

**ETİKA'DAN TEOLOJİK POLİTİK İNCELEME'YE UZANAN BİR
İZLEKTE ÇAĞDAŞ İDEOLOJİ KAVRAMININ İZLERİNİ SÜRMEK**

DOKTORA TEZİ

ÇİHAN PALANCI

**MERSİN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ**

**SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ
ANABİLİM DALI**

**MERSİN
MART - 2020**

**ETİKA'DAN TEOLOJİK POLİTİK İNCELEME'YE UZANAN BİR
İZLEKTE ÇAĞDAŞ İDEOLOJİ KAVRAMININ İZLERİNİ SÜRMEK**

DOKTORA TEZİ

CİHAN PALANCI

**MERSİN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ**

**SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ
ANABİLİM DALI**

**Danışman
Doç. Dr. İhsan KAMALAK**

**MERSİN
MART- 2020**

ETİK BEYAN

Mersin Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliğinde belirtilen kurallara uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada,

- Tez içindeki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlâk kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda ilgili eserlere bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu,
- Atıfta bulunduğum eserlerin tümünü kaynak olarak kullandığımı,
- Kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı,
- Bu tezin herhangi bir bölümünü Mersin Üniversitesi veya başka bir üniversitede başka bir tez çalışması olarak sunmadığımı,
- Tezin tüm telif haklarını Mersin Üniversitesi'ne devrettiğimi

beyan ederim.

ETHICAL DECLARATION

This thesis is prepared in accordance with the rules specified in Mersin University Graduate Education Regulation and I declare to comply with the following conditions:

- I have obtained all the information and the documents of the thesis in accordance with the academic rules.
- I presented all the visual, auditory and written informations and results in accordance with scientific ethics.
- I refer in accordance with the norms of scientific works about the case of exploitation of others' works.
- I used all of the referred works as the references.
- I did not do any tampering in the used data.
- I did not present any part of this thesis as an another thesis at Mersin University or another university.
- I transfer all copyrights of this thesis to the Mersin University.

24 Mart 2020 / 24 March 2020

İmza / Signature

Cihan PALANCI

ÖZET

Spinoza 17.yy felsefesinin en önemli figürlerinden biridir ve bu felsefe, tarihsel olarak tam bir geçiş ve kriz dönemi içinde konumlanır. 17.yy, kapitalizmin yavaş yavaş tarih sahnesine çıktığı, seküler dünya görüşünün kamusal alanda yaygınlaştığı fakat siyasal alanda hala eski-yeni çatışmasının tüm şiddetiyle devam ettiği bir dönemdir. Siyasal düzlemde yaşanan bu kaos, Spinoza'nın hayatına da yansımış ve derin izler bırakmıştır. Üstelik Spinoza, köklü bir Yahudi ailesinden gelmesine rağmen 1656 yılında Tanrı hakkındaki ilginç ve aykırı fikirlerinden dolayı henüz 24 yaşında aforoz edilmiştir.

Spinoza felsefe tarihi açısından değerlendirildiğinde, hem içeride hem dışarıdadır. Onu içeride yapan şey yukarıda da belirtildiği üzere tam olarak 17.yy'ın ve hatta ortaçağ felsefesinin kavramlarıyla düşünmesi ve bunu yaparken de yöntem olarak o döneme içkin bir geometrik ve diferansiyel ispat inşası oluşturmasıdır; tıpkı Bacon, Leibniz ve Descartes gibi. O da öncelikle mutlak bir Tanrı ispatı çabası içine girmiş, epistemoloji, etik, siyaset alanlarını sonraya bırakmıştır. Onu dışarıda tutan şey ise; bu yeni olmayan kavram ve yöntemlerle çağının ötesinde bir bengilik felsefesini kurmuş olmasıdır. Öyle ki Tanrı'dan, tözden, özden bu kadar bahsedip bir Tanrı tanımaz olarak aforoz edilmesi oldukça ironiktir.

Bu tezdesorunsallaştırmaya çalışılan şey; Spinoza'nın bu bengilik felsefesinin yine siyasetin en önemli kavramlarından biri olan ideoloji ile ilişkisini kurmak olacaktır. İdeolojinin formel olarak ifade edilişi ve temel bir siyaset kavramına dönüşmesi süreci oldukça yenidir. Marks'la birlikte özellikle vücut bulan kavram, 19.yy'ın kurumsallaşmış kapitalist dünyasından 20. yy faşizm rejimlerine kadar uzanan izlekte ve günümüzün post-modern toplumunda güncelliğini hala muhafaza etmektedir. İdeolojinin kuruluşu, yayılması, araçları gibi konular siyaset alanında hala etkin bir durumdadır. Bu anlamda, Spinoza'nın kurduğu ontolojik-etik-siyaset evreninin, kavramın derinleştirilmesinde bize önemli imkânlar sağlayacağını düşünerek, özellikle Marks'ın farklı ideoloji kavramsallaştırmalarının, Spinoza'daki karşılığı veya yankısı üzerine bir soruşturma yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Spinoza, İdeoloji, Marx, Teolojik Politik İnceleme, Etika

Danışman: Doç. Dr. İhsan KAMALAKSiyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, , Mersin Üniversitesi, Mersin.

ABSTRACT

Spinoza is one of the most important figures of the 17th century philosophy and this philosophy is positioned in a period of complete transition and crisis. The 17th century is a period in which capitalism gradually took to the stage of history, the secular world view became widespread in the public sphere, but the political conflict still continues with all its severity. This chaos in the political plane has also reflected on Spinoza's life and left deep traces. Moreover, although he came from a well-established Jewish family, in 1656 he was excommunicated at the age of 24 for his interesting and contradictory ideas about God.

When Spinoza is evaluated in terms of the history of philosophy, he is both inside and outside. What makes him inside is that as it is mentioned above, he thinks exactly with the concepts of 17th century and even medieval philosophy, and while doing so, he constructs a geometric and differential proof built for that period. Just like Bacon, Leibniz and Descartes. He firstly engaged in an effort to demonstrate an absolute proof of God, leaving the fields of epistemology, ethics and politics later. What makes him outside is that he has established a philosophy of infinity beyond his time with these new concepts and methods. It is quite ironic to talk about God, substance and quiddity so much and to be excommunicated as an atheist.

What is tried to be problematized in this thesis; It will be to establish the relationship of Spinoza's infinite philosophy with one of the most important concepts of politics, ideology.

The process of expressing ideology formally and turning it into a basic concept of politics is quite new. The concept, especially embodied with Marx, extends from the institutionalized capitalist world of the 19th century to the 20th century fascism regimes and is still up to date in today's post-modern society. Issues such as the establishment, dissemination and tools of ideology are still active in the field of politics. In this sense, considering that the ontological-ethical-political universe established by Spinoza will provide us with important opportunities in deepening the concept, an investigation will be made on the equivalent or echo of the different ideology concepts of Marx in Spinoza.

Key Words: Spinoza, Ideology, Marx, Theological Political Analysis, Ethica

Advisor: Doç. Dr. İhsan KAMALAK, Department of Political Science and Public Administration, The University of Mersin, Mersin.

TEŞEKKÜR

Doktora sürecimin başından sonuna kadar yanımda olan, ilgisini, akademik bilgi ve tecrübelerini benden esirgemeyen değerli hocam Doç. Dr. İhsan KAMALAK'a,

Çalışmamda desteklerini hep üzerimde hissettiğim Eřime ve kızıma ayrıca bu günlere gelmeme sebep olan canım annem ve babama teőekkürlerimi bir borç bilirim.



İÇİNDEKİLER

	Sayfa
İÇ KAPAK	i
ONAY	ii
ETİK BEYAN	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
TEŞEKKÜR	vi
İÇİNDEKİLER	vii
1. GİRİŞ	1
2. SPİNOZA FELSEFESİ'NİN GERİ PLANI	7
3.BAŞLANGIÇ: ÖTEKİ TANRI	11
3.1. Spinoza'nın Sıfat Kavrayışı	19
4. SPİNOZA'DA İNSAN	26
4.1. Spinoza'da Bilgi Türleri	32
4.1.1 Birinci Türden Ya Da İmgeleme Dayalı Bilgi	33
4.1.2. İkinci Türden Bilgi Ya Da Ortak Mefhumlar	40
4.1.3. Üçüncü Türden Bilgi Ya Da Özlerin Bilgisi	44
4.2. Ahlakı Etiğe Dönüştüren Arzu: Conatus	45
4.3. Spinoza'da Conatussal Bir Öncelik Olarak Beden Düşüncesi:	49
4.4. İlişkisel Öz Bağlamında Spinoza'da İyi ve Kötünün Tanımlanışı	56
4.5. Spinoza'da Güç-Hak İlişkisi	60
5. İDEOLOJİ KAVRAMI ÜZERİNE TARTIŞMALAR VE KAVRAMIN TARİHÇESİ	67
5.1. Kavramın Tarihçesi	76
5.1.1.Bacon ve İdol Öğretisi	76
5.1.2. Fikirler Bilimi Olarak İdeolojinin Ortaya Çıkışı	78
6. İDEOLOJİNİN MARKS UĞRAĞI	82
6.1. Marks'ta Erken Dönem Din-Hegel Eleştirisi ve Alman İdeolojisi	83
6.2.Camera Obscura Ya Da Tersine Çevrilen Hakikat	90
6.3. Marks'ta Yabancılaşma	92
6.4. Egemen Sınıfın Egemen Fikirleri	98
7. MARKS'IN İDEOLOJİ KAVRAMININ BİR ÖNCÜLÜ OLARAK SPİNOZA'DA ANTROPOMORFİK TANRI VE İDEOLOJİ OLARAK DİN KAVRAYIŞI	104
7.1. Marks'ın Meta Fetişizmi Bağlamı	105
7.2. Meta Fetişizmi-Din Fetişizmi ve Antropomorfik Tanrı İlişkisi Üzerine: "Spinoza-Marks Ortaklığı"	110
7. 3. Spinoza'da İdeoloji Olarak Din	119
8. TARTIŞMA ve SONUÇ	127
KAYNAKLAR	139
ÖZGEÇMİŞ	142

1. GİRİŞ

Spinoza'nın bütünsel felsefesini tek bir kavramla açıklayacak olursak bu "içkinlik" diyebiliriz. İçkinlik felsefesi, felsefe tarihi boyunca dönem dönem ortaya çıkmış fakat hiçbir zaman başat bir felsefi model haline gelememiş ve genel olarak aşkınsal felsefik akım tarafından "bastırılmıştır." Batı felsefesindeki bu durumun en önemli nedenlerinden biri, "sonsuzluk-ölümsüzlük gibi kavramların ideal haline getirilmesi" ve epistemik evrene teleoloji ve bununla bağlantılı olarak teolojinin hâkim olmasıdır. Bu kavrayışa felsefe tarihinde itiraz eden en önemli filozoflardan birisi Spinoza'dır. Spinoza'nın içkinlik felsefesinin tüm kavşaklarının her birinde ve ilginç bir biçimde, diğer 17.yy filozoflarının da kullandığı temel kavramlardan biri olan töz vardır. İlginç olmasının sebebi, dönemin diğer filozofları, aşkın felsefik öğretilerini töz ile temellendirirken, Spinoza'nın tözü açılımı, diğerlerinden oldukça farklı bir biçimde içkinliğe zemin oluşturur.

Çetin Balanuye kitabında, O'Neill'in meşhur "Lazarus Güldü" oyunu ile Spinoza felsefesinin temel noktalarına değinir. Oyunda İsa'nın dirilttiği Lazarus'un dirildikten sonraki halleri anlatılır. Dirildikten sonra Lazarus, İsa'ya ve ailesine sarılarak gülmeye başlar. Kararlı, içten ve sürekli bir gülüştür bu. Kimse anlam veremez. Dünya ile olan ilişkisi değişmiştir Lazarus'un, tüm doğaya, hayvanlara, çiçeklere ve insanlara büyük bir hasretle ve gülümseyerek bakmaktadır. O buradadır artık, dünyanın tüm çileci öğretileri yok olmuştur. Bu değişimi fark eden halk, ona öteki dünyayı, ölümü sorar. Lazarus ise onlara, ölümün korkunç olmadığını, bu dünya dışında bir dünyanın hurafe olduğunu, ölümün sadece sürekli serpilip gelişme, sürgit yaşama doğru bir pasaj olduğunu anlatır. Roma halkı anlatılanlardan çok etkilenir ve sadece bu dünyanın ve doğanın tadını çıkarmaya başlarlar, üstelik öteki dünya ile ilgili hurafelerin yokluğu dönemin siyasi otoritesi içinde bir yönetim krizi sebebidir (Balanuye, 2017: 113-115).

Yukarıda anlatılan hikâye Spinoza felsefesinin yaptığı en önemli felsefik devrimlerden biridir. Belirttiğimiz gibi, o zamana kadarki başat felsefe akımları bilgiyi, yaşamı, siyaseti, aşkınsal bir düzlemde ele aldılar. Kaldı ki Spinoza'nın yaşadığı dönem hala Skolâstizmin oldukça etkin olduğu bir dönemdir. Skolastik dönem, özgürlükçü tüm fikir, sanat, siyaset alanlarının daraltıldığı ve bundan dolayıdır ki özgürlükçü akımların bile mecburen "üretimlerinin merkezine önce Tanrıyı yerleştirip, onu mutlaklaştırıp, sonra sanat-felsefe-siyaset ne yapacaklarsa onu yapmaya devam ettikleri" karanlık bir dönem olarak özetlenebilir. Spinoza'nın farkı, Tanrıyı mutlaklaştırırken onu aşkınsal bir kategori olarak düşünmemesidir. Hatta o Tanrı'yı, söylemek gerekirse, "üzerindeki tüm ağırlıklardan, insani etiketlerden kurtararak özgürleştirmiştir". Tanrı'yı özgürleştirmenin insanı özgürleştirmeye aynı şey olacağının farkındadır.

Lazarus'un hikâyesinin önemli başka bir yine noktası teleolojinin reddidir. Hikâye gereği eğer aşkınsal bir Tanrı ve öteki dünya yok ise o zaman bizi bu dünyaya yabancılaştıracak hiçbir şey yoktur. Dinin yasalarına göre yaşamak, yine siyasetin ve dinin ürettiği hurafelere göre davranmak ve "gönüllü bir kölelik" ilişkisi kurmak anlamsızdır. Spinoza bu anlamda seküler bir dünya görüşünü inşa etmiştir. Bu iki sekansı birleştirdiğimizde Spinoza felsefesinin içkinci-materyalist ruhu rahatlıkla görülebilir. Negri (2011: 126-127) e göre de durum böyledir:

Spinoza'nın felsefesi felsefe tarihinde eşsiz bir teorik devrim yapmıştır; bu belki de tüm zamanların en büyük felsefi devrimidir. Öyle ki felsefi açıdan Spinoza'yı "Marx'ın tek atası olarak kabul edebiliriz" neden? Çünkü Spinoza, teleolojinin olmadığı, tümüyle özgün bir praksis kavrayışının kurucusudur çünkü nedenin varlığını kendi etkisinin içinde, yapının varoluşunu kendi etkisinin içinde ve varlığında düşünmüştür. 'Yapının tüm varlığı kendi etkilerinden oluşur...' kendi özel unsurlarının spesifik bir birleşeni olan yapı, kendi etkilerinin dışında olan bir şey değildir.

Spinoza, Etika'yı ontolojik olarak Tanrı'nın ne olduğu sorusuyla başlatır. Spinoza'nın Tanrı tasavvuru ilginç olduğu kadar felsefesinin diğer kategorilerini açıklamak için olmazsa olmaz bir gerekliliktir. Tüm kitap boyunca kapalı bir devre gibi anlatılacak her şey, kendini açıklımlayarak bu ilk tanımlamalara yani Tanrı-töz kavramına varır. Spinoza "Tanrı Hakkında" adını verdiği bu ilk bölümün ilk altı tanımında töz, Tanrı, sıfat, tavır (kip) gibi kavramlara değinir. Tüm bu tanımlamalar kitap boyunca karşımıza çıkar ve Spinoza'nın anlaşılmasında bize önemli imkânlar sunar. Spinoza Etika'daki ilk tanımı olan Causa Suim'i şöyle açıklar: "Özü varlığı kuşatan, başka deyişle tabiatı ancak var olarak tasarlanabilecek olan şeye, kendi kendisinin nedeni diyorum." Spinoza üçüncü tanımında ilk tanımla bağlantılı olarak töz kavramını açıklar: "Kendi başına var olan ve kendisi ile tasarlanan, yani kendi kendisini teşkil eden başka hiçbir fikrin yardımı olmaksızın hakkında fikir edindiğimiz şeye cevher diyorum." nihayet altıncı tanımında ise: "Mutlak olarak sonsuz bir varlığa, yani sonsuz sıfatları olup başsız ve sonsuz (ezeli) özü bu sonsuz sıfatlarında her biriyle ifade edilmiş olan cevhere Tanrı diyorum." diyerek Spinoza; Tanrı ve töz ilişkisini doğrudan kurar. Tüm bu Tanrı-töz kavrayışlarının son halkası Spinoza'da doğa ile tamamlanır ve anlamlı hale gelir. Sunat, Spinoza'nın Tanrı kavrayışını şöyle açar:

Spinoza'nın Tanrısı seven, esirgeyen, yasa koyan bir Tanrı değildir. O bir başka tözle sınırlanamaz, kendi dışında başka bir şeye nedensellikte bağlanamaz, varlığı olumsal değil zorunludur. Bununla birlikte düşünce ve uzam var olan tözün öznitelikleri olup her şey öncesiz ve sonrasız bir zorunlulukla Tanrı'dan gelir. O anlamda Tanrı "Natura Naturanstr" (doğuran doğa). Ondan gelenlerse "Natura Naturata" (doğmuş doğa) ya da tözün öz niteliklerinin tezahürleri olmak anlamında onun "kip" leridir (Sunat, 2014: 3).

Spinoza'ya göre doğa, tözün yani Tanrı'nın kendini açıklamasıyla oluşmuştur dolayısıyla doğa ile Tanrı arasında mutlak bir özdeşlik vardır. Tanrı-Doğa sonsuz bir üretkenlik ile ve belirli yasalar çerçevesinde kendisini açıklar ve bunu amaçsız bir şekilde yapar. "Mutlaklık, içinde zorunluluğu barındırır" fakat bu zorunluluk bir amaçlılık içermez. Semavi dinlerin Tanrısı için amaçlılık zorunludur. Tüm doğa, insan için yaratılmış ve tüm insanlık da Tanrı'ya ve onun öteki dünyasına erişebilmek için ona ibadetle koşullandırılmıştır. İnsana ait tüm ahlaki normlar, iyi-kötü gibi ayrımlar bu aşkınlığın bir sonucudur. Spinoza'nın Tanrı'sı için bunlar söylenemez, o "iyinin ve kötünün ötesindedir." Spinoza Etika Birinci bölüm 36. önermesinin ekinde hem bu amaçlılık mefhumunu hem de insanın özgür olduğu yanılımasını çarpıcı bir şekilde ifade eder. İnsanın zorunluluklar düzleminde yaşamını sürdürmesi onun Tanrı'nın sonsuz sayıdaki sıfatlarından biri olmasıyla ilişkilidir. Tanrı-töz-doğa ve bunun sonsuz sıfatları mutlak olarak belirlenmiş yasalarla davranırlar fakat Spinoza'ya göre insan düşünme sıfatına sahip olduğu için en azından bu yasaların işleyişi hakkında doğru fikirlere ulaşabilir. Zorunlulukların bilgisine ulaşmak insanın neyi yapıp neyi yapamayacağını yani "kendi kudretinin neye yetip neye yetmeyeceğinin" bilgisine ulaşmaktır. Çünkü insanın yaşama kudretini arttırması veya varlığını devam ettirme şansı (conatus) ancak belli bilgi düzeylerine erişmekle olur. Spinoza'ya göre erdem de tam olarak budur. Her insanın "iyinin ve kötünün ötesinde" kendi gücü yettiğince varlığını sürdürme hakkı vardır. Conatusu arttırmak ve hayatı daha kontrollü ve kendi denetiminde yaşamak için insanın Tanrı'nın bilgisine erişebilmesi zaruridir. Bu bağlamda, Spinoza üç tür bilgiden bahseder; 1.tür bilgi Gözkan'ın aktardığı üzere duyusalılık ve hayal gücü temelinde ortaya çıkan upuygun olmayan bilgi türüdür. Felsefi bilginin elde edebileceği hakikatlere bizi ulaştırabilecek bir görme malzemesi sağlamaz. Duygular düzeyinde kalan, duygularımıza etki eden ve Spinoza'nın esaret adını vereceği edilgen olma halinin bilgisidir. İkinci tür bilgi akıl düzeyinde gerçekleşen ve ortak mefhumlar denilen kavramların düzlemidir. Spinoza, Gözkan'ın aktardığı üzere, ortak mefhumları Etika Bölüm 2, önerme 37' de şöyle tanımlıyor: "Her şeyde ortak olan ve parçada olduğu kadar bütünde de olan..."Gözkan devamında şunları söyler:

Bu bilgi türü aynı zamanda nedensellik düzlemindeki nedenlerin bilgisidir. Gündelik hayatın nedensel bağlantılarından, bilimsel bilgiye ve bilimsel bilginin sonuçları üzerinden düşünmeye kadar geniş bir alanı kapsar. Duygular bu bilgi türüyle yönetilir ve yetkinleştirilir. 3. tür bilgi ise varlığın içkin hakikatini görmesini sağlayan, akıl yetisi dışında Tanrının intellectus kudretinin bir parçasını kullanan ve şeyleri ebediyetin bakışı altında bilme yetisine araç olan bir bilgi türüdür (Gözkan: 2015, 81-85).

Deleuze kitabında bu fikirlerin piramidal bir geçişgenliğinin olmadığını her bilgi türünün aynı kişide aynı zaman dilimi içerisinde olabileceğini anlatır. Deleuze, Spinoza açısından ölüm temasını işlerken, insan eğer yaşamını 1.türden bilgilerin yoğunluğunda yaşamışsa yani oransal

olarak pasif duyguların egemenliğinde bir varoluş içinde olmuşsa o ölüm büyük oranda gerçekleşmiştir ifadesini kullanır. Tersini durumda ağırlıklı olarak uygun bilgilerle kuşatılmış aktif bir hayatınız olmuşsa ölen kısmınız görece olarak daha önemsiz ve daha küçük bir kısımdır (Deleuze: 2000, 213).

Spinoza'ya göre "her şey dışarıdandır". İnsan, bedensel karşılaşmaların etkisiyle duygulanışlar yaşar ve bu duygulanışların fikri, düşüncede belirir. Dışarıdan gelen uyarımlar, karşılaşmalar o kadar çeşitlidir ki tüm bunları doğru bir şekilde sıraya dizmek, anlamak ve ona göre bir praksis oluşturmak zordur. Üstelik bu uyarımların ya da sembollerin ya da fragmanların hangi kaynaklardan hangi saiklerle bize gönderildiği çoğunlukla bizim denetimimizde değildir. Onların iyi niyetli olduklarından, çarpıtılmadıklarından ya da bizi belli zihinsel hallerle yönlendirmediklerinden her zaman emin olamayız. Bundan kaynaklı olarak, insanın bilgi hiyerarşisi içinde kendisini yükseltebilmesi belirttiğimiz gibi yaşamsaldır. Yaşamsal olmasının önemli nedenlerinden biri de, politik alanda yaşanan ve insanın hakikati görmesini engelleyen ideolojik saiklerin savuşturulması ve yaşamı gerçek nedensellikleriyle kavrama ihtiyacıdır.

İdeoloji kavramının ne olduğu üzerine olan tartışmalar, Marks'ın yaklaşımları doğrultusunda uzunca bir zamandır sürüyor olsa da başat olarak, "gerçeği çarpıtma", "yanlış bilinç", gibi bir ana eksende yürüdüğü söylenebilir. Marks, Alman İdeolojisi eserinde, ünlü "camera obscura" betimlemesiyle Alman idealizmi ile polemige girerek, Bora'nın da altını çizdiği gibi fikirlerin insanların somut yaşamlarının bir sonucu olduğunu dolayısıyla bilincin yaşamı belirlemediğini, yaşamın bilinci belirlediğini ifade eder. Eserinde Marks ideolojiyi, somut tarihsellikten uzak, gerçeklikten kopuk düşünceler olarak tanımlar (Bora: 2016, 85). Sonrasında yazdıklarıyla Marks, ideolojiye aynı zamanda öznenin içinde bulunduğu egemen üretim ve toplumsal ilişkilerin bilincidir diyerek, bir zorunluluk içinde değerlendirir. Marks ve Engels Alman İdeolojisi kitabında:

Egemen sınıfın düşünceleri, bütün çağlarda, egemen düşüncelerdir, başka bir deyişle, toplumun egemen maddi gücü olan sınıf, aynı zamanda egemen zihinsel güçtür. Maddi üretim araçlarını elinde bulunduran sınıf, aynı zamanda, zihinsel üretimin araçlarını da emrinde bulundurur, bunlar o kadar birbirinin içine girmiş durumdadırlar ki, kendilerine zihinsel üretim araçları verilmeyenlerin düşünceleri de aynı zamanda bu egemen sınıfa bağımlıdır. Egemen düşünceler, egemen maddi ilişkilerin fikrî ifadesinden başka bir şey değildir. (Marks, Engels: 2012, 50).

İfadeleriyle, sonradan Gramsci'nin eserlerine de ilham olacak "Hegemonya" kavramının altını çizdiler. Bu ifade ediş, yani; egemen sınıfın düşüncelerinin egemen olması bir anlamda, ideoloji kavramını nötrleştiren, doğallaştıran ve bu anlamıyla eleştirilen bir ifadedir. Fakat bu eleştiriler ileride daha ayrıntılı göreceğimiz gibi haksızdır; insanların yaşadığı gibi düşünmesi ya

da egemenin düşüncesinin hegemonya olması yine Marks'ın ön açacağı şekilde farklı dolayım larla gerçekleşir ve üretim ilişkilerine içkin bir "evirtim" ile bireyin zihnini ele geçirir. Atılğanbu anlamda, ideolojide bahsedilen baş aşağılık durumunun ve Marks'ın iktisadi çözümlerinin ve bu çözümler sonrasında gelişen "meta fetişizmi" kavramının, temel parametre-dolayım olduğunu belirtir. Metanın fetiş karakteri, emeğin toplumsal karakterini, mübadele alanı da emek sömürsünü gizler (Atılğan, 2015: 290).

Meta fetişizmi ve kişilerin üretim sürecindeki parçalanmışlığı ve üretimin öznesi olmaktan çıkıp nesnesi haline gelmeleri "yabancılaşma" olgusunu yaratır. Yabancılaşma ile birlikte özne, "şeyleşip" dünyayla ilgili her gerçeği bu yabancılaşmış bilinç ile algılar. Egemen ideoloji kendi dünya görüşünü tüm toplumsal kesimlere dayatıp, bunu bir taraftan üretim süreçleri ve meta fetişizmi dolayımıyla yaparken ikinci dolayımı kullanarak bizim yukarıda belirttiğimiz "gerçeği çarpıtma" mekanizmasını işletir. Gerçeği çarpıtma hukukta, devlette, dinde gerçekleşir. Tüm bu kurumlar, üretim araçlarına sahip egemen sınıfın çıkarlarına göre dizayn edilir ve birer ajan gibi hakikati çarpıtarak sürekliliğini inşa eder.

İdeolojideki temel uğraklardan biri olan, egemen sınıfın egemen düşünceleri, yani egemen sınıfların kendi ideolojik söylemlerini hem zor hem de rıza mekanizmalarını kullanarak halka kabul ettirme stratejilerinin en çıplak örneğini Spinoza'nın Teolojik Politik İnceleme eserinde görürüz. Spinoza, Teolojik Politik İnceleme'de, bahsedilen hakikati çarpıtma ve bundan siyasi-ideolojik kazanç sağlama hakkında devrimci sayılabilecek tespitler yapmıştır. Ergün'ün aktarımıyla Teolojik Politik İnceleme'nin hemen başında Spinoza; akıl dışılığı ve istikrarsızlığı nedeniyle insanlar arasındaki iletişimsizliğin, önyargıların ve çatışmaların başlıca nedeni olarak gördüğü hurafenin [superstitio] kökenine korkuyu oturtur. Korku bir edilgenlik durumudur ve insanın yaşam kudretini azaltır. İnsan ancak anlama yeteneğini [intellectus] mükemmelleştirerek özgürleşebileceğine göre, edilgen duyguların pençesinde oradan oraya savrulmak, insanın gerçek köleliğine işaret eder. Spinoza'ya göre insanlar, hurafeler ve korkulara varoluşsal olarak yatkındırlar, dolayısıyla kendi çıkarları peşinde koşan politik güçlerin, halkı otoriteleri altında tutmak için nasıl araç olarak kullandığını Spinoza gözler önüne serer. "Kalabalığı yönetmek için hurafeden daha etkili hiçbir şey yoktur" ve bugüne dek hiçbir temeli olmaksızın tapınılmış olan her şey, kederli ve korkan bir zihnin hayallerinden ve hezeyanlarından başka şey değildir (Ergün, 2011: 83-84).

Hurafeleri ve korkuları büyüterek iktidarı tanzim etme, sağlamaştırma devletin uyguladığı yöntemlerden en önemlisidir. Bu bizi eski ama oldukça işlevli bir ideolojik diskürsife götürür. Fakat asıl mesele Spinoza'da, insanın da doğası gereği buna yatkın olmasıdır. Buna yatkınlığın gerekçeleri ile birlikte ontolojik ve "iletişimsel bir etik" bizi bu şeyleşme durumundan

çıkarabilir mi? Bu anlamda hem kökeni hem de imkânı bir arada soruşturmak bizim için zorunludur.

Çalışmadaki temel amacımız, Marks'ın ideoloji kavramsallaştırmalarıyla, Spinoza'nın ontolojik-epistemolojik bağlarını kurmaya çalışmaktır. Bunun kolay olmadığı açıktır, çünkü yaşadıkları dönemlerin farklı olması ve özellikle toplumsal ve iktisadi alanda farklı saiklerle felsefelerini icra etmeleri bu okumayı kısmen güçleştirir. Fakat bir taraftan da ideolojinin ve itaat kavramlarının her dönem için var olduğunu ve güçlü bir politik tartışma zemininde gerçekleştiğini bilmek ve okumaları bu eksende gerçekleştirmek bizim için kolaylaştırıcı bir unsur olarak ortaya çıktı. Çalışmada mutlak bir Spinoza-Marks ortaklığı ya da teorik anlamda işbirliği inşa etme gibi bir peşin hükümle davranmamakla birlikte, iki filozofun metinleri arasında güçlü bir ilişki olduğunu da inkâr edemeyiz. Özellikle dinin ve Tanrı'nın hangi dolaylımlarla aşkınsal hale geldiği ve toplumsal yaşamda en belirleyici konumu aldığı ile ilgili yaklaşımları bu iki filozofun en önemli ortak noktalarından birisiydi. Bununla birlikte iki düşünürün ideolojik olarak dinin etkilerinden toplumun nasıl kurtarılacağı ile ilgili fikirleri birbirinden oldukça farklıdır. Marks bu kurtuluşu topyekün bir toplumsallıkla değerlendirirken, yani üretim ilişkilerindeki keskin dönüşümle mümkün görürken, Spinoza daha çok bireysel-felsefik bir kurtuluş önerir. Hatta Spinoza, "kurtuluş" konusunda oldukça karamsardır, onun için yığınların doğru yolu bulması pek mümkün değildir; yapılması gereken bu yığınların imgelem ve hurafeye dayanan değer yargılarını da kapsayacak bir siyasal teoridir.

Çalışmamızın özgün olan yanı, literatürde iki filozofun benzer noktalarına çok fazla değinen metin-tartışma olmasına rağmen, ideoloji kavramı odaklı çalışma oldukça kısıtlıdır. Önemli birkaç yazarın sistematik olmayan değinmelerine karşın, derli toplu eser sayısı çok azdır. Bu anlamıyla çalışmanın, özellikle son dönem sık sık gerçekleştirilen, iki filozofu karşılıklı okuma çabasına bir katkı olabileceğini düşünmekteyiz. Tezde yöntem olarak karşılıklı çapraz okumalar gerçekleştirildi ve metinsel bağlar kurulmaya çalışıldı, bunu yaparken meseleye sadece iki yazar odaklı bakmadan, genel bir kavramsal-tarihsel araştırma ilkesine sadık kalarak, bu büyük iki yazarın yaptıkları felsefik göndermelerin güçlü ve zayıf noktaları tespit edilmeye çalışıldı.

2. SPİNOZA FELSEFESİ'NİN GERİ PLANI

17.yy politik-ekonomik olarak önemli geçişgenliklerin yaşandığı, bu geçişgenliklerin bilimsel gelişmelerle birlikte felsefe ve düşün dünyasını derinden etkilediği bir yüzyıldır. Rasyonalitenin tarih sahnesine tekrardan dönüşü, öznenin yeniden merkezi olarak konum aldığı bu dönem, aynı zamanda baskının da düşün dünyasında en derinden hissedildiği bir dönem olmuştur. Spinoza işte tam bu karmaşık iklimde oldukça ağır bir yük ile felsefe yapmaya başlamıştır. Ağır olan yükü, süreç dışında tabiki Yahudiliğidir. Babası iyi bir Yahudi olan Spinoza'nın ailesi İspanya göçmenidir, İspanya'da, Hristiyanların baskıcı tutumundan kaynaklı olarak Hollanda'ya göç eden aile buradaki görece hoşgörü ortamının da etkisiyle hem ticari olarak önemli noktalara gelmiş hem de dini ritüellerini serbestçe yaşamışlardır. Scruton, Spinoza'nın babası tarafından gelecekte iyi bir haham olacağı ümidiyle bir Yahudi okuluna gönderildiğini ve oradaki ilk hocalarından olan Mannaseh ben İsrail'in etkisiyle -Mannaseh geleneksel Yahudi hocaların aksine oldukça laik ilgileri olan biriydi- hem Yahudi hem de Arap Tanrı bilimcilerin eserlerini öğrendiğini belirtir. Mannaseh, Rembrant gibi birçok liberal entellektüelle ilişkisi olan biriydi ve muhtemelen Spinoza'yı oldukça etkilemişti (Scruton, 2007: 19).

Bahsedilen teoloji eğitimi Spinoza için oldukça önemlidir çünkü tek Tanrılı dinlerin anlam dünyası ve bununla birlikte gelişen heretik akımlar aslında, Spinoza felsefesinin yuva yaptığı en önemli alandır. Spinoza, Tanrı kavrayışını ileride de göreceğimiz gibi bu ortodoks Tanrı kuramlarının tam zıddı bir yere konumlamıştır. Spinoza'nın teolojik-politik kavramsallaştırmalarının beslendiği birçok akım, inanış, öğretisi ve öznelere vardır; Spinoza felsefesi, Antik-Yunan felsefesinden, İslam filozoflarına, Hristiyanlık ve Yahudilik inancının ortodoksisini eleştiren heterodoks yapılara ve nihayet döneminin önemli düşünürlerinden Descartes, Hobbes vs. kadar birçok izlekten beslenen bir büyük sistem felsefesidir.

Tatian, Spinoza'nın yaşadığı dönemi irili ufaklı teolojik akımların oldukça yoğun olduğu bir dönem olarak tanımlar. Bir tarafta Calvincilik gibi ortodoks Hristiyan yorumlar veya siyasal dengeleri de gözetmek zorunda kalarak hareket eden ve bir girift yapı üzerinde duran Yahudilik, diğer taraftan daha liberal Kolejianlar ve Menonitler hatta Rüşt gibi Arap Filozofların bulunduğu heterodoks yapılar. Spinoza tüm bunlardan oldukça etkilenmiş ve sosyal-entelektüel çevresi bu gruplara bağlı kişilerden oluşmuştur. Spinoza'nın hayatındaki dönüm noktalarından biri tabii ki Van Den Enden ile tanışmasıdır, Amsterdam'da bir okul açan Enden'in öğrencilerinden biri de Spinozadır. Yine Tatian'nın eserinde belirttiği üzere, burada Hobbes, Machiavelli, Gassendi'yi okumuş ve dini ortodoksinin lanetlediği diğer eserlerle burada tanışmıştır. Hatta Enden, öğrencilerine Latince öğretmek için ünlü Romalı yazarların oyunlarını temsil ettirmekte ve Spinoza'nın ünlü *caute* mührüne sebep olan bıçaklanma olayının bu temsillerden birinin

çıkışında yaşandığı düşünülmektedir. Yine Tatian'ın aktardığı gibi, 1970'lerde Paris Ulusal Kütüphanesi'nde Enden'in politik metinleri bulunmuş ve bu metinlerdeki demokratik radikalizm, laiklik, Tanrı-tabiat özdeşliği, kilisenin devlet kontrolüne girmesi gibi konular muhtemelen Spinoza'ya ilham olmuştur (Tatian, 2017: 42-43).

Spinoza'nın hayatındaki önemli figürlerden biri de Juan de Prado'dur. Kendisi gibi Prado da aforoz edilmiştir. Deleuze bu ilişkiye özellikle vurgu yaparak Spinoza-Prado ilişkisini netleştiren çalışmaların varlığına dikkat çeker. Prado'yu aforoz noktasına getiren şey aslında, ruhun bedenle birlikte öldüğü dolayısıyla Tanrı'nın felsefik bir dizge olduğu ve imanın gereksizliğine yaptığı vurgudur (Deleuze, 2002: 8).

Yovel ise Prado'dan çok Spinoza'yı etkileyen kişinin İsaac La Peyrere olduğunu söyler. Peyrere, bir Kitab-ı Mukaddes eleştirmeni ve Spinoza'nın hocası Menasseh ben İsrail'in arkadaşıydı. Yovel, Spinoza'nın bu iki adamla karşılaşmasının sadece epistemolojik esinlenmelerden öte onun zaten hareket halinde olan süreçlerine bir ivme kattığı görüşünü savunur. Bu karşılaşmaların Spinoza'nın hiç kimseyle paylaşmadığı görüşleri paylaşabilmesine ve bir anlamda yalnız olmadığını hissetmesine neden olduğu açıktır. Üstelik bu durum Yahudi cemaatiyle olan ilişkilerin kopmasına vesile olmuş, onu cesaretlendirmiştir (Yovel, 2011: 14).

Spinoza'nın teolojik-ontolojik kökenlerine değinirken bir ortaçağ düşünürü ve aynı zamanda bir Yahudi olan Maimonides'e değinmek şarttır. Balanuye'nin Levy'den aktardığı üzere, kimi araştırmacılara göre Maimonides'in Spinoza üzerindeki etkisi belki de Descartes'den bile fazladır. Maimonides de 12.yy ortalarında İspanyayı terk etmiş ve Kahire'ye yerleşmiştir, eserlerinin çoğu Arapçadır. Dönemin İslam düşünürlerinden İbni Sina, Rüşd vs. üzerinden gelişen Aristoteles düşüncesinin bir benzeri Maimonides aracılığıyla Yahudi düşün dünyasında gelişmiştir. Maimonides döneminin fikirsel iklimine pek uymayacak şekilde çilecilik karşıtı bir filozoftur. Çile çekerek arınma, sevap kazanma ve aşkınsal bir güce teslim olmak yerine, içkinci ve şu an yaşanmakta olanı onaylayan, dünyadaki her tınıyı duymaya koşullanmış bir etik öğreti ideali vardır (Balanuye, 2016: 49). Tatian'ın Maimonides'den alıntılacağı metin Spinoza'ya verdiği ilham adına çarpıcıdır:

Yaptığı işlerin ruhsal yaşamla ilgisini ve bunların ruhuna eğilimini gözeten, arzu ve keyiften zevk alan faziletli bir kişi, fenalık etmeyi şiddetle arzulayıp özleyen, fakat bu çılgın durumla mücadele ederek, dürtülerine, hislerine ve ruhsal eğilimlerine karşı gelen ve zoruna gitse de hayırlı işler gören tövbekâr bir kişiden daha iyidir. Budalalar mümkün olan her şekilde vücutlarına eziyet ederler, sonra bu şekilde hayırlı ve faziletli bir iş gördüklerini düşünürler; Tanrı bedenlere düşmanmış ve dileği kendilerinin yıkım ve mahvıymışçasına, böyle davranarak ona yaklaştıklarını zannederler. Bunlar, bu türden fiillerin kendiliğinden kötü olduğunu akıllarına getirmezler (Tatian, 2017: 45).

Balanuye'ye göre, Maimonides'in Spinoza'ya önemli bir katkısı da, özellikle insanbiçimci (Antropomorfizm) Tanrı anlayışını sorgulamanın zeminini yaratması bağlamıdır. Balanuye eserinde, Maimonides'in semavi dinlerin insanbiçimci Tanrı kavrayışını eleştirdiğini belirterek, örneğin, klasik Museviliğin Tanrı'yı tarif etmekte kullandığı sıfatların ne ölçüde Tanrı'yı yücelttiği ve hatta yüceltmekten öte onu kusurlu bir hale getirdiğini savunduğunu belirtir. Negatif Teoloji de denilen bu yorumla aslında, insana ait sıfatların ve tanımlamaların Tanrı'yı küçük düşüreceği Maimonides'den Spinoza'ya bırakılmış önemli bir mirastır (Balanuye, 2016: 50).

Dikkat edilirse Spinoza sistemini oluştururken, özellikle döneminin ve 12.-13. yy heterodoks dini akımlarının öğretilerinden oldukça faydalanmıştır; kişi adları çoğaltılabilir fakat ana eksenin bu heterodoksi olduğu söylenebilir. Bununla birlikte tüm bu ontolojik kavramların ortaçağ felsefesine ait olduğu da bir gerçektir. Fakat Spinoza bu kavram demetlerini aynen alıp, yani geleneğinden hiç koparmadan, sisteminin unsurları haline getirmemiştir. Töz, öz, Tanrı, sıfatlar vs. tüm bu ortaçağa has kavramlar, Spinoza'nın felsefesinde kendi şahsına münhasır kavramlar haline gelmişlerdir. En azından şimdilik şu söylenebilir; dönemin kavramları, dönemin aşkınlık ruhuna aynen uymakta iken, Spinoza bu kavramlardan bir içkinlik ontolojisi oluşturmuştur.

Bunlarla birlikte düşünüldüğünde Spinoza öğretisi içinde, dönemin ruhu ve kavramları ve belki de en önemlisi, kullandığı geometrik yöntemi anlamaya çalışmanın ilk basamağı kuşkusuz Descartes'dır diyebiliriz. Hem benzeştiği noktalar hem de derinden ayrıştığı noktalar ile birlikte düşünürsek kuşkusuz, Spinoza aynı zamanda iyi bir Descartes okurudur fakat Descartes ile felsefi ayrışmaları hemen başta, yani töz ile ilgili olan farklı bakış açılarıyla yaşanır. Spinoza sisteminin inşasını Tanrı ile başlatır, hâlbuki Descartes'ın ilk durağı bireydir. O, bireyin kuşkusu ve varoluşu üzerinden yürüyecek bir izlek oluşturur. Descartes de tıpkı Platon'un nesnelere ve idealar dünyasında olduğu gibi düalist bir anlatıyı merkeze koyar. Ona göre doğa iki farklı tözden meydana gelmiştir bunlardan birincisi uzam ve diğeri düşüncedir. Descartes (2007: 81-82) de verdiği balmumu örneği ile maddi dünyanın tözünü açıklar. Sıcaklıktan dolayı balmumu erir ve geriye daha koyu sert akışkanlığını yitirmiş bir madde kalır. Bu kalan aslında balmumunun tözüdür, şekli değişse bile töz değişmemiştir. Maddi dünyanın bilinmezliğini biz, akıl ve aklın erişebileceği doğa kanunlarıyla anlayabiliriz. Akarsu'nun belirttiği üzere Descartes'a göre evren mekanik yasaların işlediği bir mekanizmadır. Doğadaki tüm olaylar mekanik yasalar gereği olur. Canlı varlıkların bedenleri için de durum aynıdır. Kollar birer kaldıraç, kalp bir tulumbadır. Fakat bu mekanik görüşün sınırı ruhun bulunduğu yere kadardır. Ruh aslında düşünmedir ve cisimlerden farklı olarak doğa yasalarını deneyime dayanmadan bünyesinde barındırır (Akarsu, 1994: 21-22).

Zihnin hakikate, deneyime gerek duymadan apriorik olarak haiz olması durumu benzer şekilde Spinoza'da da mevcuttur. İleride de anlatılacağı üzere, Spinoza'nın farkı, maddesel dünyanın yasalarıyla zihinsel süreçlerin işleyiş yasalarının birbiriyle aynı olduğunu savunmasındandır, çünkü Spinoza'ya göre farklı iki töz yoktur; madde de düşüncede aynı tözün farklı sıfatlarıdır. Bu farklılıklar çoğaltılabilir fakat Descartes'ın Spinoza'ya yaptığı en büyük katkı muhtemelen, Öklid geometrisini yöntem olarak kullanmasını teşvik etmesidir. Zaten 17.yy felsefe öğretilerinde hem Öklid hem de cebirsel matematik yoğun olarak kullanılmıştır. Descartes'ın kuşku duyulmayacak bir şekilde akıl ile hakikate ulaşmasının ilk ve en ünlü örneği bilindiği gibi "Düşünüyorum öyleyse varım." cümlesidir. Bu cümleyi kanıtlamak için akıl dışında hiçbir şeye gerek yoktur. Scruton, Descartes'ın hakikatin akıldan türetilen net ve belirgin fikirler olması ve dahası dünyanın da bu fikirlerin temsil edildiği biçimde devinmesi şeklinde özetlenebilecek temel öğretisini dillendirdikten sonra, bahsedilen bu net ve belirgin fikirlere aklın ışığında ulaşmak için Spinoza'nın da, biraz değişikliğe uğratarak, aynı yöntemi uyguladığını eserinde yazar. Scruton Spinoza'nın bir mektubundan alıntı yaparak – ki burada Spinoza bir niteliğin tanımının doğru olup olmadığını anlamak için deneyime gerek olmadığını söylüyor- Descartes ve diğer çağdaşları gibi onun da akılsal belli dayanak noktaları için Öklid geometrisini kullandığını ve bu net ve belirgin fikirler için bunun yeterli olduğunu açıklar (Scruton, 2007: 48-50).

Şunu belirtmek gerekir ki her ne kadar bu iki büyük filozofun benzeştiği noktalar olsa da özellikle töz kavrayışlarındaki farklılık ve bu farklılıktan kılcallanan görüşler, Descartes ve Spinoza'yı iki ayrı kutba fırlatmıştır. Aklın beden üzerindeki hükümlerliğini perçinleyen Descartes felsefesi bizi düaliteler dünyasına ve algısına yönlendirirken, ontolojik hiyerarşileri beslemiştir. Spinoza ise bu ontolojik düalite ve hiyerarşileri, tek töz kavramsallaştırmasını açılımlayarak her yönüyle reddetmiştir. Benzerlik aslında bir noktada yöntemsel düzeyde kalmış, bu da rasyonalite dizgesinde konumlanan bu iki filozofu birleştirmeye yetmemiştir.

3.BAŞLANGIÇ: ÖTEKİ TANRI

Spinoza'nın Etika'sını okumaya başlayan sıradan çağdaş bir okurun ilk duyumsayacağı şey muhtemelen, "Tanrı sarhoşu" birinden nasıl felsefe öğreneceğizdir. Üstelik yaşadığı dönem bulunduğu Yahudi cemaatinin kendisine Herem cezası verdiğini ve bir sapkın olarak nitelendirilip dışlandığını ve hatta bu nefretin artık fiziksel saldırıya dönüşerek bir temsil çıkışı bıçaklandığı gibi kafa karıştırıcı şeyleri öğrendikten sonra. Öyle ya, Tanrı sarhoşu olan biri neden dinden çıkarılıp lanetlensin? Bunun cevabına ileride ayrıntılı olarak değinilecek.

Öncelikle dönemin rasyonalizmin başlangıcı olması, yapılan felsefenin politik-sosyolojik gerçeklerinden azade olduğu anlamına gelmiyor. Skolastizmin başatlığı halen devam etmekte, Hollanda gibi dönemi içinde en liberal ve özgürlükçü olan bir yerde bile bu baskılar oldukça yoğun bir şekilde hissedilmekteydi. Spinoza'nın sürekli yer değiştirmesi, tutunamaması ve yaşadığı "pansiyon hayatı" bundan kaynaklanır. Deleuze, bu sebepten dolayı, filozoflar o dönem, sistemlerini inşa ederken daha en başta "Tanrısız" olmadıklarını ispat etmekle yükümlüydüler der. Bunun dışında başka bir neden, Deleuze'ün muazzam yorumuyla; dönemin filozoflarının felsefik kavramlarını Tanrı ile özgürleştirme kaygılarıdır. Kavramların özgürleşmesi, Tanrı düzeyinde gerçekleşerek bir nevi dokunulmazlık kazanacaktır. Deleuze resim sanatından örnekler vererek ünlü ressamların bu sayede Tanrı'dan dolaşmaksızın asla elde edemeyeceği çizgiler, renkler ve hareketler kazandıklarını belirtir. Filozofların da Tanrıbilimin sınırlandırmalarına maruz kaldıkları bir gerçektir fakat onlar bu sınırlardan fantastik bir yaratım yolu kuracaklar ve kimseyi kuşkulandırmadan kavramın özgürlüğünü söküp alacaklardır. Çünkü "Tanrı'yla her şeye izin vardır" (Deleuze, 2000: 85-86).

Dönemin genel ruhu böyledir fakat Spinoza'nın Tanrı ile ilgili yazdıklarını bu çerçeveden okumak tam anlamıyla doğru olmaz. Üstelik Deleuze'ün "yanından dolaşmaksızın bir şey yapılamayacak" dediği Tanrı ile Spinoza'nın Tanrısı arasında yakından uzaktan bir ilişki de yoktur, hatta filozofun başına ne geldiyse bu Tanrı kavrayışı yüzünden gelmiştir. Bottici'nin ifade ettiği gibi, Spinoza Etik'te Tanrı'yı o kadar görkemli ve eksiksiz anlatmıştır ki, aslında okuyucuyu bir tür deizm veya ateizm ile ayartma potansiyeline rağmen, tüm büyük dinlerin temsilcilerini derinden etkilemiştir. Bunda, Tanrı anlatımının mükemmelliği dışında, skolastizmin tüm göstergelerine sahip olması da etkilidir. Bottici devamında meseleyi şöyle özetler:

Etik, bir ateizm manifestosu olarak mahkûm edilmiş bir kitaptır, fakat geride kalan tek el yazması kopyası paradoksal biçimde yüzyıllarca Vatikan Kütüphanesi'nde muhafaza edilmiştir. Kitabın çağdaş okuyucular için çıkardığı zorluklar bu paradoksla aynı doğrultudadır. Kitap bir yandan kesinlikle bir Aydınlanma ürünüdür. Geometrik yöntemle yazılmıştır; önermeler, tanıtımlar ve aksiyomlar boyunca ilerler -tam da 'şeyleri aydınlığa kavuşturma'ya azmetmiş bir geometri kitabı gibi. Bu yalnızca Spinoza'nın modern bilime

duyduğu hayranlığı değil, aynı zamanda Deleuze'ün bize hatırlattığı üzere onun mercekleme mesleğini de yansıtır. Spinoza'nın bir düşünür olarak yaptığı, bir bakıma meslekî yaşamının bir devamıydı: bulanık merceklerdeki kullanımdan kaynaklanan bozuklukları temizlemek. Gerçekte Spinoza'nın *Ethics*'i, bir taraftan Aydınlanmanın paradigmatik bir örneğidir, fakat bazı yönlerden hâlâ bir ortaçağ kitabıdır. Spinoza'yı bir ateist olarak suçlarken aynı anda onu Vatikan Kütüphanesinde muhafaza edenlere kesinlikle böyle görünmüş olmalıdır. Kitap, Vatikan el yazmalarının açılışı olan, şu eski kendisinin nedeni olan (*causa sui*) Tanrı kuramından başlayarak, tümüyle Skolastik felsefeye göndermelerle doludur (Bottici, 2015: 135).

Spinoza, *Etika*'nın ilk bölümünde Tanrı'yı tanıtarak başlar. Fakat Tanrı kavramının açıklanabilmesi için başka belli kavramların öncellenmesi gerekir. Buna uygun olarak *Etika* Birinci bölüm, birinci tanımda: "Özü varlığı kuşatan, başka deyişle tabiatı ancak var olarak tasarlanabilecek olan şeye, kendi kendinin nedeni (*Causam Sui*) diyorum" der. İkinci tanımda ise sonluluk kavramının altını çizer ve "Sınırlı olan, yani kendisiyle aynı tabiatla başka bir şeyle sınırlanabilen bir şeye kendi cinsinden sonlu diyorum" diyerek aslında hem sonluluğun hem de sonsuzluğun tanımını yapar. "Kendisiyle aynı tabiat" derken, Spinoza aslında düşünce ve uzamı kast eder, dolayısıyla bir uzam ancak başka bir uzam tarafından ve bir düşünce de ancak başka bir düşünce tarafından sınırlanabilir. Üçüncü tanım aslında Spinoza ontolojisinin en temel kavramı olan *töz* ile ilgilidir: "Kendi başına var olan ve kendisi ile tasarlanan yani kendisini teşkil edecek başka hiçbir fikrin yardımı olmaksızın hakkında fikir edindiğimiz şeye *töz* diyorum." Burada Spinoza'nın *töz* tanımı, aracı olarak kavranabilecek olan, başka herhangi bir şey tarafından gerçekleştirilemeyecek olan, kendi kendisini üreten bir durumu içerir.

Spinoza dördüncü ve beşinci tanımlarda ve *Etika*'nın devamında, *attribute* (sıfat) ve *modus* (kip) açıklar. Sıfatlar Spinoza'ya göre, bizlere *tözün* özü hakkında bilgi verir. *Töz* sıfatlar aracılığıyla kendini açıklar da diyebiliriz. Kip ise *tözün* uygulanışları, ifade edilmişleridir. Kipler *töz* gibi kendi kendinin nedeni değildir, mutlaka başka bir şey tarafından tasarlanırlar. Kendi dışındaki bir neden tarafından meydana getirilirler ve ilk neden mutlak *töz*dür. Spinoza için kipler sonludur, doğada gözlemlediğimiz her şey biz de dâhil olmak üzere birer *modus* olarak *tözün* ifade edilmişleriyizdir aslında. Buradan şu sonuç çıkarılabilir; *tözün* tüm *modus*ları (kipleri) sonludur çünkü doğadaki her şey kendi cinsinden başka bir şey tarafından sınırlandırılırlar.

Nihayet altıncı tanımda Spinoza varmak istediği yere varır. Altıncı tanım şöyledir: "Mutlak olarak sonsuz bir varlığa, yani sonsuz sıfatları olup, başsız ve sonsuz özü bu sonsuz sıfatlarında her biriyle ifade edilmiş olan *töze* Tanrı diyorum." Burada Spinoza bundan önce yaptığı tanımlardaki kavram demetlerini nihai noktada Tanrıya bağlar. Sonsuzluk, sonsuz sıfatlar, *töz* ve Tanrı. Yedinci tanımda özgürlüğün tanımını yapar ve var olmanın ve hürriyetin ancak kendisinden kaynaklı olmakla, başka bir şey tarafından gerçekleştirilmemekle olabileceğini

söyler. Bu tanımla Spinoza aslında daha en baştan insanın kaderini çizmiştir, insan gerektirilen bir varlıktır ve zorunluluklar düzleminde yaşar.

Spinoza Etika Birinci bölüm 5. önermede ontolojik bir sıçramayla tek töz iddiasını ortaya atar ve “Alemde aynı tabiatı ya da aynı sıfatı olan iki ya da birçok töz olamaz” der. Devamında bu öneriyi destekleyen 6. önerme ile cevherlerin birbirini meydana getiremeyeceğini çünkü bir şeyin başka bir şeyin nedeni olabilmesi için bu iki şey arasında bir ortaklık olması gerektiği fakat farklı tözler arası ortaklık olamayacağından ötürü birden fazla töz Spinoza’ya göre olamaz. İleride göreceğimiz gibi ve çoğu yazarın ortaklaştığı şekilde, tek töz kuramı ile aslında, tek tözün kiplerinin yani doğadaki her şeyin hiyerarşisiz bir biçimde var olduklarını ve insan merkezli bir felsefi-ideolojik yapının anlamsızlığının alt yapısı hazırlanır. Bununla birlikte, Descartes’a göre farklı tözlerin ifadeleri olan zihin ve beden arasındaki birincilik ikincilik ilişkisi de tek töz öğretisiyle son bulur.

Spinoza’nın Birinci bölüm 10. önermesi sıfatlara ilişkindir ve her sıfatın tözün özünden çıktığını ve birbirinden bağımsız değerlendirilmesi gerektiğini, tözün sonsuz sayıda sıfatlardan oluştuğunu fakat bunların hiçbirinin birbirinden çıkmadığını içeren bir önermedir. Sıfatlar ayrıca 9. önermede değinildiği gibi aslında tözün gerçekliği ile de direkt ilgilidir, bir töz ne kadar sıfatla kendini ifade ediyor ise o kadar gerçektir. Üstelik sonsuz sayıda olan bu sıfatlardan, bizim algılayabildiğimiz düşünce ve uzam sıfatları, aynı tözün farklı tezahürleri olması anlamında üstte bahsedilen hiyerarşisizliği destekler. Spinoza Birinci bölüm 11. önermeyle birlikte, töz olarak kavramsallaştırdığı şeyin nihayet Tanrı olduğunu söyler. Buradan itibaren tözün dolayısıyla Tanrı’nın bölünemeyeceğini, sonsuz sayıda sıfat ile sonsuz olan tek şey olduğunu anlatır.

Spinoza 15. önermeyle önemli başka bir noktanın kapısını açar, bu önermenin scoliesinde bazı düşünürlerin “Tanrının insan gibi can ve tenden, ruh ve bedenden birleşik olduğunu onun gibi pasif hallere ve edgilere konu olduğunu” savunduklarını belirterek, bu kişilerin Tanrı tasavvurunun insanbiçimci (antropomorfik) olduğunu ve bundan kaynaklı olarak Tanrı’nın yanlış noktalara indirgenliğini, özellikle uzamlılık dolayımıyla anlatır. Spinoza’nın burada eleştirdiği nokta, bu düşünürlerin uzam denince geniş, derin ve sınırlandırılmış bir şey anladıklarını, bu durumun sonsuz tasavvur edilen Tanrı ile uyuşmadığını, üstelik cisimlerin bölünebilecek olmasının yine Tanrı ile uyuşamayacağını söylediklerini belirtir. Spinoza burada, bu düşünürlerin kendi sınırlı bilgileri veya hayal güçleriyle Tanrı’yı betimlemeye çalıştıklarını buna karşın kendisinin söylediği şeyin ise; parçaların aslında gerçekten ayrılmadığı ve aralarında sadece tavır bakımından bir fark olduğu, örneğin suyun su olmak bakımından bölünebildiğini tasavvur edebileceğimizi ama örneğin bir cevher olarak nasıl bölüneceğini, parçalanabileceğini bilemeyeceğimiz olduğudur. Biz eğer tözü bir suya benzetip ona bölünebilirlik atfedersek bu bizi hiçbir yere taşımaz. Üstelik burada uzamlılık denen sıfat

Tanrı'nın sonsuz sıfatlarından biridir, bizim algılayabildiğimiz düşünce ve uzam sıfatının dışında Tanrı sonsuz sayıda ifadeyi ve sıfatı içerir. Dolayısıyla sonluluk sonsuzluk tartışması bu noktadan ilerlemelidir.

17. önerme yine Tanrı'nın antropomorfik tasarısına muhalefeti içerir, Spinoza burada, Tanrı'nın hiçbir baskıya bağlanmadan kendi tabiatı gereğince yaratır ya da üretir der. Bu ifadeye yer alan hiçbir baskı ile kastedilen aslında insani bir takım sıfatların kavrama yedirilmeye çalışılmasıdır. Spinoza önermenin scoliesinde, öncelikle Tanrı'nın "kendi doğasının zorunluluklarıyla" hareket etmesi bakımından tek hür olduğunu, aynı zamanda geri kalan her şeyin de aslında, Tanrı'nın evrensel gücü yani fiil halinde olmasından kaynaklanılarak üretildiğinin altını çizer. Bu fiil halinde olmanın da sonsuza kadar süreceğini belirtir. Spinoza'nın tanımladığı durum oldukça ilginçtir, scolienin ilerleyen bölümlerinde iddiasını devam ettirerek, biz insanların Tanrı'ya yüklediğimiz akıl ve irade sıfatlarının da hatalı olduğunu belirtip, Tanrı aklının bizim aklımızla ancak ismen benzeşebileceğini vurgular. Dolayısıyla Spinoza Etika'nın Birinci bölümündeki en önemli savlarından birini açığa çıkarır; onun Tanrısı insan gibi, düşünen, tasarlayan, bir Tanrı değildir, tabiatı gereği, fiil halinde sürekli doğuran ve üreten bir Tanrıdır.

Bumin bu noktada, dönemi içinde teolog ve filozofların oldukça benimsediği ve Spinoza teolojisiyle karşılaştırdıkları Plotinos'un "Taşma Teorisi" ile Spinoza'nın teorisi arasında belirgin bir fark olduğunu altını çizer. Bumin'in ifadesiyle Taşma kuramında Tanrı'dan çıkan varlıklar ondan uzaklaşmalarından kaynaklı olarak silikleşip, ontolojik varlıklarına yabancılaşırlar. Bu anlamda bir ile çok arasında ilişki, bir nevi sonlu bireysel varlıkların hakikatle olan ilişkilerinin kaybolması anlamına gelir. Sonlu bireylere yüklenen bu makûs talih ancak ve ancak onların kendi bireyselliklerinden sıyrılarak tekrardan Tanrı'ya yükselmeleriyle olacaktır. Fakat Spinoza'da Plotinos'un tersine, kabına sığmayan bir varlıktan taşma ya da güneşten yayılan ışık metaforu yerine, bir teoremden sonuçların zorunlu olarak çıkması gibi anlaşılabilir 'üretme' kavramı vardır. Tek tözün attributları (sıfatları) onun gibi sonsuzdur ve bu attributların yine sonsuz sayıdaki kipleri, tek tözden daha değersiz daha az var ya da yok değildir (Bumin, 2010: 80).

Tüm bu bahsedilen duraklar bizi içkinlik düzlemine taşır. Deleuze'e göre bu çok tehlikeli bir girişimdir, tarih boyunca içkinlik var olmuş fakat belli dinamikler tarafından hep susturulmuştur. Bu anlamda Deleuze'e göre içkinliğe karşı temel suçlama şudur; "Tanrı'yla yarattıklarını karıştırıyorsunuz." İçkin neden, yani "üretmek için kendisinde kalmakla yetinmeyen ayrıca ürettiği de kendisinde kalan" şeklinde özetlenebilecek bu tanım, Deleuze'e göre en hafif deyimle tuhaftır. Deleuze, tek tözden çıkan sıfatlar arasında örneğin düşünce ve uzam arasında hiçbir hiyerarşi olamayacağını belirtir. Deleuze, Spinoza'nın kitabını niçin ontoloji değil de Etik olarak adlandırdığını, pratik sonuçları ile düşünüp, semavi dinlerdeki 'ilk

neden', 'büyük neden' gibi kuralların ve bunların gündelik karşılığının Spinoza tarafından bir tür kendiliğindenlik ve içkinlik öğretisiyle alaşağı edildiği ile açıklar. Son olarak Spinoza'nın sisteminin sabit bir plan çerçevesinde ama sonsuz bir hareketle sürüp gittiğinin altını çizer (Deleuze, 2000: 90-92).

Deleuze'ün tasvir ettiği sonsuz hareket ve sabit plan meselesine Zelyut da katılır. Zelyut, bu sistemi boşluksuz olarak tanımlayıp, Spinoza'nın Tanrı-doğa dışındaki kendisi dışında başka bir şey yardımıyla var olan moduslar, yani tarzlar ya da suretler ve insanın algılayabildiği düşünce ve uzam sıfatları -ki bunlar birbirine indirgenemez ama bir ve aynı realitenin ifadeleri veya görünüşleridir - ile solid bir sistem inşa ettiğini belirtir. Zelyut bu sistemin boşluksuzluğunun ve mükemmelliğinin "gerçek" olmasından kaynaklandığını belirtir. Spinoza'ya göre doğadaki her şey gerçektir ve bundan dolayı ayrımsız hepsi mükemmeldir. Dolayısıyla tüm bu varlıklar arasında herhangi bir üstünlük ilişkisi yoktur. (Zelyut, 2015: 31-39).

Spinoza'nın reddettiği insanbiçimciliğin Tanrı'ya yüklediği "misyonlar", aslında yine Spinoza'nın Etika'da ifade ettiği insanın "hükümdarlık içerisinde hükümdarlık" konumundan kaynaklanmaktadır. İnsan doğada olan her şeyin kendi iyiliği için, kendi yaşamsal konforunu daha iyi hale getirmek için olup bittiğini sanar.

Yovel ilerideki bölümlerde daha ayrıntılandıracağıımızmakalesinde, bunun kökeninin Marks'ın söylediği gibi, "ham doğanın insanileştirilmesi" ile ilgili olduğunu ve hatta bunun Marks için ontolojinin başlangıç noktası, var oluşu tanımlayan ilk ilişki olduğunu belirtir. Marks, başlangıcı kendi başına ne varlıktan ne de doğadan soyutlanmış bir insandan ya da Tanrı veya saf aşkınsal bir güç olan zihinden yapmaz. İnsanın bizzat ait olduğu ve ontolojik anlamda ilk etkinliği olan, kendi yaşamsal çıkarları ışığında şekillendirdiği doğa, insanın zihin dünyasını belirler. Çalışma etkinliği ile insan, ham doğaya bazı beşeri gereksinimlerin ve çıkarların şeklini verirken, insani varoluşun da dayandığı kendi dünyasını yaratır. Marks'ın yabancılaşma dediği şeyin temel dayanak noktası da budur. Yovel'e göre insan yapımı teleoloji kökeni de buradadır. Spinoza da tam olarak insan yapımı teleolojiyi bir safсата olarak görür. Ona göre doğa kendi başına hiçbir tinsel amaç barındırmaz. İnsan çalışma ve üretim yoluyla doğal nesnelere amaçlı eşyalara dönüştürür, böylece varlığa -yani gerçek ve nesnel dünyaya- amaçlılık katar (Yovel, 2013: 284-286).

Marks'ın antropolojik olarak değerlendirilebilecek bu dayanak noktası yani insanın doğayla kurduğu diyalektik ilişki, Spinoza'da bir tür yanılıgı zeminidir. Çünkü ona göre Tanrı'nın yaratması ya da üretmesi belli bir irade ile olmaz. Tanrı sadece özü öyle gerektirdiği için üretir ve eğer Tanrı'da bir amaçlılık yok ise insanda da yoktur. İnsan sadece yanlış fikirler ve güdülenmelerden dolayı kendisini doğanın merkezine koyarak, doğaya kendisi için bir amaçlılık yükler.

Tanrı'nın özü öyle gerektirdiği için, yani belli bir amaçlılık ya da iradeye dayanmaksızın üretmesi Spinoza için önemlidir. Çünkü Spinoza'da özü ile varoluşu bir olan şey sadece Tanrı'dır. Tanrı'nın mutlaklığı ve yetkinliğinin biricik unsurlarından biri de budur. Spinoza Birinci bölüm 7. önermede "var olmak bir cevherin tabiatı gereğidir" der, bu önermenin kanıtlanmasında ise bir cevherin başka bir cevher tarafından meydana getirilemeyeceğini hatırlatarak, tözün özünün zorunlu olarak varlığı kuşatacağını söyler. Spinoza'da tözün özünün zorunlu olarak varoluşu içermesinin önemli anlamları vardır, çünkü mutlak olan töz ya da Tanrı ile gerektirilmiş olan moduslar arasındaki nitelik farkının dışında, ileride göreceğimiz, Spinoza epistemolojisi adına da önemli ipuçlarını barındırır. Zaten yine aynı bölümün 8. önermenin scoliesinde, Spinoza diğer tanımlarla birlikte ve 7. önerme gereğince, tözün sonsuzluğunu ve cevherin tabiatının varoluşu gerektirmesi ile bunun sonlu varlıklarda böyle olmadığını ispatlar. Tanrı'nın kendi kendinin nedeni olması ve üstelik doğadaki ve evrendeki her şeyin ilk nedeni olması sadece Tanrı'nın kendine has bir ontolojik sonuç yaratmaz. Spinoza'nın ifade ettiği bu Tanrısal nitelikler aynı zamanda, doğadaki tüm sonlu varlıklar için bir zorunluluk düzlemi yaratır. İnsan kavrayışının ilk ve en temel eksikliğinin de Spinoza'ya göre, bu Tanrı ve ilk neden kavrayışı olduğu rahatlıkla söylenebilir. Nitekim bu bulanıklığı Spinoza, Etika Birinci bölüm 8. önermesinin² numaralı scoliesinde açıkça ifade eder:

Hiç şüphe etmem ki, şeyler üzerinde bütün bulanık olarak hüküm yürütenlerle onları ilk nedenleriyle tanımaya alışmamış olanlar, var oluşun cevherin tabiatının sonucu olduğunu söylemekten başka bir şey olmayan yedinci önermenin kanıtlanmasını tasarlamak müşkül olacaktır. Bunun sebebi şudur ki, bu türlü kimseler, cevherin değişiklikleriyle asıl cevherleri asla ayıramazlar ve zaten şeylerin nasıl meydana geldiğini bilmezler. Bundan dolayı, tabii şeylerin ilkesi diye gördüklerini cevherlerin ilkesi saydıkları olmuştur. Vakaa, şeylerin hakiki nedenlerini bilmeyenler, her şeyi birbirine karıştırırlar; zekâlarının hiçbir itirazına uğramadan, ağaçları nasıl yapıyorlarsa konuşan insanları da öyle yapmaya kalkarlar. İnsanların hayat sıvısından olduğu kadar; taştan da doğacağını ve herhangi bir şeklin aynı suretle herhangi başka şekle değişebileceğini kabul ederler...

Nitekim aynıyle, Tanrı'nın tabiatını insan tabiatı ile karıştıranların hepsi, kolaylıkla Tanrı'da sırf insan duygulanışlarını varsayarlar ve bu hele duygulanışların ruhumuzda nasıl meydana gelmediğini bilmedikleri zaman olur. Fakat eğer insanlar cevherin tabiatına dikkat etselerdi, yalnızca yedinci önermenin gösterdiği gibi, cevherin tabiatı zorunlu olarak varlığı gerektirdiğinden şüphe etmemekle kalmazlar aynı zamanda bu önermehepsi için bir aksiyom teşkil eder ve en ortak kavramlar arasına konmuş olurdu: zira cevher deyince, kendi başına var olan ve kendi kendine tasarlanan şeyi anlayacaklardı ve değişiklik deyince de başka biriyle var olan ve ancak başka biriyle tasarlanan şeyi anlayacaklardı.

O halde Spinoza, Bayrak'ın da dikkat çektiği gibi var olanları "kendinde olan" ve "başka şeylerde olanlar" olarak ikiye ayırır. Bu ayırım aslında kendi başına var olan ve kendi başına var

olmayan olarak da ifade edilebilir. Kendinde olan varlık başka bir şey aracılığıyla değil bizzat kendinde tasarlanan ve bilinmesi için başka hiçbir aracıya ihtiyaç duymayan varlıktır. Bu durumda kendi başına var olmayan varlığı ise; kendi başına algılanamaz, kendi nedeni olamaz ve özü varlığını kuşatamaz olarak değerlendirebiliriz (Bayrak, 2015: 196).

Tanrı'nın kendi tabiatının zorunluluğu ile yani özü gereği ürettiği sonsuzluk demetinin içinde yer alan her şey, aslında onun sonsuz aklının ürünüdür. Etika Birinci bölüm 16. önermede ve bağlantılı olarak 17. önermede Spinoza, Tanrı'nın bütün yayılımını sonsuz akli ve özgür iradesi ile gerçekleştirdiğini söyler. Buradan aslında biz, Spinoza'nın mutlak akıl ve mutlak iradede ne anladığını öğrenmiş oluruz. 16. önerme şöyledir:

Tanrı'nın tabiatının zorunluluğundan sonsuz tavırlar halinde sonsuz şeyler, yani sonsuz bir aklın bütün tasarlayabileceği şeyler çıkmalıdır. Spinoza bu önermeden üç sonuç çıkarır bunlar: 1- Buradan şu sonuç çıkar ki, Tanrı sonsuz bir aklın kavrayabileceği şeyin etker nedenidir. 2- Tanrı ilineklilik olarak değil, kendisi ile nedendir. 3- Tanrı mutlak surette ilk nedendir.

Spinoza, 17. önermede ise: "Tanrı hiçbir baskıya bağlanmadan, sırf kendi tabiatının kanunlarıyla, tesir eder, etkindir." der. Önermenin iki sonucu ise özetle; Tanrı'nın tek etker neden olduğu yani Tanrı'nın başka bir şeyle gerektirilmemiş olduğu ve bundan dolayı sadece Tanrı'nın mutlak anlamda özgür neden olduğu şeklindedir. Spinoza scolie kısmında öncelikle Tanrı'nın hür nedeninden ne anladığını açıklar, ona göre hür neden diğer filozofların diğer Tanrısı gibi herhangi bir şeyin olmasına ya da olmamasına engel olmak gücünden kaynaklanmaz. Spinoza insanların yine kendilerine has sıfatlandırmaları ile Tanrı'ya yaklaştıklarını belirtir. Ona göre, Tanrı'nın buna benzer bir akıl ve iradesi yoktur, sonsuz tavırlardaki sonsuz şeyler, Tanrı'nın sonsuz gücü veya onun sonsuz tabiatınca çıkmıştır. Yani Tanrı, kendi zorunlulukları gereği ve fiil halindeki evrensel gücü ile üretmiştir ve bu zorunluluk tıpkı bir üçgenin iç açılarının iki doğru açısı eşit olacağı sonucu kadar kesin ve nettir. Devamında Spinoza bizim aklımızla Tanrı'nın aklının birbiriyle hiçbir şekilde benzeşmez olduğunu tekrar eder. Ona göre Tanrı'nın akli ilk neden olması sebebiyle her şeyden önce gelir, bundan dolayı şeylerin özü ve hakikatinin biricik nedenidir. En önemlisi sonsuz sayıda şeyin hepsi, Tanrı'nın aklında var olduğu için vardır. Özkan da benzer noktalara dikkat çekerek, insan ideasının hem varlığı hem özünün Tanrı'nın özünde kapsandığını ve bir insanın özünün ezeli olduğunu fakat var oluşunun böyle olmadığını çünkü bir insanın başka bir insanın var oluşuna etki edebileceğini fakat özüne etki edemeyeceğini belirtir. Özkan burada, Birinci bölüm 25. önermeye gönderme yaparak - Tanrı yalnızca şeylerin varlığının değil özünün de etker nedenidir.- ve Etika'nın 2. bölümü olan, "Ruhun Tabiatı ve Kökeni" 2. tanıma referans vererek, Spinoza'nın öz ile anladığı şeyin, öz ile olduğunda, şeyin de zorunlu olarak olduğu, öz ortadan kalktığında şeyin de ortadan kalktığı şey

olduğunu söyler. Dolayısıyla şeyin var olması ya da ortadan kalkması özüyle bağlantılıdır, buna göre bir şeyi şey yapan, onu diğerlerinden ayıran ve onu kuran özdür. Dolayısıyla varlık için öz birincil, var oluş ikincildir (Özkan, 2017: 189).

Tüm bu anlatılan sistem, bizim gibi belli kavram ekipmanları ile düşünmeye alışmış bireyler için oldukça kafa karıştırıcıdır. Tanrı'nın bizim tahayyül edemediğimiz ya da tanımlayamadığımız bir düzlemde olması ister istemez Spinoza okumasını güçleştirir. Özellikle Tanrı'nın içkinliğini düşünmek ve hatta kimilerine göre bu içkinlik içinde Tanrı'nın bile hiyerarşik düzlemde, bizimle ya da herhangi bir sonluyla aynı basamakta durduğunu söylemek okurlar için oldukça zorlayıcıdır. Dolayısıyla yapılması gereken şey, Spinoza'daki "töz bilimin" içeriklerini her kılcalıyla araştırmaktır. Bu anlamda onun içkinciliğinin en temel ifadelerinden bir diğeri olan, *Deus sive Natura*, yani Tanrı ile doğanın aynı şey olması ifadesi, Spinoza evrenini anlamak adına bizim için önemlidir. Buna göre; sonlu varlıklar için, ki biz de dâhil olmak üzere, her şeyin Tanrı'da olması ve Tanrı'nın her şeyde olması *Natura Naturata* aracılığıyla gerçekleşir. Spinoza Etika Birinci bölüm 29. önermenin scoliesinde, Yaratıcı Tabiat (*Natura Naturans*) ve Yaratılmış Tabiat'ı (*Natura Naturata*) açıklar. Spinoza Yaratıcı Tabiat derken aslında, Tanrı'yı kastettiğini yani kendi başına tasarlanan, ezeli ve sonsuz bir özü ya da Tanrı'nın aynı niteliklerdeki sıfatlarını, Yaratılmış Tabiatla ise Tanrı'nın doğasının zorunluluğu ile veya sıfatların her birinin zorunluluğu ile yaratılmış, Tanrı'sız ne var olabilen ne de tasarlanabilen sonlu varlıkları veya sıfatların tüm tavırlarını anladığını söyler. Burada tekrar edilen başka bir şey; Tanrı ve doğanın bir ve aynı şey olmasının bir sonucu olarak, Tanrı'nın doğa ile kendisini açılımı veya üretmesinin, bir erekselle olmayacağı ifadesidir.

Ceylan, Tanrı'nın niçin ürettiği, işlediği veya etki ettiği ile niçin var olduğu sorusunun bir ve aynı şey olduğunu belirterek, Aristotelesçi ereksel nedeni, Spinoza'nın reddettiğini ama etkin nedeni kullandığını belirtir. Ceylan, Deleuze'den alıntıyla, Spinoza'da etkin nedenin, geçişli bir neden değil içkin bir neden olduğunu, Tanrı'nın kiplerin içkin nedeni olmasının, bu kiplerin sadece bir töz aracılığıyla değil, aynı zamanda bu töz içinde ve töz olarak ortaya çıkmak şeklinde olduğunu belirtir. Burada neden, geçişli nedensellik gibi, etki ortaya çıkıncaya kadar işleyen ve etkisinden hep ayrı kalan bir nedensellik değildir. İçkin neden, Tanrı ve üretimleri arasında ayrımı reddeder. Tanrı'nın ürettikleri de bir anlamda kendinde kalır. Ceylan'ın yine Weber'den alıntılacağı gibi, Tanrı'nın etkisi, bir babanın çocuğunu var etmesi, çocuğun da baba dışında ayrı bir hayata sahip olmasının ötesindedir. Tıpkı elma, kırmızı rengin nedeni ise ya da süt beyaz rengin, Tanrı da evrenin öylece nedenidir, dolayısıyla Tanrı doğanın aşkın, geçici nedeni değil içkin nedenidir (Ceylan, 2012: 59).

Bahsedilen Tanrı-doğa tasarımı içinde hiçbir boşluk yoktur, hiyerarşik olmayan ama kendisini sürekli açılımı veya üreten etkin neden olarak Tanrı'nın işleyişi vardır. Tanrı-

Sıfatlar-Doğa-Moduslar sürekli olarak kapalı bir sistemin içinde ve oldukça “katı işleyen bir determinizmle” hareket eder. Zelyut, Etika İkinci bölüm 4. tanıma gönderme yaparak bu sistemi açıklar, orada Spinoza, “gerçeklikle mükemmellikten aynı şeyi anladığını” söyler, dolayısıyla bir şey ne kadar gerçekse o kadar mükemmeldir ya da tersi. Dolayısıyla doğadaki insan, ağaç, at, taş ne varsa aynı oranda gerçek ve mükemmeldir. Bu hiyerarşisizlikle birlikte Spinoza, onları tanımlarken iyi ya da kötü demez, herhangi bir ahlaksal yargı koymaz sadece kendi içinde işleyen ve her birinin ayrı ayrı işlevi olan bir mükemmellikten bahseder. Genele yayılan bu durum, yani doğaya ve onun içindeki sonlu varlıklara ahlaki yükler yüklemek, Zelyut’a göre “inadequat” doğa veya Tanrı anlayışından kaynaklanır. Ona göre bir geometrici nasıl ki nesnesine iyi, kötü, çirkin vb. diye yaklaşmıyorsa filozof da nesnesine böyle yaklaşmamalıdır. Ötesi diğer filozofların yanlışlarına düşmek olacaktır; örneğin insanı anlamak yerine ona bir doğa atfedilen, öven, yeren vs. Bir taşın düşme nedeni nasıl araştırılacaksa, insan denilen sonlu varlıkla ilgili sorular da benzer şekilde sorgulanmalıdır (Zelyut, 2015: 38-39).

Üstelik Spinoza’nın Tanrı’sı, tüm bu bildik tanımlar-tahayyüllerin ötesinde aslında oldukça naif bir Tanrıdır. Spinoza örneğin tüm bu karmaşık ontolojik mekanizmayı anlatırken *expressio* (ifade) kavramını kullanır. Bu kadar karmaşık bir işleyişin sadece ifade olarak sıfatlandırılması bahsettiğimiz naifliğin bir sonucudur, Deleuze de yazdığı doktora tezine “Spinoza ve İfade Problemi Üzerine” diyerek tüm bu karmaşık yapının aslında bir ifade sorunundan ibaret olduğunu belirtmiştir.

Tatian, ifade kavramının, tıpkı yaratma, düzen ya da südür gibi bir meydana getiriliş biçimi olduğunu, fakat ifade kavramının kullanılış amacının, etkinin nedende dahil bulunduğunu, bütün şeylerin bir birlik içerisinde karmaşıklığının var olduğunu ve bu birliğin de bir tözden ibaret olduğunu ileri sürmek için olduğunu yazar. Bu yegâne dünya görüşü açıktır ki heretik bir dünya görüşüdür. Tanrı ile birlikte doğa, hiçbir yöne doğru gitmez, ilahi bir plan yoktur, kurtuluş, selamet ve zamanın bir ereği yoktur. Hatta felsefik olarak mutlak bir bilme de yoktur. İnsan merkezde değildir, “İnsan imparatorluk içinde başka bir imparatorluk” değildir. O, tabiatın diğer parçalarıyla birlikte tözün bir ifadesidir (Tatian, 2017: 71-72).

3.1. Spinoza’nın Sıfat Kavrayışı

Spinoza’nın ontolojik-epistemolojik düşünceleriyle ilgili zorluklar, tüm büyük anlatılarda veya tüm sistem felsefelerinde yaşanan zorluklara benzerdir. Hegel, Kant, Descartes gibi filozofların tutarlı bir bütünsellik içinde “her şeye” dair söyledikleri, kavrayış ve okuma zorluklarına yol açar, bu kaçınılmazdır, nitekim Spinoza’da da böyle olmuştur. Spinoza’daki başka bir zorluk, bilindik kavramlarla yarattığı bilgi evrenine rağmen bu kavramların başka şeyler imlemesi ve bunlara ulaşabilmek için de neredeyse tüm bakış açımızı başka yöne kaydırmamızın zorunluluğudur. Bu anlamda bu büyük filozofun literatüründe belki de en çok

tartışılan kavram yukarıda kısmen değinilen sıfatlardır. Koyuncu, Spinoza'yı üçlülerin filozofu olarak tanımlayıp, epistemolojik olarak bu üçlü sacayağını, kanaatler, ortak mefhumlar ve sezgisel bilgi olarak tanımlarken töz, sıfat ve kip üçlüsünü Spinoza'nın ontolojisinin merkezine koyar. Koyuncu bu üçlü kavramların içinde en tartışmalı ve kilit olanların ise ortadakiler olduğunu belirtir. Bu anlamda sıfatlar, en ele avuca sığmaz ama aynı zamanda Spinoza felsefesini en çok sıçratan kavramdır. Spinoza, tözü kendi içinde olan ve kavranmak için başka bir dolayım ihtiyacı duymayan şey olarak tanımladıktan sonra kipi bunun tam karşısına yerleştirir, kipi kavranması ancak başka bir dolayım ile gerçekleşir. Bu sakın çerçeveyi sarsan şey ise sıfatlardır (Koyuncu, 2015: 41-42).

Etika Birinci bölüm önerme 9'da Spinoza, sıfatlarla ilgili şu tespiti yapar: "Bir şeyin ne kadar varlığı veya gerçekliği varsa, onun o kadar sıfatı vardır." Yani Spinoza varlığın hakikati ile sıfatlarının çokluğu arasında bir korelasyon kurmuştur. Yine 10. önermede Spinoza, cevherin her sıfatı kendisiyle tasarlanmalıdır diyerek kiplerle, sıfatlar arasına derin bir mesafe koyar. Devamındaki scoliede, cevheri oluşturan iki ayrı sıfatın birbirinden bağımsız olduğunu, birinin ötekini tasarlamadığını veya sınırlamadığını belirtse de bu iki sıfattan iki ayrı töz çıkmayacağını belirtir. Spinoza devamında, benzer şekilde sıfatların cevherden çıktığını sonsuz sayıda olduğunu ve sonsuz sayıdaki sıfatların, cevherin hakikatının en önemli göstereni olduğunu belirtir.

Burada dikkat edilmesi gereken başka bir şey; sıfatların tanımı gereği bizi Tanrı fikrine ulaştıran araçlar olmasıdır. Buna karşın Tanrı'nın sonsuz sıfatları içinde bizim algılayabildiğimiz sıfat sayısı sadece ikidir: Düşünce ve Uzam. Balanuye sıfatların kendi içinde ve kendi başına kavranması gerektiğini Birinci bölüm 10. önerme gereği ifade eder. Ayrıca sıfat tasarımının özerkliğini, onları tözle karıştırmamak gerektiğini, niteleyenlerin birbirinin nedeni olmamasını ve birinin bilgisinin diğerinde temellenemeyeceğini ve sıfatların farklı yollardan tözü işaret etmenin farklı yolları olduğunu belirtir (Balanuye, 2016: 81-82).

Literatürde, Spinoza'da sıfatların ontolojik olarak nerede konumlandırılacağı tartışmasının veya sıfatların "ontolojik statüsünün" ne olduğuyla ilgili mikro tartışmaların iki noktada düğümlendiğini söyleyebiliriz. Birincisi Spinoza'da sıfatların haritalandırılan ontolojik pozisyon içindeki yeri - ki buna kısmen değinildi- ve ikinci olarak biz insanların algıladığı iki sıfat olan düşünce ve uzamın hiyerarşik olarak öncelik ve sonralık ilişkisidir. Spinoza, Etika'da bu iki sıfatın hiyerarşik olarak, öncelik-sonralık ilişkisinin olmadığını belirtse de çoğu Spinozist aslında Etika içinde belli metinlerde, bir hiyerarşinin fısıldandığını ifade ederler. Bu anlamda beden-in-uzamın daha önde olduğunu ifade edenler, onu daha çok materyalist eksende değerlendirirlerken, özellikle insanın ancak üçüncü tür bilgi veya Tanrı'nın bilgisi ile hakikate ulaşım doğru bir etik yaşayış inşa edebileceğini söyleyenler, daha idealist tarafta konumlanırlar

ve Spinoza'nın bu anlamda aslında bir idealist-entellektüalist olduğunu söylerler. Üstelik Spinoza, sıfat tanımını, "cevherde onun özünü algıladığımız şey" diye yapar. Dolayısıyla sıfatı kavrayabilmenin yegâne yolunun algılama ya da anlama yetisinden geçtiğini söyler, yani sıfatları anlamının yolunu yine düşünme sıfatına indirger. Burada algılamak ile kastedilen şeyin nesnel mi yoksa öznel mi olduğunun ötesinde, Koyuncu'nun belirttiği gibi sıfat kavrayışının, yine bir sıfatın değişkisi olan sınırlı bir kipe ihtiyaç duymasındır. Dahası Spinoza'nın sonsuz sıfat meselesiyle tam olarak neyi kastettiği de belirsizdir, çünkü sonsuz sıfat demesine rağmen Etika'da düşünme ve uzam dışında hiçbir sıfattan bahsetmemiştir. Koyuncu'nun Newlands'dan aktardığı gibi, Spinoza'yı idealist olarak yorumlayanların en önemli argümanı, düşünme sıfatının bir modifikasyonu olan algılama yetisine Spinoza'nın bahsettiği bu ayrıcalıktır. Koyuncu devamında Hegel'in genel Spinoza eleştirileriyle birlikte, Spinoza'yı asıl kapana aldığı yerin sıfatlar meselesi olduğunu belirtir. Hegel'e göre Spinoza akozmiktir, yani sonlu varlıklara varlık imkânı tanımamaktadır. Onun gerçekliği sadece töze atfetmesinin sonucunda, artık sonlu gerçeklikten bahsedilemeyeceğini, bu tek tözcülük kavrayışının sonuçta çoku ve çeşitliliği yok sayma girişimi olduğunu, bunun da ötesinde, Spinoza'nın sıfat ve kiplerin tözle olan ilişkisini de açıklayamadığını belirtir. Hegel, Spinoza'nın bir diğer açmazının da sıfatlar arasında kurmaktan kaçındığı üstünlük ilişkisi olduğunu belirtir. Dolayısıyla Hegel'e göre; Spinoza ya töze ilişkin kuramadığı ontolojik çeşitlilikten vazgeçecek ya da çokluğu sadece düşünmeyle ilgili bir epistemolojiye indirgeyecektir (Koyuncu, 2015: 42-43).

Hegel'in Spinoza eleştirilerine felsefe tarihinde önemli filozoflar yer ayırmış ve özellikle Fransız felsefe geleneği bu eleştirilerin yersizliğini ifade etmişlerdir. Özellikle Althusser, Macharey ve Deleuze, Hegel'in Spinoza okumalarının hem önyargılı hem de yer yer tahrif edilmiş olduğunu ve aslında Hegel'in, Spinoza'nın kuramsal evrenini yanlış okuduğunu ve bu evreni haritalandırırken "hiyerarşik atıflardan" kurtulamadığını ifade ederler.

Sıfatlarla ilgili bahsettiğimiz diğer bir tartışma, insan kipine özel olarak, algılayabildiğimiz düşünce-uzam sıfatlarının Spinoza felsefesindeki yeri ve öncelik sonralık ilişkisidir. Bunları ilerleyen bölümlerde daha ayrıntılı ve birçok yazarın referansı ile tartışacağız fakat yine o yazarlardan damıtarak öz olarak şu söylenebilir; insan yaşamındaki bedensel karşılaşmalar dizgesi ve bu karşılaşmaların zihinde bıraktığı izler ve yine sonsuz bir ilişki dizgesi içinde insan bedeninin fizyolojik, nöronal halleri bizim düşünme biçimimizi etkiler, üstelik bu anlatılanlar artık modern tıp bilimlerinin evrensel gerçeği haline gelmiştir. Spinoza'nın, Etika'da söylediği, "Zihin beden bir fikridir" ya da "Bir beden neler yapabileceğini kimse bilemedi" ifadeleri bize neyi anlatır? Bu ifadeler oldukça ilginç ve ayrıksıdır. Bununla birlikte Scruton (2007) e göre Spinoza'nın, Birinci bölümündeki tüm savları aslında bizi monizmden başka bir şeye ulaştırmaz, belli spesifik önermeler üzerinden yapılan semptomik sıfat okumaları böyle bir

ikilem alanı oluşturmuş ve Scruton'un ifadesiyle 'felsefe tarihinin en sıkıcı ve gereksiz' tartışmaları yaşanmıştır. Fakat Scruton'un kestirip attığı bu durum, diğer önemli Spinozistler tarafından kabul edilmez. Örneğin Deleuze hem Pratik Felsefe hem de Spinoza Üzerine 11 Ders adlı eserlerinde, bu felsefenin en önemli ayrıcalığının bedene verdiği önem olduğunu belirtir. Hatta çoğu Deleuze okumasında biz, bedeninin sanki bir adım önde olduğu gerçeğini hissederiz.

Spinoza Etika İkinci bölüm önerme 7'de, Scruton'un da belirttiği bu "paralelizmi" şöyle ifade eder: "Fikirlerin düzen ve bağlantısı, şeylerin düzen ve bağlantısı aynıdır" bu ifadenin scoliesinde ise, "Tanrının sonsuz doğasından şekilsel olarak çıkan her şey, Tanrı fikri ile aynı düzende ve aynı bağlantı ile objektif olarak Tanrıdan çıkar" der. Devamında, örneğin doğada var olan bir daire ile bu dairenin fikrinin, türlü sıfatlarla açıklanan tek ve aynı şey olduğunu böylece tabiatı ister düşünce ister uzam sıfatıyla göz önüne alalım, yine orada bir ve aynı şeylerin bağlantısını bulacağımızı ki onların hepsinin de Tanrıda var olduğunu ya da bizi Tanrıya götürüleceğini, açıkça belirtir. Paralelizm olarak algıladığımız ve tanımladığımız şeyin yukarıdaki ifadeden çıktığı ortadadır. Fakat bizim paralelizm olarak sıfatlandırdığımız şey Etika'da hiç geçmez, Bu noktada Balanuye meseleyi oldukça ön açıcı bir şekilde değerlendirerek, kafa karışıklığının giderilmesini sağlar. Hakikati kavramanın ve ifade etmenin, bizim gibi sonlu varlıklar için sorunlu olabileceğini Della Rocca'ya referans vererek anlatır. Rocca'ya göre, Spinoza'da mutlaka bir düalite bulunacaksa bu aynı şeylerin kavranma biçimlerindeki bir düalite olacaktır. Çünkü şeyin kendisi paralel-ontolojik bir gerçekleşme göstermez, bizim kavrayışımız paralel ifade edişlik gösterir. Balanuye, sonlu insan tavrının kavrayışındaki paralel ifade, Etika'nın bütünü incelendiğinde, tek bir nedensel yasallığın (Töz) insan tarafından verili bir anda erişilebilir-gösterilebilir olan bölümüyle erişilebilir-gösterilebilir olmayan bölümünün tek bir bütünlük içerdiğini anlamamızı sağlar. Üstelik bu ifade edebilme-edememe ya da gösterebilme-gösterememe durumu sadece dilsel bir problem değil aynı zamanda bilgiye ulaşma-ulaşamama sorunudur. Balanuye son 50 yıllık bilimsel gelişmelerin -ki özellikle nöroloji alanındakiler- bilim insanlarının da giderek artan oranda Spinoza ilgisine neden olduğunu yukarıda bahsettiğimiz bağlamda anlatır. Spinoza metinlerinde direkt söylemese de sanki nedenselliğin beden kapsamında daha açık saptanabilir olduğunu fakat zihinsel olarak o kadar kolay saptanamayacağını düşünüyor gibidir. Balanuye'nin örneğiyle, laktoz duyarlılığı olan birinin maddi bir girdi olarak laktozlu süt içtiğinde bağırsağında başlayan nedenselliğini anlamakta güçlük çekmezken, aynı kişinin bir şarkı dinlerken zihninde ortaya çıkacak çağrışımların nedensel izlerini sürmek güçleşecektir. Dolayısıyla, nedenselliğin saptanabilirliği-saptanamazlığı veya ayırt edilebilir nedensellik ve ayırt edilemez nedensellik gibi bir gerçekten söz edilebilir (Balanuye, 2015: 34-38).

Deleuze, sıfatlarla ilgili, “çok anlamlılık” ve hiyerarşik düşünme biçimini –ki burada Heidegger’den Hegel’e uzanan bir felsefe geleneğiyle hesaplaşma gayesi de vardır- yadsımış ve meseleyi aslında oldukça “kompakt” bir hale getirmiştir. Deleuze sıfatları şöyle ifade eder:

Öznitelikler, Spinoza’cı zihin sadece olanı gördüğü için, zihne katılan görme yolları değildir. Onlar ne öznitelikler üstünde tözün ne de bir özneliğin diğeri üstünde üstünlüğü ve tanınmışlığı olduğundan yayılımlar da değildirler. Her bir öznitelik belirli bir özü “ifade eder” (I, 10. Yan not 1). Eğer öznitelik zorunlu olarak zihin ile bağ kuruyorsa bu, öznitelik zihinde olduğundan değil ifade edici olduğundan ve ifade ettiği şey zorunlu olarak onu “algılayan” bir zihni gösterdiği içindir. İfade edilen öz, sınırsız-sonsuz bir özniteliktir. İfade edici öznitelik, özü töze bağlar ve zihnin kavradığı şey bu için ilişkidir. Öznitelikler içinde belirgin olan tüm özler, bu özniteliklerce ilişkilendirildikleri töz içinde birdirler. (Deleuze, 2002: 56-57).

Deleuze (2002), sıfatlar bir anlamda töz ve kipler arasında, özerk olmayan bir alanda bağlayıcıdır, sıfatlar tözün özünü oluştururken aynı zamanda kipler tarafından içerilir. Bu oluşturma ve içerilme, sıfatları muğlaklıktan ve çok anlamlılıktan kurtarır. Deleuze’ün ifadesiyle:

Öznitelikler gerçeklikte belirgindirler: Hiçbir öznitelik anlaşılacak için diğere ya da diğere ait bir şeye ihtiyaç duymaz. Böylece, öznitelikler tamamen basit olan tözsel nitelikleri ifade ederler. Sonuç olarak şu söylenmelidir ki, bir töz, niteliksel ya da biçimsel (sayısal değil) olarak her bir özneliğe karşılık gelir. Etika’nın ilk sekiz önermesinde tanımlanan salt niteliksel biçimsel çokluk, bir tözün her bir özneliğe göre tanımlanmasını olanaklı kılar. Öznitelikler arasındaki gerçek ayırım en üst tözsel “öznitelikler” arasındaki biçimsel bir ayırımdır (Deleuze, 2002:57).

Deleuze (2002), bizim algılayabildiğimiz düşünce-uzam sıfatları arasındaki ilişkinin sadece bir düzen özdeşliğinin olmadığını aynı zamanda bir bağlantı ilişkisinin-özdeşliğinin olduğunu söyler, ona göre, uzam ve düşünce arasında, birinde ve diğere meydana gelen şeyler arasında eşit bir birleşim değeri, bir ilke eşitliği vardır. Bu ilişki ve özdeşlik anlamında sonsuz olan sıfatlar yine çok anlamlılığa zıt olarak aynı ilke ve tek anlamlılıkla ne birbirlerine üstündürler ne de yaratılanların yetkinsizliğine indirgenemezler. Böylece cisim dizileri ve zihin dizileri eşit ilkeler altında sadece aynı düzeni değil, aynı bağlantılar zincirini sunarlar. Bu bağlantılar zinciri; bedenın başka bedenlerle karşılaşması sonucu uygulanışları, bu uygulanışların fikri, insan zihninde oluşan bu fikirlerin fikri vs. şeklinde devam eden karmaşık bir süreçtir.

Rızk, Etika İkinci bölüm 13. önermenin notuna referans vererek, Spinoza’nın gerçeklik, karmaşıklık, zenginlik derecesi anlamında fikrin yetkinlik koşullarını araştırırken, bir fikrin nesnesinden, söz konusu durumda söz konusu bedenden yola çıktığını söyler. Etika’nın o bölümü şöyledir:

Yine de genel anlamda bir şeyler söylemek gerekirse, bir beden diğerleriyle kıyaslandığında, birçok şeyi bir anda yapmaya ya da bir anda birçok şeyden etkilenmeye daha müsaitse, nesnesi olduğu zihin de diğer zihinlerle kıyaslandığında, bir anda birçok şeyi algılamaya daha müsaittir diyebilirim ve bir beden kendi başına ne kadar eylemde bulunabiliyorsa ve eyleminde kendisine ne kadar az başka beden eşlik ediyorsa, nesnesi olduğu zihin de o kadar net bir anlayışa sahiptir diyebilirim. İşte bu gerçeklerden, bir zihin neden diğer zihinlere göre üstün olduğunu görebilir, bedenlerimiz hakkında neden bu kadar bulanık bilgiye sahip olduğumuzu ve bu önermeden çıkaracağım daha başka bir sürü sonucu da anlayabiliriz.

Zihni ve gücünü anlamak için, hangi nesnenin fikriyse onu tanımak gerekir. Ancak ikinci aşamada, zihin, bireyin giderek daha etken bir oluşumunun ardından, birebir fikirler oluşturduğunda, bireyin özünü tanıyabilir. Rızk'a göre burada, bireyin faaliyeti ister bedeninin faaliyetinden yola çıksın ister zihninininkinden, birbiriyle bağıntılı olarak özüne ve yetkinliğine katkıda bulunur. Dolayısıyla bedeninin hareketi, zihninin de düşünme yeteneğine yol açar (Rızk, 2012: 128-129).

Spinoza'nın tek anlamlılık-monist temellerini araştırırken, Deleuze merkeze önceden de değinilen "İfade" kavramını koyar. İfade onun için önemlidir sisteminin "kompakt" olarak işlemesi buna bağlıdır: Spinoza bir pozitivisttir çünkü ifadeyle, göstergesi, işareti karşılaştırır:

Tanrı ifade eder, tarzlar ifade eder, sıfatlar ifade eder. Neden? Mantık dilinde göstergenin, işaretin hep çift anlamlı olduğu söylenecektir - göstergenin bir anlam belirsizliği vardır, yani gösterge işaretler ama birçok yönde birden işaretler, birçok anlamda birden işaretler. Buna karşın ifade tam olarak ve doğrudan doğruya tek yönlüdür: İfadenin yalnızca tek bir anlamı vardır, bu da ilişkilerin birleştikleri yöndür. Spinoza'ya göre Tanrı ifadeyle işler, asla işaretlerle değil. Gerçek dil ifadenin dilidir. İfadenin dili ilişkilerin sonsuza dek birleşmesinin dilidir. (Deleuze, 2000: 173-174).

Koyuncu, Deleuze'ün "Spinoza ve İfade Problemi" eserine atıfta bulunarak, sıfat ve töz arasındaki ayrımın püf noktasının Tanrı tanımındaki "ifade etmek" ibaresi olduğunu, bu tanımın dışında Etika'nın ilerleyen bölümlerinde ifade etmenin sadece sıfatlara özgü bir şey olmadığını, var olan her şeyin Tanrı'nın belli bir ifadesini barındırmasıyla birlikte, ikili bir ifadenin söz konusu olduğunu; töz sıfatlarda ifade bulurken, sıfatlarında kiplerle ifade edildiğini belirtir. Spinoza'nın, tek anlamlılık ve kompakt ontolojisinin merkezinde de bu yer alır (Koyuncu, 2015: 45).

Macharey, Deleuze ile bağlantılı olarak, Spinoza'nın ifade kavramı sayesinde tözsel sistem içerisinde üstünlük-aşmak gibi Spinoza'nın özellikle kaçındığı kavramları ustalıkla elimine ettiğinin altını çizer. Gerçekten de Etika'da, töz-sıfat-kip ya da kipler arasında veya sıfatlar arasında herhangi bir üstünlük-hiyerarşi göremeyiz. Sıfatlar kendi içlerinde sonsuzdur ve birbirlerinden bağımsızdır ve eşit bir şekilde tözün özünü ifade ederler. Aynı şekilde sonlu

varlıklar da doğa içerisinde, belli oluş biçimleriyle sistemin içindedirler, aralarında herhangi bir hiyerarşi yoktur. Macharey bu anlamda üstünlük mefhumunu yine Deleuze'e referans vererek açıklar. Buna göre üstünlük bir tür "aşma" kavramıdır. Spinoza akıl yürütürken, hiçbir içeriği dışlamaz ve her türlü üstünleştirmek perspektifinden de kaçınır. Tanrı bile, gerçekte bütün özelliklerini "aşarak" bir araya getirdiği biçimlerin ilerleyen hiyerarşisinin tepesi ya da sonu değildir. Macharey, Spinoza'nın şu sözüyle düşüncesini açar: Üçgen eğer konuşabilseydi, Tanrı'nın en üstün üçgen olduğunu söylerdi (Macharey, 2013: 123).



4. SPİNOZA'DA İNSAN

Spinoza'da insanın özgürlüğü veya zorunluluğu meselesi tartışılırken aslında, onun bu kavramları nasıl tanımladığı net bir biçimde ortaya konulmalı ve tüm tartışmalarının sonucunda bize nasıl bir epistemolojik şantiye bıraktığına bakılmalıdır. Çünkü bizim düşünce sistematiğimizde, özgürlük denen şey, tasarlanıp pratiğe geçirilen ve ne tasarlama ne de pratiğe geçirme aşamasında herhangi bir engelle karşılaşmayacak olan her şeyi kapsar. Yani o gün eğer uzun süredir yapmayı düşündüğümüz bir etkinliği yapabiliyorsak, bununla ilgili bir engelleme ile karşılaşmamışsak kendimizi özgür hissederiz. Özgürlük, genel olarak, gündelik pratikler dolayımı ile ve siyasi erkin bize verdiği kamusal haklar üzerinden değerlendirilir. Dolayısıyla iktidar ilişkilerine ve onların hangi araçlarla örüldüğüne mikroskobik bakmadan, çoğu zaman belli özgürlük yanılsamaları içinde yaşamımızı sürdürürüz. Dönecek olursak, Spinoza'nın Etika'sına sadece bir göz gezdirdiğimizde bile en sık kullanılan kelimenin "zorunluluk" olduğunu görmüşken, ona nasıl "özgürlüklerin filozofu" diyebiliriz? Tüm bunlar önümüzde bir soru işareti olarak duruyor. Bu soru işaretlerini çoğaltma pahasına bir ekleme daha yapalım: Spinoza, bize birçok ödev ve yükümlülük veren ve ileride de dünyevi bu yükümlülüklerle göre bizi yargılayacak olan Tanrı kavrayışını reddederek ve onun yerine kendi Tanrı kavrayışını koyarak, insanlığın özgürlüğüne yeni bir kapı mı açmış olmaz mı? Yoksa o, insanı yeni ve özgün bir ontolojiye bağlayıp, onu daha parlak bir zincirle değişmez kaderine hapis mi etmiştir? Bu soruların cevabı, kendisini Spinoza'nın insan kavrayışında açılımlar.

Spinoza Birinci bölüm 11. önermenin kanıtlamasında şunları söylüyor:

Her şeyin niçin var olduğunun ve niçin var olmadığına gösterilecek bir nedeni ya da bir sebebi olmalıdır. Diyelim ki, bir üçgen var ise, onun niçin var olduğunu ve hangi nedenin ve sebebin onu var olmaktan alıkoyduğunu açıklamalıdır. Hâlbuki var olmanın ya da var olmamanın bu nedeni burada ya şeyin tabiatında ya da onun dışında bulunmalıdır. Diyelim ki üçgenin tabiatında niçin dört köşeli üçgenin var olmadığı bulunur. Bunun sebebi şudur ki, aynı şeyde birleşen üçgen ve dörtgen şekli çelişikliği gerektirir. Nitekim cevherin tabiatında da onun varlığının nedeni vardır. Çünkü onun tabiatı ya da özü varlığını gerektirir (önerme 7); fakat aynı suretle, üçgenin veya dairenin var olmasının veya var olmamasının sebebi veya nedeni başka türdür; bu onların tabiatından değil, bütün maddi tabiat düzeninden ileri gelir. Çünkü bu düzene göre ya üçgenin zorunlulukta aktüel olarak (filen) var olması gerekir, ya da onun aktüel olarak var olması imkânsız olur. Bu kendi başına apaçık görünüyor ve buradan şu sonuç çıkar ki, bir şey kendisini var olmaktan alıkoyan hiçbir neden ya da sebebin bulunmadığı yerde zorunlu olarak vardır. Eğer Tanrının varlığını alıkoyan ya da varlığını ortadan kaldıran hiçbir neden, hiçbir sebep yoksa güvenle şu sonuç çıkarılabilir ki, Tanrı zorunlu olarak vardır. Hâlbuki Tanrının var olmasını alıkoyan hiçbir neden, hiçbir sebep yoktur.

Spinoza burada 7. önermeye de gönderme yaparak, Tanrı'nın aslında zorunlu olarak var olmasını, başka herhangi bir dış neden tarafından gerektirilmemiş olmasıyla ilişkilendirir. Üstelik bu zorunlu olarak var olma yani herhangi bir dış nedene bağlı olmadan var olmayı, Spinoza bir yetkinlik ölçütü olarak önümüze koyar, buraya kadar ki ifadelerde, Spinoza özgürlük kavramından öte, zorunluluk kavramını, varlığın içine yerleştirmiş olduğunu ve buna göre bir yetkinlik ya da yetkinsizlik tartışmasına girdiğini söyleyebiliriz. Devamında yine 11. önermenin scolie kısmında, gerektirilmiş yani dış nedenlerle meydana getirilmiş şeylerin yetkinliklerinin, dış nedenin kuvvetine bağlı olduğunu belirtip, cevheri bunun dışında tutmuştur, onun hiçbir dış nedene bağlı olmadan sırf kendi özü varlığı kuşattığı için var olduğunu ve yetkinliğinin nedeninin de bundan kaynaklı olduğunu Spinoza açıkça belirtir. Nihayet Spinoza Birinci bölüm 15. önermede ve kanıtlama kısmında, tavırların zorunlu olarak Tanrı'dan çıktıklarını, Tanrı tarafından gerektirildiklerini ve tasarlandıklarını ve bu anlamda yetkinlik düzleminde Tanrı'dan sonra geldiklerini belirtir. Spinoza, Tanrı'nın yetkinliğinin bir sonucu olarak, genel olarak tavırları ve özeldede insanı, Tanrı'nın bir tasarımı olarak ortaya koyar. Buraya kadar ki kısımda görüldüğü üzere, tüm ontolojik seyir zorunluluklar düzleminde ele alınmıştır. Ayrıca Spinoza Birinci bölüm 17. önermenin 2. sonucunda şunları söyler:

Buradan ikinci olarak şu sonuç çıkar ki, gerçekten hür neden olarak yalnız Tanrı vardır (önerme 11 ve onun sonucu, önerme 14). Çünkü kendi tabiatının zorunluluğu ile yalnız Tanrı vardır ve (önerme 17) yalnız o kendi tabiatının zorunluluğuyla tesir eder; öyle ise (tanım 7) hür bir neden olan yalnız odur.

Spinoza böylece hür neden diyerek ilk kez ona göre özgürlük kavramından ne anladığını da bize imler. Sonrasında da göreceğimiz gibi bu hür neden ifadesine Spinoza, insanı ve insanın yetkinlik derecelerini tanımlarken de çokça değinecektir. Spinoza Birinci bölüm 24. önermede şeylerin özlerinin varlığı kuşatmayacağını belirterek, sonuç kısmında, Tanrı yalnız şeylerin varlığının başlangıcının nedeni değil, aynı zamanda onların varlığının sürüp gitmesinin de nedenidir der. Sürüp gitme ile hayatın tüm akışını, yaşam içindeki tüm birleşmeleri ve çözümleri kasteden Spinoza, Tanrısal yasalar gereğince eser meydana getirme, etkileme ve etkilenme gibi durumların çoğu zaman gözden kaçırırsak bile Tanrı'dan olduğunu belirtir. Nitekim Birinci bölüm 25. önermede: "Herhangi bir eseri meydana getirmesi gerektirilmiş olan her şey, bu işte zorunlu olarak Tanrıca gerektirilmiştir ve Tanrıca gerektirilmiş olmayan her şey bir eseri meydana getirmede kendi kendisini gerektiremez." der. Spinoza insanın bir eser meydana getirmesi ya da fiili olarak bir sonuç ortaya koymasının nedeninin, Tanrı olduğunu belirterek, bizim çoğu zaman gündelik hayat içinde gözden kaçırdığımız veya tesadüf olarak adlandırdığımız durumların bile Tanrı'nın yasalarıyla oluştuğunu söyler. Birinci bölüm 29. önermenin kanıtlama kısmında durumu tekrardan şöyle ifade eder:

...Bundan başka Tanrı bu tavırların yalnız sadece var olmaları bakımından değil (24'üncü önermenin sonucu), aynı zamanda bir eser meydana getirmeleri gerektirilmiş gibi görülmeleri bakımından da (önerme 26) bu tavırların nedenidir. Eğer Tanrı tarafından gerektirilmiş değil iseler, kendi kendilerini gerektirmeleri zorunsuz değil imkânsızdır (aynı önerme); ve eğer tersine, Tanrı onları gerektirmiş ise (önerme 27) kendi kendilerini gerektirilmemiş kılmaları da zorunsuz değil, imkânsızdır. Öyle ise, her şey tanrısal tabiatın zorunluluğu ile yalnız var olmada değil, aynı zamanda şu ya da bu tarzda var olma ve bir şey meydana getirmede gerektirilmiştir ve tabiatta zorunsuz hiçbir şey yoktur.

Spinoza Birinci bölüm 29. önerme ile sert bir "içkin determinizm" açılımı yapar. Balanuye bu sert determinizmi, evrende olup biten her şeyin sıkı bir nedensellik zincirine bağlı olduğunu belirterek, açılımlar. Spinoza'nın bunu tek töze içkin olarak ve herhangi bir Platon'cu gerçeklik ikiliği (veya hiyerarşisi) yaratmadan, gerçekleştirdiğini söyler. Balanuye yine bizim de dikkat çektiğimiz gibi, Tanrı'nın özgür oluşunu, eylediği gibi eylemekten başka türlüşünü yapmayı seçebilir olmasını değil, Tanrı'nın saf eylem olarak kavranması gerektiği ile gücünün sürekli aktif olmasıyla ve bu aktifliği dışsal bir nedene ihtiyacı olmadan, salt kendi doğası gereğince hareket etmesiyle ilişkilendirilmesi gerektiğini belirtir. Onun özgürlüğünü "Özgür İrade" olarak değil "İradenin Özgürlüğü" olarak tanımlamak en doğrusudur (Balanuye: 2016, 90-91). Spinoza bu sert determinizmi, Oldenburg'a yazdığı 32 numaralı mektupta da net bir biçimde ifade eder:

Daha önceki mektubumda doğanın bütünü ile her bir parçanın mantiken birbirleriyle nasıl bir bağlılık ilişkisi içerisinde olduklarını mutlak anlamda bilmediğimi söyledim. Eğer isterseniz şimdi birlikte, kanda küçük bir solucanın yaşıyor olduğunu ve kanın, lenfin, bağırsağın içindeki beyaz sıvının her bir zerresini ayırmak suretiyle incelemeye muktedir olduğumuzu ve benzer şekilde her bir zerrenin bu solucanın ya geriye sıçradığında ya da onun başka bir hareketinin bir parçasını nasıl anlattığını mantıklı bir şekilde incelemeye muktedir olduğumuzu hayal edelim. Gerçekte, solucan bizim evrenin bir parçasında yaşadığımız gibi, bu kanın içinde yaşar ve bir parça olarak değil, bir bütün olarak kanın her bir zerresini düşünürdü. Yoksa o, kanın bütün zerrelere kanın evrensel doğası tarafından sınırlandırıldığını ve onları bir başkası ile güvenilir bir şekilde bir düzen kursunlar diye, kanın evrensel doğasının gerektirdiği gibi bir başkasına intibak etmeye zorlandığını nasıl bilebilirdi... Şimdi Doğadaki bütün bedenleri, burada kanı tasavvur ettiğimiz gibi hayal edebiliriz ve hayal edilmesi gerekir, çünkü bütün bedenler başkaları ile kuşatılmıştır ve bir başkası tarafından var olmaya ve belli bir şekilde bir etki meydana getirmeye zorlanırlar (Spinoza, 2014b: 196).

Spinoza'ya göre tüm doğa aslında, Tanrısal yasalar gereğince hareket eder ve bu hareketin sonucunda yaşanan "birleşmeler", "dağılmalar" ve sonsuzca süren bir değişim ve dönüşümle devinir. Bu dönüşümün dinamiği, her zaman "dışarıdır", kendi içerisinde kapalı bir sistem ve o sistem içerisinde gerçekleşen değişimler, fakat o kapalı sistemin de içinde olduğu

başka bir sistem ve aynı yasalarla gerçekleşen devinim... Bu dışarılık durumunu Spinoza, Etika Üçüncü bölüm, 4. önermede şöyle ifade eder: “Hiçbir şey dış nedenden başka bir şeyle yok edilemez.” Spinoza’nın dış neden dediği şey, yukarıda bahsedilen sonsuz birleşmeler, dağılmalar olarak tarif ettiği ilişkilendirilimlerdir. “Her şey dışarıdandır” çünkü örneğin; bizler istesek de istemesek de gündelik hayatımızda birçok şeyin etkisine maruz kalarak yaşarız. Çoğu zaman fark etmeden, bu etkileşimler, ki bu ister insanlarla olan etkileşimler olsun ister çevremizdeki nesnelere, olaylar vs. olsun, bizim yaşama sevincimizi arttırır ya da azaltır. Spinoza’nın Etika’da söylediği gibi bu karşılaşmaların bazıları bizi neşeli duygulanışlara bazıları da kederli duygulanışlara sürükler. Çoğu zaman tesadüfi olarak düşündüğümüz veya yaşadığımız şeylerin aslında bir zorunlulukla gerçekleştiğini bilmeyiz fakat Spinoza için doğada olumsuzluk yoktur, her şey belirli yasalar çerçevesinde yürür. Spinoza, Etika, İkinci bölüm 29. önermenim Scolie kısmında:

Açıkça söylüyorum ki, tabiatın ortak düzeninde objeleri kavradıkça, yani birçok şeyin aynı zamanda temaşa edilmesi suretiyle onların aralarındaki farkları, ilgileri ve karşıtlıkları anlamak için gerektiği zamanlar değil de, şeylerin rastgele (tesadüfi) karşılaşmasıyla şu veya bu objenin temaşası için dışarıdan gerektirildiği zamanlar; insan Ruhunun hem kendisi hem Beden, hem de dış cisimler için ancak bulanık ve eksik bir bilgisi vardır. Gerçekten Ruh ya bu ya başka bir tarzda içinden yatkın bulunduğu zamanlar, şeyleri -birazdan göstereceğim gibi - açık ve seçik bir tarzda temaşa eder.

Spinoza böylece bu tesadüfi olarak algıladığımız durumların, bizlerin eksik ve bulanık bilgisinden kaynaklandığını ifade eder. Dolayısıyla dışarıdan olan her şeyin bir dizgesi vardır ve bu dizge Tanrısal yasalar tarafından belirlenir. Bu Tanrısal yasalar daha sonra daha ayrıntılı bir şekilde değineceğimiz ve Spinoza’nın 2. tür bilgi olarak tanımladığı, doğada uzamsal olan hareket yasaları yani aslında çoğu yazarın belirttiği gibi, Newton’un mekanik yasalarıdır. Üstelik düşünce sıfatı da uzam sıfatıyla aynı yasalar gereği işler. Erdemli, Spinoza’ya gönderme yaparak, cisimlerin hareket ve hızlarındaki farklılıklara göre birbirinden ayrıldıklarını, cisimlerin birbirlerini hareket ettirdiklerini, hareketlerini kesip, dinginleştirdiklerini, hareketlerinin yönlerini değiştirip, bazen de birleştiklerini belirtip, hareketsiz duran bir cismin ise ancak başka bir dış neden dolayısıyla hareket edebileceğini söyler. Cisim eğer birçok cismin bir araya gelmesiyle oluşmuş bir birleşik cisim ise, bütün içinde yer alan her tek, kendi bireyselliğini, kendi hareketini sürdürür. Bu da cismin bütünlüğünü veya doğasını oluşturur. Bu bireyler de birbiriyle etkileşime girerek daha yüksek ve bir bütünü veya bireyi oluşturur (Erdemli, 1990: 120-121). Bu dışsal ilişkiler ve bu dışsal ilişkilerin etkileri Spinoza’ya göre sonuçta tek bir tümel bireye yani doğaya bağlanır. Doğa tüm bu “kozmetik kıpırtıların evidir”, kendi belirlediği yasalarla sürüp giden bir akış, onun kozmik yatağında devam eder.

Tüm bu anlatılanlardan sonra soru şudur: İnsan için hiç çıkış yolu yok mudur? Tüm bu katı determinizm, etik boyutta insan için bir nihilizm sebebi değil midir? Ya da en klasik haliyle sorarsak bu durumda Spinoza'ya göre insan ne için yaşar? Tüm bu soruların cevabı Spinoza'da oldukça doyurucu bir şekilde vardır ve hatta denilebilir ki Spinoza'nın etik öğretisi, insan için yüzeydeki tüm belirlenmişliğine rağmen köklerine indikçe, iç huzurun ve aslında "iç özgürlüğün" kapılarını açar. Üstelik Spinoza'nın kendi hayatına baktığımızda da hiç de bir nihilist gibi yaşamadığını ve insan erdemine, tarif ettiği gibi, uygun bir yaşam sürdürdüğünü görebiliriz. O, dönemin özellikle Ortodoks dini ve düşünsel akımlarıyla çatışmayı göze alarak, hem yaşamsal praksis anlamında hem de felsefik olarak önemli eserler ortaya çıkarmıştır. Tüm bu riskleri göze alarak hakikatin peşinden koşan Spinoza, insan erdeminin ve bilgeliğin yolunun, ancak maddi dünyanın ayartmalarından uzak durarak açılacağını belirtir. Bununla ilgili görüşlerini, Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme kitabında şöyle açıklar:

Deneyim bana gündelik hayatta karşılaşılan sıradan şeylerin tümüyle boş ve anlamsız olduğunu öğrettikten sonra, korkumun kaynağı ve nesnesi olan tüm şeylerin zihin onlardan etkilenmedikçe kendi içinde iyi ya da kötü hiçbir şey barındırmadığını fark edip, gerçek bir iyinin, yani kendi kendini iletebilen ve diğer her şey dışarıda bırakıldığında zihni tek başına etkileyebilen gerçekten iyi bir şeyin olup olmadığını, aslına bakılırsa, keşfetmesi ve edinmesi bana ebediyen sürekli ve üstün neşe verecek bir şeyin olup olmadığını araştırmaya karar verdim. Nihayet karar verdim diyorum çünkü kesin olan bir şeyi, o an için kesinlikten uzak bir şey uğruna kaybetmeyi göze almak ilk bakışta akılsızca gözüküyordu. Servet ve itibarın sağlayacağı getirilerin pekâlâ farkındaydım, tıpkı kendimi yeni ve farklı bir amaca adanmışım takdirde bunların peşinde koşmaktan vazgeçmek zorunda kalacağımın farkında olduğum gibi (Spinoza, 2017: 39-40).

Spinoza'nın gündelik hayat ve ebedi erdem arasındaki ayrımı oldukça genç bir yaşta fark etmesi oldukça önemlidir. Gündelik hayatın tüm ayartıcılığını sorgulayıp tüm bu hazların geçici olduğunu söyleyebilmesi ile birlikte Spinoza aslında, hiç de nihilist olmayan ve yazgıya boyun eğmeyen bir kararlılıkla çıkacağı zorlu yolculuğun ilk adımlarını da atmaya başlar. Sunat (2017) e göre, Spinoza'nın bu yolculuğu sonuçta, ebediyen, kesintisiz ve üstün neşe kaynağı olacak olan şeydir, fakat aynı zamanda zihinleri 'servet, itibar ve duyusal haz' ile çelmişlerin dünyasında 'kritik' bir eşiktir. Sunat'ın yine Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme eserinden aktardığı gibi Spinoza şunları söyler:

Zira çok kritik bir durumda olduğumu ve ne kadar belirsiz olursa olsun, bütün gücümle bir çare aramak zorunda olduğumu görmüştüm. Tıpkı bir deva bulunmazsa kesinlikle öleceğini bilen, ölümcül bir hastanın, ne kadar güvenilir olmazsa olsun tüm umudunu ona bağladığı için, bütün gücüyle bir deva aramak zorunda olması gibi.

Zihnini, “her tür kederden azade olan halis bir neşeyle” besleyecek, “ezeli-ebedi ve sonsuz bir şeye yönelecek olan sevgi”dir, tüm gücü ile arzulaması ve amaçlaması gereken.

O halde insan varoluşu, Tanrı'nın mutlak hâkimiyeti ve belirlenmişliğine rağmen kendi yolunu bulabilir ve erdeme ulaşabilir, insanı doğada diğer kiplerden ayıran en önemli özelliği, Tanrı'nın iki sıfatına sahip olması ve Tanrı kavrayışında, bu sıfatlarla bağlantılı bir patika oluşturabilmesidir. Farkındalığını geliştirebilecek bu araçlar ile hem kişisel hayatına hem de epistemolojik evrenine yeni şeyler katabilir. Akal, bunun insan için ikili bir durum yarattığını Tosel'den alıntıyla açıklar: Tosel'e göre Spinoza'nın bu anlayışı, herhangi bir felsefede bir araya getirilmesi mümkün olmayan iki unsuru ve anlayışı bir araya getirir. Birinci anlayış, insanın kendi kaderini belirleme imkânsızlığı, ki bu insanın ölümlü konumu ve tutkularına bağımlılığı ile ilgilidir, ikinci anlayış ise, bu sonluluğu ve insanın gücünü arttırması, kendini kanıtlanması ve tutarlı bir biçimde hareket etmesini sağlayan üretken bir etkinliği içerir. Bu felsefe, bir anlamda sonlu olanla sonsuz olanı bir araya getiren ve tabiatın insanın kendisi için koyduğu hedeflere ilgisiz kalmasını bir ümitsizlik nedeni saymayan, buna rağmen de insanı, gücünü etkili kılmak için çabalamaktan alıkoymayan bir felsefedir (Akal, 2016: 78).

Spinoza insanın erdem arayışını açık bir şekilde haritalarken bunu hiçbir soru işaretine yer bırakmaksızın gerçekleştirir. Fakat bu etik öğretisi bize öncelikle şunu salık verir: Var olan düşünme biçimlerinizi, ideolojilerinizi, paket halinde elinize tutuşturulan kavramlarınızı bir kenara koyun. Çünkü Spinoza'nın kavramları ile bizim kavramlarımız sadece ismen birbirine benzer; onun tıpkı özgürlüğü, zorunlulukla ilişkilendirmesi gibi etik öğretisi de bize en hafif deyimle birçok yenilik sunacak ve var olan ahlaki tüm yargıları bir bir tür yapı-söküme uğratacaktır.

Spinoza'nın bizim bilme ve algılama biçimimizin ne olduğu ile ilgili söylediklerini, Etika Birinci bölümün zeyl kısmındaki şu alıntıyla başlamak doğru olacaktır:

... Hele hatırlatmayı unutmamalıyım ki, bütün şeylere bir gaye-neden vermek yetilerini ilân etmek isteyen bu gaye-neden doktrini güdenler varsayımlarını (hypothèse) kanıtlamak için yeni bir akıl yürütme, ya da hüküm verme tarzı tasarladılar: bu da imkânsızlığa değil, fakat bilgisizliğe irca yolu idi. Böylece bilgisizliğin gerçekten onların sistemlerinde temel olduğunu gösterdiler. Diyelim ki bir evin damından bir kiremit düşerek bir adamın başını yarsın ve onu öldürsün, onlar size gaye-nedenlerinin sistemiyle bu kiremitin bu adamı öldürmek için düştüğünü kanıtlayacaklardır; zira en sonra size diyeceklerdir ki, eğer bu kiremit gerçekten bu adamı öldürmek için Tanrının iradesiyle düşmemişse, rastgele (tesadüfi) olarak onun düşmesi için bunca şartlar nasıl bir araya geliyor? Siz onlara cevap vereceksiniz ve sadece ölmüş olan adam sözü geçen evin damı altından geçerken rüzgâr estiği için bu iğreti olayın olduğunu söyleyeceksiniz, fakat onlar bununla kanmayacaklar, o sırada niçin rüzgâr estiğini ve rüzgâr estiği sırada insanın niçin oradan geçtiğini size sormada ısrar edeceklerdir. Ve siz bir

gün önce, hava oldukça sakin olduğu sırada deniz kabarmaya başladığı için rüzgâr estiğini; sözü geçen insanın hayatının uğursuz bir anında oradan geçtiğini, çünkü bu yolun kendisini bekleyen bir dostuna gitmek için en kısa yol olduğunu söylemekle bundan kurtulmuş ve onlarla uyuşmuş olmayacaksınız. Onlar yine kendilerine denizin niçin kabarmış olduğunu ve bu bahtsızın neden dostu tarafından tam o günde çağırılmış bulunduğunu açıklamamız için size yükleneceklerdir. Zira onların soruları sonsuz olarak uzayacak ve gerçekten onlar bu suretle, sizi bilgisizliklerinin dayanağı olan Tanrının iradesini ileri sürmeye götürünceye kadar nedenlerin nedenlerini sorarak takip edeceklerdir...

Spinoza'ya göre insan yaşamında, onu olumsuz durumlara iten, yaşama sevincini yok eden ve politik olarak hurafelere-korkuya, demokratik olmayan seçimler yapmaya iten en temel şey, muğlak bilgi ve bahsettiğimiz yanlış bilinen kavramlardır. Alıntıda da görüldüğü gibi insanlar, Tanrı'nın ve doğanın bilgisine sahip olmadıkları için çevrelerindeki tüm olayları aşkınsal bir Tanrı kudretiyle açıklamaya çalışırlar. İnsanlar imgelem düzeyindeki bulanık fikirlerle, önce kendi hürlüğü yanılışına girerler, sonrasında kendi hürlüklerini ya da özgür iradelerini Tanrı'ya yüklerler. İnsanlar Spinoza'ya göre, nedenlerin bilgisinden çok sonuçların bilgisiyle ilgilendiği için, Tanrının ve doğanın yasalarını kavramakta zorlanır ve yaşam denilen çok katmanlı ilişkilenişlerin altından kalkamazlar. Sonuç olarak hüznü ve kasvetli bir edilgenlikle, mitolojik karakter Sisypheos'un kaderini yaşamaya kendilerini mahkûm ederler. Dolayısıyla Spinoza'da insanın kendisini gerçekleştirmesinin ve kişisel-siyasal tüm belirlenmişliklerden kurtulmasının ve doğru bir etik anlayışı ile yaşamasının yegâne yolu doğru bilgiye ulaşmaktır. Spinoza'nın insanı için şu rahatlıkla söylenebilir; o bilgiye ulaşmadan ve Tanrı'yı bilemeden bağımsız bir etik inşa edemez. Yukarıdaki Etika alıntısıyla, Birinci bölümün sonunda Spinoza aslında bize, doğru bilgi-eksik bilginin ne olduğunun ipuçlarını da verir. Spinoza'nın Etika'nın İkinci bölümde ayrıntılandığı bilgi kuramı, onun etiğini anlamak açısından oldukça önemlidir. Üstelik tezin ikinci bölümü olan ideoloji kısmı da buradan zeminlenecektir. Biz öncelikle 1. tür bilgiyi yani imgelem düzeyinde gerçekleşen bilgiyi tartışıp sonrasında, doğru bilgi ya da 2. ve 3. tür bilginin ne olduğunu araştıracağız.

4.1. Spinoza'da Bilgi Türleri

Spinoza, Anlama Yetisi Üzerine adlı eserinde kendi epistemolojik yaklaşımını oldukça net bir şekilde anlatır. Buna göre Spinoza, bilgi türlerini dört gruba ayırır. Bununla birlikte bilgi türleriyle ilgili temel eseri, hem düşüncelerinin netleşmesi ve olgunlaşması anlamında hem de bu bilgi türlerinin Spinoza felsefesinin diğer katmanlarına nasıl etki ettiği ile ilgili olarak Etika'dır. İki eser arasındaki en temel fark, Spinoza'nın Anlama Yetisi Üzerine eserinde bilgi türlerini dört grupta kategorilendirirken, Etika'da bu sayıyı üçe indirmesidir.

Spinoza'nın Etika'da yer vermediği bilgi türü, kulaktan dolma bilgiler olarak ifade ettiği "söylenti" lere dayalı bilgidir. Bu bilgi türü üzerinde uzlaşmış ve basit algı düzeyine işaret eder.

Spinoza'ya göre örneğin, kişinin doğum tarihi, annesi ile babasının kim olduğu gibi bilgiler bu bilgi türüne örnektir (Spinoza, 2017: 44-45). Caplestone bu en alttaki bilgi türünü açıklarken, Spinoza'nın verdiği örnekile, kişinin doğduğu tarihin ne olduğunu deneyim yoluyla öğrenmediğini ve bunun tersini kanıtlamak için hiçbir zaman çaba harcamayacağını, birilerinin bunu kendisine söylediğini ve kişinin de bu söylentiye sorgulamadan kabul ettiğini belirtir. Kişi başkalarının tanıklığına güvenir ve bunu sorgulamaz (Caplestone, 1996: 32).

Biz çalışmamızda, Spinoza epistemolojisini ve oluşturduğu bilgi kategorilerini ağırlıklı olarak Etika eseri ile anlamaya çalışacağız, bahsettiğimiz gibi Etika'da bilgi türleri üç grupta ele alınır ve kitabın bütününde bu bilgi türlerinin yankısı hep duyulur.

4.1.1 Birinci Türden Ya Da İmgeleme Dayalı Bilgi

Spinoza'nın bilgi anlayışı ile ilgili daha en baştan şu söylenebilir, aslında Spinoza'da her türden bilginin mutlaka bir karşılığı vardır. Bir kişi bir şeyi, eksik, kusurlu ya da bulanık bilebilir fakat bu bilgi her şeye rağmen bilgidir. Çünkü Spinoza'ya göre biz sonlu varlıklardaki her durum, her etkileniş, duygulanış aslında Tanrının ifadeleri veya açılımlarıdır. Dolayısıyla Tanrısal herhangi bir duygulanışın bütünüyle yanlış olma ihtimali yoktur, epistemolojik bu çıkarım, bizi yine Spinoza felsefesinin ontik kanalına sürükler. Peki, ona göre 2. ve 3. tür bilgiyi, yani aklın yetileriyle ulaşılan bilgiyi, 1. tür bilgiden ayıran şey nedir? Ya da doğru bilginin bizim belirleyebileceğimiz unsurları var mıdır? Spinoza Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine eserinde, doğru fikri ya da bilgiyi, diğer algı türlerinden ayıran belli standartlar olduğunu söyler. Ona göre, doğruluk çıplak bir şekilde kendi kendini açığa vurur. Spinoza hakikati aramanın yöntemini anlatırken aslında bizim bildiğimiz anlamda yöntemi rededer. Ona göre, hakikati aramanın en iyi yöntemini bulmak için, hakikati aramanın yöntemini arayan bir başka yöntem, ikinci yöntemi bulmak için de başka bir yöntem ihtiyacı vardır ve bu böylece sonsuza dek gider. Demiri dövmek için bir çekice, çekicin yapılması için ikinci bir çekice ve onun için de başka gereksinimlere ihtiyacı vardır. Hâlbuki Spinoza, insanın daha en baştan, doğduğu anda, anlama yetisi kabiliyetinin olduğunu belirterek, insanın başta basit şeyleri kendi yeteneğiyle yaptığını ve zamanla daha karmaşık yetilere evrilebildiğini belirtir. Spinoza devamında bu yöntem tartışmasını doğru bilgiye bağlayarak, insanın doğru bilgiye ulaşması için başka herhangi bir gerece ihtiyacı olmaksızın bunu kendi özsel dinamikleriyle bilebileceğini ya da sezebileceğini yazar. Spinoza'ya göre, doğru bir fikir nesnesinden bağımsızdır, daire bir şey, daire fikri ise başka bir şeydir. Zira daire fikri, dairenin aksine, çevresi ve merkezi olmayan bir şeydir. Dolayısıyla fikir, nesnesinden bağımsız olduğunda da, kendi yoluyla anlaşılabilir bir şey olacaktır (Spinoza, 2017: 48-49). Spinoza, Etika İkinci bölüm 43. önermede de benzer olarak şunları söyleyecektir: "Doğru bir fikre sahip olan aynı zamanda doğru bir fikre sahip olduğunu da bilir

ve bilgisinin hakikatinden şüphe edemez". Spinoza, devamındaki kanıtlama kısmında fikirlerini şöyle açar:

Bizde doğru olan fikir, insan ruhunun tabiatıyla ifade edilmesi bakımından, Tanrıda upuygun olan fikirdir (önerme 9'un, önerme sonucu aracılığı ile). Gerçekten, insan Ruhunun tabiatıyla ifade edilmesi bakımından Tanrıda upuygun olan bir A fikri olduğunu varsayalım. Bu A fikri ile aynı tarzda Tanrıya nispet edilen bir fikir, bu fikirden Tanrıda zorunlu olarak verilmiş olmalıdır (kanıtlaması tümel ya da evrensel olan 20'nci önerme). Fakat A fikrinin, insan Ruhunun tabiatı ile ifade edilmesi bakımından Tanrıya nispet edildiği varsayılmıştır: O halde A fikrinin fikri aynı tarzda Tanrıya nispet edilmelidir, yani (önerme sonucu, önerme 11) A fikrinin fikri, A upuygun fikrine sahip olan Ruhta da upuygun olacaktır. Öyle ise upuygun bir fikre sahip olan, yani (önerme 34) bir şeyi doğru olarak bilen kimse, aynı zamanda bilgisinin upuygun fikrine, başka deyişle doğru bir bilgiye sahip olmalıdır. Yani apaçık görüldüğü üzere aynı zamanda ondan emin olmalıdır.

Spinoza, doğru bir fikrin kendi içindeki standartlarıyla birlikte, o fikri söyleyenin de zaten, söylediği fikrin doğruluğuyla ilgili hiçbir şüphesi olmayacağını belirtir. Dolayısıyla 2. ve aşamalı olarak geçiş yapılan 3. tür bilgi, aklın dizgeleriyle kavranan, duyuusal etkilenmelerin bir dışavurumundan çok "us"un kontrolünde olan bilgi türleridir. 1. tür bilgi ise duyuusaldır, bizlerin dış dünyayla olan karşılaşmalarımızın bizde bıraktığı anlık etkilenmeler, imgelerdir. Belli bir dizgesi, doğru bir nedensellik zinciri yoktur, çoğunlukla rastlantısal durumlar tarafından belirlenir. Bundan dolayı bu bilgi türü, bulanık, karışık ve imgelem düzeyinde gerçekleşir. Spinoza, Etika İkinci bölüm 29. önermenim sonucunda şunları söyler:

Buradan şu sonuç çıkar ki, insan Ruhu tabiatın ortak düzenine göre şeyleri her kavrayışında ne kendisi, ne Bedeni, ne de dış cisimler hakkında upuygun bir bilgiye sahiptir. Fakat onun ancak bulanık ve eksik bir bilgisi vardır. Gerçekten, insan Ruhu kendi kendisini ancak Bedenin duygulanışlarının fikirlerini kavraması bakımından bilir (önerme 23). Hâlbuki (önerme 19) insan Ruhu kendi Bedenini ancak duygulanışların fikirleri ile kavrar, ya da yalnız onlarla (önerme 26) dış cisimleri (de) kavrar; öyleyse insan Ruhu fikirlerine sahip olması bakımından ne kendisi için (önerme 29) ne kendi Bedeni için (önerme 27), ne de dış cisimler için (önerme 25) asla upuygun bir bilgiye sahip değildir. Fakat yalnız bulanık ve eksik bir bilgisi vardır (önerme 28).

Spinoza yine Etika İkinci bölüm 40. önermenin scolie kısmında imgeleme dayanan bilginin sebeplerini daha açık bir şekilde şöyle anlatır:

...İnsan Bedeninin sınırlı olması dolayısıyla, ancak belirli sayıda seçik hayalleri kendisinde aynı zamanda teşkil edebilişinden ileri gelmektedir (hayalin ne olduğunu, önerme 17'nin scolie'sinde açıkladım). Eğer bu sayı aşarsa bu hayaller birbirine karışmaya başlar ve eğer bedende kendi kendisine teşekkül etme gücünde olan bu seçik hayallerin sayısını fazla aşacak olursa, onlarla hepsi büsbütün birbirine karışır, bu böyle olunca, 17'nci önermenin

önerme sonucu ve 18'inci önerme ile apaçık görülür ki insan Ruhunun, kendi Bedeninde bu hususta teşkil edebileceği kadar hayali (imajı) aynı zamanda ve seçik olarak hayal edebileceği meydandadır. Fakat hayaller Bedende büsbütün birbirine karışır karışmaz Ruh da hiçbir seçme yapmaksızın bütün cisimleri bulanık olarak hayal edecek ve onları sanki Varlık, Şey vb. gibi bir sıfat içinde anlayacaktır; hayallerin her zaman aynı kuvveti olmadığı ve bunlara benzer başka nedenlerde bunu açıklamak zorunlu olmadığı noktasında da bunun sebebi bulunabilecektir...

Spinoza bu ifadelerle bize oldukça karamsar bir fotoğraf çeker, bir anlamda insani yetersizliklerimizi genelleyerek bizi epistemolojik bir kara deliğin içine atar gibi görünür. Fakat biliyoruz ki Spinoza, başka bilgi türlerinden de bahseder ve bizim bu bilgi türlerine erişebileceğimizi söyler. Peki, bu yetersizlik ve bununla bağlantılı olarak imgelem düzeyinde kalma durumu, Spinoza'nın yaptığı gibi herkes için genellenebilir mi? Bunun cevabı kısmen evettir. Bunun ilk nedeni, akla dayanan bilginin ve bundan türeyen sezgisel bilginin gerçekten de belli bir entelektüel düzey gerektirmesidir. İkinci nedeni ise 2. ve 3. tür bilgiye sahip olan insanların bile, sonsuz duygulanımlar içinde dönem dönem imgesel bilginin etkisinde kalabilmesidir. Spinoza Etika İkinci bölüm 29. önermenin scoliesinde bulanık bilgiyi biraz daha açıp ondan kurtulmanın yolunu da özetler:

Açıkça söylüyorum ki, tabiatın ortak düzeninde objeleri kavradıkça, yani birçok şeyin aynı zamanda temaşa edilmesi suretiyle onların aralarındaki farkları, ilgileri ve karşıtlıkları anlamak için gerektiği zamanlar değil de, şeylerin rastgele (tesadüfi) karşılaşmasıyla şu veya bu objenin temaşası için dışarıdan gerektirildiği zamanlar; insan Ruhunun hem kendisi hem Beden, hem de dış cisimler için ancak bulanık ve eksik bir bilgisi vardır...

Caplestone, 1. türden bilginin mantıksal çıkarımlarla, öteki düşüncelerden türetilmediğini, bu ideaların dolayısıyla anlığın etkin gücünden değil, öteki cisimler tarafından yaratılan bedensel değişimlerden ve durumlardan oluştuğunu belirtir. Caplestone, bu düşüncelerin özünde rastlantısallıkların olduğunu belirtip, duyuşsal-algı düzeyinde insanın, öteki insanların bilgisini taşıdığını ama bu bilginin, belli biçimlerde etkileyen öteki insanların bilgisi olduğunu, üstelik nesnellik taşımayan tamamen öznel yargularla oluştuğunu yazar (Caplestone, 1996: 34-35). Gerçekten de bizler, gündelik hayatımızda o kadar çok uyarana maruz kalırız ki çoğu zaman bu uyarınların, nedensellikleriyle, bağlamlarıyla ilgili doğru fikirler yürütmeyiz ya da yürütemeyiz. Dolayısıyla bu karşılaşmaların ve bedenimizdeki duygulanışların bilgisi, özün bilgisine ilişkin olmaz.

Spinoza, imgeleme dayalı bilginin eksikliğini aynı zamanda dış cismin hallerinden başka kendi bedensel hallerimizle de ilişkilendirir. Bizlerin dış cisimle ilişkimiz ya da karşılaşmamız ve sonrasında o şey hakkında kafamızda oluşan fikir, imge bizim o anki bedensel halimizden bağımsız değildir. Bu bedensel hal, fiziksel-somut bir hal olabileceği gibi, zihnin bilinçaltına

gönderme de yapabilir. Burada Spinoza belki de psikanalitiğin de ilk ifadesini ortaya koymuş, kişinin geçmişte yaşadığı olumlu veya olumsuz bir anın bizim şimdiki algularımızda belirleyici olduğunun ipuçlarını vermiştir. Spinoza Etika İkinci bölüm 16. önermede bunu şöyle ifade eder:

İnsan teninin dış cisimlerle herhangi bir tarzda duygulanmış olduğu fikir, insan teninin tabiatı ile dış cismin tabiatını kucaklamalıdır." Önermenin ikinci sonucunda ise: "Buradan yine şu sonuç çıkar ki, 2°) dış cisimler hakkında edindiğimiz fikirler dış cisimlerin tabiatından ziyade tenimizin halini gösterirler: bu benim ilk kısmın Ek'inde birçok örnekle açıklamış olduğum şeydir.

Benzer şekilde Mancuso (2016) ın aktarımıyla, Deleuze imgeleme dayalı bilgiyi şöyle tarif eder:

Etkileniş fikirleri bedenimizin bir durumunu belirtirler, fakat dışsal cismin doğasını veya özünü açıklamazlar. Bu demektir ki, sahip olduğumuz fikirler, bizim tarafımızdan biçimlendirilen ifade edici fikirlerden ziyade, bizde iz bırakmış belirten imgeler, göstergelerdir; bir anlama değil, algılama ya da imgelemdir... ilk "belirtilen" şey hiçbir zaman bizim özümüz değildir, fakat her zaman değişken yapımızın anlık bir halidir; Belirtilen ikincil (ya da dolaylı) şey de, hiçbir zaman dışsal bir şeyin doğası ya da özü değil, aksine sadece o şeyi kendi etkisiyle tanımamıza, dolayısıyla da onun yalnızca mevcudiyetini doğru ya da yanlış bir şekilde ileri sürmemizi sağlayan bir görünüştür. Şansın ve karşılaşmaların meyvesi olan, tanımaya hizmet eden, tamamen belirten olan, sahip olduğumuz fikirler, ifade edici değillerdir, başka bir deyişle upuygun değillerdir.

İmgeleme dayalı bilginin kamusal hale gelmesinin önemli toplumsal sonuçları olacaktır, bu bilgi türünden 2. bilgi türüne sıçrayamamanın yarattığı toplumsal sancıları Spinoza da dâhil olmak üzere tüm insanlık dönem dönem çekmiştir. Özellikle teolojik alanda yaşanan ve hurafelere dayanan pratiğin, siyasal alanda ve devlette ideoloji haline gelmesi, demokrasi fikrinin gelişmesinin önündeki en büyük engel olarak karşımıza çıkmıştır. Dış dünyada olup bitenlerin gerisindeki yasaları fark etmeden, bununla ilgili soruları sormadan ve tüm bu hakikat mekanizmalarını deşifre etmeden, insanlığın bir avuç yöneticinin buyruklarıyla yaşamasının önüne geçilemeyeceği açıktır. İmgeleme dayalı bilgi, bir bilgi türü olarak hakikati de kurguyu ve yanlış da içinde barındırır, sorun bu boşluğun neyle doldurulacağıdır.

Deleuze bu bilgi türünün, yarattığı majör yanlışlıkları ve sonuçlarını birkaç maddede özetler. Bunlardan ilki son nedenler yanılmasıdır. Son nedenler yanılmasına göre, bilinç, algıladığı şeylerin nedenlerini bilmediği için sadece sonuçlar üzerinden fikir yürütür. Yürütülen bu fikir aslında şeylerin düzeninin ters yüz edilmesidir. İkinci yanılısma, insanın kararlarını alırken özgür olduğu yanılmasıdır. Buna göre, insanlar dış cisimlerin kendilerinde yarattığı etkileri, kendi edimlerinin sonucu olarak görececek, böylece kendisini biricik neden olarak düşünecektir. Son olarak Deleuze, bu iki yanılısamayla birlikte, insanın, ilk neden ve sonuçları

düzenleyen daha büyük bir sistem kuracağını ve onun merkezine de kendisine çok benzeyen bir Tanrı koyacağını belirtir. O Tanrı, son nedenler ve özgür kararlarla çalışan, anlayış ve istençlerle dolu bir Tanrıdır (Deleuze, 2002: 24).

Birinci türden bilgiyle ilgili anlatılan tüm bu eksiklik, hayal gücü, bulanıklık vs. gibi tanımlamalara rağmen en başta söylediğimiz şeyi tekrar edip açmakta fayda var. Bu bilgi türünün bütünü yanlış değildir. Spinoza'nın Etika İkinci bölüm 41. önermede belirttiği gibi "yanlışığın biricik nedenidir." İkisi arasında ciddi fark vardır, Spinoza imgeleme dayalı bilgiyi tamamen dışlamaz, sonuç olarak bu bilgi türü de Tanrısal değişikliklerin bir sonucudur ve bireylerin dünyayla kurduğu ilişkilerin şu veya bu biçimde ifadeleridir ve hakikatin tamamen dışında değildir. Sonuç olarak imgelem bir tür hayal gücünü içerse de, insan bedeninin duygulanışlarının fikridir. Bottici (2015:137-139) bundan kaynaklı olarak, bu bilgi türünü bedensel farkındalığın bir türü olarak görür, üstelik imgelem Bottici'ye göre, bilginin diğer türlerinden yalnızca derece farkıyla ayırt edilir, bu bizi bir dikotomiden öte, üçlü bir şemaya götürür: Algı, hafıza ve tümevarım. Buradan yola çıkarak Spinoza'nın, imgelemin gerçek dışının sahasında geçerli olan ve dolayısıyla estetik alanın içine hapseden tipik modern düşüncenin çok uzağında olduğunu belirtmek gerekir. Bottici devamında, imgelem ile ilgili fikirlerine yeni bir katman ekleyerek, onların aslında hem bireysel hem de kolektif düşünceler olduğunu Spinoza'nın İkinci bölüm 18. önermesine gönderme yaparak temellendirir:

Böylece alışkanlık her birinin bedeninde şeylerin hayallerini düzenlediğine göre, onlardan her biri bir düşünceden başka bir düşünceye geçer. Örneğin, kumda bir atın izlerini gören bir asker at düşüncesinden hemen bir atlı düşüncesine ve buradan da savaş düşüncesine geçecektir. Bir köylü ise, tersine, bir at düşüncesinden bir saban, bir tarla vb. düşüncelerine geçecektir; böylece her biri şeylerin hayallerini şu ya da bu tarzda birleştirmeye alışmış olduğuna göre, aynı düşünceden şu ya da bu düşünceye geçecektir.

Bottici imgelemi, tek başına ne bireysel bir yeti olarak ne de toplumsal bir bağlam olarak tanımlamaz, ona göre imgelem, edimimizin hem bireysel hem de kolektif deneyimlerin sonucu olduğu gerçeğini göz önünde bulunduran kolektif bir kuramdır. Bireyseldir, zira deneyimleyen insan bireylerdir (tek bir asker ya da tek bir çiftçi); fakat aynı zamanda kolektiftir çünkü bizatihi bireyler imgesel ve duygusal ilişki ağlarının ürünleridir.

Spinoza imgeleme dayalı bilgiyi, yanlışığın biricik sebebi olarak görmesine değinirken, anlık olarak bedensel etkilenmelerin zihinde yarattığı düzensiz fikirlerin temsili olarak tanımladığını gördük. Spinoza burada, insani yetkinsizliğimizin, karşılaştığımız sonsuz sayılabilecek uyararı doğru bir şekilde, tüm neden sonuçlarıyla sıraya dizmek, buradan da boşluksuz bir yasa veya determinizm tahayyül etmenin zorluğundan bahseder. Spinoza İkinci bölüm 35. önermede bununla ilgili oldukça ilginç şeyler söyler:

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

Spinoza, güneşle temas eden tenimizin, bizde yarattığı fikrin, sanki bize çok yakınmış gibi yanılsamalı bir fikir olduğunu ifade edip, bunun nedeninin de gerçek uzaklığı bilmememizden kaynaklı olduğunu belirtir. Buraya kadar her şey aslında imgeleme dair bilginin bir bilgi yoksunluğundan kaynaklı olduğu düşüncesinin bir kez daha teyit edilmesidir. Fakat sonrasında Spinoza, güneşin bizden o zamanki ölçülerle, 600 diyametre uzakta olduğunu bilsek de onu yine sanki daha yakınmış gibi hayal edebileceğimizi, bunun nedeninin, güneşin özünün, bizi güçlü bir şekilde kavraması olduğunu belirtir. Yani Spinoza bize sanki insanın dış dünyayla olan bazı karşılaşmalarında, o özün hakikatini bilse bile, karşılaştığımız şeyin özünün yetkinliğiyle de bağlantılı olarak, o şeyi yine de hayal gücüyle algılayabileceğini söyler. Aynı zamanda bu durumun sadece ilk bilgi türüyle yaşayan insanlarda değil, 2. ve 3.tür bilgiye sahip insanlarda da olabileceğini bize sezdirir.

Tüm bunların dışında imgeleme dayalı bilgiyi, bizi 2. tür bilgiye ulaştıran bir basamak olarak görmek gerekir. Onu daha en baştan, basit bir şekilde, yanlış, hatalı ilan etmenin doğru olmayacağını başka bir ifadesi Mancuso'da görülür. Mancuso (2018), özellikle, Marks'ın ideoloji ile ilgili "yanlış bilinç" tanımlamasının eksik yönlerini anlatan metninde, imgeleme dayalı bilginin, ortak mefhumlara, dolayısıyla 2. tür bilgiye ulaşmanın pozitif bir basamağı olduğunu belirtir. Mancuso, imgelem fikirlerin, dışsal nesnenin öznitelikleri ile ilgili "olumlu işlevi" aktif hale getirmediğini söyleyip, ortak mefhumların ise, imgelemi, insan bedeninin ve dışsal beden durumunun belirtileri olarak kullandığını yazar. Belirtiler, etkilenen ve etkileyen beden her ikisine ortak olan bir özelliğini veya bunlar arasındaki ilişkinin bir yönünü rasyonel olarak bilmemizi mümkün kılarlar. Bu nedenle imgelem fikirleri, yalnızca, ikinci tür bilgi olan ortak mefhumlar aracılığıyla kavrandığında etkin bir belirti haline gelirler. Bu rasyonel kavrayış, nesne olarak, kendisini bize sunan bir dış dünyayı değil, onun bir parçası olduğumuz ve bizim etkilenişlerimizin ve duygularımızın nedenini oluşturduğu ölçüde dışsal dünyayı ele alan başka bir bilgi sürecine evrilir.

İlk bilgi türünün, saf bir yanlış olmadığı, aslında doğru bilginin başlangıç noktası olduğu fikrini betimleyen ve güçlendiren bir örneği Çiftçi makalesinde şöyle özetler:

Su dolu bardaktaki kaşık bize kırık olarak gözüktür ve biz aslında kaşığın kırık olmadığını biliriz. O halde bu hatayı Spinoza'ya göre nasıl açıklarız? Öncelikle kaşığın bize kırık "görünmesinde" kendi başına hata yok. Hata bizim kaşığın kırık olduğunu düşünmemizde. Kaşık çok doğru bir şekilde bize kırık görünmektedir. Örnekte aslında, saf doğa yasaları işlemektedir, hata bizim, bizde ortaya çıkan affectio'nun, karışımın yani kırık görüntünün bir karışım olduğunu, yani nesneye ve bize ait bir karışım olduğunu bilmeyip sadece nesneye ait bir gerçeklik olduğunu sanmamızdır. Eğer bu hata yani kaşığın kırık olduğunu düşünmem, bizi ışığın suda havaya göre daha yavaş gittiği bilgisine, oradan da ışığın sudan havaya geçip bize ulaşırken hızı değişerek kırıldığı bilgisine ulaştırırsa kaşığı neden kırık gibi gördüğümüzü anlarız. Buradaki sorun ya da hata bizim gözümüze gelen ışığın kaynağının gördüğümüz yerde olmamasıdır. Ama biz, gözümüzün yapısı böyle oldukça hep bu şekilde yani gözümüze gelen ışığı düz bir şekilde takip ederek göreceğiz.

Çiftçi'ye göre bahsedilen bu hata saf bir hata değildir, bu hata ışık, hava, su ve gözün karışımının doğal sonucudur. Eğer biz bu hatanın peşinden gider ve hatanın kaynağını merak edersek, kaşığı suda kırık olarak görmenin nedenlerini kavrarız. Ama unutmayalım, kaşığın gerçek yerini bilsek de, onu öyle görmeye devam edeceğiz. Her yanlış anlama yine de bir anlama, her hata bir anlamda doğrudur. Hatalarımız bizi daha üst bir bilgiye götürecek zorunlu başlangıçlardır (Çiftçi, 2017: 273).

Spinoza'nın imgelem kavramıyla ilgili yaygın okumalarda, genel olarak bir olumsuzluk durumu hemen kendini ele verir. Yanlışlığın kaynağı olması, hakikatin zıttı olarak düşünülmesi, iktidarların kitleleri ayartma enstrümanı gibi varsayılması bu okumaların merkezindedir. Bizim göstermeye çalıştığımız şey, tam da Spinoza'ya sadık kalarak, kavramı, iyi-kötü gibi tarihsel yüklerden kurtarmak ve aslında geniş bir durum tespiti yapmaktır. Birlikte yaşadığımız çoğu insan, evet dünyayı imgelem düzleminden görür ve hakikatle arasında geniş bir makas vardır fakat aynı zamanda bu imgelem düzlemi, hakikatin de çıkış noktası veya politik düzlemde kurucu öğesidir. "İmgelemi referans almadan kuram oluşturmak, hukuk inşa etmek, devlet yönetmek" imkânsızdır. Spinoza'nın yaptığı şey, tüm bu insanlık uğraşlarını, yercilleştirmektir. Aynı zamanda, ileride de göstereceğimiz gibi, imgelem, dünyevi tüm kötülüklerin de çıkış noktası ve sebebidir, eksik olan bu bilgi türünün tam olarak merkezinde yer alan boşluğu, çoğu zaman belli güçlü aygıtlarla, ideolojiler doldurmuş ve yönetimlerini uzun dönemler boyunca tahkim etmişlerdir. Dolayısıyla niyetimiz bir imgelem idealizasyonundan öte, doğru kavranması kaygısıdır.

4.1.2. İkinci Türden Bilgi Ya Da Ortak Mefhumlar:

Spinoza ilginç bir biçimde 2. türden bilgi veya upuygun bilgiden bahsetmeden önce, sanki bizi hazırlamak istercesine, İkinci bölümün özellikle lemma kısımlarında, ortak mefhumlardan bahseder, bir anlamda upuygun bilgi türüne hazırlık olarak görülebilecek bu ifadeler, bize daha

bölümün en başında verilmiştir. Üstelik onların da henüz başında, Etika İkinci bölüm 13. önermenin scoliesinde:

...Zira şimdiye kadar gösterdiklerimiz bütün tenler için ortaktır ve yalnız insanlara mahsus değildir ve türlü derecelerde de olsa, başka bütün canlı fertlere de aittir. Gerçekten Tanrının insan teni hakkında nasıl fikri varsa, nedeni olduğu herhangi bir şey hakkında da zorunlu olarak fikri vardır. Bundan dolayı, insan teninin fikri üzerine bütün söylediğimiz, ister istemez, herhangi bir şeyin fikri için anlaşılmalı olmalıdır. Bununla birlikte objelerin birbirlerinden ayrıldıkları gibi fikirlerin de birbirlerinden fark etmelerini ve bu fikrin objesinin başka bir fikrin objesinden daha yetkin olması ve daha çok gerçeği kavramasına göre, bir fikrin başka bir fikirden daha yetkin olması ve daha çok gerçeği kavramasını inkâr edemeyiz. Böylece insan ruhuyla başka ruhlar arasındaki farkı ve başkalarıyla kendi arasındaki yetkinlik derecesini belirtmek için, söylemiş olduğumuz gibi, objesinin yani insan teninin tabiatını bilmek zorunludur...

İfadeleriyle Spinoza, bütün tenlerde ortak olan, sadece insana ait olmayan, farklı farklı derecelerde de olsa diğer canlılar içinde de bulunan şeyleri anlatır. Ortak olan bu şeyler arasında, hakikati kavrama ve bu kavrama biçimlerine göre yaşamına güç ve neşe katma açısından belli farklılıklar olsa da –ki buradaki farklılık, kudret derecelerinden ya da Deleuze’ün çok sevdiği ifadeyle yeğlilik dereceleridir- tüm varlıklarda ortaktır. Peki, Spinoza’ya göre bu ortaklık nedir ve 2. türden bilgi için nasıl bir zemin oluşturur?

Spinoza, Etika’da İkinci bölüm 13. ve 14. önermeler arasında, ayrı bir parantez açarak, tüm cisimlerin hareket ve sükûn yasalarına göre nasıl hareket ettiklerini, lemmalar, postulatlar ve aksiyomlar başlıklarıyla anlatır. İlk bakışta göze çarpan şey, bu yasaların aslında temel hareket yasaları olmasıdır. Spinoza sırasıyla, bütün cisimlerin hareket ya da sükûn halinde olduklarını, birbirlerinden bu hareket-sükûn durumuna göre ayrıldıklarını, hareket ve sükûnda olmanın sadece başka cisimler gerektirdikçe gerçekleşebileceğini, insan gibi basit olmayan birleşik bedenlerin ise birçok farklı fertten oluştuğunu ve bu bedenin dış dünyayla sürekli etkileşim halinde olduğunu ve duygulanımlar yaşadığını fakat bu duygulanışlar sonrasında bütünsel bedenin doğasında bir değişiklik olmadığını-olamayacağını belirtir. Spinoza’nın bu ara bölümde anlattığı hareket ve sükûn yasalarının temel itkisinin cismin kendisini korumak isteği olduğunu da belirtir dolayısıyla bu ara bölüm, Etika Üçüncü bölümde anlatılacak olan conatus kavramının zeminini de oluşturur.

Ortak mefhumların ne olduğunu açıkladıktan sonra, Spinoza, Etika İkinci bölüm 37-38-39. önermelerde ikinci türden bilginin ne olduğunu açıklar. Bu önermelerde Spinoza, bütünde olduğu kadar parçada da bulunan ortak şeylerin –ki burada lemma 2’ye gönderme yapar-kavranışının mecburen upuygun olacağını altını çizer. Spinoza’nın, bahsettiği upuygun olarak kavranacak şeylerin, yani her cisimde bulunan ortak şeylerin aslında, uzamlılık ve bu uzamlılığın

hareket ya da sükûnları olduğu açıktır. Üstelik Spinoza, bireyler arasında ne kadar çok ortak şey varsa, ruhun kavrayışlarının upuygunluğunun da o kadar çok artacağını belirtir.

Ortak mefhumlarla ilgili felsefe tarihçilerinin genel yorumu, özellikle uzam ve uzamsal hareketler ve bunların birbirleriyle ilişkileridir, bu ilişkiler, mekanik yasalar, matematik ve fizik gibi bilimlerin genel yasaları şeklinde düşünülebilir. Gerçekten de Etika'nın yazılış biçimi de dâhil olmak üzere, Spinoza bolca hareket yasalarından, matematikten vs. örnekler ile anlattıklarını somutlaştırmaya çalışır. Örneğin Rızk (2012: 111) de, ikinci türden bilginin bütünüyle ortak mefhumlara dayandığını söyleyerek, aklın, ilişkisellikleri kavramaya çalışırken, aynı zamanda bunlar arasındaki ortak şeyleri anlayabileceğini ifade eder. Rızk, bu ilişkilerin ve cisimlerin birleşmelerinin ve genel olarak hareketlerinin temel yasaasının hareket ve sükûn olduğunu belirtip, bunun da aslında uzam sıfatının bir ifadesi olduğunu altını çizer. Rızk devamında, bu mefhumların, hakikati kavrayabilmek için, matematiklerin oluşturduğu ideallikleri içerdiğini savunur. Benzer bir anlatımla Scruton, ikinci türden bilginin, ortak kanıları içeren, bir tür bilime gönderme yaptığını söyleyerek, bu ortak kanıların tüm insanlarda var olduğunu ve bütün insanların, ortak mefhumların işaret ettiği doğayı paylaştığını dolayısıyla ortak kanıların, doğa bilimlerinin referans noktaları olduğunu belirtir (Scruton, 2007: 97).

Bununla birlikte, birçok yazar, ortak mefhum ya da ikinci tür bilgiden bahsederken verdikleri mekanik-matematiksel yasalar ile ilgili örnekleri, yaşam veya insana içkin durumları kapsayacak şekilde ifade edip genişletmemişlerdir. Bundan kaynaklı olarak da, bir anlamda Spinoza'nın kuramsal zemini eksikmiş gibi düşünülebilir, hâlbuki ikinci türden bilgi aynı zamanda insan için etik bir yaşamın en önemli basamaklarından biridir.

Spinoza'nın uzamsal olarak ifade ettiği tüm yasalar aslında, düşünsel ya da tinsel alan için de geçerlidir. Çünkü Spinoza için uzam ile düşünce aynı yasalarla hareket eden, aynı tözün farklı sıfatlarıdır. Bu sıfatlar, aynı tek tözün ifade biçimlerinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla iki cismin birbirleriyle olan birleşmeleri, ayrılmaları ve bunun sonucunda hareketlerindeki yavaşlama veya hızlanma tinler için de geçerlidir. Sadece önceki bölümlerde belirttiğimiz gibi, fikirsel ya da tinsel düzeyde bunun fark edilmesi, kavranması, cisimsel olandan daha zor ve meşakkatlidir. Spinoza, Etika İkinci bölüm 15. önermede, "İnsan Ruhunun şekilli varlığını kuran fikir basit bir fikir değildir, fakat birçok fikirlerden bileşik olan bir fikirdir." diyerek, uzamsal düzeyde gerçekleşen yasaların, fikirsel düzeyde de gerçekleştiğini bize imler. Spinoza yine İkinci bölüm 18. önermenin scoliesinde şunları söyler:

Buradan biz kolaylıkla belleme gücünün (hafızanın) ne olduğunu tasarlarız. Gerçekten o, insan teninin dışında olan objelerin tabiatını kavrayan bir fikirler zincirlenmesinden başka bir şey değildir ve bu zincirlenme insan teninin duygulanışlarının düzenine göre ruhta meydana gelir. İlk olarak diyorum ki, insan bedeni dışındaki şeylerin tabiatını kuşatan yalnız

bu fikirler zincirlenmesidir, yoksa bu şeylerin tabiatını izah eden fikirler değildir. Zira bunlar, gerçekte, (önerme 16) hem kendi tabiatını, hem dış cisimlerin tabiatını kuşatan insan bedeninin duygulanışına ait fikirlerdir. İkinci olarak diyorum ki, bu zincirlenme ruhun objeleri ilk nedenleriyle kavramalarına yarayan zihin düzenine göre (gerçekleşen fikirlerin zincirlenmesinden onları ayırmak maksadıyla, insan bedeninin duygulanışlarının sırası ve düzenlenmesine göre) meydana gelir.

Erdemli(1990: 120) e göre de, bütün bir birey olarak görülen, doğada onu oluşturan birleşik bireylerden biri olan insan, en temelde aslında ruh ve bedenden oluşur. Tıpkı bedenin birleşik olması gibi, ruh da birleşiktir. Üstelik bizim varlığımızı sürdürmemiz, sadece fiziksel sakınlmalar ya da girişimlerle değil aynı zamanda fikirsel düzeyde de dış dünyayı doğru bir şekilde bilmek ve zorunluluk düzleminden sapmadan kavramakla olur.

Cisimlerdeki hareket ve sükûn yasalarının, aynı şekilde ruhta ya da fikirlerde meydana gelmesi, bir şeyin bizi çoklu düşüncelere yönlendirmesi, o şeyle ilgili anımsadığımız, anlamlandırabildiğimiz veya anlamlandıramadığımız duygular, kısacası bunların hafızamızdaki zincirlenişi, hem bilgisel düzeyde hakikat ile ilgili yetimizi hem de o hatıralar ile ilgili duygulanışları ve bu duygulanışlara bağlı olarak yaşam tutkumuzu belirler. Deleuze ortak mefhumlar öğretisinin, soyut olan tarafından öte somut ve yaşamsal pratik içerisindeki yerini daha çok önemser. Ona göre bu mefhumlar:

Onlar tamamen yapıntı ya da soyut değildirler; Genel mefhumlar, var olan kipler ya da bireyler arasındaki gerçek ilişkilerin bütünlüğünü temsil ederler. Geometri, ilişkileri sadece soyut olarak kavrarken, genel mefhumlar, onları, oldukları gibi, yaşayan varlıklarda zorunlu olarak şekillendikleri gibi, kendi aralarında kuruldukları değişken ve somut terimler ile kavramamızı sağlarlar. Bu anlamda, genel mefhumlar bize, Doğa'nın tümünün bütünlüğünün birliğini ve bu birliğin değişken kiplerini anlamamızı sağlayan doğal bir geometri oluşturarak, matematiksel olmaktan çok biyolojiktir (Deleuze, 2002: 63).

Deleuze genel mefhumların, matematikten çok biyolojiyle ilgili olduğunu söyleyerek, genel mefhumların aynı zamanda derece olarak daha az ve daha çok olan şeklinde değerlendirilebileceğinin altını çizer. Bizimkiyle uyuşan bir şeyle bir araya geldiğimizde, uyuşan şeyin ne olduğunu tam olarak bilmesek de, kendimizde bir neşe duygusu hissederiz, Spinoza Etika Dördüncü bölümde, genel mefhumların oluşma dizgelerinin içine kötü karşılaşmaları da ekler. Deleuze'ün aktarımıyla, keder duyguları bize hükmetmediği müddetçe, genel mefhumları belirlemeye yatkın olduğumuzu, neşe duygularından çıkan genel mefhumların ilk ve en genel mefhumlar olduğunu, bu etkin neşe duygularından kaynaklı olarak, olumsuz karşılaşmalar ve bizi kedere zerk eden durumlardan da, ortak mefhum çıkarabilecek gücü kendimizde bulabileceğimizi ifade eder. Deleuze tüm bu geçişlerin nedenlerinden birinin akıl olduğunu ve aklın iki unsurundan kaynaklı bir işleyişin gerçekleştiğini belirtir. Bunlardan ilki, aklın iyi

karşılaşmaları örgütlenme (seçme, sıraya dizme vs.) çabası ve kendisinden diğer ilişkilerin (akıl yürütme) çıkarılacağı ve temelinde şimdi etkin olan yeni duyguların deneyimleneceği, ilişkilerin, genel mefhumların kavranışıdır (Deleuze, 2002: 61-62).

Deleuze ikinci türden bilgiyle ilgili fikirlerini, daha ayrıntılı bir biçimde Spinoza Üzerine 11 Ders eserinde ufuk açıcı bir şekilde anlatır. Ona göre ikinci bilgi türü aslında ilişkileneşlerin bilgisidir. İmgeleme dayalı bilgide gerçekleşen karşılaşmalar ve sadece bu karşılaşmaların sonuçlarının içerildiği bilgi türü yerini, derleyip toparlayan ve nedenleri kavrayan bir bilgi türüne bırakmıştır. Deleuze devamında, ikinci bilgi türünün sadece matematikle sınırlanamayacağını bunu yapmanın, bu bilgi türünü soyutluğa mahkûm edeceğini belirtir. İkinci bilgi türü bilakis direk yaşamın bilgisidir. Deleuze verdiği örnekle ikinci türden bilgiyi şöyle anlatır:

...Yüzmeyi biliyorum, bu zorunlu olarak dalganın hareketine dair matematiksel veya fiziksel, bilimsel bir bilgiye sahip olduğum anlamına gelmez, bu bir şey yapmayı bildiğim şaşkıncu bir bilgiye sahip olduğu, yani bir ritim duygusuna, bir ritim duygusu türüne sahip olduğum anlamına gelir. Ne demektir bu, ritim şu demektir: Karakteristik ilişkilerimi dalganın ilişkileriyle doğrudan doğruya birleştirmeyi biliyorum demektir. İşler artık dalga ile benim aramda olmayı bırakmıştır yani dışsal parçalar arasında dalganın parçalarıyla benim bedenim arasında olmayı bırakmıştır; ilişkiler arasında geçmeye başlamıştır. Dalgayı oluşturan ilişkiler, benim bedenimi oluşturan ilişkiler ve yüzmeyi bildiğimde sahip olduğum beceri - bedenimi dalganın ilişkisiyle doğrudan birleştirecek ilişkilere sunma becerim. Doğru anda atlıyorum, doğru anda çıkıyorum. Yaklaşmakta olan dalgadan kaçıyorum ya da aksine ondan, yararlanıyorum vesaire... Bu bir ilişkileri birleştirme sanatıdır. Matematiksel olmayan örnekler arıyorum çünkü bir kez daha tekrarlayayım matematikler bunun yalnızca bir yönüdürler...

Verdiği örnekte bunun tam tersine, birinci türden bilgiyi, yüzmeye bilmeyen birinin denizdeki hareketlerine benzetir. Kişinin suda kâh oraya kâh buraya çırpınması, dalgalarla olan düzensiz ilişkisinin kendisini zorlaması ya da zevk vermesi, bununla ilgili yaşadığı şoklar vs. tüm bunlar aslında bir ilişkileneş düzlemi değil de maruz kalmanın düzlemi olarak değerlendirilebilir. Yaşanan tüm bu savrulmalar beraberinde tabii ki tutkusallık savrulmaları da beraberinde getirir (Deleuze, 2000: 198-201).

4.1.3. Üçüncü Türden Bilgi Ya Da Özlerin Bilgisi

Spinoza bilgi hiyerarşisinin en tepesine Tanrı'nın bilgisi veya sezgisel bilgiyi koyar. Etika'nın Birinci bölümünde uzunca anlattığı Tanrı mefhumu, gerçekten de onun tüm felsefik kozmosunun temelini oluşturur. İnsan kavrayışından, zorunluluk düzlemine, doğanın işleyişinden ve ontolojik konumundan, siyaset felsefesine, oldukça tutarlı bir biçimde Spinoza, Tanrı'yı merkeze yerleştirir. İleride göreceğimiz tüm etik tartışmaları, teolojik anlamda iyi-kötü

gibi düaliteleri yıkan Spinoza'nın Tanrı ontolojisidir. Tanrı kavrayışı ile ilgili, tezin başında belirttiğimiz zorlukları Spinoza elbette bilir ve belki de bundan dolayı eserlerinde okuyucuyu sık sık uyarır. Gerçekten de onun Tanrı'sını kavramadan, diğer öğretilerini kavramak mümkün değildir, uyarıları bu hassasiyeti içerir gibidir.

Spinoza, Etika Beşinci bölüm 45. önermede, insanın en yüce erdem ve çabasının şeyleri 3. bilgi türüyle görmek olduğunu söyler. 3. bilgi türü, şeylerin özüne ait olan bilgidir ve bu anlamıyla ilk iki bilgi türünden ayrılır. Spinoza aynı önermenin kanıtlama kısmında 3. bilgi türünün, Tanrı'nın bazı sıfatlarından –bizim bilebildiğimiz iki sıfat- ve şeylerin özüne dair olan bilgiye uzandığını belirtir. Spinoza, 3. bilgi türünün insanlar tarafından kavranabilecek yetide olduğunu savunur. Etika Beşinci bölüm 31. önermede bunu ifade ederek kanıtlama kısmında şunları söyler:

Ruh, ancak bir çeşit ezellilikle Bedenin özünü kavramasından başka, bir çeşit ezellilikle hiçbir şeyi kavramaz (önerme 29), yani (önerme 21 ve 23) ezeli olması bakımından şeyleri kavrar ve böylece (önceki önerme), ezeli olması bakımından, onda Tanrı bilgisi vardır; ve bu bilgi zorunlu olarak upuygundur (önerme 46, bölüm II). Bundan dolayı Ruh, ezeli olması bakımından verilmiş olması varsayılan bu bilgiden doğan her şeyi bilmeye yetkilidir (önerme 40, bölüm II). Yani şeyleri üçüncü bilgi tarzı ile bilmeye yetkilidir (önerme 40, bölüm II'nin 2'nci scolie'sindeki tanıma bkz.). Ruh böylece (tanım I, bölüm III), ezeli olması bakımından upuygun, yani şekilsel nedendir.

Burada özellikle dikkat çekilmesi gereken yer, ruhun ezeli olması bakımından, bu bilgiden doğan her şeyi kavraması kısmıdır. Yine aynı bölümün, 29. önermesinin kanıtlama kısmında Gözkan'ın referans verdiği şu açıklamayı yapar:

Biz şeyleri iki tarzda aktüel olarak tasarlarız. Ya onlarla, gerekli bir zaman ve bir yerle nispetine göre varlığı tasarlamamız bakımından; ya da onları Tanrının içinde ve Tanrısal Tabiatın zorunluğuna göre tasarlamamız bakımından. Bu ikinci tarzda doğru ya da gerçek diye tasarlanan şeyleri, biz bir çeşit ezellilikle tasarlarız ve onların fikirleri Tanrının ezeli ve sonsuz özünü içerir...

Gözkan, Spinoza'nın insanların kavrayışını ikiye ayırdığını bunlardan ilkinin, akıl yürütme ve bunlardan sonuçlar çıkarma ve nedenleri bilebilme gibi işlemlere sahip olan ratio ile Tanrı'nın intellectus yetisinin bir parçası olarak, şeyleri ezellilik bakış açısından bilme yetisi olduğunu belirtir. 3. bilgi türü, zamansal ve mekânsal bir tarzda değil de, şeyleri, zamansal olmayan, bir bütün olarak görme yetisidir. Gözkan 2. tür bilgiyle, 3. tür bilgiyi karşılaştırırken, 2. tür bilginin mutlaka bir zamansal-mekânsal kesit gerektirdiğini ve bundan kaynaklı olarak bir anlamda, dünyevi anlar gerektirdiğini dolayısıyla bunun öze ilişkin bir bilgi içermeyeceğini söyler. Ona göre, öze ilişkin bilgiye en iyi örnek Natura Naturans ile Natura Naturata arasındaki ilişkidir. Bu ikisi arasında ne zamansal anlamda ne de nedensellik anlamında bir çizgisellik

yoktur. Gözkan verdiği örnekte, cisimlerin kendi aralarındaki kuvvet ilişkilerinin bir biçimiyle ölçülüp anlaşılabilirliğini, fakat yer kaplayan cismin, sayesinde yer kapladığı uzayla olan ilişkisinin kavranabilmesinin ancak başka bir bilgi türüyle olabileceğini yazar (Gözkan, 2015: 83-85).

4.2. Ahlakı Etiğe Dönüştüren Arzu: Conatus

Spinoza'nın anlatılan bütünlüklü felsefesi içinde insanın yeri neresidir? İnsanın varlık olarak hem karmaşık ve birleşik bir kip olması hem de Tanrı'nın doğadaki diğer kiplerinden hiyerarşik bir farkının olmaması bağlamında onu nereye koymalı ve nasıl bir etik zemine oturtmalıyız? Dolayısıyla cevaplanması gereken soru, Spinoza için insan diğer kiplerle ilişkili olarak ayrıcalıklı bir yerde midir? Bunun cevabı hem evet hem de hayırdır. Evettir çünkü Tanrı'nın sonsuz olan sıfatlarından ikisine sahiptir, doğada hiçbir varlık, düşünce sıfatıyla yeryüzündeki akış içinde konumlanmaz. Fakat bununla birlikte, Spinoza için insan ve diğer varlıkları eşitleyen en önemli nokta, insan da dâhil tüm varlıkların özü olan yaşamda kalma çabasıdır. Yaşamda kalma çabası (conatus), tüm varlıklarda olmakla birlikte, diğerlerinden farklı olarak insanda geliştirilebilir bir şeydir. Bunun sebebi insanın düşünme yetisi ile idrak edebilme yeteneğidir. Bir diğer neden bu idrakı güçlendirebilecek karşılaşmaların, insan hayatında diğer kiplere oranla daha çok olmasıdır. Karşılaşmaların sayısı ve niteliği arttıkça "kudret derecemiz" artar. Spinoza Etika Üçüncü bölüm 6. önermede conatusu şöyle ifade eder: Her şey kendi varlığında devam etmek için elinden gelen bütün çabaları yapar." Buna göre Spinoza, kendi varlığını muhafaza etme çabasının sadece insan için değil tüm varlıklar için olduğunu ifade eder. Yine Etika Üçüncü bölüm 7. önermede: "Her şeyin kendi varlığında sürüp gitmek için yaptığı çaba, o şeyin fiili (actuel) özü dışında bir şey değildir." diyerek bu çabanın her varlığın özü olduğunu söyler.

Bu ifadelerle Spinoza, Etika'nın en kritik yargılarından birini sunar, Spinoza'ya göre bu varlığında kalma çabası, insan da dâhil olmak üzere her şeyin özüdür. Conatus ifadesi, o kadar önemlidir ki ileride göreceğimiz gibi, Spinoza'nın hem etik öğretisinin hem de güç-hak bağlamında siyaset felsefesinin temelini oluşturacaktır. Spinoza Etika Üçüncü bölüm 9. önermede ise conatus'un sadece açık seçik fikirlere sahip olanlarda değil bulanık fikirlere sahip olanlar için de geçerli olduğunu söyler. Dolayısıyla conatus, tüm varlıklara Tanrı tarafından işlenmiş en temel güdü-arzudur. Spinoza, etik öğretisinin zemininde yer alan conatusu açıklımlamadan hemen önce yani Etika Üçüncü bölümün giriş kısmında aslında, yapmaya niyetlendiği şeyi bize gösterir. Ona göre insan ve duygulanışlara yönelik araştırma yapanlar, insan davranışlarını ve duygulanışlarını, tabiat içerisinde bir varlık gibi değil de, tabiatın ötesinde ve onun gerekliliklerinin ve yasalarının dışında davranan bir varlık muamelesi yapıyorlar der. Önceden belirttiği üzere Spinoza için bu düşünürlerin temel yanılgısı, insana sanki tabiatta bir saltanat içinde başka bir saltanat gözü ile bakmaları dolayısıyla insanın

eylemleri üzerinde mutlak bir kararı ve gücü olduğu yanılmasıdır. Spinoza, normlarla idealize edilmiş bu insan varlığının, göstereceği güçsüzlük emarelerinin yine bu yazarlar tarafından alaya alındığının fakat bunun aslında, doğal işleyişi bilmemekten kaynaklı bir cehalet olduğunu belirtir. Spinoza devamında savını şöyle temellendirir:

...Fakat bakın benim ileri sürdüğüm sebep nedir? Hiçbir şey Tabiatta var olan bir düşüklüğe yorulabilecek surette meydana gelmez. Tabiat daima aynıdır; erdemi ve işleme gücü her yerde bir ve aynıdır; yani her şeyin kendilerine uyararak meydana geldiği ve bir şekilden başka şekle geçtiği Tabiat kanunları ve kuralları her yerde ve daima aynıdır. Bundan dolayı her ne olursa olsun, şeylerin tabiatını bilmek için doğru yolun da bir ve aynı olması gerekir; bu daima Tabiatın universal kanunları ve kuralları aracılığı ile olur. Kendi başlarına göz önüne alınan kin, öfke, haset vb. gibi duygulanışlar başka tekil şeyler gibi aynı Tabiat zorunluluğu ve aynı tabiat erdemine uyararak meydana gelirler...

Spinoza'nın mücadele ettiği şey aslında Etika'nın genel tininin dışında bir şey değildir, o nasıl Tanrı'yı aşkın konumdan içkin konuma yerleştirmeye çalışmışsa, aynı şekilde ahlaki da aşkınsal olan düzlemden içinsel olan düzleme çekmeye çalışmıştır. O, benzer söylemleri tutarlı bir biçimde Politik İnceleme eserinde de dile getirmiştir:

Filozoflar, içimizde çarpışan duyguların, 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. Böylece, tanrısal biçimde hareket ettiklerini ve hiçbir yerde var olmayan bir insan doğasına her türden övgüler düzerek ve söylemleriyle gerçekte var olanı kötüyerek bilgeliğin doruğuna çıktıklarını sanırlar. Onlar insanları aslında oldukları gibi değil, ama kendileri nasıl olmalarını istiyorlarsa öyle tasarlarlar: bunun neticesi olarak, çoğu, bir Etik yerine bir Yergi yazmışlardır ve asla Siyasette uygulanabilecek görüşleri olmamıştır, onların tasarladığı şekliyle Siyaset, gerçekleşmeyecek bir düş olarak veyahut ya Ütopik ülkelere ya da şairlerin altın çağına, yani hiçbir kuruma ihtiyaç duyulmayan bir zamana uygun olarak görülmelidir (Spinoza, 2012: 11)

Spinoza'nın, ahlak ile hesaplaşması ve onu etik bir epistemeye dönüştürme çabasının gerisinde yatan dinamizm mutlak ki conatustur. İnsanın kendini koruma isteği, Spinoza'ya göre en büyük erdemdir. Dolayısıyla insanların dünyevi tüm karşılaşmalarında, nasıl tavır aldıkları, hangi duygulanımları yaşadıkları ve bedensel varlıklarını nasıl korumaya çalıştıkları etiğin en temel çalışma alanıdır. Peki o halde, conatus etik ve ahlak arasında nasıl bir turnosol olur? Bunun için, bu ayrımın biraz daha içine girmek ve detaylandırmak gerekecektir.

Deleuze, etik-ahlak farkını anlatırken, ahlakın iki temel bileşeni olduğunu, bu bileşenlerin, değerler ve öz olduğunu belirtir. Ahlak bizi öze çağırır ve bu çağrıyı değerleri kullanarak yapar. Dolayısıyla bu ahlaki çağrı, varlıktan üstün ve ona aşkın bir şeydir, Deleuze'e

göre varlığı yargılama biçimi olarak ahlak, varlığa üstün bir makam gibi davranır. Sorgulanması gereken şey özümüzdür, özümüz vardır fakat gerçekleştirilmemiştir, özü gerçekleştirecek olan şey, değerler aracılığıyla yapılan buyurgan çağrılardır. Peki, öz nedir? Deleuze bu soruyu şöyle yanıtlar:

İyi bilinir ki insanın özü akli başında hayvan olmaktır. Aristo: İnsan akıl sahibi bir hayvandır. Öz, şeyin ne olduğu, akıl sahibi hayvan insanın özüdür. Ama insan istediği kadar akli başında bir hayvan olarak bir öze sahip olsun, budalaca davranmayı hiçbir zaman bırakmaz. Bu nasıl olur? Bunun nedeni, insan özünün, kendi içinde zorunlu olarak asla gerçekleşmemiş olmasıdır. Niçin? Çünkü insan saf akıl değildir, o zaman bir sürü arıza vardır. İnsanı yoldan çıkmayı hiç bırakmaz. İnsana dair bütün klasik kavrayış onu özüne dönmeye ikna etmeye dayanır. Çünkü bu öz bir potansiyel gibidir, zorunlu olarak gerçekleşmemiştir ve ahlak insan özünün gerçekleşme sürecidir... (Deleuze, 2000: 112-113).

Aşkın bir yasa tarafından belirlenen ahlak normlarının, yercilleştirilip, içkin hale gelmesinin yegâne yolu, onu yaşamın içinde, insanın eylemlerinin öznesi olması yoluyla gerçekleştirilmesidir. Tanrı'nın buyruklar yoluyla, ahlaki normları oluşturması durumu teolojik olarak ve önceden belirtildiği gibi, Spinoza açısından zaten sorunludur çünkü Spinoza için, Tanrı kavramı zaten antropomorfiktir. Antropomorfik Tanrı, buyruklarla, yasaklarla, ödüllerle varlık kazanmış bir Tanrıdır ve bu Tanrı kavrayışının, ahlaki yasalarının birincil önceliği, o ahlaki yasanın bilgisini sunmak değildir, birincil öncelik Tanrı'ya ve Tanrı aracılığıyla yeryüzündeki siyasal iktidara itaat edilmesini sağlamaktır. Spinoza, insanın kendisine ahlaki sistem inşa etmesini, "insan aklının kapsamı üzerinde kural koyma" olarak da tanımladığı şekliyle, Etika Birinci bölümün zeyl kısmında oldukça net bir şekilde anlatır. İnsanlar, tabiatın bir nevi kendi istek ve ihtiyaçlarını gidermek için oluşturulmuş olduğu fikrine inanmışlar ve kendisini tabiatın merkezinde yer alan varlıklar olarak düşünmüşlerdir. Bununla birlikte, tabiatta kendileri için olumsuz olarak niteleyebilecekleri deprem, fırtına, hastalık gibi olayları ise, Tanrılara kötü davranmanın ya da ibadetlerini yerine getirmemenin bir sonucu olarak düşünmüşlerdir. Tanrı bu eksikliklerden kaynaklı öç alırken, ibadetini yerine getiren sofularla, eksik yapan ya da hiç yapmayan kişileri ayırt etmemesinin nedenlerini sorgulamadılar. Spinoza, insandaki bu peşin hükümlülüğün temel nedeninin, sorgulamanın ve kafa yormanın zor olmasına ve insanın kolay olan yolu tercih etmesine bağlar ve şunları söyleyerek devam eder:

Tanrıların bu garip davranışını koymak ve onları aynı zamanda hem iyi, hem kötü saymak, onlara ilk fikirlerinden vazgeçmekten ve daha akil edilir bir sistem kurmaktan kolay geldi; bu onları, Tanrının hükümlerinin sonsuz derecede insan aklının kaplamı üstünde olduğunu kural olarak koymaya götürdü.

Dolayısıyla Spinoza'nın aslında tüm Etika boyunca yapmaya çalıştığı şey, kolay yoldan oluşturulmuş ahlaki yapılara karşı, her an, her eylemde, yeniden ve yeniden sorgulanacak hatta

aynı durumun farklı insanlar için farklı etik değerlendirmelerin bile yapılabileceği bir sistematik oluşturmaktır.

Bu anlamda Atmaca (2018) de, Etika'nın teolojiye karşı, bir anlamda yaşamın ritmini ve müziğini oluşturduğunu söyler. Bu ritmin, yaşamın kendisine odaklandığını, dışsal, aşkın bir prensibi devreye sokmadığını ve tamamen yaşamın içindeki farklı conatus dereceleri olan bedenlerin birbirini taşıdığı, yükselttiği, desteklediği ve bazen de birbirine engel olduğu dolayısıyla birlikteliklerin ve dağılmaların seslerinin duyulduğu gündelik bir müziğin ritmi olduğunu belirtir.

Spinoza'nın etik-ahlak düalitesini somut bir örnek ile tartışmasını, Blyenbergh ile mektuplaşmalarında net bir biçimde görebiliriz. O mektuplaşmalarda, ilk günah ve Âdem anlatısı, Spinoza tarafından kendi etik anlayışı açısından yorumlanmış ve Spinoza oldukça şaşırtıcı ve belki de o güne kadar pek de görülmemiş bir devrimcilikle konuyu ele almıştır. Spinoza, Deleuze'ün aktarımıyla Âdem meselesiyle ilgili olarak Blyenbergh'e şunu söyler:

“Âdem'e karşı olan yasak şunun içinde kapsamıştır: Tanrı nasıl ki bize zehrin öldürücü olduğunu doğal zihin yoluyla bildirmiştir aynı bunun gibi Âdem'e de bu ağaçtan yemenin ölüme yol açtığını bildirmiştir.” Deleuze bunu yorumlarken Tanrı'nın hiçbir şeyi yasaklamadığını, Fakat “Âdem'i, meyvenin, kurucu unsurlarından ötürü, kendi bedenini parçalayacağı” ile ilgili bilgilendirdiğini dolayısıyla, burada kötü olan şeyin, meyveden kaynaklı zehirlenme, hazımsızlık vs. olduğunu belirtir. Deleuze devamında, Spinoza için kötülükten öte aslında “benim içim kötü” kavramını kullanmanın daha doğru olacağını Spinoza'ya alıntı yaparak kanıtlar: “İnsan bedeni parçaları arasındaki hareket ve dinginlik ilişkisinin korunumunu sağlayan şeyler iyidir. Öte yandan, insan bedeni parçaları arasında farklı bir hareket ve dinginlik ilişkisine yol açan şeyler kötüdürler.”

Deleuze dolayısıyla ilişkisi ilişkimle uyan şeylerin iyi, uymayanların da kötü olarak tanımlanabileceğini söyler (Deleuze, 2002: 35-38).

Burada Spinoza'nın vurguladığı şey, Deleuze'e göre Âdem'in bilgisizliğidir. O, Tanrı'nın ona söylediği şeyi bir tür uyarı olarak değil bir buyruk veya yasak olarak algılamıştır, semavi dinlerin yorumlaması en azından böyledir. Deleuze, semavi dinlerin meseleyi bu şekilde yorumlamasının sebebinin, Âdem'in Tanrı tarafından tam ve eksiksiz olarak yaratılmış olması düşüncesinden dolayı olduğunu belirtir. Deleuze, Spinoza açısından en azından şimdiye kadar ki bildiklerimiz doğrultusunda, durumun böyle olamayacağını hemen çıkarsayabileceğimizi, çünkü Spinoza'da, kişinin kendisini tam olarak yetkinleştirmesinin ve conatusunu arttırmasının en önemli koşullarından birisinin olabildiğince karşılaşma ve deneyimleme olduğunu ve insanın ancak bu karşılaşmaları, birliktelikler ya da dağılmaları yaşadığı müddetçe anlayış yetisini geliştireceğini ve tek başına olan Âdem için bu koşulların olmadığını açık bir

şekilde kavrayabileceğimiz altını çizer. Ona göre Âdem ancak bir bebek kadar var olabilir, karşılaşmaların rastlantısallığına terk edilmiş bir bebek. Gerçekte olan şey ise Deleuze'e göre şudur:

Tanrı Âdem'e hiçbir şey, ama hiçbir şey yasaklamış değildi. Ona bir vahiy indirmişti. Onu, elmanın bedeninin, onun, Âdem'in bedeninin kuruluşu üzerinde zararlı bir etkiye sahip olacağı konusunda uarmıştı. Başka terimlerle söylersek, elma Âdem için zehirdir. Elmanın bedeni öyle bir karakteristik oranla oluşmuştu ki, Âdem'in bedeni üzerinde ancak Âdem'in bedeninin oranını çözüp dağıtacak bir eylemi olabilirdi. Ve eğer Âdem'in Tanrı'yı dinlememek gibi bir yanlığı olduysa, bunun nedeni ona boyun eğmeyişi değil, onu hiç anlamayıştıydı. Bu durum hayvanlarda da vardı: Bazıları onlar için zehir olacak şeylerden onları uzak tutan içgüdülere sahiptiler; ama başkaları da vardı ki, bu konuda, böyle bir içgüdüye sahip değildiler (Deleuze, 2000: 25-26).

Âdem'in durumunu neredeyse dünyaya fırlatılmış bir bebek olarak tasvir eden Deleuze, Âdem'in trajedisini Spinoza'ya dayanarak vurgulamış ve Spinoza açısından bilmenin ve deneyimlemenin önemini, etiğin birincil koşulu olduğunu altını çizmiştir. Gerçekten de Spinoza Etika Dördüncü bölüm 18. önermenin scoliesinde, erdemın conatus olduğunu, bu arzunun tamamen kendi iyiliğine yönelik olması gerektiğini ve kişilerin yok olmalarının sebebinin kendilerine tamamen karşıt olan bir dış nedenden kaynaklı olduğunu söyler. Konuyla bağlantılı olarak Spinoza devamında şunları ifade eder:

...Varlığımızı korumak için hiçbir dış şeye ihtiyacımız olmaması ve dış şeylerle hiçbir alışverişimiz bulunmaması bizim için büsbütün imkânsızdır; eğer zaten, ruhumuzu göz önüne alacak olursak şüphesiz ruhumuz yalnız olsaydı ve kendi dışındaki hiçbir şeyi tanımasaydı, zihnimiz daha eksik (yetkimsiz) olurdu. Öyle ise, bizim dışımızda bize faydalı olan ve bu sebepten dolayı kendilerine karşı iştah duymamız gereken birçok şeyler vardır, düşünme onlar arasında tabiatımızla tastamam uyuşan şeylerden daha iyilerini icat edemez...

4.3. Spinoza'da Conatussal Bir Öncelik Olarak Beden Düşüncesi:

Spinoza'nın varlığı ya da kendi ifadesiyle kipleri nasıl tanımladığı önemlidir ki bu tanım ile biz, özün ne olduğu dolayısıyla Spinoza penceresinden conatusun ne olduğu sorusunun cevabına götürür. İnsana bir öz atfetmek ve bu öz dolayımı ile bir varlık-insan tanımı yapmak, klasik felsefenin temel öğelerinden biridir. Bununla birlikte insana bir damga gibi vurulan bu öz mefhumu, filozof için hem bir kolaylık hem de karmaşık ve ilişkisel tüm tarihsellikler içinde çoğu zaman yetersiz bir parametre olarak karşımıza çıkar. Bir anlamda öz mefhumu tanımlandığı andan itibaren filozofun ayağına dolanıp durur. Zorluk, sabit bir atıfla, değişen ve sürekli dinamik bir yapıda olan insanı ve onun tarihini kavramak çabasıyla kaynaklanmaktadır, filozofun ayağına dolanmak tam olarak budur. Spinoza kendi öğretisi açısından bu sorunu daha en baştan bertaraf etmiştir diyebiliriz. Bunun nedeni onun varlığa, tinsel-ruhsal bir öncelik

vermemesi ve bundan kaynaklanacak olan, ruhun-tinin özüne, iyiliğine, kötülüğüne, bencilliğine, fedakârlığına vs. gibi nitelermeler yapmayacak olmasıdır. Çünkü Spinoza felsefesi, çoğu düşünürün hemfikir olduğu gibi beden odaklıdır veya bedeni en azından ruhun gerisine atmayan bir noktadadır. Bu anlamıyla, bedenın kudreti -conatusu-, bedenın karşılaşmaları, bu karşılaşmaların sonuçları açısından yaşadığımız duygulanımlar ve bunların fikirleri gibi birçok kavram demetinin referansı zaten bedendir.

Koyuncu (2011), özellikle Deleuze'ün Spinoza yorumalarını referans aldığı makalesinde bedeni tanımlarken, Spinoza'nın öncelikle, bir bedenın neler yapabileceğine, gücünün nelere yeteceği sorularına verilecek cevapların önemini vurguladığını belirtir. Spinoza bedeni ne form olarak ne de bir töz olarak tanımlar. Beden ona göre bir güç-kudret ifadesidir ve beden durmaksızın dış dünyayla etkileşim içindedir. Gücü dolayısıyla bir bedeni biz ancak ilişkileriyle, karşılaşmalarıyla kavrarız. Koyuncu devamında Deleuze'ün beden kavrayışının farklı bir görüngüsüne, onun kinetik ve dinamik olarak sınıflandırılabilir özelliklerine dikkat çeker. Bedenin kinetik yönü, devinim ve durağanlıkla ilişkili yani bedeni oluşturan parçaların hızıyla ilişkilidir. Dinamik yönü ise bedenın etki alma gücüyle ilişkilidir. Bu tanımdan yola çıkarak bedenın aslında bir formu olmadığı, formun ancak bu hız ilişkilerinin bir sonucu olarak ortaya çıktığı sonucuna ulaşılabilir.

Gerçekten de Deleuze tüm bunlardan yola çıkarak "doğanın özü" gibi referanslarla oluşturulmuş kategorilerin, Spinoza tarafından ters yüz edildiğini söyler:

Somut olarak bir kip, bedende ve aynı zamanda düşünce içinde, hızın ve yavaşlığın karmaşık bir ilişkisidir. Cisme ya da düşünceye ait duygulandırma ve duygulandırılma yetisidir. Somut olarak, bedenler ve düşünceler duygulandırma ve duygulandırılma yetileri olarak düşünülürse birçok şey değişir. Bir hayvan ya da bir insan varlığını biçimiyle, organlarıyla ve işleviyle, hatta bir özne olarak da tanımlamazsanız; yetenekli olduğu duygularla tanımlayacaksınız. Duygulanım yetisi, en üst eşiği ve en alt eşiği ile Spinoza'da sabit bir mefhumdur. Herhangi bir hayvanı alın ve herhangi bir düzen içinde duyguların bir listesini yapın. Çocuklar bunu nasıl yapacaklarını bilirler: Freud tarafından aktarılan bir örnekte, Küçük Hans, bir şehirde vagon çeken bir yük atının tüm duygularının listesini yapar (asil olmak, körlüklere sahip olmak, hızlı gitmek, ağır bir yük taşımak, çökmek, kırbaçlanmak, kişnemek, vb.). Örneğin: çift sürüm atı ya da yük atı ile yarış atı arasında bir öküz ile bir sürüm atı arasındakinden daha büyük ayrımlar vardır. Bu, yarış atı ve çift sürüm atının ne aynı duygulara ne de aynı duygulanım yetilerine sahip olduğu içindir; çift sürüm atının öküz ile paylaştığı daha çok ortak duygu vardır (Deleuze, 2002: 139).

Spinoza felsefesinin merkezinde bedenın olması gerçeği, felsefe tarihi açısından bir devrimdir. Spinoza'yı materyalist bir filozof yapan şey, neredeyse tüm yorumculara göre budur. Beden düşünüldüğü zaman akla gelen ilk şey, Spinoza'nın da ortak mefhum olarak tanımladığı

hareket ya da sükûndur. Yani bedenimiz hareket eder ve bu hareketin bir sonucu olarak sürekli karşılaşmalar yaşar, bu sürekli karşılaşmalar da bizde duygulanımlar oluşturacak ve o duygulanımların fikirleri zihnimizde belirecektir. Dolayısıyla Spinoza için beden, henüz kimsenin bilmediği ve neler yapabileceğinin kestirilemediği bir alandır. Üstelik bu hareket halini gerektiren şey başka bir dış şeydir. Spinoza Etika Üçüncü bölüm 2. önermenin kanıtlanmasında, beden hareket ve sükûnunun başka bir cisimden geldiğini, o bedenin hareketinin yine başka bir bedenin hareket ya da sükûnuna sebep olacağını anlatır. Spinoza devamındaki scoliede, şimdiye kadar ki düşünürlerin, bedenin harekete geçmesindeki etkenin, düşünme sıfatı olduğunu ve bu bağlamda bedeni neredeyse bir emir eri olarak tasavvur ettiklerini belirtip devamında şunları söyler:

Sırf Ruhun emri ile Bedenin bazen hareket ettiği, bazen hareketini durdurduğu ve yalnızca Ruhun iradesine ve düşünme sıfatına bağlı olan çok sayıda fiilleri yaptığı hakkındaki kanıları çok büyüktür. Gerçekten, şimdiye kadar kimse Bedenin gücünü tespit edemedi; demek istiyorum ki deney henüz kimseye Bedenin Ruhtan bağımsız olarak ve sırf tensel gibi göz önüne alınan Tabiat kanunlarıyla ne yapabileceği ve ne yapamayacağı konusunda hiçbir şey öğretmedi. Zira hayvanlarda fark edilen ve insanın bilgeliğini çok aşan birçok şeylerden, hele uyandırıldıkları zaman başarmaya cesaret edemeyecekleri birçok şeyleri uyurken yapan uyurgezerleri uzun uzadıya anlatmaya girmeden bu gösterir ki Beden yalnız, kendi Tabiat kanunlarıyla Ruhu hayrete düşüren birçok şeyler yapabilir, yalnız söyleyeceğim ki henüz hiç kimse bütün fonksiyonlarını açıklayabilecek derecede yetkin olarak Bedenin yapılışını anlamış değildir...

Spinoza aynı scolienin devamında, önceden belirtildiği gibi düşünceyi sadece bedenin fikri olarak tanımlamaz, aynı zamanda ruhun iradesini de bedenin iştahı olarak tanımlar ve farklı bedenlerin farklı iştahlarına göre bu iradenin değişeceğini söyler. Herkes bu farklı tutkulara göre hareket eder. Dolayısıyla Spinoza için, ruhun emriyle hareket ettiklerini söyleyenler, gözleri açık rüya görmektedirler. Bedenin Spinoza felsefesindeki merkezi konumunun önemli birçok sonucu olacaktır, bunlara kısmen değinildi ve değinilmeye devam edecek fakat belki de en önemli sonuçlarından biri, bahsettiğimiz ahlak öğretilerini, ki bunlar ister teolojik öğretiler olsun ister felsefi, derinden sarsmasıdır. Baker makalesinde durumu şöyle özetler:

Spinoza sürekli olarak ruhtan, bilgiden, zihinden, idealardan bahsedip durmasına karşın maddecilikle suçlanır -çünkü basitçe her türlü düşünmenin ve tensel olgunun aynı zamanda bedensel olduğunu derinden kavramıştır. Bedeni, filozoflara ne düşündüklerini ve nasıl düşündüklerini anlamak için bir model olarak önermektedir: Spinoza'nın bu çağrısı aslında hem Hıristiyan tipi ahlaka, hem de filozoflara (özellikle Descartes'a) karşı yöneltilmiş inanılmaz güçte bir protesto kılığındadır -insanlar bedenin ruha boyun eğeceği, onun iradesine tabi olacağı yüzlerce değişik ahlak sistemleri geliştirdiler; oysa bir uyurgezerin uyandığı zaman uykusunda ne yaptığını bilemeyişi gibi, bedenlerinin nelere kadir olduğunu

bile bilmiyorlar... Ethica'yı çok yönlü bir kitap kılan da işte budur: Yalnızca bir ahlak kitabı değil, bir davranışlar bilimi, bir doğa felsefesi, bir siyaset ve bir varlıkbilim kitabı (Baker, 1997).

Beden odaklı Spinoza felsefesi sadece, bedensel karşılaşmaların ve bu karşılaşmaların yarattığı sonuçların ötesinde, aynı zamanda insan bedeninin özgünlüğü ve karmaşıklığını da "sezmiştir". "Sezmiştir" diyoruz çünkü hem bilinçdışı ile ilgili çalışmalar hem de modern nöroloji ile ilgili çığır açıcı deneylerin tarihi oldukça yenidir. Spinoza, Etika İkinci bölüm 13. önermenin scoliesinde, objeler gibi fikirlerinde birbirinden farklılıklar gösterdiğini, bir fikrin objesinin öteki fikrin objesinden daha yetkin olması sebebiyle gerçeği kavramada ötekenden daha kudretli olabileceğini, dolayısıyla bu objelerin fikirlerinin, gerçeklikleri ölçüsünde yetkinliklerinin farklılaşabileceğini belirtir. Spinoza devamında bizim için önemli olan şu ifadeyi kullanır; "insan ruhuyla başka ruhlar arasında ve kudret dereceleri arasındaki farkın anlaşılabilmesi için ancak objenin yani insan teninin bilinmesi gerekir" diyecektir. Spinoza aynı şekilde "insan teninin tabiatı ile birçok şeyin tabiatını tasarlar" ifadesini Etika İkinci bölümün 16. önermesi ve sonucunda net bir şekilde ortaya koyacak ve söylediklerini ispatlayacaktır.

Spinoza'nın sezdiği fakat tam olarak açıklayamadığı, bireyin kendi bedenindeki hallerin ve değişimlerin dış dünyayla kurduğu ilişkilenişte belirleyici olmasını Damasio, Etika İkinci bölüm 26. önermeye gönderme yaparak açıklar. Spinoza 26. önermede şunları söyler: "Ruh, fiil halinde var olması bakımından bir dış cismi, ancak kendi Bedenini duygulanışlarına ait fikirlerle kavrar." Damasio'yu heyecanlandıran şey, zihnin bir dış bedeni, kendi bedenindeki değişiklikler olmadan kavrayamayacağı gerçeğinin ifadesidir, kısacası beden olmadan zihin de var olamaz. Damasio, Spinoza'nın kendi bilgisiyle ya da o dönemin bilimsel gerçekleriyle bunları söyleyemeyeceğini yani, beden ve bedenin bir parçası olarak beynin, sinyaller aracılığıyla haberleştiği hakkında bir bilgisi olmadığını fakat sezgisel olarak Spinoza'nın bir ön görüşü olduğuna değinir. Damasio devamında, zihin ve beden eşit gibi görünen ilişkisine rağmen, bu mekanizmada bir asimetri olduğunu söyleyerek, zihindeki süreçlerin belli bir ölçüde bedendeki süreçlere yansıtılmış olmasına rağmen, beden zihinsel süreçleri şekillendirmesinin, zihnin bedeni şekillendirmesinden daha yoğun olduğunu ifade eder. Spinoza'nın bu ifadelerinin devrimsel nitelikte olduğuna işaret eden Damasio, en azından dönemi içinde bunların anlaşamadığını ve bu düşüncelerin bir ağaç gibi ormanda düştüğünü fakat kimsenin görmediğini, tanıklık etmediğini ve bir süre atıl olarak kaldığına değinir (Damasio, 2018: 217-222).

Balanuye de nörobilim alanında yapılan yakın dönem deneyler ile aldığımız ya da aldığımızı sandığımız bazı kararların aslında, biz henüz farkında olmadan veya karar henüz bilince çıkmadan beyin tarafından gerçekleştirildiğini ispatladığını belirtmiştir. Balanuye, bu

sürecin bir yanılsamayla sanki özgür iradenin bir seçimi olduğunu belirtip, Libet ve arkadaşlarının yaptığı deneyi bize anlatır. Buna göre, deneklerin karar verdikleri anda düğmeye basmaları istenmiş ve denekler düğmeye basmadan neredeyse saniyenin üçte biri gibi bir zaman önce bu kararı almışlardır. Fakat ilginç olan şudur; deneklerin beyin dalgalarını ölçen kayıtların incelenmesinden sonra aslında karar almadan önce beynin, -karar henüz bilince çıkmadan- zaten alacağı karar için harekete geçmiş olduğu ve aslında bilinci yönlendirmiş olmasıdır (Balanuye, 2017: 66-67).

Güleç ise makalesinde, nöropsikolojide “uyaran yoksunluğu” olarak kavramsallaştırılan deneylerin Spinoza’yı haklı çıkardığını yazar. Güleç, Spinoza’nın Etika İkinci bölüm 14. önermesine ithafen anlattığı deneyde, deneklerin 5 duyu organlarına gelen tüm uyarılardan mahrum kaldıkları zaman, bir süre sonra, görsel, işitsel ve dokunmayla ilgili halüsünasyon yaşadıklarının tespit edildiğini, bunun sebebinin ise, beynin dış uyarılardan yoksun kaldığında kendisini koruma-yok olmamaya karşı bir refleksle davranması olduğu gerçeğidir. Geçekten de Spinoza bahsedilen alıntıda, beden dış cisimlerle sürekli etkileşim halinde olduğunu ve bu etkileşimlerle birlikte aynı zamanda zihnin de sürekli aktif olduğu ve algılama kudretinin paralel bir biçimde arttığını yazar (Güleç, 2012: 243).

Modern bilimin yaptığı deneyler, Spinoza’nın bedeni odak yapan öğretisini haklı çıkarır gibidir. Sadece nöroloji alanında değil aynı zamanda Freud’un temellerini attığı psikanaliz ve bilinç dışı üzerine olan çalışmaların da alt metninde, Spinoza’nın dönemi ötesindeki sesleri alttan alta duyulur. İleride göreceğimiz bu ilişki özellikle conatus ve libido-eros kavramlarının benzerlikleri üzerine olacaktır. Fakat şimdilik sadece, Damasio’nun aynı eserde ifade ettiği, “Freud’un kişinin nefsini korumak için lazım olan enstrümanlar diye tanımladığı şeyler, Spinoza’nın conatusunda önerdikleriyle neredeyse aynıdır” ifadesini söyleyelim. Üstelik Freud, kişinin benliğini korumak için gösterdiği davranışların istem dışı olduğunu sürekli tekrarlar. Damasio yine de Freud’un hiçbir yerde Spinoza’dan bahsetmediğini fakat 1931 tarihli bir mektubunda onunla ilgili düşüncelerini birkaç satırla da olsa alıntılar: “Hiçbir duraksama olmadan Spinoza’nın buluşlarına dayandığımı itiraf ediyorum. Eğer isminden hiç bahsetmediysem bunun nedeni düşüncemin ilkelerini onun çalışmalarından almadığımdan ama yarattığı atmosferden etkilendiğimdir.” (Damasio, 2018: 269).

Şu durumda, insanın kendini koruma çabasının öncelikle bedensel bir çaba olduğunu biliyoruz. Conatus eğer Tanrısal tüm kiplerde var ise ve tüm bu kiplerin ortak özünü teşkil ediyorsa, bunun dışında düşünmek de olanaksız hale gelir. Spinoza için, insanın nasıl -dereceleri farklı olsa da- bir conatusu var ise doğadaki canlı ve cansız her varlığın bir conatusu vardır. Scruton, Spinoza’nın, Descartes’in balmumunun eriyip şekil değiştirmesiyle ilgili anlatısında, hiçbir varlıksal özellik, kimlik, atfetmediği balmumuna bir tür iade-i itibar yaptığını belirtir.

Spinoza'ya göre erimekte olan balmumu, buna bir tür direnç gösterir ve hasara, erimeye, kırılmaya karşı ve hatta bu tür yaralanmalara karşı kendisini, kendi iyileşme prensiplerine göre onardığını belirtir. Dolayısıyla balmumu bile kendi varlığında kalmak için çabalar. Conatus, balmumunun da özüdür ve bir nedensel prensip olarak conatus ortadan kalktığı zaman aslında o şey de var olmanın dışına çıkar. Scruton benzer çabanın canlı organizmalar içinde var olduğunu ve hayvanları birey kılan şeyin conatus olduğunu söyler. Hayvanlar da tehlikelerden kaçınır, tehdit edildiklerinde karşı koyar ve yaralandıklarında, yaralarını kendi yöntemleriyle iyileştirebilirler. Örneğin bir kedi tüm bunları yapmaya muktedir olduğu müddetçe birey, yapabilme edimi bittiği zaman -ki bu ancak onun ölümüyle son bulur- sadece bir kütleyle dönüşür (Scruton, 2007: 88-89).

Spinoza'nın conatus kavramını açmak ve hangi anlamlarla yüklü olduğunu görmek için onu başka filozofların benzer kavramlarıyla karşılaştırmak ya da conatus kavramından esinlenenlerin kurdukları ilişkiyi analiz etmek doğru bir yol olabilir. Bunu yaparken belki de ilk akla gelen filozoflar, Akal için, Machiavelli-Nietzsche'dir. Bir başka düşünür ise Freud'dur. Çoğu Spinoza araştırmacısının üzerinde durduğu ve karşılaştırma yapma zorunluluğu hissettiği bu duraklar, bizim için de -Özellikle Nietzsche bağlamı- önemlidir. Şunu hemen başta söylemek yanlış olmaz, Spinoza'nın conatusu ve Nietzsche'nin güç istenci kavramlarına "sanki iki filozofun karakterleri damga vurmuş gibidir." Kendi halinde mecburi bir "pansiyon hayatı" yaşayan bir mercek parlaticısının conatusuna karşılık, hayatı tutkular ve kavgalarla geçmiş bir savaşçının güç istenci.

Akal Spinoza'da, kendisi olarak var olmayı sürdürmek istencinin öncelikle bedensel bir istek olduğunu belirttikten sonra, her varlığının gücü ve hakkının aslında bedenün gücü ve hakkı olduğunu, gücü düşünmenin bedeni düşünmekle eşdeğerliğini Machiavelli'ye gönderme yaparak açıklamalar. Hükümdarın gücü Machiavelli'de olduğu gibi, başkalarına karşı kullanılan bir şey değil, var olmak için kullanılan bir şeydir. Hükümdarın hakkı sınırsızca başkalarına karşı güç kullanma hakkı iken, Spinoza'da hak, herkese ve her şeye karşı varlığını sürdürme olarak tanımlanabilir. Akal'ın ifade ettiği şey aslında gücü ve hakkı demokratikleştirmektir. Akal, Spinoza-Machiavelli arasındaki benzerliklerin başka bir yönünü oldukça zihin açıcı bir şekilde kaleme almış ve Machiavelli'nin siyasi iktidar kavramsallaştırmasının, hükümdarın bedensel varlığı ile özdeş olduğunu, gücün bitişinin bu fiziksel varlığın son bulmasıyla gerçekleşeceğini ve gücün yeni bir bedende elde tutulmasının ancak somut varlığın yok olması ile olacağını altını çizmiştir. Spinoza-Machiavelli ilişkisi de tam olarak burada ortaya çıkar, mutlak gücün ve özerkliğin taşıyıcısı olarak beden, hem Spinoza hem de Machiavelli'de ortaktır. Bununla birlikte Machiavelli'den Spinoza'ya yürüyen hat, Akal'ın belirttiği gibi, Nietzsche'ye de yürür, hatta bu hat daha net ve belirgin hale gelir. Çünkü Machiavelli'de gücün somut hali olan ve kendi durduğu

zemini korumak için oldukça acımasız ve hor görülü Hükümdar'ın yerini Nietzsche'de Üstinsan alacaktır. Akal'a göre, onların ikisi de "insanlık dışı" ve yalnızdır. Hâlbuki Conatus, sade ve sıradan tekil varlıkların bireysel özerkliklerine vurgu yapar, üstelik Spinoza sadece insan olan tekilliklere değil doğada insan dışındaki tüm varlıklara da aynı payeyi biçer. Nietzsche'nin Spinoza ile ilgili fikirleri biraz ikirciklidir. Bir mektubunda onu öncüsü olarak taçlandırırken, özellikle Şen Bilgi kitabında Spinoza'yı oldukça sert eleştirir. Akal'ın aktardığı üzere, Franz Overbeck'e yazdığı mektupta Spinoza'yla ilgili şunları söyler:

Çok şaşırdım, çok hoşlandım, bir öncüm var, hem de ne öncü! Spinoza'yı pek tanı mıyordum; eğer ona tam da şimdi ihtiyaç duyduysam, bunun nedeni sezgiseldi. Yalnızca öncelikli eğilimi benimkinin aynı olmakla kalmıyor; öte yandan, kuramın önemli beş noktasında kendimi görüyorum; tam anlamıyla sıra dışı ve pek de yalnız olan bu düşünür, özellikle bu noktalarda bana en yakın insan: İrade serbestisini, erekselliği, dünyanın moral düzenini, egoizm karşıtlığını ve kötülüğü yadsıyor. İtiraf etmem gerekir ki aramızda pek büyük farklılıklar da var, ama bunlar daha çok dönemsel, kültürel ve bilimsel farklılıklar. In Summa: Sanki yüksek tepelere çıkmışçasına, soluk almamı zorlaştıran ve kanımın çekilmesine neden olan yalnızlığımın en azından bir karşılığı var şimdi.

Nietzsche'nin Spinoza'ya destansı bu övgüleri, Akal'ın altını çizdiği gibi, Şen Bilgi'de yerini sert bir eleştiriye bırakacaktır: "Hastalıklı Spinoza gibi çöküntü içinde yarattıkları..." Bu İfadeyi farklı bir yerde -kişisel bir notunda- açarak aslında hedefinin conatus olduğunu açık eder: "Yaşayan her şeyin hayatını sürdürmek için değil, ama daha fazlası olabilmek için elinden geleni yaptığı çok kolay gösterilebilir." Yine Akal'dan alıntılarsak başka bir yerde: "Yaşayan bir varlık her şeyden önce gücünü arttırmak ister. Hayatın kendisi güç istencidir; hayatı sürdürme güdüsü bunun sık rastlanan dolaylı sonuçlarından başka şey olmaz" diye yazar. Akal, Misrahi'nin eserinde Nietzsche ve Spinoza'nın güç kavrayışlarını net bir şekilde özetlediğini ifade ederek, Spinoza'nın hak felsefesini kavrayabilmek için onun Etika'daki güç kavramının mutlak olarak Nietzsche'nin güç kavrayışından ayırmak gerektiğini savunur. Nietzsche için güç, insanın başkaları ve kendi üzerinde uyguladığı şiddet ve iktidardır, aynı zamanda özü mutlak dirimseldir. Üstinsan, aldatıcı akıldan ve dinsel eşitçilikten azade, güzel ve acımasız bir hayvandır. Spinoza'da ise güç, asla kaba kuvvetle ilişkili değildir, onda güç, etik-siyasi hak nosyonunun temeli ve aslında bir özgürlük felsefesidir. Onda güç, arzunun özerkliğidir (Akal, 2016: 41-51).

Freud'un psikanalitik disiplini içinde de Spinoza'ya çokça rastlanır. Hatta yukarıda değinildiği üzere, onun çalışma iklimini yaratan, o atmosferi oluşturanın Spinoza olduğunu, Freud açık yüreklilikle ifade eder. Özellikle son dönem çalışmalarında belli değişiklikler yaparak oluşturduğu eros kavramı ile conatus arasındaki ilişkiye Güleç makalesinde özellikle dikkat çekmiştir. Var olabilmek için, ihtiyaçlarını gidermesi gereken insan, bunları dış dünyadaki nesne

ve bireylerle ilişki kurarak gerçekleştirir. Kendisine ve yakın çevresine yönelik tüm pozitif birleştiriciler yaşamı olanaklı kılar ve dengeyi kurar. İnsan aynı zamanda bu denge içinde mücadele de etmelidir. Savaşması ve saldırılara karşı direnmesi şarttır. İnsanın mücadele etmesinin temel sebebi bu dengenin bozulmasını istememesidir, fakat bazen insan için haz uyandıran denge durumu, daha büyük hazları yaşayabilmek için bozulabilir. İnsanın bozulan dengeye bir süreliğine razı olmasının sebebi, ileride daha fazla haz alacağı inancıdır, yeni denge için savaşmasının nedeni de tam olarak budur (Güleç, 2012: 240).

4.4 İlişkisel Öz Bağlamında Spinoza'da İyi ve Kötünün Tanımlanışı

Birçok yazar ve özellikle Deleuze ile ispatladığımız gibi, Spinoza, arzu ve dolayısıyla conatus insanın özüdür derken, öze ilgili söylediği şey, geleneksel anlamda insanı ahlaki bir sıfatla tanımlayan, ona özü gereği bir takım ödevler yükleyen ve benliğini bu ödevlere göre yapılandıran bir öz değildir. Spinoza'nın öz olarak düşündüğü ve aktardığı şey, varoluşsal, dinamik, ilişkisel ve dış dünya tarafından sürekli sınırlarına çekilmek zorunda bırakılan ama yine de sürekli deneyen bir özdür. Dolayısıyla Spinoza'da öz bir sabitlik ifade etmez. Etika Dördüncü bölüm 3. önermede: "İnsanın varlıkta sürüp gitmesine sebep olan kuvvet sınırlıdır ve dış nedenlerin gücü tarafından sonsuzca aşılmıştır." diyen Spinoza, önermenin kanıtlanmasında, her zaman insanın gücünü aşan başka bir insanın onun da gücünü aşan başka bir insanın veya şeyin olduğunu ve bunun sonsuza kadar böyle gittiğini ifade eder. Yine Etika Üçüncü bölüm 4. önermede: "Hiçbir şey dış nedenden başka bir şeyle yok edilemez." demektedir. Sonraki 5. önermede ise: "Şeyler karşıt tabiattadırlar, yani biri ötekini ortadan kaldırabildiği derecede, aynı konuda bulunamazlar." der. Spinoza Etika'da bu ve benzer açıklamaları birçok yerde yapar, vurgu özellikle, dış neden olarak kavramsallaştırdığı insanın öteki ile olan sürekli ilişkisi -bu ilişki bazen aktif bazen pasif düzeydedir- ve conatusun sınırlılığı olarak ifade edilebilir. Evet, insanın özü yaşamda kalma çabasıdır fakat bu çaba, Deleuze'e göre, dış nedenler tarafından sınırlanır dolayısıyla belirlenir ve aslında varlık dediğimiz şey de bu çabanın ya da kudretin derecesiyle, yoğunluğuyla ilgilidir. Bir varlığı kudretinin sınırı ile tanımlamak fikri oldukça ilginç ve özgündür. Varlığı, "Neyi yapabilirsin?" veya "Kudretin neye yeter?" soruları dolayımı ile tanımlamak, Spinoza yorumcuları içinde belki de en fazla Deleuze'yi etkilemiştir. Deleuze eserinde, birey kudrettir der, bir sınıra meyletme kudreti.

Bunu söylediğinizde bir sınıra doğru meyletme, on yedinci yüzyılda hâkim olan bütün bu meyil fikri, evet bu fikri Spinoza'da conatus kavramı düzeyinde yeniden bulabilirsiniz. Her şey varlığında direnmeye meyleder. Her şey çaba gösterir. Latince de çaba göstermek "conor"dur, çaba veya eğilim ise de connatus. İşte böylece sınır bir çabanın işlevi olarak tanımlanır, kudret ise bir sınıra yaklaşıyor, meylediyor olsa bile, bu temayülün veya çabanın bizzat kendisidir. Bir sınıra meyletmek, kudret denen şey işte budur. Somut olarak belli bir

sınıra meyiletme görünümü altındaki her şey bir kudret olarak yaşanacaktır (Deleuze, 2000:181-182).

Bu kudretin neye yetebileceği veya neye yetemeyeceğini kimse bilemez, tıpkı Spinoza'nın beden için söylediği gibi, bundan dolayı aslında Spinoza'nın tanımladığı öz sabit değil ilişkiseldir. Deleuze devamında, Stoacıların en klasik örneğini verir, küçücük bir tohumun faaliyeti nereye kadardır? Büyük bir duvara sızan şey, o koca duvarı nasıl yıkabilir? Küçücük bir tohumun, hudutları neredeyse ölçülemeyecek kadar küçük bir tohumun, bir duvara yerleşip onu yıkması, öngörülemezdir. Deleuze, başka bir örnekle, varlığın neye muktedir olduğu ile ilişkili olarak tanımlanmasına bir örnek daha vererek anlattıklarını berraklaştırır:

Sık ormanda yürüyorsunuz, korkuyorsunuz. Sonra varıyorsunuz ve yavaş yavaş orman seyrekliyor, aydınlanıyor, memnunsunuz. Ve belli bir yere geliyorsunuz, kendi kendinize "hah işte açıklığa çıktık" diyorsunuz. Ormanın açıklığı bir sınırdır. Bu, ormanın hudutlarıyla tanımlandığı anlamına mı gelir? Bu neyin sınırdır? Ormanın biçiminin bir sınırı mı? Bu, ormanın faaliyetinin bir sınırdır, yani o kadar kudreti olan orman, kudretinin sınırlarına erişmiştir, artık toprakta daha ileriye doğru kök salamaz, seyrelip açılır. Bunun bir hudut olmadığını gösteren şey özellikle artık ormanın bitmiş olduğu kesin anı tayin edememenizden bile bellidir. Bir eğilim vardı ve bu kez sınır bir sınıra doğru olan eğilimden ayırt edilemez. Hudut olarak sınırın karşısında bu, dinamik, hareket halinde bir sınırdır. Şeyin kudretinin veya eyleminin sınırı dışında hiçbir sınırı yoktur. Demek ki bir şey biçim değil kudrettir. Orman bir şekil tarafından tanımlanmaz, bir kudret tarafından tanımlanır: Artık yapamadığı ana kadar ağaçları çoğaltma kudreti tarafından. Ormana sorabileceğim tek soru, "gücün ne kadar?" sorusudur. Yani nereye kadar ilerleyeceksin? (Deleuze, 2000: 187-188).

Deleuze, Spinoza'nın varlığı ve bireyi, bir kudret derecesi olarak veya bir tür "yeğlilik" olarak anlattığına değinirken bolca sınır-hudut kavramlarını kullanmıştır. Yine Deleuze'ün imlediği gibi belki de, Spinoza bu ilhamı alırken geometri ile yoğun ilişkisinin olması bunda en önemli etkidir. Geometri sonuç olarak, belli şekillerle tanımlanan ve belli sınırların tespit edilmesi üzerine oluşmuş bir disiplindir ve kökeninde aslında sınırlılık ve hudut vardır. Bununla birlikte, conatusun bir diğer ayırıcı özelliği ilişkiyel olmasıdır. Spinoza felsefesi, önceden belirtildiği gibi bir tür karşılaşmalar felsefesidir. Karşılaşmaların bu felsefedeki anlamı, sadece içi boşluk olan, anlamsız ve fiziksel göz göze gelişler değildir. Karşılaşmalar, Spinoza'da kudreti arttırır, azaltır, karşılaşmalar, bizi bu hayatta tutar ya da dağıtır-çözer. Dolayısıyla bizler birey olarak, ilişkiyel bir sarmalla veya yoğunlukla tanımlanırız.

Spinoza'nın yaptığı şey felsefe tarihi açısından oldukça önemlidir. Spinoza, ilk olarak insanı conatusuyla bağlantılı olarak bir güç derecesi dolayısıyla bir sınırlılık ile tanımlamış ve yine conatusa sahip bireyi, bir tür ilişkiyel içinde değerlendirip özcü tanımlamalardan ve

prangalardan kurtarmıştır. Spinoza bu söylediklerimizi Güner'in aktarımıyla, Blyenberg'e yazdığı 19. Mektupta oldukça berrak bir şekilde ifade eder:

Şeyler tabiatları gereği genel tanımlar içine yerleşemez; çünkü öncelikle Tanrı şeylerin soyut biçimde tanıyarak genel tanımlar oluşturmaz. Bir türün tüm bireylerini tek bir tanım altında karşılama çabası sadece insana özgüdür. Ve yapılan bu genel tanımlar en yüksek yetkinliği içermekle beraber, tüm bireylerin bu tanım altında toplanabileceği ve bu en yüksek etkinliğe eşit derecede ulaşabileceği yanılgısını getirir. Ancak, "her şey... kendinde ele alındığında her bir şeyin özünün uzandığı yere kadar uzanan bir yetkinlik içerir zira öz bu yetkinlikten başka bir şey değildir (Güner, 2015: 179).

Spinoza burada hem kudretin sınırlılığı veya derecesini vurgulamış ve öte taraftan da belli kategorilerle ele alınan ve tikellikleri yok eden tümcülüğü rededip çoklu bir öz tanımı yapmıştır. Spinoza Etika Dördüncü bölümün önsözünde de, insanların doğadaki her şeyi belli kategorilerle algılayıp ona göre bir yetkinlik veya yetkinsizlik payesi biçtiklerini vurgular:

Gerçi biz Tabiatın bütün fertlerini en geneli adını verdiğimiz tek bir cinse, başka deyişle, mutlak olarak Tabiatın bütün fertlerine ait olan Varlık kavramına irca etmeye alışmışızdır. Öyle ise Tabiatın bireylerini bir cinse irca etmemiz ve onları birbirleriyle karşılaştırmamız bakımından ve bir kısmını ötekilerden daha çok "ayn"e (entité) ve gerçekliğe sahip gördüğümüz nispette onlardan bir kısmının ötekilerden daha yetkin olduklarını söyleriz ve onlara bir limit, bir gaye, bir güçsüzlük gibi olumsuzluğu içeren bir şey atfetmemiz bakımından, eksik (yetkinsiz) deriz, çünkü onlar bizim yetkin dediklerimize benzer bir surette ruhumuzu duygulandırmazlar, yoksa onlara eksik dememiz, onlara ait olan bir şey bulunmadığı ya da Tabiat yanıldığı için değildir. Vakaa hiçbir şey bir etker-nedenin tabiatının zorunluluğuna uymadan başka suretle bir şeyin tabiatının zorunluluğuna uymadan başka suretle bir şeyin tabiatına ait olamaz ve bir etker-nedenin tabiatının zorunluluğuna bağlı olan her şey zorunlu olarak meydana gelir.

Spinoza önsözün devamında: "...bir at insan olarak hareket ettiği kadar, böcek olarak hareket etse, mahvolmuştur..." diyerek varlıkların kendi tikellikleri olduğunu dolayısıyla farklı güç derecelerine sahip olduklarını, onları değerlendirirken bu farklılıklar ile değerlendirilmesi gerektiğini bu örnekle somutlamıştır.

Spinoza'da tüm bunlarla bağlantılı olan başka bir şey, Balibar'ın tespit ettiği gibi, arzu değil arzuların olduğunun bahsedilen dolayımmlarla anlatılmasıdır. Balibar'a göre, arzu yerine arzuların olması, bireye değil bireylere yapılan bir göndermedir. Yani aşkın, önceden belirlenmiş ve bize aktarılmış bir arzu ya da arzu nesnesi Spinoza'da yoktur. Sabit bir arzu nesnesinin olmaması, hem bizim sabit bir özümüzün olmadığının ifadesi hem de bu bağlamda tekilliklerin onanmasıdır. Balibar, kendini koruma itkisinin, bir tür aktivite gerektirdiğini çünkü hiçbir bireyin kendisini tam olarak koruyamayacağını, sadece onu tahrip etmeye çalışan ve buna

sürekli maruz kalan bireyin ancak bu dış etkilerin önünü tıkamak için uğraş vereceğini belirtir. Dolayısıyla insan, bazı nesnelere ki bu nesnelere başka insanlar, inançlar ya da bilgi nesnelere olabilir, izini sürebilir ya da onlardan kaçmak için çabalayabilir. Dolayısıyla Balibar başta söylediğimiz şeyin yani Spinoza'da sabit bir arzu nesnesinin olmayışının, onun en büyük özgünlüğü olduğunun altını çizer. Devamında Balibar öz teriminin Spinoza'daki orijinallikğine dikkat çeker; öz ona göre, genel bir insan fikrine, tüm insanlar için ortak bir nosyona gönderme yapmaz, tam tersine öz, her insan için ayrı ve biricik bir kader olarak sahip olduğu güce gönderme yapar. Üstelik kişinin arzusunun şeklini belirleyen, gücünü aktifleştiren şey, her bireyin başkalarıyla olan ilişkileridir. Bu aslında bireyler arası bir işlev ve iletişim biçimidir (Balibar, 2016: 133-134).

Spinoza, bireyi kudret derecesi ya da conatus derecesi olarak tanımladıktan sonra iyi ve kötüyü conatusla ilişkili olarak düşünmesi oldukça anlaşılabilir. Spinoza Etika'da, bizim kudret derecemizi arttıran karşılaşmalara iyi, kudret derecemizi azaltan karşılaşmalara kötü der. Dolayısıyla Spinoza, iyi-kötü problematiğini belli bir yararlılık çerçevesinden ele alır. Spinoza, Etika Dördüncü bölüm ve 4. önermede, yararlılık-iyilik ilişkisini şöyle kurar: "Bir şey bizim tabiatımızla uyduğu için, zorunlu olarak iyidir." Spinoza, aynı önermenin sonucunda kötülüğü de zorunlu olarak insan tabiatıyla uyuşmayan şey olarak tanımlar. Bundan dolayı sürekli hareket halinde olan ve ilişkisel bir birey olan insan, kendisinin kudret derecesini arttıran ve azaltan karşılaşmalar yaşar, Spinoza'ya göre Etik tam olarak bu karşılaşmaları "örgütleyip" kendi conatusunu arttıracak şekilde "yaşamın ritmini tutabilmektir".

Rızk, bireyin praksis içerisinde, conatusunu arttıracak ve kendi özü içerisinde yaşamda kalmaya sebat ederek belli bir mekanik hareket döngüsünün içinde yer aldığını ifade eder. Bu mekanik hareket döngüsü, bireyin duygu hallerinde değişiklikler yaratırken, özün çoğunlukla etken olması ve etken duyguları yaşamasının kudreti arttıracaklarını, edilgen duyguların yoğunluğunda ise özün kudretinin azalacağını altını çizer. Rızk sonuç olarak, herkesin kendi varlığında kalma çabasının, yani conatusun, etkenlik ve edilgenlik arasındaki dinamiğin temel belirleyeni olduğunu Spinoza'ya dayanarak açıklar (Rızk, 2012: 140).

4.5. Spinoza'da Güç-Hak İlişkisi

Spinoza'nın güç ve hak ilişkisini kurduğu yer siyaset felsefesi açısından eşsiz bir noktadır. O öncelikle, bu ilişkiyi birey odaklı kurar, birçok siyasetçi-filozof bu ilişkide birey yanlısı gibi gözüksün de ilişkinin teorik olarak vardığı sözleşme sorununda, bizlere öncelikle "haklarımızı değil de görevlerimizi hatırlatırlar." Dolayısıyla meseleyi aslında, birey-devlet düalizminde tüm sivil haklar vurgusuna rağmen, devletten yana bir tavır takınarak aşmaya çalışırlar. Buna karşın, Spinoza'nın özgürlükçü ve birey odaklı tavrı, sadece felsefik bir metinde bir retorik olarak kalmamış, siyaset üzerine yazdığı Teolojik Politik İnceleme'de de bu tavrını

sürdürmüştür. Şunu söylemek gerekir ki; dönemin oldukça çatışmalı olması, dinin siyaset ve düşünce üzerinde hala egemen olması fakat bununla birlikte, modern ve liberal damarın da artık tarih sahnesine çıkmaya başlaması, öteki düşünürlerin sözleşme sorunsalıyla ilgili olarak böyle ikili bir yapı tercih etmelerine ve güvenlik kaygılarını ön planda tutmalarına neden olmuş olabilir. Ergün de benzer şeylere dikkat çekip, bu gerilimi Hobbes üzerinden açılımlar ve Spinoza'nın çıkışının aslında, bir tersine okuma olduğunu, ona göre güvenliğin ancak özgürlükleri daha fazla arttırarak sağlanabileceğine değinir. Ergün'ün ifadesiyle:

Spinoza, Teolojik-Politik İnceleme'yi yazarken, politik modernliğin gerilimli temelini oluşturan, özgürlük ve güvenlik arasındaki ters orantıyı, paradigmayı baş aşağı ederek aşmaya yönelir. Bireysel özgürlük için ne denli geniş alan açılırsa, güvenlik ve toplumsal barış o denli güçlenecektir. Özgürlüklerin yok edilmeye çalışıldığı bir düzenin sonuysa kaçınılmaz biçimde kargaşa ve güvensizlik ortamı olacaktır (Ergün, 2011: 119-120).

Spinoza'nın özgürlükçü tavrı, Deleuze'ün ileride göstereceğimiz ifadeleriyle, sadece belli bir sosyal sınıf, iktisadi grup veya entelektüel bir tabakayı kapsamaz. Spinoza ister "akılla hareket etsinler ister iştahlarıyla davranınsınlar herkesin varlığını dilediğince koruma ve sürdürme gerekliliğine" dikkat çeker. Onun öğretisine göre fiili olarak var olmak, varlıkta kalmak, "bir bilge için ne kadar zorunluluksa akıl yoksunu bir deli için de o kadar zorunluluktur" ve bunun şartları siyasa tarafından garanti altına alınmalıdır. Üstelik bu Spinoza için sadece bir siyasal gereklilik değil aynı zamanda felsefik-ontolojik doğrularının da gereğidir. Çünkü ona göre insan tabiatın bir parçasıdır ve tabiatın yasalarıyla hareket eder, onun gücü aynı zamanda doğanın gücünü temsil eder, doğanın gücü, insanın gücünde realize olur. Bundan dolayı insan, Tanrı'nın ve doğanın zorunluluklarıyla hareket eder. Bu gücü kullanmak en büyük doğa yasasıdır ve bu yasa insandan insana farklılık göstermez, kimse bu gücü kullanmak adına bir başkasından daha imtiyazlı bir konumda değildir. Spinoza Etika Dördüncü bölüm 4. önermenin kanıtlamasında şunları söyler:

Tekil (singulier) şeylerin bunun sonucu olarak insanın varlığını saklamalarına, korumalarına sebep olan güç, Tanrının ya da Tabiatın gücüdür, (önerme sonucu, önerme 24, bölüm I) ve bu hal bu gücün sonsuz olması bakımından değil edimsel (actuel) bir insan özü ile açıklanabilmesi bakımındandır (önerme 7, bölüm III). Öyle ise insanın gücü, actuel özü ile açıklanabilmesi bakımından sonsuz gücün yani Tanrının, ya da Tabiatın özüdür (önerme 34, bölüm I)...

Spinoza, güç-hak ilişkisini Teolojik Politik İnceleme'de oldukça ayrıntılı incelemiştir. Özellikle 16. Bölümde bu ilişki, çok net ve o dönem için kışkırtıcı denebilecek ifadelerle doludur. Spinoza güç-hak kavramsallaştırmasını yaptıktan sonra sözleşme mefhumuna değinir ve bireylerin haklarının devlete ya da tek bir yöneticiye değil, bütün topluma devredilmesi gerektiğinden bahseder. Bu yaşadığı dönem için çığır açıcı ve oldukça yeni bir demokrasi

söylemidir. Spinoza giriş kısmında, yukarıda yaptığımız Etika alıntısına benzer ifadeler kullanmış ve tabiatın hakkından, her bireyin hakkını anladığının altını çizmiştir. Ona göre örneğin tabiat, balıkları yüzmek ve büyük balıkların küçük balıkları yemesi üzerinden belirlemiştir. Dolayısıyla üstün doğal hak uyarınca büyük balıklar küçük balıkları yer. Tabiat, gücü altında olan her şeyin üzerinde üstün bir hakka sahiptir, bu doğal olarak aslında Tanrı'nın hakkını imler. Bununla birlikte tabiatındaki her şeyin gücü doğanın evrensel ve bütünsel gücünü oluşturur. Her insanın hakkı, kendisine ait belirlenmiş gücün uzandığı yere kadar uzanır. Tabiatın üstün yasasına göre de her şey, elinden geldiğince, kendi varlığında var olmayı sürdürmeye uğraşır. Bunu da kendinden başka hiçbir şeyi hesaba katmadan yapar. Spinoza devamında, insanların aklın yasalarına göre davranmalarının zor olduğunu buna rağmen iyi-kötü her türlü iştahlarını yaşamaya hakları olduğunu şöyle ifade eder:

Sonuç olarak, her bireyin bunun için, yani (daha önce de söyledim) tabii olarak belirlendiği biçimde var olmak ve davranmak için üstün bir hakkı vardır. Burada, 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. Bu nedenle, insanların yalnızca tabiatın hükümranlığı altında yaşadıkları göz önüne alındığı sürece, henüz akıldan ya da erdemli alışkanlıklardan yoksun olan yalnızca iştahın yasaları altında yaşar; hayatını aklın yasalarına göre yönlendirenin de sahip olduğu aynı üstün hak uyarınca ... Bir başka deyişle, bilgenin aklın buyurduğu her şeyi yapmaya, yani aklın yasaları uyarınca yaşamaya üstün bir hakkı vardır. Ama aynı biçimde, bir cahil kadar, ahlaki gücü olmayan birinin de iştahın onu yapmaya ikna ettiği her şeyi yapmaya, bir başka deyişle iştahın yasalarına göre yaşamaya üstün bir hakkı vardır. Bu tam da Pavlus'un öğretileridir: Yasa öncesinde, yani insanların tabiatın hükümranlığı altında yaşadıkları göz önüne alındığı sürece, günah diye bir şey yoktur.

Spinoza tabii hakkın akılla değil arzu ve güçle belirlendiğini, insanların her şeyden habersiz doğduğunu ve hayatlarının büyük bir kısmını ve bazen tamamını erdemden uzak olarak geçirdiklerini ama yine de bu süre dâhilinde varlıklarını korumak için ellerinden geleni yaptıklarını söyler. Bunun sebebinin yine tabiatın verili yasalarından kaynaklı olduğunu tekrarlar. Üstelik Spinoza insanın var olma çabasını gerçekleştirirken, bize verili ahlak normlarının “kötü” olarak nitelediği alışkanlıkları bile gerçekleştirebileceğimizi ve bunun meşru olduğunu söyler:

Ne hilekârlığı, ne kini, ne öfkeyi, ne çatışmayı, ne de iştahın yönlendirdiği herhangi bir şeyi dışlar. Bunda şaşılacak hiçbir şey yok. Çünkü tabiat, yalnızca insanlara ve onların korunmasına gerçekten yararlı olanı hedefleyen insan aklının yasalarıyla sınırlı değildir. Onu, insanın küçük bir parçası olduğu, tüm tabiatın sonsuz düzenine ilişkin sınırsız sayıda başka

yasalar yönetmektedir. Tüm bireyler, salt bu düzenin zorunluluğuyla, belli bir biçimde var olmak ve davranmak üzere belirlenmişlerdir. Öyleyse, tabiattaki bir şey bize gülünç, saçma ya da kötü geldiğinde, bunun nedeni her zaman şeyler hakkında yalnızca kısmi bir bilginin olması ve tabiatın tamamının düzeniyle iç bağlantılarının büyük bölümünden habersiz olmamızdır. Her şeyin aklımızın erdiği gibi çekip çevrilmesini isteriz. Oysa aklın kötü saydığı şey, evrensel tabiatın düzeni ve yasalarına değil, salt kendi tabiatımızın yasalarına göre kötüdür. (Spinoza, 2016: 230-232)

Tabii hakkı belirleyen şeyin akıl olmaması, Spinoza'nın kurduğu sistem içinde önemli sonuçlar doğurur. Günümüz modern felsefesinin, Spinoza'dan en çok alıntılacağı ve kendi felsefik doğrularına argüman yaptığı şey budur. İçinde bir tür anti-hümanizm içeren bu bakış açısı aslında, doğadaki insan ve akıl merkezli hiyerarşiyi alt üst eder. Bu, Spinoza'nın akli elinin tersiyle ittiği anlamına gelmez tabii ki, doğru yaşamın, erdemın anahtarı hala akıldır, fakat üstteki alıntıda belirttiği gibi, insan denen varlığın zaten çok azı akıl düsturuyla yaşar fakat bundan ötürü koca bir yığına, sizin yaşamsal haklarınız sınırlıdır demek en azından etik değildir. Güner, her bireye ilişkin tabiat kurallarından bahseden yani her bireye özgü conatustan bahseden Spinoza'nın, aklın kılavuzluğunda ya da iştahlarıyla yaşayan insanlarla diğer varlıklar arasında artık bir farkın kalmayacağını ifade ettiğinin altını çizer. Üstelik onu diğer varlıklardan ayıran ve hiyerarşinin en üstüne konduran özgür irade de bir tür yanılısamadır. Güner, özgür iradenin Spinoza tarafından rededilmesinin, akla kurucu ve üstün bir konum veren hümanizm geleneğine bir itiraz olarak kabul edilebileceğini belirtir. Tüm varlıklar *Deus sive Natura*'nın sonlu birer tezahürleridir ve insanı tabiatın efendisi olarak konumlayan, onu doğanın rasyonel bir "girişimcisi" olarak düşünen erekselciliğin aksine, insan tabiatın sadece bir parçasıdır. (Güner, 2015: 189)

Deleuze, Hobbes ve Spinoza'nın temellerini attığı doğal hak teorisinin, uzunca bir zamanı kapsayan ve dönemi etkisi altına alan skolastik felsefenin hak teorisini alt üst ettiğini, bunun temelinde de hakla kudreti eşitlemeleri, üstelik bunu yaparken de insanlar arasında bir hiyerarşi veya merdiven koymadan yaptıklarını belirtir. Hatta Deleuze yargılama karşıtı bir sistem olarak Etika'nın en başat fikri budur diyerek devam eder:

Doğal hakkın bakış açısı şudur: Hakkım kudretime eşittir, deli kendi kudretinde olanı yapmaktadır, aynen tıpkı kendi kudretinde olanı yapan akli başında adam gibi. Saçma sapan şeyler söylememektedirler, deliyle akli başında insanın aynı şey olduklarını söylemiyorlar, doğal hakkın bakış açısından bir deliyle akli başında insan arasında hiçbir fark olmadığını söylüyorlar. Neden? Çünkü her biri yapabildiği her şeyi yapmaktadır. Hakla kudretin özdeşliği niceliksel merdiven üzerinde bütün varlıkların eşitliğini, kimliğini garantiler. Elbette ki akli başında insanla deli arasında bir fark olacaktır, ama sivil durumda, toplumsal durumda, asla doğal hak, hakkın bakış açısından değil. Bütün bilgenin veya üstün birinin

yeterliliği ilkesini delik deşik etmeye girişirler. Ve bu siyasi olarak çok önemlidir. Kimse benim için yeterli değildir (Deleuze, 2000: 107)

Spinoza'nın bu felsefik argümanlarının, toplumsal pratikte bir karşılığının olup olmadığı önemlidir. Üstelik kendi yazın serüveni içinde bile çoğu yazarın kabul ettiği gibi, Teolojik Politik İnceleme ve Politik İnceleme arasındaki, özgürlük ve güvenlik düalitesine yaptığı farklı yorum ve tonlamaları düşünürsek. Büyük balığın küçük balığı yemesi gibi insanların da kendi güçleri kadar haklarının var olması ve bunu diledikleri gibi yaşayabilecekleri bir toplumsal yaşam mümkün müdür? Toplumun birçok farklı tekilliklere dolayısıyla farklı arzulara, çıkarlara, sahip bireyleri, nasıl ahenkli bir şekilde birlikte yaşamlarını sürdüreceklerdir? Üstelik yine Spinoza'nın belirttiği gibi, toplumda aklın kılavuzluğunda yaşayan insanlar niceliksel olarak bu kadar az iken.

Spinoza, edilgen duygulara sahip kişilerin genellikle birbirine kin duyabileceğini Etika Dördüncü bölüm 34. önerme ve devamındaki kanıtlamada göstermiştir. Orada Spinoza, iki kişinin bir şey hakkında farklı duygulanışları varsa, örneğin biri, o şeye karşı keder, diğeri neşe duyuyorsa, bu iki kişinin uzlaşamayacağını, çünkü o nesneye ve birbirlerine karşı pasif duygulanışlar içinde olduklarını gösterir. Spinoza bu kanıtlamasıyla aslında, başta söylediğimiz aklın kılavuzluğunda yaşamayan sıradan yığınların kaosunu anlatır. Devamındaki 35. önermede ise bunun panzehirini yani, insanların ancak akıl mefhumunu kendilerine kılavuz ederlerse uyum içinde yaşayabileceklerini belirtir. Önermenin kanıtlamasında ise; insanın ancak akıl düsturuyla yaşadığı zaman, kendi tabiatının zorunluluklarını doğru bir şekilde kavrayacağını ve aklın iyi ya da kötü olarak belirlediği şeyin zorunlu olarak iyi veya kötü olacağını, dolayısıyla bu belirlenen iyi-kötünün her insan için iyi ya da kötü olacağını ifade eder. Spinoza aynı önermenin iki sonucuna -bunlar Spinoza'nın toplum kuramı açısından oldukça önemlidir- insana akıl düsturuyla yaşayan başka bir insandan daha faydalı bir şeyin olmadığını, çünkü ancak akıl ile yaşayan insanın, kendi doğasının zorunluluklarıyla yani kendi özüne uygun yaşadığını bize gösterir. İkincide ise Spinoza, insanların kendilerine faydalı olan şeyleri aradıkları zaman, yani kendi var kalma çabalarını sürdürdükleri zaman, erdemli bir insan olacaklarını ifade edip, bu arayışın yani akıl düsturuna göre kendisine faydalı olana yönelmenin, aynı zamanda diğer insanlar için de mutlak bir iyiliğe sebep olacağını söyler. Spinoza önermenin scoliesinde ise bizim de ifade ettiğimiz yani insanların pek azının akıl düsturuna göre yaşadığını, insanların çoğunluğunun birbirlerine haset ile yaklaştıklarını, birbirlerine zarar verdiklerini kabul eder. Fakat sonuç olarak kimsenin tek başına yaşayamayacağını, tek başınalığın var kalma çabası açısından kimse tarafından istenmeyeceğini belirtip toplumsallığa vurgu yapar ve "İnsan, insan için bir Tanrıdır." der.

Spinoza, Hobbes'tan farklı olarak, doğal durumdan sivil duruma geçişi, sadece korku ve güvenlik kaygısına bağlamaz, ona göre insan, doğa ile baş etme ve kendi içinde "toplumsal

conatusu” gerçekleştirmenin en iyi yolunun, birlikte tek bir beden olarak davranmak, dayanışma içinde olmakla sağlanabileceğinin farkındadır. Dolayısıyla Spinoza’da sözleşme sorunsalı sadece bir kurgu olarak değil, pratik bir olumluluk ile ilişkilendirilir. Bunu da Spinoza, yararlılık olarak deşifre eder. Etika Dördüncü bölüm 40. önermede Spinoza, İnsanların ortak bir toplumda ahenkle yaşamalarını sağlayan şey yararlıdır der. Benzer şekilde, Spinoza yine Etika Dördüncü bölüm 18. önermenin scoliesinde:

...Zira eğer, diyelim ki, tam aynı tabiatta iki kişi birleşseler, onlar her birinin ayrı ayrı olduğu zamandan iki defa daha kuvvetli bir kişi olurlar, öyle ise insana insandan faydalı bir şey yoktur; insanların diyorum, hepsinin her şeyde bütün Ruhları ve Bedenleriyle sanki tek bir Ruh ve tek bir Beden olacakmış gibi uyuşmalarından ve hepsinin birden varlıklarını korumaya çalışmalarından, hepsinde ortak olan faydayı hepsinin birden aramasından daha iyi, varlıklarını korumak için isteyebilecekleri bir şey yoktur; buradan şu sonuç çıkar ki, akılla yöneltilen, yani aklın güdümü altında kendilerine faydalı olanı arayan insanlarda, başkaları için de istemedikleri hiçbir şeye karşı kendileri için arzu olamaz ve böylece onlar doğru sözlü, iyi niyetli ve namuslu insanlar olurlar...”

Söylemiyle dayanışmanın önemini vurgulamış ve aslında onun da ötesine geçerek, “politik bir sivillige” gönderme yapmıştır.

Spinoza Teolojik Politik İnceleme’de sözleşme sorununu ve gerekçelerini oldukça ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Spinoza, insanların yararlılık esasına göre yaşamalarının onlar için en faydalı şey olduğunu üstelik bunun aklın bir yasası olmasından kaynaklı olarak kuşku götürmeyecek bir gerçek olduğunu belirtir. Çünkü her insan olabildiğince güvenlik içerisinde ve korkudan uzak yaşamak ister çünkü kimse kin, nefret ve kıskançlığın olduğu yerde kendisini uzun süre güvende tutamaz, üstelik dayanışma olmadan insanlar, hem sefalet içinde yaşar hem de akıllarını geliştirecek imkânları bulamazlar. Tüm bunlar uyarınca insanlar sağlam bir düzenlemeyle belli konularda uzlaşmaları zorunludur, bunlar:

“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 ...”

Bu yarar esasına rağmen, sözleşmenin sürekliliği için başka gerekçeler olmalıdır ve Spinoza’da sadece yararlılık esası dolayısıyla yapılacak bir anlaşmanın teorik olarak zemininin sağlam olmayacağını hissediyor gibidir. Bundan dolayı, metnin devamında Etika’da da işlediği evrensel bir duygu durumunu tekrar eder. Buna göre:

...Kimse iyi olduğuna karar verdiği bir şeyden vazgeçmez; yeter ki daha büyük bir iyilik ummasın ya da daha büyük bir kötülükten çekinmesin ... Aynı yasa uyarınca, kimse de kötü bir şeye katlanmaz; yeter ki daha büyük bir kötülükten kaçınmasın ya da çok daha büyük bir iyilik ummasın ... Bir başka deyişle, her insan iyi iki şeyden daha iyi olduğuna karar verdiği şeyi ve iki kötü şeyden kendisine daha az kötü gözükene seçer...

Spinoza, bu yasanın herkesin tinine kazındığını ve bu yasayı varsaymadan kimsenin davranışlarını açıklayamayacağımızı belirtir. Spinoza yapılan sözleşmenin ve devredilen hakkın yaratacağı koşulların, kesinlikle kişinin gelecekteki yaşamsal beklentilerini tatmin etmesini ve daha iyi koşullar sunmasının şart olduğunun altını çizer. Şayet insanların bu beklentileri karşılanmazsa sözleşme, doğal hak gereği fesih edilebilir. Spinoza buna somut bir örnek vererek, bir kimsenin başka birine 20 gün aç kalma sözü verdiğini fakat sonradan bu sözün mantıksız olduğuna hükmettiğini düşünelim der, o kişi ya verdiği sözü tutmayacak ya da açlıktan ölecektir. Normal şartlar altında örnekteki kişi iki kötü şeyden daha az kötü olanı tercih edecek ve anlaşmayı bozacaktır.

Spinoza insanların, aklın yasaları ile yaşamlarını idame etselerdi, sözleşmenin çok daha kolay bir şekilde işlerlik kazanacağını ve sürüp gideceğini belirtir fakat bahsettiği yararlılık ilkesi olmadan tüm insanlardan sözleşmeye bağlılık beklemenin de mantıksız olduğunu ifade eder. Spinoza ceza ve caydırıcılığın da tam bu noktada somutlaştığını ve insanların aklın kılavuzluğunda yaşamaktan uzak olmalarından kaynaklı olarak ve çoğunlukla ihtiraslarıyla hareket etmelerinden ötürü bu sözlerini her zaman için tutmama risklerinin olduğunu ve bunun içinde cezanın bir gereklilik olduğunun belirtir. Yani kişi anlaşmayı bozması durumunda, anlaşmanın bozulmasının kendisine yarardan çok zarar getireceğini bilmelidir. Spinoza devamında, sözleşme teorisi kapsamında diğer kuramcılardan farklı olarak yetkinin bir kişiye ya da devlet aygıtı kimin kontrolünde ise ona değil de topluma devredilmesinden bahseder. Bu nokta önemlidir çünkü çağdaş siyaset bilimcilerinin kendi teorilerini kavramsallaştırırken temel uğrak noktalarından biri; Spinoza'nın bahsettiği bu sivil alandır:

Öyleyse, tabii hakla çelişmeden, bir toplum oluşturabilmenin ve her türlü antlaşmayı kusursuz bir bağlılıkla her zaman koruyabilmenin yolu, her insanın tüm gücünü topluma devretmesidir. Böylece yalnızca toplum her şey üzerinde tabiatın üstün hakkına sahip olacaktır. Bir başka deyişle, ister özgürce ister ölüm cezası korkusuyla, her insanın itaat etmek zorunda olduğu üstün gücü elinde tutacaktır. Bu tür bir toplumun hakkına demokrasi denir. Öyleyse demokrasi şöyle tanımlanır: Gücü altındaki her şeye ilişkin üstün hakka toplu olarak sahip, evrensel insan birliği... Bunun sonucunda, üstün güç hiçbir yasayla bağlı değildir. Ama herkes her konuda ona itaat borçludur. Çünkü kendilerini savunma gücünün tamamını, yani tüm haklarını ona devrettiklerinde, açık ya da üstü kapalı bir antlaşmayla hepsinin üstlenmiş olduğu yükümlülük budur... (Spinoza, 2016: 232-235).

Spinoza'nın, Hobbes'un "mekanik ve insanı dışlayan" sözleşme kuramına karşılık, insanı merkeze alan ve onun hem eksiklikleri hem de olumlu yanlarını dikkate alarak, gerçekçi bir teori oluşturma kaygısı, Politik İnceleme eserinde de devam eder. Üstelik diğer eserlerine göre daha sert ve daha devletçi-güvenlikçi bir üslup takınmış olmasına rağmen. Spinoza, Politik İnceleme Beşinci bölüm § 4'de şunları söyler:

Eğer bir Sitede uyruklar dehşetin egemenliği altında oldukları için ellerine silah almıyorlarsa, burada barışın hüküm sürdüğü değil, ama daha ziyade savaşın hüküm sürmediği söylenmelidir. Gerçekte, barış, basitçe savaşın olmayışı değildir, kaynağını ruhun gücünden alan bir erdemdir, zira itaat (II. bölümün § 19'u ile) Sitenin ortak hakkı uyarınca yapılması gereken şeyi yapmak yönünde değişmez bir iradedir. Yine, söylemek gerekir ki, içinde barış bir sürü gibi hareket eden ve yalnızca köleliğe yatkın uyrukların eylemsizliğinin bir sonucu olan Site, Site adını almaktan ziyade, ıssız yer adını almaya daha layıktır.

Eksen bu pasajda vurgulanması gereken yerin, barışın sebebinin her tekil bireyde bulunan ruh kuvveti (fortitudo) olduğunu söyler. Yani barış, devletin ya da kurumların bir seçimi ile değil tek tek bireylerin erdeminden kaynaklanır. Üstelik ruh kuvveti sadece statik bir sağduyu gibi veya itaatle değil, sürekli olarak ortak yaşamın gerektirdiği şekilde ve uyumlu davranma adına, çözüm üretmek, iletişim halinde olmak ve dolayısıyla bunu her bireyde yeniden ve yeniden kurmak üzerine temellenir. Spinoza'nın Politik İnceleme'de "çokluğun gücü" olarak kavramsallaştırdığı şey aslında, aktif bir üretim ile oluşacak toplumda yaşamayı her bireyde sürekli canlı tutabilmektir. Eksen'in ifade ettiği gibi, mesele aslında birçok farklılığı içeren ve farklı conatusları olan bireylerle, bu bireylerin oluşturduğu toplumsal conatusun sürekli uyumudur ve bu da ancak, aktif bir iletişim ile olabilir. Spinoza ruh kuvvetinin ne olduğunu Etika Üçüncü bölüm 59.önermenin notunda açıklar. Eksen, Spinoza'nın bu önerme bağlamında, ruh kuvvetinin altında iki aktif duyguyu tarif ettiğini, bunlardan ilkinin sağlamlık, ikincisinin ise yüce gönüllülük olduğunu belirtir. Eksen'e göre sağlamlık kişinin kendisiyle, yüce gönüllülük ise toplumla olan aktif ilişkisini imler. Daha açık ifade ile ilki kişinin kendi yararı ile ilgiliyken ikincisi başkalarının da yararını gözetmeyle ilgilidir. Fakat Spinoza'da bu iki kavramın birbirinden ayrı düşünülmemeyeceği de açıktır çünkü kişi erdemle veya aklın kılavuzluğunda ne kadar kendi yararını gerçekleştirirse, o, zaten topluluk içinde yararlı olacaktır (Eksen, 2015: 150-155).

5. İDEOLOJİ KAVRAMI ÜZERİNE TARTIŞMALAR VE KAVRAMIN TARİHÇESİ

İdeoloji kavramı üzerine tartışmalar, neredeyse tüm siyaset bilimi tarihini kuşatır. Kavram, tarihsel süreçler dâhilinde birçok anlam ve içeriğe bürünmüş, son dönem tartışmalarına da damgasını vurmuştur. Kavramın ilginç bir biçimde, nerdeyse bir bengi dönüş gibi her seferinde çıkış noktasına yönelmesi ve hiçbir biçimde mahkûm edilememesi, siyasetin en kadim sorusuna yanıt araması ile ilgilidir. İktidar-birey ilişkisinin çatışmalı hali, bu çatışmanın hangi düzlemlerde gerçekleştiği meselesi ve bu bağlamda iktidarın ve toplumların nasıl dönüştüğünün tarihi aslında, ideolojinin de tarihi olarak tarif edilebilir. Soru aslında “insan niçin itaat eder?” şeklinde de özetlenebilir. Tüm bunlarla birlikte, kavramın anlamına ilişkin uzlaşsızlığı, Eagleton’un derlediği, ideolojinin 16 farklı tanımdan da görebiliriz:

- (a) toplumsal yaşamdaki anlam, gösterge ve değerlerin üretim süreci
- (b) belirli bir toplumsal grup veya sınıfa ait fikirler kümesi
- (c) bir egemen siyasi iktidarı meşrulaştırmaya yarayan fikirler
- (d) bir egemen siyasi iktidarı meşrulaştırmaya hizmet eden yanlış fikirler
- (e) sistemli bir şekilde çarpıtılan iletişim
- (f) özneye belirli bir konum sunan şey
- (g) toplumsal çıkarlar tarafından güdülenen düşünme biçimleri
- (h) özdeşlik düşüncesi
- (i) toplumsal olarak zorunlu yanılısama;
- (j) söylem ve iktidar konjonktürü
- (k) içinde, bilinçli toplumsal aktörlerin kendi dünyalarına anlam verdikleri ortam
- (l) eylem-amaçlı inançlar kümesi
- (m) dilsel ve olgusal gerçekliğin karıştırılması
- (n) anlamsal [semiotik] kapanım
- (o) içinde, bireylerin, toplumsal yapıyla olan ilişkilerini yaşadıkları kaçınılmaz ortam
- (p) toplumsal yaşamın doğal gerçekliğe dönüştürüldüğü süreç (Eagleton, 1996: 11).

Kavramın gelişimi ve tarihçesine geçmeden şunu belirtmek gerekir, ideoloji kavramını sorunsallaştıran, somut bir tartışma düzlemine çeken ve farklı dönemlerinde sürekli geliştiren kişi Marks’dır. Bu gelişimi Alman İdeolojisinden, Kapital’e kadar sürekli ve sistematik bir biçimde gerçekleştirmiştir. Bazı yazarların iddia ettiği gibi, Marks’ın ideoloji kavramsallaştırmaları arasında kopukluk-çelişki olduğu iddiası sorunludur ve neredeyse farklı ideoloji yaklaşımlarının hiçbiri, Marks’la ilişkilendirilmeden oluşturulamaz. Üstelik göreceğimiz

çoğu yazarın paylaştığı gibi, Marks'ın ideoloji ile ilgili metinleri bunların ötesinde, siyaset biliminin ontolojik ve epistemolojik kökenlerine "eleştirel bakma" gibi bir imkânı da verir. Dolayısıyla bu imkanı bir kenara atıp, "nötr" bir ideoloji kuramı ile düşünmek, bizi verimsiz ve sadece durum tanımlaması ve değerlendirmesi noktasına taşır.

Gündelik hayatta sık sık karşımıza çıkan, sokakta, televizyonda, sınıfta herhangi bir mesele üzerine konuşurken tekrarlanan ve karşıdakini sığlık ve önyargılı olmakla itham etmek için kullanılan "ideolojik bakıyorsun" söyleminin bir tür moda haline geldiği bir dönemi yaşıyoruz. Bu algının yerleşmesinin de bizzat ideolojik olduğunu ve hatta özellikle liberalizm-neo-liberalizmin başat toplumsal ideoloji haline gelmesiyle birlikte yaygınlaştığının altını çizelim. Özellikle sağ siyasetin, sol siyaseti suçlama adına kullandığı bu söz, sağ siyasetin kendisini ideolojik ön yargılardan kurtardığının, olaylara insan odaklı baktığının ispatı gibi dolaşıma sokulur. İdeolojinin, hem hakikati gösteren bir tarafının hem de onu perdeleyen, mistifize eden ve bilinci sakatlayan bir yönü olduğunu belirtmek gerekir. Dolayısıyla tüm ideolojiler yanlış ve sakıncalıdır demek meseleyi basitleştirmek ve totoloji yapmak anlamına gelir. Fakat Eagleton'un belirttiği gibi şu rahatlıkla söylenebilir, farklı ideolojik yaklaşımlar adına insanların tarihte verdikleri kavgalar ve savaşlar onun en azından tuhaf bir yönüne işaret eder. Eagleton'a göre, insanların birbirlerini bazen bir böcek bazen de bir Tanrı gibi görmelerini sağlayan şey, ideolojidir. İnsanların fiziksel ihtiyaçlarını gidermek için kavga etmeleri anlaşılabilir bir şeyken, sahip oldukları fikirler adına bunu yapmaları tuhaftır. İşin daha ilginç tarafı, ideolojiyi bir aygıt olarak kullanıp kendi iktidarlarını tahkim etme-derinleştirmeye çalışan egemenlerin, nasıl rıza ürettiği ve kitleler üzerinde nasıl başarılı oldukları fakat, yine aynı insan topluluğunun rıza gösterdiği egemene hangi mekanizmaların işlemesiyle başkaldırdığıdır. Eagleton soruya şöyle cevap veriyor:

...Baskı altına alınmış olma bazen beraberinde cüzi ödüller getirdiği içindir ki zamanla bu duruma katlanmaya hazır hale getiriliyoruz. En etkili baskı kuran kişi, kendi buyruğu altındaki insanları kendi iktidarını sevmeye, arzulamaya ve kendilerini onunla özdeşleştirmeye ikna edebilmiş olan kişidir; bu nedenle, her politik kurtuluş pratiği, özgürleşme biçimlerinin en zoru olan, kendimizi kendimize karşı özgür kılmayı içerir. Bununla birlikte hikâyenin öteki yüzü de aynı derecede öneme sahiptir. Çünkü bu tür bir baskı, kurbanlarını yeterince tatmin etme konusunda uzun bir süre başarısız kalması durumunda kurbanlar, nihayet bir gün kendisine karşı ayaklanacaklardır. Eğer öteki siyasi seçeneklerin tehlikeli ve karanlık görüldüğü bir dönemde sefalet ile, marjinal zevkin muğlak bir karışımıyla yetinmek rasyonel ise sefaletin refahtan gözle görülür ölçüde fazla olması durumunda isyan etmek de, hele bu isyan sonucunda kazanılacak olan şeyler kaybedileceklerden daha fazla gibi görünüyorsa, aynı ölçüde rasyoneldir (Eagleton, 1996: 14-15).

Eagleton'nun bu ifadesi bizi ideolojiyle ilgili başka bir hakikate götürür ki o da ideolojiye maruz kalan bireylerin, tamamen edilgen oldukları ve iktidarın tüm baskı ve rıza mekanizmalarını sorgusuz sualsiz kabul ettikleri kabulünün yanlış olmasıyla ilgilidir. Bunun ötesinde, bireyler bazen iktidarın koşullamalarının farkında olmasına rağmen farkında değillermiş gibi bile davranabilirler. Bora, bunu Scott'tan alıntıyla somutlar. Madunlar yani ezilenler, aşağıdakiler, iktidarın yüzüne gülen, onu destekler gibi yapan ama öteki taraftan, iktidarı devirmek için stratejiler üreten topluluklardır. Yine Bora'nın aktardığı gibi, Rancier'in ifade ettiği, 19.yy işçi sınıfının, yönetenlerin eşitlik ve özgürlük vaatlerini hiçbir zaman gerçekleştiremeyeceklerini bilmelerine rağmen, direnişlerini devam ettirmekte, taleplerde bulunmakta ve böylece hem kendilerini meşrulaştırmakta hem iktidarın altını oymakta hem de küçük kazanımlar elde etmektedirler (Bora, 2016: 95).

İdeolojiyle ilgili başka bir nokta, kavramın tarihinin bazı sistematik olmayan göndermeleri saymazsak çok eski olmadığıdır. Özellikle, beslendiği toplumsal olaylar ve bu olayların tarihi, Fransız Devrimi ve sonrasıdır denilebilir. Bu miladın tesadüf olmadığı ise açıktır, buna göre Fransız Devrimiyle birlikte ideolojinin eleştiri okları, katı-değişmez bir konservasyona odaklanır. Bu eleştirilerin en temelinde aslında, toplumu, monarşiyle beraber tahkim etmeye çalışan bir din ve kilise öğretisi eleştirisi vardır. Bununla birlikte, siyasal akımların kendilerini meşru kılacak söylemleri inşa etme gibi bir zorunlulukları olduğu açıktır, üstelik yeni ideolojilerin zaten epistemolojik olarak, geleneksel söylem ve dinden kendilerini ayırtmalarını gerekir. Bu anlamda Mclellan, dinin insanın gündelik hayatıyla, ruhani hayatı arasında bir tür aracı rolünü üstlenmesine karşın, ideolojinin, bugünün kamusal projelerini gerçekleştirmek ve yaşadığımız dünyayı dönüştürmek adına zorunlu olarak akla ve bilime gönderme yapacağını ya da yapması gerektiğinin altını çizer. Üstelik geleneksel bilgi formlarının belli bir geçmişi, deneyimi ve araçları var iken akla gönderme yapan söylemin, kamusal alanda dinsel söylem kadar avantajlı bir konumda olmadığı açıktır. Mclellan durumun tasvirini şöyle yapar:

Sanayi devrimine eşlik eden iletişim devrimi, kitap ve gazetelerin görülmedik ölçüde ucuzlamasıyla birlikte bir okuryazarlık patlaması getirdi. İnsanların daha fazla enformasyona ulaşması ve enformasyon kaynaklarının giderek çeşitlenmesi, bu enformasyonun yorumunu da sorunlu hale getirdi ve farklı çıkarları yansıtan rakip yapılanmalar bu yeni malzemeye anlam yüklemeye girişti. Ancak bu yapılanmalar ya da ideolojiler, sınırlı bir kökenleri olmasına karşın, kaçınılmaz olarak evrensel bir iddiaya sahip olmak durumundaydı. Çünkü kitlelerin giderek daha fazla siyasete girmesiyle birlikte, komuta etmektense ikna etmek yaygınlaştı. Özgürlük, kardeşlik ve eşitlik çağında sadece evrensel akıl ve bilim fikrini temel alan yaklaşımlar evrensel çapta kabul edilebilirliğe aday olabilirdi (Mclellan, 2005: 3-4).

Mclellan'ın bahsettiği şey, ideolojinin kendisini meşrulaştırma çabasıdır. Belki de tarihin hiçbir döneminde, kamusal alanda bilginin meşruluğu sorunu bu kadar elzem olmamıştır. Büyük dönüşümleri gerçekleştiren ve yeni dönüşümlere de gebe olan Avrupa'da, hem sanayi devrimini gerçekleştirip hem de toplumsal yaşamda bu dönüşümün karşılığı olan fikirleri yaymak, 18. ve 19.yy'ın en temel motivasyonuydu diyebiliriz.

Buna rağmen, ideolojilerin birbirlerini "ideolojik" olarak suçlamaları ya da ideoloji tartışmalarına içkin olarak belli bir dönemin özgürlükçü söyleminin bir süre sonra baskıcı bir noktaya varması gibi bir gerçeğe de yüz yüzeyiz. Bahsedilen dönemin, özgürlükçü, liberal söyleminin, zaman içinde kapitalizmin "araçsal aklına" dönüşmesi bunun en tipik örneğidir. Özellikle Frankfurt Okulu geleneği ve sonraları post-modern düşünürler bu dönüşümü eleştirmiş ve modernitenin kendisini kurumsallaştırdıktan sonra bir baskı aygıtına dönüştüğünün altını çizmişlerdir. McLellan'ın aktarımıyla Habermas durumu şöyle özetler:

Dünyanın geleneksel yorumlarının eleştirisinden çıkar ve bilimsellik iddiasında bulunur. Ancak bunlar da meşrulaştırma işlevi görmeye devam eder ve dolayısıyla gerçek iktidar ilişkilerinin analiz edilmesini ve kamu bilincinde ele alınmasını engeller. Dar anlamıyla ideoloji ilk kez bu şekilde ortaya çıkmıştır. İdeoloji, modern bilim kisvesine bürünüp kendi meşruiyetini yine ideolojinin eleştirisinden alarak, iktidarı meşrulaştırmanın geleneksel yöntemlerinin yerine geçer. İdeoloji ve ideolojinin eleştirisi birlikte ortaya çıkmıştır. Bu anlamda, burjuvazi öncesi ideolojiden bahsedilemez (McLellan, 2005: 3).

Neredeyse bir kader gibi, bir bilgi sistematiğinin zaman içerisinde bir iktidar aygıtına dönüşmesine tarihte çok sık rastlıyoruz. Birbirini baskıcı ve dogma olarak niteleyen ideolojilerin gözden kaçırdığı en önemli nokta, bilginin çıktığı tarihsellik ile yorumlandığı tarihsellik arasındaki konjonktürel farklar dolayısıyla bilginin, o sırada hangi siyasal güç ilişkilerinin bir sonucu olarak dolaşıma sokulduğudur. Marksist ideolojinin dünyanın herhangi bir coğrafyasında nasıl uygulandığı, yorumlandığının sorumluluğunu Marksizm'e yükleyemeyeceğimiz gibi, Darwin'den bir Hitler ideolojisi türetmek de Darwin'in sorumluluğunda değildir. Dolayısıyla siyasallaşan ideolojilerden öte; bizim ideoloji ile ilgili değineceklerimiz genel olarak epistemolojik olarak ideolojinin ne olduğudur. Bu anlamda, ideolojinin ne olduğu tartışmalarını biçimlendirecek en önemli nokta belki de ona bir çerçeve-hudut oluşturmaktır, hem herkesin birbirini ideolojik olmakla suçlaması hem de siyaset felsefesine içkin tartışmalar açısından bu neredeyse bir ön koşuldur. Her yargı, fikir, yorum ideolojik midir? Ya da her söylemin ideolojik olmasının veya söylemin bir tür iktidar ilişkisine gönderme yapmasıyla ilişkili olarak, bunun siyasal eleştiri inşa etme noktasında bize ne tür imkânlar sağlayacağı veya hangi şeyleri imkânsızlaştıracağı meselesi önemlidir.

Eagleton, bir düşüncenin ideolojik olup olmamasıyla ilgili örnekler verirken, ayrımın “katı ön yargılar” olduğunu belirtir. Bu durumda “ön yargı” ve “ön anlama” arasında bir ayrıma gitmek gerekir ki Eagleton, Heidegger’den alıntıladığı ön anlama kavramını açıklar, buna göre ön anlama olmaksızın bir meseleyi kavramak zaten imkânsızdır. Dolayısıyla ön kabulsüz düşünce diye bir şey yoktur. Fakat bu ön kabulleri katı ön yargılarla karıştırmamak gerekir. Eagleton, bir fikrin ideolojik olmasıyla ilgili olarak, hem katı ön yargılarla kuşanmış inanç sistemlerine hem de iktidar meselesine gönderme yapmasının ideolojinin temel iki belirleyeni olduğunu belirtir. Yani bu katı fikir kümesi mutlaka siyasal bir amaç adına kullanılıyor olmalıdır, dolayısıyla her katı fikir kümesi ideolojiktir diyemeyiz. Örneğin, bir kişinin çok sistematik bir şekilde dış fırçalaması ve bunu yaparken patolojik bir biçimde her dişe belirlenmiş bir sayıda fırça darbesi vurması bu davranışın ideolojik olduğunu göstermez. Fakat dış fırçalamazsam, bir Britanya’lı olarak Sovyetler’in beni rahatlıkla esir alabileceğini düşünüyorsam ve bu bilgi siyasal bir kanaldan bana ulaşıp, biçimlendiriyorsa burada artık ideoloji vardır denilebilir (Eagleton, 1996: 20-23).

Üşür’ün de ideoloji ile ilgili tespiti benzerdir, ona göre, ideoloji eğer, toplumsal yaşamla ilgili anlamlar, semboller üzerinden şekilleniyorsa ve ağırlıklı bir sosyolojik düzlem varsa, bu genel çerçeveyi daraltmak elzemdir. Elzem olmasının sebebi, kültür olarak tanımlanan kavramın da benzer noktalara göndermeler yaptığıdır. Her tür toplumsal düşünceyi ideoloji olarak değerlendiremeyeceksek, ideolojiyi bir çatışma formu olarak düşünmek doğru olabilir. Üstelik bu toplumsal çatışma fikrine de bir ek yapıp ki her toplumsal çatışma da ideolojik olmayabilir, toplumsal iktidar ilişkilerini de dikkate almak gerekecektir. Dolayısıyla Üşür ideolojinin, toplumsal iktidar ilişkilerinin temelindeki maddi yaşamla yani insanların yaşamlarını sürdürmek için yarattıkları maddi toplumsal pratiklerle ilişkili olduğunu söyler. Üşür’e göre bu durumda ideolojiyi, bireysel düşünceden, toplumsal çatışmanın alanı olmayan folklorik değerlerden, bir toplumsal iktidar ilişkisini yıkmak ya da kurmak iddiası olmayan anlamlardan soyutlamak gerekir (Üşür, 2014: 8-9).

Tüm bu anlatılardan sonra aslında belirli bir ideoloji taslağı ortaya çıkar. Bu taslağa göre, egemen ideoloji odağında meydana gelen bir çatışma ilişkisi ve bununla bağlantılı olarak, özellikle egemen ideolojinin kendisini korumak, kökleştirmek için başvurduğu aygıtlar ile rıza ve zor üretimi vardır. Çatışmanın öteki tarafında ise egemen güce direnen başka ideolojik oluşumlar bulunur. Eagleton için de durum belli eleştirileri saklı kalmak koşuluyla böyledir:

Üzerinde en fazla anlaşma sağlanan cevap belki de, ideoloji, egemen toplumsal grup veya sınıfın iktidarını meşrulaştırmakla ilişkilidir, iddiasında dile gelmektedir. “İdeoloji üzerine çalışmak”, diyor, John B. Thompson, “...anlamın (veya imlemin) tahakküm ilişkilerini sürdürmeye hizmet ettiği durumlar üzerine çalışmaktır.” İdeolojinin yaygın kabul gören tek tanımı muhtemelen budur. Ve meşrulaştırma sürecinin en az altı farklı stratejisi olduğu söylenebilir. Egemen iktidar kendisini, kendisine yakın inanç ve değerlerin tutunmasını

sağlayarak, bu tür inançları, doğrulukları kendinden menkûl ve görünüşte kaçınılmaz kılacak şekilde doğallaştırarak ve evrenselleştirerek, kendisine meydan okumaya kalkışan fikirlere çamur atarak, rakip düşünce biçimlerini, muhtemelen, açığa vurulmayan, ama sistemli bir mantıkla, dışlayarak ve toplumsal gerçekliği kendine uygun yollarla çapraşıklaştırarak meşrulaştırabilir. Genel olarak bilindiği gibi, bu “mistifikasyon”, çoğu kez, kendisinden, gerçek çelişkilerin imgesel/hayali çözümü olarak ideoloji kavrayışının doğduğu toplumsal çatışmaların bastırılması veya maskelenmesi biçimini alır. Fiili her ideolojik oluşumda bu altı strateji, büyük ölçüde, karmaşık biçimlerde iç içe geçme eğilimindedir (Eagleton, 1996: 23-24).

Bu tanımlamaya göre ideolojinin, sonradan evrileceği “söylem” kavramsallaştırılması dışındaki tanımına, makro düzeydeki işleyişe vurgu yaptığı göze çarpmaktadır, bu aynı zamanda ideoloji kavramının egemenlik-iktidar meselelerinden ne anladığının da bir göstergesidir. İktidar ilişkilerinin kaynağının ne olduğu ya da iktidar ilişkilerinin bir kaynağının olup olmadığı, tüm bu işleyiş içinde devletin ontolojik olarak nasıl tanımlandığı, öznenin oluşumu sürecinde ideolojik dinamiklerin onu nasıl ve hangi dolayımmlarla etkilediği gibi sorular bizi aslında modern iktidar kavramsallaştırmasıyla, post-modern söylem kavramsallaştırması arasındaki farka götürür.

Bu anlamda örneğin Foucault’un ideoloji eleştirisi en temelde, kavramın içeriğinin kaba bir determinizm ile ve tek boyutlu bir anlamla doldurulduğu iddiasına dayanır. Foucault’a göre özellikle Marksist ideolojinin iktidar kavramsallaştırması, üretim ve sınıf ilişkilerine odaklanırken öteki mikro iktidar ilişkilerini ıskalar. Barret, Foucault’un eleştirisinin özellikle Marksist ideoloji kavramsallaştırmasına yönelik olduğunu belirterek, bu eleştirinin, monist bir ekonomik determinizme odaklı olduğunun altını çizer. Bu, altyapı-üstyapı modeline ilişkin bir gönderme ve eleştiridir. Bu bağlamda Foucault, Barret’in aktarımıyla şunları söyler: “Çok biçimli bağıntılar salkımını aleni kılmak için, nedenin sonsuz geniş ayrıcalığını askıda bırakarak, bir-biçimli basit bir nedensellik saptama nosyonu yerine bir bütünsel bağımlılıklar oyununu geçirmek istiyorum.” Barret, Foucault’un söylem teorisine göre, söylemlerin sadece göstergelerden ibaret olduğunun düşünülmesine karşın onların şeyleri tanımlamaktan fazlasını yaptıklarını belirtir. Bu tanımlama aslında şeylerin sözcükler tarafından yeniden üretildiği ile ilgilidir. Söylemler, nesnelere sistematikleştiren, düzenleyen, tanımlayan yapılarıdır. Bu durumda teori, dikkati nesnelere göndergeye çevirerek, zemine, “söylemin nesnelere” olarak biçimlenmelerine imkân veren ve tarihsellik içindeki çoklu kurallar dizisiyle tanımlanan bir nesnelere teorisi olarak düşünülür. Foucault, yukarıda bahsedilen şeyden neyi kast ettiğini Barret’in aktarımıyla daha net bir şekilde şöyle açıklar:

Cinsellik alanında yaptığımız, yapmakla yükümlü olduğumuz, yapmamıza izin verilen, yapmamız yasaklanan şey ile kendi cinsel davranışımız konusunda söylememize izin verilen, söylemekle yükümlü olduğumuz, söylememiz yasaklanan şey arasındaki ilişki olan cinsellikle

ilgili bir söylemin arkeolojisini yapmaya çalışıyorum. Konu budur. Bir fantezi sorunu değil, bir söze dökme sorunudur (Barret, 2004: 180-181).

Foucault'un ifadelerinden anlamamız gereken en önemli noktalardan biri, söylemle bağlantılı olarak iktidar sorunudur. Buna göre Foucault, toplumdaki iktidar ilişkilerinin, tek bir merkezden yayılan, özcü ve büyük anlatılarla şekillenen geleneksel formuna karşıdır. Ona göre iktidar, daha heterojen, mikro ilişkilerde üretilen ve çoğu zaman da olumsal çatlama noktalarının bir sonucu olarak ortaya çıkar. İktidar Foucault'a göre, yukarıdan aşağıya olduğu kadar, aşağıdan yukarıya doğru da işler, dolayısıyla Foucault aslında şunu demektedir: İktidar yoktur iktidarlar vardır. Bu durumda, Foucault'un iktidar kavrayışının en önemli bileşeni içkinliktir denilebilir. Bireylerin bedenleri üzerinden inşa edilen iktidar, kendisini yine bireylerin dili-söylemi aracılığıyla kılcallaştırır ve toplumdaki her alana nüfuz eder. Foucault durumu şöyle tasvir eder:

Toplumsal gövdenin her bir noktası arasından, bir kadınla bir erkek arasından, aile içinden, öğretmenle öğrencisi arasından, bilenle bilmeyen arasından geçen iktidar ilişkileri, daha ziyade büyük iktidarın köklerini saldırdığı hareketli ve somut topraktır, onun işlev görmesini mümkün kılan koşullardır. Aile devlet iktidarının basit bir yansıması, uzantısı değildir: çocuklar karşısında devletin temsilcisi değildir, tıpkı erkeğin kadın karşısında devletin temsilcisi olmadığı gibi... Genel anlamda, bence iktidar ne (bireysel ya da kolektif) istençlerden yola çıkarak oluşur ne de çıkarılardan türer. İktidar, iktidarlardan, iktidarın çok sayıdaki sorun ve etkisinden yola çıkarak oluşur ve işlev görür... (Foucault, 2003: 110-111). Başka bir yerde ise Foucault yine iktidar için şunları söyler:

Her yerde hazır ve nazırdır: Ama bu her şeyin yenilmez birliğinin çatısı altında kümeleştirme ayrıcalığına sahip olmasından değil, her an, her noktada, daha doğrusu bir noktayla başka bir nokta arasındaki her bağıntıda ürüyor olmasından kaynaklanır. İktidar her yerdedir; her şeyi kapsadığından değil, her yerden geldiğinden dolayı her yerdedir (Foucault, 2007: 72).

Foucault'un iktidarı her yerde işleyen bir aygıtı benzetmesi ve üstelik "büyük iktidarın" bu mikro iktidar tiplerinden kendisini türetmesi, ideoloji kavramsallaştırması açısından hem oldukça yenilikçi bir kanal açmış fakat bir taraftan da ideolojinin varlık amacına yönelik teorik bir saldırı inşasını beraberinde getirmiştir.

Burada özellikle Foucault'a değinmemizin nedeni, ideolojiden söyleme evrilme meselesinde, kendisinin bu dönemin en önemli temsilcisi ve eserleriyle neredeyse herkesin doğruluğundan şüphe etmediği bir figür olmasından kaynaklıdır. Sadece ideoloji değil, neredeyse bütün modernizm-post-modernizm tartışmalarında bir turnosul olarak Foucault epistemolojisi işlev görür. Fakat post-modern söylem teorisi içinde öyle uçlar vardır ki; Foucault bile insafı kalır. Purvis ve Hunt'ın belirttiği gibi Foucault en azından söylemsel olan ve olmayan arasında bir ayrım yapar, Derrida örneğinin, "metin dışında hiçbir şey yoktur" der. Purvis ve Hunt çalışmalarında Marks ve Foucault arasındaki farkların ötesinde ortaklıkların da olduğunu ve

aradaki makasın bir ölçüde giderilebileceğini belirtirler. Onlara göre Foucault'un söylemi, bizim de belirttiğimiz gibi, ideolojiden içkinlik ve aşkınlık düzleminde ayrılır: "Söylemler, az çok saptırılmış gerçekliğin temsilleri değildirler; daha ziyade, (bizzat ilettikleri kendilerine içkin teknoloji, taktikler) "ekonomiler" olarak anlaşılmalıdırlar. Diğer bir ifadeyle, iktidar söylemlerin içine kazınmıştır; dışında yer almaz. Yanı sıra Foucault, ideolojinin özneye dair teorik bir hümanizmanın içine hapsediğini düşünür." Yine Foucault'tan aktardıkları üzere:

Marksizm söz konusu olduğunda, ideoloji düzeyinde iktidarın etkilerini ortaya çıkarmaya çalışanlardan değilim. Aslında, ideoloji sorununu gündeme getirmeden önce beden sorununu ve iktidarın beden üzerindeki etkilerini çalışmanın daha materyalist olup olmayacağını merak ediyorum. Zira bu analizlerde beni rahatsız eden şey, istisnasız olarak, klasik felsefenin sunduğu model üzerinden kurulan ve iktidarın sonradan ele geçirdiği düşünülen bilinçle donatılmış bir insan öznenin baştan kabul edilmesidir.

Fakat söylem Foucault'a göre, sadece tanımlanıp geçilebilecek bir şey değil, uğruna mücadele edilmesi, ele geçirilmesi gereken şeydir. Söylem, ele geçirilecek iktidardır. Marks ve Foucault'u yakınlaştıran şey de tam olarak budur. Purvis ve Hunt bu bağlamda, söylemin iktidarla mücadelenin enstrümanı olduğu fikriyle, Marks'ın, insanların egemen ideolojinin farkına varıp onunla çatışmaya başladığı alan olarak tarif ettiği ideoloji arasındaki merkezi fikrin aslında aynı şey olduğunu iddia ederler (Purvis ve Hunt, 2014: 25-26).

Yukarıda bahsedilen bu küçük ortaklığa rağmen Foucault'un söylem-iktidar kavramsallaştırması, ideoloji kavramı açısından oldukça sorunludur. Sorun hangisinin daha hakiki olmasından öte, çoğu yazarın ortaklaştığı gibi, işlevsel anlamda söylem ve çoklu iktidar kuramının baştan uca ideoloji kuramını felç etmesiyle ilgilidir. Şayet iktidar her yerde ise; bu sonsuz genişlik, direniş mekanizmalarını alt-üst eder çünkü her yerde olan bir şey aslında hiçbir yerdedir. Üstelik Foucault teorisi oldukça yereldir, belli bir coğrafyaya aittir. Buna göre batının aksine, doğu toplumlarında başat olan iktidar modeli, devlet ve üretim ilişkilerinin merkezde olduğu geleneksel modeldir ve devlet bu toplumlarda hala örneğin, rızadan, psikiyatriden, gözetimden çok, kaba güç aygıtlarıyla toplumu normalize etmektedir.

Eagleton da benzer şekilde bu iktidar tanımının, iktidarı anonimleştirici yönünü eleştirir:

...Michel Foucault ve onun müritlerinin görüşüne göre, iktidar, ordu ve parlamento ile sınırlı bir şey değildir: iktidar, bundan öte, en mahrem sözlerimize, en örtük hareketlerimize bile sızan, her tarafa yayılmış tanımlanamaz bir güç ağıdır. Bu kurama göre, iktidar fikrini, onun en bariz siyasi tezahürleriyle sınırlamanın kendisi, iktidarın işleyişindeki karmaşık dağımlığı gizleyen ideolojik bir harekettir. İktidarın kişisel ilişkilerimize ve her zamanki sıradan faaliyetlerimize kendi damgasını vurduğunu düşünmek, söz gelimi feministlerin farkına varmakta zorlanmadığı gibi, açıkça siyasi bir kazançtır; fakat burada, ideolojinin

anlamıyla ilgili bir sorunla karşılaşırız. Çünkü eğer iktidarla bağıntılı olmayan hiçbir inanç ve değer yok ise, ideoloji terimi, yok olma noktasına doğru genişleme tehdidi altında demektir...

Eagleton'a göre bu şekilde tanımlanan bir iktidar, sınırsızlaşıp anlamını yitirir, terimin bir anlamının olabilmesi için onun sınırlarının tespit edilmesi ve nelerin bu terimin dışında kaldığının bilinmesi gerekir. İktidar eğer bu şekilde her şeye sinmiş, her şeyi belirleyen bir Tanrı gibi tanımlanacaksa ideoloji kavramı hiçbir işe yaramayacak, bize hiçbir bilgi veremeyecek boş bir sese dönüşür. Hâlbuki ideoloji kavramının gücü, toplumsal yaşam içinde merkezi olarak önem taşıyan iktidar mücadeleleriyle önem taşımayan iktidar mücadeleleri arasında bir ayırım yapmasından kaynaklanır. Örneğin eşler arasında tostun yanmasıyla ilgili bir tartışmanın mutlak olarak ideolojik olması gerekmez, fakat bu kavganın geri planında toplumsal cinsiyet rolleriyle ilgili bir şey varsa bu durumda artık tartışmanın ideolojik bir yönü vardır diyebiliriz. Eagleton devamında, sadece iktidarın her yerde olduğunu söyleyen post-modernistlere değil aynı zamanda yine aynı bilgi kuramından beslenen "radikal demokratlara" da benzer bir gönderme yapıyor gibidir:

Her şey ideolojiktir" ya da "her şey siyasidir" diyen radikaller, bindikleri dalı kestiklerinin henüz farkına varmamış görünüyorlar. Bu tür sloganlar, ideoloji ve siyasetin, egemen iktidarın toplumsal yaşamın bütün kesimlerini depolitize etme niyetine uygun düşebilecek ölçüde aşırı dar bir biçimde tanımlanmasını reddederek iyi bir şey yapıyor olabilirler. Fakat bu tür terimlerin tanımı her şeyi kapsayacak şekilde genişletmek, bunların gücünü yok etmek demektir ki bu da aynı ölçüde egemen düzenin yararına olan bir durumdur. Bir taraftan iktidarın her yerde olduğunu söyleyen Nietzsche ve Foucault ile hemfikir olurken, diğer taraftan bazı belirli pratik amaçlarla, iktidarın daha az ve daha çok merkezi olan biçimleri arasında bir ayırım yapmak tamamen olanaklıdır.

Eagleton'un hedefindeki yaklaşım bu sefer, her şeyin belli bir çıkara hizmet ettiğinin altını çizen söylem fikridir. Söylem Eagleton'a göre zaten, bağlamıyla birlikte ele alınıp ona göre ideolojik veya ideolojik değil şeklinde değerlendirilmesi gereken bir şeyken buna bir de çıkar gibi kötücül ve yıkıcı bir etiket yapıştırmak, meselenin içini tamamen boşaltmak anlamına gelir. Üstelik her söylem içinde çıkar barındıran bir şey olsa bile, söylemi, toplumsal iktidar ilişkilerine gönderme yapan ve yapmayan diye tasnif edip, incelikli bir şekilde ayırmak gerekir. Her insanın bedensel çıkarları olduğu söylemi doğrudur, fakat bu çıkar ile örneğin devletin işleyişi veya adaletsizliği üzerine olan ve derin ideolojik göndermeleri kapsayan söylemi birbirleriyle karıştırmamak gerekir. Eagleton özellikle Nietzsche aracılığıyla dolaşıma sokulan, bu post-modernist düşüncenin, yani her şeyin bir çıkar kategorisiyle düşünülüp her meselenin bu enstrümanla kavranıp, dünyayı homojen bir anlam dünyasına hapsetmenin, tüm toplumsal hak taleplerini yok edeceğinin altını çizer. (Eagleton, 1996: 26-29).

5.1. Kavramın Tarihçesi

İdeoloji kavramının tarihçesi her ne kadar Fransız Devrimi sonrası ile başlatılıp, ağırlıklı olarak kavrama ilişkin çalışmalar bu tarihten sonrasına odaklansa da, aslında etimolojik köken gibi bir takıntıyla düşünülmediği zaman, kavramın çok daha eskilere dayandığı görülebilir. Bilginin kökenleri, zihnin ne olduğu, nesnel bir hakikatin var olup olmadığı, nesnel hakikate ulaşmanın dolayimleri, toplumsal kurumların bu nesneliği ne kadar manipüle ettiği gibi sorular, felsefe var olduğundan beri cevabı aranan sorulardır. Dolayısıyla aslında bu soruların dâhil olduğu alan, ideolojinin de alanıdır.

5.1.1. Bacon ve İdol Öğretisi

İdeolojinin temel göstergelerini sistematik bir biçimde ilk Bacon ortaya koymuştur denilebilir. Bacon'un iddia ettiği şey, insan bilincinin sağlıklı bir biçimde düşünmesini engelleyen bir takım toplumsal ve irrasyonel yapılar olduğudur. Mclellan, Bacon'un Navum Organum adlı eserinde, toplumu gözlemleyerek genel bir çerçeve çizmeye çalıştığını ve o güne kadar insan bilincinin, Bacon'un ifadesiyle idollerin, yani insanı irrasyoneliteye iten kavrayışların etkisinde kaldığını yazdığını belirtmiştir. Buna göre dört çeşit idol vardır: Kabile idolleri, mağara idolleri, pazaryeri idolleri ve tiyatro idolleri (Mclellan, 2005: 4).

Özbek, Bacon'un yapmaya çalıştığı şeyin, gerçek olanın bilgisine ulaşmak için, düşünceyi yeniden bir araç haline getirilmesini sağlamak olduğunu söyler. Eserinde Bacon, bilimlerin gelenekleri ile hesaplaşmayı, insan zihninde yer etmiş, yanlışlara neden olan, zihni bozan işleyişin tanımını ve sistematikliğini çözümlenmeyi denemiştir. İnsan zihnindeki bu problemlerin kökeninde de idoller denen ön anlamalar vardır (Özbek, 2011: 15).

Mannheim de benzer bir yorumla, Bacon'un idoller öğretisini, ideoloji kavramının bir önsüzisi olarak yorumlamıştır. Bacon idolleri bir tür put veya ön yargı olarak tanımlamış ve bu idollerin bir kısmının insan doğasından, bir kısmının da yine somut birey ve toplumsal yaşamdan kaynaklandığını, bir süre sonra da gelenekselleşerek idrakı ortadan kaldıran yapılara dönüştüğünü belirtmiştir. Mannheim bu idolleri Bacon'dan referansla şöyle açıklar:

Soy idolleri (*idola tribus*); insanın doğasında ve bizzat insanın soy veya ırkının doğasında vardır. Çünkü insan, anlamsız bir biçimde şeylerin ölçüsü olduğunu iddia eder, üstelik bununla da kalmaz, hem duyuların hem de zihnin bütün algılarının kaynağı olarak evreni değil, insanı gösterir. İnsan zihni, ışınları yayması, çarpıtması ve şeklini bozması bakımından kendi özelliklerini farklı nesnelere veren içbükey ve dışbükey aynalara benzer.

Mağara idolleri (*idola specus*); her biri bireysel olan idollerdir, Çünkü herkes (insan ırkında ortak olan hatalara ek olarak) ya kendine özgü ve tek olan yaratılışından dolayı, ya eğilimi ve diğer kişilerle olan ilişkilerinden dolayı, ya okuduklarından dolayı ve bireyin hayranlık ve saygı duyduğu kişilerin otoritelerinden dolayı, ya zihinde meydana getirilen farklı etkilerden

dolayı önceden işgal edilmiş ve önceden yerleştirilmiş ya da düzenli ve sakin bir şekilde vb. olduğu için tabiatın ışığını durduran ve bozan kendi bireysel mağarasına sahiptir.

Tiyatro idolleri (*idola theatri*); insan zihni kendine özgü felsefe sistemlerinin çeşitli dogmalarından sarmış olduğu idoller olduğu gibi, kusurlu ispat kurallarından kaynaklanarak sarmış olan idoller de vardır.

Çarşı-Pazar idolleri (*idola fori*); insanın birbiriyle olan ticari ve toplumsal ilişkilerinden dolayı, bizim çarşı-pazar idolleri olarak adlandırdığımız, karşılıklı ilişkilerden ve insanın, insan topluluğu ile olan ilişkilerinden ortaya çıkan idollerde vardır (Mannheim, 2002: 88-89).

Burada özellikle tiyatro idolleri ve çarşı-pazar idollerini biraz açmak gerekir. Özbek'e göre Bacon şunu savunur; insanların dil aracılığıyla kurduğu ilişkiler belli gelenekler oluşturur. Bu gelenekler, insanlar için belirli yargıları ve inançları oluştururlar. Buna karşın felsefe ve dil tüm bu geleneksel kuşatıcılığın içinde ayrıcalıklı bir yere sahiptir diye düşünülür ve bu varsayım insan için yanıltıcı bir güvenilirlik alanı yaratır. Dolayısıyla felsefik bilgilere insanlar belirli bir refleksle yaklaşmazlar. Bacon tam bu noktada felsefenin bir puta dönüştüğünü savunur. Çarşı-Pazar idolleri ise özellikle gündelik dille oluşur ve taşınır, insanlar arasındaki ön yargılar özellikle bu dil ile dolaysız bir şekilde karşılıklı iletilir. Burada Bacon'un öğretilerinden yola çıkarak, bazı çağdaş ideoloji eleştirilerinin özellikle dil üzerinden inşa edilmesi dikkat çekicidir. Fakat tam bu noktada, eserlerinde dili merkeze alan bazı felsefecilere de eleştiri yapmak gerektiğini Özbek belirtir. Buna göre, Bacon'un dile yüklediği bu olumsuz özellik, yani dilin ön yargıların da taşıyıcısı olmasını dil felsefecileri pek dikkate almaz ve kendi söylemlerinin de bundan azade olduklarını varsayarlar. Bununla birlikte Özbek, özellikle dilin egemen ideolojinin taşıyıcısı olmasını mutlaka değerlendirmek gerektiğini eserinde yazar. (Özbek, 2011: 18-19)

Bacon'un öğretisi düşün dünyasında önemli bir kavşakta hatırlanmış ve Fransız Devrimi için başucu öğretilerinden biri olmuştur. Bununla birlikte özellikle sonradan İngiliz empirist geleneğinin de Bacon'dan ilham aldığını Mclellan eserinde belirtiyor. Mclellan Fransız aydınlarının, İngiltere'dekilerin aksine uzunca bir zaman kilise ve monarşinin baskılarıyla karşı karşıya kalmaları dolayısıyla bu ikili yapıya karşı olan tavırlarının daha sert olduğunu ve bunların varlığının, toplumsal formasyonun rasyonel bir düzeye ulaşmasında temel problem olarak gördüklerini belirtir. Onlara göre, Rahiplerin ve kralların kendi güçlerini tahkim etmek adına ürettikleri ön yargı ve yalanların panzehiri akıl ve doğanın bilgisindeydi. Fransız Devrimi sürecinde Bacon'un neden öncü olarak seçildiğini Mclellan'ın aktardığı Holbach alıntısından anlayabiliriz:

İnsanın mutsuzluğunun kaynağı doğaya dair cehaletidir Öyleyse en önemli görevimiz, bizi yanlış yollara götüren yanılsamaları yok edecek araçlar yaratmaktır. Bu kötülüklerin ilacı bizzat Doğa'da aranmalıdır; sapkın ve baskıcı bir hırsın başımıza açtığı dertlerin panzehirini

bulmayı rasyonel olarak umut edebileceğimiz tek yer Doğa'nın zengin kaynaklarıdır İşte bunun için, akıl hak ettiği yere kavuşmalıdır Akıl, artık önyargının ağır zincirlerinden kurtulmalıdır (McLellan, 2005: 4-5).

Özbek alıntılanan Holbach bağlamındaki idol öğretisinin, 18.yy'da bir toplum eleştirisine dönüştüğünü, buna karşın idollerin toplumsal inşasının sebebinin, egemen olanların egemenliklerini kökleştirmek olduğunu ve devlet ile kilisenin bunu yapmakta ortaklaştığını belirtir (Özbek, 2011: 22).

5.1.2. Fikirler Bilimi Olarak İdeolojinin Ortaya Çıkışı

İdeoloji kavramının ortaya çıkışının, ekonomi-politik ve sosyolojik anlamda büyük dönüşümlerin yaşandığı bir döneme denk geldiğini belirttik. Sanayinin gelişimi ile birlikte kapitalist üretim ilişkilerinin ortaya çıkması, burjuvazi ile birlikte işçi sınıfının tarih sahnesinde yerini alması, feodal toplumsal yapıdaki değişiklikler, kavramın arka fonunu oluşturmuştur.

Özbek burjuvazinin, bu tarihsel süreç içerisinde iki boyutlu bir işleyiş içinde olmasının zorunluluğunu belirttikten sonra, bu boyutlardan ilkinin, kapitalist iktisadi modelin yaygınlaştırılması ikincinin ise kendi gelişimine engel olan feodal düşünme biçimini tasfiye etmek olduğunu altını çizer. Dolayısıyla burjuvazinin feodaliteyle olan savaşı aslında ideolojik bir savaştır. Devrimle birlikte feodaliteye meşruiyet sağlayan tinsel yetke ve değerler, burjuvazinin eleştirileriyle yıkılır. Feodalitenin tinsel ve düşünsel yapısı ve özellikle Tanrısal tinin yeryüzündeki katı bir hiyerarşi yaratan görüngüsü bu eleştirilerin merkezinde yer alır. Fransız devrimiyle birlikte, skolastik felsefenin ve feodalizmin düşünsel yetkeleri, yani her şeyin Tanrı tarafından belirlenmiş olduğu düşüncesi yerini akla ve ilerlemeye dayanan bir anlayışa bırakmıştır (Özbek, 2011: 23-24).

Larrain, ideolojinin, 18.yy aydınlanma düşüncesinin ve bu dönem aristokrasi ile yapılan mücadelelerin sonucu olarak ortaya çıktığını ve ideolojinin bünyesinde iki temel fonksiyonu barındırdığını belirtir. Bu fonksiyonlardan ilki, akla olan derin bir inanç, ikincisi ise, feodal düzene karşı savaşmayı sağlayan eleştirel bir silah olmasıdır. Bu iki düşünce birbirleriyle oldukça bağlantılıdır. Öncelikle doğru fikre akıl ve bilim yoluyla ulaşılacağına karşı derin bir güven vardı, üstelik var olan toplum da bu vizyonla yani akıl ve bilim zemininde yeniden inşa edilebilirdi. Dönemin aydınlanmacıları, aristokratik ve feodal düşünme biçimlerinin hem çarpık hem de batıl olduklarını düşünüyorlardı. Ayrıca bu düşünme biçimleri, toplumda umursamazlık ve yanlışın yaygınlaşmasına neden oluyorlardı. Aydınlanmacılar için bunu yok etmenin yolu, akılcı ve laik bir eğitimin kamusal olarak yaygınlaştırılmasıydı. Dolayısıyla ideoloji kavramı, bir bilim olarak iyimser olmanın, ilerlemenin, aklın ve eğitime güvenmenin dolayımı haline geliyordu. Larrain devamında şunları söyler:

İdeoloji, akli savunma ve ilerici olmayan tüm düşünceleri eleştirmek için kullanılan bir ifadedir ve doğayı insanlık adına kontrol etmek de hiçbir işe yaramaz. Araçıl akıl insan içincilikçi (anthropocentric) ve öznedir. İnsan diğer her şeyin ölçüsünün merkezindedir. Araçıl akıl, kontrol etmemizi ve egemen olmamızı sağlayan, hesaplanabilir, maliyet ve çıkarı gösteren bir araçtır. Araçıl akıl bu nedenle insanlığın çıkarlarını verimliliğin artışına indirger. Akıl üretime yardımcı bir araç, ideoloji de onun eleştirel silahı haline gelir (Larrain, 1995: 21-22).

Bahsedilen tarihsel süreç içerisinde, ideoloji kavramını ilk kez, Bulut'un da belirttiği üzere, Paris'te, Institut de France'da 1796-1798 yılları arası dönemde yazılan, "Memoire sur la Faculte de Pensee" başlığı altındaki bildirimlerde ismi olan, Antoine Louis Claud Destutt de Tracy kullandı. Tracy sonraları, kendilerini "ideologlar" olarak adlandıran ve Cabanis, Condorcet, Constant, Daunou, Say, Madame de Stael vd. isimlerin oluşturduğu grup içerisinde yer aldı. Tracy, 19.yy'ın başlarında, özellikle Katolik Kilisesi'ne karşı çok ciddi düşünsel mücadeleler vermiş ve eğitimin denetlenmesi ile ilgili fikirlerini yaygınlaştırmaya çalışmıştır. Tracy, fikirlerin tabii kaynağını araştırarak yeni bir bilimin oluşabilmesi adına en önemli noktanın, dini ve metafizik düşüncelerden arınmak olduğunu belirtmiştir. Bulut'un Vincent'ten aktardığı gibi:

Bu bilim, düşüncelerin duyumlardan türemesinin nedenlerinin kesin bilgisine ulaşmayı amaçlıyordu. Doğuştan gelen bilgi reddediliyordu; yani fikirler dönüştürülmüş duyumlardır. Tracy, insan zihninin fizyolojik bir temeli olduğunu göstererek, ideolojiyi zoolojinin bir dalı olarak tanımlamıştır. Aynı aşırı empirist çizgideki Bacon, Descartes, Newton, Lavoisier ve Condillac gibi, Tracy de bu tür analizlerin içeriklerinin bilimsel prosedürlere göre dikkatle listelenerek detaylandırılması gerektiğini ileri sürmüştür (Bulut, 2011: 184-186).

Tracy kavramı, oluştururken birçok düşünürden faydalandı, Rehmann bunlardan en önemli ikisinin, Holbach ve Spinoza olduğunu belirtir. Tracy, Holbach'ın hareket ilkesini ve Spinoza'nın, eylemde bulunma yeteneği kavramını kendisine temel yaparak, idealizm-maddecilik düalitesini aştığını iddia etti. Tracy aynı zamanda, yine Spinoza'nın özgür irade kavramını kendisine uyarlayarak, fizyolojik ve duysal durumların, fikirlerin oluşumunda merkezi bir yer işgal ettiğini savundu. Tüm bunlardan çıkan sonuç, ideolojinin pozitif olmasıydı yani ideoloji, doğa bilimleri kadar kesin, belirlenebilir ve faydalıydı. Rehmann, Tracy'nin ideoloji kavramını idealize etmesini, yeni "süper bilim" olarak tanımlar ve Tracy'e göre diğer tüm bilimlerin de ideoloji biliminden türeyeceğinin altını çizer (Rehmann, 2015: 26).

Bulut'un imlediği gibi, ideolojinin o dönemki zorunluluklarından biri de, bu görüşlerin tabana yayılması gerektiğidir. Halkın kafasındaki özellikle dini dogmaları uzaklaştırabilmenin yegâne yolu budur ve bunun gerçekleşebilmesi için de kurumsallaşma ve devletin eğitim aracılığıyla ön açması gerekmektedir. Dolayısıyla bizde de uzunca bir dönem tartışılıp eleştirilen "Jakobenizm", ideologlar akımının önemli yapı taşlarından biri olmuştur.

Bulut bu kurumsallaşma sürecinde, 1799-1800 arası dönemde, Tracy'nin Cumhuriyet Hükümeti tarafından Kamu Eğitimi Meclis üyeliğine atandığını ve okullarla yakın bağlar geliştirerek, belli genelgelerle ideolojinin temel noktalarını aktardığını belirtir. Tracy artık ideolojinin müfredatlarda yer alması amacını gerçekleştirmiştir. Bulut, devamında Vincent'ten alıntıyla şunlara değinir:

Bu amaçları gerçekleştirmeye çalışırken Tracy ve diğer ideoloji savunucuları [ideologues], aydınlanmış bir elite temsili yönetimi vurgulayarak seküler cumhuriyetçi liberalizmle özdeşleştirdiler. Bu anlamıyla ideoloji halkın gözünde 'empirik bir bilim' değil, varlıklı bir liberal entelektüeller grubunun politik doktrin haline geldi. Böylece, ideolojinin ikinci bir anlamı yaygınlaştı; ideoloji politik bir doktrinle, çok özel bir formda da olsa, birleşti, özdeşleşti (Bulut, 2011: 186).

İdeoloji çalışan birçok yazar ve örneğin Özbek'in belirttiği gibi, kavramın bahsedilen kurumsallaşmayı gerçekleştirerek, ideolojik ve politik bir doktrin haline gelmesinin, kamusal düzeyde, temsiline ve bir tür öğreti olarak yaygınlaşmasının yegâne sebebi ve öncüsü Napolyon'dur. Napolyon'un ideologlara desteği hem kurumsal düzeyde olmuş hem de bizzat kendisini bu grubun içine dâhil etmiştir. Özbek, Napolyon'un 1803 yılına kadar Ulusal Enstitü'ye üye olarak aktif desteğini gösterdiğini, fakat politik hayatta profesyonel hale geldikçe, bir noktada, ideologların kendi bekası adına uzaklaştırılması gereken unsurlar olduğunu deneyimlediğini belirtir. Napolyon, iktidar olmadan önce desteğini aldığı ideologların ve onların aydınlanmacı görüşlerinin, bir süre sonra kendisi için de tehlike oluşturabileceğini sezmiş ve politik iktidarını sağlamlaştırdıktan sonra yapıyı tasfiye etmiştir. İdeologların, Napolyon'un dışlayıcı tavrını görmeleri için 18.Brumaire beklentileri gerekecektir. Napolyon o aşamada sadece ideologlarla ilişkili değil, aynı zamanda reel politik olarak algılanabilecek bir tavırla, gerçek yaşam ve ulus çıkarlarının karşısında olan her şeyi metafizik olarak yaftalar. Napolyon dolayısıyla, Brumaire sonrası ideolog ve entellektüelleri metafizikçi olarak suçlamıştır. Napolyon'un bu bağlamda, örneğin basın özgürlüğü ile ilgili söyledikleri ilginçtir. Napolyon, 104 olan gazete sayısının 21'e indirdiğini, bir zamanlar basın özgürlüğünün insanlar tarafından neredeyse kutsal olarak kabul edildiğini fakat şimdi bu sonsuz toleransı yok etmek için elinden geleni yaptığını bunu yaparken de meclisin metafizikçilerini ikna etmekte çok zorlandığını anlatır. Napolyon'un ideologlardan kopuşunu hızlandıran başka bir şey ise, dinle olan mesafesini ortadan kaldırmasıdır. Napolyon dine yaklaştıkça iktidarının daha da güçlendiğini ve toplumsal düzlemde dinin bir tutkal görevi gördüğünü fark eder ve bunu kullanır (Özbek, 2011: 41-43).

Napolyon ideologlara yönelik aşağılayıcı tutumunu bazı konuşmalarında artık hiç saklamadan ifade ediyor ve sonsuz bir pragmatizmle, bu ifadeler ile onlarla kurduğu geçmişteki bağlarını yok sayıyordu. Örneğin Bulut'un Williams'tan aktardığı şu ifadeler buna en iyi örneklerden biridir: "Fransa'mızın başına gelen her türlü musibeti ideologların öğretisine

yasaları insan kalbinin ve tarihten çıkarılacak derslerin bilgisine uydurmak yerine, canla başla ilk nedenleri bulmaya çalışan ve bu temel üzerinde halkların yasama gücünü kuracak olan şu karman çorman metafiziğe yormak gerekir.” (Bulut, 2011: 187).

Başka bir yerde, Moskova yenilgisini neredeyse ideologlara bağlayıp şunları söylüyordu: “Yasaların kaynağını, insan kalbinin bilgisinde ve tarihin derslerinde aramak yerine, halkların hukukunu ısrarla araştırdığı ilksel nedenlere dayanarak yazmaya çalışan ideoloji, yani bu karanlık metafizik, güzel Fransa'mızın bütün talihsizliklerinin sorumlusudur.” (Mclellan, 2005: 6).

İyi niyetlerle başlayan ve bir devrimin hem hazırlanması hem gelişimi açısından önemli bir mihenk taşı olan ideologlar süreci, Napolyon'un pragmatizmi ve reel politiğin gerçeklerinden kaynaklı olarak olumsuz bir biçimde sonuçlanmıştır. Rehmann(2015: 29) a göre onların Napolyon tarafından tasfiye edilmesine karşı toplumun herhangi bir kesiminde tepki oluşmaması da ilginçtir, ilginç olan sağcıların tepkisizliğinden öte sol-sosyalistlerin sahiplenmeyişidir, bunun en önemli nedeni, özellikle eğitim alanında Tracy ve diğerlerinin, zengin çocuklarıyla fakir çocukların ayrılması gibi jakoben ve ayrımcı politikaları uygulamaya koymasındır

6. İDEOLOJİNİN MARKS UĞRAĞI

Marks'a kadar ideoloji kavramının içeriği daha çok öznenin var oluş sürecindeki misyonu ile bağlantılı olarak oluşturulmuştu. İdeoloji bu anlamıyla ontolojik bir durumdan öte epistemolojinin bir tür dönüştürücü aygıtı olarak tasarlanmıştı. Öznenin inşası, özellikle aydınlanmayla beraber yeni dünyanın veya modern dünyanın inşası ile birlikte düşünülmüş ve bu anlamda özneye, modern dünyada merkezi bir konum atfedilmişti. Dolayısıyla, ideolojinin özneyi inşa etme sürecinin kamusal bir iyilik adına yapılması, onun asıl sorması gereken soruları, yani bireyin hangi iktidar ilişkilerinin bir sonucu olarak oluştuğu ya da hangi maddi ilişkilere hizmet ettiği gibi soruları gizlemesine sebep oldu. Üstelik Aydınlanma ile birlikte, tüm bu akıl ve teknik odaklı gelişim, feodal kurumların ve geleneklerin parçalanmasına neden oldu fakat aynı zamanda ileride göreceğimiz, özne karşıtı bir kapitalist üretim biçiminin ve burjuvazi egemenliğininde önünü açtı.

Eagleton, ideolojinin bu haliyle bünyesinde bazı temel çelişkiler barındırdığını ifade eder. Ona göre, aydınlanma ideologlarının, toplumu rasyonel bir temelde yeniden kurmak ve monarşilerin kendi iktidarlarını ayakta tutabilmek için kullandıkları, din, hurafe gibi aygıtları boşa çıkarmak için samimi bir şekilde çabaladıklarını ve aslında insana tek başına da başarabileceklerinin öz güvenini vermeye çalıştıklarını yazar. Bununla birlikte bu fikrin temel bir çelişkisi vardı, çünkü dönemin entelektüelleri, insanı bir yandan yaşadıkları koşulların bir ürünü olarak görüyorlar fakat öte yandan var olan bu ürünü, eğitim gibi ikincil bir araçla dönüştürme amacı ile hareket ediyorlardı. İnsan bilincinin işleyiş yasalarını keşfetmek, üstelik bunu bilimsel bir takım öncüllerle yapmak, ister istemez bu çabanın bir projeye dönüşmesinin önünü açacaktı ve doğal olarak bu projeyi yürütenlere de ihtiyaç olacaktı. Aslında sorun da tam bu noktada ortaya çıkıyordu, Marks'ın deyişiyle, "peki bu eğitimcileri kim eğitecekti?" Eagleton, ideolojinin bu iyi niyetli ama oldukça çelişkili yönünü şöyle açıklayacaktır:

...Kısacası ideoloji, toplumsal çevremizi yeniden düzenleyecek, böylelikle de duyularımızı dönüştürecek ve fikirlerimizi değiştirecek olan bir safkan toplumsal mühendislik programıdır. Yüce Aydınlanma ideologlarının, Holbach'ın, Condillac'm, Helvetius'un, Joseph Priestley'in, William Godwin'in ve genç Samuel Coleridge'in iyi niyetli hayali bu idi: insanların maddi yaşam koşullarından duyusal deneyimlerine ve oradan da düşüncelerine ulaşan düz bir çizgi çekilebilir ve hepsi bundan ibaret olan bu işlem radikal bir reform yoluyla tinsel ilerleme ve nihai mükemmellik hedefine yöneltilebilirdi...(Eagleton, 1996: 101-103).

Öznenin Aydınlanma düşüncesi içindeki merkezi konumu, felsefenin en tutkulu tartışmalarından birisini oluştururken, Balibar'a göre, bu tartışmalarda en önemli uğraklardan birisi kuşkusuz Kant'tır. Yapı-özne ilişkisini açıklımlarken, Kant'ın ifade ettikleri kuşkusuz Avrupa düşünce dünyasında geniş bir biçimde yankılanmış ve olumlu olumsuz birçok eleştirinin

referans noktası olmuştur. Balibar, Kant'ın Alman idealizminde, özneyi evrensel bir bilinç olarak görme geleneğinin en önemli temsilcisi olduğunu belirterek, bu evrensel bilincin hem tüm insanlığın üstünde hem de tikel bireylerde temsil edildiğini varsaydığını belirtir. Bu özcü düşüncenin en sistematik biçimde Marks tarafından deşifre edildiğini belirten Balibar, Kant'ın tasarladığı böyle bir bilincin, dünyayı kuran-anlayan yegâne araç olduğunu, bunu yaparken de, deneye-gözleme başvurmaksızın sadece saf aklın yetilerini kullandığını belirtir. İdealizmin bu en doruk noktalarından birine karşıt olarak Marks, özne için, üretim ilişkileri, meta mübadelesi gibi ekonomik yapıları belirleyici olarak görür (Balibar, 1996: 88-89).

Marks'ın bahsedilen ve kısmen örneklenen idealist felsefeyle olan hesaplaşması tüm eserlerine sirayet eder fakat onun asıl hesaplaşması, önce hocası Hegel ve sonrasında bir dönem üyesi olduğu sol Hegelcilerdir. Bunları konu edinen kitap olan Alman İdeolojisi bize hem bu hesaplaşmanın zeminini sunar hem de Marks ve Engels'in ideoloji kuramı hakkında bilgiler verir. Marks ve Engels'in ideolojiyle ilgili fikirleri bu anlamda dönem dönem farklı izleklerde ama belli bir tutarlılıkla sürmüştür ve Alman İdeolojisiyle başlayan süreç Kapital'e kadar devam etmiştir.

6.1. Marks'ta Erken Dönem Din-Hegel Eleştirisi ve Alman İdeolojisi

Alman İdeolojisi kitabının serüveni ilginçtir. Marks ve Engels'in bu kitabı, yaşarken yayımlanamamış, ikisi de farklı çalışmalara yoğunlaşınca kitap bir anlamda askıda kalmıştır. Kitabın ilk basımı da 1932 yılından gerçekleşmiştir, işin ironik yanı örneğin Lenin bu kitaptan habersiz bir biçimde kendi ideoloji anlayışını oluşturmuş ve bu pratikle devrimi örgütlemiştir. Marks kitapla alakalı Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı'da şunları söyler:

...1845 ilkyazında, o da gelip Brüksel'e yerleştiği zaman, birlikte çalışmaya ve Alman Felsefesinin bakış açısı karşısında olan kendi bakış açımızı oluşturmaya karar verdik: Bu, gerçekte, bizim geçmişteki felsefi bilincimizle hesaplaşmamızdı. Bu planımız, Hegel sonrası felsefenin bir eleştirisi biçiminde gerçekleşti. El yazısı, formlar halinde, iki cilt olarak, Vestfalya'daki yayınevi sahibinin elindeydi ki, yeni gelişmelerin, yapıtın basılmasını olanaksız kıldığını öğrendik. Biz, görüşlerimizi açıklığa kavuşturmak olan başlıca amacımıza vardığımız için, el yazısını, farelerin kemirici eleştirisine seve seve terk ettik. Bu dönemde çeşitli sorunlar üzerine görüşlerimizi kamuoyuna açıkladığımız dağınık çalışmalar arasında, ancak Engels ile birlikte kaleme aldığımız Komünist Parti Manifestosu ile benim yayınlamış olduğum Serbest Ticaret Sorunu Üzerine'yi belirteceğim... (Marx, 1979: 27).

Hilav'ın aktarımıyla Engels, 1844 yılında Marks'ı ziyareti sırasında teorik meselelerle ilgili olarak Marks'la bir fikir birliği içinde olduklarını ve 1845 yılında tekrar görüştüklerinde Marks'ın bu temelde maddeci bir tarih tezi ortaya çıkardığını, bundan sonra da bu taslak etrafında çalışmalarını sürdürdüklerini anlatır. Hilav, Marks yaşarken eserin sadece küçük bir

bölümünün bir dergide yayımlandığını ve müsveddelerin eksikliklerinden kaynaklı sorunları olduğunu da ayrıca belirtir (Hilav, 2008: 90).

İçeriğe geçmeden önce kitabın yazıldığı tarih ve o tarihte Almanya'nın durumunu biraz açmak gerekir, bunun en önemli sebebi Alman İdeolojisinde bahsedilen ve eleştirilen dönemin ruhunun ve o ruhu taşıyan ve yaygınlaştıran düşünce taslağının ülkenin koşullarıyla çok ilişkili olmasıdır, ki bu özellikle Hegelci düşüncede kendisini somutlar. Yurtsever, Kıta Avrupa'sında 1841-1842 arasında yaşanan ekonomik krizin en fazla Almanya'yı etkilediğini ve özellikle 1846'da yaşanan tahıl kıtlığının Almanya'yı açlığa mahkûm ettiğini eserinde yazar. Yurtsever, Almanya'nın dışındaki Avrupa ülkelerinde ve özellikle Britanya'da sanayi devriminin gerçekleştiğini, fakat devrimin proleter yığınlar üzerinde çok geçmeden yıkıcı etkileri olduğunu belirtir. Bunun en önemli nedeni, emekçilerin elinden alınan üretim araçlarıyla yaratılan ilk birikim sürecinin, onları açlık ve yoksulluğa mahkûm etmesidir. Tüm bunlar yaşanırken, Almanya'da entelektüeller ve özellikle Hegel ve takipçileri, Almanya'nın kurtuluşu sorununun, felsefik bir sorun olduğunu ve ancak zihinsel bir dönüşümle bunların aşılabileceğini savunuyorlardı (Yurtsever, 2013: 43).

Burada dikkat edilmesi gereken en önemli nokta, Tracy ve diğer ideologların Fransa'nın kurtuluşu için öngördükleri ve reçete olarak sundukları savların neredeyse aynısının Almanya'daki entelektüeller için de geçerli olduğudur. Zihniyet devrimi, eğitim, doğru bir amaca güdülenmiş kitle gibi temel parametreler hem Almanya'da hem de Fransa'da etkili olmuştur. Marks'ın bir genç Hegelci olarak felsefesini oluştururken ondan etkilenmesi dışında ayrışmasının en temel noktası da bahsedilen bu idealizm perspektifinden kopması olacaktır. Marks'ın ideoloji kuramını oluştururken en önemli referans ve eleştiri odakları kısmen bahsedildiği gibi Hegel, Genç Hegelciler denen ve Marks'ın da bir dönem içinde yer aldığı grup ve Feurbach olduğu söylenebilir. Bunlardan Genç Hegelciler ve Feurbach'ı özellikle dini kavrayış biçimlerinden dolayı eleştirmekte ve bu kavrayışı ters yüz etmektedir. Aynı şey başka bir boyutta Hegel için de geçerlidir. Bu anlamda Marks'ın Alman İdeolojisi eseri, o güne kadar geliştirdiği yöntemi ve fikirleri daha berrak bir biçimde ve daha somut olarak ortaya koyduğu bir kitaptır denilebilir.

Fromm, Marks'ın Hegel'in idealizminden ayrı bir biçimde, insanların düşüncelerinin ya da kendileri üzerine olan yargılarının başlangıç noktasının, onların içinde yaşadıkları ekonomik ve sosyal koşulları olduğunu ifade ettiğini belirtir. Fromm bununla bağlantılı olarak, Marks'tan şu çarpıcı alıntıyı paylaşır:

Yaygın Alman felsefesinde gökten yere doğru inmek, benim felsefemde ise yerden göğe yükselmek vardır. Yani insanların neyi söyleyip, neyi düşünüp, neyi hayal ettiklerinden ya da söylenen, düşünülen ve hayal edilen insanlardan değil, gerçekten üretken olan bir insandan

yola çıkılmaktadır. Bu anlayışa göre insan, yani faaliyet içindeki bir kişi, gerçek yaşam süreçleri içinde ortaya çıkan durumların, düşüncelerin, ideolojilerin ve yansımaların toplamı olarak ele alınabilir (Fromm, 2004: 36-37).

Marks'ın Hegel'e yönelik eleştirilerinin odağında, bir tür aşkınlık felsefesi ile ilişkili olduğu ve bu aşkınlık durumunun mutlak bir tıne havale edildiği ve de bu anlamıyla insanı bir tür araç olarak gördüğü yer alır. Bunun ötesinde Alman düşünce ikliminin genel olarak bu idealizmden etkilendiği ve Marks'ın eleştirisinin de aslında Alman İdealizmi olduğu söylenebilir.

Fromm yine bununla bağlantılı olarak Marks'tan şu alıntıyı paylaşır:

Hegel'in tarih anlayışı; ruh ile madde, Tanrı ile insan ya da benzeri karşıtlıklara dayanan Hristiyan-Germen karşıtlık dogmasının spekülative bir biçimde dile getirilişinden başka bir şey değildir. Hegel'in tarih anlayışına göre, insanlık tarihinden bağımsız olan soyut ve mutlak bir ruh vardır. İnsanlık ise bilinçli ya da bilinçsiz olarak, ona hizmet eden bir kitleden başka bir şey değildir. Bu nedenle Hegel, bu dışsal tarihin içinde daha başka, spekülative ve içsel bir tarihin var olduğunu savunmaktadır. Böylelikle, insanlık tarihi soyut, yani gerçek yaşayan insana uzak bir hale dönüşmüş olur (Fromm, 2004: 37).

Marks'ın ideolojiyle ilgili fikirlerini tek bir kavramla ifade etsek bu muhtemelen "ters yüz etme" olmalıdır. Yukarıdaki alıntılardan ve daha sonra göreceğimiz diğer Marksist yaklaşımlardan ve özellikle eleştirilerinden bize sızan yegâne durum bu ters yüz etmedir diyebiliriz. Çoğu yazarın Marksist ideolojiyle ilgili olarak ifade ettiği, kavrama ilişkin tutarsızlık tartışmaları da aslında bu perspektiften bakıldığında boşa düşecektir, çünkü Marks, Atılğan'ın da paylaştığı gibi, Alman İdeolojisinden başlayıp Kapital ile devam eden ve farklı yörüngeler izleyen çalışmalarının hepsinde bu tersine çevirme işlemi teorik olarak tutarlı bir şekilde gerçekleştirmiştir.

Atılğan, Marks'ın ters yüz etme kavramını Hegel'den aldığını, fakat kavramı geliştirerek asıl sahibine karşı kullandığını ifade eder. Hegel'e göre insan kendi emeğinin ürünüydü ve bu anlamıyla Marks'la ortaklaşıyorlardı, yine Hegel'e göre devlet erki ve servet gibi olgular insana yabancılaşmıştı. Yabancılaşmış bu kavramların ya da düşüncelerin (tin, geist), tekrardan hakikat haline gelmesinin tek yolu tin'in ya da örneğin bir devletin kendi kendisini gerçekleştirmesiydi. Marks'a göre ise gerçek olan devlet ya da tin değil insandı, başka bir ifadeyle insanın toplumsal gerçekliği idi. Bundan kaynaklı Marks insanın öyküsünü yazarken, Hegel, tin'in öyküsünü yazmıştır (Atılğan, 2001: 16).

Hegel'in devlet üzerine düşünmesi ve onu ideal bir hale getirmek için çabalaması sınıflara ve insana olan bakışını da biçimlendirdi. Hegel'e göre bir insanın yapabileceği en kutsal şey devleti için çalışmaktır. Yurtsever, bu bakış açısını ifade ederken Hegel'in, örneğin burjuvaziyi belli bir toplumsal sınıfın çıkarlarını gözettiği için eleştirdiğini ve bu anlamda toplumsal

bütünlüğün çıkarını koruyacak olan sınıfın bürokrasi olduğunu ifade ettiğini vurgular. Dolayısıyla toplumsal bütünün korunmasını sağlayacak çimento genelde devlet ve özelde de devletin bürokratlarıydı (Yurtsever, 2013: 44).

Marks'ın Hegel'de bahsedilen mutlaklık mefhumuna ve bunun devlet ya da Hristiyanlık ile özdeşleştirilmesine karşı çıkması oldukça beklenir bir şeydir. Çünkü Marks, toplumsal sınıfların ortaya çıkmasını ve bu sınıfların çok katmanlı ilişkilenişlerinin sonucu olarak devletin ortaya çıkmasını, tamamen insanın üretici etkinliğine ve bu etkinlik ile birlikte oluşan işbölümü ve özel mülkiyetle bağlantılandırıyor. Dolayısıyla Hegel'in bahsettiği tinsel dünya, Marks'ta anlamını yitiriyordu.

Marks Alman İdeolojisi eserinde, "Materyalist Tarih Anlayışının Özünü" başlığında durumu şöyle ifade eder:

Demek ki, söz konusu olgu şudur: Belirli bir tarza göre üretici faaliyette bulunan belirli bireyler, bu belirli toplumsal ve siyasal ilişkilerin içine girerler. Her ayrı durumda, ampirik gözlemin toplumsal ve siyasal yapı ile üretim arasındaki bağı, ampirik olarak ve herhangi bir kurgu (*spéculation*) ve aldatmaca olmaksızın ortaya koyması gerekir. Toplumsal yapı ve devlet, durmadan belirli bireylerin yaşam süreçlerinin sonucu olarak meydana gelmektedir; ama bu bireyler kendilerinin ya da başkalarının kafalarında canlandırdıkları bireyler değil, gerçek bireyler, yani etkide bulunan maddi üretim yapan, dolayısıyla belirli maddi ve kendi iradelerinden bağımsız sınırlılıklar, verili temeller ve koşullar altında faaliyet gösteren bireylerdir (Marx ve Engels, 2012: 23).

Marks'ın ifade ettiği şeyden çıkan sonuç, gerçek hayatta bireylerin yanlış kavrayışlarında ya da toplumsal süreçlerde yaşanan çelişkilerde ve hatta devlet yönetiminde ortaya çıkan sorunlardaki sebep, tekil bilinçteki bir çarpıklık veya aksaklık değil, toplumsal üretim ilişkilerinde yaşanan asimetri dir. Dolayısıyla Marks'a göre bu asimetriyi çözmeden bu sorunların hiçbirinin çözülmesi mümkün değildir. Marks Alman ideolojisinde şunları söylüyor:

...Maddi üretimlerini ve karşılıklı maddi ilişkilerini (*Verkehr*) geliştiren insanlar, kendilerine özgü olan bu gerçek ile birlikte hem düşüncelerini, hem de düşüncelerinin ürünlerini değiştirirler. Yaşamı belirleyen bilinç değil, tersine, bilinci belirleyen yaşamdır. Birinci durumda, sanki canlı bir bireymiş gibi bilinçten yola çıkılmaktadır; gerçek yaşama tekabül eden ikinci durumda ise, gerçek yaşayan bireyin kendisinden yola çıkılır ve bilince de o bireyin bilinci olarak bakılır (Marx ve Engels, 2012: 25).

Marks'ın Hegel'in idealist felsefesine yönelik eleştirilerinin ve yeni bir maddeci tarih felsefesi geliştirmesinin önemli uğraklarından biri de kendisi de bir genç-Hegelci olan Feurbach'dır. Marks genelde genç-Hegelcilerin özelde de Feurbach'ın din eleştirilerini hem bir yere kadar ilerici ve kabul edilebilir bulmuş, fakat bir taraftan da bu eleştirilerin kapsayıcı ve total bir ideoloji eleştirisine evrilmemesini ve aslında idealizmden kurtulamamasını

eleştirmiştir. Marks'ın Alman ideolojisinde genç Hegelciler için söyledikleri, Hegel'den kopmakla beraber onların da aslında bir tür idealizm bataklığında olduklarının ifadesidir:

Genç-Hegelciler –tıpkı eski-Hegelcilerin onları insan toplumunun gerçek bağları olarak görmeleri gibi–, anlayışları, fikirleri, düşünceleri, kısacası özerklik atfettikleri bilinç ürünlerini, insanların gerçek zincirleri olarak gördüklerinden, genç-hegelciler, besbelli ki, yalnızca bilincin bu yanılsamalarına karşı savaşmak durumundadırlar. Kafalarındaki kurguya göre, insanların ilişkileri, yapıp ettikleri, zincirleri ve sınırlılıkları kendi bilinçlerinin ürünü olduğundan, genç-Hegelciler, kendi kendileriyle tutarlı bir biçimde, insanların önüne şu ahlaki postulatı koyarlar: kendi mevcut bilinçlerinin yerine, eleştirel ya da bencil insan bilincini edinmek ve böylelikle sahip oldukları sınırlılıklardan kurtulmak, Bilincin bu şekilde değiştirilmesini istemek, gerçekliğin farklı bir biçimde yorumlanmasına, yani onu farklı bir yorumlama yoluyla tanımaya varır (Marx ve Engels, 2012: 17-18).

Metnin devamında Marks, genç-Hegelcilere olan eleştirisini daha da sertleştirir ve neredeyse “Napolyon'un ideologlar eleştirisindeki gibi bir tona büründürür.” Marks onları, sözde dünyayı eleştirip yerinden oynatan fakat tumturaklı laflar dışında pek de bir şey söylemeyen ideologlar ve en büyük tutucular olarak niteler. Marks için genç- Hegelciler aslında, eskinin tumturaklı laflarına karşı kendi tumturaklı laflarını ikame eden ve gerçekte var olan dünyayla ilgili hiçbir şey söylemeyen kimselerdir dolayısıyla yaptıkları tek şey, Hristiyanlık konusunda tek taraflı yazılmış din tarihine karşı önemsiz aydınlatmalardır. (Marx ve Engels, 2012: 18)

Marks'ın Alman İdeolojisinde eleştirdiği genç-Hegelciler özellikle Stirner ve Bruno ile polemdiği tüm eserde kendini hissettirirken, Feurbach ile olan felsefik ilişkisi tüm eleştirilerine rağmen daha sağlamdır. Hatta çoğu yazar için Feurbach'ın hem Hegel eleştirisi hem de din eleştirisi Marks ve Engels için en önemli referans noktasıdır. Örneğin Engels, Feurbach'ın Hristiyanlığın Özü kitabı çıktığında kendileri de dâhil herkesin kitabı coşkuyla karşıladığını ve bir anda herkesin “Foyerbahçı” olduğunu söylediğini Yurtsever eserinde yazmaktadır (Yurtsever, 2013: 47).

Marks, Feurbach'ın dinin ve Tanrı'nın insandan türeyen şeyler olduğu fikrine katılır bu anlamda insan kendi özünde olan veya olmasını istediklerini öteki âleme ya da Tanrı'ya yansıtır, dolayısıyla aslında insanı Tanrı yaratmaz, Tanrı'yı insan yaratır.

Feurbach'ın bakış açısı genel olarak insan merkezli olduğu söylenebilir, bu insan bilimsel kavrayış, Akarsu'nun altını çizdiği gibi, dine bakışına da yansır. Feurbach'a göre din, insan bencilliğinin bir sonucudur. Bu anlamda Feurbach, Hegel'den ayrılır. Ona göre din, insan aklından öte duygularının bir sonucu olarak ortaya çıkar ve aslında o, insanların korku ve umutlarının bir tür yansımasıdır. Feurbach'a göre Tanrı, insanın ideal özüdür yani Tanrı'nın kökeni, insan gereksinim ve isteklerinden türer. İnsanların hayatta kalıp iyi bir şekilde yaşama

istekleri düş gücü ile ortaklaşp, ideal tasarımlar ile Tanrıları yaratır, farklı tarihselliklerde ve farklı toplumsal özelliklere göre de bu tasarımlar farklılaşır. İsa'nın yeniden dirilişi insanın yeniden doğmak istemesiyle ya da Eski Yunanlıların dünyaya bağlılıkları, onların öteki dünya isteğinden öte bu dünyada olabildiğince uzun yaşama istekleri ile açıklanabilir. Yunanlılar bunun tasarımı olarak çok Tanrılı bir yapıyı oluşturmuşlardır. Yine örneğin Yahudilerin tarih boyunca sürekli ezilmeleri ve sürgün hayatı yaşamaları onların Tanrı'sının güçlü ve kudretli hatta yer yer acımasız olması sonucunu doğurmuştur.

Feurbach tüm bu hatalı tasarımların ancak insanın kendisini yetkinleştirmesi ile ortadan kaybolacağını, kültürel birikim gerçekleştikçe Tanrı ve din sevgisinin yerini insan sevgisinin alacağını iddia eder. Bu kültürel birikim sayesinde inananlar düşünür, ibadet edenler çalışan haline gelecektir (Akarsu, 1994: 112-113).

Marks'ın Feurbach'a itirazı da tam bu noktada belirir, Marks'a göre Tanrı ve dini yaratan insandır, fakat bu dinsel yabancılaşmanın nedeni insanın zihinsel olarak eksik olması ya da kültürel birikiminin yeterli olmamasından kaynaklı değildir. İnsan dünyada yaşadığı toplumsal ve ekonomik çelişkilerini ve eşitsizlikleri "bir iç çekiş" ya da yakarış gibi Tanrı aracılığıyla çözmeye çalışır, bunu yaparken de dünyadaki bu eşitsiz bölüşümü öteki dünyayla telafi etmeye çalışır.

Marks Feurbach üzerine 4. ve 6. tezinde şunları söylüyor:

Feurbach, dinsel kendine-yabancılaşma olgusundan, dünyanın biri dinsel, biri yersel dünya olarak ikileşmesi olgusundan hareket ediyor. Yaptığı iş, dinsel dünyayı layik temeline oturtmaktan ibarettir. Oysa bu layik temelin kendi kendisinden kopması ve kendisini bağımsız bir diyar olarak hayal âlemine yerleştirmesi olgusu, ancak bu layik temelin kendi kendisini bölmesi ve kendi kendisiyle çelişmesi ile açıklanabilir. Dolayısıyla bu sorunun kendisi, ilkin, kendi çelişkisi içersinde anlaşılmalı ve ardından da, bu çelişkinin ortadan kaldırılmasıyla pratik içerisinde devrimleştirilmelidir. Şu halde, örneğin, dünyasal ailenin, kutsal ailenin gizemi olduğu bir kez keşfedildikten sonra, dünyasal ailenin kendisi de teorik ve pratik olarak yok edilmelidir.

Feurbach, dinsel özü *insansal* öze indiriyor. Ama insansal öz, tek tek her bireyin doğasında bulunan bir soyutlama değildir. Gerçekliği içerisinde, bu, toplumsal ilişkilerin bütünüdür. Bu gerçek özün eleştirisine girmeyen Feuerbach bunun sonucu olarak:

- 1.Tarihsel süreçten uzaklaşmak ve dinsel duyguyu [Gemüt] kendi başına bir şey olarak saptamak ve soyut *-yalıtılmış-* bir insan bireyini varsaymak zorunda kalmıştır.
2. Dolayısıyla insansal öz, onda ancak bir "tür" olarak, birçok bireyi salt doğal olarak birleştiren içsel, dilsiz bir genellik olarak anlaşılabilir (Marx ve Engels, 2012: 8-9).

Marks'ın burada önerdiği şey, toplumu felsefe yaparak veya eğiterek dönüştürmenin imkânsız olduğu vurgusuyla beraber asıl yapılması gereken“pratik içerisinde devrimcileşmek” ve toplumu devrimcileştirmektir. Çelişkiler ancak bu şekilde aşılabılır, toplumsal kavrayış ayakları üzerine oturacaktır. Balibar da benzer olarak, dinsel yanılısamanın nedeninin toplumsal bölünme ve ayrışma olduğunu, dinin mucizevi vaatlerinin nedeninin, insanların gerçek yaşamda sürekli yüz yüze kaldıkları pratik anlaşmazlıklar ve çatışmalar olduğunu belirtir. Pratik çözüm Balibar'a göre, insanların birbirlerine olan bağımlılıklarını yok etmek ve bir anlamda felsefeye karşı devrimi işlevsel hale getirmektir (Balibar, 1996: 29).

Marks'ın, din eleştirisinden total bir ideoloji eleştirisine geçemedikleri için genç-Hegelcileri eleştirdiğine kısmen değindik. Marks için, maddi hayatın çelişkilerini yok etmenin yolu öncelikle teorik olarak doğru bir kuram oluşturmaktır. Bundan yola çıkarak Marks, din eleştirisindeki tersine çevirme yöntemini neredeyse tüm kuramlarında yöntem olarak kullandı. İleride de göreceğimiz gibi örneğin, Kapital eserindeki meta analizi ve onun sonucunda oluşan ideolojik yabancılaşmanın tüm dünyaya sirayetinde, biz aslında yine dini ele alışındaki tersine çevirme ya da “evirtik bilinç” mefhumunu görürüz. Bununla bağlantılı olarak, Gürçınar'ın aktardığı gibi Althusser, Marks'ın Alman İdeolojisi eseriyle birlikte din eleştirisinin yerine ideoloji eleştirisini koyduğunu, ki burada topyekûn bir burjuva ideolojisini kast eder, bu eleştirinin de aslında ideoloji-bilim gibi bir düalite olarak okunabileceğine değinir:

Marks'ın bir başka görüşü de, devletin insan üzerindeki ilk ideolojik güç olarak saptanmasıdır. Din eleştirisi, her eleştirinin ön koşulunu hazırlamaktadır. Çünkü Marks din eleştirisini dinsel alanın dışında tüm alanlarda bulunan yanılılarla mücadelenin başlangıcı olarak görmüştür. Din eleştirisi bu bağlamda önem kazanmaktadır. Öteki dünyanın eleştirisinden bu dünyanınine geçiş eleştiriyi gökten yere indirmektedir. ‘Alman İdeolojisi’ eserinde ortaya çıkacak olan ideoloji eleştirisi de temelini din eleştirisinden almıştır. Çünkü artık ideoloji kavramı Marks'ın erken dönem eserlerinde geçmiş olan din kavramının yerini almıştır. İdeoloji kavramına bugünkü değerini kazandıran Marks'ın bu bağlamda önemi; ideoloji-bilim ikiliğini ortaya koymasıdır. Bilim-ideoloji karşıtlığının ortaya konulmasında Althusser, Marks'ın eserlerindeki epistemolojik kopuşun önemini belirtir. Belirtilen kopma Marks'ın sadece genel anlamda ideolojiden kopuşu değildir. Ayrıca bu kopuntu bir yanılısama da değildir. Yanılısın ideoloji kılığına bürünmesinin ardında bir olgu yatmaktadır. Bu durum doğru ve yanlış karşıtlığının ifadesidir. Bu nedenle Marksizm burjuva ideolojisinden kopuşu ‘kopuntuya’ ve Marksizmin ‘Burjuva ideolojisi’ ile olan uyumsuzluğunu bilim ve ideoloji arasındaki uyumsuzluğa indirgenmiştir. Doğru fikirlerin yanlış fikirlerden ayrılması olarak belirtilen bu tez, bilimi ideolojik düşünceden koruyarak onun katıksızlığını sağlamaktadır. Dolayısıyla Marks'ta ideolojinin dışında olmak demek, bilimde olmak demektir (Gürçınar, 2015: 453-454).

O halde Marks'ın Alman İdeolojisi eserinde insanın bilincini oluşturan maddi süreçler nasıl şekillenir? Yurtsever (2013) e göre, Alman İdeolojisi aslında, hem tarih hem de bir antropoloji eseridir, çünkü kitap aslında ortaya net bir maddeci tarih-antropoloji tezi ortaya koyar. Yurtsever (2013) kitapta özetle, maddi var oluşun ve toplumsal varlığın bilinçten önce geldiğinin vurgulandığını belirtir. İnsanın doğadaki ilk eyleminin, ihtiyaçlarını karşılayacak yaşam araçlarını üretmek olduğunu bu üretim süreciyle beraber insanın hem bilincinin hem de yaşam koşullarının değiştiğini gözlemleriz. Bu dolayısıyla, Marks'ın Alman İdeolojisi'nde devletin ve sınıfların ortaya çıkış sürecini, gelişen üretim biçimlerine ve bununla bağlantılı olarak ortaya çıkan kompleks ilişkilere ve özellikle de iş bölümü ve özel mülkiyetin ortaya çıkmasına ve gelişmesine bağlar.

Marks Alman İdeolojisi'nde, ideoloji teorisi bağlamında iki temel tez ortaya koyar. Bunlardan ilki, insanların zihninde gerçeğin tersine çevrilmesi ile ilgili olarak ifade ettiği ve "Camera Obscura" ile imlediği yaklaşım ve ikinci olarak, egemen sınıfların düşüncelerinin her dönem egemen düşünceler olduğuna yönelik yaklaşımıdır. Eser üstte de kısaca değinildiği gibi materyalist bir tarih tezi ortaya koyarken ve bunu özellikle iş bölümü ve özel mülkiyetle ilişkilendirirken, bunun bir sonucu olarak da ideoloji ile ilgili çok tartışılan bu iki yaklaşımı ortaya koymuştur. Yaklaşımlar, o dönemden bugüne hem çok tartışılmış ve ideoloji kavramsallaştırmaların temel referansı olmuş hem de çok fazla eleştirilmiştir.

6.2.Camera Obscura Ya Da Tersine Çevrilen Hakikat

Marks'ın yanlış bilinç kavramsallaştırmasını eleştiren çoğu yazar, Alman İdeolojisi eserindeki ilgili pasajı ve orada kullanılan metaforu bir tür "aşırı okumaya" tabi tutarak bağlamından koparırlar. Üstelik sadece, kitabın bütünü ile pasajın ilişkilendirilmesinden öte, kavramı anlayabilmenin diğer önemli yolu, Marks'ın diğer metinlerini ve özellikle de 1844 El Yazmaları'nı dikkate almaktır. Dolayısıyla Marks aslında, en başından beri kendi içinde tutarlı bir "tersine çevirmeyi", "evirtimi" burada da gerçekleştirmiştir. İlgili metin şöyledir:

Bilinç hiçbir zaman bilinçli varlıktan (*das bewusste Sein*) başka bir şey olamaz ve insanların varlığı, onların gerçek yaşam süreçleridir. İnsanlar ve sahip oldukları ilişkiler tüm ideolojilerinde sanki *camera obscura*'daymış [karanlık oda. -ç.] gibi baş aşağı çevrilmiş bir biçimde görülüyorsa, nesnelere gözün, ağtabakası üzerinde ters durmalarının onların dolaysız fiziksel yaşam süreçlerinin yansıması olması gibi, bu olgu da, insanların tarihsel yaşam süreçlerine aynı şeyin olmasından ileri gelmektedir (Marx ve Engels, 2012: 24).

Marks'ın bu metninde ağırlıklı olarak algılanan şey, bilincin gerçeği kavraması sürecinde ona müdahale edilmesi, çarpıtılması, körleştirilmesi gibi aslında dışardan mekanizmalarla gerçekleşen fiili durumlardır. Hâlbuki Marks'ın ifade ettiği şey, üretim süreci içerisindeki çarpık mekanizmanın, bilince, var olanı ters bir şekilde yansıması durumudur, yani aslında Marks,

gerçek hayatta yaşanan ve baş aşağı olan, çarpık olanın, zihindeki gerçek yansımasından bahseder. Balibar'ın altını çizdiği gibi, bahsettiğimiz şeye ek olarak yine kavramdan algılanan şeyin, yığınların cehaleti veya insanın ontolojik olarak zaafları olduğu yanılmasıdır. Oysa Marks, işin bölünmesi sürecinde yaşananları olabildiğince açıklayıp, bilinç ile hayat arasındaki mesafeyi ya da özel çıkar ve genel çıkar arasındaki gerilimi dolayısıyla iktidarın tüm bu mekanizmadan nasıl doğal olarak ortaya çıktığını açıklar. Balibar, Marks'ın bu yaklaşımıyla aslında belli bir sınıfın çıkarlarını kapsayacak tarzda veya onu meşrulaştıracak biçimde bir sınıf teorisi ortaya koymadığını belirtir. Marks'ın yaptığı, sınıfların, devletin ortaya çıkış koşullarının ve bununla bağlantılı olarak ideolojik formların nasıl işlediğinin deşifresidir. Buna rağmen Marks bu ideolojik formların kendilerini meşrulaştırıcı, doğallaştırıcı ve hakikati eğip-bükücü işleyişini de göz ardı etmez (Balibar, 1996: 65-67).

Rehmann da benzer şekilde, iş bölümü ile evriltik bilinç ilişkisini toplumdaki maddi ve zihinsel ayrışmanın bir sonucu olarak açıklar. Bu bölünme ortaya çıktığı andan itibaren, bilinç kendisini dünyadan özerkleştirecek ve saf bir kuram, din, felsefe, iktisat ve ahlak oluşturacaktır. Bu kuramları yapanlar da toplumda bir meslek veya iş kolu olarak kendilerini temsil edeceklerdir. Rehmann buna örnek olarak Alman felsefe tarihinde örneğin tinin ağırlıklı olarak yer almasını, genel olarak "ideolojicilerin" yanılmasıyla, bu yanılmayı da yine onların yaptıkları iş ile ki çoğu devletle bir biçimde ilişkili olan mesleklerdir, açıklanması gerektiğini Marks'a dayanarak ispatlar. Devamında Rehmann, Marks'ın Feurbach'ın din eleştirisindeki tersine çevirmeyi şimdi de iş bölümü temelinde yaptığını belirtir. Marks'ın Alman İdeolojisi'nde açıkladığı iş bölümü kavramsallaştırması, bir işin nasıl yapılacağıyla ilgili bir plan veya bununla bağlantılı olarak yatay bir bölünmeden çok, özel mülkiyetin, sınıfların, devletin oluşmasıyla ilgili olarak toplumdaki çok keskin ve dikey bir bölünmeyi imler. Dolayısıyla Marks'ın camera obscura'sı basitleştirilmiş bir yanlış bilinçten çok, çok katmanlı, üretim ilişkileri temelli ve birçok dinamiği olan bir süreç olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla Rehmann'ın Haug'dan aktardığı gibi, "Aydınları ideolog haline getiren şey, bilincin belli bir içeriği değil, tahakküm yapısı içerisindeki özgül bir konumlanmadır." (Rehmann, 2015: 41-43).

Doğaldır ki, entelektüellerin inşa ettiği bilimsel-etik kurumlar da iş bölümü ile oluşan müesses nizamı destekler pozisyonda olacaktır. Hem epistemolojik olarak hem de kurumsal görev almalarında bu entelektüeller, kamusal alanda örneğin devleti kutsayacaklardır. Onları böyle yapmaya iten şey öncelikle, Marks'ın belirttiği gibi kendileriyle ilgili bir yanılma değil, bölünmüş toplumdaki konumlarıdır. İlerideki başlıkta inceleyeceğimiz egemen fikirler savı da bu pratik çerçevesinde algılanabilir. Balibar'a göre böyle bir entelektüel ontoloji, bize bir yandan modern dünyanın açıklama şemasını verirken, öte yandan iş bölümünün tarihiyle ilgili somut veriler sağlar. Balibar bu entelektüellerin misyonlarının sadece mikro düzeyde şu ya da bu

grubun çıkarlarını korumaktan öte, bir sınıfın tümünün çıkarlarını korumakolduğunu belirtir. Üstelik bu kişiler kendilerinin özerk olduğuna da inanmış durumdadırlar, onların zihnini buna hazırlayan yegâne şey, Marks'ın tarif ettiği somut tarihtir. Kendilerini aldatırlar ama aldattıklarını bilmezler (Balibar, 1996: 69-70). Marks tüm bu anlatılanları şöyle özetler:

...İlkel durumunda cinse ilişkin eylem içindeki iş bölümünden başka bir şey olmayan işbölümü, böylece gelişir ve ardından (örneğin bedensel güç gibi) doğal durumlar yüzünden, gereksinmeler, rastlantılar vb. yüzünden kendiliğinden ya da “doğal olarak” işbölümü haline gelir. İşbölümü, ancak maddi ve zihinsel bir işbölümü meydana geldiği andan itibaren gerçekten işbölümü halini alır. Bu andan itibaren, bilinç, mevcut pratiğin bilincinden başka bir şey olduğunu, gerçek bir şeyi temsil etmeksizin bir şeyi *gerçek olarak* temsil ettiğini gerçekten *sanabilir*. Bu andan itibaren, bilinç, dünyadan kurtulma ve “salt” teorinin, tanrıbilimin, felsefenin, ahlakın vb. oluşmasına geçme durumundadır... (Marx ve Engels, 2012: 34).

Marks'ın iş bölümü ile açıkladığı ve kafa ve kol emeğinin ortaya çıkmasıyla gerçek dünyadan kendisini özerkleştirerek ve çoğunlukla devletle organik bir ilişkiyle fikir üreten bilincin serüveninin, aynı zamanda insanın tarihi ve antropolojisinin bir turnusolu gibi okunabileceğini gördük. Bu durumda entelektüelin bilincindeki bu ters dönme ve gerçekle bağlarını koparma pratiği, dışardaki “gerçek insanda” nasıl gerçekleşir? Asıl önemli soru budur, özellikle üretim süreci içerisinde bulunan işçi sınıfı, tamamıyla kendi emek sömürsü üzerine inşa edilen devasa kapitalist düzeni ve toplumsal eşitsizlikleri nasıl içselleştirir ve doğallaştırır? Bu sorunun cevabı, Marks'ın ideolojiyle birlikte neredeyse eşanlı olarak okunabilecek, yabancılaşma kavramıyla iç içe düşünülmelidir. Hatta Marks okumalarında, “yabancılaşmanın, ideolojiyi de kapsayan” bir görüntüsü vardır ve bu anlamıyla “ideolojinin yabancılaşma kavramının içinde doğduğu” ve geliştiği bile söylenebilir. Marks, ideoloji gibi yabancılaşmayı da üretim ilişkilerindeki çarpıklıklar ile metanın ortaya çıkması esnasındaki üretim sürecinde ve metanın mübadelesindeki asimetriyle açıklar. Marks, Özellikle 1844 El Yazmaları eserinde ve sonrasında olgun Marks döneminin en önemli eseri olan Kapital'de bu yabancılaşma sürecini ayrıntılı olarak anlatmıştır.

6.3. Marks'ta Yabancılaşma

Yabancılaşma kavramı Marks'ta çok boyutlu ve birçok dinamiği olan, ama genel olarak birçok yazarın ortaklaştığı gibi, insanın kendi ürettiği şeylerin belli mekanizmalar sonrası insandan özerkleşmesi ve insan üzerinde tahakküm kurması olarak özetlenebilir. Çalışmamızda, dinsel yabancılaşmayla beraber insanın nasıl din tarafından tahakküm altına alındığını ve bunun Marks tarafından nasıl açıklandığını gördük. Benzer şekilde Marks, insanın çalışma koşulları içerisinde ve ürettiği metayla olan ilişkisi bağlamında, yabancılaşmanın toplumsal ve siyasal yaşama nasıl sirayet ettiğini gösterir. Gerard Dumenil vd.'nin gösterdiği gibi, yabancılaşma, “Bir

tersine dönüşü (insanla Tanrı, toplumsal yaşamla siyasal yaşam, insan etkinliğiyle ekonomik ilişkiler arasındaki bağların tersine dönüşünü), öznenin nesne tarafından baskı altına alınışını (insanların dini temsiller önünde eğilmesini, devletin toplumsal yaşama egemen olmasını, işçilerin sermaye tarafından baskılanmasını) ifade eder.” Toplumsal yabancılaşma ise, Marks’ın yabancılaşmış emek kavramıyla açıklanır, buna göre, emeğin yabancılaşmasının bir tarafında işçi varken, öteki tarafta işçinin ürettiği ürün, üretim yaparkenki etkinliği, doğa, diğer insanlar ve nihayet kendisi vardır (Dumenil vd. 2013: 183-184).

İş bölümünün en üst noktası olan kapitalist üretim ilişkilerinde, sınıfsal olarak keskin bir bölünme yaşayan toplum, en temelde, işçi sınıfı ve burjuvazi olarak ikiye ayrılır. Üretim araçlarını elinde bulunduran burjuvazinin artı değer elde etmesinin yolu işçi sınıfının emeğinin sömürülmesidir. Kulak’ın değindiği gibi işçinin yaşamsal ihtiyaçlarını gidermesinin tek yolu emeğini burjuvaziye satmasıdır. Emek gücünü satın alan burjuva bunun karşılığında, işçiye belli bir ücret öder, fakat ödenen bu ücret aslında işçinin ürettiği ürünün değerinin çok altındadır. Dolayısıyla işçi aldığı bu ücretle tüketim metallerinden ancak bir kısmını alabilir. Burjuva ise el koyduğu ürünü yüksek bir fiyatla satıp artı değer elde eder. Elde edilen bu artı değer burjuva için artık özel mülktür. İşçi bu durumda, kendi emeğinin karşılığı olarak çok az bir ücret alırken, burjuva, işçinin emeğinin sömürülmesi sonucu elde ettiği artı değeri sermaye olarak kullanır. Burjuva bu sermayeyi hammadde ve üretim araçlarına dönüştürerek döngüyü devam ettirir. Kulak’ın altını çizdiği gibi bu döngünün sonucunda işçi hem kendi emeğine hem de ürettiği ürüne yabancılaşır. Emek bir anlamda burjuva tarafından işçiden koparılıp dışsallaştırılır (Kulak, 2011: 38-39).

Marks 1844 El Yazmalarında, işçinin emeğine yabancılaşmasını ve bunun sonuçlarını şöyle açıklar:

Doğa, duygusal dış dünya olmadıkça işçi hiç bir şey yaratamaz. Doğa, işçinin emeğinin üzerinde gerçekleştiği, üzerinde etkin olduğu gereçtir, işçi doğadan ve doğa yoluyla üretir. Ancak doğa emeğe yaşama araçları sağladığı gibi –çünkü üzerinde çalışacak nesnelere olmadıkça emek yaşayamaz daha sınırlı anlamıyla yaşama araçlarını da sağlar - yani, işçinin kendisinin fiziksel beslenmesi için gerekli araçları. Böylece işçi emeğiyle dışsal dünyaya, duygusal doğaya ne kadar çok sahip olursa, kendini iki bakımdan da yaşama araçlarından yoksun kılmış olur: İlkin, duygusal dışsal dünya gitgide onun kendi emeğine ait bir nesne olmaktan, emeğinin yaşama aracı olmaktan çıkar; sonra da, dolaysız anlamıyla yaşama aracı, fiziksel beslenme aracı olmaktan habire uzaklaşır. Böylece bu iki yoldan işçi kendi yarattığı nesnenin kölesi olur: Bir kere işleyecek bir nesne, yani bir iş kabul ettiği için; ikincisi de, yaşama araçlarını kabul ettiği için. Dolayısıyla, ilkin bir işçi olarak, sonra da fiziksel bir özne olarak var olur. Öylesine aşırı bir kölelik biçimidir ki bu, yalnız bir işçi olduğu sürece fiziksel

özne olarak hayatta kalabilir ve yalnız bir fiziksel özne olarak işçi olabilir (Marx, 2013: 76-77).

İnsanın çalışma ve potansiyelini, ürettiği ürün dolayısıyla gerçekleştirmesiyle birlikte, hem kendi üretiminin öznesi olur hem de dışsal hiçbir kısıtlamaya maruz kalmadan kendisini ve doğayı dönüştürür. Fakat kapitalist üretim biçimi öncesini tarif ettiğimiz bu çalışma biçimi, kapitalizmin ortaya çıkmasıyla ortadan kalkar. İşçi, yoğun endüstriyel meta üretimi esnasında diğer işçiler ve makinelerle birlikte bir hiçe dönüşür. Kullandığı emek sadece “daraltılmış bir işin tekrarından” ibarettir. Dolayısıyla işçi ürünü neredeyse görmez bile. Ollman, kapitalist üretim biçiminin insan özüne aykırı olduğunu belirterek, insanın bu çalışma biçiminde kendisini yadsıdığını ve sadece kendisine dışsal olan gereksinimleri karşılamak için bu işi yaptığını belirtir. Marks’ın ifadesiyle, insanın potansiyel güçleri ile yapılan etkinlik son derece sınırlıdır. Doğa ile arasındaki özsel ilişki kaybolmuştur. İş bölümünün ve üretici etkinliğinin tekrara dayanan yapısıyla işçi, tüm gücünü kaybedip bir makine çarkına dönüşür. Bu üretim etkinliğinde işçi bir yakıtımsı gibi nesneleştirilerek ve yerine hiçbir şey koymayarak tüketilir ve bir süre sonra da işçinin insani tüm özellikleri yok olur. Ollman, Marks’ın Kapital’in birinci cildindeki, işçinin fiziksel görüntüsüyle ilgi çarpıcı metnini alıntılayarak, Marks’ın işçinin sadece zihinsel olarak çöküşünü değil, aynı zamanda fiziksel olarak da nasıl bir duruma düşürüldüğünü somutlaştırdığını söyler. Buna göre insan neredeyse kapana kısılmış bir hayvan gibidir; ihtiyaçlarını gidermek için çalışmak zorunda olmak ve birinin zorlamasıyla bunu yapmak onu çalışma etkinliğine yabancılaştırır. Ollman’a göre burjuvanın denetimi o kadar bütüncüdür ki, çalışmanın yoğunluğunu, zamanını, çalışmanın koşullarını, ürünün çeşidini, miktarını ve en önemlisi işçinin bu çalışmanın hangi aşamasında bulunacağını hep o kararlaştırır. Kapitalist ne zaman yeterince kar ettiğini düşünürse o zaman üretimi sonlandırır (Ollman, 2015: 223-226).

Marks, işçinin bu yabancılaşma sürecini sık sık yaptığı gibi yine din metaforuyla açıklamalar:

Bir kere, çalışma işçinin dışındadır, yani onun özsel varlığına ait değildir. Onun için çalışırken kendini olumlamaz, inkâr eder, mutlu değil mutsuzdur, fiziksel ve zihni enerjisini serbestçe geliştirmez, bedenini harcar ve zihnini yok eder. Onun için işçi ancak çalışma dışında kendine gelir ve çalışırken kendisinin dışındadır. Çalışmadığı zaman kendindedir, çalışırken kendinde değildir. Onun için çalışması gönüllü değil, zorlamadır; zorla çalıştırılır. Dolayısıyla bir gereksemenin doyurulması değildir; sadece, çalışmanın dışındaki bazı gereksemeleri doyurmak için bir araçtır. Yabancı özelliğini gösteren bir olgu da fiziksel ya da başka türlü zorlamalar ortadan kalkar kalkmaz, vebadan kaçarcasına kaçılır işten. Dışsal emek, insanı kendine yabancılaştıran emek, kendini kurban etme, alçaltmadır. Son olarak, çalışmanın işçi için dışsal özelliğini gösteren bir başka olgu, işin işçiye değil başka birine ait olması, işçinin çalışırken kendine değil başkasına ait olmasıdır. Dinde insan imgelemine, insan beyninin,

insan yüreğinin kendiliğinden etkinliği, nasıl bireyden bağımsız bir şekilde işliyorsa -yani yabancı, kutsal ya da şeytani bir etkinlik şeklinde- işçinin etkinliği de onun kendiliğinden etkinliği değildir. Bir başkasına aittir; kendi benliğinin yitirilmesidir (Marks, 2013: 78-79).

Marks'ın yabancılaşmayla ilgili söylediklerinin bir başka boyutu işçinin ürettiği ürüne yani metaya olan yabancılaşmasıdır. Marks meta konusunu ayrıntılı bir şekilde Kapital eserinde incelemekle birlikte daha erken çalışmalarında da meta yer almıştır. Özellikle, neredeyse Kapital için bir taslak eser mahiyetinde olan 1844 El Yazmalarında meta konusu ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Pre-kapitalist dönemin üretim biçimi olan feodal üretim biçimine kadar insanlar, küçük aile işletmelerinde ve tezgâhlarında yığınsal olmayan bir şekilde üretimlerini yapıyor ve dönemin koşulları gereği bu ürünleri sınırlı talebe göre satabiliyorlardı. Üreticiler bu anlamıyla, üretim süreçlerinin başından sonuna kadar ürünlerinin tüm yapılış aşamalarını denetleyebiliyorlardı. Bundan dolayı insanlar bu üretim biçiminde, kendi üretimlerinin birebir öznesi ve yaratıcısı konumundaydılar. Fakat kapitalist üretim biçiminin başat hale gelmesiyle beraber artan yüksek talep ve daha fazla kar hirsından dolayı artık meta üretimi yığınsal hale geldi. Büyük fabrikalarda gerçekleştirilen üretim aşamaları ayrıldı ve makine ve insanlar üretici birimler olarak bölümlenmeye ve kullanılmaya başlandı. Dolayısıyla işçiler bu koşullarda, sınırlı bir iş aşamasını, belirlenen zamanda ve belli rutinlerle yapmak zorunda kaldılar ve önceki dönemde üretimin ve ürettiklerinin öznesi pozisyonunda olan ustalar-çalışanlar, kapitalist üretim biçimiyle birlikte mavi yakalı işçilere dönüştüler.

Ollman, işçinin ürettiği ürüne yabancı olmasını yabancılaşmış emek kavramıyla açar, ona göre tüm toplumlarda ve üretim biçimlerinde insanın üretici etkinliği üründe nesnelleşirken, Kapitalizmde bu nesnelleşmenin farklı boyutları vardır. Bunlardan ilki, ürünün insanın dışında ve ona yabancı bir varlık olarak ortaya çıkması ve bununla bağlantılı olarak insanın karşısında özerk bir güç olarak konumlanmasıdır. Onun ürettiği şeyler onun değildir, hiçbir zaman ürettiği şeyleri ihtiyaçlarını giderebilmek için, herhangi bir sınırlama olmaksızın satın alamaz, çünkü onlar başkasının malıdır. Üstelik bu ürünleri üretmek için gereken üretim araçları da başkasına aittir. İnsanın türsel potansiyelini hayata geçirmek için ürünü üretecek üretim araçlarına sahip olması gerekirken, bu araçlar da sanki başka bir dünyaya aitmiş gibi hatta onlara düşmanmış gibi görünür. Dolayısıyla çalışmayı sürdürmek ve hayatta kalabilmek için gerekli olan ürünleri insandan çekip çıkardıktan sonra geriye sadece bir soyutlama kalır, bu aşamadan sonra insan soyut bir bireydir (Ollman, 2015: 230-232).

Marks El Yazmaların'da, işçinin ürettiği ürün ve servet oranında bir metaya dönüştüğünü ve değersizleştiğini-yoksullaştığını, bu anlamıyla emeğin sadece bir meta üretmediğini aynı zamanda bir meta olarak işçiyi de yoksunlaştırarak ürettiğini ve ne kadar çok meta üretirse bu yoksunluğun da aynı oranda artacağını belirtir. Marks bu sürecin sonunda metanın bağımsız bir

güç haline geldiğini ve işçinin ürününden öte, ona hükmeden bir iktidara dönüştüğünü anlatır. Marks bunlarında ötesinde, işçinin emeğini kullanma hakkının bile çok sınırlandığını ve hatta elinden alındığını, emek, çalışma gibi şeylerin artık işçinin çok büyük çabalarla ve çok düzensiz bir şekilde elde edebildiği şeyler haline geldiğini belirtir. Artık “Nesneye sahip olmak öylesine bir yabancılaşma olmuştur ki işçi ne kadar fazla nesne üretirse kendisi o kadar azına sahip olabilir ve kendi ürününün, sermayenin egemenliği altına o kadar girer.” Marks devamında iddiasını şöyle devam ettirir:

Bütün bu sonuçlar şu tanımlamanın kapsamında vardır: işçi kendi emeğinin ürününe, yabancı bir nesneyeymiş gibi bir ilişkidir. İşçinin kendi ürününden dışlaştırılması, sadece emeğinin bir nesne, dışsal bir varoluş olduğu anlamına gelmez, onun dışında bağımsız, ondan başka bir şey olarak var olduğu, karşısına dikilen bağımsız bir güç olduğu anlamına da gelir; yani işçinin nesneye aktardığı hayat, yabancı ve düşman bir şey olarak kendi karşısına çıkmaktadır (Marks, 2013: 75-76).

Ollman’a göre, Kapitalist üretim ve tüketim ilişkilerinin yarattığı başka bir sonuç, metanın bir ihtiyacı karşılamaktan öte bir arzu nesnesi haline gelmesidir. Özellikle bizler günümüz koşullarında bu gerçeğe daha fazla yüzleşirken, erken kapitalist dönemde de bu mefhum Marks tarafından tespit edilmiştir. Ollman, Marks’ın ürünün bir ekstra gereksinim yaratmasını, tüketicilerin üretmek durumunda oldukları metalar üzerinde bir söz haklarının olmamasıyla ilişkilendirdiğini belirtir ve bu aslında doğal bir sonuçtur. Bu noktada insan kişiliği ürettiği metanın merhametine kalmıştır. Ürünler onun neyi satın alacağını belirler ve o, bu yönlendirmeye arzu ettiği şeyi alacak hale gelir. Tüketim maddelerine verilen form ile tüketiciyi manipüle ederek var olan tüketim tarzlarını belirler. Her ürün, kabul görmüş kullanım alışkanlıklarıyla birlikte bir yaşam biçimi dayatır, bu da yine insan dışı bir maddenin insan üzerindeki tahakkümü ile sonuçlanır (Ollman, 2015: 235-236).

Yabancılaşma aynı zamanda, kapitalist üretim biçiminde doğaya, dolayısıyla kendi türselliğine yani onu insan yapan şeylere yabancılaşmadır. Lefebvre, insanın doğayla olan ilişkisinin diyalektik bir ilişki olduğunu ve insanın, doğayı dönüştürme ve onunla çatışma sürecinin iç içeliği ile birlikte aynı zamanda mükemmel bir bütünleşmenin de alanı olduğunu belirtir. İnsan faaliyeti ve yaratıcı emeği yoluyla hem doğayı dönüştürür hem de doğayla olan ilişkisini çoğaltır. Bu durumda insan, kendisinde taşıdığı bir başkasıyla, yani doğayla ilişki halinde olmasıyla kendisini gerçekleştirir ve ilerler. İnsan doğanın içinde ve kendi üretken emeğinin ürünleri ile kendisine bir dünya kurar, bu ürünler onun hem fikirsel hem de bedensel emeğinin bir sonucu olarak mülk edindiği nesnelere ve eşyalardır. Bu nesnelere ancak insan için vardır ve insan olmazsa olamayacak şeylerdir, insan aynı zamanda bu nesnelere aracılığıyla kendisini ifade eder ve yeniden ve yeniden yaratır. Lefebvre, kapitalist üretim biçimiyle birlikte insanın tüm bu doğayla ilişkili sürecinin kesintiye uğradığını ve bu durumun hem onun doğayla

ilişkinin hem de türsel varlığıyla olan özsel ilişkisini felce uğrattığını eserinde belirtir (Lefebvre, 2010: 56-57).

Marks'a göre kapitalist üretim biçiminde, burjuva henüz üretimin başından itibaren doğayı zaten mülk edinmiştir dolayısıyla işçi ve doğa arasındaki bağ daha en baştan kopar. Marks için, insanın doğadan kopuşu çok trajiktir, çünkü doğa ona göre insanın bedenidir. İnsan bedeni olmadan yani doğa olmadan yaşayamaz. İnsanın yaşamda kalabilmesi için doğayla sürekli ilişki halinde olması gerekir. Marks insanı doğadan koparmanın aynı zamanda kendi türselliğinden koparmak anlamına geldiğini ifade ederek devamında şunları söyler:

İnsanı doğadan ve kendinden, kendi etkin işlevlerinden, kendi hayat-etkinliğinden yabancılaştırırken, yabancılaşmış emek, türü insana yabancılaştırır. Türün hayatını, birey hayatının bir aracına çevirir. İlk türün hayatıyla bireyin hayatını yabancılaştırır, sonra da soyut şekliyle bireyin hayatını, gene soyut ve yabancılaşmış şekliyle türün hayatının amacı yapar. Çünkü bir kere emek, hayat-etkinliği, üretici hayat kendisi, insana sadece bir gereksemeyi doyurmanın, fiziksel varoluşu sürdürme gereksemesini doyurmanın aracı gibi görünmektedir. Oysa üretici hayat türün hayatıdır. Hayat-doğuran hayattır. Türün bütün özelliği -türsel özelliği- hayat etkinliğinin özelliğinde bulunmaktadır; özgür, bilinçli etkinlik insanın türsel özelliğidir. Hayat sadece bir yaşama aracı olarak görünmektedir (Marks, 2013: 80-81).

Buraya kadar anlatılanlardan çıkarılabilecek en önemli sonuç, Marks'ın yabancılaşma kuramının yaşama çok içkin olmasıdır, gündelik hayatın her anında, tüm mübadele döngüsünde ve tüm üretim alanında kendisini gösteren ve kapitalizmin tüm görüngülerinde cisimleşen yabancılaşma, toplumsal tabakanın her bileşenini içine alır. Bundan ötürü Marks'ın yabancılaşması, belli bir entelektüel bunalımın ya da filozofik bir acının dışı vurumunun ötesinde, tüm insanları, "gerçek insanları" kapsar. Dolayısıyla yabancılaşma kuramı, şimdi ve burada olan ve gündelik hayatta herkesin bilincini parçalayan, gerçeklik algısını yok eden bir mefhumdur. Dışardan herhangi bir müdahale, çarpıtma, manipülasyon veya çok genel söylersek herhangi bir bozucu aygıtı ihtiyaç duymadan kendisini gerçekleştirir.

Eagleton, meta fetişizminin ve kapitalizmin yarattığı toplumsal "şeyleşmenin" korkunç etkilerinin en önemli sonucunun, sosyolojik yapının bir bütün olarak kavranmasını artık imkânsız hale getirmesi olarak değerlendirir. Şeyleşme, bilinç üzerinde yarattığı etkiyle, toplumun kolektif bir süreç olduğu fikrini siler, onun yerine toplumu artık, tekil olan şu veya bu nesne ya da kurum olarak görmemize neden olur. Bu parçalanmışlık sonuç olarak, bilincin sakatlanması ve hakikat denen şeyin felce uğratılmasıdır. Bu anlamıyla kapitalist ideolojinin yaptığı şey aslında, parçayı bütününe yerine koymak ve bunu hakikat gibi bize sunmasıdır. Eagleton devamında, bu parçalanmışlığı yok edecek şeyin işçi sınıfı olduğunu belirtir fakat işçi sınıfının bunu yapabilecek potansiyeliyle birlikte, bahsedilen paradoksları görebilmesi ve bu

bilince ulaşabilmesi gereklidir. İşçi sınıfının aslında kendi durumunu analiz edebilmesi, aynı zamanda toplumsal ve iktisadi çelişkilerin iç yüzünü de tarif edebilmesini, anlayabilmesini sağlar. Proleterin kendi durumunu analiz edebilme anı ile kapitalizmin dinamiklerini ve ne olduğunu anlayabilme anı özdeştir. Eagleton devamında şunları söyler:

Hakikat, burjuva toplumunun bir bütün olarak kendisinin bilincine varmasından ibarettir ve bu muazzam olayın ortaya çıktığı “yer”, proletaryanın öz farkındalığıdır. Proletarya asli meta örneği olduğundan, hayatta kalabilmek için emek gücünü satmak zorunda bırakıldığından, meta fetişizmi üzerine kurulu bir toplumsal düzenin “özü” olarak görülebilir. Ve bu nedenle proletaryanın öz bilinci, deyim yerindeyse, meta biçiminin kendinin farkına varması ve bu edimiyle kendini aşmasıdır (Eagleton, 1996: 139-140).

6.4. Egemen Sınıfın Egemen Fikirleri

Marks Alman İdeolojisi’nde, ideoloji kavramıyla ilgili başka bir referans göstermiştir. Camera Obscura veya yabancılaşmaya içkin dikkat çeken şeylerden en önemlisi, insanın üretim faaliyetlerinin bir sonucu olarak, toplumun ve bireyin birbirinden ayrışmasıydı. Fakat egemen sınıfın egemen düşünceleri kuramında bize sızan ilk bilgi-yorum bir tür manipülasyon ya da eşitsizliği doğallaştırma ya da perdelemedir. Marks, bahsi geçen metnin hemen altında bu egemen fikirler mefhumunu yine iş bölümüyle ilişkilendirir fakat sonraki yorumlarında, örneğin burjuva hukukunu ya da iktisadını ele alışında, bu boyun eğdirme işlevini de deşifre eder. Üstelik Marksizm’in çağdaş yorumlarında bu kavramsallaştırma ağırlıklı olarak yer alır ve özellikle kapitalizmin geç dönem tezahürlerinde, egemen ideolojinin bunu hangi karmaşık süreçler dâhilinde gerçekleştirdiği önemli isimlerce tartışılmıştır. Marks (2012) deki ilgili kısım şöyledir:

“Egemen sınıfın düşünceleri, bütün çağlarda, egemen düşüncelerdir, başka bir deyişle, toplumun egemen *maddi* gücü olan sınıf, aynı zamanda egemen *zihinsel* güçtür. Maddi üretim araçlarını elinde bulunduran sınıf, aynı zamanda, zihinsel üretimin araçlarını da emrinde bulundurur, bunlar o kadar birbirinin içine girmiş durumdadırlar ki, kendilerine zihinsel üretim araçları verilmeyenlerin düşünceleri de aynı zamanda bu egemen sınıfa bağımlıdır. Egemen düşünceler, egemen maddi ilişkilerin fikrîsel ifadesinden başka bir şey değildir, egemen düşünceler, fikirler biçiminde kavranan maddi, egemen ilişkilerdir, şu halde bir sınıfı egemen sınıf yapan ilişkilerin ifadesidirler; başka bir deyişle, bu düşünceler, onun egemenliğinin fikirleridirler. Egemen sınıfı meydana getiren bireyler, başka şeyler yanında, bir bilince de sahiptirler ve sonuç olarak düşünürler; bu bireyler, bir sınıf olarak egemen oldukça ve tarihsel çağı bütün genişliğince belirledikçe, elbette ki, bu bireyler sınıflarının bütün genişliğince egemendirler ve öteki şeyler bakımından olduğu kadar, düşünürler, fikir üreticileri olarak da egemendirler ve kendi çağlarının düşüncelerinin üretimi ve dağıtımını düzenlerler; o halde onların düşünceleri, çağlarının egemen düşünceleridir. Örneğin kraliyetin, aristokrasinin ve burjuvazinin iktidar için çekiştikleri ve dolayısıyla iktidarın

paylaşmış olduğu bir devirdeki bir ülkede, kuvvetlerin ayrımı öğretisinin artık “ebedi yasa” olduğu öne sürülen egemen öğretisi olduğu görülür.

Marks'ın bu metniyle ilgili çokça spekülasyon ve eleştiri olmuştur. Bunlardan en belirgin olanı, egemen ideolojinin sanki bir töz gibi tüm toplumu kuşatması ve bundan dolayı toplumsal sınıflar arasında herhangi bir çatışmanın olabilmemesinin mümkün olamayacağı eleştirisidir. Buna göre, egemen ideoloji bir ahtapot gibi tüm sınıfları kuşatır ve onların karşı ideoloji üretmelerine engel olur. Fakat daha en başta şunu söylemek gerekir: Marks gibi tüm teorisini oluştururken maddeci diyalektiği ve çatışmayı bu derece merkeze koyan birinin böyle bir yorum yapabilmesi mümkün değildir. Bilakis McLellan, metinde geçen “ebedi yasa”yı açıklarken, Avrupa’da feodalitenin gerilemesi ve burjuvazinin yükselmesiyle birlikte, belli bir dönem için, Avrupa alanı, burjuvazi, aristokrasi ve monarşinin güç mücadelesine dönüştüğünü, Locke ve Montesquieu gibi düşünürlerin de, güçler ayrılığı öğretisini, bu çatışmanın bir sonucu olarak, iyi yönetimin ebedi yasası olarak ilan ettiklerini Marks’a dayandırarak belirtir. Aslında olan toplumdaki farklı ideolojik güçlerin verdiği sınıfsal mücadeledir (McLellan, 2005: 5). Aynı metin içinde geçen bu ifadeyi ve açılımı görmeden, Marks'ın, egemen ideolojinin çatışmasız bir şekilde her sınıfın ideolojisi olduğunu kast ettiği düşünülemez. Marks'ın söylediği, egemen ideolojinin üretim araçları dışında birçok aygıtı elinde bulundurabilmesinden dolayı kendi sınıf çıkarlarını sanki herkesin çıkarıymış gibi sunabilme imkânına sahip olması ve bunda da genellikle başarılı olmasıdır. Üstelik yine Alman İdeolojisi'nin en önemli savı olan, burjuva ideologlarının da tüm bu yanılmalı gerçeği üretme ve dolaşıma sokma imkânıyla birlikte.

McLellan, toplumun çıkar çatışmalarıyla bölündüğünü, fakat ekonominin eşitsiz dağılımını sanki doğalmış gibi gösteren fikirlerin, yani egemen sınıfın fikirlerinin temel amacının, toplumdaki bu asimetriyi önlemek ve toplumu çatışmalı değil de uyumluymuş gibi yansıtmak olduğunu belirtir. İktisadi üretimi ve dağıtımını kontrol eden fikirler aynı zamanda egemen fikirlerin üretim ve dağıtımını kontrol edebiliyordu. Dolayısıyla negatif anlamda ideolojik olan, işçi sınıfının egemen sınıf karşısında oluşturduğu direniş mekanizmalarını kapsayan söylem değil, hâkim sınıfın bu bahsedilen doğallaştırıcı, mistifize edici söylemidir (McLellan, 2005: 5).

Marks'ın egemen ideoloji fikri ilginç bir biçimde, kendi döneminin ötesinde, günümüzde yani geç kapitalizmle birlikte daha bir anlamlı olmuştur. Geç kapitalizmin en önemli sonuçlarından biri olan ve Frankfurt Okulu ekolünün kavramsallaştırdığı “Kültür Endüstrisi” ya da Athusser ve sonraki takipçilerinin ifade ettiği devletin ideolojik aygıtlarının toplumda nasıl rıza ürettikleri ve son derece popüler olan Foucault'un, toplumu disiplin altına alan diskürsifleri deşifre eden söyleminin çıkış noktası, Marks'ın egemen sınıfın egemen düşünceleri kavramsallaştırmasıyla açıklanır. Neredeyse son yüz yıldır felsefe ve siyasetin en temel meselesi,

kapitalizmin bu itaat ve boyun eğdirme işlevini nasıl yerine getirebildiği üzerinedir. Marks, Alman ideolojisinde dillendirdiği egemen sınıfların egemen ideolojisi savını Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı eserinde hem daha sistematik olarak ifade eder hem de toplumsal ideolojilerin farklı yönlerde gelişip süreklileşmiş bir çatışma içinde olacaklarını anlatır:

Varlıklarının toplumsal üretiminde, insanlar, aralarında, zorunlu, kendi iradelerine bağlı olmayan belirli ilişkiler kurarlar; bu üretim ilişkileri, onların maddi üretici güçlerinin belirli bir gelişme derecesine tekabül eder. Bu üretim ilişkilerinin tümü, toplumun iktisadi yapısını, belirli toplumsal bilinç şekillerine tekabül eden bir hukuki ve siyasal üstyapının üzerinde yükseldiği somut temeli oluşturur. Maddi hayatın üretim tarzı, genel olarak toplumsal, siyasal ve entelektüel hayat sürecini koşullandırır. İnsanların varlığını belirleyen şey, bilinçleri değildir; tam tersine onların bilincini belirleyen, toplumsal varlıklarıdır (Marks, 1979: 25).

Marks'ın Alman İdeolojisinde ifade ettiği, yaşamı belirleyen bilinç değil, bilinci belirleyen yaşamdır cümlesinin bir benzeri bu metinde karşımıza çıkar. Dolayısıyla Marks, üstyapı öğelerini iktisadi hayatın kompleks bir yansıması olarak düşünür. Bu kurumların ve insan bilincinin oluşum sürecinin kompleks bir örüntüyle ama öncelikle maddi hayatın belirleyiciliğinde oluşumunu özellikle vurgulamak gerekir, çünkü Marks'ın kuramına yöneltilen en önemli eleştiri, sanki altyapıdaki değişimin dolaylı, çatışmasız ve katı bir determinizmle üstyapıya yansıdığı şeklindedir. Bunun böyle olmadığını Rehmman oldukça net bir şekilde açıklar. Ona göre Marks'ın tarif ettiği dönüşüm oldukça geçişli ve dolaylıdır. İnsanlar öncelikle yiyecek, barınma gibi birincil ihtiyaçlarını gidermeli ve bununla ilgili araçlar üretmelidirler, sonrasında "tarih yapma"ya zaman ayırırlar. Dolayısıyla insanlar yeni gereksinimler yaratır, bunu yaparlarken de türlerini çoğaltırlar. Türleri çoğalırken aile denen ilişki ve bunun ekonomi-politiği oluşur. Tüm bunları Marks üretim kavramıyla açıklanmış ve üretimin hem emekle yaşamın üretilmesini hem de türsel çoğalmayı içerdiği vurgusunu yapmıştır. Toplumsal ilişki burada, zamana ve amaca bağlı olmaksızın bireylerin iş birliği olarak tanımlanmıştır. Dolayısıyla iş bölümü hem ekonomik anlamda üretici güç hem de dolaylı olarak toplumsal katmanlaşmanın ön koşulu olarak okunabilir. Rehmman tüm bu süreçlerin eş zamanlı meydana geldiğini sıklıkla belirttikten sonra, tüm bu anların bilincin pratiğe dökülmesi ve aynı anda bilincinde sürekli oluş halinde olmasıyla devam ettiğini açıklar (Rehmman, 2015: 35-36).

Eagleton da benzer bir yaklaşımla Marks'ın alt yapı-üst yapı ilişkisinin oldukça yanlış yorumlandığını vurgular. Marks burada sadece bir modelleme yapmıştır ve tüm modellemeler aslında basitleştirilmiş taslaklardır. Yorumcuların bu basitleştirilmiş taslak üzerinden oluşturdukları söylem, modelin donukluğundan öte bu yorumların donukluğunun sebebidir. Marks toplumsal yaşamda, sınırları kesin belirlenmiş ve tek yönlü işleyen iki yapıdan bahsetmez. Marks'a göre bu iki yapının birbirleri arasında çok fazla geçiş ve ilişki vardır. Alt yapı üst yapının

sebebi olabilir, fakat üst yapı temelinin sağlam olması açısından oldukça önemlidir çünkü üst yapı öğeleri olan devlet, hukuki yapı, medya ve başka alanlarda kapitalist egemen ideolojinin taşıyıcıları olmadan, kapitalist ekonomik hayatın ayakta kalma şansı da azalacaktır. Hatta bazen üst yapı aygıtları alt yapıdan daha önemli bile olabilir; hapishaneler, okullar, kiliseler örneğin bir maden ocağının gerçekliğinden daha gerçektir. Üstelik karmaşılaşan kapitalist yapı içerisinde hem alt yapıya hem de üst yapıya ait olan birçok kurum vardır, ABD'deki Yeniden Doğuş kiliseleri, ideolojinin güç merkezleri olduğu kadar olağanüstü kar getiren işyerleridir. Aynı şey yayıncılık, medya ve film sanayileri için de geçerlidir. Bazı ABD üniversiteleri hem çok büyük çaplı iş kuruluşları, hem de bilgi fabrikalarıdır (Eagleton, 2011: 69-70).

Alıntılanan yukarıdaki metnin devamında Marks, tarihsel dönüşümleri ve devrimleri yine alt yapıdaki dönüşümle bağlantılı olarak açıklarken, bahsedilen toplumsal formasyonlar arasındaki çatışmayı tekrardan vurgular. Üstelik Marks burada, bu dönüşümlerin mutlaklığı ile ilgili çekincelerini ortaya koyarak, geleneğin bir anlamda tamamen yok olmadan şimdiye ve geleceğe dönüştüğüne değinir, dolayısıyla üstte bahsedilen katı determinist durum burada da nötrlenir.

Gelişmelerinin belli bir aşamasında, toplumun maddi üretici güçleri o zamana kadar içinde hareket ettikleri mevcut üretim ilişkilerine ya da, bunların hukuki ifadesinden başka bir şey olmayan, mülkiyet ilişkilerine ters düşerler. Üretici güçlerin gelişmesinin biçimleri olan bu ilişkiler, onların engelleri haline gelirler. O zaman toplumsal bir devrim çağı başlar. İktisadi temeldeki değişme, kocaman üst yapıyı büyük ya da az bir hızla alt üst eder. Bu gibi altüst oluşların incelemesinde, daima, iktisadi üretim koşullarının maddi altüst oluşu ile ki bu bilimsel bakımdan kesin olarak saptanabilir, hukuki, siyasi, dini, artistik ya da felsefi biçimleri, kısaca, insanların bu çatışmanın bilincine vardıkları ve onu sonuna kadar götürdükleri ideolojik şekilleri ayırt etmek gerekir. Nasıl ki bir kimse hakkında, kendisi için taşıdığı fikre dayanılarak bir hüküm verilmezse, böyle bir altüst oluş dönemi hakkında da, bu dönemin kendi kendini değerlendirmesi göz önünde tutularak, bir hükme varılamaz; tam tersine bu değerlendirmeleri maddi hayatın çelişkileriyle, toplumsal üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki çatışmayla açıklamak gerekir. İçerebildiği bütün üretici güçler gelişmeden önce, bir toplumsal oluşum asla yok olmaz; yeni ve daha yüksek üretim ilişkileri, bu ilişkilerin maddi varlık koşulları, eski toplumun bağrında çiçek açmadan, asla gelip yerlerini almazlar (Marx, 1979: 25-26).

Egemen ideoloji dahilindeki tüm üst yapı kurumları ve insanların değer yargıları-düşünceleri, normal ve olması gereken olarak nitelendirilirken, karşı ideolojiler ve ilişkiler anormal ve marjinal olarak yaftalanacaktır. Dolayısıyla tüm bu yapı aynı zamanda birer normalleştirici aygıt olarak çalışır. Özbek de Mandel'den alıntılararak, toplumda egemen sınıfın ideolojisinin egemen olmasının sebebinin, kilise, okul, medya gibi aygıtların, bu ideleri ve değer yargılarını toplumun geneline yayması işlevi ile açıklar. Bu aygıtların yaydığı egemen fikirler

örneğin, işçi sınıfı tarafından yaygın olarak sorgulanmıyorsa, sonucun böyle olması normaldir. Sömürülen sınıfın ve mücadelenin ilk aşamasında, işçi sınıfına egemen fikirler bunlarken, sınıf mücadelesi sertleştikçe ve koşullar olgunlaştıkça, işçi sınıfı egemen ideolojiyi sorgulamaya başlar. Fakat o ana kadar bir ideler karmaşası olan toplumda, bu idelerin bir kısmı tehlikeli bir kısmı sapkınca olarak nitelenir. Egemen ideler, başka idelerin ölçülmesinde ve yargılanmasında ölçü ve referans olarak alınır. Egemen ide dışındaki bir idenin tehlikeli olmasının ölçüsü egemen idedir ve aslında sapıklık egemen ideolojiden sapmaktır (Özbek, 2011: 64-65).

Lefebvre, Marks'ın üst yapıyı, "Belirli bir toplumsal yapı çerçevesindeki, olayların ve bireysel girişimlerin sonucu olan (yani, faaliyette bulunan ve düşünen bireylerin eyleminin sonucu olan) fikirler ve kurumların bütünlüğüne verilen ad" olarak tanımladığını ifade ettikten sonra, bu tanımın bir sonucu olarak, üst yapının özellikle siyasal ve hukuksal kurumlarla birlikte, ideolojileri ve ideolojik fetişleri içerdiğini belirtir. Üst yapı, üretim ilişkilerinin bireyler arasındaki kompleks etkileşimler yoluyla ifade edilmesidir. Öteki ideolojileri örtbas etme süreçleri de bu yapı içerisindeki ilişkileri ifade eder. Lefebvre, örneğin burjuva hukukunun, kapitalist mülkiyet ilişkilerini düzenlediğini -ki bu ilişkilerin genel olarak, tasarruf ile sermayeyi, özel mülkiyet ve üretim araçlarının mülkiyetini, emeğin özgürlüğü ve buna karşıt olarak emeğin sömürülmesi özgürlüğünü, doğanın sömürülmesini(işlenmesini) kapsadığını- ve oluşturduğu bu formlar aracılığıyla sanki bu mülkiyet ilişkilerinin, soyut, ahlaksal ve evrensel olduğu yanılsamasını bize dayattığını ifade eder. Modern hukuk tüm bu sayılanları mevzuatlaştırarak kendisine özgü bir yaşam alanı kurup, yapı üzerindeki etkisini sürekli ve yeniden üretir (Lefebvre, 2010: 93-94).

Burjuva hukuk kuramı gibi insan haklarının evrenselliği söylemi de egemen ideoloji çerçevesinde sadece ikiyüzlü bir dikotomiye ifade eder. Sürekli dolaşımda olan özgürlük-eşitlik gibi sloganlar örneğin kapitalist iktisadi modelde, işçi sınıfının tamamen dışında tutulur. İşçinin yoğun çalışma saatleri, emeği karşılığında aldığı ücret, yaratılan güvencesizlik ortamı ve sendikal örgütlenmede burjuva devletin çıkardığı engeller buna birer örnektir. Balibar'ın ifadesiyle, işçilerin emeklerini satmak için girdikleri kapitalist piyasa, vahşi iktidar ilişkilerinin alanıdır aslında. Balibar'a göre bu sadece üretim aşamasındaki şiddet dizgesiyle değil, aynı zamanda, işçilerin birlikteliğine engel olan ve insanların tek başına kalmalarının önünü açan ve bütünsel olarak şiddet içeren bir organizasyon ile kendisini tahkim eder. Bu durum Balibar'ın aktardığı gibi, Rousseau'dan ilhamla ifade edilirse, "bireyleri özgür olmaya zorlamak" tır. Marks'a göre bu devasa sistem, bireylerden bağımsız işler ve işçiye sürekli daha fazla çalışmayı pompalar. Bundan dolayı, kapitalist toplumdaki her pratikte olduğu gibi üretim alanında da, toplumsal yararlılık rafa kaldırılmış ve insan haklarının kurucu öğeleri iptal edilmiştir. Balibar Kapital'i de referans vererek iktisadi alandaki ideolojik propagandayı şöyle açıklar:

Nasıl “kendiliğinden” değer parada tasarlanıyor, onun içinde yansıtılıyorsa, etkinlik, verimlilik, fizik ve entelektüel güç de toplumsal sermayenin oluşturduğu bu yeni *Leviathan*'da tasarlanır, onda yansıtılır; sözü edilen etkinlik... Entelektüel güç gibi özellikler, bireyler onlara ancak o *sermayenin dolayımında* sahip olabildikleri için neredeyse “teolojik” bir tarzda, sermayeye “doğası gereği” aitmiş gibi görünürler. Bununla birlikte, bu çelişkiler üzerine yapılan vurgu, insan haklarının hem sömürüyü maskeleyen bir söylem *olurkenhem* de içinde sömürülenlerin sınıf mücadelesinin dile getirildiği söylem oluşundan dolayı, insan haklarının anlamı üzerinde yoğunlaşmadan edemez (Balibar, 1996: 100-101).



7. MARKS'IN İDEOLOJİ KAVRAMININ BİR ÖNCÜLÜ OLARAK SPİNOZA'DA ANTROPOMORFİK TANRI VE İDEOLOJİ OLARAK DİN KAVRAYIŞI

Spinoza özellikle Teolojik Politik İnceleme adlı eserinde, yaşadığı dönemde ülke yönetimlerinin ve de özellikle monarşilerin dini nasıl “ideolojik bir aygıt” olarak ustaca kullandıklarına değinir. Onun sorduğu soru hem kadim bir soru hem de 21.yy da dâhil her dönem cevabı farklı disiplinler içerisinde yanıtlanmaya çalışılan bir muamma gibidir. Soru en basit haliyle şudur: “İnsan niçin itaat eder?” Üstelik Spinoza terminolojisiyle söylersek, insanlar aynı zamandabu itaati nasıl “sevinçli” bir hale getirerek gerçekleştirir? Soru zor bir sorudur ve Spinoza sonrası Marks ve çağdaşları tarafından cevaplanmaya çalışılmıştır, Frankfurt Okulu geleneğinden, Deleuze ve Foucault’a kadar. Spinoza’nın Teolojik Politik İnceleme eserindeki ünlü pasaj şöyledir:

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 kibirlenebilir 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, 2016: 45).

Spinoza’nın itaat sorusuna cevabı, ileride daha ayrıntılı göreceğimiz gibi, dinsel hurafelerin yarattığı duygu durumudur. Oduygu Spinoza’ya göre, insan üzerinde en belirleyici ve en yoğun olan korku duygusudur. Haider (2018), Spinoza’da köleliğe eşlik eden kederli duyguların sebebinin maddi güçler olduğunu belirtip, bu maddi güçlerin insan üzerinde yarattığı etkiyle beraber, insanların harekete geçme gücünü yitirdiğini ve onları bir tür felce uğrattığını belirtir. Haider’e göre zorbalık, bize dayattığı fiziksel sınırlar ile bizi eylemsel olarak bir sabite zorlar ve bunun sonucunda da hurafelere inanmaya daha yatkın bireyler oluşur. Haider, Spinoza’nın açılımladığı bu boş inanç ya da hurafe kavramının, Marks’ın yıllar sonra oluşturacağı ideoloji kavramına yakın bir şey olduğunu belirtip, Althusser’in bunu Spinoza’nın Etika Birinci Bölüm’ün ekindeki şu ifadeyle kanıtladığının altını çizer: “İnsanlar, sırf isteme ve arzularının bilincinde oldukları için özgür olduklarını düşünürler; ama onları istemeye ve arzulamaya sevk eden nedenleri düşünmez, tasavvur bile edemezler, çünkü bu nedenden bihaberdirler.”

Spinoza’ya göre itaatin en önemli nedenlerinden olan korku ve umut arasında kontrolsüzce dalgalanmanın en önemli sonucu, bireyin kendisi dışında bu duygulara hükmeden bir kült yaratmasıdır. Bu kült kendi hayatı içindeki her şeyi yönlendiren, biçimlendiren bir mutlaktır. Balibar, öznenin sürekli itaat edebilmesinin koşulunun, kültü olabildiğince kusursuz ve büyük görmesidir der. Balibar, bundan dolayı, öznenin artık iktidar olan özneye karşı korku duyması veya onu tasavvur etmesi yetmez aynı zamanda emri veren öznenin mutlak hâkim bir

konumda olduğu tahayyül edilmelidir. Dolayısıyla, mutlak öznenin verdiği buyruk, hiçbir şüpheye mahal vermemelidir. Kişinin bu tahayyülü Spinoza'ya göre bir imgelem zincirinin başlangıcını oluşturur. Kişi önce herhangi bir dış belirleyen olmaksızın kendisinin özgür olduğunu, sonra yine bu düşünüş çerçevesinde diğer insanların özgürlüğünü ve son olarak insan üzerinde en mutlak egemen güç olarak Tanrı'nın özgürlüğünü tasavvur eder (Balibar, 2016: 114).

Marks ise gördüğümüz gibi ideoloji kavramsallaştırmasının zeminini, dinsel ideoloji ya da dinsel ideolojinin oluşum dinamikleri üzerine inşa etmiş ve birlikte yola çıktığı arkadaşlarını, tüm kritiklerini din üzerine yapmak ve bunu aşamamakla veya bu eleştirinin asıl özüne yani üretim ilişkilerine inmemekle suçlamıştır. Bununla birlikte Marks tek başına din konusunu ele alıp spesifik bir çalışma-kitap yayınlamamıştır fakat neredeyse tüm eserlerinde belli konuları din eleştirisi üzerinden açıklamış ve bu anlamda birçok referans vermiştir. Üstelik farklı eserler olmasına rağmen tüm bu değerler aynı ekseni ve kendi içinde oldukça tutarlıdır.

7.1. Marks'ın Meta Fetişizmi Bağlamı

Marks'ın meta fetişizmi teorisi, Kapital'in birinci cildinde yer alır ve oldukça kısa bir bölüm olmasına rağmen yarattığı etki itibarıyla oldukça çarpıcıdır. Bununla birlikte kuram, Marksist ideoloji ile ilgili en başından beri ifade ettiğimiz noktalarla birlikte düşünürsek Marksist dizgeyle oldukça tutarlıdır da. Marks, meta fetişizmi ile ideolojik yörüngesini daha tutarlı ve aslında daha bilimsel temellerle açıklamalar. Bunu yaparken de ilk dönemlerinden beri kullandığı dinsel yabancılaşma referansını burada da kullanır. Marks'ın yabancılaşma tanımının içeriğini dolduran ve insanın ürettiği şeyin bir süre sonra insandan bağımsızlaşmış bir tahakküm aracına dönüşmesi mefhumu burada da temel göstergedir. Etkisi büyüktür çünkü sonrasında özellikle Avrupa'daki kuramsal tartışmaların odak noktası olmuştur. Lucaks ile başlayan ve meta fetişizminin toplumsal boyutunu gözler önüne seren, Şeyleşme kavramı, sonrasında total bir kapitalizm eleştirisine dönüşmüştür. Balibar meta fetişizmiyle ilgili, Marks'ın felsefi kuramının sadece en üst noktası değil aynı zamanda "modern felsefe teorisinin bir büyük inşası" olduğunu söyler (Balibar, 1996: 77).

Marks meta fetişizmi teorisinin taslağını aslında 1844 El Yazmaları'nda bize göstermiş ve örneğin emeğin veya ürettiği metanın işçiye nasıl yabancılaşmış ondan bağımsızmış gibi görüldüğünü anlatmıştır, biz de bunu ilgili bölümde ayrıntılı bir biçimde işledik. Kapital'de de ele alınan bu bölümün ayrıntılarına girecek olmakla beraber, teoriyi öncelikle bir fetiş teorisi olarak dinle olan ilişkisini gösterip, bunun da özellikle Spinoza'nın genel olarak teleoloji ve bu bağlamda antropomorfizmle olan bağlarını kurmaya çalışacağız.

Marks'ın meta fetişizmi teorisinin erken dönem eserlerindeki ideoloji kavramsallaştırmalarından en belirgin farkı veya katkısı, kapitalist üretim ilişkilerine içkin olmasıdır dolayısıyla daha fazla üretim ve dolaşım imkânı arayan kapitalist sistem, yaşamın her kılcalına girmesinin bir sonucu olarak, toplumsal yaşamın da en merkezinde yer alır. Meta fetişizmde örneğin, entelektüel bir sınıfın egemen düşünceleri “manipülatif bir tarzda yaymaya” çalışarak oluşturacağı yanlış bilinçten öte şimdi ve burada olan, üretime ve dağıtım kanallarına içkin ve her an yüz yüze olduğumuz gerçek bir içerik vardır. Marks (2011) de yer alan ünlü pasaj şöyledir:

Üreticiler arası ilişkiler, emek ürünlerinin toplumsal bir ilişkisi biçimini alır. Demek ki, meta biçiminin esrarlı bir şey oluşunun nedeni, basitçe, insanlara, kendi emeklerinin toplumsal niteliğini, emek ürünlerinin nesnel nitelikleri olarak, bu şeylerin toplumsal doğal özellikleri olarak yansıtması ve dolayısıyla, üreticilerle toplam emek arasındaki toplumsal ilişkiyi de, şeyler arasındaki, üreticilerin dışında var olan bir toplumsal ilişki olarak göstermesidir. Emek ürünlerinin metalar, yani duyuşsal olarak algılanamaz ya da toplumsal şeyler haline gelmesinin nedeni işte budur. Benzer şekilde, bir şeyin görme sınırı üzerindeki ışık etkisi, kendisini, görme sinirinin kendi öznel duyarlılığı olarak değil, gözün dışındaki bir şeyin nesnel biçimi olarak gösterir. Ama görme olayında, gerçekten de, bir şeyden, yani dışarıdaki nesneden, bir başka şeye, yani göze, ışık fırlatılır. Bu, iki fiziksel şey arasındaki bir fiziksel ilişkidir. Buna karşılık meta biçimi ve bunun kendisini ortaya koymasına aracılık eden emek ürünlerinin değer ilişkisi, kendi fiziksel doğaları ve bundan kaynaklanan nesnel ilişkilerle hiçbir bağlantıya sahip değildir. Burada, insanlar için şeyler arasındaki hayal ürünü bir ilişki biçimini alan, insanların kendilerinin belirli toplumsal ilişkisinden başka bir şey değildir. Bunun için de, bir benzetme yapmak istersek, din dünyasının sisli bölgesine yükselmemiz gerekir. Burada, insan kafasının ürünleri, kendilerine özgü hayatları olan, kendi aralarında ve insanlarla ilişki halindeki bağımsız biçimler gibi görünür. İnsan elinin ürünleri olan metalar dünyasında da böyledir. Emek ürünleri metalar olarak üretilmeye başlar başlamaz onlara yapışan ve dolayısıyla da meta üretiminden ayrılmaz olan bu şeye fetişizm adını veriyorum.”

Meta gibi somut bir şeyin hangi dolaylımlarla hayal ürünü bir ilişkinin kurucusu olduğuna geçmeden önce, Marks'ın işe niye tek bir meta ile başladığını sorgulamak gerekir. Atılğan'a göre, bunun nedeni kapitalizmin evirtik-baş aşağı duran görüntüsünden kaynaklıdır. Kapitalist pazarda duran sayısız meta, insanın var olmasını sağlayan şeyler olarak algılanır. Bu “sisli görünüşte” meta, insanın ürettiği bir şey olarak değil, insanı üreten ve ondan nesnelleşen-yabancılaşan bir pozisyonadır. Atılğan, metaların bu fetiş karakterinin iki nedeni olduğunu belirtir. İlki Marks'a göre, insan emeğinin ürünü olan metalar, insanı egemenliği altına alan, ona hükmeden ve yaşamını nasıl sürdürmesi gerektiğini ona buyuran varlıklar gibi görünürler. İkincisi, çalışanlar arasındaki ilişki, nesnel arasındaki ilişki ve bu dolayım da insanlar arası bir ilişki görünümü kazanırlar. Atılğan bu durumun Marks'ın önceki eserlerindeki baş aşağılık

durumunun bir benzeri olduğunu fakat, bu baş aşağılığın insan zihninden öte gerçek yaşamdaki bir baş aşağılık olduğunu belirtir (Atılğan, 2001: 26-27).

Mclellan'a göre emeğin toplumsal yönünü gizleyen şey, doğal ve değişmesi mümkün olmayan bir piyasada, tek tek metaların mübadele edilmesidir. Dolayısıyla burada yani meta fetişizmi bağlamında ideoloji, kapitalist toplumun gerçek ilişkilerinden türer ve sonuç olarak da temel üretim ve sınıfsal ilişkileri muğlaklaştırmaya, doğallaştırmaya hizmet eder. Mclellan bunu Marks'ın Kapital eserinin 3. cildindeki şu ifadeyle temellendirir:

...Rekabette her şey tersine çevrilmiş görünür. Ekonomik ilişkilerin, yüzeyden nihai gibi görünen biçimleri, kendi gerçek varlıkları ve dolayısıyla, bu ilişkilerin taşıyıcıları ve araçlarının bunları anlamaya çalıştıkları kavramları içerisinde, bunların asıl ama gizlenmiş öz biçimlerinden ve bunlara tekabül eden kavramlarından, son derece farklı ve gerçekte bunların tam tersidir.

Mclellan burada, Marks'ın diğer ideoloji yaklaşımlarıyla bir tutarlılık içinde olduğunu ve ideolojinin insanlar arasındaki gerçek ilişkileri perdelemeye yaradığını söyler. Bununla birlikte bu ideoloji kavramsallaştırmasında Marks, kapitalizmin sıradan-gündelik işleyişi esnasında insanların karşılıklı ilişkilerinde ideolojinin nasıl üretildiğini inceler. Bu örneğin, Alman İdeolojisi eserindeki entelektüellerin üretimini incelemesinden farklıdır ve ona göre yanılısamaya daha az vurgu yapar. Bunun sebebi meta fetişizmi kavramında, yansıtılan şeyin gerçek ve güçlü bir ideolojik görünümü olmasındandır. Kapitalizmin ideolojisi, mübadele alanındaki sözde özgürlük yanılısamasıdır, bu özgürlük yanılısaması sanki yaşamın tüm alanlarında ve kurumlarında yaşanıyormuş gibi gözükerek sömürüyü gizler (Mclellan, 2005: 16-18).

Meta fetişizmde, metanın hangi dolaylımlarla fetiş hale geldiği meselesi oldukça komplike bir süreçle gerçekleşir. Marks bunu eserinde oldukça zihin açıcı bir şekilde açıklar. Devrim'e göre Marks Kapital'de meta fetişizmini açıklarken diyalektik bir yöntem kullanmış ve öncelikle meta olan ile meta olmayan arasında bir ayrım yapmıştır. Meta olmayan, kişinin kendisi için ürettiği üründür dolayısıyla bu ürün sadece üreticisine bir yarar sağlar çünkü ürünü kendisi tüketir. Bu, o malın kullanım değeridir. Meta ise bunun zıttı bir şekilde aynı zamanda bir değişim değerine sahiptir. Bunun sebebi metanın üretim amacının diğer ekonomik birimin tüketimi için olmasındandır. Marks'a göre, kullanım değeri somut emek gücünün ürünüken, değişim değeri, sosyal bir takım ilişkiler ve kompleksleşmiş piyasa tarafından tarihsel olarak belirlenir. Böyle bir sistemde metaları birbirleriyle kıyaslayacak ortak değer somut emek değil, soyut emektir ve bu emek gücünün bir nicelik olarak karşımıza çıkmasına neden olur. Devrim'in aktardığı üzere, Marks'ın ifadesiyle, "Metalar ancak niceliksel olarak, değişim-değeri bağlamında

kıyaslanırlar. Bunların arasında bir kıyaslama yapılmasını sağlayan, farklı emekçilerin farklı somut emek-güçleri değil, türdeş soyut emek-gücüdür ” (Devrim, 2011. 245-246)

Marks Kapital’de kullanım değeri ve değişim değeri meselesini oldukça ironik bir şekilde masa örneği üzerinden verir:

Örneğin, tahtadan bir masa yapıldığında, tahtanın biçimi değiştirilmiş olur. Ama masa, yine bir tahta, sıradan bir doğal şey olarak kalır. Ama meta kisvesine bürünür bürünmez, doğal bir şey olmaktan çıkar, duyularla kavranamayan bir şey olur. Ayakları yerden kesilmekle kalmaz, ama aynı zamanda bütün diğer metaların karşısında kafası üstünde durur ve tahta kafasından, kendi iradesiyle dans etmeye başlamasından çok daha mucizevi tuhaf fikirler çıkarır (Marx, 2011: 171).

Yukarıdaki pasajda, masaya dans ettiren şeyin, kullanım değeri olmadığı açıktır. Masa metaya dönüştüğü anda, Marks’a göre bu özelliğini kazanır. Kulak’a göre bu bir yanılsamadır ve bu yanılsamanın sebebi, metanın üretimi esnasında kullanılan niceliksel emek zamandır. İnsanlar metaları mübadele ederek, her metayı bir diğerine göre, emek zamanı ölçütü olarak eşitler. Örneğin su insan hayatı için daha önemli olmasına rağmen sadece bir parça altına eşittir. Fakat onlar için harcanan zaman, metaların değerlerini belirler. Kulak’a göre, meta fetişizmi ancak değişimin ve değişim değerinin odak olduğu kapitalist toplumlarda kendisini gösterir. Var olan bu kapitalist toplumda birey, kendisine dışsal olan nesnelere ve birbirinden ayrılmış, yabancılaşmış diğer öznelerce kuşatılır. Birey tüm bu yabancılaşmış ağırlık içinde ne zaman değişim değeri üzerinden bir metayla yüz yüze gelir, o zaman gerçekte olanlar, olduğundan farklı sirayet eder ve yanılsama kişiye içkinleşir. Kulak devamında bu karmaşık süreci bir miktar daha açar:

Bu noktada neler olduğunu şu önerme ile doğru bir şekilde açıklayabilmek mümkündür: Bilinç (1) metanın gerçekliğini ve (2) metanın oluşma kaynağını anlama olanaklarına sahip değildir, çünkü özne üretim ve değişim arasındaki ayrılmış ilişkilerin bir parçasını oluşturur. Buradaki en önemli ayrışma ise; üretimin sonucunda işçiden ayrıştırılan metanın, daha sonra tekrar işçiye dışsallaşmış bir nesne olarak, değişim değeri üzerinden, metanın üzerinde hiçbir emeği olmayan burjuva tarafından tekrar geri verilmesidir. Görülebileceği gibi değişime getirilen meta hem işçi hem de burjuva açısından dışsaldır /yabancıdır. Metanın, üretimden değişime kadar getirilmesi sırasındaki kimi süreçler burjuva açısından, kimi süreçler ise işçi açısından karanlıktır. Bundan dolayı da metanın değeri, ayrışmanın farkında olunamaması ve böylece üretim ve değişim arasındaki ayrışmanın farkında olunamaması ve böylece üretim ve değişim arasındaki ilişkinin görülememesinden dolayı değişim sürecinde aranır. Marx bu durumu, üretimin sonucu olan ürünün toplumsal karakterinin üretimde gerçekleşmemesi ve sadece değişimde ortaya çıkması şeklinde açıklar.

Kulak'ın ifade ettiği gibi, Marks'a göre değer toplumsal ilişki boyutu olmaksızın, metanın içsel bir özelliği olamayacağı gerçeği önemlidir, ancak yabancılaşmış bilinç metanın ontolojik bir değeri olduğuna inanır. Kulak buna altın örneğini verir, altının doğada saf bir biçimde bulunduğunu fakat fetişizmi içselleştirmiş bir bireyin, altının değerinin kendi varlığından kaynaklandığını düşünür. Bu durumda da, altının bir değer olarak, emekle vücut bulduğunu düşünmez. Aslından onu mücevher haline getiren yani bir metaya dönüştüren şey emektir bu emekle altın değer kazanır ve başka birisi tarafından mülk edinilir böylece bir doğa nesnesi ancak bir insan tarafından emek harcanarak bir değere dönüştürülür (Kulak, 2011: 45-47).

Metanın bağımsız ve tahakkümcü bir varlık olarak insana nesnelleşmesi, kapitalizmin tekil bir örneğidir. Dolayısıyla kapitalist tüm üretim ilişkilerine ve üretim faktörlerine bakıldığı zaman aynı tahakkümcü ve toplumsalı şeyleştirici mekanizmaları görürüz. Sermayenin, paranın, toprağın ya da önceki bölümde işlenen emeğin hepsinde aynı mekanizma işler ve bu mekanizmanın sonucunda da bu faktörler tahakkümcü birer canlı nesneye dönüşürler. Ollman, Marks'a dayanarak, değer sadece insanlar arasındaki bir ilişki olmadığını aynı zamanda şeyler arasındaki bir ilişki olarak yansıyan, insanlar arasındaki bir ilişki olduğunu belirtir. Ollman, bu mekanizmanın, yani insan ilişkilerini metalar arasındaki ilişkilere teslim olduğu sürecin, bu kadar mükemmel gizlenmesinin en önemli sebeplerinden birinin, mübadele değerinin parasal olarak ifade edilmesi ile açıklar. Paranın bu mübadele içinde ve her yerde olması, sanki bir iktisadi-toplumsal töz olarak işlev görmesi, toplumun bunu daha kolay içselleştirmesine sebeptir. Ollman da, Kulak'ın dikkat çektiği şeyi tekrarlayarak, metanın "doğal bir fiyatı" olduğu dolayısıyla bu fiyatın insan emeğinden bağımsız olduğu fikri neredeyse tüm toplumun hakikati olduğu gerçeğini dillendirir. Aslında üretim içindeki insanların ve bu insanlar arasındaki ilişkilerin bir yansıması olan fiyat, hem kullanım değerinin nesnelleşmesine hem de ürünün fiziksel bir özelliği, bir tür damga gibi algılanmasına sebep olur.

Ollman, sermayenin de benzer şekilde meta gibi şeyleştiğini ve işçileri, kapitalistlerin bir enstrümanı olarak sömürdüğünü ifade eder. Cansız olan o nesnelere, işçiye hâkim olur çünkü işçilerin çıkarlarına taban tabana zıt olan kapitalistin mülküdür. Makineler ve fabrikalar, kapitalistin amaçları doğrultusunda çalıştırıldıkları için, oluşan yabancılaşmayla birlikte işçiler, kötü koşullarda olmalarının ve çalıştırılmalarının sebebinin sanki bu cansız nesnelere olduğunu düşünürler, hâlbuki makine ve fabrikalar, burjuvanın üretim yapıp kar elde edebilmesi için sadece bir araçtır (Ollman, 2015: 306-307).

Marks, Kapital'de insanın toprakla olan ilişkisini anlatırken, onun da aslında emeğin bir ürünü olduğunu ve bu emek sayesinde ürünü bize sunduğunu vurgular. Marks'ın bu değinmeyi

toprak özelinde yapmasının nedeni, toprağın da yine meta ve sermayeye benzer bir şeyleşmeye uğradığına olan inancından dolayıdır:

Emek aracı, bir şey ya da şeylerin bir bileşimidir; işçi onu kendisiyle emek nesnesi arasına sokar ve emek aracı, emek nesnesi üzerindeki faaliyetin yöneticisi olan işçiye hizmet eder. İşçi, şeylerin mekanik, fiziksel ve kimyasal özelliklerinden, güç araçları olarak başka şeyler üzerinde kendi amacına uygun etkiler yaratmaları için yararlanır. Emek araçları olarak yalnızca bedensel organların kullanıldığı bir süreç olan meyveler gibi hazır geçim araçlarının toplayıcılığı bir yana bırakılırsa, işçinin doğrudan doğruya egemenliği altına aldığı nesne, emek nesnesi değil, emek aracıdır. Böylece, doğaya ait bir şey onun faaliyetinin organı olur, işçi bu organı kendi vücudunun organlarına ekler ve İncil'e rağmen, kendi doğal boyunu uzatır. Toprak, nasıl onun ilk azık ambarıysa, aynı şekilde ilk emek aracı deposudur. Örneğin, fırlatması, sürtmesi, bastırması, kesmesi vb. için taş verir. Toprağın kendisi bir emek aracıdır; ama tarımda emek aracı olarak kullanılmak için, bir dizi başka emek aracını ve emek gücünün görece yüksek bir gelişme düzeyini gerektirir (Marx, 2011: 382-383).

Ollman sermaye örneğinde olduğu gibi, toprak sahibinin insan üzerindeki egemenliğinin de, insan tarafından evirtik hale getirilerek, sanki bu egemenliğin toprağın kendisi tarafından gerçekleştirildiği yanılsamasını yaşar. Tüm bu üretim ilişkilerine ve üretim faktörlerine yani; sermaye, toprak emeğe aynı zamanda toplumsal bir olgu olarak bakmayıp, birer bağımsız şey muamelesi yapmak, insanın yaşadığı toplumsal bütünü de parçalar. Ollman, kapitalist üretim ilişkilerinin egemen olmasıyla birlikte, anlatılan tüm bu yanılsamaların insanlar için birer “yasa” haline dönüştüklerini Marks’a referans vererek anlatır: “...İradelerini zorla kabul ettiren ve karşılıklarına kör bir zorunluluk olarak çıkan karşı konulması imkânsız doğal yasalar olarak görünürler.” İnsanlar yasa olarak içselleştirdikleri bu iktisadi olayları, doğanın bir zorunluluğu olarak görüp, bu olayların aslında kapitalist üretim ilişkilerinin kontrolsüz bir gelişimi olarak görmezler. Ollman’a göre bu topyekün bir cehalet durumudur ve bu cehalet durumu, tüm fetişizm biçimlerinde ortaktır. Kapitalist iktisadi ilişkilerin gerçek mekanizmaları o kadar mükemmel işler ki; tüm bu işleyişi değiştirecek pratikler iğdiş hale gelecek ya da getirilecektir (Ollman, 2015: 308-310).

7.2. Meta Fetişizmi-Din Fetişizmi ve Antropomorfik Tanrı İlişkisi Üzerine: “Spinoza-Marks Ortaklığı”

Marks'ın ideoloji kavramsallaştırmasını anlatırken, gençlik dönemi eserlerinden Kapital'e kadar hemen hepsinde bir din referansı olduğunu biliyoruz. Marks, din eleştirisini bir noktada sonlandırmış ve netleştirmiş fakat o eleştirideki kuramsal yöntemi, kapitalist iktisadı ve onun üst yapı kurumlarının eleştirisinde devam ettirmiştir. Marks'ın gerçekleştirdiği bu yapı-sökümün temelinde gerçekten de en fazla din eleştirisi referansı vardır. Marks'ın eserlerinde, din ile ilgili yaptığı alıntılar iki boyutludur. Bunlardan ilki; onun bir ideoloji olarak yaşamın

gerçeklerini maskeleymesi, gizlemesi dolayısıyla bir ideolojik tahakküm aygıtı olarak kullanılmasıdır. Bir diğer boyut ise özellikle Kapital’de ve öncesinde 1844 El Yazmaları’ndaki fetişizm boyutudur. Bu iki boyutta Spinoza ile bağlantılıdır. Marks’ın meta fetişizmde kullandığı metanın ve tüm kapitalist üretim faktörlerinin, insanın üretici faaliyetlerinin bir sonucu olarak ortaya çıkmasına rağmen, bir süre sonra ondan bağımsızlaşıp ona hükmeden bir yapıya dönüşmesinin din fetişizmiyle olan bağlantısı, Spinoza’nın yine insanın, doğayla olan güç ilişkilerinin sonrasında ona boyun eğip, kendine ait insansı özellikleri aşkın ve antropomorfik bir Tanrı yaratması eleştirisiyle oldukça benzerdir. Dolayısıyla bu, Marks’ta gördüğümüz gibi bir tür yabancılaşmanın iki vechesi olarak okunabilir. İkinci bağlantı olan din ve hurafenin, devletin iktidarını tahkim edici bir aygıt olarak kullanılması ve Spinoza’nın bunu Marks’tan çok önce ve onun neredeyse öncüsü gibi sistematik olarak deşifre etmesi boyutudur. Biz öncelikle meta fetişizmi ve antropomorfik Tanrı ve dolayısıyla din bağlantısını kurup sonrasında dinin bir ideoloji olarak nasıl işlediğini anlatmaya çalışacağız. Meta fetişizmini açıkladığımız üstteki Kapital alıntısının dinle ilgili kısmı şöyleydi:

...Bunun için de, bir benzetme yapmak istersek, din dünyasının sisli bölgesine yükselmemiz gerekir. Burada, insan kafasının ürünleri, kendilerine özgü hayatları olan, kendi aralarında ve insanlarla ilişki halindeki bağımsız biçimler gibi görünür. İnsan elinin ürünleri olan metalar dünyasında da böyledir. Emek ürünleri metalar olarak üretilmeye başlar başlamaz onlara yapışan ve dolayısıyla da meta üretiminden ayrılmaz olan bu şeye fetişizm adını veriyorum.

Marks’ın metanın bağımsız bir varlığa dönüşmesi ve kişilik kazanmasını açıklarken din metaforunu kullanması ve dindeki evirtimi metaya yansıtmasında kullandığı fetişizm kavramı zaten dine ve dolayısıyla Marks’ın yöntemine içkin bir kavramdır. Marks, fetişizm kavramını oldukça bilinçli ve durumla örtüşecek bir biçimde kullanır. Bu durumda Marks’ın oluşturduğu yapı bu anlamıyla aslında din referanslı ve odaklıdır. Rehmann, 18. ve 19.yy’da din tarihçilerinin fetişizm kavramını ilkel dinleri tanımlamak için kullandıklarını yazar. Rehmann’a göre terimi, Edward Said sonraları başka bir boyuta taşımış ve ötekiyi tanımlama adına, sömürgeci bir oryantalist mantığa büründürüldüğünün altını çizmiştir. Yine Rehmann’ın altını çizdiği gibi, fetiş kavramı Portekizce feitiço kelimesinden gelmiştir ve kelimenin, Portekizli sömürgecilerin Afrika’daki ilkel Afrika dini olduğunu düşündükleri olguyu tanımlamak için kullandıkları bir noktaya gönderme yaptığı bilinmektedir. Bununla birlikte, insan yapımı olan bir şeyi tanımlayan, facere kelimesi de kavramın içinde fark edilebilir. Bu bağlamıyla gönderme yapılan şey; “insan yapımı ürünlerin onları yapanlar üzerinde üstünlük kurması” olarak düşünülebilir. Tüm bunlardan hareketle fetiş aslında, üstün beyaz Avrupalının “ilkel” olanı tanımlama biçimi olarak kendisini açığa vurur: “Bu ilkel ve aydınlanmamış inanç sahipleri, elleriyle nesnelere oyarlar ve sonra kendi yaptıkları şeylerin önünde eğilerek onlara tapınırlar.” (Rehmann, 2015: 50-51)

Marks dinin nasıl ideoloji haline geldiğini ve hangi antropolojik işleyişle insanın üzerinde tahakküm kurduğunu çok boyutlu mekanizmalarla ortaya koyar. Bundan dolayı Marks'ın dine yaklaşımı, onu öteleme, iğdiş etme ya da bir an önce toplumsal alandan uzaklaştırma gibi bir bağlamda değildir. Marks daha çok, dinin bir yanılısma yaratmasıyla birlikte, toplumsal-antropolojik bir gerçek olduğunu kabul eder. Dinin ortaya çıkmasıyla, kapitalist toplumda metanın mistik bir karaktere bürünmesi mekanizmaları benzerdir ve aslında insan denen varlığın içsel ve toplumsal bağlantıları bu anlamda belirleyicidir. Meta fetişizmi-din fetişizmi bağlamına dönmek koşuluyla, bahsettiğimiz olguyu, yani Marks'ın dine nasıl baktığı meselesini en iyi özetleyen ifadeleri biz, Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin eleştirisinde buluruz:

Din-dışı eleştirinin temelini şu oluşturuyor: insanı yapan din değil, dini yapan insandır. Yani din, henüz kendine erişmemiş ya da çoktan yitirmiş bulunan insanın sahip olduğu kendinin bilinci ve kendinin duygusunu oluşturuyor. Ama insan, dünyanın dışında herhangi bir yere çekilmiş soyut bir öz değil. İnsan, insanın dünyası, devlet, toplum anlamına geliyor. Bu devlet, bu toplum, dünyanın tersine çevrilmiş bilinci olan dini üretiyor, çünkü kendileri alt üst olmuş bir dünya oluşturuyor. Din bu dünyanın genel teorisini, onun ansiklopedik özetleme kitabını, onun halksal biçimdeki mantığını, onun tinselci point d'honneur'ünü [onur sorununu], kendinden geçmesini, ahlaksal onaylanmasını, görkemli tamamlayıcısını, teselli ve aklanmasının evrensel temelini oluşturuyor. Din insanal özün doğaüstü gerçekleşmesini oluşturuyor, çünkü insanal öz gerçek gerçekliğe sahip bulunmuyor. Öyleyse dine karşı savaşım vermek, dolaylı olarak dinin tinsel aramasını oluşturduğu dünyaya karşı savaşım vermek anlamına geliyor. Dinsel üzüntü, bir ölçüde gerçek üzüntünün dışavurumu ve bir başka ölçüde de gerçek üzüntüye karşı protesto oluyor. Din ezilen insanın içli ezgisini, kalpsiz bir dünyanın sıcaklığını, tinin dışlandığı toplumsal koşulların tinini oluşturuyor. Din, halkın afyonunu oluşturuyor. Halkın aldatıcı mutluluğu olarak dini ortadan kaldırmak, halkın gerçek mutluluğunu istemek anlamına geliyor. Halkın kendi durumu üzerindeki yanılısamalardan vazgeçmesini istemek, halkın yadsımalara gereksinim duyan bir durumdan vazgeçmesini istemek anlamına geliyor. Öyleyse dinin eleştirisi, dinin aylasını oluşturduğu bu gözyaşları vadisinin tohum halindeki eleştirisi anlamına geliyor. Zincirlerin her yanını örten imgesel çiçeklerden eleştiri, insanın süssüz ve umut kırıcı zincirler taşıması için değil, ama onları atması ve canlı çiçeği devşirmesi için zincirleri arındırıyor. Dinin eleştirisi insanın yanılısamalarını, insanın kendi gerçekliğini akıl çağına erişen ve yanılısamadan kurtulmuş bir insan olarak düşünmesi, etkilemesi ve biçimlendirmesi için, kendi kendinin, yani kendi gerçek güneşinin çevresinde dönmesi için ortadan kaldırıyor. Din, insan kendi çevresinde dönmediği sürece insanın çevresinde dönen aldatıcı bir güneşten başka bir şey oluşturmuyor (Marx, 2009: 191-193).

Yukarıdaki metinde görülebileceği gibi Marks, dini bir yanılısamalar bütünü olarak görmesinin yanında gerçek yaşamdaki haksızlığın, asimetrinin ve acının bir tür dışa vurumu ve halkın bu haksızlıklara karşı protestosu olarak da görür. Din sıradan insan için dışlandığı

toplumsal hayatın telafisi ve afyonu gibidir. Marks bu ifadelerle belirttiğimiz gibi aslında, dinin ortaya çıkışının somut nedenlerini ortaya koyar, bu anlamda din halk için bir yanılısma alanı oluştursa da oluşum koşulları son derece gerçek nedenlere dayanır. Marks'ın metni kısa olmasına rağmen oldukça katmanlı yapısı ile dikkat çekmektedir. Metin, bir taraftan dinin "ezilenlerin içli ezgisi" olması, diğer taraftan yaşanan acıların ve haksızlıkların yatıştırıcısı-afyonu olması ve son bölümde de din eleştirisinin evrilmesi gereken yeri bize imler.

Rehmann, dinin hem bir iç çekiş hem de bir afyon olmasının, dolayısıyla bu diyalektiğin, potansiyel olarak harekete geçirici ama aynı zamanda felç edici ikili yapısından kaynaklandığını belirtir. Bu durumda kuram, ezilenlerin iç çekişini ciddiye almalı ve yanılısma ve felç edici pratikleri dışlayacak bir yöntemle duruma ışık tutmalıdır. Rehmann, Marks'ın bunu hiçbir zaman açık bir şekilde söylemese de, insanlığın bu iç çekişe, sömürü ve baskıya karşı eleştirel bir perspektifle, yaşanan acıların nedenselliklerini yapısal bir tarzda ele alarak ve bunun stratejisini oluşturarak cevap vermesi gerektiğini, çoğu yerde dolaylı olarak ifade ettiğini söyler. Bu durumda ancak toplumsal hareketler gerçek tinine kavuşacak ve anlamlı hale gelecektir. Metnin bir diğer anlamı Marks'ın genç Hegelci eleştirisinin tekrarı gibidir; Rehmann metnin aynı zamanda, Marks'ın din eleştirisini neredeyse bir saplantıya dönüştüren bu gruba artık, din eleştirisini bitirmeye ve bu eleştirinin başka alanlara kaydırmaya yönelik bir çağrı gibi okunabileceğinin altını çizer. Marks'a göre, eleştirel filozoflar, "insanın öz yabancılaşmasının kutsal biçimini" yok etme saplantılarını bırakmalı ve "halesi din olan fani dünyanın" eleştirisine dönmelidirler, insanın yabancılaşmasının dinsel boyutuyla değil, dünyevi boyutuyla ilgilenmelidirler (Rehmann, 2015: 38-39).

Marks'ın meta fetişizmiyle açıklımladığı ve metanın üreten bireyden birçok şeyi alıp kendi bünyesine katma meselesi yani Marks'ın 1844 El Yazmalarında ifade ettiği meta-din analogisi çarpıcıdır, Marks orada Kapital'deki ifadeleri için hem bir zemin yaratmış hem de bizim için daha anlaşılır kılmıştır. Marks durumu şöyle tasvir eder:

...Bu öncülden bakılınca açıkça görülür ki işçi kendisini ne kadar harcarsa, karşısında yarattığı yabancı, nesnel dünya da o derece güçlenir, kendisi -iş dünyası- ne kadar yoksullaşırsa, kendine ait şeyler de o kadar azalır. Tıpkı dindeki durum. İnsan Tanrı'ya ne kadar çok şey verirse, kendine o kadar az şey kalır. İşçi hayatını nesneye koyar; ama artık hayatı kendine değil, nesneye aittir. Dolayısıyla, bu etkinlik ne kadar fazla olursa, işçinin nesnelere yoksunluğu da o kadar artar. Emeğinin ürünü, kendisi değildir. Onun için bu ürün ne kadar büyükse, kendisi o kadar küçüktür... (Marx, 2013: 76).

Ollman bu metne dayanarak, din fetişizmiyle birlikte insanın, kendi nitelik ve yaratıcılıklarını Tanrı'ya verdiğini söyleyerek, insanın dinsel dogmaları düşünmeyi bırakarak kendi bilgelik vasfını Tanrı'ya havale ettiğini belirtir. Kendi yapabileceklerini ve çabasını benzer

şekilde Tanrı'ya vererek ve onu mükemmelleştirerek her şeye kadir bir varlık yaratır. İnsan aslında bütünsel olarak başarıma potansiyelini Tanrı'ya atfeder dolayısıyla Tanrı, toplumun kolektif yabancılaşmasının bir ürünüdür. Ollman, İsa figürünün insanın kutsallığının hepsini atfettiği bir aracı olduğunu Marks'a dayanarak söyledikten sonra, bunun sonucu olarak, insanın bu aracıya bir süre sonra tüm varlığını teslim edip egemenliği altına girdiğini yazar. Dolayısıyla meta gibi, sadece insan yaşamını kolaylaştırma amacı taşıyan bir aracı olan İsa da, insandan bağımsızlaşıp ona hükmeden bir karaktere dönüşür. En önemlisi dinsel pratikle birlikte insanın doğayı denetimi altına alma potansiyeli artık Tanrı'ya aittir. Üstelik insan yaratımı dinsel dogmaların aynı zamanda insana düşman bir tarzda yeniden üretilmesi, din fetişizminin en önemli sonuçlarından biridir. Din ile birlikte örneğin akıl ve cinsellik gibi insani vasıflar, reddedilmesi gereken ve insanı günaha sevk eden şeylere dönüşür. Bunlar dinsel dogmalara içsel olarak Tanrı'ya karşı işlenen suçlar kapsamına girer. İnsan kendisini öyle ilginç bir noktaya taşır ki yapabileceği tek şey artık af dilemektir.

Ollman, değer başkalaşımına benzer bir mekanizmanın din içinde de geçerli olduğunu, dini pratiğin egemen olduğu Tanrı-nesnelerin, Tanrı'dan İsa'ya, Meryem Ana'ya, kiliseye, papazlara hatta kutsal emanetlere, sembollere, imgelere doğru bir dönüşüm geçirdiğini belirtir. Emeğin değer ürünü olduğu gibi, dinsel pratiğin bir ürünü olan Tanrı, bir dizi başkalaşım alt türler evrilir. Burada en yakın ve yüz yüze olduğumuz rahip bu noktadan sonra, Tanrı adına konuştuğunu ilan edip, tıpkı metalara, paraya ve devlete hâkim olan bir kapitalist kadar Tanrı'ya hâkim olduğunu söyler ve bu yetkisini bir ideolojik aygıt olarak kullanır. Rahip, zihinsel olarak bireyi felç etmek için her enstrümanı kullanır, günahı belirler, günahı çıkarır, yasaklar ve özellikle suçluluk duygusunu bireylere nakşeder. Bunları yaparken de en küçük bir suçluluk duymaz çünkü tüm yetkisini Tanrı'dan alır. Ollman'a göre bu bir tür intihardır. İnsan dinsel pratik içinde kendisini Tanrı'ya ve Tanrı'nın alt türlerine kurban eder. Dua etmek, insan için çaresizlikle gerçekleştirdiği bir hurafedir, itaat ise koşulsuz teslim olmadır, düşünmeden gerçekleştirilen ibadet ritüelleri, kişiyi sadece aşağılar. Ollman'ın aktardığı gibi Marks'a göre din, insan hayatında mantıklı ne varsa yok eder. Tüm bunlarla birlikte, insan doğaya yabancılaşarak, doğanın bir bileşeni olmaktan çıkarıp her şeyi Tanrı'nın bir lütfuna dönüştürür. Doğal olan şeyler insan için artık doğal değildir, ağaçlar, bulutlar, hayvanlar ve hatta insan bile bu yabancılaşma içinde doğal varlıklar olmaktan çıkar. Onlar, Tanrı'nın yarattığı mistik karakterlerdir. Bundan dolayı doğaya ve doğal varlıklara saygıyla yaklaşmak, onu yaratan varlığa şükretmek ve bedensel hazların peşine takılmadan öteki dünya için uğraş vermek gerekir (Ollman, 2015: 343-348).

Marks için tüm bu dinsel yabancılaşmanın odağında, Tanrı ve onun yukarıdan aşağıya doğru oluşmuş alt türlerinin insan için bağımsız birer kişilik haline gelmesi vardır. Bundan

dolayı insanların aslında her birine ayrı ayrı yüce ve kutsal kişilik attığı bu varlıklar, insansı formlarıyla ama insandan yabancı bir şekilde dinsel ideolojinin bileşenlerini oluştururlar. Benzer bir biçimde, Spinoza için bu yanılsama yani antropomorfik Tanrı yanılsaması bütün imgelemlerin temel dayanağıdır dolayısıyla Spinoza'nın Etika'sını Tanrı ile başlatması bu açıdan bakıldığı zaman oldukça anlamlıdır. Spinoza antropomorfik Tanrı anlayışını yıkamayan insanın, kendisini yanılgılara sürükleyecek olan imgelemlerin hiçbirinden kendisini kurtaramayacağını farkındadır. Bundan ötürü Spinoza, hem bahsedilen antropomorfizme hem de onun "ikiz kardeşi" diyebileceğimiz teleolojiye karşı Etika'da ciddi bir savaş açmıştır. Spinoza, Etika'da özellikle Tanrı üzerine olan bölümün zeyl kısmında neredeyse bir felsefik manifesto gibi hem antropomorfizmi hem de teolojiyi nedenleriyle birlikte eleştirmiştir. Ayrıca Teolojik Politik İnceleme eserinin önemli bir bölümünü bu tema üzerine oturtmuş ve devamında da aynı temanın insan hayatında itaat kavramına nasıl zemin oluşturduğunu yazmıştır. Spinoza'nın itaat ile ilgili bölümü felsefe tarihinin en önemli duraklarından biridir, itaat mekanizmasının nasıl ve hangi yollarla işlediği, dinsel hurafelerin bu işleyişteki rolü ve toplumsal bütünü sağlanabilmesi için boş inancın nasıl ideolojik aygıt olarak kullanıldığı gibi önemli konular, kitabın ana temasını teşkil eder. Hatta bazı metinler öyle incelikli bir gözlem ile oluşturulmuştur ki; metnin 17. yy 'da yazıldığı gerçeğini kavramak bile zorlaşır.

Spinoza Etika Birinci bölümün zeyl kısmında teleoloji ve antropomorfizm için şunları söyler:

...Burada söz etmek istediğim peşin hükümlerden pek çoğu bir ilk peşin hükümden doğmaktadır ki, bu peşin hükme göre insanlar ortak bir gaye nedenler konusunda yaşıyorlar; gerçekten, genel olarak kendileri nasıl bir gayeye göre hareket ediyorlarsa, bütün tabiatın da bir gaye için etki (ve hareket) ettiğini var sayarlar ve Tanrının bütün şeyleri insan için ve insanı da kendisi için, yani tapılmak için yapmış olduğunu söylerler...Onların daima sırf yapılmış şeylerin gaye-nedenlerini bilmek için çabalamaları ve bunları öğrenince artık huzursuzluk için hiçbir sebep kalmadığından rahat etmeleri bundan ileri gelir. Hiç kimse onları, bilinmesi meraklarının bütün konusunu meydana getiren gaye-nedenler üzerinde aydınlatamadığı zaman, ilk çareleri kendi kendilerine dönmek ve böyle bir halde hangi gaye-nedenin onları gerektirmiş olacağını göz önüne almaktır, kendi kendilerine ait bu yargılama metodu ile (tabiattan aşkın olarak) kendi ruhlarını bütün ruhların ölçüsü yaparlar. Hâlbuki onlar, gerek kendilerinde, gerek kendi dışlarında meylettikleri rahatlığa onları götürmeye elverişli birçok araçlar buldukları için (görmekte göz, çiğnemekte diş, beslenmekte otlar ve hayvanlar, kendilerini aydınlatmakta güneş, balıkları beslemekte deniz vs.) bütün bu şeylerin ve genel olarak bütün tabiatın rahat yaşamalarını sağlamaya yarayan araçlar olduğunu zannederler. Ayrıca bu araçları bulduklarını, fakat kendileri meydana getirmediklerini bildikleri için, buradan, onları kullanmak üzere kendilerine tedarik eden başka biri olduğuna inanacak bir saik çıkarmışlardır... Başka bir yönden, bu varlık veya bu varlıkların düşünme

tarzı ve zihinleri üzerine hiçbir türlü bilgileri olmadığı için, ona kendi düşünme tarzları ve zihinlerini yormuşlardır ve buradan hareket ederek, insanların sevgisini ve hediyelerini kendilerine çekmek amacıyla, Tanrıların bütün bunları onların hizmetine verdiklerini esaslı bir hakikat diye ileri sürmüşlerdir. Kendi fikirleri üzerinde ve Tanrıların tabiatını kendi tabiatlarıyla karşılaştırarak hüküm yürütmek suretiyle... İnsanların kendileri için tabiatta buldukları bu faydalar arasında, kendilerinin rahat yaşamasına hizmet eder gözüyle bakamayacakları şeylere de rastlamadan geri kalmadılar. Fırtınalar, yer depremleri, hastalıklar ve buna benzer başka kötülükler bunlardandır ve bu türlü vakalara bir sebep bulmak için bütün bunların Tanrılarca insanlardan öç almak için olduğunu, yani bu bahtsızlıkların ancak insanların Tanrılara kötü davrandıkları ve sanki tapınmalarını ihmal ettikleri zaman onlar kızacak olurlarsa meydana geldiğini tasarladılar; deney durmadan dinlenmeden bu yanlış uslamaların eksikliğine karşı kendini gösterdiği ve günde milyonlarca örnekle iyilikler ve kötülükler sofu olanlarla olmayanların başına aynı derecede geldiği halde, insanlar her zaman inatla kendi peşin-hükümleri içinde kaldılar: zira nasıl kullanılacağını mutlak olarak bilmedikleri şeyler arasına Tanrıların bu garip davranışını koymak ve onları aynı zamanda hem iyi, hem kötü saymak, onlara ilk fikirlerinden vazgeçmekten ve daha akıl edilir bir sistem kurmaktan kolay geldi; bu onları, Tanrının hükümlerinin sonsuz derecede insan aklının kaplamı üstünde olduğunu kural olarak koymaya götürdü...”

Spinoza yukarıdaki metinde, yanılığın ve itaatin kökenlerinin yapı-sökümünü yapar ve bunun en önemli nedeninin, insan merkezli doğa anlayışı olduğunu ve yine bu insan merkezli doğa anlayışının bir sonucu olarak, doğadaki her şeyin sanki insan için yaratıldığını vurgular. Bu durum Spinoza'nın ifadesiyle, bir tür “imparatorluk içinde imparatorluktur.” Bununla birlikte o, bu imgelemi tüm imgelemlerin merkezine koyarken ifade ettiği durumun gerekçelerini -belki de insana da hak vererek- açıklamıştır dolayısıyla doğanın efendisi olan insanın niçin kendisini böyle düşündüğünün Spinoza için haklı gerekçeleri vardır. İnsan bu kavrayışıyla bir yanılısama içerisindedir fakat bu yanılısamayı oluşturan nedensellikler olabildiğince hakiki ve anlaşılabilir. Son bölümde buna Yovel'in yaklaşımlarıyla daha ayrıntılı değinilecek olmakla birlikte kısaca şu söylenebilir; Spinoza'ya göre doğada insan, hem üretici etkinliğinden kaynaklı hem de hazır bir şekilde bulunan nesnelere dolayısıyla tüm bu nesnelere insanın kullanabilmesi için doğa tarafından kendisine verildiğini düşünür. Bu ifadeler bizi tam olarak Marks'ın alanına sokar, Marks da insanın doğayla olan ilişkisinin diyalektik bir ilişki olduğunu belirtirken, insanın doğayı işlerken oluşturduğu yapıyı hem bir kazanım hem de bir yanılısama kaynağı olarak görür. Spinoza için antropomorfik Tanrı nasıl imgelemin temeliyse, Marks için de Tanrı, insanın doğadaki etkinliğinin bir sonucudur ve ikisi içinde bu yabancılaşma-yanılısama gerçektir.

Şiray'a göre, insanın böyle bir yanılısama içine girmesinin nedeni, insanın doğayla yaşadığı güç ilişkileridir. İnsanın özünü teşkil eden tutkuların ve bu tutkuların çatışmasıyla

deneyimlenen kudret sınırlarının farkına varılması, böyle bir ilişkinin merkezinde yer alır. Spinoza'ya göre dışsal ilişkiler insanın kudretinin nereye kadar olduğunu, neye yettiğini belirler. Bu çerçeveden bakıldığında, insan gücünün sınırsız olmadığı ve sürekli bir dış belirleyen tarafından aşıldığı gerçeği önümüzde durur. Bununla birlikte Spinoza'nın ifade ettiği gibi insanların çoğu bu güç ilişkisini kavrayabilecek ve doğada kendi pozisyonunu algılayabilecek zihinsel yetkinlikten de uzaktır, bu anlamıyla da insan aslında doğada pasif bir pozisyonadadır. Spinoza için bu zihinsel yetkinlikten uzak olma durumu, insanın sanki doğadaki tüm olup bitendeki nihai nedenin, gücümüzle ilgili olduğu yanılsamasını yaşatır. Bununla birlikte insanlar kendi arzuladıkları şeyin peşinden giderken doğadaki her şeyin kendileri için sunulduğu hissine kapılırlar. Böyle kestirme sonuçlarla veya dış dünyanın nasıl işlediğini bilmemekle birlikte insan, kendilerine has bir Tanrı yaratıp, ona kendi özelliklerini yüklemişler ve itaat etmişlerdir (Şiray, 2015: 219-220).

İnsanın sürekli dış etkilere maruz kalması ve bu etkileri akli ile bir düzene sokamaması ve onların gerçek nedenlerini kavrayamamasından dolayı ve bu dış etkilere kaynaklı olarak yaşadığı ruh dalgalanmaları, onu pasif bir hale düşürür ve duygulanımlar arasında sarkaç gibi gidip gelmesine ve kararsız kalmasına sebep olur. Bu duygulanımlardan en güçlüsü belki de korkudur. Spinoza, korku duygusunun insanı sürekli bir pasiflik-edilgenlik sarmalı içinde tutacağını ve bunun sonucu olarak da, kendisi dışında bir boş inanca umut bağlayacağını hem Etika'da hem de Teolojik Politik İnceleme'de belirtir. Teolojik Politik İnceleme eserinde Spinoza boş inancın ortaya çıkışını şöyle açıklar:

Tam da bu yüzden, belirsiz şeyleri ölçsüzce arzu edenlerin, her türden hurafeye tam anlamıyla kul köle olan kişiler olduğunu özellikle görürüz. Hepsi, öncelikle tehlike içinde buldukları ve kendi güçleriyle bu durumdan sıyrılmadıkları zaman, kadınlar gibi gözyaşı dökerek tanrısal yardım dilenir, aklın kör (arzu ettikleri boş şeylere götüren kesin bir yolu onlara gösteremediği için), insanların bilgeliğinin de boş olduğunu söylerler. Tersine, hayal gücünün doğurduğu taşkınlıklarda, düşlerde, çocuksu budalalıklarda, tanrısal cevaplar işittiklerini sanırlar. Dahası, Tanrı'nın bilgelere dış bilediğine ve kararlarının, zihne değil de, hayvanların iç organlarına yazılmış olduğuna ya da onları, ahmakların, delilerin ve kuşların, tanrısal bir sezgi ve esinle, açığa çıkardıklarına inanırlar. İşte korku insanları böylesine saçmalatabilir. Bu yüzden, hurafeyi doğuran ve besleyen neden korkudur (Spinoza, 2016: 44).

Teoloji-teleoloji sarmalındaki insanın bunu daha da karmaşıklaştıracığı başka bir faktör onun düşünme biçimindeki çarpıklıktır. Çoğu Spinozist, antropomorfik Tanrı-teleoloji ilişkisini benzer dolayımmlarla kurarken Türkmen, konuya oldukça farklı bir yerden bakarak, doğaya karşı zihinde beliren bu yanılsamayı bir tür yöntem ve düzenleme hatası olarak yorumlamıştır. Türkmen bu çıkarımı, Etika Dördüncü bölüm önsözüne dayandırarak ifade eder:

Gerçi biz Tabiatın bütün fertlerini en geneli adını verdiğimiz tek bir cinse, başka deyişle, mutlak olarak Tabiatın bütün fertlerine ait olan Varlık kavramına irca etmeye alışmışızdır. Öyle ise Tabiatın bireylerini bir cinse irca etmemiz ve onları birbirleriyle karşılaştırmamız bakımından ve bir kısmını ötekilerden daha çok “ayn”e (entité) ve gerçekliğe sahip gördüğümüz nispette onlardan bir kısmının ötekilerden daha yetkin olduklarını söyleriz ve onlara bir limit, bir gaye, bir güçsüzlük gibi olumsuzluğu içeren bir şey atfetmemiz bakımından, eksik (yetkinsiz) deriz, çünkü onlar bizim yetkin dediklerimize benzer bir surette ruhumuzu duygulandırmazlar, yoksa onlara eksik dememiz, onlara ait olan bir şey bulunmadığı ya da Tabiat yanıldığı için değildir. Vakaa hiçbir şey bir etker-nedenin tabiatının zorunluluğuna uymadan başka suretle bir şeyin tabiatının zorunluluğuna uymadan başka suretle bir şeyin tabiatına ait olamaz...

Türkmen, insanın doğada var olan her şeyi tek bir modele ve ideale göre düşünme yatkınlığı içinde olduğunu belirtir. Doğayla olan ilişkimizde ve doğa aracılığıyla edindiğimiz genel kavramlara, doğayı dışlayarak ve ondan bağımsız bir hakikat yüklemek ve tikellikleri de bu genel kavramlar yoluyla açılımlamak, insanın kendini anlama yolundaki en temel engellerden biridir. Türkmen’e göre Spinoza’nın bu pasajı aynı zamanda net bir Platon eleştirisini barındırır. Batı felsefesinin temel meselelerinden biri olan sonsuzluk-ölümsüzlük üzerine eleştirilerini yine erekselci yaklaşıma dönük bir turnusol yapan Spinoza, genel olarak bir şeyin sonsuz olmasının onu mükemmel yapacağı ezberini hükümsüz kılar. Mükemmel olmak, kusursuz olmak, ölümsüz olmak gibi, amaçsal öğrenilmişliklerin yavan birer yanılısama olduğunu söyleyen Spinoza, bunu yine Türkmen’in aktarımıyla, Etika Dördüncü bölüm önsözünde ifade eder:

...Genel olarak yetkinlik deyince, söylemiş olduğum gibi gerçekliği, yani var olması ve süresini hiç hesaba katmaksızın falan tarzda bir eser (*effet*) meydana getirmesi bakımından herhangi bir şeyin özünü anlayacağım. Vakaa hiçbir tekil (*singulier*) şeye artık yetkin denemez; bunun sebebi de varoluşta uzun zaman devam etmesidir: zira şeylerin süresi onların özü ile gerektirilemez, çünkü şeylerin özü hiçbir kesin ve gerekli varoluş zamanını kuşatmaz. Fakat herhangi bir şey az ya da çok yetkin olsa dahi var olmaya başladığı zamanki aynı kuvvetle varoluşta hep devam edebilecektir; o suretle de hepsi bu bakımdan eşittirler.

Türkmen’e göre bu ontolojik eşitlik, teleolojinin ve sonsuzluk anlayışının en sert eleştirilerinden biridir. Bununla birlikte bu eleştiri Spinoza’nın töz kavrayışının da bir yansıması olarak düşünülebilir; buna göre, gerçekliği düşünmek, herhangi bir ereğe ya da ideaya göre düşünmek değil, doğanın zaruri nedensellikleriyle düşünmektir. Spinoza böylece Batı felsefesinde yer alan ve sonsuzluk ve ölümsüzlük arayışlarından birisi olan teleolojik eğilimi, yarattığı teolojik yanılısamayla birlikte mahkûm eder (Türkmen, 2012: 47-49).

Görüldüğü gibi, Marks’ın ifade ettiği dinsel yabancılaşmayı yaratan mekanizmaya benzer bir mekanizmayı Spinoza da dile getirmiştir. Marks’ta insandan çıkıp insana yabancılaşan Tanrı

ve dinin karşılığı, Spinoza'da yine insanın zihinsel ve bedensel kudretinin eksikliğinden kaynaklı olarak yarattığı antropomorfik Tanrı'dır. Antropomorfik Tanrı tıpkı Marks'ın meta fetişizmi kavramında olduğu gibi insana yabancı ve ona aşkındır.

7. 3. Spinoza'da İdeoloji Olarak Din

Spinoza, hem teleoloji hem antropomorfizm hem de genel olarak semavi dinlerin insanlar için bir yanılsama olması ve "egemen sınıfların" bu yanılsama zeminini sistematikleştirerek bir tür ideolojiye dönüştürme ve bu yolla kitleleri yanıltma, zihinlerini felce uğratma ve iktidarlarını meşrulaştırma aracına dönüştürmeleri sürecini en net biçimde Teolojik Politik İnceleme eserinde anlatır. Bununla birlikte bu işleyişin dinamiklerine geçmeden bu imgelemin-yanılsamanın nasıl bir veçhesi olduğuna değinmeden geçmemek gerekir; çünkü bu noktada biz başka bir Marks-Spinoza ortaklığına tanıklık ederiz. Spinoza'da önceden gördüğümüz birinci türden bilgi ya da imgeleme dayalı bilgiyi açıklarken, onun bu bilgi türünü salt bir yanılsama ve yanlışlık alanı olmadığını aynı zamanda hakiki bilginin de kurulduğu ve aslında insanın bedeninin, dış dünyayla olan ilişkilenişiyle ortaya çıkan ve belli oranda zorunlu olarak oluşan bir mefhum olduğunu gördük. Dolayısıyla bizim dış dünya ile girdiğimiz etkileşimler, imgeleme dayalı bir bilgi evreni oluşturur fakat bu evrenin hakiki bir evren olup olmadığı ya da bu evrenin içinin nasıl doldurulduğu, nereye yönlendirildiği, bir ideolojinin aygıtı mı olacağı yoksa hakikatin kurulacağı yer mi olacağı sorunsalı yine bize ve dış dünyayla olan dinamik ilişkimize kalır.

Hem Spinoza'ya göre hem de Marks'a göre insanın dinsel yanılsamasının veya yabancılaşmasının gerçek nedenleri vardır. Bu yanılsamalar, insanların doğayla belli etkileşimleri ile ortaya çıkar. Bu etkileşimleri Marks'ın sistematikleştirdiği yer ile Spinoza arasında net kesişimler vardır. Yovel, Marks'ın teleolojiyi insanın doğadaki çalışma etkinliğinin bir sonucu olarak ortaya çıktığını savunduğunu belirtir. Teleoloji, Tanrı'dan kaynaklanan bir şey değildir, beşeri etkinlikler aracılığıyla gerçekliğin kendisine damgalanır. Dolayısıyla Tanrı da, bu teleolojinin bir sonucu olarak ya da eş zamanlı olarak insan zihninde belirir. Marks'a göre insanın ilk ontolojik hali çalışma ile doğayı ve kendisini şekillendirmesidir. İnsan çalışarak "ham" doğaya bazı insani ihtiyaçların ve çıkarların şeklini verirken, kendi doğasını da diyalektik bir tarzda yaratır. Yovel'e göre "doğada insan" böyle bir mekanizmanın sonucunda oluşur ve doğayı oluşturur. Doğa, Yovel'e göre artık, beşerileşmiş-insanileşmiştir. Bu kavrayış aynı zamanda Marks'ın yabancılaşma kuramının da ilk sistematikliğini oluşturur. Bu düşüncenin geri planındaki kavram, "insan yapımı teleolojidir" ve bu durumda doğa herhangi bir içsel amaçlılık taşımaz, tıpkı Spinoza'nın dediği gibi. Böylece insan üretim yoluyla doğaya amaçlı biçimler katar ve tümel doğayı da amaçlı bir yörüngeye oturtur. Bununla birlikte Yovel'e göre, Marks'taki teleoloji Spinoza'dan farklı olarak, bir yanlış veya şeylerin kendisinde bulunan bir durum olarak

düşünülemez. Marks'a göre, şeylerin kendileri veya "doğanın bağımsız "kendinde" uğrakları olmaz, "Marks'ın gerçek, nesnel şeylerin oluşumunda kurucu bir rol oynadığını belirttiği doğada insan vardır sadece" (Yovel, 2013: 285-286).

Marks'ın antropolojik olarak nitelendirebileceğimiz bu görüşü, bahsettiğimiz yanılısamanın hakiki boyutunu oluşturur, bu yanılısama kendiliğinden ve insanlık tarihine içkindir. Spinoza da Etika Birinci bölümün zeyl kısmında buna paralel ifadeler kullanmış ve şunları söylemiştir:

...Hâlbuki onlar, gerek kendilerinde, gerek kendi dışlarında meylettikleri rahatlığa onları götürmeye elverişli birçok araçlar buldukları için (görmekte göz, çiğnemekte diş, beslenmekte otlar ve hayvanlar, kendilerini aydınlatmakta güneş, balıkları beslemekte deniz vs.) bütün bu şeylerin ve genel olarak bütün tabiatın rahat yaşamalarını sağlamaya yarayan araçlar olduğunu zannederler. Ayrıca bu araçları bulduklarını, fakat kendileri meydana getirmediğini bildikleri için, buradan, onları kullanmak üzere kendilerine tedarik eden başka biri olduğuna inanacak bir saik çıkarmışlardır...Başka bir yönden, bu varlık veya bu varlıkların düşünme tarzı ve zihinleri üzerine hiçbir türlü bilgileri olmadığı için, ona kendi düşünme tarzları ve zihinlerini yormuşlardır ve buradan hareket ederek, insanların sevgisini ve hediyelerini kendilerine çekmek amacıyla, Tanrıların bütün bunları onların hizmetine verdiklerini esaslı bir hakikat diye ileri sürmüşlerdir. Kendi fikirleri üzerinde ve Tanrıların tabiatını kendi tabiatlarıyla karşılaştırarak hüküm yürütmek suretiyle...

Spinoza'ya göre, yanılısama ve imgelemin nedeni Marks'a paralel olarak, insanların doğada buldukları-kullandıkları araçların kendilerine sunulduğunu sanmaları ve bunun da Tanrı tarafından gerçekleştirildiğini düşünmeleridir. Onlar, doğadaki işleyişin bilgisine de sahip olmadıkları için, doğaya ve Tanrı'ya en iyi bildikleri şeyi yani kendi duygularını yansıttılar. Sonuç olarak, Spinoza'ya göre de Marks'a göre de bu yanılığın yani teleolojinin ve antropomorfizmin nedenleri oldukça maddi ve gerçektir.

Spinoza, Teolojik Politik İnceleme'de eseri kimler için yazdığını açıklarken, eserin bize neleri anlatacağını da ifade eder ve o kısma baktığımız zaman kitabın aslında filozoflar için yazılmadığını, hurafe ve "ideolojiyle" kör olmuş kitleler için de yazılmadığını söyler. Spinoza bu yığınlar için aynı zamanda oldukça umutsuzdur. Kitap aslında tam anlamıyla "zihni berrak" önyargısız insanlar için kaleme alınmıştır:

İşte, filozof okurum, burada incelemene sunduğum şey bu. Şu konuda kesinlikle kendimden eminim: Hem yapıtın bütünü, hem de her bir bölümdeki konuların önemi ve yararı göz önünde bulundurulduğunda, ele alınanların hoş gitmemesi söz konusu değil. Burada ekleyeceğim daha çok şey var, ama şu giriş bölümünün kitaba dönüşmesini de istemiyorum. Üstelik filozofların bütün bunları yeterince, hatta yeterinden de fazla bildiğini sanıyorum. Diğerlerine gelince, bu incelemeyi onlara önermek istemiyorum. Çünkü onda, hoşlarına

gidebilecek bir şey bulunduğunu umut etmem için hiçbir neden yok. Gerçekten de, dine bağlılık görüntüsü altında insanların kucakladığı şu önyargıların zihne nasıl inatçı biçimde kazınmış olduğunu biliyorum. Sonra şunu da biliyorum: Yığınları hurafeden kurtarmak, korkudan kurtarmak kadar imkânsızdır. Son olarak da, yığınların itaatsizlikte direndiklerinin ve akıl tarafından yönetilmek şöyle dursun, övgüye ve sövgüye doğru kör bir atılımla kendilerini bırakıp sürüklendiklerinin farkındayım. Demek ki yığınları ve onlarla aynı duyguların tutsağı olanları, bu sayfaları okumaya davet etmiyorum. Dahası, alışık oldukları gibi onu tersine yorumlayarak kabalık etmektense ve bunda hiçbir yararları yokken başkalarına zarar vermektense, bu kitabı bütünüyle görmezden gelmelerini isterim. Ötekilere gelince, aklın teolojinin hizmetine girmesi gerektiğine ilişkin fikir onları engellemese, daha özgürce felsefe yapabilecekler. Gerçekten de onlar için bu kitabın çok yararlı olacağına eminim (Spinoza, 2016: 51).

Tatian hem yukarıdaki pasajda hem de önsözde geçen hurafe ve korku vurgusunu, Marks'ın, ideoloji kuramına gönderme yaparak değerlendirir ve ideolojiyle hurafenin aynı işlevi yerine getirdiklerini, yani “yanlış bilinç” ürettiklerini ifade eder. Tatian'a göre Spinoza, zamanı olmayan-evrensel bir soru sormaktadır: “İnsanlar niçin kendi çıkarları aleyhine hareket ederler?” Bunun cevabı özellikle, monarşilerin insanları din ile aldattığı gerçeğidir. Din olmasa bu devletler birer birer düşecek ve insanlık adına yeni bir sayfa açılacaktır. Dolayısıyla Tatian'a göre Spinoza, teolojik-politik devleti bir anlamda yapı-söküme uğrattır (Tatian, 2017: 109-110).

Spinoza Teolojik Politik İnceleme eserinde birçok mikro-teolojik tartışmaya girişse de en temelde sorunsallaştırmaya çalıştığı şey, insanların neden akla uygun olmayan yasalara itaat ettikleri ve dinin de bu itaati hangi mekanizmaları hayata geçirerek başardığıdır. Eser, Yahudi halkının üzerinden dinsel inancın toplumsal yaşamı nasıl ele geçirdiği ile ilgilenir. Musa'nın Yahudi toplumunu Mısır'dan çıkardıktan sonra onları bir arada tutmak için dini ve dinsel ritüelleri nasıl kullandığını Spinoza oldukça ayrıntılı bir şekilde anlatır:

Mısır'dan çıktıklarında, bir başka ulusun yasasına tabi değildiler. Bu yüzden de yeni yasaları istedikleri gibi yürürlüğe koyabilirlerdi. Bir başka deyişle, yeni yasalar koyabilir, istedikleri her yerde siyasi bütün kurabilir ve istedikleri toprakları işgal edebilirlerdi. Bununla birlikte, en beceriksiz oldukları şey, yasaları bilgece koymak ve siyasi bütünü ortaklaşa yönetmektir. Hepsi neredeyse vahşi bir mizaca sahipti ve sefil bir kölelikle yoğrulmuştu. Bu yüzden, diğerlerine buyruk vermek, onları güç kullanarak zorlamak, yasalar buyurmak ve gelecekte onları yorumlamakla görevli tek bir adamın siyasi bütünü elinde tutması gerekmişti. Musa bunu kolayca yapabildi. Çünkü diğerlerini tanrısal bir erdemle aşırıyordu ve çok sayıda tanıklığa başvurarak bu konuda halkı ikna etti (Mısırdan Çıkış XIV-31 ve XIX-9). Demek ki Musa, onu güçlü kılan tanrısal erdemle yasalar koydu ve onları halka buyurdu. Ama bunu yaparken halkın, görevini korkuyla değil de gönülden yerine getirmesi için büyük özen gösterdi. İki temel neden onu buna itiyordu: Halkın (salt güçle baskı altında tutulmaya

katlanamayan) asi mizacı ve savaş tehdidi. Bu son durumda, savaştan zaferle çıkmak için, askerleri tehditler ve cezalarla ürkütmektense teşvik etmek daha uygundu. O zaman her asker, yalnızca cezadan kaçmak için savaşmak yerine, erdemi ve parlak cesaretiyle göze batmaya da çalışır. Bu nedenle Musa, tanrısal bir erdemle ve tanrısal bir emre dayanarak devlete dini soktu. Bunu da halk görevini korkudan çok sofulukla yerine getirsün diye yaptı. Sonra, onu iyilikler yaparak kendine bağladı. Gelecek için Tanrı adına birçok vaatte bulundu ve çok sert yasalar da koymadı. O yasaları inceleyen herhangi biri bunu gönülden kabul edecektir; özellikle de bir suçluyu mahkûm etmek için gerekli olan koşullara dikkat ederse... Son olarak, kendi hakkı uyarınca davranmaktan aciz olan halkın kaderini efendisi belirlesün diye, köleliğe alışmış bu insanların, her ne olursa olsun, kendi kafalarına göre davranmalarına izin vermedi. Halk, yasayı hatırlamak ve salt efendinin iradesine bağlı buyrukları uygulamak zorunda kalmadan, hiçbir şey yapamıyordu (Spinoza, 2016: 112).

Spinoza'nın yukarıda alıntılanan pasajı, Teokrasi kavramının açıklanmasıdır. Balibar'ın ifade ettiği gibi, Spinoza kavramın yaratıcısı olmamakla birlikte onu en sistematik şekilde ve tüm dinamikleriyle açıklayan filozoftur. Spinoza, bu anlamıyla teokratik İbrani Devletini ve kurumlarını ayrıntılandırır. Bu ayrıntının içinde sadece teolojik-politik bir yapı-söküm gerçekleştirilmez, aynı zamanda ekonomi ve örneğin toplumsal psikoloji gibi başka durumlara da değinilir. Balibar, Spinoza'nın Yahudilerle ilgili olarak, Musa'nın böyle bir devlet yapılanmasına gitmesinin sebebini, onların bir tür doğal hal içerisinde olduklarını, barbarlık seviyesindeki cehaletlerine ve "çocukluğu" atlatamamaları ile ilişkilendirdiğini belirtir. Böyle bir topluluğu itaat ettirebilmek için öncelikle ortak bir hedefe ve dayanışmaya yönlendirmek gerekir. Bunun için yapılacak en kritik şeylerden birisi, egemenliğin Tanrısal iktidarla eşitlenmesi ve topluluğa da, doğanın teleolojik bir şekilde işlediğinin dayatılmasıdır. Balibar'a göre bu aslında korkunç bir korku kültürünün oluşması anlamına gelir. "Tanrı korkusu ve buna eşlik eden saplantılı bir dinsizlik korkusu" kitleleri en baskıcı ideolojik zincirlerle bağlamak demektir. Balibar'a göre böyle bir toplumun ilk özelliği üzgün ve acı çeken bir toplum olması, bir diğeri de bir kişinin yapacağı hatadan kaynaklı, herkesin Tanrı tarafından cezalandırılacağına olan inançtır. Bunun sonucu olarak tüm bireyler birbirini denetler ve ortaya korku toplumu çıkar. Tüm bu yapının ayakta kalması ve insanların Tanrı'nın yasalarına uyması başka bir ön koşul gerektirir ki bu da Tanrı'nın varlığının maddi bir ifadesi, aracısı olan Musa'dır. Teokrasi sonrası oluşan ve tüm monarşilere geçen "kralların ilahi hakkı" buradan gelir. Kral ölümlü bir bireydir ve bu haliyle, kimseyi peygamber olduklarına inandırmadıkları müddetçe, kitleleri yönetemezler. Musa bu noktadan itibaren ilahi egemenlik hakkını tekeline alır ve kendisine duyulan sevgi ve nefreti Tanrı ile özdeşleştirir. Bu itaatin en yüksek noktasıdır, hurafelere olan inanç artık sarsılmaz bir görünüm alır (Balibar, 2016: 63-67).

Tüm bu teokratik sistemin ve Musa'nın kelamının kitleler tarafından dikkate alınmasının ve eksiksiz uygulanmasının koşullarından biri de, Yahudi halkının Tanrı tarafından seçilmiş

olduğuna inandırılmasıdır. Bottici'nin aktardığı üzere, böyle bir seçilmişlik ifadesi, sadece onların ahlaki amaçları için bir yol haritası sağlamıyor, aynı zamanda belirlenmiş kurumlar setinin meşrulaştırılması için de kullanılıyordu. Seçilmişlik söylemi ile imgelem ve hurafe, hem ahlaki hem de siyasal bir rol oynayan bir ortak yargı standardı işlevini yerine getiriyordu. Seçilmişlik ifadesi, bireyi aşkın kılarak bir ortak yazgı-anlatı etrafında bütün toplumu bir arada tutan bir siyasal mit halini alıyordu. Bottici de Balibar ile ortaklaşarak, Mısır'dan göç eden Musevilerin yeniden doğa durumuna döndüklerini ve Musa'nın da onları yasal bir duruma gelebilmeleri için ahlaki olarak cesaretlendirme adına onların seçilmiş olduğuna inandırdığını söyler (Bottici, 2015: 145-146).

Spinoza Yahudi halkının diğer halklara göre Tanrı katında ilahi bir ayrıcalığının olmadığını sadece siyasal bir bütün olarak yaşamlarını sürmeleri adına Tanrı'nın onlara yardımcı olduğunu belirtir. Üstelik Yahudilerin anlama yetileri de diğer milletlerden daha yüksek değildir dolayısıyla onların Tanrı tarafından seçilmiş olmalarının Spinoza açısından hiçbir anlamı yoktur.

Öyleyse uluslar yalnızca şu açıdan birbirinden ayrılır: Toplum olarak; onlara göre yaşadıkları ve yönetildikleri yasalar uyarınca... Bu yüzden, Tanrı Yahudi ulusunu başkalarına tercih ederek seçerken, bunu onun anlama yeteneğine ya da iç huzuruna değil, topluma ve bir siyasi bütüne sahip olup yıllar boyu onu ayakta tutmasını sağlayan bahtına ilişkin olarak yaptı. Kutsal Kitap'ın kendisinden de apaçık ortaya çıkar bu. Onu yarım yamalak karıştırınca bile, Yahudiler'in yalnızca şu açıdan diğer tüm uluslardan üstün olduğu açık seçik görülür: Yaşama güvenliği açısından işlerini başarıyla yürüttüler ve büyük tehlikelerin üstesinden geldiler. Bütün bunları da özellikle Tanrı'nın salt dışsal yardımı sayesinde yaptılar. Geri kalan her şeyde ise, diğer uluslara eşit oldular. Tanrı da aynı şekilde tüm uluslar için cömert oldu. Çünkü anlama yeteneği açısından bakılırsa, Yahudiler'in (önceki bölümde gösterdiğimiz gibi) Tanrı ve tabiat hakkında yığınlarınınine tıpa tıp benzer düşüncelere sahip oldukları ortadadır. Demek ki Tanrı onları, anlama yeteneği açısından, diğer kavimlere tercih ederek seçmedi. Erdem ve gerçek hayat açısından da seçmedi. Bu alanda diğer kavimlere eşittiler ve aralarından yalnızca çok az sayıda insan seçildi. Demek ki Yahudiler'e tanrısal çağrı ve onların seçilmesi, yalnızca kurdukları siyasi bütünün dünyevi mutluluğuna ve bunun sağladığı rahatlığa ilişkindi. Tanrı'nın ilk peygamberlere ya da ardıllarına başka bir şey vadettiğini de görmüyoruz. Dahası, gösterdikleri itaat karşılığında Yahudiler'e yasada yalnızca, kurdukları siyasi bütünün sürekli mutluluğu ve bu hayata ilişkin başka rahatlıklar vaat edilmiştir. Buna karşılık, itaatsizlikleri ve antlaşmadan dönmeleri durumunda, siyasi bütünün yıkımıyla ve en acı felaketlerle karşılaşacakları bildirilmiştir. Bunda şaşılacak bir şey de yoktur. Çünkü her toplumun ve her siyasi bütünün hedefi (daha: önce söylediklerimizden açıkça ortaya çıkar bu ve ileride daha da ayrıntılı olarak göstereceğiz) güvenlik ve rahatlık içinde yaşamaktır. Oysa siyasi bütün ancak her insanın saygı gösterdiği yasalarla korunabilir. Bir toplumun tüm üyeleri yasalardan kurtulmak isterlerse, toplumun

dağılmasına ve siyasi bütünü yıkılmasına neden olurlar. Demek ki Yahudi toplumuna, yasalara düzenli uyulması karşılığında, yaşama güvenliğinden ve bunun sağladığı rahatlıktan başka şey vaat edilmiş olamazdı (Spinoza, 2016: 85-86).

Spinoza, Teolojik Politik İnceleme'nin başka bir yerinde yine Yahudilerin kendi dinlerine ve sünnetlerine sadık olmayacak bir biçimde din değiştirdiklerini ve özellikle İspanya ve Portekiz deneyimlerinde pek de kendilerini yücelttikleri gibi davranmadıklarına değinir:

Bu nedenle, Yahudiler bugün diğer ulusların üstünde kendilerine atfedebilecekleri hiçbir ayrıcalığa sahip değildirler. Tüm diğer uluslardan, hepsinin kendilerinden nefret etmesine yol açacak biçimde ayrıldıktan sonra, bunca yıl, hem de bir siyasi bütüne sahip olmadan varlıklarını korumalarında şaşılacak hiçbir şey yok. Bu ayrılığa yalnızca tüm diğer ulusların ayin usullerine aykırı usulleri uygulamaları neden olmadı. En dindarca bir özenle üstüne titredikleri sünnet de bunda etkili oldu. Ulusların nefreti ise tam da onları ayakta tutan şeydi. Deneyim bunu göstermiştir. Zamanında İspanya Kralı, Yahudiler'i krallığın dinine geçmeye ya da ülkeyi terk etmeye zorlayınca, çoğu katolik oldu. Din değiştirenlere gerçek İspanyolların sahip olduğu tüm ayrıcalıklar verildi ve tüm saygınlıkları hak ettikleri bildirildi. Bunun üzerine onlar da İspanyollar' a karıştılar. Öyle ki kısa süre sonra Yahudilerden ne bir iz kaldı, ne de bir anı... (Spinoza, 2016: 93-94)

Üstteki alıntıdaki başka bir ayrıntı, Tatian'a göre, Spinoza'nın antisemitizm sebepleri adına oldukça problematik bir görüşü dillendirdiğidir, Spinoza'ya göre, diğer ulusların Yahudilerden nefret etmesinin sebebi Yahudilerin kendisidir. Bunun sebebi Yahudilerin kendilerini diğer kavimlerden sünnet yoluyla üstün görmeleri ve ayırmalarıdır, nefret döngüsü tam olarak böyle başlamıştır. Kendilerini ayrıcalıklı ve seçilmiş olarak gören Yahudiler, bedenlerine bunu işaretleyerek bu üstünlüğü somutlaştırmışlardır. Tüm bunun sonucunda nefret edilen Yahudiler, birbirlerine daha fazla sebat etmiş ve bu döngü günümüze kadar devam etmiştir (Tatian, 2017: 115).

Spinoza'nın tespit ettiği en önemli şeylerden bir diğeri de Balibar (2016) ın imlediği gibi, Yahudi inancı ve pratiği özelinde, toplumu disipline etmek için sadece yasaların yeterli olamayacağı, bu yasaları aynı zamanda gündelik dinsel pratikler, ritüeller ve törenler ile beslemek gerektiğiydi. Burada yapılan şey aslında tam anlamıyla hurafenin sistematikleştirilmesi ve topyekûn bir ideoloji haline gelmesidir. Read, ön yargı ve imgelemi, koşulları ve nedensellikleri bilmeden, sadece arzularımızın evrene yansıtılması dolayısıyla çevremizde gelişen tüm olayları bir tür gizem ve ereksellikle görmeye yatkınlık olarak değerlendirirken, hurafeyi bu kendiliğinden olan imgelemi, belli pratikler semboller yükleyerek örgütlenme olarak tanımlar. Hurafe bu imgesel tekilliklerden kollektif bir hafıza ve toplumsal bir imgelem yaratır, bunu yaparken de sürekli işleyen semboller ve pratikleri dolaşıma sokar (Read, 2013: 99).

Balibar, itaati tam bu noktadan ele alarak özellikle bedensel tören ve ritüellerin zihin üzerindeki etkisini yine Spinoza üzerinden değerlendirir. Spinoza, Balibar'a göre Teolojik Politik İnceleme'de itaati bir yaşam-davranış biçimi ya da praksişi olarak değerlendirmişti. Bu praksişi oluşturan şey ise her şeyden önce bedensel hareketlerin örgütlü kurallara tabi olmasıdır. Bu, "bedenleri periyodik olarak aynı duruşa getiren ve mevcut duyularla onların alışkanlıklarını destekleyen kolektif bir disiplindir." Tüm bu bedensel hareketlerin zihinde bıraktığı etki, imgelemin yoğunlaşması, belleğin köleleşmesidir. İtaat, sürekli fiziksel ve duygulanımsal örüntünün egemenliği altında yaşamaktır (Balibar, 2016: 113-114).

Spinoza bu ritüellerin dinsel gereksizliğini ve sadece toplumsal bütün için uygulamaya konulduğunu şöyle açıklar:

İnsanların kendi kafalarına göre toprağı sürmelerine, ekip biçmelerine izin yoktu; bunu yasanın kesin ve belirli bir emrine göre yapabilirlerdi. Kaldı ki canlarının istediği gibi yemek yiyemez, giyinemez, saçlarını ve sakallarını kesemez, eğlenemez ve herhangi başka bir şeye kalkışamazlardı. Bunlar ancak yasalarda bulunan düzenlemeler ve buyruklar uyarınca yapılabilirdi. Üstelik kapılarında, ellerinde ve gözlerinin arasında, onları sürekli itaate iten bazı işaretler bulundurmak zorundaydılar. Törenlerin hedefi de bu oldu: İnsanların her şeyi, kendi kararlarıyla değil, ama başkasının buyruğuyla yapmaları. . . Hiçbir konuda herhangi bir hakka sahip olmadıklarını, tersine her konuda bir başkasının hakkına tabi olduklarını, sürekli eylem ve tefekkürle kabul etmeleri. . . Bütün bunlardan ortaya çıkan şey gün gibi açık: Törenler sonsuz mutluluk açısından hiçbir işe yaramaz. Eski Antlaşma'da ve hatta Musa'nın yasasının tümünde sözü edilen törenler de, yalnızca, Yahudi siyasi bütününe, dolayısıyla maddi rahatlıklara ilişkindi. Hıristiyanlar'ın törenlerine, yani vaftize, kudas ayinine, bayramlara, toplu dualara ve belki de her zaman için Hıristiyanlık'ın tümüne ortak olan başka törenlere gelince: Onlar da, İsa ya da havariler tarafından uygulamaya koyuldukları varsayılarak (bugüne kadar bunun yeterince ortaya çıkmış olduğunu da sanmıyorum) , yalnızca evrensel kilisenin dış belirtileri olarak ihdas edildi. Ama sonsuz mutluluk için yararlı olan ya da kutsallık içeren törenler değildiler. Bu yüzden, söz konusu törenler, siyasi bütünün çıkarı doğrultusunda olmasa da, tüm toplumun çıkarı doğrultusunda uygulamaya koyuldu (Spinoza, 2016: 112-113).

Bottici, tüm bu işleyişi Musa'nın "ilahi planı" olarak değerlendirip, bu ilahi plan çerçevesinde Musevilerin köleliği içselleştirdiklerini belirtir. Bottici de bu ilahi planın en önemli ayağını törenler ve anlatıların saplantılı karakteriyle ilişkilendirir. Hikâyeler, mucizeler, meseller bunların hepsi belli bir titizlikle işlenir ve hurafenin kökleşmesini sağlar (Bottici, 2015: 147).

Spinoza, insanların genel olarak hurafeye yatkın olduklarını, peygamberlerin de bu yatkınlığın farkında olarak bu işleyişi sistematikleştirdiğini Teolojik Politik İnceleme'de belirtir. "Bunun ardından da açıkça anlaşılabilir şudur: Peygamberler hemen hemen her şeyi meseller ve bilmecelemlerle kavrayıp öğrettiler; ruhsal olan her şeyi de bedensel olarak dile getirdiler. Çünkü

bütün bunlar hayal gücünün tabiatına daha uygundur.” (Spinoza, 2016: 66) Spinoza'nın alıntıda belirttiği hayal gücünün tabiatı dediği şey, tam olarak hurafe ve imgelemdir.

Bottici, Spinoza'nın belirttiği gibi her toplumun imgelem ağsallıklarına ihtiyacı olduğunu, bunun neredeyse tüm politik erkler tarafından sonuna kadar uygulandığının altını çizer. Bottici'ye göre bunun en önemli nedeni, toplumun rasyonel savlarsa hurafelerle rıza göstermelerinin daha kolay ve yaygın olmasıdır. Bottici için bir diğer önemli neden, çokluğun istikrarsız yapısıdır. Bu istikrarsız yapıyı bütüne dönüştürmenin yolu ise genel olarak hurafe ve imgelemi besleyecek, mitler, ritüeller ve anlatıları oluşturmaktır. Bottici bunun aslında ideolojik aygıt kavramsallaştırmasının öncüsü olduğunu, her toplumun kendi sosyolojik yapısına uygun ideolojik aygıtları devletin ya da egemenlerin kullandığını ifade eder (Bottici, 2015: 148).



8. TARTIŞMA ve SONUÇ

Spinoza ve Marks'ın farklı dönemlerde felsefe yapmalarına karşın ortaklaştıkları noktalar oldukça fazladır. Özellikle Marks'ın din ile ilgili çözümlerinde önemli derecede Spinoza izleğine rastlanır. Üstelik görüldüğü gibi, ideolojiyle ilgili Marks'ın ifadeleri hem yöntemsel düzeyde hem de ideolojinin işleyişi ile ilgili, Spinoza'nın din ve hurafeyi açıkladığı uğraklarla kesişir. Spinoza, dinsel ideolojinin toplumu nasıl esareti altına aldığını açıklarken birçok önemli noktaya değinmiş ve günümüz çağdaş okurunu şaşırtacak derecede mikro tespitler yapmıştır. Onun, modern siyaset tartışmalarına damga vuracak birçok tespitini dillendirdik, örneğin beden ile ilgi yazdıkları dönemi içinde değerlendirildiğinde çığır açıcıdır ve günümüz mikro iktidar-egemenlik tartışmalarına projeksiyon olabilecek düzeyde ve doğruluktur. Bu anlamda, Spinoza'yı Marks'la ortaklaştıran önemli noktalardan birisi de, ikisinin felsefesinde belki de en önemli uğrak olan materyalist görüşleridir. Spinoza'nın beden bağlamı ile içinde yer aldığı bu konum, Marks'ta üretim ilişkilerinin temel belirleyen olduğu noktadır. Bununla birlikte, Spinoza'nın ideolojiyle ilgili yaptığı en önemli katkı muhtemelen geleneksel Tanrı kavrayışına yönelik olan müdahalesidir. Hem kendi yaşadığı dönemde hem de ondan çok sonraları, iktidarların toplumu dizayn etme aygıtlarından en önemlisi belki de hurafeler, yani boş inançlardır. İktidar ve iktidarın beslediği hurafeler kendilerini antropomorfik Tanrı öğretisine göre temellendirip meşrulaştırırken, yarattıkları toplumsal ahlak öğretilerini de bu yolla inşa etmişlerdir. Öteki dünya inancı ve Tanrı'nın ceza ve ödül veren bir iradeyle düşünülmesi, toplumun, yaşadığı çelişkileri ve acıları bir tür imtihan olarak görmesine ve iktidara karşı uyuşuklaşmasına neden olur. Marks'ın da özellikle genç döneminde sorunsallaştırdığı temel nokta tam olarak budur. Bu anlamda Spinoza'nın Tanrı ve etik kavramsallaştırması, geleneksel Tanrı ve ahlak öğretisinin tam karşısında yer alır. Antropomorfik Tanrı ve onunla bağlantılı ahlak, insana aşkınsal düzlemde hükmederken, Spinoza'nın Tanrı'sı ve etik görüşü, şimdi ve burada olan, insanı merkezine alan ve dolayısıyla içkinse düzlemde kendisini konumlayan bir yörüngede yer alır. Bu, Spinoza'nın gerçek yaşama dönük en önemli müdahalesidir. İnsanı bir kudret derecesi-conatus olarak tanımlayan Spinoza için her şeyin ölçüsü insandır, bu anlamıyla insanın yaşama duygusunu güçlendiren ve onu neşeli duygulara sevk eden şeyler iyi, hüznü ve acıya sevk eden şeyler ise kötüdür. İnsan yaşamı Spinoza için, tüm aşkınlıkların ötesinde ve en kutsal alanda yer alır.

Biz bu bölümde daha çok, tezde anlatılan ana hattın dışında yer alan ortaklıklara veya ana hattı besleyen yaklaşımlara yer vereceğiz, bununla birlikte Marks-Spinoza ortaklığı dışında konumlanan ve daha çok bu iki filozofun ayrıştıkları noktaları vurgulayan metinleri de tartışacağız.

Spinoza ve Marks için tüm bu ortaklık zemini bir tesadüf veya iki filozofun teorik kaderlerinin basit bir kesişmesi olarak değerlendirilemez. Bilakis Marks Spinoza'yı okumuştur ve onun çok önemli bir filozof olduğunun farkındadır. Bunda mutlaka Marks'ın Hegel felsefesiyle olan ilişkisi ve Hegel'in de Spinoza'ya olan hayranlığı etkilidir. Bununla birlikte genç Marks'ın yolun hemen başında, felsefik ilgisini dine odaklaması Spinoza okumaları yapmasının sebebi olarak gösterilebilir. Tatian, 1841 yılında ve henüz 24 yaşında Marks'ın üç deftere Spinoza ile ilgili notlar aldığını ve bu notlardan 160'ının Teolojik Politik İnceleme'ye ait olduğunu, 60 notun da Spinoza'nın mektuplarından oluştuğunu belirtir. Ayrıca Epikürüs üzerine olan mektuplarında da Spinoza'ya bazı göndermelere rastlamak mümkündür. Hatta birkaç defa Spinoza'nın Etik eserinde geçen "cehaletin bahanesi olmaz" sözünü Marks yazılarında kullanmıştır (Tatian, 2013: 156). Marks'ın henüz çok genç olduğu dönemlerde Spinoza'yı bilmesi ve özellikle Teolojik Politik İnceleme eserine olan özel merakı dikkat çekicidir. Başka bir yerde yine oldukça genç bir yaşta Marks, bir yazısında, Spinoza'dan "devletin yer çekim yarasını bulan adam" olarak bahseder. Schrader'in aktardığı bu metnin devamında Marks, Spinoza'nın devletin doğal yasalarını teolojiden değil akıl ve bilgiden yola çıkarak geliştirdiğini söyler. Marks'ın bunları yazdığı dönemde radikal bir cumhuriyetçi olduğu ve bu anlamıyla monarşinin karşısına ısrarla demokrasinin yerleştirilmesi gerektiğini savunduğu bilindiğine göre, o dönem için Spinoza ilgisi belki daha da netleşebilir. Marks için bu demokrasi kavrayışı özetle, insanların tabii haklarından caymadıkları ve akla dayanan bir doğrudan demokrasidir denilebilir, bu anlamıyla da Spinoza'nın fikirlerine oldukça paraleldir (Schrader, 2013: 252).

Bununla birlikte Marks, Spinoza'nın kavramlarını sonraları özellikle politik-ekonomi üzerine yazdıklarında kullanıyor gibidir, bu kullanımlar Spinoza kavramlarıyla özellikle kapitalist üretim biçimi ve onun enstrümanlarına yönelik anolojiler olarak kendisini gösterir. Schrader, Marks'ın sermaye kavramının Spinozacı töz kavramıyla neredeyse eş anlamlı kullanılabileceğini ve birçok modern ekonomistin sermayenin ne olduğuyla ilgili betimlemeleri araştırırken, bunlardan belki de en uygun olabilecek şeyin töz olduğunu eserinde belirtir. Dolayısıyla Marks'ın sermaye fikrini geliştirirken muhtemelen Spinoza'nın bu kavramından esinlendiği gibi bir olasılıktan rahatlıkla bahsedilebilir (Schrader, 2013: 271).

Benzer şekilde Casarino Etik Birinci bölümün ekinde yer alan "...Ama bertaraf edemediğim birçok ön yargı söz konusu ve bunlar, açılmadığım biçimiyle bütün şeylerin zincirleşiminin insanlarca anlaşılmasına hep engel olmuşlardır..." ifadelerinden "bütün şeylerin zincirleşimi" kısmına özellikle dikkat çekerek, Spinoza'nın bundan kast ettiği şey ile, Marks'ın parasal sermayesi arasında bir ilişki kurar. Casarino bu zincirleşimle Spinoza'nın anlatmaya çalıştığı şeyin, düşünce ve uzam olduğunu belirtir. Casarino Etik'te bu ifadenin çok şey imlemesine rağmen bir daha tekrar edilmediğini fakat Spinoza'nın sistemi içerisinde zaten buna

gerek de olmadığını altını çizer. Çünkü sistem kendiliğinden zaten “sert bir determinizmi” barındırır. Ayrıca Casarino’ya göre, bu zincirleşme birlikte belli bir Tanrısal içkinliğin olduğunu, zaten Spinoza’nın Etik projesinin de buna dayandığını belirtir. Bu içkinlik düzlemi aslında “...Bütün şeylerin aslında aynı anda hem onları var eden hem de ancak onların doğasında hâlihazırda bulunduğu kadarıyla var olan...” şeklindedir. Casarino bu kavramı açıkladıktan sonra Marks’a geçiş yaparak, onun parasal sermayeyi nasıl açıkladığına dair çabalarına değinir. Marks’a göre, paranın belli bir döneme kadar işlev olarak sadece mübadele aracı olduğunu fakat bir sermaye biçimi olarak dolaşıma girdiği andan itibaren -yani sırf kendi değerinden dolayı kazandığı değerden dolayı-sınırları olmayan bir varlığa dönüşmüştür. Tam o noktada Casarino’nun Grudrisse’den aktardığı gibi, para Tanrı’ya dönüşür. O, metalar dünyasının efendisi, metalar da onun ilahi varlığının temsilcileri haline gelirler. Böylelikle Casarino, sermaye ile töz arasında bir ilişki kurup, sermayenin de her şeyin bir tür birleştiricisi olduğunu ve tıpkı Tanrı gibi tüm metalar dünyasını birbirine bağladığını bu arada da kendisinin de bu bağlantı efektiyle var olduğunu ifade eder. Bu analogi hem sermayenin hem de Tanrı’nın içkinlik düzlemidir (Casarino, 2013: 306-325).

Casarino ya da Schreder’in kurduğu Marks-Spinoza ilişkisi tartışılabilir, ikisi de, özellikle Casarino, Marks’ın böyle bir sermaye-töz ilişkisini, farkında olarak ve bilerek kurduğunu söyler, bununla birlikte Marks’ın bahsedilen Spinoza notları dışındaki çalışmalarında çok az Spinoza alıntısı vardır; dolayısıyla bu tür bir alımlama ya da organik bir ilişkisellik kurmak gibi bir çaba gerekli midir? Veya kestirme yoldan ifade edersek, böyle analogiler üzerinden Marks’ı bir Spinozist ilan etmek gerçekçi midir? Üstelik felsefe tarihi açısından bakıldığında ikisi de zaten oldukça özgün bir yerde konumlanıp, kendi nev-i şahsına münhasır filozoflar olması nedeniyle bize göre bu pek de gerekli değildir.

Yovel bu iki büyük filozofun ortaklıklarını bir meta-felsefe üzerinden değerlendirilmesi gerektiğini ve tanımlamak gerekirse, bu meta-felsefenin de içkinlik felsefesi olduğunu belirtir. Yovel, Marks’ın felsefesindeki geri planı sorgulamak için, onun politik görüşlerini ya da ön görüşlerini kabul etmenin ya da etmemenin anlamsızlığını vurgular. Yovel özel olarak Marks ontolojisini tanımlarken, ona tüm ekonomi-politik kavrayışlarının dışında bir paye biçtiğini bunun da Spinozacı bir çerçevede adlandırmak gerekirse “içkinlik” olduğunu belirtir. Yovel, içkinlik felsefesinin tek bir vechesi olmadığını, ilk pre-Sokratik filozoflardan başlayıp, Platon öğretisiyle sekte vurulup sonrasında ortodoks-Hristiyan veya Musevi geleneğiyle bastırıldığını vurgular. Spinoza bu anlamıyla içkinlik felsefesinin pre-modern aşamada yeniden canlandırılan filozofudur. Spinoza, Yovel’e göre, modernitenin ayak seslerini başlatan kişidir fakat Spinoza’nın modern dönemin içkinliğini başlatan kişi olması, sonrasındaki içkinlik filozofları Spinozist yapmaz, ne Freud’u ne Nietzsche’yi ne de Derrida’yı. Dolayısıyla Yovel’e göre tek bir içkinlik

düzlemi yoktur bilakis birbiriyle yer yer çatışan, bazen uzlaşan birçok içkinlik düzlemi vardır. Yovel'in Marks ontolojisine bakış perspektifi de bu noktadan şekillenir, Marks'ı dar anlamıyla bir Spinozacı olarak değil, diğer tüm içkinlik düzleminde yer alan filozoflar gibi düşünmek gerekir. Fakat bu durum Marks'ı onlarla tabii ki eş kılmaz hatta Marks çoğu zaman onları sert bir biçimde eleştirmiştir de. Yovel'in ve diğer Spinozacı yorumcuların onunla ilgili yorumlarında en çok vurgu yaptıkları bu içkinlik formu nasıl tanımlanmalıdır? Ya da hangi kriterlere göre biz bir içkinlik-aşkınlık kategorisi yaratırız? Yovel içkinlik fikrini açarken, bu fikrin en temel göstergesinin, bu dünyaya özgü var oluşu yani şu an burada olan ve hiçbir aşkın alanı ya da mevcudiyeti söz konusu yapmayan durumu ifade eder. Tanrı diye bir şey varsa bile bu Tanrı, bu dünyaya içre olan bir ilke olarak vücuda gelebilir. Bu içkinlik fikri aynı zamanda, tüm ahlaki normların ve politik yükümlülüklerin tek meşru alanıdır. Spinoza'nın bu içkinlik açılımının en önemli bileşeni olması gayet anlaşılabilir, çünkü Spinoza hem bahsedilen Tanrı kavrayışına sert bir müdahale yapmış hem de bu anlamda yaratılan ahlaki zemini teorik olarak yok etmiştir. Marks'ın içkinciliği de benzer bir şekilde, tarihin yörüngesini Tanrı merkezlikten insan merkezliğe kaydırmasıyla gerçekleşir. Marks, "insanın yeniden bulunan imgesini", her şeyin yaratıcısı aşkın bir Tanrı'dan, insanın kendi yaratımında kendi ürününde aramaya girişmiştir. Marks'ın bu imge arayışı sonuçta, teolojik alanın ekonomi-politik alanla yer değiştirmesinin sebebi haline gelir.

Yovel, Marks ve Spinoza'nın başka bir ortaklığını, belirli bir insani kurtuluş pathosunun mevcudiyetiyle açıklar. Marks'ın Kapital'inde yer alan yaşadığımız dünyaya ait kurtuluş izleği, Spinoza'nın eserlerindeki izlekle paraleldir. Kurtuluş, ruhun terbiyesi ya da bir ahlaki normun pratikleştirilmesi anlamında değil bilimsel bir gerçeklik alanında oluşur. Bu bilimsellik, Spinoza'nın "geometrik yöntem" ya da ikinci türden bilgiyle açılımlayacağı, duyguların tasnifi ve bu tasnifin bilimselliği ve nedenselliği ile ele alınmalıdır. Yovel'e göre, "İnsanın özgürleşmesi bakımından ulaşılabilecek her ne varsa, tarihsel evrimin ve gerçek dünya içinde olgunlaşmasının zorunluluğu doğrultusunda, nedensel bir süreç uyarınca gerçekleşmelidir." Dolayısıyla özgürlük, hayali bir iradeye başvurarak veya bir yükümlülük gereğince bir ütopyaya sığrama ile ulaşılabilecek bir şey değildir. Kurtuluş, şayet varsa, mutlaka "kendi kesinlikli bilimi" ile olmalıdır. Bu bilim, Spinoza'da geometrik yöntem ve bunun her alandaki praksiyken, Marks'ta diyalektiktir.

Tüm bu ortaklıkların ötesinde Yovel'e göre, Marks ve Spinoza'nın ayrıştığı noktalar da vardır. Bunların en belirginini üstte bahsedilen kurtuluş temasıyla ilgilidir. Spinoza'da kurtuluş kişiseldir ve kişi ikinci ve üçüncü türden bilgi ile kendisini kuşatarak dünyanın nedenselliklerini kavrar. Marks'ta ise bu kurtuluş, bilgiden çok praksise dayanan ve kolektif bir mücadele ile gerçekleşen bir şeydir. Ayrıca Spinoza, "Çokluk"a yönelik spesifik bir felsefe devreye sokar ve bu

felsefeyle onlara bir yarı kurtuluş reçetesi sunar. Marks ise felsefesinin en yüksek ifadesini proletaryada bulurken, proleteriyayı evrensel bir sınıf olarak tanımlayıp onu idealize eder, tüm dünyanın kurtuluşu bu sınıfın felsefik yetkesinden geçer. Bununla birlikte Yovel'e göre iki filozofu asıl ayırtıran şey, Spinoza'nın aksine Marks'ın teorisinin örtük olarak ütopyacı ve teleolojik olmasıdır. Bu teleoloji hemen akla gelecek olan tarihsel bir düşünce olarak sınıfsız toplum tasarımı değildir, Yovel'in eleştirisi daha içkin bir yerde belirir; Marks'a göre tarihsel hedef, sadece bir olasılık değil, kapitalizmin doruğa ulaştığı noktada diyalektik gereği kaçınılmazdır. Tam bu nokta anti-Spinozacı bir bağlam içerir çünkü insanın en çok isteyip arzuladığı şey ile tarihsel zorunluluk ortaklaşır. Marks'ın ifade ettiği bu bilimsel zorunluluğun altında gizli bir teleoloji vardır. Bu yaklaşıma göre insan zihninin derinden arzuladığı şey ile tarihsel diyalektik zorunluluk, "hayret verici" bir biçimde kesişir (Yovel, 2013: 280-289).

Spinoza ve Marks arasındaki makasın bir miktar daha açan şey, kısmen bahsettiğimiz insan varoluşuna ve zihinsel yetkinliklerine olan farklı bakış açılarıdır. Marks'a göre insan, öncelikle ekonomik-toplumsal bir varlıktır ve onun varoluşsal olarak belli bir aşamayı geçmesi ancak bu toplumsal üretim ilişkilerinin değişmesiyle gerçekleşebilir. Dolayısıyla Marks'ın insan için "kurtuluş" reçetesi bireysellikten öte toplumsallığı içerir. Bu kurtuluş reçetesi içinde örneğin eğitimin önemi Marks için ikincildir, eğitim ancak bireysel düzeyde bir zihin sıçramasının neden olabilir. Tüm bunlardan çıkan sonuç, Marks'ın toplumsal dönüşüme ve insana olan inancıdır ve bu anlamıyla hümanist bir filozof kategorisinde değerlendirilebilir. Spinoza ise daha "kötücül" denebilecek bir kategoridedir, Spinoza'nın insana bakışı daha umutsuz ve anti-hümanist bir yörüngede değerlendirilebilir. O, evet insanın birinci türden bilgiyi aşarak, ikinci ve üçüncü türden bilgiye erişebileceğini ve öncelikle ilişkilerin bilgisine sonra özlerin bilgisine vakıf olabileceğini belirtir fakat bunu yapabilecek kişilerin hiçbir zaman bir toplumda çoğunluk olamayacaklarının farkındadır. Bundan dolayı, Marks'taki toplumsal kurtuluş inancı Spinoza'da bireysel ve entelektüel düzeyde kendisini gösterir. Spinoza tüm eserlerinde bireysel kurtuluşun nasıl gerçekleşeceğini anlatırken özellikle Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme adlı eserinde tamamen bu sorunu kendisine odak yapmıştır. Spinoza'nın değindikleri hep, bireyin doğru bilgiye nasıl ulaşacağı, hangi düşünme yöntemiyle bunun gerçekleşeceği, nedenselliklerin bilgisine nasıl erişileceği üzerinedir. Dolayısıyla Spinoza da aslında tıpkı Hegel gibi, Marks'ın idealist diye nitelendirdiği ya da suçladığı filozoflar yelpazesine dâhildir. Spinoza'nın, insanların genelinin birinci türden bilgi ile yaşayıp hiçbir zaman bu bilgi türünün ötesine geçemeyecekleri ifadesinin ötesinde, söylediği daha önemli olan şey, diğer bilgi türleri ile yaşayanların bile dönem dönem imgeleme dayalı bilgiden kaçamayacakları ve tüm karşılaşmaları doğru bir şekilde örgütleyemeyecekleridir. Bu anlamıyla, Spinoza'nın insan zihninin yetersizliğinin temellerini netleştirmek ve biraz daha açmak yararlı olabilir.

Deleuzeöncelikle, Spinoza'nın bu kötümser tavrının beraberinde bir muhalefeti ve karşı çıkışı da içerdiğini söyler. İnsanların genelinin duygulanış fikirlerine ve birinci bilgi türüne mahkûm olması, kendisini tesadüfi karşılaşmaların insafına bırakması, bu tesadüfiliğin bizde yarattığı "karışım" fikirlerin ve netsizliğin yarattığı sonuçlardan kaçınmak için insanın pek bir şansı yok gibidir. Bu koşullarda nedenlerin bilgisine ulaşmak ve bu karışım fikirlerden kurtulmak neredeyse mucizedir. Fakat insanla ilgili Spinoza'nın yaptığı bu tespit, kötücül olmanın ötesinde bir durum tespittir ve içerisinde felsefi-eleştirel anlamda belli imkânları barındırır. Deleuze'e göre bunlardan ilki Descartes'a olan bir karşı çıkıştır. Çünkü Spinoza özellikle Etika İkinci bölümde, insanların dış cisimleri veya diğer insanları ancak onların bizim üzerimizde bıraktığı duygulanış fikirleriyle bilebileceğimizi ifade eder. Bu ifade tam anlamıyla Descartes'a muhalefeti içeren ve hatta onun teorik köklerini dinamitleyen bir söylemdir, buna göre ifade edilen, düşünen şeyin her bakımdan kendisi aracılığıyla, tüm kavrayışı reddetmesi anlamına gelmektedir. "Hiçbir zaman bedenlerin karışımından başka bir şey bilmeyeceğim ve kendimi de başka bedenlerin benimki üzerindeki eylemi ve oluşturdukları karışımlar dışında asla bilemeyeceğim."

Deleuze'e göre Spinoza'nın bu karşı çıkışı sadece Descartes ile sınırlı değildir, burada aynı zamanda Hristiyan teolojisine yönelik bir eleştiri de vardır. Bunun nedeni Hristiyan öğretisinde yer alan Âdem'in yetkinlik kuramıdır. Buna göre, Tanrı-bilimin bize ifade ettiği şekliyle, Âdemkendiliğinden dolaysız bir şekilde tam ve yetkindir. Fakat ilk günahı işledikten sonra tam bir düşüş hikâyesi başlar. Bu anlatı Spinoza'ya göre saçmadır, ona göre ilk insanın tam ve yetkin olması mümkün değildir, ilk insan, Spinoza çerçevesinde baktığımız zaman, en güçsüz ve en az yetkin olandır ve hatta o neredeyse ancak bir bebek kadar farkındalığa sahiptir. Bunun sebebi, ilk insanın sadece cisimlerle olan karşılaşmalarının yarattığı ilkel duygulanışlara ve bunların fikirlerine sahip olmasıdır ve onun bu anlamıyla upuygun fikirlere ulaşması mümkün değildir (Deleuze, 2000: 24-25).

Spinoza insanın sınırlılığını Etika'da sık sık tekrarlar örneğin Dördüncü bölüm 3. önermede insanın varlığını sürdürmeye sebep olan kuvvetin dış nedenlerce sonsuzca aşıldığını ifade edip devamındaki kanıtlamada: "...Zira eğer bir adam verilmiş ise, daha güçlü olan başka bir şey, diyelim A da verilmiştir ve eğer A verilmiş ise yine başka bir şey, diyelim A'dan daha güçlü olan B de verilmiştir ve bu sonsuzca böyle gider..." diyerek bu sınırlılığın başka bireyler ve düşünceler tarafından gerçekleştirildiğini anlamamızı sağlar.

Spinoza benzer şekilde, Etika Dördüncü bölümün sonundaki 32. fasılda şunları söyler:

Fakat insanın gücü son derecede sınırlıdır ve dış nedenlerle sonsuzca aşılmıştır; öyleyse dış şeyleri kendi kullanımımıza göre uyduracak mutlak bir kudretimiz yoktur. Bununla birlikte görevimizi yapmış olmanın şuuruna sahip bulunuyorsak, gücümüzün onlardan kaçınmaya

imkân verecek dereceye varmadığını biliyorsak ve düzenine bağlı olduğumuz bütün Tabiatın bir kısmından ibaret bulunduğumuz fikrini hazır olarak bulunduruyorsak, çıkarımızın göz önüne alınmasının gerektirdiği şeylere karşı olan vakalara, eşit bir ruhta katlanırız. Eğer bunu açık ve seçik olarak biliyorsak, açık bilgi ile tanımlanan bu kısımımız, yani bizim en iyi kısımımız orada tam bir memnunluk bulacak ve bu memnunlukta devam etmeye çalışacaktır. Gerçekten, bilen kimseler olmamız bakımından, biz yalnız bizim için gerekli olan şeyi isteriz ve mutlak olarak memnunluğu yalnız doğrudan bulabiliriz; öyle ise bunu dosdoğru (droitement) bildiğimiz nispette, kendi kendimizin en iyi kısmı bütün Tabiatın düzeni ile uyuşur.

Spinoza bu metinde hem insanın sınırlılığını vurgulamış ve bir anlamda bunun bir kader olduğunu belirtmiş hem de bu sınırlılık içinde nasıl daha iyi bir varoluş hattı çizebileceğimizi bize göstermiştir. Bununla birlikte Spinoza'nın insanı ontolojik olarak "yetersiz" görmesi, onun bu durumu hor görmesi, küçültmesi anlamına gelmez. Spinoza, tüm eksikliklerine rağmen insanın tabiatı herhangi bir kip olarak ve Tanrısal nedensellikler zinciri içerisinde, üzerine düşen rolü oynadığını düşünür. Dolayısıyla Spinoza'nın insana bakışı bir tür doğallaştırma ve herhangi bir aşkın öz yüklememe şeklindedir. Nitekim Etika Üçüncü bölümün önsözünde bunu oldukça açık bir şekilde ifade eder; Spinoza, insan doğasını, kendisinden önceki düşünürlerin tabiat düzenine bağlı olmanın dışında değerlendirdiklerini ve insanın güçsüzlüğünü, kararsızlığını ona belli bir misyon yükleyerek ve ideal bir form oluşturarak, kendi kinleriyle açıklamaya kalkıştıklarını ifade eder. Bu açıklama insanı hor görme, alaya alma ve şikâyet etme şeklinde kendisini gösterir. Onların gözünde en kudretli kişi, insan güçsüzlüğüne karşı koyan kişidir. Onlar bizlere bir yol gösterici gibi, basiret dolu öğütler vermiş fakat duygulanışlarımızın doğasına, tabiatın kudretine ve bunların bizim üzerimizdeki egemenliğine hiç değinmemişlerdir. Spinoza, insan ile ilgili eksikliklerden bahsederken bu duygu hallerine "sanki bir geometricinin problemiğine yaklaştığı gibi" yaklaşır, dolayısıyla bu duygulanışların çözümlenmesi ve nedenselliklerinin ortaya konması aşkınsal bir kategoriyle değil içkin sel bir determinizmle ele alınmalıdır der. Ona göre insani hiçbir şey, doğada bir düşüklüğe yorulabilecek şekilde meydana gelmez. Doğada her şey aynıdır ve belli bir düzen içerisinde akışını devam ettirir, Spinoza'ya göre bu düzen doğanın evrensel yasalarıyla gerçekleşir. Kendi başlarına ele alındıklarında insani zaaf olarak görünen, kin, öfke, kıskançlık gibi duygular bile aynı tabiat zorunluluğu ve aynı tabiat erdemine göre gerçekleşir.

Deleuze Spinoza'nın açıkladığı bu yaklaşımın merkezinde conatusun olduğunu söyleyip, doğadaki her şeyin kudreti ölçüsünde yaşama gayesi içinde olduğunu ve bu anlamıyla örneğin, bir deli ile akıllı arasında bir fark olmadığını belirtir. Bu bakış açısına göre onlar, aynı kudret derecesinde olmamalarına rağmen, doğal hakları gereği kendi conatusları ile varlığında devam etme ve direnmeye çabalarlar. Fakat Deleuze bu yaklaşım ile akıllının deliden dahi "iyi"

olduğu sonucunun çıkartılamayacağını da belirtir. Kudreti doğrultusunda, bireyin ister akıllı olsun ister deli olsun kendi varlığını koruma isteği ve yaşamda kalma istenci bir eşitleme mekanizması inşa ederken, bunun mutlak olarak Spinoza perspektifini yansıttığı da söylenemez, yine Spinoza'ya göre ve başka bir perspektiften, akıllı insan, deliden çok daha iyidir. Bu Deleuze'e göre, Spinoza'nın başka bir yaklaşımı gereğince açıklanır, Spinoza'ya göre kudretin bakış açısından evet bir fark yoktur fakat kudreti icra edenler duygulardır, duygular aslında kudretin gerçekleşmeleri-realize olmalarıdır. Deleuze'e göre akli başında insanın duygularıyla bir delinin duyguları eş değildir, birbirine benzemezler dolayısıyla Spinoza'ya göre akıl belli bir duygu durumunun hali, özel bir kısmı ya da belli bir duygu tipidir. Deleuze'e göre bu felsefe tarihiaçısından çok yeni bir şeydir çünkü budurumda akıl, conatusun şu veya bu durumda gerçekleştiği biçimlerden başka bir şey değildir(Deleuze, 2000: 122-123).

Akal, bilincin yetersizliğini, Spinoza'nın kozmik evreninin karmaşıklığına ve tekil bireyin bu karmaşıklık karşısındaki çaresizliğine bağlar. Akal'a göre Spinoza felsefesinin en ayırıcı yönü, "bütün-parça" ilişkisinin merkezde olmasıdır ve bu bütün-parça ilişkisi aslında insanı yok eden bir düşüncedir. Akal'ın belirttiği gibi, Spinoza'da evrensel akıl kendisini evrenden ya da doğadan yalıtarak evreni tasarlayan bir akıl değildir, evrensel akıl, bir bütün olarak evreni ve bu bütünün bir parçası olarak kendisini düşünen bir akıldır. Bundan dolayı Spinoza'da doğru düşünce, insanın kendisini evrenin bir parçası, Tanrı'nın bir ifadesi ve tüm nedensellikler zincirinin bir halkası olarak düşünmesi ile ortaya çıkar. İnsan zihninin eksikliği ve tekil aklın evrensel akla ulaşamamasının sebebi de buradan gelir. Tekil akıl evrenin sonsuz parçalarından biridir ve ne kadar seçkin olursa olsun, bu sonsuz evrensel çokluğun tüm nedenselliklerini kavrayamaz. Akal'a göre bu bir tür "kozmetik sırrın" kavranmasındaki güçlük değil tamamen maddi olan ve odağında karmaşıklığın ve sınırsızlığın olduğu bir güçlüktür. Üstelik bütünün bu karmaşıklığı sadece bu zamana içkin değildir, o sadece şimdiki zamanın sonsuz bedenlerini, düşüncelerini içermez aynı zamanda geçmişteki tüm sonlu ve sonsuz şeyleri de içerir, bu durumda aramızdaki en "akıllı" insan bile bu sonsuz karmaşıklığın sadece küçük bir kısmını kavrayacaktır. Bu durumda en akıllımızla en akılsızımız arasındaki fark da aslında önemsiz bir farktır (Akal, 2016:64-65).

Deleuze, Spinoza'nın bu karmaşık düzenini ve insanın çaresizliğini Pratik Felsefe'de şöyle anlatır:

"Bilinç, doğal olarak yanılmanın yeridir. Bilincin doğası öyledir ki, sonuçları kaydeder, fakat nedenler hakkında hiçbir şey bilmez. Nedenlerin düzeni şununla tanımlanır: uzamdaki her cisim, düşüncedeki her fikir ya da zihin, bu cismin tarzlarını, bu fikrin parçalarını kapsayan belirleyici ilişkilerle kurulur. Bir cisim başka bir cisimle ya da bir fikir başka bir fikirle "karşılaştığında" bu iki bağıntı bazen daha güçlü bir bütünü oluşturmak için birleşir, bazen de biri diğerini parçalarının biraradalığını bozarak parçalar. Karmaşık yasalara göre

birbirleriyle birlik içinde birleşen ya da birbirlerini dağıtan canlı parça kümeleri beden ve aynı şekilde zihinle ilgili olarak şaşırtıcı bir şeydir. Bundan dolayı nedenlerin düzeni, doğanın tamamının sonsuz duyguları olan birleşme ve dağılma düzenidir. Bizler bilinçli varlıklar olarak bu birleşme ve dağılmaların *etkileri* dışında hiçbir şeyi kavrayamayız...” (Deleuze, 2002: 23).

Spinoza'nın insan zihninin yetkinsizliği üzerine ifade ettiği şeylerin ideoloji açısından önemli sonuçları vardır. Öncelikle şunu tekrar etmekte fayda var; Spinoza'ya göre insan, ne kadar çabalarsa çabalasın kendi kudretini aşan evreni ve doğayı tam anlamıyla kavraması mümkün değildir buna üstte zaten değindik, üstelik Spinoza bu kavrayışın tam olarak hiçbir zaman mümkün olamayacağını sıfatları anlatırken de bize imler. Buna göre, biz sonsuz olan sıfatlardan sadece ikisini bilebiliriz, diğer sıfatlarla ilgili Spinoza pek bir şey söylemez, bu bile bizim yetkinsizliğimize bir gönderme olarak kabul edilebilir. Bu eksikliğin doğal sonucu ise dolaylı olarak, Spinoza'nın egemen ideolojinin işleyişini doğallaştırmasıdır. Egemen ideoloji tüm aygıtları ile yani bizim kudretimizi aşan tüm egemen kurum ve söylemleriyle bizi kuşatır dolayısıyla özellikle kavrayış yetkinliği derece olarak düşük olan yığınların, egemen ideoloji ve bu ideolojinin sistematik aygıtları tarafından ayartılmaması ve dezenforme edilmemesi ihtimali yok gibidir. İnsan ontolojik olarak zaten bu işleyişin yanlıcılığına uygunbir yapıdadır. Spinoza'nın insana ilişkin bu kötümser tavrını biz Marks'ta göremeyiz, Marks özellikle, üretim ilişkilerindeki çelişkilerin artmasıyla birlikte, işçilerin egemen ideolojinin kurumlarını ve işleyişini sorgulamaya başlayacaklarını ve kapitalist üretim biçimini yıkıp yeni ve daha adil bir sisteme geçebileceklerini söyler.

Spinoza ve Marks ortaklığının bir diğer yanı Lordon tarafından kaleme alınmıştır. Lordon, kapitalizmin ücretli emek üzerinde yarattığı baskıyı ve çalışanlarını belli duygular dolayısıyla nasıl “hizaya getirdiğini” eserinde oldukça sistematik bir şekilde anlatır. Lordon'a göre kapitalizm az sayıda insanın çok sayıda insanı kendi hesabına çalıştırmasıdır ve bunu aslında belirli duyguları harekete geçirme ile yapar. Emekçiler açlıktan ölmek ve tüketimden aldıkları haz ile birlikte, çalışma koşullarının zorluklarını bir anlamda sineye çeker. Çalışanların bir kısmı kendilerini şirketin büyümesine adarken bunu belli bir coşku ve sevinçle yaparlar (Lordon, 2014: 13).

Lordon tüm bu duygu yönetiminin odağına patron ile çalışan arasındaki para ilişkisini koyar. Para, kapitalist sistemde en büyük arzu üreticisidir, bunun dışında yine para en eski işleviyle, insanın hayatta kalabilmesi için en gerekli şeydir. Bu materyal kapitalist ilişkide zor kullanmanın ve örtük tehditin de dolayımıdır. Ücretli emekçilerin bedenlerini hizmete koşmadaki sırrı da işte tam burada yani hayatta kalma güdüsünün yani conatusun paraya sabitlemesiyle gerçekleşir. Sonuç olarak conatus, ücretli emekçi için “hizaya gelmenin” ve itaatın ön koşulu olarak burjuvanın hizmetindedir. Kapitalist sistemin farklı duygular yaratarak işçiyi

hizmete alma süreciyle beraber para, tüm bu duyguların da ön koşuludur. Lordon, conatusun öncelikle saf bir atılım olduğunu belirtip, bu arzunun ve itkinin bir nesnesi olmadığını ve ona belli bir yön tayin etmek için insanları belli duygulanımlar ile kuşatmak gerektiğini hatırlatır. Buna göre dışardan gelen uyarımlar ile arzu oluşturulur ve birey belli bir arzu nesnesinin peşinden harekete geçer. Lordan devamında bu işleyişi daha da ayrıntılandırır:

“...Şeyleri donatan ve arzu nesnelere olarak kuran şey aslında conatus'un itişidir. Bu donatımlar tamamen duyguların işleyişiyle belirlenir. Duygulanım (vuku bulan bir şey), duygu (duygulanımın kişide bıraktığı kederlendirici ya da sevindirici etki), akabinde bir şey yapma isteği (sahip olmak, kaçmak, yok etmek, peşinden gitmek, vb.): Arzunun hayatı ancak bu temel silsileden hareketle gelişebilir. Çoğu durumda da hatıraların ve çağrışımların işleyişiyle gelişir. Zira duygulanımlar ve bunların sonucunda ortaya çıkan duygular, az çok derin, az çok tekrar harekete geçirilebilir izler bırakır; eski sevinçler ya da kederler, bağlantılarla yeni nesnelere sirayet eder ve böylece bunlar da arzu nesnesi haline gelir...”

Lordan, arzunun bir nesneden diğerine çağrışımlar aracılığıyla geçmediği durumlarda, karşılıklı atılımlar yani birbirini teşvik eden insanlar ile geçtiğini Spinoza'ya referans vererek açıklar. Birinin bir şeyi sevmesi ya da sevmemesi bir başkasının aynı şeye olan sevgi ve nefret ilişkisine göre belirlenir. “O sevdiği için seviyorum, ya da: O seviyorsa ben daha az veya daha çok seviyorum, ya da: O sevdiği için nefret ediyorum.” Tüm bunlar duygusal hayatın insan üzerindeki etkileridir ve bu duygular, insan hayatına hükmeder. Lordan insana içkin böyle bir karmaşanın çalışma koşulları içerisinde nasıl itaate evrildiğini ve kapitalistin bu karmaşa-kaygıyı nasıl lehine çevirdiğini yine eserinde tüm kılcallarıyla anlatır (Lordon, 2014: 34-35).

Lordan'ın ifade ettiği gibi, burjuvanın emekçilere karşı elinde tuttuğu ücreti dolayısıyla parayılı çalışanlar için nasıl bir tehdit enstrümanına dönüştürdüğünü gördük. Emekçilerin öncelikle yaşamsal ihtiyaçlarını yani temel beslenme, barınma gibi gereksinimlerini karşılamaları gerektiği gerçeği ortadayken bunun olmaması zaten bu kapitalist sistem içinde şaşırtıcı olurdu. İnsanlar öncelikle hayatta kalmak için çabalarlar yani insanın en temel önceliği Spinoza'ya göre, bedensel yaşamın devam ettirilmesi idi yani conatus Spinoza'ya göre de tam olarak buydu. Buradan bakıldığı zaman conatus mefhumu, kapitalizmde insanın en yumuşak karnı ve kapitalist ideolojinin kendisini kabul ettirdiği, itaati pratikleştirdiği en temel alan olarak karşımıza çıkar. Conatus bu anlamıyla bilme-bilmeme, farkında olma-olmama, yani insan bilincinin de ötesinde bir itaat zemini yaratır, ideolojinin sadece bir bilinç eksikliği durumu olmadığı böylece net bir şekilde ortaya çıkar çünkü bu çalışma koşullarında conatustan kaynaklı sadakat, bilinç durumunu aşan bir noktaya kayar. Bunun doğal sonucu şudur; insan kapitalist üretim ilişkilerinin çarpıklığını, asimetrisini, korkunç sömürsünü ne kadar bilirse bilsin, bunun ne kadar farkında olursa olsun “açlıktan ölmek” için tüm bunları sineye çekebilir dolayısıyla Spinozist anlamda yaşamda kalma çabası, insanı, ideolojik bir sinizmin kara deliğine atabilir.

Conatusun kapitalizm tarafından zor aygıtının işletildiği bir alan olması dışında, kapitalist sömürü düzeni aynı zamanda, hem işlik içerisindeki iş bölümünü hem de dış dünyadaki tüketim alışkanlıklarını örgütlemesi bağlamında, rıza duygusunu da hareket ettirme gibi mekanizmaları pratikleştirebilir. Lordan, Marks'ın kendi döneminde tarif ettiği iki kutuplu olan, yani burjuvazi ve işçi sınıfı arasındaki çelişkinin, modern dönemde daha girift hale gelmesi durumunun, tahakküm ilişkilerinin de yapısını değiştirdiğini ve doğal olarak bu ilişkileri de daha kompleks hale getirdiğini serinde belirtir. Buna göre şirket yapılarındaki iş bölümünün artmasıyla ortaya çıkan farklı hiyerarşiler, itaat zincirine yeni halkalar eklenmesine sebep olmuş ve bu durum, itaat kavramının içeriğinin de farklılaşması gibi bir sonucu doğurmuştur. Bu tip bir itaat artık birincil baskı ve zor uygulamalarının dışında, önemli oranda rızaya dayanan ve Spinozist anlamda birçok duygulanımı içerisine alan karmaşık bir süreç olarak karşımıza çıkar. Lordan'ın deyimiyle bunun adı artık "Sevinçli yabancılaşma"dır. Bu tip bir çalışma örgütlenmesinde çok fazla ara kademe ve buna bağlı olarak neredeyse herkesin altı ve üstü vardır. Lordan'ın La Boetie'den aktardığı üzere bu yapı bir tür "Kölelik Habitusu" olarak adlandırılabilir. Bu habitus içinde her bir birey kendi çıkarları tarafından esir alınır ve "lütuflar yararlar, hükümler konumundan başlayıp, farklı mertebelerdeki bağımlıların oluşturduğu iç içe gruplar aracılığıyla toplumsal hiyerarşinin en alt seviyesine kadar iner; bu lütuflar ve yararlar en yüksek katmanlarda simgesel ve varoluşsal bir anlam, en alt katmanlardaysa maddi bir anlam taşır." Şirketlerin bu hiyerarşisi içerisinde yer alan ve tüm zincirleşme içerisinde teşvik edici bir unsur olan lütuf, çıkar-arzu işleyişini ayakta tutup, işçileri birer duygusal köle konumuna iter. Herkesin kendi hesabına bir isteği vardır ve herkes bu isteğin yerine getirilmesi için üstünün onayını bekler (Lordan, 2014: 41-42).

Lordan'ın kitabında bahsettiği "sevinçli yabancılaşma" kavramı oldukça ilginçtir ve aslında Spinozist bir noktaya gönderme yapar. Kapitalizm ifade ettiğimiz gibi, sadece zor aygıtıyla kendisini ayakta tutmaz, insanlarda kederli duygular yaratarak ve kaygıları besleyerek bir yapının sürekli olarak işlemesi zaten mümkün değildir. Lordan'ın altını çizdiği gibi, herhangi bir şirket bünyesinde çalışan emekçilerin sürekli işe koşturulması, üretkenlikleriyle ilgili olarak her buyruğa itaat etmelerinin en önemli itkilerinden biri de kapitalizmin yarattığı sevinç fırsatları ve çoklu lütuflardır. Bu anlamda ücretli işçinin maaşını aldığı an, onun en sevinçli anıdır çünkü kapitalist ekonomi o parayı harcayacağı belli arzular üretir ve satın almasını sağlar. Lordan'a göre kapitalizmin ayakta kalabilmesinin en büyük sırrı, ücretli çalışma ilişkisine dayalı girift duygusal yapıyı zenginleştirebilmesi ve bu ilişkiye daha doğrudan başka sevinç fırsatları dâhil edebilmesidir. Kapitalizm piyasadaki malları bollaştırarak arzunun alanlarını ve sevinçli tüketim duygularını genişletir (Lordan, 2014: 49-50).

Lordan, bir şirkette çalışan emekçinin şirketle olan ilişkisini, bir devletin vatandaşı ile olan ilişkisine benzetir ve her iki yapıda da itaat mekanizmalarının hemen hemen aynı olduğunu vurgular. Bundan dolayı, bir vatandaşı devlete itaat ettiren duygu mekanizmasıyla, şirkete itaat ettiren duygu mekanizması aynıdır ve bunu Spinoza oldukça net bir şekilde açıklamıştır. Spinoza'nın olağanüstü felsefesi de gücünü buradan alır. Dar anlamıyla devlet-birey arasındaki tabiyet ilişkisi Spinoza ile birlikte, tüm iktidar ilişkilerini kapsayacak bir genellemeye dönüşür. Lordan devamında bu itaati ve davranışları yönetmenin aslında duyguları yönetmek anlamına geleceğini şöyle açıklar:

“...Bu genelliğe, çok daha önemli olan ve bir tür tasıma dayanan bir diğer genelleme eşlik eder: Foucaultcu bir tarzda, basbayağı davranışların yönetilmesi ya da eylemler üzerinde eylemde bulunulması olarak tasavvur edilen iktidar bir yaptırma sanatıdır, ya da yaptırmak, duyguların sonucudur, zira duygu, bir duygulanımın (bir şeyle karşılaşmanın) bana yaptığı şey (bende ya sevinç ya da keder doğurur) ve bunun sonucunda da bana yaptırdığı şey demektir; çünkü conatus'un yönlendirilmesi ve bir şey yapma arzusu bir duygu sonucunda ortaya çıkar. Dolayısıyla işlevsellik bakımından iktidar, duygu üretimi ve duygular aracılığıyla teşvik etme mahiyeti taşır...”

Devletlerin veya hükümranın iktidarlarını özellikle iki duyguyu kullanarak tahkim ettiklerini Lordan da tekrarlar; bunlar korku ve sevgidir. Şirketler de diğer tüm iktidarlar gibi aynı iki kutupta çalışanlarını salındırarak iktidarlarını işletirler. Fakat Lordan, patronların da diğer iktidar sahipleri gibi korkudansa sevgi ile insanları yönetmenin daha kolay olacağını tecrübe ede ede öğrendiklerini söyler. Lordan bunu yine Spinoza'nın Politik İnceleme eserine yaptığı göndermeyle açıklar, Spinoza orada öz olarak, insanların hayatı bir hayvan gibi değil, akılla erdemle yaşamak istediklerini söyler. İnsanlar yaşamlarını sadece birincil ihtiyaçlarını gidermek ve belli katı zorunluluklar ile sürdürmeyi tercih etmezler, onlar aynı zamanda sevgiye ihtiyaç duyarlar ve bu duygu ile yönlendirilmek isterler. İktidarlar da belli sevindirici stratejileri ile kendi efendi-arzularına göre çalışanlarını ya da uyruklarını yönlendirirler, Lordan'a göre bunun adı “mutlu itaat” tır (Lordan, 2014: 85-86).

KAYNAKLAR

- [1]. Akal, C, B. (2016). *Varolma direnci ve özerklik*. Ankara: Dost Yayınevi
- [2]. Akarsu, B. (1994). *Çağdaş felsefe*. İstanbul: İnkılap Yayınevi.
- [3]. Atılğan, G. (2001). Marx'ta ideoloji: kapitalizmin devrimci bir eleştirisinin olanağı. *Praksis Dergisi*. S: (4) 11-34.
- [4]. Atılğan, G. (2015). İdeoloji. Atılğan, G, Aytekin, A. (Der.), *Siyaset bilimi- kavramlar, ideolojiler, Disiplinler Arası İlişkiler*. (S: 285-299). İstanbul: Yordam
- [5]. Baker, U. (1997). Spinoza hayatın geometrisi. *Virgöl Dergisi*, Sayı: 1
- [6]. Balanuye, Ç. (2015). Spinozacı paralelizm öğretisi: çelişki mi, çare mi? Ateşoğlu, G ve Canaslan, E. (Der.), *Spinoza ile karşılaşmalar*. (S: 31-40). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- [7]. Balanuye, Ç. (2016). *Spinoza: Bir hakikat ifadesi*. İstanbul: Say Yayınları
- [8]. Balanuye, Ç. (2017). *Spinoza'nın sevinci nereden geliyor*. İstanbul: Ayrıntı.
- [9]. Balibar, E. (1996). *Marx'ın felsefesi*. (Çev. Ömer Laçiner). İstanbul: Birikim Yayınları.
- [10]. Balibar, E. (2016). *Spinoza ve siyaset*. (Çev. Sanem Soyarslan). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- [11]. Barret, M. (2004). *Marx'tan Foucault'ya ideoloji*. (Çev. Ahmet Fethi). Ankara: Doruk Yayınevi.
- [12]. Bayrak, Y. (2015). Spinoza'nın metafiziğinde üç ana kavram: Töz, sıfat ve tavır. *ETÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, I/1. S: 187-197.
- [13]. Bora, T. (2016). İdeoloji. Taşkın, Y. (Ed.) *Siyaset- kavramlar, kurumlar, süreçler* (S: 81-105). İstanbul: İletişim.
- [14]. Bottici, C. (2015). Başka bir aydınlanma: Spinoza'da mit ve imgelem. (Çev. Nurbanu Karataş). *VireVerita E-Dergi*, 2, S:130-155.
- [15]. Bulut, Y. (2011). İdeolojinin tarihçesi. *Sosyoloji Dergisi*. Sayı: 23. S: 183-206.
- [16]. Bumin, T. (2010). *Tartışılan modernlik: Descartes ve Spinoza*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- [17]. Caplestone. (1996). *Spinoza*. (Çev. Aziz Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınları
- [18]. Casarino, C. (2013). Spinoza'dan önce Marx: Bir soruşturma için notlar. (Çev. Emine Ayhan). Canaslan, E ve C, B, Akal (Der.), *Marx'tan Spinoza'ya, Spinoza'dan Marx'a güncel müdahaleler*. (S: 306-354). Ankara: Dost Yayınevi
- [19]. Ceylan, T. (2012). Belirlenimci etik'te paradoksal bir durum olan özgürlük-zorunluluk bağıntısı ve rasyonalite (Spinoza örneği). *Kaygı Dergisi*, Sayı: 19. S: 55-76.
- [20]. Çağlar, M. A. (2018). *Etika ve yaşamın ritmi*. 19.02.2019 tarihinde <https://www.birikimdergisi.com/guncel-yazilar/9280/etika-ve-yasamin-ritmi> adresinden alınmıştır.
- [21]. Çiftçi, E. (2017). Yanlıştaki doğru Spinoza'nın affectio'su. *FLSF*, Sayı: 24, S:265-276.
- [22]. Damasio, A. (2018). *Spinoza'yı ararken*. (Çev. Emre Kumral ve İlay Çetiner). Ankara: Odtü Yayınevi.
- [23]. Deleuze, G. (2000). *Spinoza üzerine on bir ders*. (Çev. Ulus Baker). Ankara: Öteki.
- [24]. Deleuze, G. (2002). *Spinoza: pratik felsefe*. (Çev. Ulus Baker, Albert Nahum). İstanbul: Norgunk.
- [25]. Descartes, R. (2007). *Meditasyonlar*. (Çev. İsmet Birkan). İstanbul: Bilgesu Yayıncılık.
- [26]. Devrim, A. (2011). Marx'ın değer ve fiyat teorisi. *Doğu Batı Dergisi*. Sayı: 55. S:243-269.
- [27]. Dumenil, G, Lövy, M, Renault, E. (2013). *Marksizmin 100 kavramı*. (Çev. Gözde Orhan). İstanbul: Yordam Kitabevi.
- [28]. Eagleton, T. (1996). *İdeoloji*. (Çev. Muttalip Özcan). İstanbul: Ayrıntı Yayınevi.
- [29]. Eagleton, T. (2011). *Marx neden haklıydı?* (Çev. Oya Köymen). İstanbul: Yordam Yayınevi.
- [30]. Eksen, G, Ç. (2015). Spinoza'da fortitude ve barış üzerine. Ateşoğlu, G ve Canaslan, E. (Der.), *Spinoza ile Karşılaşmalar*. (S:149-162). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- [31]. Erdemli, A. (1990). Spinoza'nın ahlak anlayışı. *Felsefe Arşivi*, Sayı:27, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi.
- [32]. Ergün, R. (2011). *Modern siyasi-hukuki kavramları yeniden düşünmek Spinoza'nın siyaset felsefesi çerçevesinde yeni bir perspektif arayışı*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Galatasaray Üniversitesi, İstanbul.
- [33]. Ergün, R., Akal, C, B. (2011). *Kimlik bedenin hapisanesidir*. İstanbul: Bilgi Üniv. Yay.

- [34]. Foucault, M. (2003). *İktidarın gözü*, (Çev. Işık Ergüden). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- [35]. Foucault, M. (2007). *Cinselliğin tarihi*. (Çev. H. Uğur Tanrıöver). İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- [36]. Fromm, E. (2004). *Marx'ın insan anlayışı*. (Çev. Kaan. H. Ökten). İstanbul: Arıtan Yayınevi.
- [37]. Gözkan, Bülent, H. (2015). Spinoza'nın üçüncü tür bilgi anlayışı ve Kant'ın eleştirisi. Ateşoğlu, G ve Canaslan, E. (Der.), *Spinoza ile Karşılaşmalar*. (S:77-97). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- [38]. Güleç, C. (2012). Conatus versus libido: Spinoza'nın "conatus"undan Freud'un "libido"suna zihin kuramları. *Felsefe Logos, Sayı 47*. İstanbul: Fesatoder Yayınları. S:235-249
- [39]. Güner, O. (2015). Tabii yasadan tabii hakka: Locke ve Spinoza. Ateşoğlu, G ve Canaslan, E. (Der.), *Spinoza ile Karşılaşmalar*. (S:162-194). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- [40]. Gürçınar, P. (2015). Althusser ve Marks'ın ideoloji kavramlarının karşılaştırılması. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi. C:8, Sayı: 41*. S: 449-457.
- [41]. Haider, A. (2018). *Neden insanlar, sanki özgürlükleri için savaşmışçasına, kölelikleri için savaşır?* (Çev. Elçin Gen). 15.03.2019 tarihinde <https://www.eskop.com/skopbulten/pasajlar-neden-insanlar-sanki-ozgurlukleri-icin-savasirmiscasina-kolelikleri-icin-savasirlar/3842> adresinden alınmıştır.
- [42]. Hilav, S. (2008). *Felsefe yazıları*. İstanbul: Y.K.Y.
- [43]. Koyuncu, E. (2011). Bir soru: "Spinozacı kimdir?" *Felsefe logos, Sayı 40*. İstanbul: Fesatoder Yayınları. S: 163-171.
- [44]. Koyuncu, E. (2015). Spinoza'nın sıfat kavrayışı üzerine üç yorum: Hegel, Macharey ve Deleuze. Ateşoğlu, G ve Canaslan, E. (Der.), *Spinoza ile Karşılaşmalar*. (S:40-56). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- [45]. Kulak. Ö. (2011). Karl Marx'ta yabancılaşma, meta fetişizmi ve şeyleşme kavramları. *Doğu Batı Dergisi, Sayı: 55*. S: 33-63.
- [46]. Larrain, J. (1995). *İdeoloji ve kültürel kimlik*. (Çev. Neşe Nur Domaniç). İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- [47]. Lefebvre, H. (2010). *Sosyalist dünya görüşü marksizm*. (Çev. G Doğan Görsev). İstanbul: Yordam Yayınevi.
- [48]. Lordon, F. (2014). *Kapitalizm arzu ve kölelik Marx ve Spinoza'nın işbirliği*. (Çev. Akın Terzi). İstanbul: Metis Yayınevi.
- [49]. Macharey, P. (2013). *Hegel ve/veya Spinoza*. (Çev. Işık Ergüden). İstanbul: Otonom Yayınları.
- [50]. Mancuso, E. (2018). *Kavram olarak belirti: Althusser, Spinoza ve "Althusserci grupların" ("Groupes Althusseriens") mantığı (1965-1968)*. (Çev. Eser Kömürcü). 25.12.2017 tarihinde https://komunizminguncelligi.wordpress.com/2018/12/27/kavram-olarak-belirti-althusser-spinoza-ve-althusserci-grupların-groupes-althusseriens-mantigi-1965-1968-eva-mancuso/#_edn8 adresinden alınmıştır.
- [51]. Mannheim, K. (2002). *İdeoloji ve ütopya*. (Çev. Mehmet Okyayuz). Ankara: Epos Yayınevi.
- [52]. Marx, K. (1979). *Ekonomi politığın eleştirisine katkı*. (Çev. Sevim Belli). Ankara: İlk yaz Basımevi.
- [53]. Marx, K. (2009). *Hegel'in hukuk felsefesinin eleştirisi*. (Çev. Kenan Somer). İstanbul: Sol Yayınevi.
- [54]. Marx, K. (2011). *Kapital: Ekonomi politığın eleştirisi Cilt: 1*. (Çev. Mehmet Selik ve Nail Satılğan). İstanbul: Yordam Yayınevi.
- [55]. Marx, K. (2013). *1844 El yazmaları*. (Çev. Murat Belge). İstanbul: Birikim Yayınevi.
- [56]. Marx, K., Engels, F. (2012). *Alman ideolojisi*. (Çev. Sevim Belli.). Ankara: Eriş Yayınları.
- [57]. McLellan, D. (2005). *İdeoloji*. (Çev. Barış Yıldırım). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınevi.
- [58]. Negri, A. (2011). *Aykırı Spinoza*. (Çev. Nurfer Çelebioğlu ve Eylem Canaslan). İstanbul: Otonom
- [59]. Ollman, B. (2015). *Yabancılaşma Marx'ın kapitalist toplumdaki insan anlayışı*. (Çev. Ayşegül Kars). İstanbul: Yordam Yayınevi.
- [60]. Özbek, S. (2011). *İdeoloji kuramları*. İstanbul: Notos Yayınevi.
- [61]. Özkan, Y. (2017). Spinoza felsefesinde varoluş-öz ayrımı. *Kaygı Dergisi, Sayı: 29*. S: 181-193.

- [62]. Purvis, T. ve Hunt, A. (2014). Söylem, ideoloji, söylem, ideoloji, söylem, ideoloji. . . (Çev: Simten Coşar). *Moment Dergi*, 2014, 1 (1). S: 9-36.
- [63]. Read, J. (2013). "Arzu insanın özüdür" bireylik- ötesinin filozofları olarak Spinoza ve Hegel. (Çev. Eylem Canaslan).Canaslan E ve Akal, C, B. (Der.), *Marx'tan Spinoza'ya, Spinoza'dan Marx'a Güncel Müdahaleler*. (S:84-104). Ankara: Dost Yayınevi.
- [64]. Rehhmann, J. (2015). *İdeoloji kuramları yabancılaşma ve boyun eğme güçleri*. (Çev. Şükrü Alpagut). İstanbul: Yordam Kitap.
- [65]. Rızık, H. (2012). *Spinoza'yı anlamak*. (Çev. Işık Ergüden). İstanbul: İletişim Yayınları.
- [66]. Schrader, F. (2013). Töz ve kavram: Marx'ın Spinoza'yı alımlaması.(Çev. Reyda Ergün).Canaslan, E ve Akal, C, B. (Der), *Marx'tan Spinoza'ya, Spinoza'dan Marx'a Güncel Müdahaleler*. (S:249-279). Ankara: Dost Yayınevi.
- [67]. Scruton, R. (2007). *Spinoza*. (Çev. Hakan Gür). Ankara: Dost Yayınevi
- [68]. Spinoza, B. (2012). *Politik inceleme*. (Çev. Murat Erşen). Ankara: Dost Yayınevi.
- [69]. Spinoza, B. (2014a). *Etika*. (Çev. Hilmi Ziya Ülken). Ankara: Dost Yayınevi.
- [70]. Spinoza, B. (2014b). *Mektuplar*. (Çev. Emine Ayhan). Ankara: Dost Yayınevi.
- [71]. Spinoza, B. (2016). *Teolojik politik inceleme*. (Çev. Cemal Bali Akal ve Reyda Ergün). Ankara: Dost Yayınevi.
- [72]. Spinoza, B. (2017). *Anlama yetisinin düzeltilmesi üzerine bir inceleme*. (Çev. Emine Ayhan). Ankara: Dost Yayınevi.
- [73]. Sunat, H. (2014). *Etika'dan demokrasiye teolojik-politik edimselliğe yol alırken*. 18.12.2017 tarihinde <http://haluksunat.com/2013/12/25/etikadan-demokrasiye-teolojik-politik-edimsellige-yol-alirken-i/> adresinden alınmıştır.
- [74]. Sunat, H. (2017). Spinoza ile sevinç kesilmek. *Birikim Dergisi*, Sayı: 341.
- [75]. Şiray, M. (2015). İmgeden akla: Spinoza'nın toplum ve bireysellik anlayışını tutkular üzerinden yeniden okumak.Ateşoğlu, G ve Canaslan, E. (Der.), *Spinoza ile Karşılaşmalar*. (S:212-226). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- [76]. Tatian, D. (2013). Karşılaşmanın protokolleri. (Çev. Cemal Bali Akal).Canaslan E ve Akal, C, B. (Der.), *Marx'tan Spinoza'ya, Spinoza'dan Marx'a Güncel Müdahaleler*. (S:155-173). Ankara: Dost Yayınevi.
- [77]. Tatian, D. (2017). *Spinoza bir başlangıç*. (Çev. Ali Dokuzlu). Ankara: Dost Yayınevi
- [78]. Türkmen, S. (2012). Ekolojide anti-teleolojik bir ontoloji.*Felsefe Logos*, Sayı 47. İstanbul: Fesatoder Yayınları. S: 105-117.
- [79]. Üşür, S, S. (2014). *İdeolojinin serüveni*. Ankara: İmge Kitabevi.
- [80]. Yovel, Y. (2011). Sapkın ve yasaklı. (Çev. Abdurrahman Aydın).*Felsefe Logos*, Sayı 40. İstanbul: Fesatoder Yayınları.
- [81]. Yovel, Y. (2013). Marx'ın ontolojisi ve Spinoza'nın içkinlik felsefesi. (Çev. Emine Ayhan).Canaslan E ve Akal, C, B. (Der.), *Marx'tan Spinoza'ya, Spinoza'dan Marx'a Güncel Müdahaleler*.(S:279-291). Ankara: Dost Yayınevi.
- [82]. Yurtsever, H. (2013). Alman ideolojisi. *Taner Timur*. (Der.), *Marksist Klasikleri Okuma Kılavuzu*. İstanbul: Yordam Kitabevi.
- [83]. Zelyut, S. (2015). *Spinoza*. İstanbul: Dost Yayınevi.

ÖZGEÇMİŞ

Adı ve Soyadı :Cihan PALANCI
Doğum Tarihi :19.02.1979
E-mail :cihanp44@gmail.com
Öğrenim Durumu :

Derece	Bölüm/Program	Üniversite	Yıl
Lisans	İşletme / İşletme	Mustafa Kemal Üniversitesi	2001-2006
Yüksek Lisans	İktisat	Mustafa Kemal Üniversitesi	2007-2011
Doktora	Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi	Mersin Üniversitesi	2015-2020