” (Negri, 2004, s. 1) bir araçtır –Althusser’de bunun ideoloji olarak işlerlik kazandığını göreceğiz–. Bu anlamıyla kederle yüklü bir toplumun temel dinamiklerinde siyasal olanın yüklediği bir korku daimi olarak onların peşini bırakmaz. Korkunun egemen olduğu bir yerde bütün olanaklar olumsuzlanır, bütün etkin duygulanışlar birden edilgin hale gelir. Düşüş değer, çürümenin belirtileri ortaya çıkar. Bu bağlamda düşünürsek Hardt ile birlikte temel eserleri *İmparatorluk*’ta imparatorluğun neden vampir bir rejim olduğu görülebilir (Hardt & Negri, 2018, s. 82). Peki, vampir olan bu küresel ve uluslar-üstü aygıt önce neyi ortadan kaldırır? Bu rejim dişlerini öncelikle insanların yaşamsal gücünü ifade edecek olan neşelerine, eyleme gücüne (*potentia agendi*) ve hatta emeklerine geçirir. Bu da bu aygıtın; kederin birlikteliği ve “ölü emeğin biriktirilmesi” (Hardt & Negri, 2018, s. 82) üzerinde kesif kahkaha atmasına yol açar. Fakat Spinoza “kedere yol açan şeye, yani bizim etki gücümüzü azaltan ya da kısıtlayan” (E, IV, Ö30, k) şeylere *kötü* olarak bakıyordu. O halde dişlerinde *çokluğun* neşesi bulunan bu vampir rejim, kötülerin en kötüsü ve bir kere daha *ultimi barbarorum*’dur.

Kederden bir kesif kokunun birikintisi vampirlerin yerini çabucak ele verir. O halde nerede kederden bir topluluk varsa, nerede “ölü emek” varsa orada bu aygıtın ayak izleri vardır denebilir. Çünkü burada erdemden ve güçten herhangi bir iz kalmamıştır. Bu aygıt bu izleri silmek üzerine donanımlıdır. Aynı zamanda bu donanımlı yapı kendisini öyle bir şekillendirmiştir ki uzun yıllar *potestas*’ın sınırlarını görebileceğimiz bir kavram olan emperyalizmi de aşan bir düzeye yerleşmiştir (Hardt & Negri, 2018, s. 16). Çünkü İmparatorluk tanımı Negri –ve elbette Hardt– için bir dışarısının olmayışıdır (Özmkas, 2019, s. 264). Bu klasik bir görüntü sunan emperyalizmin ulus-devletleri aşan ama bir yere kadar dayanan görüntüsünün de ötesindedir. Egemenlik işte tam da burada yeni bir biçim alır. Bu politik sınır ve açılma *şimdinin politik tasvirini* yapmak adına önemlidir (Özmkas, 2019, s. 264). Burada imparatorluk şöyle tanımlanır: “(...) İmparatorluk kavramı birinci olarak uzamsal bütünlüğü etkili bir biçimde kuşatan, daha doğrusu bütün ‘uygar’ dünyaya hükmeden bir rejim demektir” (Hardt & Negri, 2018, s. 18).

Peki, uygarlık bu noktaya birdenbire mi geliverdi? Bu soruya verilecek olan yanıt Negri’nin varlığını tartışmaktan bir an bile geri durmadığı ve Spinoza’yı ısrarla bu anlayışın karşısına yerleştirdiği modernizm ve onun tartışmalı doğasıdır. Çünkü olanakları aşkın bir düzlemde toplayan ve modern tahakkümün de ürünü olacak olan egemenlik biçimleri “kök saldıgı her yerde, toplumsal alanı baştan sona kuşatan ve hem kendi kimliğinin arılığını korumak, hem de öteki olan herkesi dışlamak için hiyerarşik toprak sınırları dayatan bir Leviathan yarattı” (Hardt & Negri, 2018, s. 16).

İmparatorluk işte bu egemenlik çizgilerini de aşan bir tür gökkuşağı gibidir. Ancak bu gökkuşağı ilk bakışta bir şenliği çağrıştırmamalıdır. Çünkü imparatorluğun çağrıldığı her yerde yoğun bir keder ve çürümekte olan düşüş değerler yetişir. Bu yüzden de farkın bir sesi olan ulus-devletler bu hegemonik imparatorluğun gökkuşağında bütün renklerini kaybeder (Hardt & Negri, 2018, s. 16). Bu imparatorluk; şenliğin olduğu yerde, sevinçler ve kahkahaların yükseldiği bir anda kabile şefinin uyarıcı sesi gibidir. Bütün şenlik bu şefin komutuyla imparatorluk görünümünde birden dağılır. Şenlik ateşinin yerinde birdenbire neşesi az önce tükenmiş bir topluluğun tortuları kalır. İşte Spinozacı neşenin bir şenliğe dönüşeceği kısım burasıdır. Bu külleri kalan, kekremsi bir neşe olarak anımsanan neşenin yeniden şenliğe dönüşmesidir. İmparatorluğun içerisinde *çokluk* bir alay görüntüsüyle imparatorluğun güç huzmesi

içerisindeki mücadelede yerini alır. Böylelikle neşenin politik karargâhından *çokluk* çıkar.

Neşenin kurucu bir kavram olarak kendine yer bulması politik bir alternatifin, toplumsal bir erdemin de varlığını garanti eder. Çokluk, yeni bir alternatif politik örgütlenmeyi kurma kapasitesidir. Çokluk bir karşı-imparatorluktur (Hardt & Negri, 2018, s. 19). Çokluk aynı zamanda Negri için Spinoza'nın ontolojisinde merkezi bir konumda olan ve bütün içkinlik düzeyinin üzerinde olanakları taşıyandır. Yani; “*Çokluk*, ortak bir toplumsal davranış yoluyla ortak bir arzuyu belirttiği ölçüde, Spinoza'nın kolektif toplumsal özneyi tarif etmek için kullandığı bir terimdir” (Hardt, 2005, s. 33). Çokluk aynı zamanda Spinoza'daki demokrasinin günümüzde *omnino absolutum imperium (bütünüyle mutlak devlet)* (TP, XI, 1) olarak görünüm alabilmesi için bu olanakların karşısına dikilen imparatorluk veya bu vampir rejimi ifşa etme ve kodlarını çözme gücüne sahip olanı da ifade eder. *Potentia*'nın örgütlü halidir; gücün aktif neşesidir. Bu da demektir ki imparatorluğu aşındıracak olan şey bu çokluktur.

Negri ve Hardt için Spinoza'nın içkin temellüğü ve neşenin kurucu gücü; imparatorluğun karşısında “bütünüyle mutlak olan” bir demokratik devlet için yer alır.¹⁴⁰ Bütün bunlar *çokluğun* praksis gücü olarak kendisine varlık alanında yer bulur. Fakat Negri ve Hardt yeni imkânların şafağında bekleyen bu potansiyel gücü yani çokluğu tanımlarken bazı adlandırmalar arasındaki farkı göstererek asıl anlamını belirginleştirir. Bu nedenle çokluk kavramı ne *halkı* ne *kitleyi* ne de klasik anlamıyla *işçi sınıfını* ifade eder. Çünkü bu saydıklarımızın hepsi özü itibarıyla farkı dışarıda bırakan bir *birliği* tanımlar. Kısaca söylemek gerekirse “halk çeşitliliği bir tekillığe indirger ve nüfusa bir özdeşlik dayatır” (Hardt & Negri, 2020, s. 12) ve böylelikle de çokluğun aksini bildirir. Çünkü “Çokluk tüm tekil farkların çoğulluğudur” (Hardt & Negri, 2020, s. 12). Çokluk aynı zamanda kitle, grup ya da kalabalık olarak da adlandırılmayacaktır. Çünkü bu adlandırmalar çokluk kavramının praksis ve etkin yönünü ortadan kaldırır. Bu nedenle “grup, kitle ya da kalabalık, edilgin oldukları için her yöne çekilebilme potansiyelini taşır” (Özmağas, 2019, s. 293). Çokluk aynı

¹⁴⁰ Özellikle Negri ve Hardt *İmparatorluk*'ta çizdikleri yeni emperyal düzenin görüntüsünü verdikten sonra bu ağ içerisinde demokrasinin küresel düzeyde bir talebe dönüştüğünü belirtirler (Hardt & Negri, 2020, s. 14). Bu yüzden de *Çokluk* adlı ortak eserlerinin amacını “yeni bir demokrasi projesine zemin oluşturabilecek kavramsal temelleri kurgulamak” olarak ifade ederler. Çünkü demokrasi “uzak görüldüğünde bile dünyamız için gerekli olduğunun ve bugünün umut kırıcı sorunları karşısındaki tek yanıt olduğunun, ayrıca mevcut sürekli çatışma ve savaş halinden tek çıkış yolu olduğunu” açık bir şekilde gösterdiğini ifade ederler (Hardt & Negri, 2020, s. 15).

zamanda bir işçi sınıfı da değildir. Burada Negri ve Hardt'ın tanımlaması ufuk açııcıdır. Çünkü düşünürler işçi sınıfı kavramının dışlayıcı bir kavram olarak kullanıldığını belirtir:

İşçi sınıfı kavramı dışlayıcı bir kavram olarak kullanılmış, işçileri, geçinmek için çalışmak zorunda olmayan mülk sahiplerinden ayırmanın yanında diğer çalışanlardan da ayırt etmiştir. Bu kavram, en dar kullanımında, sadece sanayide çalışan işçilere gönderme yapar ve onları tarım, hizmet ve diğer sektörlerde çalışan işçilerden ayırır; en geniş kullanımındaysa, işçi sınıfı tüm ücretlileri kapsarken, yoksulları, ücretsiz ev işçilerini ve ücret almayan diğer herkesi dışarıda bırakır. Çokluksa, aksine, açık ve kapsayıcı bir kavramdır” (Hardt & Negri, 2020, s. 12).

4.2.4. Canlı Emek: Sahih Bir Gülüş

Çokluk tam da bu anlamıyla post-fordist üretim çağında küresel ekonomideki değişimleri ve dönüşümleri anlayabilecek ve bu anlama sonucunda yeni olanaklar adına mevzilenecek etkin bir hareket kabiliyetidir. Çünkü bu post-fordist çağda üretim sadece ekonomik anlamıyla değil topyekûn toplumsal üretim olarak da anlaşılmalıdır. Artık sadece “maddi malların değil iletişimin, ilişkilerin ve yaşam biçimlerinin de üretimi” (Hardt & Negri, 2020, s. 12) söz konusudur. O halde yaşam bütün olarak yeniden üretilmelidir. Çokluk yaşamı bütün olarak üretecek, kolektif emeğin neşeli birliğini kuracak bir hareketin ortaklığına dönüşecektir. Açık bir şekilde görüyoruz ki Spinoza’da *çokluk*:

(..) multitudo (çokluk) tam anlamıyla kamu sahnesinde, kolektif eylemlerde, komünal ilişkilerin idaresinde, merkezci bir hareket etme biçimi içinde buharlaşmadan, Bir’le bir bütün oluşturmada varlığını sürdüren bir çoğulluğa işaret eder. Çokluk, çok olarak görülen çok’un toplumsal ve politik varoluş biçimidir: süreksiz ya da yarık içinde kalmış değil, kalıcı bir biçim. Spinoza’ya göre, multitudo medeni özgürlüklerin üzerinde yükseldiği zeminin kendisidir (Tractatus Politicus)” (Virno, 2013, s. 26).

Spinoza’daki çokluk kavramı Negri ve Hardt’ın elinde post-modern dünyayı açıklayacak bir araçtır. Ancak bu çokluğun etrafı klasik kavramların dönüşüme uğraması ile sarılmıştır. Çokluğun dünyasını saran –az önce de ifade ettiğimiz gibi– bu post-fordist üretim çağında yaşamın her bir tarafında üretimin gerçekleşmesidir. Bu durum aynı zamanda kendisiyle birlikte *maddi olmayan emeği* de var etmiştir.¹⁴¹ Negri

¹⁴¹ Düşünürler maddi olmayan emek kavramını kullanırken bu kavramın muğlak bir tarafının olduğunu da inkâr etmezler. Çünkü artık tamamen *maddi emeğin* değil de *maddi olmayan emeğin* merkezde olduğunu ifade eden bir anlayışı savunmazlar. Onlara göre maddi olmayan emek “neredeyse her zaman maddi emek biçimleriyle iç içe geçer” (Hardt & Negri, 2020, s. 124). Negri ve Hardt bu nedenle maddi

ve Hardt hizmet üretiminin sonucunda ortaya çıkan maddi ve kalıcı olmayan bu emeğe *maddi olmayan emek* tanımlaması yapar (Hardt & Negri, 2018, s. 295). Burada üretim enformatikleşir ve de bir hizmet; kültürel, bilgi ya da iletişim olarak maddi-olmayan mal halini alır (Hardt & Negri, 2018, s. 295). Üretimin böylesine enformatikleşmesi maddi olmayan emeğin yalnızca bir yönünü tanıtır. Bu yüzden de maddi olmayan emeğin diğer yüzünü “insani ilişki ve etkileşimdeki *duygulanımsal emek*” (Hardt & Negri, 2018, s. 297) oluşturur. Negri ve Hardt burada duygulanımsal emeğin görünür olduğu pek çok alanın kategorisini de verir. Sağlık hizmetindeki şefkat, eğlence endüstrisindeki duygulanımın yaratılması ve manipülasyonu böylesi bir duygulanımsal emeğe dayanır: (Hardt & Negri, 2018, s. 297).

Bu emek, bedensel ve duygulanımsal olsa bile, ürününün elle tutulamaz olması, bir rahatlama, ferahlama, tatmin, heyecan ya da tutku hissi olduğu anlamında, maddi-olmayan emektir. ‘Kişiye özel hizmetler’ ya da mahremiyet alanıyla ilgili hizmetler sıklıkla bu tür emeği anlatmak için kullanılır, ama burada gerçekten vazgeçilmez olan şey duygunun yaratılması ve manipülasyonudur. Böylesi duygulanımsal üretim, mübadele ve iletişim genellikle İnsani ilişkiyle birlikte ortaya çıkar; ama söz konusu ilişki, eğlence endüstrisinde olduğu gibi, aktüel de olabilir virtüel de (Hardt & Negri, 2018, s. 305).

Şimdi buradan tekrar Spinoza’daki duygu kuramına özellikle Spinoza’daki neşe kavramına doğrudan bir geçiş yapalım. Bunu iki sebepten dolayı yapacağız. Birincisi bizim ifade ettiğimiz gibi asıl olarak Spinoza’daki neşenin politik kuruluşunu gösterebilmek, ikincisi ise bu kuruluş sürecini Negri üzerinden anlamlandırmak. Buna bağlı olarak da post-modern dönemde Negri ve Hardt’ın görüntüsünü çizdiği üretimin maddi olmayan bir görünüme sahip olması ve bunun da önemli oranda duygulanımsal emek üzerinden de kendisini göstermesinin Spinozacı anlamını belirlemek. Çünkü Spinoza’da eylem, etkileme ve etkileniş daima bir temas gerektirir (Deleuze, 2000, s. 19). Bu temas duygulanışı üretir: “Duygulanış iki beden, iki cismin bir karışımıdır;

olmayan emek kavramını şöyle anlamak gerektiğini söyler: “(...)sadece maddi mallar üretmekle kalmayıp ilişkileri ve de toplumsal yaşamın kendisini de üreten emek olarak algılamak daha doğru olabilir” (Hardt & Negri, 2020, s. 124). Bunları söylemek maddi olmayan emeğin çoğunlukta olduğunu söylemek de değildir. Çünkü maddi olmayan emek tarım ve endüstride karşımıza çıkan emeğin yanında azınlık olarak kalır. Fakat Negri ve Hardt çok önemli bir noktayı tam da burada açar: “Bizim asıl iddiamız, maddi olmayan emeğin nitel açıdan hegemonik olduğu ve diğer emek biçimlerine ve bizzat topluma bir eğilim dayattığı. Başka bir deyişle, maddi olmayan emeğin bugünkü konumu, endüstriyel emeğin 150 yıl önce, küresel üretimin küçük bir kısmını teşkil ettiği ve dünyanın küçük bir bölümünde yoğunlaştığı ama yine de diğer üretim biçimleri üzerinde hegemonya kurduğu konumun aynısı. Nasıl o dönemde, tüm emek biçimleri ve bizzat toplum endüstrileştiyse, bugün de emek ve toplum enformasyonel, iletişimsel, duygulanımsal hale geliyor” (Hardt & Negri, 2020, s. 124-25).

öteki üzerinde eyleyen dediğimiz bir bedenle berikinin izini alan başka bir beden. Bedenlerin her karışımına duygulanış denir” (Deleuze, 2000, s. 19).

Bu düşünce Negri ve Hardt’ın kuramsallaştırdığı duygulanımsal emek teorisinin merkezine yerleşir. Bizim merkeze koyduğumuz neşe kavramı Negri ve Hardt’ın duygulanımsal emek fikrinin altında yer alır. Spinoza sevinçten zihni yetkin hale getiren duyguyu; neşeden ise hem bedeni hem de zihni kapsayan duyguyu anlar (E, III, Ö11, n). Bunu daha önce çalışmamızın merkezine yerleştirmiştik. Negri ve Hardt için zihne ve bedene ait duygulanımlar ve hatta “neşe ve üzüntü gibi duygulanımlar, organizmanın bütünündeki yaşamın o anki durumunu yansıtır, belirli bir beden haliyle birlikte belirli bir düşünce halini de ifade eder” (Hardt & Negri, 2020, s. 123). Bu nedenle duygulanımsal emek üretimde pek çok iyileştirici, müşteriye memnun edici bir görünüm sunmak zorunda kalacaktır. Buna bağlı olarak duygulanımsal emek “rahatlık, esenlik, tatmin, heyecan ya da tutku gibi hisleri üreten ya da işleyen bir emektir. Duygulanımsal emek, örneğin hukuki danışmanların, uçuş görevlilerinin ve fast-food işçilerinin işinde karşımıza çıkar (gülümseme hizmeti)” (Hardt & Negri, 2020, s. 123). Elbette sömürüye dayalı bu imparatorluk rejimi toplumun duygularını da böylelikle sömürecek ve manipüle edecektir. Emek bu anlamıyla insanın karşısına dikilir. Hizmet sektöründe karşımıza çıkan zoraki bir gülüş; esasında çalışanın kederli bir duygulanımına dönüşür. Gösterilende üretilen yapay neşe; gösterende bir kederdir. Bu nedenle neşenin sahil kuruculuğu çokluğun karşısına dikilen bu keder ortamında problemlili bir konuma yerleşir. Demek ki keder “müşteri memnuniyeti” altında kendisini üretir. Hizmet sektöründe duyguların konumu ve kendisini hep bir memnuniyet üzerinden şekillendirmesi duyguların manipölasyonudur. Ortak varoluşun kendine yabancılaşması, duyguların manipölle yoluyla değersizleştirilmesidir. Tam anlamıyla Nietzschevari bir *decadance* örneğidir. Esas olarak emeğin bu keder boyutuna ulaşan, duyguların boyunduruk altına alınan yapısını çokluk kıracaktır.

Canlı emeğin bu keder silsilesinden kurtarılması neşe üzerine kurulu politik iklimin temel unsurunu oluşturur. Neşe temelli bu canlı emek “dur durak bilmeksizin, kapitalist üretim tarzını alt üst ettiğı gibi, aynı ölçüde bir alternatif de inşa eden iç güç” (Hardt & Negri, 2007, s. 21) halini alır. Bu emeğin olumlanması ve neşenin ifade edilmesi geleceğin ufkunu da belirlemiş olur. Demek ki emek bu boyunduruktan kurtarılmalı, neşeli bir varoluş kendisini bu cendereden sıyrarak yeniden var etmelidir. Duygulanımsal emek üreten bir fast-food çalışanın yüzündeki kederli gülüşü ortadan

kaldırmalı, dönüştürmeli ya da onun yerine neşeyi ikame edebilmelidir. Bununla birlikte canlı emeğin üreteceği sahil bir emeğin katılımına dönüştürülmelidir.

Negri ve Hardt'ın müracaat edeceği bu girişim emeğin yeniden canlandırılmasıdır. İkili burada Marx'a uzanır ve ondan devşirdikleri *canlı emek* kavramıyla bu gidişata bir yön verir: "Marx, yaratıcı kapasitemizin şekil verici ateşini anlatan 'canlı emek' kavramıyla da yine bu gidişata işaret eder. Canlı emek, temel insani bir yetidir: Dünyaya aktif olarak müdahale etme ve toplumsal yaşamı yaratma becerisi" (Hardt & Negri, 2020, s. 162). Demek ki kederin yoğunlaştığı, sermayenin tahakküm altına almaya çalıştığı bu *neşeli emek* olarak *canlı emek* dik başlılığını ve gücü üreten yanını daima koruyacaktır. Emek özgürce neşeli bir katılıma dönüşmediği sürece çokluğun kederi olmayı asla bırakmayacaktır. Bu da gösterir ki bütün bunlar erdemin hepten yok edildiği, canlılığın ortadan kalktığı ve kesif bir hiçliğin peyda olduğu dünyanın gösterisidir. Fakat "canlı emek, özgürlük ve komünizmin dikbaşı Dionysos'u, bu oyunu oynamak istemiyor" (Hardt & Negri, 2007, s. 42). Canlı emeğin oynayacağı oyunda; sermaye tarafından her ne kadar canlı emek tahakküm altına alınmaya çalışılsa da her zaman yenilikçi ve yaratıcı kapasitelerimiz ondan büyüktür (Hardt & Negri, 2020, s. 165).

Yaratıcı kapasitelerimiz ve emeğin özgür katılımı "iktidarın her yerde ve hiçbir yerde" (Hardt & Negri, 2018, s. 199-200) olacak şekilde kristalize olduğu imparatorluk karşısında bir direniş ağırları oluşturur. İşte tam da bu anlamıyla tekrardan en başa döndüğümüzde bu direniş ağırları, ortak varoluşu oluşturma imkânı ve neşenin kurucu şekli ancak ve ancak *içeriden* oluşur. Bu içerisi ontolojinin sahasıdır: "Politik teörinin ontolojiyle uğraşması gerektiğini söylerken, her şeyden önce politikanın dışarıdan kurulamaz olduğunu kastediyoruz" (Hardt & Negri, 2018, s. 352). Spinozacı atmosfer kendini burada tekrardan ama tekrardan birdenbire hissettirir. Çünkü Spinoza'da politik düşünce, ontolojinin bağrından kopar. Negri ve Hardt ikilisinde ise bu atmosfer gayet görünür haldedir. Onlara göre de "politika dolaysız olarak verilir ve bir saf içkinlik alanıdır" (Hardt & Negri, 2018, s. 352).

Bu içkinlik alanını yeşertecek olan ise virtüel güçlerdir. Çünkü bu virtüel; düşünürlerin düşünsel havzasında çoklukta mevcut olan eyleme gücünü ifade eder. Bu eyleme gücü; olma, sevmeye, dönüştürme ve yaratma olarak karşılık bulur (Hardt & Negri, 2018, s. 355). Az önce göstermeye çalıştığımız gibi şimdiyi ve geleceği

şekillendiren canlı emek, hareketi, düşüncenin merkezine koyan, hiçliğin alanından neşeli bir varoluşa taşıyan bu emek “virtüelden reele giden yolu döşer; o olabilirliği taşıyan araçtır” (Hardt & Negri, 2018, s. 355). Eyleme gücünü artıran ya da azaltan nedenler vardır. Neşe bizi daima etkin kılacak, eyleme gücümüzü artıracak bir nedendir. İşte bu eyleme gücünün (*potentia agendi*) anlamını düşünürler genişletir ve Spinoza’nın düşünsel havzası geleceğin eşiğinde kendisini gösterir:

Emek basitçe, aynı anda hem tekil hem de evrensel olan *eyleme gücü* olarak görünür; tekildir çünkü emek çokluğun zihin ve bedeninin ayrıcalıklı alanı haline gelmiştir; ve evrenselidir çünkü çokluğun virtüelden olabilirliğe hareketinde dışavurduğu arzu sürekli bir *ortak şey* olarak kurulur. Ancak ortak olan oluştuğunda üretim gerçekleşebilir ve genel üretkenlik artabilir. Bu eyleme gücünün önünde duran her şey, aşılması gereken bir engelden, sonuçta emeğin eleştirel güçleri ve duygulanımların gündelik tutkulu bilgeliği tarafından kuşatılacak, zayıflatılacak ve yerle bir edilecek bir engelden başka bir şey değildir. Eyleme gücü emek, zekâ, tutku ve duygulanım tarafından tek bir ortak yerde oluşturulur” (Hardt & Negri, 2018, s. 356).

Sonuç olarak Negri felsefe tarihinde Spinoza’yı *kullanışlı* ve ondaki *antagonizmayı* post-modern eşikte yeni olanaklar haline getiren önemli bir figür olarak belirler. Bugün Negri ve Hardt’ın ortak eserleri *İmparatorluk* ve bu eksenindeki düşünceleri ilk çıktığı dönem kadar gündemde olmasa da ve pek çok eleştiriyle karşı karşıya kalmış olsa da bu felsefi analizler ve bu çaba aslında *ortak varoluşun* neden çok önemli olduğunu gösterir. Ortaklık temelinde kurulacak olan politik bir yapının insanın potansiyel varlığını ileriye taşıyacağını göstermesi bakımından da oldukça önemlidir. Negri’nin birazdan alıntılatacağımız şaşkınlığı günümüzde hala tazeliğini korur: Spinoza’nın “(...) pozitif bir ontoloji (deneyim ve varoluş felsefesi) ve bir olumlama felsefesi sunmada bugün ne kadar yararlı ve önemli olabileceğini hiç hayal etmemiştim” (Negri, 2020a, s. 160).

Günümüzde Spinoza’ya ilginin bu kadar yoğun olmasının sebebi ondaki bu şaşkınlık yaratan felsefi atmosferde gizlidir. Negri ve Hardt Spinoza düşüncesindeki bu şaşkınlık yaratan felsefi kavramları günümüz toplumsal hareketlerine bir alternatif olarak sunmuşlardır. İkilinin çalışmalarını böyle görmek ve okumak gerekir. Varlığın nabzında, neşeyi kendinde taşıyan çokluk, çıktığı bu karargâhtan ancak dünyayı bir şenliğe dönüştürdüğünde geri dönecektir. Çünkü bu mücadele *verilidir* ve demokrasiyle taçlanacaktır. Spinoza’daki *mutlak demokrasi* Negri için de bir özgürleşme alanıdır. Ama tam olarak nedir bu mutlak demokrasi:

(...) “mutlak demokrasi” ile kastım, kendisini liberal devletin “görelî” demokrasisinin ötesinde bir yerde kuran; dolayısıyla da devlete karşı radikal bir devrimin, bir direniş pratiğinin ve “kamusala” karşı “ortak olanı” inşa etmenin, var olan’ın reddinin ve sömürülen emekçilerin kurucu iktidarı icra etmesinin göstergesi olarak kuran siyasal bir projedir (Negri, 2012, s. 164).

Çokluğun hedefi mutlak olan bu demokrasidir. Spinozacılığın ve bu şenlik alayının bir parçası olan Negri için demokrasi çağımızın demokratik taleplerine verilen bir cevaptır. Fakat bu cevap ruhsuz ve duygulardan azade değildir. Spinozacı neşe varlığın içerisinden taşar. Mutlak demokrasinin surlarında bu neşe ikamet eder. Bu surlar aşıldığında toplumda çürüme başlar ve keder yükselir. Bunun için de yeni alternatifler ve neşe temelli bir toplum için cüret etmek gerekir. Burada karşımıza aynı *Ethica*’nın beşinci bölümünde olduğu gibi bir *sevgi* çıkar:

Filozoflar ‘sevgi’ kelimesinden hoşlanmasalar da, postmodernler onun adını solmakta olan bir arzu fikriyle birlikte ansalar da, *Etik*’i yeniden okumuş ve Spinozacılar tarafında olan bizler, hiç sıkılıp utanmış gibi yapmadan, en güçlü tutku, ortak varoluşu yaratan ve iktidarın dünyasını yıkan tutku olarak sevgiden söz etmeye cüret ediyoruz (Negri, 2020a, s. 162-63).

4.3. Louis Althusser

“Yapısalcılık artık herkese aşına olduğundan hiç bir kitapta bulunmaz oldu, herkes onun hakkında bir fikir yürütebilir. Ama, ya Spinoza, onu okumak yaşadığını bilmek gerekir: bugün hala yaşıyor. Onu tanımak içinse en azından birazcık anlamak gerekiyor”

Louis Althusser
Özeleştirici Öğeleri

4.3.1. Spinoza-Rönesansı

Marx’ın Spinoza ile karşılaşmaları, yani Marx ve Spinoza arasında kurulmaya çalışılan iş birliği, her şeyin de kaderini belirlediği gibi, 1960’lı yılları bulur. Bu yıllar her açıdan bereketli, felsefi açıdan kavramların özgün yaratımlara olanak tanıdığı yıllardır. Fenomenoloji, yapısalcılık ve post-yapısalcılığın ana akım tartışmaları etrafında felsefi çeşitlendirmeler de görünmeye, burada yaşanan farkların iyice ayyuka çıkmaya başladı. Deleuze’ün felsefi yorumlarının çeşitliliğindeki artış, 60’lı yıllar boyunca peşi sıra üretilen çalışmalar, yapısalcı ve post-yapısalcılar arasındaki çekişme ve sonunda Mayıs 1968, bütün değişimlerin değişmeye yazgılı olduğunu bildiren, statik olanın bir yanılısına olduğunu ifade edecek olan olay, bütün bir yüzyılı belirleyecek momentumu vermiştir. Pek çok açıdan, çeşitliliğin olduğu bu yıllarda aynı zamanda *Spinoza-Rönesansı* denebilecek politik karşılaşmalar da yaşanacaktır (Tatian, 2017a, s. 156).

Bilindiği üzere, 1960’lı yıllar boyunca, Fransa’da, Martial Gueroult (*Spinoza, s. Dieu- Spinoza: Tanrı*), Alexandre Matheron (*L’individu et Communauté chez Spinoza - Spinoza’da Birey ve Komünite - Spinoza ve İfâde Problemi*) ve Gilles Deleuze’ün (*Spinoza et le Problème de L’expression*) yoğun Spinoza çalışmaları, Fransa’daki Spinoza okumalarını da derinden etkilemiştir (Durmaz, 2014). Bunu daha önceki kısımlarda söylemiştik, en önemli ifadelerden birisi, Antonio Negri’nin ifadeleridir. Ona göre 60’lı yıllarda *felsefe* Deleuze ile birlikte başlamıştır. Elbette bunda Deleuze’ün Spinoza üzerine yaptığı çalışmaları göz önünde bulundurulmalıdır. 60’lı yıllarda gerçekleşen bu *Spinoza-Rönesansı*’na Althusser’i de eklemek gerekir. Althusser bu geleneğe hem kendisi hem öğrencileri ile *eklemlenir* (Durmaz, 2014). Diğer Fransız düşünürler gibi, Althusser’in doğrudan Spinoza üzerine çalışmaları olmasa da, bu, Althusser’in bir Spinozacı olmadığını veya onun düşüncelerinde *Spinoza-etkisinin*

görülmeyişi ifade etmez (Durmaz, 2014). Althusser'in Spinoza üzerine çalışmaları hepî topu iki *eklemlenmiş* metinden oluşur. Burası önemlidir. Burada biz Althusser'in düşüncesinde Spinoza'nın konumlandığı yeri de görebiliyoruz. İlk *Özeleştirî Öğeleri*'nde bir bölüm olarak eklemlenen "Spinoza Üzerine" adlı metniyle, eleştirilere bir yanıt olarak kendisini Spinozacı olarak tanımlıyor. Diğer metinle ise Spinoza'yı doğrudan yaşamına eklemiyor. *Gelecek Uzun Sürer*'de "Tek Materyalist Gelenek" adlı metniyle kendi biyografisine *eklemlenir*. Spinoza'ya özel bir yer ayırır. Bu iki gösterge Spinoza'nın Althusser'deki yerini göstermek adına yeterlidir.

Anlattığımız *Spinoza-etkisi* 1968'de de kendisini gösterir. Mayıs 68'te, çok şiddetli bir şekilde değişen politik iklimde, felsefenin dönüşümü de nasibini almak zorunda kalmıştır. Özellikle daha önce söylediğimiz yapısalcılık ve post-yapısalcılık meselesinde dönemin ünlü sloganını öne çıkarmıştık: "yapılar sokağa çıkamaz". İşte Mayıs 68 hareketi ve Althusser'in içinde bulunduğu "Spinoza Grubu", politik örgütlenmenin teorisini hem de pratiğini belirlerken aynı zamanda Paris sokaklarında belki yapıların değil ama Spinozacı "ortak nosyonların" çıktığını gösterdiler: "ortak nosyon' gibi Spinozacı kavramlar, salt akademik ve teknik kalıplarına sığmayıp Paris caddelerine taşarak, canlı ve somut bir maddeselliğe kavuşmuşlardı" (Tatian, 2017a, s. 161). Her halükarda ortak nosyonlar, neşeli bedenleri gerektirir. Bunu daha önce göstermiştik. Burada artık uzamsal politik düzlemde ifade ve neşe olarak politik güç bütün kuvvetini gösterir. Althusser'de *praksis*, teorik ve politik düzlemde gücünü daima işletir. Elbette, Spinoza'nın tarih sahnesine politik bir güç olarak çıkışı anlamlı görünüyor. Çünkü halihazırda uzamın felsefesi olan bu düşünce, politik hamleleri de beraberinde getirmiştir. Öyleyse, 1968 Mayıs hareketi, uzamsal alanda bir tür politik karşılaşmaları ifade eder. Elbette 1968, karşılaşmaların, toplumların çeşitli gruplarının bir araya geldiği bir dönemi ifade eder. Önemli olan karşılaşmaları örgütleyebilmektir.

Karşılaşma nosyonu, Spinoza felsefesinde özgün içeriği, kurucu momenti daima işletir. Sonsuz karşılaşmalar, sonsuz etkilenişler üretir. Etkilenişler de daima yeni örgütlenişler. Kederin örgütlenmesi yıkımı, neşenin örgütlenmesi kuruluşu getirir. Karşılaşmalar, etkin üretici pratikler kazandırır. Uyumun sağlandığı ve üretici içeriğin olumlandığı ölçüde gücün kendisini de çoğaltan veriler sunar. Bu yüzden karşılaşma, elbette etkin olduğu müddetçe her zaman kurucu sonuçlara da olanak sağlar. Spinoza'nın düşüncesinden taşarak bir geleneğe dönüştürecek ilişkileri veren karşılaşma, Spinozacı düşünceyi şenlikli bir düzlem üzerindeki üretici yorumlara da

kapı aralar. İşte reel politik düzleme, Spinoza'nın dâhil edilmesi, temel kurucu kavramların politik düzlemde ete-kemiğe bürünmesine sebebiyet verecektir.

Felsefenin, kuramsal düzeyde bir sınıf kavgasını ifade etmesi (Althusser, 2015, s. 199) bu dönemde politik felsefenin de sınırlarını genişletmiş, genişletildikçe de mücadele araçlarının pozisyonunu belirlemek, anti-felsefelere karşı bir silah olarak çevrilmiştir. Bu bağlamda Althusser'in sınıf kavgasına Spinoza'yı dahil etmesi anti-marksist öğelere karşı argümanları kuvvetlendirme anlamı taşır. Onun derdi marksizmi anti-marksizme karşı savunma araçlarını kullanarak bir direniş oluşturmaktır. Çünkü ilerleyen kısımlarda göreceğimiz üzere Althusser ideoloji nosyonuna kurucu-dönüştürü ve hatta muhafaza edici bir paye verir. Çünkü kapitalizm egemenliği elinde bulunduran yapı olarak, ideolojiyle toplumsal varoluş koşullarını belirleyecek bir yaşama tarzı pompalar. Baskı aygıtının yanında, ideolojik aygıtı da kullanarak yaşamı dizayn eder, kapitalizmin ciğerlerine nefesi taşımayı amaçlar. İmdada yetişenin Spinoza olması, aynı mücadeleyi *TTP* ve *Ethica* gibi eserlerde hem felsefe tarihinin etkisine hem de çağının tarihsel-konjonktürel yapısına müdahalesinde bilginin bir tür ideoloji gibi işlediğini göstermesindendir. Althusser de bütün motivasyonunu, burjuva ideolojisinin tehditlerine karşılık Marksizmi savunmakta bulur (Althusser, 2000, s. 9). Fakat burada ilginç bir tarihsel noktayı, karşılaşmayı belirlemek gerekir. Althusser'in Spinoza ile karşılaşması, ona dair ilk fikirleri Spinoza için pek muteber olmayan *birinci tür bilgi* dediği *bulanık bilgiler* etrafında gerçekleşir. Bu düşüncüyü Althusser'in kişisel pratiklerinden yola çıkarak kurmak istiyoruz.

Althusser otobiyografik çalışması *Gelecek Uzun Sürer*'de, üniversitede profesörlük yaptığı yılları, içindeki tüm huzursuzluğa rağmen, kendisini filozof olarak da hissettiğini belirtir. Fakat bütün bunlar bulanık fikirlerin acımasız insafında gerçekleşir:

Metinlere dayalı felsefe kültürüm pek tabii sınırlıydı. Descartes'ı, Malebranche'ı, biraz da Spinoza'yı biliyordum; Aristo ile sofistleri ve stoacıları hiç, Platon'u ve Pascal'ı oldukça iyi, Kant'ı hemen hemen hiç, Hegel'i biraz tanıyordum; Marx'ın bazı yerlerini de dikkatle okumuştum. Felsefeyi öğrenme ve bilme yöntemime ilişkin bir "söylence" uydurmuştum kendime, ve her yerde tekrarlıyordum: "kulaktan dolma" yöntemiymi bu (Spinoza'ya göre bilginin ilk kaba biçimi) (Althusser, 2015, s. 195).

Bütün bu karşılaşmalar, bulanık karşılaşmalardır. Arkadaşlarının konuşmalarından, öğrencilerinin ödevlerinden, sunuşlarından, bazı cümle veya

formüllerden esinlendiğini de ifade eder. Deleuze felsefe tarihindeki çeşitli filozoflarla olan münasebetine suç ortaklığı, bir sodomi adını veriyordu (Deleuze, 2013, s. 14). Althusser ise tastamam etrafına ve onlardaki bilgiye el koyuyordur. Bu, bütün olarak, bulanık fikirlerin derinliğinde kaybolmaktır. Fakat Althusser özeleştirici niteliğinde ve de yaratıcı bir fikir benimseyerek, bütün bu bilgi edinme sürecini *derin sondaj* işlevi olarak görmeye başlamıştır (Althusser, 2015, s. 197). Buradan kendisine kurucu bilgiler de çıkaracaktır. Yani kendi fikirlerini kuracak çabayı da ifade edecektir. Bu çaba, fikri, yüzeye taşımayı da beraberinde getirecektir. Öyleyse, derin sondajlar atmak, derini, bulanık olanı yüzeye çekmektir. İşte Althusser'in bütün meselesi budur. Temel kavramı olan *ideoloji* dâhil bu bağlamda düşünülmelidir. Bu Deleuzecü ve Spinoza'nın felsefesinin dokusuna uyacak bir yüzey fikridir. Marx'ı yorumlama biçimini de etkileyecek olan bu sondaj atma çalışmaları elbette soyut bir kavramı değil, onda aynı zamanda savaş-kavga alanında (*kampfplatz*) pratik uğraşı da ifade eder (Althusser, 2015, s. 199).¹⁴² Marksizm'i ve kendisini konumladığı ve kendisine yapısalcı denmesine sebebiyet verecek o fikir tam da burada belirir. Tarihin “öznesiz ve ereksiz bir süreç” olarak ifade edilmesi... Burada asıl mesele özne temelli üretim ilişkilerinin yerine, yapısal üretim ilişkilerinin geçtiğinin belirlenmesi üretim ilişkilerine atılan bir sondajdır. Asıl anlamın ortaya çıkarılması adına, bu derinlemesine bir giriş denemesidir. Tabi ki bütün bu arzu dönemin genel eğilimini de ifade etmektedir.

Canhıraş şekilde Deleuze'ün, Foucault'nun, Negri'nin vs. çaba gösterdikleri temel mesele; aşkınlık, derinlik, köken, erek, özne temelli anlayışların felsefeden ekarte edilmesi idi. Althusser'in de bu geleneğe dahil olması, Spinozacı geleneğe de tam uygunluğu ifade eder. Bu bağlamda Althusser'in “öznesiz süreç”i, hümanizm ve erek nosyonlarını dışarıda bırakır (Tatian, 2017, s. 161). Çünkü Althusser'e göre özne ideolojisi, “tarihe beş yüzyıl boyunca egemen olmuş burjuva ideolojisinin felsefi biçimine” karşılık gelir (Althusser, 2008, s. 278). Elbette Spinoza'nın merkezinde, bu tarz kökenleştirilmiş ve dışarıdan dayatan (aşkın) temel nosyonların olmayışı, birden pek çok düşünürü Spinozacı düşüncenin kıyısında birleştirir. Spinoza bu düşünceleriyle burjuvazi ideolojisinin karşısında yer alır. Tam da bu yüzden, bu kavramların gölgesinde “Spinoza'dan dolanma” dönemin içkin momentumudur (Tatian, 2017, s. 161). Tabi ki burada, Spinoza'nın imkân sunduğu pek çok düşüncüyü yine imleme

¹⁴² “(..) bu *kampfplatz*, önceden var olan savlarla çatışan savlar öne sürerek, toplumsal, siyasal ve ideolojik sınıf kavgası alanının kuramdaki yankılanışını temsil ediyordu” (Althusser, 2015, s. 199).

fırsatını bulabiliriz. Özellikle ortak bağ kurmaya çalışacağımız, Spinoza'daki bulanık fikir yani imgelem (*imaginatio*), Althusser'de ideoloji kavramının da temellerini oluşturacaktır. Diego Tatian'ın da söyleyeceği üzere *Ethica*'nın birinci kitabı ve *Teolojik-Politik İnceleme* Althusser'e ideoloji kavramına işlerlik kazandıracak ufuklar verir (Tatian, 2017, s. 161). Bu eserlerde bulanık ve upuygun olmayan fikirlerin gösterilmesi ve bunların upuygun bilgilerle (ikinci tür bilgi) yer değiştirmesi gerektiği ifade edilir. Elbette, gerçekliğin önünde bir engel olarak hurafe kavramı, ölümün bir arması olan kederin 'en muteber' ortağıydı. Bunu çalışmamızın ana bölümlerinde açıklama fırsatı bulmuştuk. Bu yüzden Spinoza için asıl hareketi, etkinliği verecek olan şey neşedir, neşe ise ortak nosyonların (*notione communis*) mevcudiyet kazanmasını, buna bağlı olarak da, upuygun (*adequate*) bilgilerin de ortaya çıkmasına olanak sağlayacaktır. Fakat Althusser ideoloji kavramını türetecek olan bu imgelemi (*imaginatio*) olumsuz anlamıyla bırakmaz. Onu daha çok *dönüştürür*. Sondaj çalışması burada da devam eder. Buna tekrar dönme fırsatını bulacağız.

4.3.2. Karşılaşma Materyalizmi

Fakat burada, Althusser'in düşüncesinde Spinoza'yı konumlandırma isteğimiz hiçte tesadüf olmayan *karşılaşma* nosyonu etrafında gerçekleşir. Özellikle *Le courant souterrain du materialisme de la rencontre* ("Karşılaşma Maddeciliğinin Yeraltı Akımı") (1982) adlı metni (Althusser, 2009, s. 247), Althusser'in 68'li yıllardaki fikrîsel heyecanındaki gelişimi ve dönüşümü de gösterir. Bunu görmemize büyük katkı sağlayan Diego Tatian "Spinoza Marx'la. Bir Karşılaşmanın Protokolleri" adlı metninde bize çeşitli fikirler verir. Fakat en baştan şunu söylememiz gerekir, Althusser'in bu metnindeki *karşılaşma* kavramı her ne kadar Deleuze'nün Spinoza etiğinde olduğu gibi, etik düzeyi ifade etmese de, Althusser bu kavramı bir nevi politik düzlemde "karşılaşmalar sanatı" olarak görecektir, militanlık ve praksisin yeniden anlamlandırılmasında yardımcı olacaktır (Tatian, 2017, s. 165). Fakat her ne açıdan düşünülürse düşünülün Spinoza'da bu karşılaşma nosyonu ve karşılaşmaların örgütlenmesi, neşeli hareketin kuruluşunu da ifade ediyordu. Bu bağlamda burada da karşılaşma nosyonuna alan açmak, anlamsal içeriğini, Spinozacı gelenekle bağını yerli yerine oturtur. Tabi, bu kadarla sınırlı kalınmaz, Althusser, Spinoza düşüncesinin satır aralarından bu *karşılaşma* nosyonunu elde eder. Şöyle ki, Althusser bunu *Tek Materyalist Gelenek: Spinoza* adlı metninde bir metaforla idealizm ve materyalizm arasındaki farktan yola çıkarak açıklar. Bu açıklama sonucunda da Spinoza'dan ne

bulduğunu bir kere daha gösterir. İdealist bir filozof –der Althusser– “bindiği trenin *hem* nereden kalktığını *hem de* nereye varacağını, kalkış garının ve varış garının hangileri olduğunu önceden bilen bir adama” (Althusser, 2017, s. 184) benzer. Fakat, idealist filozofun tam tersine “materyalist, *hareket halindeki* bir trene atlayan –dünyanın gidişi, tarihin gidişi, hayatının gidişi–, ama trenin nereden geldiğini ve nereye gittiğini bilmeyen bir insandır” (Althusser, 2017, s. 184). Materyalizmin bu olanaklılığı, bu hareket halindeki oluş; *karşılaşmalara* fırsat verecektir. Bir metaforla ekleme yaparsak eğer, bu trenin *kairosun* güzergâhından geçmesini de bekleyebiliriz. Bu karşılaşma ve rastlantı treni “vagonun *olgusal* düzenini, *olgusal* olarak hangi yol arkadaşlarıyla birlikte olduğunu, bu arkadaşlarının ne söylediklerini ve ne düşündüklerini ve toplumsal ortamlarının belirlediği hangi dili konuştuklarını keşfeder” (Althusser, 2017, s. 184). İşte bu tren, materyalizme göre, *oluşa giren-dahil olan-dönüştüren* bir zamanın olanağıdır. Bu *keşfetme pratiği*, yüzeye anlamı çekme isteği (sondaj), materyalizmin bir tür karşılaşmalar ağına dönüştürmesinden türer. Bu tren örneği esasında iki dünya görüşü ayrımıdır (Akal, 2019, s. 31). Cemal Bali Akal, Ramond’un bu iki dünya görüşünü şu şekilde aktarır

1. Bir “Yönetici” tarafından, iradi bir özne (Tanrı ya da herbirimiz) tarafından, bir tasarı, fikirler uyarınca yönlendirilen bir dünya.
2. Kılavuzsuz ya da Yönetici’siz, “anlam”ı ve önceden belirlenmiş bir “yön”ü olmayan, ama yalnızca etkililiğin öz gelişiminin hüküm sürdüğü bir dünya... (akt. Akal, 2019, s. 31).

Bu karşılaşma nosyonunu tarihsel bazı veriler üzerinden de görebiliyoruz. Bunların yanında asıl ilginç olanı şuradadır, yani, 68 Mayıs’ı... Erken dönem Althusser ile Geç Dönem Althusser arasındaki dönüşümün ipuçlarını da bu 68 Mayıs’ı verecektir. Althusser 1969 yılında *68 Hareketi* için şöyle diyecektir:

herkesin sokakta olduğu o Mayıs ayının anısını koruyacağız, o günlerde gerçek bir *kardeşlik* (vurgu bize ait) hüküm sürüyordu, herkes herhangi biriyle onu *ezelden beri* (vurgu bize ait) tanıyormuşçasına konuşabiliyordu, her şey birdenbire doğal haline dönüşmüştü, herkes hayal gücünün iktidarı ele geçirdiğine inanıyordu (akt. Tatian, 2017, s. 165).

Fakat Geç Althusser, aradan geçen bunca zaman sonra, 1982’de, 1968 hareketi adına artık bu kadar iyimser değildir. Çünkü 68’de temel dinamiklerin farklı işlediğinden bahseder. *Gelecek Uzun Sürer*’de, 68 Mayıs’ında öğrenci hareketinin kaynamakta olduğunu, pek çok fabrikada işçilerin devrimi kapıda gördüklerini söyler. Buna eşlik etmek adına, işçiler partiden bir parola, işaret fişeği bekliyorlardı. Fakat

çekimser olan ve “treni kaçıran” *parti* öğrencilerle işçileri ayırmaya varacak kadar yanlışla saplanacak, ayrı kortejlerin kurulmasına dek olayı sürdürecektir (Althusser, 2015, s. 247). Bütün bunların gölgesinde 69’da söylediklerinin yerini 82’de başka düşünceler ve kavramlar alır. “Kardeşlik” ve “ezelden beri” gibi kavramları, araya giren engellerle bölünür. Programsız ve ilkedan uzak *parti*, hareketi bölerek, toplumsal hareketin temelindeki zemini de sarsar. İşte burada artık Althusser bu hareketin kortejlerle ayrılmasına, 68’de farklı grupların aynı atmosfer altında yer almasını “karşılaşmasız paralellikler” olarak ifade eder (Tatian, 2017, s. 161).

Bütün bu pratik deneyimler gösterecektir ki, Althusser için Marksizm’in kendi özüne, sarıh doğasına dönmesinin koşulu *öznesiz, kökensiz ve ereksiz* bir hareket oluşturmaktan geçecektir. Bu yüzden bu karşılaşmasız paralellikler, Althusser’in teori-politik düşünsel serüveninde *karşılaşmalara* dönüşecektir. Yeni bir gelenek oluşturmak ve Marksizm’i idealist temalardan kurtarmak adına, Althusser yönünü başka bir tarafa çevirir. Bilindiği üzere bu kaygı etrafında Althusser Marksist geleneği ve politik krizlerini çözüme ulaştırmak adına yeni bir *moment* bulmak ister. Bu yapılabildiği ölçüde temel problemlerin çözüleceğini, içkinlik formunun, idealist öğelerden (teleoloji) de kurtulacağını deklare edecektir. İşte bu yeni bir toprak bulma arayışı, Marksizm’in, materyalist özünü dağıtmadan, Hegel ile başlamak yerine daha kadim ve bir *yer altı akıntısı* oluşturarak, *karşılaşma materyalizmini* çözüm önerisi olarak gösterir. Bu, Epikuros’dan, Machiavelli’e, Spinoza’dan, Hobbes’a ve Rousseau’ya kadar kapsayıcı bir dönemi arkasına alan bir tür akıntıdır (Ekici, 2014).¹⁴³ Özellikle, Marx’a varmadan önce Spinoza, Machiavelli ve Rousseau’dan dolanması, ona bir kral yolu vadediyorlar. Çünkü dediği gibi “onlar beni Marx’a götüren ‘kral yolu’ oldular” (Althusser, 2015, s. 251). Bu anlamıyla Althusser içkin, ereksiz bir gelenek oluşturmaya çalışır. Burada *sondaj* kavramı, Althusser için yine yeni anlayışın özünü verecektir. Çünkü Althusser felsefe tarihi içerisinde gömülü olanı, yüzeye taşır:

¹⁴³ Machiavelli’den çok etkilenir, hatta heyecanını gizlemez, “beni en çok büyüleyen yazardır” der ve ekler “Marx’tan bile daha çok” (Althusser, 2017, s. 184). Spinoza’yla ise *tutsaklık günlerindeki* esaretten ve kederden kurtulur. Spinoza için “gerçekten de onda kendi hayat deneyimimi buluyorum” der. Önceden, tutsaklık günlerinde aynı zamanda korkunun ve umudun tutsağıyken daha sonra gücünü yeniden örgütleyerek, özgürleştirdiğini de ifade eder (Althusser, 2017, s. 184). Hiç kuşkusuz *karşılaşmaların* yaratıcı (kreatif) bir yaşama olanağına imkan tanınmasıyla tanımlanabilir bütün bunlar. Elbette Spinoza için yaşam biraz da böyledir, *bulanık fikirlerin-yaşamın* dünyasından *upuygun ve neşeli* dünyaya geçiş, bir tür karşılaşmaların rastlantısı ve bunların örgütlenmesi ile mümkün olabilir. Heyecanlı olan da budur. Hareket halindeki trene atlamak ve nereye gideceğini kestirememektir.

yeni materyalizm anlayışının temelinde, felsefe tarihi içerisinde “gömülü” ya da bir yer altı akıntısı olarak kalmış eski/yeni bir felsefe yatar: *karşılaşma materyalizmi/rastlantının materyalizmi (materialism of the encounter/aleatory materialism)* (Ekici, 2014).

Teleolojik öğeleri bir tarafa atan bu yeni materyalist arayış, teorik alanı da bir tür *kampfplatza* çevirir. Bu çekişme içinde, uzun bir dönem boyunca, Althusser bu materyalist geleneğin, neredeyse tamamen unutulduğunu, bilinmediğini söyler; “yağmurun, sapmanın, karşılaşmanın ve de tutmanın ‘maddeciliği’” (Althusser, 2009, s. 248). İşte bu panteon çerçevesinde Spinoza’nın bu karşılaşmalar materyalizminde konumlandığı kısım Spinoza’nın her şeyden başlayan *töz* fikridir. Bu, Althusser’in de ilgisini çeker, felsefenin nesnesinin boşluk yani sonsuz (*infinitus*) olduğu tezini de aynen paylaşır. Fakat burada Althusser ilginç bir noktadan hareket eder. O her şeyden başlamanın (Tanrı) aslında hiçbir şeyden başlamamayla aynı şey olduğunu söyler.

“Tanrı ile başlıyorum” demek ya da her şeyle ya da biricik *tözle* başlıyorum demek, sonra da “hiçbir şeyle başlamıyorum” anlamına gelecek sözler söylemek temelde aynıdır: Hiçbir şey her şeyin dışında var olmadığına göre... her şey ile hiçbir şey arasında ne fark var ki? Gerçekten de, Tanrı konusunda diyecek neyi var ki? Tuhaflik burada başlıyor zaten (Althusser, 2009, s. 260).

Spinoza’nın da göstereceği üzere tanrı doğadan başka bir şey değildir. (E, IV, Önsöz). Althusser bu anlayışı takip eder ve şunları da söyler; “Tanrı doğadan *başka bir şey değildir*, bu da başka *hiçbir şey değildir*, demekten başka *bir şey değildir*” (Althusser, 2009, s. 260). Bu bağlamda onun ontolojik yüzeyindeki sıfatların birbirleriyle olan ilişkiselliği, bağlantısallığı ve nihayetinde karşılaşmaları Althusser için heyecan vericidir. Bununla Althusser ontolojik düzlemin zaten kendinde bir karşılaşma olduğunu da fark eder (Althusser, 2009, s. 261). Bunların yanında bir diğer husus, tekanlamlılığın kendisini, Spinoza’nın *töz* fikrinde göstermesidir. Çünkü onun *töz* fikrinde tanrının *deus sive natura* (E, IV, Önsöz) olarak konumlanması, içkin bir düzlem oluşturur, tanrı artık doğadan ve onun mutlak yasasından başka bir şey de değildir. Burada tekanlamlılık, iki-anlamlılık; yani Althusser’in de söyleyeceği üzere Aristoteles’ten Descartes’a kadar bilinen nesne ve bilgi edinen özne sorunu etrafındaki dikotomiye de bertaraf eder (Althusser, 2009, s. 261).

Althusser böyle bir konuma yerleştirilen Spinoza felsefesinden, özellikle *töz* anlayışının sunduğu imkânlardan verileri toplamaya başlar. Adım adım, Spinoza’nın ontolojisinde gördüğü, herhangi bir ereği (telos) barındırmayan felsefi vahadan,

kendisinin attığı sondaja uygun geri dönüşler alır. Bunu görmesinde ve heyecanlanmasındaki en büyük gösterge Descartes ile Spinoza arasındaki o ünlü farktır. Cogito'nun muzaffer ve ayrıcalıklı oluşu, Spinoza'nın *Ethica*'sında basitçe “insan düşünür” (E, II, A2) olarak değinir ve geçilir. Althusser için bu fark, aşkınsal olandan uzak, herhangi bir nihai erekten uzak düşünce *etkisine* kapılacak bir düşüncedir (Althusser, 2015, s. 252-53). Ereksiz ve öznesiz bir düşünce oluşturma isteğiyle Spinoza'ya yaklaştığında eli boş kalmayacaktır. Bunu da az önce *sonsuz olanı boşluk* olanla eşleştirmesi anlamında yapar. Şimdi, burada o can alıcı soruyu sorar Althusser; “her şeyi ölçmeye yarayan yüce “değerler” yerleştirme amacına yönelen Tanrı da bilgi kuramı da hiçbir şeye indirgendiğinde felsefenin elinde ne kalır ki?” (Althusser, 2009, s. 262). Bu soruyu sorduğunda yanıt bellidir, Althusser felsefi adımları daha önce atmış, pozisyonu belirlemiştir. Ahlak kalmaz, daha önemlisi din kalmaz. Sözün özü hiçbir *ereksellik* (teleolojik öge) kalmaz: “kısacası *felsefenin ta kendisi olan boşluk* kalır” (Althusser, 2009, s. 262). Elbette, bu bir dönüşümdür. Felsefenin, bu sonsuz olanı örgütleme girişimi, nerede ve nasıl başlayacaktır. Althusser'i iştahlandıran kısım burasıdır. Bu ereksiz ve karşımızda üretken varlık düzleminde yaşamı kurmak gerekecektir. Spinoza'dan yola çıkarak, – Deleuzecü bir ifadeyle, yüzeyin belirlenmesi gerçekleşmiştir. Ereksiz ve öznesiz bu düzlem, yeni politik unsurların yüzeyi haline gelecektir. Şimdi burada, bu yüzeyin içkin temizliğinden sonra, çalışmamızdaki neşe kavramının eklemeneceği yerleri de ifade edeceğiz. Neşe, nosyonu ereksiz ve öznesiz bu düşüncenin içerisinde, ortak nosyonların artırılmasını ve bu dünyanın tanınmasını sağlayacak bir düzeyi ifade ettiğinden, öznesiz hareketin temel unsurlarını da yakalayabilmelidir; öznesiz, ama neşesiz değil. Althusser'in buraya eklemene, daha önce bahsettiğimiz üzere burjuva ideolojisi olan özne temelli anlayışın karşısına şunu önerir: “İnsanı teminat altında tutan hâkim epistemolojik geleneğe karşı öznenen yoksun (toplumsal süreci esas alan) materyalist bir epistemoloji. Yani teorik hümanizme karşı teorik anti-hümanizm” (Yelkenci, 2011).

Sınıf mücadelesinde altını çizeceğimiz kısım burasıdır. Çünkü alt üst etme, bir etkin oluş haliyle mevcut kılınabilir. Althusser'de bu alt-üst ediş, bu bakış açısı, hakikatin de alt-üst edilmesine, onunla kuracağımız epistemolojik, bununla bağlantılı politik boyutu da verecektir. Bu yüzden Spinoza'nın üç türde incelediği bilgi türleri; imgelem, ortak nosyon ve üçüncü tür olarak sezgi, Althusser'in ideoloji kavramında da kendisini gösterir.

4.3.3. Dolaysız Hakikat: İmgelemden İdeolojiye

Althusser bir felsefenin hakikatinin temel parametresi olarak, onun tümüyle etkilerine bakmak gerektiğini, hakikatinin *etkilerinde* yattığını söyler (Althusser, 2017, s. 174). Buradan hareket eden Althusser bir düşünce veya filozofla mücadele etmenin koşulu olarak onun etkileriyle mücadele etmek gerektiğini de bildirir. Spinoza'yı da konumlandığı yer burasıdır. Althusser bu bağlamda mücadele edilen unsurun (mutlaka ideolojik bir mücadele) “‘hakikat’ ile bilginin aşkınsal bir öznelci kavranışı olduğunu” gösterirken, Spinoza'yı Descartes'ın etkileri karşısına yerleştirir (Althusser, 2017, s. 175). Bu yüzden Spinoza, Descartes'ın karşısında konumlanarak, özgürlük alanı açma adına, onun etkileriyle mücadele eder. Bütün bu çabalarla birlikte, Spinoza felsefesinin *tekanlamlılığı*, bütün aşkın ve aşkınsal öznellik alanlarını tersine çevirerek, yaşamı kuracak içkinlik alanından, deneyimin güvencesinden de bahseder. Elbette bütün bunlar Althusser'i heyecanlandıracak yeni argümanlar, yeni zihin özgürleştiricisi aletler ortaya çıkarır. Çünkü Spinoza da felsefesinin etkileriyle insan zihnini kurtaracak öğeler arıyor, insanın bulanık-upuygun olmayan fikirlerin dünyasından çıkacak argümanların etkisini göstermeye çalışıyordu.

Althusser burada, Spinoza'da birinci tür bilgiyi (imgelem), anlamından kopartarak, hatta Spinoza'yı da zorlayarak¹⁴⁴, onun *dolaysız* olduğunu söyleyecektir. Bu yüzden birinci tür bilgi (imgelem), ikinci tür bilgiye, ortak nosyonlara hala sıkı sıkıya bağlıdır (Althusser, 2017, s. 176). İmgeleme, Althusser kurucu bir misyon yükler. İmgelem ona göre kesinlikle yabancı bir *ekleme* olarak kendisini göstermez. İmgelem “doğrudan doğruya verili ve yaşanmış dünyanın anlamına ilişkin dolaysız hakikat gibi kendisini sunar” (Althusser, 2017, s. 175). Althusser'in tespitleri, Spinoza'daki haliyle birinci tür bilgideki bulanıklığı ortadan kaldırmak bir yana, ona kurucu bir paye verir. Hatta daha da ileri götürür imgelemin dolaysız olarak verdiklerinin bir tür *lebenswelt* yani *yaşam dünyası* olduğunu da imler.¹⁴⁵ Politik bir tahayyül olarak, üçüncü tür bilgiyi, yani sezgiyi, *amor intellectus Dei* (Entelektüel Tanrı sevgisi), bütün bunlarla birlikte düşünür. Bu düşünüş tarzından *ideolojik* öğelere pek çok yatırım da gerçekleşir. Bu yatırım her şeyin içkin nedeni olan tanrıyla birlikte, her şeyin anlaşılmasına yönelik çabayı da gösterecektir. Spinoza'nın ontolojisinde görmüştük ki, fikirlerin düzeni ve

¹⁴⁴ “(...) birinci türün, yani imgelemin dolaysız *Lebenswelt* (Yaşam dünyası) olduğunu söylemek belki de Spinoza'yı biraz zorlamaktı, ama onu böyle yorumluyordum.” (Althusser, 2017, s. 176).

¹⁴⁵ “(...) birinci tür bilginin hiçbir biçimde bir bilgi olmadığını (imgelem bir bilgi değildir), ama imgelemin hakimiyeti altında onu algıladığımız, yani yaşadığımız biçimde (algı da hayata ilişkin bir soyutlama olduğundan) dolaysız dünya olduğunu savunuyordum” (Althusser, 2017, s. 176).

bağlantısı ile şeylerin düzeni ve bağlantısı bir ve aynı şeylerdir. (E, IV, Ö1, k)¹⁴⁶ Bu yüzden sonuçları değil de *nedenleri bilmek* entelektüel sevgiye götürecek yegâne adımdır. Elbette, beden ve zihnin bir bütün olarak hareketi de, şeylerin düzenine yani tanrıya bağlıdır. (E, IV, Ö4, k). Peki, şeylerin hem *tekil*, hem de *evrensel* olmasını imleyen bu düşünce neye yol açar? Althusser için bu, *hem sorun hem skandal* yaratır (Althusser, 2017, s. 178). Fakat Althusser buradan, yeni anlayışlar da devşirir, Marx'tan hareketle tarihin her zaman *tekil* durumları ifade ettiğini, Spinoza'dan yola çıkarak da daima *durumların* olduğunu *genel olan* hiçbir şeyin olmadığını söyler (Althusser, 2017, s. 178).¹⁴⁷

Bireysel ve toplumsal hayatta, yalnızca, gerçekten tekil olan tekillikler (nominalizmler) vardır. Ama bu tekillikler evrensel, çünkü onlar tekrarlanan değişmezliklere ya da sürekliliklere açılarak sanki geçirgenleşmiş ve efsunlanmış gibidir. Bunlar genellikler değil, tekil değişkeleri altında, aynı tür ve cinsten başka tekilliklerde bulunabilecek tekrarlanan sürekliliklerdir (Althusser, 2017, s. 179).

Althusser'in ideolojiyi konumlandığı yer, tam da burasıdır. Bu *ideoloji* mefhumunu daha da detaylandıracağız. Asıl önemli olan soru şu, Althusser neden ideolojiye ilişkin bir kuram oluşturmak istiyor? Bunu anlamının yolu *Lenin ve Felsefe*'de felsefeyi nasıl tanımladığından geçer: “felsefe halkın teorideki sınıf kavgasıdır” (Althusser, 2004, s. 30). Althusser ekler, felsefe “teoride ve bütün fikir konularında (politika, ahlak, estetik vb.) doğru ve düzmece görüşleri ayırt etmede halkın yardımcısıdır” (Althusser, 2004, s. 30). Bir başka yerde, yani, *Gelecek Uzun Sürer*'de yine felsefeyi, kuram alanında sınıf kavgası olarak ilan eder (Althusser, 2015, s. 199). Bütün bunlarla niçin ideoloji mefhumuna giriş yapıyoruz? Çünkü Althusser'e göre halkın dostu olan bilgileri görmemiz gerekir. Halkın düşmanı olan bilgiler, halkı felakete, bizim projemizin temel argümanı olan *ölümün arması olan kederli varolma biçimine* sürükler. Halkın dostu olan bilgiler ise, neşeli karşılaşmalardan, ortaklıktan türeyecek bilgilerdir. Bu bağlamda Althusser “doğru fikirler halkın dostu, düzmeceleri de düşmanıdır” (Althusser, 2004, s. 30) diyerek ideolojinin neden sınıf kavgasında merkezi bir rol oynadığını da göstermiş olur.

¹⁴⁶ “Fikirlerin düzeni ve bağlantısı şeylerin düzeni ve bağlantısıyla aynıdır; diğer taraftan şeylerin düzeni ve bağlantısı da fikirlerin düzeni ve bağlantısıyla aynıdır” (E, IV, Ö1, k)

¹⁴⁷ Spinoza'dan aldığı bu düşünceleri, Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nde yer alan “ideolojilerin tarihi yoktur” düşüncesine doğru taşır. Materyalist ideoloji teorisini bu *karşılaşmalar* kapsamında var meydana getirir.

İdeoloji sınıf mücadelelerinin tarihinde kendisini konumlar. Sınıf mücadelesinde etkili olmanın yolu da buradan geçecektir. Bu yüzden “*ideolojilere* ilişkin bir kuramın sonuçta toplumsal formasyonların tarihine, yani toplumsal formasyonlarda bir araya gelmiş üretim biçimlerinin ve bu toplumsal formasyonlar içinde gelişen sınıf mücadelelerinin tarihine dayandığı görülecektir” (Althusser, 2014, s. 79). Bu da gösterir ki, ideolojiyi düşünürken maddi koşullardan hareket etmek gerekir. Özneliği, bu *burjuva ideolojisini*, felsefenin bağrından koparan Althusser ideoloji yani onu kuran unsurlar ile ilişkilendirilmesi gereken imgesel tasarımları bilinçle (*özneyle*) değil, maddi (*nesnel*) sürecin ya da toplumsal varlığın tamamlayıcı olarak anlar. Bunu insanın tarihteki pozisyonu etrafında düşünmeliyiz. Çünkü insan özerk özneler değildir, aksine toplumsal rollerin en yegane taşıyıcısıdır (McLellan, 2005, s. 34). Buna bağlı olarak da, yani bu varoluş koşullarında insanın belirleniyor olması, ideolojinin de maddi bir düzlemde hareketle anlaşılması kurucu unsurun insan bilinci olmadığını gösterir. Biraz daha devam edecek olursak eğer, ideoloji uzamsal olarak işler. Çünkü ideolojik (*imgesel*) olan tasarımlar, ruhsal veya öznel değildir, maddidir (Yelkenci, 2011). Taner Yelkenci’nin ufuk açıcı metni “Louis Althusser’in Materyalist İdeoloji Teorisi”nde ifade ettiği gibi, “ideoloji, bedensel bir tavidir” (Yelkenci, 2011). İdeolojinin insan zihninin bir ürünü olarak anlaşılması, esasında, devletin ideolojik aygıtı olarak nitelenen *kiliseler, sendikalar ve okullar* gibi insanların ne düşündüğünü ve düşünmesi gerektiğini belirleyen yarı maddi unsurlar olarak görülmesini de imler (McLellan, 2005, s. 34). Öyleyse öznenin bakış açısı varoluş koşullarının belirlediği ideolojik öğelerdir. Althusser için felsefe “insan”dan yola çıkmamalıdır. Tam tersine bu uzamda gerçekleşen, genelde farkında olmadan bütün davranışlarını belirleyen, şekillendiren *nesnel* güçlerden hareket etmelidir (Delacampagne, 2010, s. 258).

Elbette, bütün bu anlattıklarımızın sonunda Althusser’in Spinoza’da en etkilendiği temanın beden (*corpus*) olduğunu görmemek imkansızdır. *Gelecek Uzun Sürer*’de buna değinir, “beni asıl etkileyen, Spinozada’daki *beden (corpus)* kuramı oldu” (Althusser, 2015, s. 253). Çünkü bedenin uzamsal alandaki *tarzları* aynı zamanda fikirlerinin de kurucu öğelerini veriyordu. İdeoloji de Althusser’de bir temsil olmadığına göre, bu, insanların gerçeklikle olan etkileşimini-ilişkilerini yaşantılaşma tarzlarıdır (McLellan, 2005, s. 34). Burada Althusser, Marx’ın *Alman İdeolojisi*’nde söyleyeceği *ideolojinin tarihi yoktur* fikrine bağlanır. Bu düşüncede her ikisi de ortak. Fakat Althusser ideolojiye olumlu bir anlam yükleyerek bu düşüncüyü geliştirir. Marx

ideoloji konusuna biraz daha çekimser yaklaşır. *Alman İdeolojisi*'nin ilgili kısmındaki ifadeler, Spinoza, Marx ve Althusser'i bir panteon haline getirir.

İnsanların kafalarında oluşturdukları en olmadık hayaller bile, ister istemez, ampirik olarak kanıtlanabilir olan ve maddi temellere dayanan kendi maddi yaşam süreçlerinin yüceltilmiş yansımalarıdır. O halde ahlak, din, metafizik ve ideolojinin diğer bütün çeşitleri ile bunlara karşılık gelen bilinç biçimleri, artık bağımsız görünümelerini yitirir. *Onların bir tarihi, bir gelişim süreci yoktur; fakat insanlar maddi üretimlerini ve maddi temaslarını geliştirdikçe, kendi gerçek dünyalarının yanı sıra düşüncelerini ve düşüncelerinin ürünlerini de değiştirirler* (vurgu bize ait). Yaşamı belirleyen bilinç değildir, tersine, bilinci belirleyen yaşamdır (Marx & Engels, 2013, s. 35).

Maddi koşulların, uzamsal alanın insanın fikrini belirlemesine yönelik teoriler, Spinoza'nın *Ethica*'nın ikinci kitabında bedenin uzamsal alandaki konumlanışını ve fikrin nesnesi olduğu görüşüyle aynı doğaya sahiptir. Bu algılayış biçimi değil midir *metafizikten fiziğe* geçişe imkân veren? Birinci tür bilgiyle insan zihnine doğru göçe başlayan bilgi, imgelemin insafından upuygun bilgi haline getirme çabalarına eşlik etmiyor mu? *Teolojik-Politik İnceleme* Marx'ın insanın kafasında yer alan en olmadık hayaller diye kuşkuyla yaklaştığı şeye karşı (hurafe ve her türden sanı) değil midir? Her anlamıyla, Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nde geçen ifadeleri, Spinoza ve Marx'ı toplumsal formasyonların tarihini anlamaya yönelik ikili bir birliktelik oluşturur. Yine az önceki alıntının vurguladığımız kısmında geçen ideolojinin bir tarihinin olmamasına yönelik vurgu bu panteona hızlı bir şekilde Althusser'i de dâhil eder. Elbette, ideoloji bedensel bir aktivitedir. Az önce söylendiği gibi "ideoloji, bedensel bir tavidir." (Yelkenci, 2011).

4.3.4. İdeoloji, Bedensel Bir Tavidir

Dikkatli takip edildiğinde, burada hemen Spinozacı dili ve onun *etkisini* tekrar görebiliriz. Yolu hızlı bir şekilde kat ettiğimizde daha önceki bölümlerde ve burada ifade ettiğimiz bilgi türleri arasındaki ayrıma gitmemiz gerekir. Kısaca söylemek gerekirse, Spinoza'da insanın zihnini kuran yapıyı oluşturan fikrin nesnesinin beden olduğunu biliyoruz (E, II, Ö13). Öyleyse insanda hazır, önsel bilgiler mevcut değildir. Bilgi uzamsal alanda –yani Spinoza'nın töz fikrini de göz önünde bulundurarak– tanrının bir sıfatı (*attributum*) olan uzamda, yine tanrının bir sıfatı olan düşünmeyle gerçekleşir. Sözün özü, bedenin başka bedenlerle karşılaşmaları (*occursus*) fikirlerin üretilmesine kaynaklık eder. Bu karşılaşmalarda üretilcek üç tür bilgiyi görebiliriz. Spinoza'nın yanlışlığın biricik nedeni (E, II, Ö41) olarak gördüğü birinci tür bilgi; sanı

ya da hayal gücü yani imgelemdir (E, II, Ö40, n2). Bu bilgi, ampirik ve duyusaldir (Misrahi, 2019, s. 48). Bölük pörçük ve bulanıktır (E, II, Ö40, n2). Tabi ki, Spinoza burada ampirik bilgiden sanki turnak içindeymiş gibi bahsediyor olsa da, ne ampirik bilgi ne bu imkanı sağlayan beden dışarıda bırakılmaz. Beden, diğer bedenler ile ortak özellikleri örgütleyebilecek karşılaşmalar var edebilmelidir. Çünkü bedenin “başka cisimlerle ortak yönleri arttıkça zihin de o oranda daha çok şeyi bire bir algılamaya uygun hale gelir.” (E, II, Ö39, Ön. Son). İkinci tür bilgi akla (*ratio*) dayanır. Şeylerin özelliklerinde olan ortak kavramlara ve yeterli-upuygun fikirlere akılla ulaşmayı ifade eder. Üçüncü tür olarak bilinen bilgi ise sezgisel bilgidir. Şeylerin özünü anlayacak imkânı veren bilgidir. Üçüncü tür bilginin esasında bir bilim olduğunu söyleyen pek çok yorumcu vardır. Bu, üçüncü tür bilgiyi (öyle sanılan) mistik öğelerden kurtarır. Misrahi de bu yoruma katılır, “sezgisel bilim [üçüncü tür bilgi] bir sıfat ile şeyin özü arasındaki (dolaysız) ilişkinin, yani Doğanın sonsuz sıfatı ile bu sıfatın tekil kipi arasındaki ilişkinin zihinsel kavranışıdır” (Misrahi, 2019, s. 49). Özünde bu tümdengelim (dedüksiyon) dayanır, *Ethica* boyunca, çalışan yöntem bu yöntemdir. Birinci tür bilgi ile ikinci tür bilgi arasındaki bu geçiş, Althusser’in etkilendiği ve ideolojik tasarım ile bilimsel kavram arasında yapacağı ayrımın da zeminidir (Yelkenci, 2011).

Burada bedenin özgül bir ağırlığının olmasını, özellikle, daha önceki bölümlerde Spinoza’da *metafizikten fiziğe* geçişi imlediğini söylemiştik. Her şey burada kuruludur. Buradan türeyecek etkin karşılaşmalar, etkin duygular üretir. Neşe bu zihnin yetkinliğini artıran, keder ise zihnin yetkinliğini azaltan bir duygudur. Bedenin duygulanışları (*affectio*) zihni de belirleyecek bir geçişkenlik tanır. Öyleyse bizim daha önce sürekli söylediğimiz üzere, beden kederin edilgen gücüyle sarıldığı müddetçe etkinliği azalır, neşeyle sarıldığı müddetçe hareketi artar, devinir, gelişir ve çoğalır.

Kederle örselenmiş, aşınmış zihinlerin kontrolü, her kafaya bir bekçi yerleştirmekten daha marifetli bir uğraş ister. Althusser’in devleti bir aygıt olarak görmesi ve bunu *baskıcı* (şiddet kullanarak işler) ve *ideolojik aygıt* (ideoloji kullanarak işler) olarak ikiye ayırması bu anlatılanları düşünmek adına önemlidir (Althusser, 2014, s. 50). Bu yüzden zihinde temsillerle, bedeni meşgul etmek, eylemi de askıya alır, bedeni oyalar (Balanuye, 2020, s. 44). Althusser’in ideolojiden anladığı da bu kampa dâhil edilir. Çünkü ideoloji, “bireylerin gerçek varoluş koşullarıyla kurdukları hayali ilişkiyi gösterir” (Althusser, 2014, s. 112). Gerçeğin içerisine hile katar (Baudrillard, 2017, s. 50). Sistem tam olarak buradaki ideolojik etkiyle yürür, kapitalizmin

damarlarına taze kanı burada devletin ideolojik aygıtları pompalar. Çünkü “sistemin yeniden-üretilmesinin temeli ise siyasal ve ekonomik iktidarın ideolojik bir ikna sürecine dayanarak varolabilmesinde yatar” (Sancar Üşür, 1997, s. 41). Peki, içine hile katılmış bu gerçekliğin karşısında insanlar, karşılaşmaların ve özellikle bulanık fikirlerin insafına mı bırakılacaktır? Spinoza’nın o ünlü ifadeleri bir kere daha işler; *non ridere, non lugere neque detestari, sed intelligere*¹⁴⁸.

Bu yüzden sanılanın aksine, Spinoza birinci tür bilginin sancağını taşıyan halka (*vulgus*) sırtını çevirmez, onları salt, gücünün farkında rasyonel varlıklar (*multitudo*) olmadığı için de yermez. Bu da gösterir ki “birinci tür bilgiyi sadece olumsuzluk olarak, yetersizlik ve eksiklik olarak ya da kavramayı sakatlayan bir tür engel olarak görmek doğru değildir” (Yelkenci, 2011) Tabi ki Spinoza için her şey, zihnin içinde olup bitecek bir şey de değildir. Althusser’in ideoloji kavramıyla konuşlanacağı kısım burasıdır. Taner Yelkenci’nin ifade ettiği gibi, ideolojiyi, salt bilinçle, *kafanın içiyle* anlamaya çalışmak bir hatadır. Çünkü ideoloji sadece fikirlerle ilgili de değildir; “kelimelerle, imgelerle, tasarımla, görüntü ve resimle ilgilidir, yani bedenseldir (Yelkenci, 2011). Görüleceği üzere, ideoloji uzamsaldır. Althusser’in ideoloji üzerine mesai yürüttüğü *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*’nda *ideolojinin* etimolojik bir tanımı, bu söylediklerimizi özetler. Orada, ideolojinin fikirlerin oluşuna (*genese*) ilişkin bir teori olmasından bahsediyordu (Althusser, 2014, s. 97). İdeolojinin, bedensel, uzamsal oluşu biraz da oluşa dahil olmasıyla ilgilidir. Öyleyse ideolojinin de göstereceği üzere yaşamın her alanını saran bu bedensel ifadeler, yaşamı kuşatacak düzeyde bir güce sahiptir. Yaşamın bütün içkin dinamiklerinin karşısında yerini alır. Ya da tam tersi bir düşünceyle *DİA*’lar (Devletin İdeolojik Aygıtları), ideolojik uzamı ele geçirerek, bedeni kontrol altına alabilir. Uzamın kontrolü, bedenin ideolojik dönüşümü, bedendeki etkin duygulanışların tasfiye edilmesiyle birlikte neşeli çokluk veya sınıf kavgasında proletarya gücünü yitirmeye karşı karşıya kalabilir. Bu yüzden Marksist ideolojinin yapması gereken kuramsal alanda da savaşı sürdürmesidir. İdeolojilerle kuşatma altında olan beden, ideolojik bir karşı atakta bulunması gerekir. Mesele, silahı tersine çevirmektir.

Althusser’in ideoloji mefhumunun tamamen soyut-fikirselsel bir şey olarak değil de, bedensel olduğunu, uzamsal alanla ilgili olduğunu söyledik. İşte Althusser, burada

¹⁴⁸ *Gülmemeli, kaçmamalı, horlamamalı ama anlamalı.*

bir *ilişkisellik* yakalar. Çünkü klasik anlamıyla ideolojiden, insanların gerçek varoluş koşullarını değil, sözü edilen varoluş koşullarıyla olan *ilişkilerini* temsil ettiğini söyler (Althusser, 2014, s. 114). Spinoza'nın “doğru bir fikir kendi nesnesine uygun olmalıdır” (E, I, Ö30, k) cümlesinden de görüldüğü gibi, doğru bir ideoloji yani halkın dostu olan bilgileri imleyen ideoloji pratik ve varoluş koşullarına uygunluğunu bildirmelidir. Çünkü Althusser'e göre “her ne olursa olsun, her pratik ancak bir ideoloji yoluyla ve bir ideolojinin altında varolabilir” (Althusser, 2014, s. 121). Althusser bu uzamsal yüzeyi, bu bedensel faaliyeti ve onun karşılaşmalar karşısında ki konum alışlarını, etkilenişlerini (*affectio*), bu karşılaşmaları örgütleme kapasitesiyle düşünebiliriz. İdeoloji buna doğrudan eklenir. Çünkü Althusser insanı, “doğası gereği ideolojik bir hayvan” olarak tanımlar (Althusser, 2014, s. 122). Bu da gösterir ki, mevcut üretim ilişkileri, ideolojileri doğrudan belirler. Doğası gereği ideolojik olan insan bu üretim ilişkileri üzerinde konumlanır. Bu karşılaşmaları, onun zihnini, maddi koşulların belirlemesiyle kurar. David McLellan'ın Althusser'den hareketle söylediği gibi, maddi koşulların bir ürünü olmasından dolayı, “ideoloji bir çeşit toplumsal harçtır” (McLellan, 2005, s. 35). Çünkü ideoloji birleştirir, toparlar. Öyleyse karşılaşmaları örgütlemek, neşeli bir şenlik düzlemi oluşturmak, özünde ideolojik bir mücadele vermektir. Kederin ideolojik bir aygıt olarak, kurumsallaştığı, bize göre yarı maddi bir varlığının da olduğu bu *arma* – ölümün arması– karşısında neşe, çokluğun *dostu* olarak doğru bilgileri verecek imkân sağlar. Eğer ki ideoloji, birleştirici bir harç ise, çokluğu bir arada tutacak olan bu harç, neşe ve onun kolektif-konatik birliğini ifade eden şenlik, kuram alanındaki sınıf kavgasında ideolojinin karşısındaki birliktir. Althusser'in ilgilendiği de budur; “bizi ezen ideolojik tabakayı delip geçerek âdeta maddesel bir temas kurar gibi (bedenin varoluşunun bir başka görünümü) çıplak gerçeği yakalayabilen her düşünce beni ilgilendirir.” (Althusser, 2015, s. 240).

SONUÇ

Sonuç ve Değerlendirme

Spinoza varlığı *casusa sui* şeklinde kompoze ederek esasında dünyanın kendi varlığının dayanağını yine kendisinden almasına yol açtı. Dünyanın içkin nedenini, yine kendisinden alacak gerekçeler oluşturmaya da fırsat tanıdı. Çünkü tözün özü, kendisini ifade edecek bir mutlak olumlamayla uzamı hareketli olarak görmemize de sağladı. Bütün bunlar *conatus* kavramının içeriğini, Hobbes gibi amansız bir varolma mücadelesi yerine tözün özünü olumlayan etkin hareketi bir başka konatik öğeyle bir araya getirdikçe yaşamda kalma çabasının artmasına olanak sağladı. Neşe nosyonu bu yüzden yaşamda kalma çabasının (*conatus*) basit bir şekilde ölmek üzerine değil de insan doğasından türeyen etkileri üretmek, arzusun üretici hareketini örgütlemek ve neşeli karşılaşmaları etkin kılmaya sevk eder. Bu bedeni amansız bir keder görüntüsünden kurtarır. Bununla birlikte kendisini, kendi bedenine zararlı olan öğeleri belirleyerek; *kötü* diye adlandırılan şeyleri de bizzat eylemleriyle belirler, onları tanımlar. Bütün bunlarla birlikte Spinoza'nın bu kadar ilgiye mazhar olmasının sebebi, hem felsefeyi ve özelde metafiziği *öte* kavramından kurtarması (Balanuye, 2020, s. 154) hem de varolan her tekil varlığa eylemlilik payesi vermesinden gelir.

Özne ve nesne ayrımıyla birlikte, aktüaliteden uzak algılama biçimi arasında sıkışan insan; dünyayı sadece temaşa eden olarak varlık sahnesinde temsile eşlik eder. Bu elbette ontolojinin fakirleşmesi ve ontik bir fakirleşmedir. Esasında Spinoza bu öğretinin karşısındadır. Onda ontolojik zenginlik mevcuttur. Gücün temsili, bir devir teslim töreni bulunmaz. Oysa Spinoza bütün bir varlığı daima etkileyen ve etkilenen bir düzlem haline getirerek ve hareketliliğe kapı aralayarak hantal bir ontolojik anlayışın da karşısında kendisini konumlar. Neşenin mevcudiyeti bu bakımdan yeryüzünü olumlamının gücüyle yaşanabilir bir alan haline gelir. Elbette çağdaş bir çok mesele ve toplumsal tema kendisini Spinoza'ya eşitler; ekolojik, ideolojik ve toplumsal ekseninde bir çok güncel probleme çözüm arayışı, Spinozacı ontolojinin bu geniş yelpazesinde kendisine yer bulur. Bu yüzden Türkiye'de Spinoza alımlamaları ve problemlere düşülen şerhler dünyadan bağımsız değildir; ne öncedir ne de sonradır. Esasında eşgüdümlü bir şekilde Spinoza felsefesinin etkisi kendisini güncel problemlerde daima işleterek, güncelliğini de genel problemler içerisinde taşımaya devam etmektedir. Bu aslen Spinozacı ontolojinin geniş bir alanı kucaklamasından ileri gelir. Herhangi bir hiyerarşik fotoğrafın çekilmediği bu ontolojik düzlemde her şey ontolojik bir ortaklıkta-

harekette görüntüsünü verir. Sınırı, girişi ve çıkışı olmayan bu uzamsal alanda neşe, hareketin ortak adıdır. Bu yüzden tekilliklerin neşeli ortaklığını ifade eden çokluk nosyonu, politik bir özne olarak varlığını kurarak, yığın olma bilincini, bir kendilik bilincine taşır. Neşeli çokluk esasında neşe kavramının tekil varlığı etkin hale getirmesinin bir göstergesidir. Karşılaşmaların örgütlenmesi, ortak bedenin etkin hale getirilmesidir.

Spinoza'nın felsefi projesi esasında dünyayı deneyimleyen ve ortak olanı inşa eden tekillerin toplamı olan çokluğun (Negri, 2012, s. 174) önündeki engellerin belirlenmesi ve bunun politik dönüşümle bir bedenin ne yapabileceği sorusunu politik düzlemde mevcut kılınmasından geçer. Buna duyulan ihtiyacın aciliyeti de Spinoza'yı güncel bir filozof olarak ortaklığın hanesine dâhil eder. Nihayetinde Spinoza'nın devlet teorisi, çokluğun neşeli birliğini ifade eden ve devletin gerçek amacını da özgürlük olarak (Spinoza, 2016b, s. 285) tanımlayan bir şekildedir. Yani bir potentia-devlettir (Tatian, 2020, s. 145). Elbette bu potentia-devlet Spinozacı bir tematikle gülmecenin diliyle konuşur. Çünkü çokluğun neşeli birliğini bir arada tutan; bedenlerini, ortaklık altında birleştiren öge bu neşedir. Oysa “egemenlik, şiddet, otorite gülmecenin diliyle konuşmaz” (Bahtin, 2016, s. 105). Bu yüzden Hobbes'ta halk sözleşmeyle gülmesini de devreder. Esasında onları bir arada tutan korkudur. Sınıflı toplumlar ve kültürlerde de bu böyledir, resmi olan ciddiyettir: “Sınıflı kültürde *ciddiyet* resmidir, otoriterdir; şiddetle, yasaklamalarla, sınırlamalarla kaynaşır. *Bu tür ciddiyette her zaman için korku ve baskı ögesi vardır (...)* Gülmeceyse, bunun tersine korkunun kaldırılmasını sağlıyordu” (Bahtin, 2016, s. 105). Spinoza'nın düşüncesinde *ortaklık* son kertede, neşeli çokluğu imler. Gülmecenin diliyle konuşur. Bu yüzden varlık; sınırı, girişi ve çıkışı olmayan şenlik alanıdır. Deleuze'ün söylediği gibi *Ethica*'nın beşinci kitabı ve Zerdüş'tün sonu gelecekte olan ve henüz dili olmayan halka göre yazılır (Deleuze, 2013a, s. 154). Nietzsche'nin gelecekte olan halka seslendiği öğeler şenlik öğeleridir, neşeli öğelerdir. Bunlar etkin kuvvetlere sebebiyet verecek edimlerdir. Bir yeğlilik eşiğidir. Çünkü bedenin etkin kuvvetleri; bedeni kendilik haline getirir ve güce yönelten kuvvetlerdir (Deleuze, 2016, s. 58-60). Elbette bütün bunlar; ciddiyetten uzak, resmi olanı dağıtan, gücü toplayan etkin kuvvetlerdir. Bu yüzden Zerdüş'tün son bölümünde Nietzsche şöyle seslenir:

Daha ne çok şey mümkün! Kendinizi aşarak gülmesini *öğrenin* en azından! Kaldırın yüreklerinizi, ey iyi dansçılar; yükseğe, daha yükseğe! Ve güzel gülmeyi de unutmayın!

Bu gülünlerin tacını, bu gül çelengi tacı: size atıyorum, kardeşlerim bu tacı! Gülmeyi kutsadım ben; siz daha yüce insanlar, *öğrenin* – gülmeyi! (Nietzsche, 2019, s. 301).

Karnaval ve şenlik gibi öğeler kimilerinin eleştirdiği gibi kısmi bir özgürleşme alanını ifade etmez (Çoban, 2014). Şenlik varlığın bizatihi kendisidir, bu yüzden de ontoloji ve politika arasında kopmaz bir bağ vardır. Bilindiği üzere Spinoza'da politik olan ontolojiden ayrılmaz. Çünkü Spinoza, töz analizine bağlı olarak bir etik ve politika yazar (Boyer, 2001, s. 174). Bu yüzden şenlik özgürlüğün ve zamanın kendisidir. Şenliğe dâhil olmak, toplumsal hareketler içerisinde varlığın güç üreten ilişkilerini toplumsal düzeyde yeniden görünür kılmakla ilişkilidir. Bu şenlik öğeleri Spinoza felsefesinden devraldığımız kurucu neşe kavramını varlığın ve toplumsal hareketlerin içkin nedenini oluşturmak adına önemli buluyoruz. Bu bir alternatif değil, bütün bir varlık düzeninin, bütün bir toplumsal hareketin olumsuzlanmasının karşısında mutlak bir olumlama ilkesidir. Spinoza; geleneğin varlık düzleminde konumlanması, Marksizm okumalarının yeniden kuruluşu, toplumsal hareketlerin dönüşümünü de imler. Yaşamın zapturapt altına alınmasına karşın şenlik öğeleri, varlığın üretici güçlerinin varolma prensiplerini belirler. Buradan da açıkça görülecektir ki *şenlik*, *karnaval* gibi öğelerin konumlandırılması minimal düzeyde bir nefes alma alanları değil, yaşamın baştan sonra zincirlerinden boşandırılmasıdır. Artık küreselleşme adı verilen yeni kapitalist yayılmacı dünyada *yaşamak* varlığın içkin düzleminden, içeriden hareket etmektir. Bir aşkınlık fenomeni olan kapitalizm, ancak içkin öğelerin varlığında ortadan kalkabilir.

Varlığın dinamiklerinde içkin olarak bulunan, dışarıda eğreti şekilde belirlenmeden yer alan *çokluğa*; yaşamak, kamusal alanda kurucu hale gelmek *bahsedilen* bir şey değildir. Gelenekte sürekli karşımıza çıkan doğal-sivil ayrımı üzerinden hakların kuşanılması da değildir. Daha önce bunları gösterdik. Yaşam; doğal hak gereği bütün imkânları ile kendi varolma tarzını sonsuz bir süreç içerisinde kurmaktır. Bu defalarca belirttiğimiz üzere spekülâtif bir felsefeyi değil, pratik bir dönüştürücülüğü ifade eder. Yaşam, karşımızda olandır. Bu içkin olanaklar alanında önemli olan neşeyle birlikte, varolma gücünü artırmak, dünyayı deneyimlemek, karşılaşmaları örgütleyerek yaşamın kederli görüntüsünü dağıtmaktır. Esasında Spinozacı felsefenin götürdüğü güzergâh burasıdır. Ne ölümden, ne ölüme övgüden yana bir felsefeyi burada bulmak imkânsızdır. Spinoza'da ontolojinin politikanın beşiği haline gelmesi bu yüzden anlamlıdır. Her şeyi kuşatan, ama varolmayı da zorunlu hale

getiren, çabayı artıracak yegâne unsurun da neşe olarak belirlenmesine götüren bu felsefe her anlamıyla neşeli varoluşu imler.

Yeni toplumsal hareketler artık çokluk dediğimiz; yaşamın bütün unsurları tarafından oluşturulur. Bu sınıf kavramını dışlamamakla beraber, sınıf-merkezli anlayışa yeni bir soluk getirir. Bunu gözden kaçırın çeşitli düşünürler-yazarlar özellikle Hardt ve Negri ikilisinin Spinoza'dan ödünç aldıkları *çokluk* kavramının *sınıf kavramını* böldüklerini, toplumsal hareketin önüne geçtiklerini ve *sabun köpüğü* eylemleri ifade ettiklerini belirtirler (Çoban, 2014). Onlar sınıf kavramının çeperlerini genişletir ve herhangi bir sınıfa dâhil olmayan *çokluktan* hareket eder ve küresel bir direnç ağı oluştururlar. Deleuzecü bir ifadeyle oluşa kenarlardan dahil olacak (Deleuze, 2015, s. 26) şeylerin sayısını çoğaltırlar. Bu anlayış aslında bütün toplumsal-sınıfsal grupları bir araya toplama arzusudur. Eğer böyle olmasaydı sürekli tartışılan beyaz yakalılar, hatta hiçbir mekâna bağlı olmadan çalışan ve sayıları yüz binleri bulan *freelance* çalışanlar nereye konumlandırılacaktır. Eğer öyle olmasaydı sokakta çalışanları, üreten ama herhangi bir sınıfsal gösterge altında birleşmeyenler nereye yerleştirilecektir. Bize göre Hardt ve Negri'nin düşüncesi; Marksizmin temel kavramlarının çeperlerinin genişletilmesi açısından önemli bir momenttir. Bu, toplumsal bir hakikat olan Marksizmin reddi ve onun olanaklarının tasfiyesi değildir. Tam tersine bu olanakları artıracak imkânların var edilmesi, Deleuzecü ifadeyle yeni kavramların yaratılmasıdır. Spinoza'dan devralınan *çokluk* kavramını böyle düşünmedikçe ne toplumsal hareketleri anlayabilir, ne de toplumsal hareketlerin merkezinde yer alan neşe hareketini ne de bütün bunların toplumsal bir şenliğe dönüşen tarafı görülebilir. Bu anlayışlar sınıftan uzaklaşmak değil, sınıfın yanına, ötesine, berisine bütün toplumsal grupları yaklaştırmaktır. Hızla artan, artmaya devam eden enformatik toplumsal grupları yerleştireceğimiz yer burasıdır. Bütün bunlar konvansiyonel kavramların yeni anlam öbeklerine dönüşmesini zorunlu kılar. Yaşamın bütün ağlarının, gerçeklikten kopartılmaya dönüştüğü bu zamanda yeni hareketler ve kavramlara olan ihtiyaç hiç olmadığı kadar önemlidir. Çokluk hiç olmadığı kadar içerisindeki çeşitliliği arttırmalıdır. Bu varlığın yüzeyinde olandan kaynaklanır. Çünkü bu yüzeyde moduslar farklarıyla varolur ve ifade edicidir. Toplumsal hareket özünde kuşatıcı ve kapsayıcı bir hareket olarak içerisine bütün kimlikleri toparlar. Çokluk, özünde toplumsal olarak sol hareketin ötesinde değil merkezindedir. Enternasyonal, işçi birliğinden öte evrensel bir güç birliğidir.

Negri'nin, *çokluk* kavramını *imparatorluk* içerisinde canavarsı seslere büründürdüğünü ifade etmiştik. Elbette bu canavarsı sesler, çokluğun neşeli kahkahasını ifade eder. Çünkü Negri, Rabelais'nin edebi portreleri Gargantua ve Pantagruel'i, 16. Yüzyılda, özgürlük ve yeniliği temsil eden aşırı güçler olarak görüyorlardı (Hardt & Negri, 2020, s. 213). Bahtin'den biliyoruz ki, Rabelais, gülmecenin diliyle konuşur. Bu yüzden çokluk; neşeli çokluk olarak karşımıza çıkan bir devî oluşturur. Hem de Leviathan'ın karşısında konumlanan bir dev.

Bugün bizim de, doğayı ve tarihi, emeği ve siyaseti, sanatı ve yeniliği bir araya getirip, çoklukta doğan yeni gücü ortaya çıkaracak yeni devlere ve yeni canavarlara ihtiyacımız var. Yeni bir Rabelais'ye, daha doğrusu birçok Rabelais'ye ihtiyacımız var (Hardt & Negri, 2020, s. 213).

Bahtin'den öğrendiğimiz bu karnavalesk öğeler, çoğu yeni toplumsal hareketlerde, ortak olanı ifade ederek aynı zamanda performatif öğeleri de oluşturur. Esasında toplumsal hareketlerin özü performatiftir, çokluğu oluşturan tekiler kendisini ifade eder. Bu praksis düzlem, eylemsel çokluğun inşa ettiği bir karnaval bina eder. Bu yüzden Negri ve Hardt ikilisinin Bahtin'den aldıkları *karnaval mantığı*, esasında bizim Spinoza'nın düşüncesinde gördüğümüz, o içsel şenliği de imlemiş olur. Sözün özü Negri ve Hardt, bu çokluğun canavarsı seslerinin arkasında Bahtin'in karnavalesk mantığını yakalar.

Ortak olanın üretimi için bir araya gelen tekilliklerin özgürlüğüne dayalı bir örgütlenme teorisi. Yaşasın hareket! Yaşasın karnaval! Yaşasın ortak payda! (Hardt & Negri, 2020, s. 230).

Görüyoruz ki, tezimizin merkezi kavramı olan neşe ve onun toplumsal izleşini oluşturan şenlikli öğeleri anlamamızda Negri'nin mantığı oldukça yardımcı olmuştur. Spinoza'nın düşüncesindeki halktan (*vulgus*) çokluğa (*multitudo*) geçişi gösteren Negri, esasında çokluk kavramının içeriğini de Bahtin'den aldığı terimlerle neşeli ve şenlikli bir alana taşır. Böylelikle resmîyetin dili olan ciddiyetten uzak, gülmecenin diliyle konuşan çokluk; Spinozacı projenin merkezindeki hareketi de taçlandırmış olur.

Spinoza'nın *tekillik* kavramı, özünde varlığın içerisindeki modusları ifade ederken, bu tekilliklerin toplumsal düzeyde *çokluğa* dönüşmesi tekil olanların kendi niteliklerini olumlayarak varlığını da sürdürmesidir. Tekillik özünde *çokluk* altında kendi niteliklerini eritmez. Çokluk tam da bu yüzden yeni toplumsal hareketleri oluşturan bir tür arzuya dönüşür. Deleuze "Arzu ve Zevk" adlı metninde verdiği birkaç

tarihsel örneğin ardından arzunun *ortakyaşarlık* düzlemine dikkat çeker (Deleuze, 2006, s. 159). Bu aynı zamanda Spinoza ile paralel bir düzlemde arzunun verili bir düzenlemeyle bir olduğunu da ifade eder. Çünkü biz Spinoza’dan biliyoruz ki arzu “insanın özüdür” (E, III, Duyguların Tanımları, I). Demek ki arzu insanda kurucu bir niteliğe sahip olan ve kolektif bir yaşama olanağının imkânını var eden bir *imkândır*. Bu arzuyla çokluk toplumsal hareketlerin merkezinde katalizör etkisi oluşturur. Varlığın üretici güç ilkeleriyle belirlenen yüzey, çokluğun etkileme ve duygulanma alanına dönüşür. Olumlayıcı toplumsal hareketler; toplumsal yapıların, çokluğun tonalitelerinde bir duygulanmaya dönüşür. Kederli duygulanış etrafında çokluğun kendisini bulduğu pasifleşen varlık düzlemi yeni varolma tarzını oluşturan koşullar sağlandığında neşeyle yer değiştirir. Öyleyse sınıfsal-toplumsal hareketlerin temelinde yer alan pasif duygulanışlar ve keder ekonomisi yaşamı zapturapt altına alır. Aşkın kapitalizm fenomeni, küresellik adı altında bir keder duygusu üretir. Kedere eşlik eden nefret ve hınç kavramları *kapitalizmin* yerel unsurlar üzerinden politika üretmesine de kapı aralar. Kimin düşman ve kimin dost olduğu evrensel keder üretici bu aygıt tarafından üretilir. Yaşamın bu sınırlayıcı, pasifleştirici etkiden uzaklaşmasının yegâne koşulu neşeli hareketler üretmektir. Şenlik toplumsal bir harekettir. Alttan altta oluşan çokluğun direnç ağıdır. Geleceğe yönelik arzular, şenlik öğeleri ile kurulur. Bu, özünde keder ekonomisinin üretmediği, buna olanak tanımayacağı kültür öğelerinin neşeli bir toplumda üretilmesini salık verir. Ütopyacı kültür, keder ekonomisinden uzaklaşan bir neşeli varolma tarzının ürünüdür. Çünkü olumsuzlamayla bu keder ekonomisinden neşeli bir düşünce düzeyine geçilemez. Neşeli varolma biçiminin olumlanmasıyla bu mümkün hale gelir. Fakat bu ütopyacı gelenek bir olumlamayı ifade ettiği kadar, praksise dönüşmediği müddetçe sadece bir spekülasyon üretir. Bu nedenle neşeli varolma biçimi, varolmanın hareketidir. Yalnızlıktan, çokluğun konatik (*conatus*) öğelerine bu neşeyle geçilir. Varlığın içkin yüzeyinde ilişkileri oluşturur ve sınıf kavramının sınırlayıcı etkisi kendisini burada anlam genişlemesine bırakır. Artık yüzeyde varolan her şey kendisini sınırlandırmak isteyen her şeye karşı doğal hakkını korur.

Sonuç olarak; neşeli oluş ya da ilk anlamıyla bir eğlenceyi ifade etmeyen gülme; Nietzscheci etkin kuvvetlere kapı aralayan edimi, Spinozacı mutlak-etkin bir olumlamayı, Bergsoncu felsefede küçük isyanların haberini (Bergson, 2014, s. 128), Deleuzecü ontolojide yüzeyde gerçekleşen olayın mizahını (Deleuze, 2015, s. 25);

politik alanda ise *şenliği* ifade eder. Gülme bu anlamıyla varlığın sarıh tonalitelerini olumlama, ona katılmadır. Eğer ki Spinoza'nın mutlak olumlamasının temelindeki neşe hareketi görülmez ve bunun sahih bir yaşam anlayışı olduğunu, mutlak bir gülmeye dönüştüğünü göremezsek; içkin perspektifi anlamak imkânsız hale gelecektir. Bu minvalde Nietzscheci *evetlemenin* doğasındaki gülme edimi anlaşılabilir ise Zerdüşt'ün muştuladığı “gülen aslanları” (Nietzsche, 2019a, s. 287) da anlamak olanaksızlaşacaktır. Bütün bunları anlayamaz isek Dionysosçu geleneğin üretici gücünü görmek imkânsızlaşır. Gülme, neşeli olma edimindeki ontolojik ve politik kuruculuk anlaşılabilir ise *ortak olanı* anlamak askıya alınacaktır. İşte sahih bir ontoloji oluşturmanın ve Spinoza'yı yeniden çağırmanın gerekliliği buradan kaynaklanır. Çünkü ondaki neşe nosyonu varlık düzleminde modusların etkin hareketini ifade ederken, gülme, kahkaha ve şenlik bu etkinliğin yansıtılmasıdır. Çünkü *ortak nosyonların* bizi götürdüğü temel anlayışta nasıl ki bedenin başka şeylerle ortak yönleri artırıyor ve daha çok şeyi bire bir algılamaya uygun hale getiriyorsa şenlik de çokluğun ortak yönlerini artıracak imkânlar sunar. Bütün bunlar ortak olanları artırmak adına bir gayreti de gösterir.

Bu gelmekte olan bir özgürlüğü ifade eder. Bu neşe nosyonu çokluğa giden ortaklıktır. Şenlik ortak nosyonlar oluşturur: yaşam, neşe, ortaklık vs. Bu nosyonların varlığın tonaliteleri haline geldiğinde kurulmakta olan sahih ontolojide karşılaşmalar daha da sarıh hale gelir. Vasat olandan uzaklaşma, cansızlığın ve plastik toplum anlayışının tersine daha neşeli bir toplum imkânı hale gelir. Bedenlerin başka bedenlerle ortak yönlerini artırır. Varlık düzleminde yer alan her canlının birbiriyle karşılaşma düzeyi etkin hale getirilir. Bu bir toplumun temelinde yer alması gereken bir anlayış ifade etmelidir. Zihni belirleyen ve fikri oluşturan karşılaşmalar ve bunun sonucunda duygulanışların örgütlenmesi ise eğer; neşeli birliği sağlayamadığımız, şenlikli çokluğu inşa edemediğimiz sürece kederin hâkimiyeti altında herkes gizil bir kederin ve mutsuzluğun etkisi altında kalır. Spinoza'dan serbest bir çağrışımla söylersek; kederi toptan örgütleyip yeni bir neşe oluşturmaktansa, nasıl mutsuz doğdular, öyle de yaşayıp gittiler.

KAYNAKÇA

- Ağaoğulları, M. A. (2015), “Spinoza ve Locke: Siyasal Özgürleşmeden Bireysel Özgürlüğe”, *Batıda Siyasal Düşünceler* içinde, ed. Mehmet Ali Ağaoğulları, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Akal, C. B. (2016). *Varolma Direnci ve Özerklik*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Akal, C.B.(2020). “Cemal Bali Akal’la Söyleşi”, Gaye Çankaya Eksen, Eylem Canaslan, Türker Armaner, Alber Erol Nahum, *Cogito* içinde, s:99. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Akarsu, Ö. (2019). “Spinoza ve Hobbes’ta Çokluk Kavramı”, *Spinoza ile Karşılaşmalar* içinde, der. Güçlü Ateşoğlu- Eylem Canaslan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Aktay, M . (2018). “Spinoza’nın Conatus, Arzu, Sevinç, Keder ve Özgür İrade Kavramları İle İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme”, *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 11 (24) , 448-466 . DOI: 10.12981/mahder.477474
- Althusser, L. (2000). *Özeleştirici Öğeleri*, (çev. Levent Targu), İstanbul: Belge Yayınları
- Althusser, L. (2004). *Lenin ve Felsefe*, (çev. Bülent Aksoy- Erol Tulpar- Murat Belge), İstanbul: İletişim Yayınları
- Althusser, L. (2006). *Felsefi ve Siyasi Yazılar II, Althusser’den Önce Louis Althusser*, (çev. Z. Zühre İlkelen), İstanbul: İthaki Yayınları
- Althusser, L. (2008). *Felsefi ve Siyasi Yazılar III, Psikanaliz Üzerine Yazılar*, (çev. İrvem Keskinoglu), İstanbul: İthaki Yayınları
- Althusser, L. (2009). *Felsefi ve Siyasi Yazılar IV, Kriz Yazıları*, (çev. Alp Tümertekin), İstanbul: İthaki Yayınları
- Althusser, L. (2014). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, (çev. Alp Tümertekin), İstanbul: İthaki Yayınları
- Althusser, L. (2015). *Gelecek Uzun Sürer*, (çev. İsmet Birkan), Ankara: BilgeSu Yayıncılık

- Althusser, L.(2017). “Tek Materyalist Gelenek: I. Spinoza”, *Marx’tan Spinoza’ya, Spinoza’dan Marx’a: Güncel Müdahaleler* içinde, der. Eylem Canaslan-Cemal Bali Akal. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Atmaca, M. Ç. (2020). “Mikhail Bakhtin’in Ütopik Materyalizmi: Karnaval ve Diyalog Bağlamında Kairolojik Bir Zaman Kavramsallaştırması” *Kilikya Felsefe Dergisi*, Sayı: 1, Nisan 2020, 91-101.
- Ayhan, E. (2014). *Sivil Denemeler Kara*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bahtin, M. (2005). *Rabelais ve Dünyası*. (çev. Çiçek Öztekin). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bahtin, M. (2016). *François Rabelais ve Ortaçağ-Rönesans Halk Kültürü*. (çev. Sabri Gürses). İstanbul: Alfa Yayıncılık.
- Baker, U.(2018). Kullanışlı Bir Felsefe: Spinozacılık. *Spinoza Bir Yaşam* içinde. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Baker, U.(2019). *Sanat ve Arzu*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Balanuye, Ç . (2008). “Beden ve Aşknlık”. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* , (6) , 49-59. Retrieved from: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf/issue/48606/617517>
- Balanuye, Ç.(2012). *Spinoza: Bir Hakikat İfadesi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Balanuye, Ç.(2018). “Yutma: İnsanın Etolojik Geriliminde Bir Fenomenin Felsefesi”, *Mediterranean Journal of Humanities*, VIII/1 (2018) 59-65
- Balanuye, Ç.(2020). *Naturans- Yeni Bir Ontolojiye Doğru*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Balibar, E.(2016). *Spinoza ve Siyaset*. (çev. Sanem Soyarslan). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Baudrillard, J. (2017). *Simülakrlar ve Simülasyon*. (çev. Oğuz Adanır). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Baysoy, C. (2020). “Önsöz”. *Tekanlamlılık* içinde, der. Ece Durmuş-Cengiz Baysoy. İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Beckman, F. (2020). *Gilles Deleuze*. (çev. Mete Akbaba). İstanbul: Runik Kitap.

- Bergson, H. (2014). *Gülme*. (çev. Devrim Çetinkasap). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Blake, W.(2018). *Cennet ile Cehennemin Evliliği*. (çev. Burhan Sönmez). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Boal, A. (1996). *Ezilenlerin Tiyatrosu*. (çev. Semih Çelenk). İzmir: Etki Yayınları.
- Boyer, A. (2001), “Ontological Materialism and Problem of Politics”, *Pli: The Warwick Journal of Philosophy*, Vol. 12.
- Bumin, T. (2016). *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Cansever, E.(2011). *Sonrası Kalır I- Bütün Şiirleri*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Canaslan, E.(2020). “Spinoza’da İfade Özgürlüğünün Metafizik Temelleri”, *Cogito* içinde, s:99. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Cevizci, A.(2019). *Metafiziğe Giriş*. İstanbul: Say Yayınları.
- Chehonadskih, M. (2019). “Emek, Sanat, Tarih: Lenin ile Bogdanov Arasında Sovyet Aydınlanması”, (çev. Elçin Gen). Erişim: <https://www.e-skop.com/skopbulten/emek-sanat-tarih-lenin-ile-bogdanov-arasinda-sovyet-aydinlanmasi/5585>, Erişim Tarihi: 10.05.2021.
- Colebrook, C.(2013). *Gilles Deleuze*. (çev. Cem Soydemir). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Çoban, B . (2014). “Yeni Toplumsal Hareketlerin Eleştirisi”. Marmara İletişim Dergisi , 13 (13) , 21-34, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/maruid/issue/446/3516>
- Debord, G. (1996). *Gösteri Toplumu*. (çev. Ayşen Ekmekçi- Okşan Taşkent). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Delacampagne, C. (2010). *20. Yüzyıl Felsefe Tarihi*. (çev. Devrim Çetinkasap). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Deleuze, G. & Parnet, C. (1990). *Diyaloglar*. (çev. Ali Akay). Ankara: Bağlam Yayıncılık.

- Deleuze, G.(2000). *Spinoza Üzerine On Bir Ders*. (çev. Ulus Baker). Ankara: Öteki Yayınevi.
- Deleuze, G.(2005a). “Gilles Deleuze’ün Önsözü”, *Yaban Kuraldışılık* içinde, (çev. Eylem Canaslan). İstanbul: Otonom Yayınları.
- Deleuze, G.(2005b). *Spinoza- Pratik Felsefe*. (çev. Ulus Baker). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, G. (2006). “Arzu ve Zevk”, (çev. Eylem Canaslan). *Conatus Çeviri Dergisi 6. Sayı* içinde. İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Deleuze, G.(2011). “Entelektüeller ve İktidar”, *Entelektüelin Siyasi İşlevi (Seçme Yazılar 1)* içinde, (çev. Işık Ergüden). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Deleuze, G.(2013a). *Müzakereler*. (çev. İnci Uysal). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, G.(2013b). *Spinoza ve İfade Problemi*. (çev. A. Nahum). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, G.(2013c). *Kritik ve Klinik*. (çev. İnci Uysal). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, G.(2015). *Anlamanın Mantığı*. (çev. Hakan Yücefer). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, G.(2016). *Nietzsche ve Felsefe*. (çev. Ferhat Taylan). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, G.(2017). *Fark ve Tekrar*. (çev. Burcu Yalım- Emre Koyuncu). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, G.(2021). *Nietzsche*. (çev. İlke Karadağ). İstanbul: Alfa Yayıncılık.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2014). *Anti-Ödipus- Kapitalizm ve Şizofreni* (çev. Fahrettin Ege, Hakan Erdoğan, Mustafa Yiğitalp). Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2017). *Felsefe Nedir?* (çev. Turhan Ilgaz). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Demirtaş, M. (2017). *Arzu Politikası. Deleuze ve Guattari Etkisi*. İstanbul: Otonom Yayıncılık.

- Durmaz, R. (2014) “Fransa’daki Spinoza Okumaları Çerçevesinde Althusser’in Konumu ve Althusser’in Spinoza’yla İlgili İki Metni”, Erişim: <http://foralthusser.blogspot.com/2014/01/fransadaki-spinoza-okumalar.html>, Erişim Tarihi: 01.05.2021
- Ehrenreich, B. (2009). *Sokaklarda Dans. Kolektif Eğlencenin Bir Tarihi.* (çev. Nil Erdoğan- A. Ekim Savran). İstanbul: Versus Kitap.
- Eken, B. (2019). “Spinoza: Bir Özgürleşme Siyaseti Ontolojisi”, *Spinoza ile Karşılaşmalar* içinde, der. Güçlü Ateşoğlu- Eylem Canaslan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ekici, E. (2014). “Geç dönem Althusser’de Materyalizmin Yeniden İnşasının Ana Hatları”, Erişim: <http://foralthusser.blogspot.com/2014/08/gec-donem-althusserde-materyalizmin.html>, Erişim Tarihi: 11.05.2021
- Er, S. E. (2012). *Gilles Deleuze’ün Fark Felsefesi.* Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.
- Erhat, A.(1996). *Mitoloji Sözlüğü.* İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Ergün, R. (2011). “17. Yüzyıldan Günümüze Bir İfade Özgürlüğü Çağrısı”, *Kimlik Bedenin Hapishanesidir- Spinoza Üzerine Yazılar ve Söyleşiler* içinde. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları
- Euripides(2016). *Bakkhalar.* (çev. Sabahattin Eyüboğlu). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Esgün, T. G. (2017). “Thomas Hobbes ve Modern Devletin Biyopolitik Kuruluşu”, *Biyopolitika. Platon’dan Arendt’e Biyopolitikanın Felsefi Kökenleri* içinde, ed. Onur Kartal. İstanbul: NotaBene Yayınları.
- Foucault, M. (2011). “Delilik ve Toplum”, *Büyük Kapatılma (Seçme Yazılar III)* içinde, (çev. Işık Ergüden). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Fransez, M. (2012). *Spinoza’nın Tao’su.* İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Gilson, E.(1999). *Tanrı ve Felsefe.* (çev. Mehmet S. Aydın). İstanbul: Birleşik Yayınları.

- Goodchild, P. (2005). *Deleuze & Guattari. Arzu Politikasına Giriş*. (çev. Rahmi G. Ögdül). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gombrich, E. H. (1994). *Sanatın Öyküsü*. (çev. Ömer Erduran). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Ran, N. H. (2015). *Bütün Şiirleri*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Rizk, H.(2012). *Spinoza'yı Anlamak*. (çev. Işık Ergüden). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Hardt, M.(2005). “Michael Hardt’ın Önsözü”, *Yaban Kuraldışılık* içinde, çev. Hakan Yücefer, İstanbul: Otonom Yayınları.
- Hardt, M. & Negri, A. (2011), *Ortak Zenginlik*, (Çev. Efla-Barış Yıldırım), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Hardt, M.(2012). *Gilles Deleuze: Felsefede Bir Çıraklık*. (çev. İsmail Öğretir- Ali Utku). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Hardt, M. & Negri, A. (2018). *İmparatorluk*, (Çev. Abdullah Yılmaz), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Hardt, M. & Negri, A. (2019). *Meclis*, (Çev. Akın Emre Pilgir), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Hardt, M. & Negri, A. (2007). *Dionysos'un Emeği- Devlet Biçiminin Bir Eleştirisi*, (Çev. Ertuğrul Başer), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Hardt, M. & Negri, A. (2020). *Çokluk*. (Çev. Barış Yıldırım), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Hegel, F.(2021). *Felsefe Tarihi - Ortaçağ Felsefesi ve Modern Felsefe*, 3. Cilt, (çev. Doğan Barış Kılınç). İstanbul: NotaBene Yayınları.
- Hobbes, T.(2007). *Leviathan*. (çev. S. Lim). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Kalaycı, N.(2019). “Spinoza’nın *Ethica*’sı Bağlamında Mizahın Politik İşlevi, *Spinoza ile Karşılaşmalar* içinde, der. Güçlü Ateşoğlu- Eylem Canaslan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Kartal, O. (2019). *Yaşayan Ölüler: Sinema, Biyopolitika ve Felsefe*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- La Boétie, E. (2015). *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*. (çev. Ayşe Meral). İstanbul: Alfa Yayıncılık.
- Lenoir, F.(2020). *Spinoza Mucizesi- Hayatımızı Aydınlatacak Bir Felsefe*. (çev. Aslı Sümer). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Lordon, F.(2013). *Kapitalizm, Arzu ve Kölelik- Marx ve Spinoza'nın İşbirliği*. (çev. Akın Terzi). İstanbul: Metis Yayınları.
- Marx, K.(2011). *Kapital- Ekonomi Politğin Eleştirisi, I. Cilt*. (çev. Mehmet Selik - Nail Satlıgan). İstanbul: Yordam Kitap.
- Marx, K. & Engels, F. (2013). *Alman İdeolojisi*. (çev. Tonguç Ok- Olcay Geridönmez). İstanbul: Evrensel Basım Yayın.
- Martinich, A. P. (2013). *Thomas Hobbes*. (çev. Akın Terzi). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Matheron, A.(2020). “Teolojik-Politik İnceleme’den Politik İnceleme’ye Spinoza’nın Evrimi Problemi”, *Cogito* içinde, s:99, ed. Gaye Çankaya Eksen, Alber Erol Nahum, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Matheron, A.(2005). “Alexandre Matheron’un Önsözü”, *Yaban Kuraldışılık* içinde, çev. Hakan Yücefer, İstanbul: Otonom Yayınları.
- Massumi, B.(2019). *Duygu Politikası*. (çev. Hakan Erdoğan). İstanbul: Otonom Yayıncılık
- McLellan, D. (2005). *İdeoloji*. (çev. Barış Yıldırım). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Misrahi, R.(2019). *Spinoza Sözlüğü*. (çev. Ece Durmuş). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Nadler, S.(2018). *Spinoza- Bir Yaşam*. (çev. Anıl Duman- Murat Başekim). İstanbul: İletişim Yayınları.

- Nadler, S.(2020). *Think Least of Death: Spinoza on How to Live and How to Die*. New Jersey: Princeton University Press
- Nadler, S.(2021). *Spinoza'nın Etika'sı*. (çev. Özgür Şahin). İstanbul: Say Yayınları.
- Negri, A.(2004). *Negri on Negri*, ed. Anne Dufourmantelle, (çev. M. B. Debevoise). New York: Routledge.
- Negri, A.(2005a). *Yaban Kuraldışılık*(çev. Eylem Canaslan). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Negri, A.(2005b). *Devrimin Zamanı* (çev. Yavuz Alogan). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Negri, A.(2012), “Ortak Olanın İnşası: Yeni Bir Komünizm”, çev. Savaş Kılıç, *Komünizm Fikri* içinde, ed. Alain Badiou ve Slavoj Žižek, İstanbul: Metis.
- Negri, A.(2013a). *Sürgün*(çev. Öznur Karakaş). İstanbul: MonoKL Yayınları.
- Negri, A.(2013b). *Spinoza for Our Time- Politics and Postmodernity*. (çev. William McCuaig). New York: Columbia University Press
- Negri, A.(2020a). *Aykırı Spinoza: Gündem(deki/dışı) Çeşitlemeler* (çev. Nurfer Çelebioğlu- Eylem Canaslan). İstanbul: Zoe Kitap.
- Negri, A.(2020b). *Spinoza: Then and Now*. (çev. Ed Emery). Cambridge: Polity Press.
- Nietzsche, F.(2005). *Tragedya'nın Doğuşu*. (çev. Mustafa Tüzel). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Nietzsche, F.(2010). *Güç İstenci*. (çev. Nilüfer Epçeli). İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, F.(2012). *Seçilmiş Mektuplar*. (çev. Ayşe Yazgan). İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, F.(2019a). *Böyle Söyledi Zerdüşt*. (çev. Mustafa Tüzel). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Nietzsche, F.(2019b). *Ecce Homo*. (çev. Mustafa Tüzel). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Nietzsche, F.(2019c). *İyinin ve Kötünün Ötesinde*. (çev. Mustafa Tüzel). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

- Nietzsche, F.(2017). *Deccal*. (çev. Oruç Aruoba). İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi.
- Nutku, U.(2005). *Felsefe ve Güncellik*. İstanbul: Bulut Yayınları.
- Özcan, H. D. (2019). “Politik Bir Direniş Olarak Etik: Michel Foucault”, *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, 12(1), 73-93.
- Özmkas, U.(2019). *Biyopolitika: İktidar ve Direniş*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ramond, C. (2014). *Spinoza Sözlüğü*. (çev. Bilgesu Şişman). Ankara: Say Yayınları.
- Rubel, M. (2017). “Marx Spinoza’yla Karşılaşıyor”. *Marx’tan Spinoza’ya, Spinoza’dan Marx’a: Güncel Müdahaleler* içinde, der. Eylem Canaslan-Cemal Bali Akal. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Russ, J. (2013). “Sunuş”. *Felsefe Tarihi- Modern Dünyanın Yaratılması* cilt 2 içinde, ed. Jacqueline Russ. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sancar Üşür, S. (1997). *İdeolojinin Serüveni*. Ankara: İmge Kitabevi
- Spinoza, B.(2011). *Etika. Geometrik Düzene Göre Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Olan*. (çev. Hilmi Ziya Ülken). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Spinoza, B.(2014). *Mektuplar*. (çev. Emine Ayhan). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Spinoza, B.(2015a). *Politik İnceleme*. (çev. Murat Erşen). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Spinoza, B.(2015b). *Kötülük Mektupları*. (çev. Alber Nahum). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Spinoza, B.(2015c). *Kısa İnceleme*. (çev. Emine Ayhan). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları
- Spinoza, B.(2016a). *Ethica- Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ahlak*. (çev. Çiğdem Dürüşken). İstanbul: Alfa Basım Yayım.
- Spinoza, B.(2016b). *Teolojik-Politik İnceleme*. (çev. Cemal Bali Akal- Reyda Ergün). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Ran, N. H. (2015). *Bütün Şiirleri*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- Rosenthal, M. A. (2018), “Spinoza’s Political Philosophy”, *The Oxford Handbook of Spinoza* içinde, ed. Michael Della Rocca. New York : Oxford University Press.
- Taburoğlu, Ö. (2019). *Vicdan: Kendi Olma Biçimleri*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Toscano, A.(2013). *Fanatizm- Bir Fikrin Kullanımları Üzerine*. (çev. Barış Özkul). İstanbul: Metis Yayınları.
- Tatian, D.(2017a). “Spinoza Marx’la. Bir Karşılaşmanın Protokolleri”. *Marx’tan Spinoza’ya, Spinoza’dan Marx’a: Güncel Müdahaleler* içinde, (çev. Cemal Bali Akal), der. Eylem Canaslan-Cemal Bali Akal. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Tatian, D.(2017b). *Spinoza. Bir Başlangıç*. (çev. Ali Dokuzlu). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Tatian, D.(2020). *Yabanın İhtiyatı- Spinoza’da Tutkular ve Politika*. (çev. Ali Dokuzlu-İsmet Şebin). İstanbul: Zoe Kitap.
- Tubbs, N. (2017). *Batı Felsefe Tarihi*. (çev. Doğan Barış Kılınç). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Turalı, G. (2021). *Gilles Deleuze’ün Sanatçı-Filozofu*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Virno, P.(2013). *Çokluğun Grameri*. (çev. Volkan Kocagül – Münevver Çelik). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Yelkenci, T. (2011). “Louis Althusser’in Materyalist İdeoloji Teorisi”, *Baykuş Felsefe Yazıları*, 7. Sayı, 2011, ss. 87-110.
- Youpa, A.(2020). *The Ethics of Joy- Spinoza on the Empowered Life*. New York: Oxford University Press.
- Yovel, Y.(2017). “Marx’ın Ontolojisi ve Spinoza’nın İçkinlik Felsefesi”. *Marx’tan Spinoza’ya, Spinoza’dan Marx’a: Güncel Müdahaleler* içinde, der. Eylem Canaslan-Cemal Bali Akal. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Zizek, S. (2011). *Ahir Zamanlarda Yaşarken*. (çev. Erkal Ünal). İstanbul: Metis Yayınları.