

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

**KORKU VE SİYASET İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA
HOBBS İLE KARŞILAŞTIRMALI
BİR SPİNOZA OKUMASI**

Doktora Tezi

Açalya TEMEL KAYMAK

Ankara, 2024

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

**KORKU VE SİYASET İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA
HOBBS İLE KARŞILAŞTIRMALI
BİR SPİNOZA OKUMASI**

Doktora Tezi

Açalya TEMEL KAYMAK

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Filiz ZABCI

Ankara, 2024

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
SİYASET BİLİMİ BİLİM DALI

**KORKU VE SİYASET İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA
HOBBS İLE KARŞILAŞTIRMALI
BİR SPİNOZA OKUMASI**

Doktora Tezi

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Filiz ZABCI

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı

- 1- Prof.Dr. Filiz ZABCI
- 2- Prof. Dr. Ömer Aykut ÇELEBİ
- 3- Prof. Dr. Filiz KARTAL
- 4- Doç. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ
- 5- Prof. Dr. Fahri BAKIRCI

Tez Savunması Tarihi:

16.01.2024

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof. Dr. Filiz ZABCI danışmanlığında hazırladığım “Korku ve Siyaset İlişkisi Bağlamında Hobbes ile Karşılaştırmalı Bir Spinoza Okuması (Ankara, 2024)” adlı doktora tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

16.03.2024

Açalya TEMEL KAYMAK

İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR	ii
GİRİŞ	1
BÖLÜM I: DÜŞÜNSEL VE TARİHSEL ARKA PLAN	16
I.1. Düşünsel Arka Plan	16
I.1.1. Platon: Korku ve Cesaret Arasında Siyaset	16
I.1.2. Aristoteles: Siyaset Tekniğinde Korku	21
I.1.3. Machiavelli: Sevilmeli mi Korkulmalı mı? Pratik bir Sorun	30
I.2. 17. Yüzyıl Düşünsel Ortamı ve Descartes	34
I.3. Hobbes ve Spinoza’da Temel Tanımlar ve İkilemler	47
I.3.1. Temel Ayrımlar: Ruh/Zihin-Beden	47
I.3.2. Temel Ayrımlar: Akıl –Duygu/Duygulanış	52
I.3.3. Umut ve Korku	61
I.4. Imaginatio’ya karşı Intellectus mu?	65
BÖLÜM II: KORKUNUN KURUCU GÜCÜ	73
II.1. Hobbes ve Spinoza’da Doğal Durum İnsanı ve Mutlak Korku	75
II.1. Geçiş: Bir Korku Tekeli Olarak Egemenin ve Uyruğunun Ortaya Çıkışı	92
II.3. Kuruluştaki Imaginatio: Korkunun Hayali	106
BÖLÜM III: SİVİL HALDE KORKU: ÇOKLUĞUN KORKUYLA YÖNETİLMESİ	116
III.1. Spinoza’da ve Hobbes’ta Çokluk (Multitudo) Kavramının Korku Problemi Bağlamında Tanımlanması	117
III.2. Korkuyla Yönetmek: Hobbes ve Spinoza’da Siyasal Düzen ve Demokrasi Problemi	127
III.3. Imitatio: Spinoza’nın Yarım Bıraktığı	148
BÖLÜM IV: İTAATE KARŞI DİRENME HAKKI/GÜCÜ VE KORKU	157
IV.1. Hobbes’ta “Devredilmeyen”	162
IV.2. Spinoza’da Üç Bağlamda Direniş ve Korku	165
IV.2.1. İki Kötülükten Daha Az Kötü Görünenin Seçilmesi Bağlamında	169
IV.2.2. Güç ve Hak Özdeşliği Bağlamında	170
IV.2.3. Etkinlik ve Edilginlik Sorunu Bağlamında	172
IV.3. Spinoza’nın Siyaset ve Duygular Kuramı Özgürleşmeye Ne Kadar Yakın?	176
SONUÇ	181
KAYNAKÇA	188
ÖZET	197
ABSTRACT	199

TEŞEKKÜR

Korkunun siyaset bağlamında müstesna bir duygu olduğuna ilişkin düşünceler üzerine çalışmaya başladığımdan beri Türkiye’de ve dünyada yaşananlar ne yazık ki nesnel anlamda bu düşünceleri haklı çıkardı. Bu durum kişisel hayatımdaki kimi zorluklarla da birleşince bu tezin inşasının uzun bir zamana yayılmasına neden oldu. Bu süreçte umut ve korku arasında gidiş gelişimiz ise baki kaldı. Büyük söylemler, değişim umutları sonucunda yaşananlar, hayal kırıklıklarını ve hayal etmekten de kısmen vazgeçişini beraberinde getirdi. “Akla ve hayale” sığmayan siyasal ve toplumsal olaylar karşısında yaşanan küskünlük hissi ve kapanma, Türkiye’de bir siyasal kilitlenme ile sonuçlandı. Burada öne çıkan bir ihtiyaç ise olanı olduğu gibi görmektir. Siyaseten karamsar ya da iyimser iniş çıkışlardan uzak bir gerçekçilik, umut ve korku arasında salınmayan ancak korkuyu ve siyasette rol alan tüm diğer duyguları, bunların oynadıkları rolü tanıyan, bir nebze de olsa onları kendi etki alanımıza dahil edebildiğimiz bir konumlanıştı... Bu perspektifle Spinoza bize sundukları açısından çok şey vadeliyordu. Bu tezin bir umutsuzluk ortamında dahi nihayet bitebilmesi için ihtiyaç duyduğum çabalama gücünü araştırma konum olan Spinoza düşüncesinde bulduğumu söyleyebilirim. Bu gücü cebime koydum ve yola devam edeceğim... İlk teşekkürüm bundan üç yüz yıl önceye...

Siyaset Bilimi Doktora programı vesilesiyle Siyasal Bilgiler Fakültesi’nde öğrenci olma fırsatı bulduğum yıllar ise çok değerliydi ve unutulmazdı. Değerli hocalarım karmaşık, zor ve aynı zamanda aykırı olanı anlatmaktan asla imtina etmeyen insanlardı. Siyasal kuram ve siyasal düşünceler ağırlıklı, çokça sorgulamaya dayanan, uzun okuma listelerinin, öğrenci sorumluluklarının titizlikle planlandığı, uzun saatler süren derslerde bu çalışmanın tohumları atıldı. Arkadaşlarla arka bahçe sohbetlerinde filizlendi. Gerek ders döneminde ders alma şansı yakaladığım, gerekse yeterlilik sonrası tezim ve ilgi

alanlarım bağlamında derslerinden faydalanmak istediğimi söylediğimde bana asla hayır demeyen Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi bölümünün, kimileri de ne yazık ki artık fakültede bulunmayan değerli hocalarının sesleri bu tezi yazarken daima kulaklarımda çınladı. Hepsine teşekkür borçluyum. Düşünme, üretme çabalarından çoğu olumsuz olmak üzere farklı koşullarda vazgeçmeyen ve bana destek ve ilham olan tüm dönem arkadaşlarıma da...

En büyük teşekkürü ise değerli hocam, danışmanım Prof. Dr. Filiz Zabcı'ya borçluyum. En olumsuz durumlarda bile öğrencisine destek olan yapıcı ve pozitif tavrıyla ve ilgisi ve bilgisini asla esirgemeyerek, en büyük şansım oldu. Değerli tez izleme komitesi üyesi hocalarım, Prof. Dr. Ömer Aykut Çelebi ve Doç. Dr. Çetin Türkyılmaz'ın da her zaman ön açıcı ve destekleyici tutumları sayesinde bu tez yazılabildi. Kendilerine teşekkür ederim. Ayrıca tez savunma jürisi üyeleri Prof. Dr. Fahri Bakırcı ve Prof. Dr. Filiz Kartal'a da katkılarından dolayı teşekkür ederim.

Sevgili eşim, yol arkadaşım Doç. Dr. Muammer Kaymak ise bu uzun, zorlu süreçte en yakın destekçim oldu. Benim bıraktığım zamanlarda dahi asla pes etmedi ve beni cesaretlendirdi. Değerli, çalışkan dostum Dr. Deniz Parlak'ın desteği ve bana inancı ise bu tezin tamamlanabilmesini sağladı. Canım kızım ise en büyük yaşam kaynağım olduğu için teşekkürü zaten hak ediyor. Sağolsun, varolsunlar...

Son olarak, beni her koşulda sevgisini ve desteğini esirgemeyerek büyüten canım anneme, bu tezin bittiğini görmeye ne yazık ki ömrü yetmeyen, benden çok farklı düşünse bile hayattaki seçimlerimde hep arkamda olan sevgili babama, tezi bitirmekle uğraştığım günlerde en zor zamanlarında yanında olamadığım, değerlim, biricik kız kardeşime, sevgiyle ve minnetle...

GİRİŞ

Günümüzde değin siyasal olanın çok farklı açılardan tanımlamaları yapılabilmişken, korku kavramının siyasalı birbirlerinden çok farklı şekillerde tanımlayan teorisyenlerin düşüncelerinde dahi sık sık karşımıza çıktığını görürüz. Bunun nedeni, siyasetin her ne perspektiften bakarsak bakalım tabiiyet ya da otorite ile sıkı bir ilişki içinde olmasıdır. Korku, ilkel toplumdan modern topluma siyasal davranışın önemli belirleyenlerinden biri olmuştur. Korkulacak olanı ya da korkulmaması gerekeni topluluğun kendisi mi belirliyor ya da bir merkezden üretilen ve yaygınlaştırılan korkular mı söz konusu? Korku bir topluluğun içinde nasıl yayılıyor ya da kabul görüyor? Topluluğun içinde korkulan ve korkan ayrımı nereden türemekte? Korkutarak tabi kılmanın mekanizmaları neler? Güvenlik içinde yaşamak için hangi haklardan vazgeçilebilir? Tabi olmayı sağlayan faktörleri rıza ve zor olarak ayrıştırdığımızı varsayarsak, rıza ve zorun her ikisinde de korku nasıl bir rol oynar?... gibi sayısız soru iktidar ve korku arasındaki ilişki bağlamında akla gelmektedir.

Siyasal davranışı belirleyen duygular gözlemleyebildiğimiz kadarıyla son dönemde yaygın biçimde araştırma konusu edilmiştir. Ana akım çalışmaların çoğu siyasal davranışın nedenlerini araştırmıştır fakat sebep sonuç ilişkisini derinlikli açıklama ve nedensellik bağıını bütünsel ve teorik bir açıdan kurmaya girişmemişlerdir. Ana akımı oluşturan eğilim, duygular ve siyaset ilişkisini, seçmen davranışları ve karar süreçleri, liderlerin karakter özelliklerinin ve duygu durumlarının ürettikleri politikalara yansısı ve “kamuoyu” araştırmalarına sıkıştırılmış çalışmalar bağlamında ele almıştır. Örneğin bir toplumda oy verme davranışında, söz gelimi bir başka ülke tarafından işgal edilme korkusu ya da geleneklere zarar gelmesi korkusu gibi faktörlerin işlerliğini tespit edip bu pratik bulguları değerlendirmek isteyenlerin hizmetine sunarak, yönetime teknik ve pratik boyutta katkı yapmışlardır (Marcus, 2000).

Duyguların doğrudan siyasal olanla ilişkisine dair çalışmaların yakın geçmişe dek geri planda kalmasına ve bunun muhtemel nedenlerine literatürde değinilmiştir. Siyaset bilimi, siyaset felsefesi, siyaset sosyolojisi gibi alanların birçoğu için bu boşluğa dair tespitler yapılmıştır (James, 2003). Disipliner kompartmanlaşma konunun ihmal edilmesinin temel nedenlerinden biri olarak görülürken (Bourke, 2003), bu durumun disiplinler arası çalışmalar tarafından aşılakta olduğu düşünölmektedir. Duyguların rolünü görünmez kılmak ya da onları salt teknik bir bakış açısı ile görmek aynı zamanda bunlar dolayımı ile kurulan mevcut güç ilişkilerinin sürdürölmesine de yaramaktadır. Teoriler, insanların cezalandırılmaktan korktukları, güvenlik arayışında oldukları, baskıcı yönetimlere karşı nefret duydukları gibi genel geçer ve gündelik kanaatler üzerinden şekillenmekte ancak bizzat bu kanaatleri oluşturan faktörleri sorgulamaya girişmemektedir (James, 2003). Günümüz çalışmalarındaki bir diğer sorun, çoğu zaman kamunun siyasal tercihlerinin “rasyonel seçim” şeklinde gerçekleştiğinin varsayılmasıdır. Bunda, günümüz iktisadına egemen olan görüşlerin diğer bilimlere sirayet etmesi de etkilidir. Tüm yurttaşlar, çıkarlarından haberdar olan ve “piyasanın tam bilgisine sahip bir *homo economicus*” olarak görölmektedir. Oysa karar verme süreçlerinin böylesi açık ve net hedeflere yönelmesinin önünde birçok engel vardır. Tam bilgi varsayımı bir yana, sosyologların *habitus* dediğı, farkındalık dışı pratikler, postyapısalcıların “söylem” ya da “dili”, Freudcu psikanalizin ifade ettiğı, “bastırılmış güdüler” (Jasper, 2008) gibi sayısız faktör devreye girer. Bunların yanına duygular da dahil edilir ve sadece oy verme, siyasal partilere üye olma gibi “rutin” siyasallaşma biçimleri olarak görölen pratikleri değil, siyasal direniş gibi radikal davranış biçimlerini de doğrudan etkilerler.

Ulus Baker *Kanaatlerden İmajlara: Duygular Sosyolojisine Doğru* (2012) adlı eserinde modern sosyolojinin Deleuze ve Guattari’nin deyimi ile bir “kanaatler yığıını”na dönüştüğünü ifade eder. Toplumun kanaat ve eğilimlerini ölçmenin nesnellik adı altında yapıldığı ama aslında ölçölenden elde edilen sonuçların da epey şüphe götürür olduğu

düşünülürse ona göre sosyoloji “kanaatlerle ilgili kanaatler”e dönüşür (2012: 60-62). Halihazırda duygular ve siyaset üzerine çalışmaların ana akımı da bu eleştirinin muhatabı olabilecek durumdadır. Sorgulayıcı bir yaklaşımdan çok genellemeci bir bakış açısı ile yurttaş davranışlarında çeşitli duygular ve onların oluşturdukları kanaatlerin etkisini kantitatif olarak sunar. Bununla birlikte, bambaşka bir perspektifi temsil eden ve bireyin psikolojisine odaklanan Freudcu bakış açısı da kendine özgü sorunlarla maluldür. Freud’un daima bireyi inceleme nesnesi haline getirmesi, duygulara bastırılma bağlamında pejoratif ve tek yönlü ve konuyu tıbbileştiren bir yerden yaklaşması yeterli bulunmaz. Baker duyguyu bireyde doğan ancak ötekiyle ve bütünle ilişki içerisinde oluşan bir kavram ve hatta kimi zaman bireyi bu yanıyla oluşturan bir kavram olarak öne çıkaran Spinoza’yı inceleyecek ve buradan insan özgürleşmesine pencere açan bir duygular kuramı arayışına girecektir.

İnsan psikolojisinin siyasal açıdan özgürleşmeci bir perspektifle yeniden irdelenmesi Frankfurt Okulu ve Eleştirel Kuram çevresinde, psikolojik bakış açısına sahip, Fromm, Marcuse gibi isimlerin özellikle kişilik sorunu bağlamında yaptıkları çalışmalarda öne çıkmıştır (Slater, 1998). Yakın dönem çalışmalarda da Freud önemli bir dönüm noktası olarak belirlemekte, psikanalizle siyaseti birleştiren çalışmaların yönünü belirlemektedir. Sonrasında, özellikle Hegel ve Spinoza’dan esinlenen ve eleştirel teoriyi miras alan ve aynı zamanda psikanaliz literatürüne referansla kuramını inşa eden Judith Butler gibi yazarların oluşturduğu post yapısalcı literatürde de duyguların siyasetle ilişkisi sorusuna (Butler, 2005) dair epeyce cevap bulunabilir.

Feminist literatürün duyguların siyasal bağlamda ele alınmasına katkısı önemlidir. Buradaki ilgi, aynı zamanda özellikle feminist teorinin faillik üzerine getirdiği yeni bakış açılarına uygun bir zemin sağlamıştır. Ayrıca, duyguların (bazen de kimi duyguların) ve aklın bir sınıfa, cinsiyete ya da gruba atfedilmesi sorununu gündeme getirilmiştir. Genel

olarak duygu meselesi tarihsel olarak akılla zıtlık içinde görülmüş, “siyasal bilinci eksik” olana (McGraw, 2008: 138) dışı olana, yönetilene ve ezilene atfedilmiştir. İnceleyeceğimiz konu açısından da bu eleştiriye kulak verilmezse korku sadece yönetilenlerle ilgili bir sorunmuş gibi de görülebilir. İnceleyeceğimiz düşünürlerin uzun zaman önce ifade ettiği gibi, yönetilenin korkutulması gerektiği ya da korktuğu ön kabulü çoğu zaman yönetenin kendi korkusunun da bir ifadesidir. Korku ise, tıpkı inceleyeceğimiz dönemdeki birçok düşünürün onu birincil duygulardan biri olarak tanımlaması gibi, herkesi kapsayan en “temel” duygu olarak da görülebilmektedir (Bourke, 2003). Feminist yaklaşım da bu özdeşleştirmelere dair eleştiriler getirmiştir. Bu eleştirilerin, beden ve zihin, duygu ve akıl gibi ikiliklerin ötesinde düşünmede önemli rol oynadıkları ve metodolojik bakış açısını genişlettikleri ifade edilir. Ayrıca feminist eleştirilerin, araştırma nesnesinin kesin olarak ölçülebilir olma ve objektif kriterlerle ele alınma önkabullerini sorguladıkları için de duygu çalışmalarının önünü açtıkları söylenmektedir (Bleiker & Hutchison, 2008).

Sara Ahmed’in de ifade ettiği gibi (2015:13), “kenarlara itilen şey çoğunlukla düşüncenin merkezindedir.” Duygular da bu yönüyle araştırılmayı hak ederler. Bu bağlamda Ahmed’in üzerinde durduğu bir noktanın önemine değinmekte fayda vardır: Bir “yaklaşım/yönelim” olarak duygu. Ahmed’e göre, bize yaklaşımdan tehlikeden korkmakla sadece ondan uzaklaşmayız. Şeylere ve kişilere korku ile “yaklaşır”, “yönelir” ve hatta belki Machiavelli’nin de belirttiği gibi hem sever hem de aynı anda onlardan korkarız. *Emotion* kelimesinin Latince’de *emovere*: hareket etmek, dışarı çıkmak, fiilinden türediğini belirten, Ahmed’e göre (2015: 21), duygu içten dışı hareketi sırasında aynı zamanda da bireyler arasında dolaşıma girer ve belirtileri herkeste farklı şekilde görülen bir pandemi durumuna dönüşür. Böylelikle aynı anda dıştan içe ve içten dışı hareket ederek duygular, öznel ve genelleşmiş halleriyle toplumsal ve siyasal olanı oluşturmada rol alırlar.

Duyguları siyaset teorisi alanında ele alırken karşılaşılan zorluklar da araştırma konusu olmuştur. Zorlukların tespit edilen bazı nedenleri şu şekildedir: Duyguların taksonomisi bir sorun olarak görülmektedir (Marcus, 2000). Düşünce tarihinin başından beri söz konusu olduğu gibi, günümüzde de kimi çalışmalar bu sınıflandırmayı yapmaya çalışmışlardır. Bir duyguyu, inceleme konusu olarak tanımlamak hiç de kolay değildir (Buna ve bu tanımlama çabasına örnek olarak böyle bkz, Jasper, 2008). Duygu meselesine ilişkin karşımıza çıkan bu “tanım” sorunu, korku ve kaygının ayrıştırılması, hatta korkunun ve diğer duyguların ayrıştırılması noktasında da belirlemektedir. Örnek vermek gerekirse, Schulz (1991: 7), Kierkegaard’ın ayırımından yola çıkarak, “korkunun belli bir nesneye yöneldiğini, kaygının ise yönelmediğini” ileri sürmüştür. Bourke, Freud’da da benzeri bir tanımın yapıldığı ifade etmektedir (2003: 126). Schulz, her ne kadar tartışmalı bir şekilde de olsa korku/kaygı meselesi ile ilgili tarihsel kırılma noktası da bulmaya çalışır (2019: 7-9). Benzer şekilde kimi yazarlar, Ortaçağlarda Avrupa Katolik toplumuna hakim olan “ölüm ve lanetlenme” korkusunun 17. ve 18. yüzyılda görünmezleştiğini ancak korkunun 20. yüzyılda dinsel korkulardan bağımsızlaşarak geri döndüğünü iddia etmiştir (Stearns, 2006). Korkuyu tarihselleştirme çabasının bilinen bir örneği Shklar’ın (1983) “Liberalism of Fear” adlı makalesinden izlenebilir.¹

Konumuzla ilgili mevcut çalışmalarda tarihsel bakış açısının ihmal edildiği yapılan eleştiriler arasındadır (Bourke, 2003 ; Neblo 2007 ; Bleiker & Hutchison, 2008). Nitekim korku da kendi tarihi olan bir fikirdir (Robin, 2004). Ancak duygular konusu tarihsel disiplinlerin de kıyısında durmaktadır. Nitekim, Annales Okulu ve Lucien Febvre’nin çalışmalarında konuya dikkat çekildiği, Peter Gay’ın “psikotarih” diye

¹ Yakın tarihte korkuyu hem toplumun hem de akademinin gündemine taşıyan bir kırılma anı olarak görülen örnek üzerinde ise adeta bir konsensüs vardır. Söz konusu an, 11 Eylül 2001’de ABD’de gerçekleştirilen saldırılardır. Bu olayın ardından Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler alanında korkuya dair çalışmalarda ciddi bir artış ortaya çıkmıştır (Bleiker & Hutchison, 2008).

tanımlanan bir bakış açısından bu yaklaşıma örnek gösterildiği belirtilmektedir (Bourke, 2003 ; Iggers, 2007).

Duygular üzerine yapılan çalışmalarda tarihsel bağlam dikkate alınmadığında karşılaşılan sorunlar söz konusudur. Bu bakımdan Hobbes ve Spinoza üzerinden korku meselesini inceleyeceksek, metin okumalarını, metinlerin temel yorumlarını merkeze almak; ancak, bu okumalara paralel olarak bir tarih okuması da yaparak, yazarların kendi dönemlerinde nelerle ve kimlerle tartıştığını bulmak, bizi eksik ve yanıltıcı yorumlardan da uzak tutacaktır. Her bir tarihsel dönemin kendine ilişkin duygu ve korkuları vardır. Siyasal düşünce tarihi çalışmalarında temel yaklaşımları değerlendiren fazlasıyla metin merkezli olan çalışmaların metinlerden kendilerine uygun olan sonuçları metni zorlayarak çıkarabildiğini, bunun da keyfi yorumlamalara yol açabildiğini ifade etmiştir. Duygular aynı zamanda kültürle ilişkilidir. Farklı duygu durumları farklı kültürlerde farklı şekilde tanımlanabilir. Bu da konuyla ilgili çalışmaların, “narrative” olana/ anlatıya ve dile bağımlı olduğuna dair eleştirileri beraberinde getirilmiştir (Bourke, 2003).

Bir diğer gerilim, duyguların toplumsal olarak yapılandırılması (Neblo, 2007) ve fizyolojik belirlenim arasındadır. Örneğin, mekanik belirlenimcilikle suçlansalar da Paul Ekman ya da Antonio Damasio’nun (2006) da içinde bulunduğu bir dizi araştırmacının duygu durum üzerine nörolojik araştırmalarının sonuçları bugünün sosyal bilimlerini etkilemektedir (Gross, 2006: 28-39). Bunlar aynı zamanda nörobilimin verilerini felsefi varsayımları da sorgulayarak kullanan melez çalışmalardır. Özellikle, Damasio ve *Descartes’in Yanılgısı* (2006) eseri nörobilimle ilişkili bir konuya Spinoza’cı bir perspektifle yaklaşması ile ünlüdür.

Korku meselesi şimdiye değin, ontolojik, psikolojik ve patolojik olarak ele alınmış olup, siyasal düşünceler içinde korku fikrinin dönüşümü veya deyim yerindeyse “soy

kütüğü” ile ilgili çalışmalar sayılıdır. Öncelikle, inceleme konusunun bir duygu ve ona ilişkin düşünceler olması, tanımlama ve sınır çizme ile ilgili kaygıları beraberinde getirmekte ve bu durum anlaşılır hale gelmektedir. Ancak bunun bir istisnası olabilir. İncelediğimiz düşünürler eğer ki düşüncelerinin temel taşlarını, yani ontoloji ve epistemolojilerini kurarken, bu konuda bize derli toplu ve yeterli bir altyapı sunmuşsa, buradan hareket ederek kuramlarını geliştirmişlerse, bir duygunun izinde konu edindiğimiz düşünürün düşüncesinin gelişimini rahatlıkla inceleyebiliriz. Siyasal düşünce tarihi içinde buna en uygun filozoflardan birinin ve belki de başlıcasının Spinoza olduğunu düşünüyorum. Bu aynı zamanda Spinoza’yı konu edinmemin sebeplerinden biridir. Spinoza’nın duygular kuramı ve korku doğrudan ve dolaylı olarak şimdiye kadar pek çok çalışmaya konu edilmiş olsa da kuramının içinde korku duygusunun siyasetle ilişkili olarak kapsamlı bir şekilde izini süren bir çalışma bulunmamaktadır. Korku üzerine siyasal bağlam içinde yapılan çalışmalarda da ilginç biçimde Spinoza yeterli yeri bulamamıştır. Spinoza çalışmaları her ne kadar Siyaset Bilimi içinde son yıllarda oldukça yaygınlaşsada, yine de keşfedilmesinin uzun bir geçmişe dayanmaması bunun nedenlerinden biri olarak düşünülebilir.

Buna rağmen korku deyince, siyasal düşüncede herkesin aklına ilk gelen isim aslında Spinoza değildir. Kendisini “korkunun ikiz kardeşi olarak” tanımlayan Thomas Hobbes’tur. Annesinin onu 1588 yılında, İspanyol Armadası İngiltere’ye saldırmak üzere yola çıktığında korkudan erken doğurduğunu ifade eder (Martinich, 2013: 2). İnsan doğası ve insan davranışları üzerinde detaylı olarak duran Hobbes, bunu siyaseti anlamak için de yöntem olarak benimser. Toplum insanlardan oluşur ve bütünü anlamamız için parçalara (insanlara) dönüp bakmamız gerekmektedir. Dolayısıyla insan davranışının temeli olan aklın nasıl kullanıldığı ve duygulanışlarla ilişkisi meselesi önemlidir. Ona göre, insan davranışının temelinde yatan ilke kendini koruma ve güvende hissetme ilkesidir. Kendi varlığını sürdürmek isteyen insan için en “kötü” durum ölümdür ve bu

nedenle ölüm korkusu en güçlü korkudur. “Korkunun ikiz kardeşi” Hobbes, kuramını korku üzerine inşa etmiştir. Daha detaylı inceleyeceğimiz üzere, onun doğa durumu herkesin herkesle çatışabileceği, sürekli güç arayışında olduğu bir durumdur ve dolayısıyla birbirinin kurdu olan insan için mutlak bir güvensizlik halidir. Gelecek için endişelenmek Hobbes’a göre insanı insan yapan bir özelliktir ancak diğer yandan bu özelliği insanın Prometheus misali ölümün, yoksulluğun ya da başka bir kötülüğün korkusu ile kendi kendini yemesine neden olur. Toplumsal düzenin sağlanması ve insanın nereden geleceğini kestiremediği tehlikeye karşı kendisini güvende hissetmesi için korku odağı olarak, bir toplumsal sözleşme ile tek bir egemen ortaya çıkacaktır. Böylelikle Hobbes’ta modern devletin kuruluşunda gereklilik ve kaçınılmazlığı ile bir korku kavramı inşa edilecek ve düşüncesinin temelini oluşturacaktır.

İnsan yaşamının geri kalanında artık neden korkacağını bir anlamda tercih etmiş olur ve aynı zamanda korku toplumu ve hukuku kuran bir rol oynamış olur. Böylece insan tutkularını, özellikle de en güçlü duygu olan ölüm korkusunu akılla yönlendirerek barışın sağlanacağı bir ortam oluşturulur. Az önce başlıca korku olarak tanımladığımız ölüm korkusu artık “en rasyonel tutku” olduğu ifade edilir. Burada akıl ve duygunun adeta bir uzlaşması söz konusudur. Görüleceği gibi burada Hobbes, oldukça maddeci bir analiz yaparak Machiavelli’nin mirasını devam ettirecek, korkuyu işlevselleştirecek ve seküler bir güce bağlayacaktır. Machiavelli’den sonra klasik siyasal düşünce içindeki yaygın okumalarda mutlakiyetçiliğin, hikmeti hükümet düşüncesinin ve zorun meşru kullanımının lanetli filozoflarından bir diğeri olarak yer edinecektir.

Spinoza’daysa “şimdiye dek insanın tapınmış olduğu her şey, kederli ve korkan bir zihnin tezahürleri ve hayallerinden” oluşur. Korku ise etken değil edilgin duygular, “akıl tarafından yönlendirilmeyen duygular” sınıfına girer. İnsanın doğasında var olan korkuya bu yatkinlik, akıl devreye sokularak engellenebilir. Demokrasi bunun gerçekleşeceği

başlıca siyasal sistemdir. Devlet demokratik bir sistemde yurttaşlarının aklı kullanmasını teşvik etmelidir. Demokratik olmayan rejimler en çok kendi yurttaşlarından korkan rejimlerdir. İnsanlar düşüncelerin özgürce karşı karşıya geleceği, ifade özgürlüğünün bulunduğu bir rejim kurmadıkları sürece, birbirlerinden duydukları korku onları başka boyunduruklar altına sokar. Demokratik rejimlerin amacı insanı korkudan kurtarmaktır. Toplumun kurulması, insanların birbirlerine yardım etmeleri ve dış tehlikelerle birlikte mücadele etmeleri için gereklidir, diyen Spinoza'nın bir yandan da insanın duyguların , hurafelerin ve gündelik çıkarların peşinden koşacağını ifade etmesi, insanların toplum haline ilişkin verdikleri sözleri samimiyetle tutacaklarını şüpheye düşürmektedir. İnsanlar ancak daha büyük bir iyilik beklentileri olmadıkça ya da *daha büyük bir kötülükten korkmadıkça* bu birliği sürdüreceklerdir, diye eklemesi Spinoza'nın toplumun kendisine ilişkin Hobbesçu bir tutum aldığı şüphesini uyandırmaktadır. Bu şüphe çalışmada yer yer konu edilecektir. Spinoza'ya göre, “bir duyguyu ne denli tanırsak o artık o denli gücümüzün içindedir ve anlık onun karşısında o denli az edilgindir” ve edilgin duyguların egemenliğinden kurtulunmalıdır. Sırf bu düşüncelerin cazibesi dahi, Spinoza üzerinden korkunun kavranabilirliği ve bir değişken olmaktan çıkabilme ihtimali üzerine düşünmeye sevk etmektedir.

Spinoza üzerindeki Hobbes etkisi ise şimdiye dek epeyce tartışılmıştır. Bu çalışma da, Spinoza'yı Hobbes'un bir tür panzehiri gibi görme isteğimle, aslında bir yönüyle ana akım bir görüşe dahil olmuş sayılabilir. Ancak yine de Hobbes'u da Spinoza'yı da kendi eserlerinden dikkatli bir okumaya giriştiğimizde aslında Hobbes'un o kadar “Hobbesçu”, Spinoza'nın da en azından her eserinde o kadar “Spinozacı” olmayabileceğini görürüz. Siyaseti insan özgürleşmesinin bir aracı olarak görebileceğimiz pencereler aradığımızda, Hobbes'ta ihmal edilmiş olanaklar, Spinoza'da da bizi hayal kırıklığına uğratacak “dünyevilikler” bulmaya hazır olmalıyız.

Siyasette korkudan hiç kurtuluş yok mudur ya da özgürleştirici bir siyasetin içinde korkuya yer var mıdır? sorusu ise bu çalışmanın temelinde yatan sorulardan birisidir. Bu nedenle Hobbes'tan farklılaşan ancak belirttiğim gibi onunla yer yer bağlantılarını da sürdüren bir düşünür olarak Spinoza temel izleğimiz olacaktır. Özellikle *Etika* ve *Teolojik Politik İnceleme* eksenli bir okuma korku bağlamında Hobbes'la mukayese edilecek birçok noktanın ortaya çıkmasını sağlayacaktır. Umut ve korku arasında gidip gelen insanın çoğu zaman “nedenlerin bilgisine” sahip olmamasının ve korkuların, boş inançların pençesine düşmesinin siyasal sonuçlarını Spinoza'nın kuramının imkanları ile inceleyeceğiz. Ayrıca bunu Spinoza'nın kendine özgü gerçekçiliği içinden yapmaya çalışacağız. Spinoza'nın demokrasiye ilk kez, hem de sık bulunmayan bir gerçekçilik ve natüralizm ile araladığı kapıdan bir ışık görmeye çalışacağız.

Bu çalışmanın içeriğinde özetle bahsetmem gerekirse; kadim korku meselesinin Antik Yunan düşüncesindeki köklerine bakmanın ve özellikle Aristoteles'in düşüncelerinin önemli olduğunu düşündüm ve çalışmanın ilk bölümde bir alt yapı sunma ihtiyacı duydum. Burada siyasal düşüncenin klasik temellerine yer verirken, Platon, Aristoteles ve incelediğimiz iki düşünürle de çokça ilişkilendirilmesi bakımından Machiavelli üzerinde durdum. Ardından 17. Yüzyıldaki gelişmelerden, Hobbes'un ve Spinoza'nın ve onların “korkan zihinleri”nin tarihsel ve düşünsel koşullarından söz ettim. Burada Kartezyen düşünceye ve Descartes'a yer verdim. Son olarak ise, siyasal düşünce bağlamında tartışacağımız temel kavramların ve ikiliklerin verildiği tanımlayıcı bir bölüm ekledim. Bu bölümde, Hobbes ve Spinoza'nın, ruh, beden, akıl, duygu, umut ve korku üzerine görüşlerini betimledikten sonra, tez boyunca konumuzun eşlikçisi olacak, *imaginatio* kavramına değindim. Ardından korkuyu siyasetin üç veçhesinde inceleyecek

şekilde tezi planladım: Kuruluş, düzen ve düzenin ortadan kalkması. Yani; itaatsizlik, isyan, devrim vb.

“Kuruluş” bölümünde iki düşünürün doğa hali ve sözleşme kurgularında korkunun oynadığı kilit rolü inceledim. Siyasal kuruluş tahayyülünde iki düşünür açısından iki düşünsel ilkenin öne çıktığını fark ettim ve bu iki ilkeye dayanarak inceleme yaptım. Bunlardan ilki korkunun bir “akıllı duygu” olarak ele alınması, ikincisi ise, “iki kötülükten daha az kötü görünenin seçilmesi” üzerine yapılan hesaplama. Siyaset görünen iki kötülükten daha az kötü görünenin seçilmesidir, denebilir mi? gibi büyük bir soruyu bu ve diğer bölümlerde, bir süreklilik içinde düşünürlerimize yönelttim. Bu bölümde korku sorunu bağlamında Spinoza bir doğal hukuk filozofu olabilir mi? Spinoza’da bir sözleşme kavramı var mıdır? Varsa, bu Hobbes’taki sözleşmeye benzer mi gibi; sorular, Spinoza’nın Hobbes ile ilişkisini belirleyici sorulardı. Ayrıca, Spinoza’nın eserleri arasında bu anlamda bir bütünlük ya da üstünlük sorunu var mıdır; gibi Spinoza’ya ilişkin çok temel tartışma başlıklarına giriş yapmak durumunda kaldım. Bununla birlikte, bu tartışma başlıklarını konunun ana ekseninden çıkmadan ele alıp, bunlar içinde kaybolmadan korku ve siyaset sorunsalına bağlamaya çalıştım. Burada karşımıza çıkan en temel sorunlardan biri Spinoza’nın eserleri arasındaki gerilim oldu. Bu gerilimle karşı karşıya kaldığımda, nihai cevabın her zaman *Etika*’da olduğunu varsayarak konuyu anlamaya çalıştım. Bu bölümü kapatmadan önce, *imaginatio*’yu yani hayal “gücü”nü kuruluş efsanesi açısından yakından inceledim.

Üçüncü bölüme, yani “düzen fazı”na geçtiğimde ise kitlelerin yönetilmesi ve burada iki düşünür açısından korkunun ne düzeyde rol oynadığı, korkusuz kitlelerin mümkün olup olmadığı, sorularını sorarken, Spinoza’nın demokrasi ile ilgili tamamlanmamış görüşleri ve Spinoza demokrasisinin sınırları sorunu ile karşılaştım. Çokluğun içinde korkunun “yayılımı”nın ve korkunun bir duygu olarak sorun edildiği

mimesis/imitatio bölümü ise, Spinoza açısından daha fazla incelenmeyi bekleyen, önemli yorumcuların da eksikliğini dillendirdiği bir mesele olarak ele alındı.

Son bölümde ise egemene itaatsizlik açısından çok da alan bırakmayan Hobbes’a, girizgah niteliğindeki bir değinmenin ardından tümüyle esas olarak sorun edindiğim Spinoza’da özgürleşme/korkudan özgürleşmenin potansiyelleri üzerine düşündüm. Bu soruyu Spinoza’nın politik yorumlarından çok Spinoza’nın doğrudan kendi eserleri üzerinden okumanın bu bölümün sorusunu daha sağlıklı cevaplayacağını düşündüğüm için böyle yapmaya çalıştım. Burada, belirlediğim üç bağlamda bir direnişin imkanı olup olmadığı sorusunu Spinoza’ya yönelttim. Bunlar: “hak ve güç özdeşliği”, “iki kötülükten daha az kötü görünenin seçilmesi sorunu” ve son olarak, “etkin ve edilgin oluş”tur. En sonda da Spinoza’nın özgürlük değilse de “özgürleşme” filozofu olmasına ve Spinoza’da özgürleşme potansiyellerine değindim.

Esas olarak Spinoza’dan mülhem temalar tez boyunca takip etti. Bunlar şu şekilde özetlenebilir: akıl-duygu karşıtlığı ve akıllı duygu var mıdır, sorusu; duyguların ikircikli biraradalığı olarak umut ve korku, iki kötülükten daha az kötü görünenin seçilmesi kuralı, bir imkân ve kusur olarak hayalgücü, etkin ve edilgin oluş bağlamında siyaset, özgürlük ve özgürleşme fikri.

Çalışmayı yaparken, özellikle Fransızca, kısmen de Almanca literatüre hakim olamayışım, bir engel olarak karşıma çıktı. Çalışmalarının çoğu İngilizce’ye çevrilmemiş, Macherey, Bove vb. Türkiye’de daha az bilinen yorumcuları, ya da Almanca yazan Manfred Walther gibi, konuyla ilgili kritik düşüncelere sahip akademisyenlerin çalışmalarını onları aktaran diğer kaynaklardan ya da varsa İngilizce çevirilerinden okumak durumunda kaldım. Bir yandan Spinoza’ya Türkiye’de büyük bir ilgi olmasına ve pek çok eserin Türkçe’ye çevrilmesine rağmen kimi önemli yorumcularının başlıca

yazılarının bile henüz dilimize çevrilmeyi beklediğini gördüm. Bu durum, Spinoza gibi akademik çalışmalarda popülerleşmemiş, ama herkesin bir şekilde düşüncesine doğru ya da yanlış biçimde referans verdiği Hobbes için daha da geçerlidir. Hobbes üzerine yazılmış belli başlı eserler bir yana, henüz kendi başlıca eserlerinin bile tamamının, hele ki Türkiye gibi yaygın çeviri furçasının olduğu bir yayıncılık faaliyeti içinde halen çevirilmemiş olduğu görülür.

Çalışma sırasında Spinoza ile ilgili literatürde seçme yapmakta zorlandığımı söyleyebilirim. Sistem kuran, bütünlükçü bir düşünür olduğu için ele aldığı tüm sorunlar birbiri ile bağlantılı ve bir yerde ontolojisi ile ilişkilenebilir. Ben de siyasal düşüncelerini elden geldiğince ontoloji ile ilişkisi içinde, kendi sistemi ile uyumlu bir bütünlük içinde okumaya çalıştım. Konu bağlam olarak dar görünse de bizi karşı karşıya bıraktığı literatür oldukça geniştir: Negri, Macherey, Matheron, Deleuze, Balibar, Althusser, Leo Strauss.... gibi önemli yorumculara tümüyle hakim olamasam da elimden geldiğince değinmeye çalıştım.

Bir başka zorluk ve korkuyu siyasal bağlamda incelemenin risklerinden başlıcası, güvenlik sorunu ile konunun iç içe geçmiş olması oldu. Korkuyu siyasal bağlamda anlatmaya başladığımızda kolaylıkla kendimizi güvenlik anlatırken bulabilmekteyiz. Bu durum ikisinin arasındaki dolaysız bağlamdan kaynaklanır ve doğaldır. Ancak korku ile ilgili yapılan çalışmaların güvenlikle ilgili yapılmış çalışmaların farklı bir tekrarına düşmesi ile sonuçlanabilir. Spinoza ise bu tuzağa düşmekten bizi kurtaracak filozofların belki de başlıcasıdır, zira korku kendi başına, bilme biçimimizi etkileyen bir duygu olarak en başta siyasetten ilgisiz ele alınır. Tam da aynı nedenle Spinoza'nın duygular kuramı siyaset için, bu tuzaktan uzak durabileceğimiz, bir istisnai olanaktır. Ne var ki bu durumdan tamamen sıyrılmak mümkün de değildir. Zorunlu olarak siyaset bilimindeki

özgürlük-güvenlik gerilimi, doğal hukuk, hikmet-i hükümet gibi büyük başlıklara, çıkmakta zorlanacak şekilde girmek gerekmiştir.

Amacım başından beri esasında Spinoza üzerine bir inceleme yapmaktı. Esas sorununun Spinoza ile olduğu gibi yüzleşmek olduğunu söyleyebilirim. Hobbes ve Spinoza üzerinden yukarıda açıkladığım izleği takip ederken Spinoza'nın düşüncesinin istisnai niteliği ve esas sorunsalın bize Spinoza tarafından sağlanması nedeniyle bu çalışma da esas olarak bir Spinoza çalışması olarak şekillendi. Hobbes, bu konuda bize sunduklarının da sınırlılıkları içinde, Spinoza'yı anlama çabamda ikincil bir referans haline geldi. Konumuz bağlamında yer yer yukarıda sözünü ettiğimiz bazı popüler varsayımlar kabul edilmiş, Hobbes kendi içinde yeterince irdelenememiş oldu. Hobbes, Spinoza'nın Hobbesçu düşünceden farklılaşması bağlamında ele alındı. Bu nedenle çalışmada Hobbes ve Spinoza arasında kaçınılmaz bir asimetri oluştu. Böyle olması zaman zaman doğal olarak, zaman zaman da bir eksiklik olarak, Hobbes ile ilgili literatüre hakkıyla girmemi engelleyebildi. Ayrıca çalışma yine nesnel ve öznel sınırlar nedeniyle Batı merkezli bir okumaya dayandı. Oysa Spinoza, aynı zamanda bir *marrano*, bir Yahudi olarak doğulu yönü olan da bir filozoftur. Maimonides üzerinden başta Farabi olmak üzere, pek çok paralellikler kurulabilirdi, ancak en azından bu çalışmanın sınırları içinde bu gerçekleştirilemedi.

Bu çalışma boyunca arasında gezindiğim bir dizi korku olacak. Bu korkular şöyle özetlenebilir: Spinoza'nın Hobbesçuluğu Korkusu, Hobbes ve Spinoza'da korkutucu bir figür olarak Egemen, Spinoza'nın korkusuz kitlelerden korkusu, Spinoza ve Spinozacı görünme korkusu, korkuyla yönetilen kitlelerin korkunçluğu, korkuların başlıcası olarak ölüm korkusu... İlk bölüme geçmeden önce, Spinoza her ne kadar üzerine hiç düşünmemizi istemese de, onun da katılacağı ve Nazım'ın da dediği gibi, kısaca “ne ölümden korkmak ayıp, ne de düşünmek ölümü” dersek, uygun olur sanırım.

Çalışmada farklı basımlardan rahatça kontrol edilebilmesi için, referanslarda *Etika*'ya, E. yazarak, eserin Hilmi Ziya Ülken çevirisi için HZÜ., Çiğdem Dürüşken çevirisi için ÇD., Cambridge University Press çevirisi için CP yazarak ilerledim. Spinoza'nın tüm eserlerinin Samuel Shirley çevirisi içinse SS kısaltmalarını kullandım. Bunun yanında alıntıların bölüm ve madde numaralarını da belirttim. Hobbes ve Spinoza'nın kendi eserlerinde bu yöntemle takibin daha zor olduğu eserlere ise, doğrudan sayfa numaraları ile referans verdim. *Politik İnceleme* eseri için de aynı yöntemi kullanarak "TP" kısaltmasını kullandım. *Teolojik Politik İnceleme* de yine yaygın kullanıma uygun bir şekilde, birçok yerde "TTP" olarak kısaltılacaktır. Hobbes'un *Leviathan* ve *De Cive* (Yurttaş Üzerine) eserlerini de aynı şekilde eser adı kullanarak alıntılardım. Bunların İngilizce ve Türkçe çevirileri içinden hangilerinin altıntılındığı ise tarihlere bakılarak takip edilebilir.

BÖLÜM I: DÜŞÜNSEL VE TARİHSEL ARKA PLAN

“Yaşamıyoruz, sadece görünüşte bir yaşam sürüyoruz, tek düşündüğümüz ölümden kaçmak ve bütün hayatımız bir ölüm tapınması”

(Deleuze, 2011: 36)

I.1. Düşünsel Arka Plan

Siyaset ve korku üzerine iki referans düşünür olarak seçtiğim Spinoza ve Hobbes üzerine karşılaştırmama başlamadan önce konunun düşünsel arka planı ile ilgili kısa bir giriş yapmak yerinde olacaktır. Antik Yunan’dan başlayarak konumuz olan 17. yüzyıla değin korku teması siyasal düşünceyle ilişki içinde incelenmiştir. Burada ve çalışmanın devamında siyasal bağlamda sözünü ettiğimiz düzene konu olacak başlıca korku ölüm korkusudur.

Siyaset felsefesinde duygu-akıl ikiliği meselesini Antik Yunan’dan beri süregelen kadim bir sorun olarak ele alma eğilimi söz konusudur (Marcus, 2003). (Böyle bir dikotomiye görelî modern bir durum olarak görüp eleştirmek de mümkündür (Bleiker & Hutchison, 2008). Antik Yunan’da akla ve akıllı kullanmaya verilen ayrıcalıklı konum söz konusu olmakla birlikte, duygular erdemli olma yolunda akla eşlik etmektedirler. Duygular meselesinin, akıl tartışmasının başlaması ile birlikte 17. ve 18. yüzyılda ahlak bağlamıyla da ilişkili olarak bu ikiliği sunacak biçimde belirginleşmesinin Descartes’ın düşünce dünyasının gündemine getirdiği soruların sonucu olduğu genel bir kanıdır (James, 1997).

I.1.1. Platon: Korku ve Cesaret Arasında Siyaset

Platon ünlü atlı araba mitosunda ruh ile idealar arasındaki ilişkiyi açıklar. Tanrıların aksine insanların ruhunu temsil eden arabayı biri ak biri kara iki at çeker. Tanrısal yönü temsil eden beyaz, iyi yönü; siyah at ise, ruhu “aşağı” (yeryüzüne) çeken kötü yönü temsil eder. Bu yönü insanı bir bedenle buluşturan yönüdür, aynı zamanda. İnsanın bu yönü

diğer yandan doğru bilginin kaynağı olan idealar evreninden uzaklaşmış yönüdür. Arabacı ruhun “akılsal” yanını temsil ederken, işlevi ruhun iştahsal yanını simgeleyen kötü atı dizginlemek, iyi atın, ruhun yürekli ve soylu atın yolunda gidebilmesini sağlamaktır. Bu at, ruhun iki bölümünü birbirine bağlar ve bilinçli biçimde olmasa da ruhu idealar düzenine yakınlaştırır (Ağaoğulları, 2009b: 201-203). Görüldüğü gibi iki at da arabanın gidebilmesi için gereklidir. İş ki ipler arabacının elinde olsun.

Platon’un *Phaidon* diyalogunda (2001a) Sokrates’in ölümünün anlatılması üzerinden Ruh’un ölümsüzlüğüne vurgu yapılır² ve ölüm korkusu anlamsızlaştırılır. Dolayısıyla ölüm korkusu bütün insanlar için, en çok da filozoflar için anlamsızdır. Gerçek bir filozof ölüme, yani gerçek bilgeliğe erişeceği Hades’e seve seve gidecektir (67 e, 68 b). Ölüm “ruhun tenden ayrılmasından başka bir şey değildir” (64 c) Filozofun da arzuladığı da zaten ruhunu bedenden kurtarmaktır (64 e). Zira “ruh tanrılık olana, ten de ölümlü olana” denk gelir (80 a). Bu yolla tenin malul olduğu hazzardan, acılardan, istekler, tutkular, korkular ve kuruntulardan uzaklaşılacaktır (65 c, 66 c). Tenden bütünüyle kurtulmak ölümle mümkün olmasa da hayat boyunca tenin mümkün mertebe “bizi kirletmesine müsaade etmez” isek (67 b) mutluluğa daha yakın olmak mümkün olacaktır. Ölümden duyulan korku ve bedensel varlığın sürdürülmesi arzusu için de benzer bir durum söz konusudur. Ne var ki, ölümden korkmayan herhangi bir kişinin doğrudan erdemli olduğunu söylemek de mümkün değildir.

Eğer ölüm karşısında gösterilen cesaret daha başka bir kötülükten korktuğumuz için ya da daha küçük bir hazzan vazgeçerek daha büyük bir hazzın arayışında

² *Timaios* diyalogunda ruhun sadece akılsal bölümünün ölümsüzlük özelliğine sahip olduğunu söyleyecek olan Platon, *Phaidon* ile *Politeia*’da ise ruhun tamamının ölümsüz olduğunu açıklar. (Ağaoğulları, 2009b: 203). Ayrıca yine aynı diyaloglarda artık idealar evrenini tanımanın tek yolunun akıldan geçtiğini kabul edecektir. (2009b: 205) *Timaios* akıl, ruh ve beden bağlamında Aristoteles’ten çok Platon’dan ilham alan Rönesans hümanist yazınına etki etmiştir (Skinner, 2008: 48). Ayrıca bedeninin müsebbibi olduğu acılar ve hazzardan tamamen arınması gerektiği görüşünü *Philebos* eserinde yumuşatmış, daha “gerçekçi” bir bakış açısı ortaya koymuştur.

olmamızdan kaynaklanıyorsa, bunun gerçek bir erdemle ilgisi yoktur (68 e- 69 c). Bu “iki kötülükten daha az kötü görünenin seçilmesi” durumu ileride inceleyeceğimiz pratik felsefe içinde karşımıza akli bir kural olarak çıkarken, Platon’da neredeyse yerildiği, erdem kategorisinden dışlandığı görülür. Cesaret ve erdem doğrudan birbiriyle eşleştirilmez.

Platon, korku konusunu cesaret dolayımıyla *Lakhes* diyalogunda politik bağlamda ele alır (2001b). Sokrates şöyle sorar:

“Benim senden öğrenmek istediğim şeydu: Yalnız piyadelerde değil, atlılarda her türlü askerde cesaret nedir? Yalnız savaşa girenlerde de değil denizin tehlikelerine göğüs gerenlerde, hastalığa, yoksulluğa, siyasetin dönüşü yüzünden başa gelenlere yiğitlik gösterip dayananlarda cesaret nedir? Şunu da katayım: yalnızca acıya, korkuya yiğitlik gösterenlerde değil, arzularına, zevklerine karşı koyanlarda görülen cesaret, ister dayanmakla, ister kaçmakla gösterilen cesaret nedir? Öyle kimseler arasında da cesaretli olanlar çok değil midir, Lakhes?... Demek ki o adamların hepsi de cesaretli; ama kiminin cesareti zevkle kimininki acıya karşı, kimi arzularına dayanıyor; kimi korku bilmiyor. Ama kimi insan da böyle işlerde korkaktır, değil mi?”

Ardından Lakhes’e cesaret’in bir “ruh metinliği” hali olduğunu söyler. Ruh metinliğinin de her türlü ise cesaret sayılamaz, örneğin birinin ruh metinliği pekâlâ aklını yitirmiş olmasından da gelebilir. Asıl cesaret diyebileceğimiz, “akılla beraber giden bir ruh metinliğidir” (191 d- 192 d). Bu akıl vurgusunun, akılla birleştirilmiş ve sentezlenmiş duygunun öneminin altı çizilmelidir. Sokrates bu diyalogda Nikias’ın cesareti “savaşta olsun, nerede olursa olsun nelerden kaçıp neleri göze alabileceğimizin bilgisidir” şeklinde tanımlamasına katılır görünmektedir. Örneğin, bilgisi olmadığı için hiçbir şeyden korkmayan küçük bir çocuk cesaretli sayılamaz. Korkmak ya da korkmamak konusu “bilmek” ile ilgilidir. “Cesaret yalnız gelecekteki iyiliklerle kötülükleri değil, şimdiki, geçmiştekileri de, kısacası, öteki bilgiler gibi, geniş anlamıyla bütün iyiliklerle bütün kötülükleri kavrar” (196 d-199 c). Bunların bilgisi cesareti doğurur.

Devlet eserindeyse, “kimlerin en cesur ve korkusuz olması beklenir?” sorusuna Platon, “öncelikle yönetici sınıflar ve koruyucular sınıfı” cevabını verir: “Yurdu koruyacak adam, yaradılış bakımından filozof, azgın, çevik ve güçlü olacaktır”. Ayrıca yurttaşlarına yumuşak, düşmana ise hoyrat ve yiğit olması beklenmektedir (2011: 375-a-376c). Sokrates, “Bu kimselerin yiğit olmaları da istenirse” onlara “ölümden elden geldiği kadar az korkmalarını sağlayacak sözler de söylemeli” (Platon, 2011: 386 a) der. Platon’a göre, korkulacak şeyler yasalar yoluyla belirlenmelidir ve bir devlette yiğitlik dediğimiz erdem de, tam olarak neden korkup neden korkulmayacağını öğrenilmesidir. “Kanun koyucu eğitim yoluyla neden korkulup neden korkulmayacağını aşlamıştır insanlara. Bu azınlığın işi, aşılana bu değeri her yerde, her zaman korumaktır. Sence de yiğit olmak bu değil midir?... Yiğitliğin bir çeşit koruma olduğunu söylüyorum... Korkulacak şeyler üstüne eğitim yoluyla, kanunların verdiği inancın koruması. Yiğit olan bu inancı her yerde her vakit korur demekle, onu keder, sevinç, istek ve korku içinde bir yana bırakmaz, demek istedim” (2011: 429 b-d). Ona göre tüm duyguların görevi aklı dinlemek, ondan yana olmaktır (örneğin, öfke, 2011: 441 c) sonuçta en doğru ve güzel olan insanın içindeki üç yönün kesişmesidir. Savaşçıların “tabiatları ve gördükleri eğitimin iyiliği dolayısıyla neden korkup neden korkmayacakları üzerine sarsılmaz bir inançları olsun ve renkleri bütün sodalardan ve sabunlardan daha soldurucu olan acı, korku, hırs gibi hallerde uçup gitmesin. İşte korkulacak ve korkulmayacak şeyler üstüne, kanunlara uygun olarak, beslediğimiz inancın sarsılmazlığına yiğitlik diyorum” (2011: 430 a-b)³; diyen Platon en politikleştirilmiş duygu sayabileceğimiz korkunun düzenlenmesini böylelikle doğrudan yasa mertebesine çıkarmıştır.

³ “This power in the soul, then, this unfailing conservation of right and lawful belief about things to be and not to be feared is what I call and would assume to be courage...” (Plato, 1937: 357).

Platon, beş devlet şeklinin beş insan haline karşılık geldiği (2011: 544 e) devleti, başı ve bedeni ile makro bir insanmış gibi algılar ve ruhun kısımları ile devlet ve yönetim şekilleri arasında da paralellikler kurar. Yönetim biçimlerini temel duygularla değerlendiren Platon, zorba yönetimlerin yürütücü duygusunu ise korku olarak tanımlamıştır. Platon’a göre bir insanın içindeki zincirlenemeyen tutkular o kişiyi zorbalığa götürür. Zorbalık aynı zamanda patolojik değerlendirilir. Zorba kişiler, gerçek özgürlük ve sevgiyi asla tadamamış kişilerdir. Ya efendi ya da köle olmuşlardır (576 a). Gerçek mutluluğu da tadamadıkları gibi, benzer biçimde zorbalıkların da en mutsuz devletler olmalarından söz edilir. “Böyle bir devlet ve böyle bir ruh hep korku içindedir” (2011, 578 a) ve “insan ne kadar zorbaysa o kadar köledir de” (2011, 579 e). Zira; hemen öncesinde bahsettiği gibi zorbanın kendini dizginleyememesinin sonu, tamamıyla “kapanmadır”. Halkından duyduğu “Korkular içinde” kendi evine kapanmak zorundadır. Kendi yurttaşlarından korku içinde yaşayacaktır. Bu bağlamda, Platon’da konumuz bağlamında bulduğumuz tematik sürekliliklerden bir diğeri de kendi yurttaşından değil dış düşmandan korkulması gerektiği fikridir. Koruyucular sınıfı bağlamında: “Koruyucuların lükse, mala mülke sahip olmaları “yurttaşların yardımcısıyken düşmanı” olmalarına ve zorbalaşmalarına sebebiyet verir. Bu nedenle dışarıdaki düşmanlarından çok içerideki düşmanlarından korkmakla geçer ömürleri. Kendilerini ve devleti ölüme sürüklerler” (2011: 417 b, 579 c) diye belirtir.

Platon’un ruhun nitelikleri ve devlet tipleri arasında, yukarıda belirttiğimiz gibi, tam bir karşılıklılıktan söz edilemez. Aristokrasiyi akıllı ruhla, timokrasiyi öfkeli ruha, oligarşiyi arzu eden ruha karşılık olarak görmemiz mümkünse de bu son iki rejim tipinin hangi ruha veya ruhun hangi yetisine karşılık olabileceği anlaşılmamaktadır. Aslında bu konuyla ilgili olarak daha doğru bir görüş genel olarak “hiçbir insanın ruhun belli bir yetisinin mutlak hakimiyeti altında olan saf bir varlık olmadığı”, hiçbir siyasal rejimin de ruhun bu yetilerinden herhangi birinin saf karşılığı olmayacağıdır. İnsanların kendileri de

karma varlıklar oldukları gibi rejimlerin kendileri de karma rejimler olmak zorundadır (Arslan: 2010: 427). Burada korku üzerine kurulu hiçbir rejimin ilelebet ayakta kalacak mutlak bir hakimiyete erişemeyeceği anlaşılabılır, ki aynı görüşün Spinoza okurken de karşımıza çıktığını göreceğiz.

Ayrıca, “duygu birliği”ni bir devlet için en büyük iyilik olarak gören (2011: 464 b) Platon, çıkar birliğinin yurttaşlar için aynı zamanda sevinç ve üzüntülerin birliğine dönüşeceği bir devlet tasarlar (2011: 464 a) Bu devleti boşuna bir bedene benzetmez. Bedenin bir yerindeki mutluluk ve acıyı iyi yönetilen bir devlette bedenin diğer yerlerinin duymaması imkansızdır (2011: 264 b). Devletin temeline yerleşen Koruyucular sınıfına ise “neden korkmaları neden korkmamaları gerektiğinin öğretilmesi” gerektiğini düşünmesi, önceden sözünü ettiğimiz topluluk içinde duygu regülasyonu sorununun siyasal kuramın en başından beri varlığını göstermektedir. Platon’un devletinde çoğunluğun içinde her türlü “kötü tutkular”, “değerli bir azınlık aklın buyruğuna” girmelidir (2011: 431 c). Böylelikle zevklerine ve arzularına hakim, bilgece bir devlet söz konusu olabilir.⁴

1.1.2.Aristoteles: Siyaset Tekniğinde Korku

Korku ve siyasetle ilişkili esas aldığımız belli başlı temaların Antik Yunan’dan beri nasıl bir süreklilik gösterdiğini tıpkı Platon gibi, Aristoteles’te de görebiliriz. Aristoteles’e göre, siyaset adamı öncelikle “ruh konusunu” iyi bilmelidir, “tıpkı bir göz doktorunun gözlerin tedavisi için tüm bedeni bilmesi gerektiği gibi” (Aristoteles, 2020: 1102 a, 19-24). *Politika*’nın V. Kitabı en “bozuk yönetim biçimlerinin” bile bu bilgi yardımıyla korunabileceğini ortaya koymuştur (Ross, 2011: 367). *Retorik*’te de duygulanımlar konusu bu amaca dönük ve pratik yönüyle karşımıza çıkarlar (Price: 2010:

⁴ Karş. “If then, there is any city that deserves to be described as master of its pleasures and desires and self mastered, this one merits that designation” (Plato, 1936: 361).

131). Aristoteles, *Retorik*'in ikinci kitabında (2014: 1382a 20- 1383b 10) konuyu ele alır. *Retorik* bir hatibin dinleyicilerinin “etkilenimlerini”⁵ yönetmesinin en uygun yollarını tarif eder. İyi bir politik hatibin ise duygulanımlara yönelmemesi ve kimi zaman onların içini korkuyla doldurmaması düşünülemez: “Dinleyicilerin korkutulması gerektiğinde, hatip, gerçekten bir tehlike içinde olduklarını hissettirmelidir onlara: Böyle bir şeyin kendilerinden daha güçlü insanlar tarafından umulmadık bir şekilde ve umulmadık bir zamanda kendileri gibi kimseler tarafından, umulmadık bir şekilde ve umulmadık bir zamanda kendileri gibi kimselerin başına da geliyor olduğunu, gelmiş olduğunu göstererek yapar bunu” (2014: 1383a 8-13). Duruma göre tiranın kralın himayeci tutumunu taklit etmesi ya da korku ile halkı yönetmesi gerekebileceğini söylemesi ile birlikte düşününce, Machiavelli düşüncesinin habercisi gibidir (Ağaoğulları, 2009b: 359).

Retorik'te ve *Politika*'da korkunun aynı zamanda, yönetici için gerekli bir araç⁶ olabileceğini ortaya koyar. Devrimlere karşı itaat duygusunun korunmasının önemine ve yöneticilerin her zaman halkın karşısına yabancı bir saldırı tehdidini koymak ve gerekirse onları korkutmak için tehlikeler icad etmeleri gerektiğine değinir (V. Kitaptan aktaran, Ross, 2011: 407-408). Tiranlık konusunu ele alırken: “Dindar bir adam değilse bile hiç olmazsa Tanrı hizmetinde başka herkesten daha gayretli, daha ciddi görünmelidir. Çünkü insanlar, yanında veya arkasında Tanrı'nın olduğu birine karşı ayaklanmaktan korkarlar... Tiran eğer olumsuz davranışlarda bulunuyorsa, yönetenlerin bunu kendilerine duyduğu sevgiden kaynaklı olarak yaptığını düşünmeleri sağlanmalıdır”

⁵ “Arzu, öfke, inanç korku, yüreklilik, kıskançlık, sevinç, sevgi, kin, özlem, hırs ve acımanın, genel olarak da haz ya da acının izlediği şeylere “etkilenim” diyorum” (Aristoteles, 2020: 35).

⁶ Price, duygulanımların bedenselliğini vurgulayarak, Aristoteles'in bunların pasifliği yönünde değerlendirme yaptığını savunur ve *Retorik*'te duygulanımların kararlarını etkileyen pratik bir mesele haline getirilmesi arasında bir çelişki görmektedir (Price, 2010 131,136).

(Retorik V. Kitap. I.I'den alan, Arslan, 2011: 315) derken, tiranlığın korunmasının yöntemi olarak “halkı aşağılama ve aralarına güvensizlik tohumları ekmek”ten bahsedilir.

Politika'nın 5. Kitabında (2010) Devrimler sorununu ele alan Aristoteles “her devrimin bir psikolojisinin olduğunu düşünür”. Her rejimde farklı olmakla birlikte, insanları devrim yapmaya iten temel nedenler arasında kazanç ve şeref kazanma arzusu gibi sebepleri gören Aristoteles devrimlerin diğer önemli nedeninin ise korku olduğunu ifade eder. Halka korku salma işi yerinde yapılmazsa, düzeni koruyacak değil, devrimlerinin kıvılcımını çıkacak bir güce de dönüşebilir. İnsanlar işledikleri bir suçun muhtemel cezasından ya da kendilerine haksızlık yapılacak gelişmelerin olmasından korkarak devrime kalkışır (Arslan, 2011: 307). Ona göre de, tıpkı Platon'da olduğu gibi gereğinden az korku ya da çok korku erdemsizliktir. Aynı zamanda risklidir. Örneğin, Aristoteles istikrar anlamında en güvenilir sınıf olarak tanımladığı orta sınıfı “ne korkak ne de cüretli” bulur. “Onlar ne taşkın ne de korkaktır. Emir almayı bildikleri gibi gerektiğinde emretmeyi de bilirler” (Arslan, 2011: 297). Özellikle Polis'in dışarıdan gelen saldırılardan korunmasından bahsediyorsak, korku bazen bertaraf edilmesi gereken bir güç, yurdu koruyacak olan cesaret önünde bir engel olarak da karşımıza çıkmaktadır (Aristoteles, 2010: 92).

Aristoteles'te duygular meselesi ölçülülük (orta yol ahlakı) bağlamında ele alınır ve korku konusunda da bir tür ölçülülük önerilir : “Yiğitlik korkular ve cüretler ile ilgili orta olmalıdır, korkusuzlukta aşırıya kaçanların adı yok (nitekim bir çoğu adsızdır), cüretlilikte aşırı cüretli, korkmakta aşırıya kaçıp, yüreklilikte yetersiz kalanlar ise korkaktır.” (2020: 38.) Kötü ünden, yoksulluktan, hastalıktan, dostsuzluktan, ölümden korkmak Aristoteles'e göre normaldir. Ancak Yiğit olmak bunlarla ilgili değildir. Yiğit kişi “güzel bir ölüm karşısında” (savaşta kahramanca ölmeyi kastediyor), “ve ölümü getirebilecek gerçeklerle burun buruna geldiğinde korku duymayana, denir, böyle

şeylerse savaşta olur” (2020: 57) “O halde korkulması gereken şeylerden ve gerekli nedenlerden dolayı gerektiği şekilde ve gerektiği zaman korkan, cesaret edilmesi gereken şeyleri yapmaya cesaret eden kişi yiğittir; çünkü yiğit kişi yakışan bir biçimde ve aklın gösterdiği şekilde etkilenir ve eylemde bulunur”. (Aristoteles, 2020: 58) Cesaretin püf noktası tercih ve amaçtır. Örneğin, öfkeden kaynaklı bir cesaret gösterirseniz, bu yiğitlik sayılmaz. (2020: 61) Ancak savaşta ölmeye gitmek bir yiğitliktir. Bir amacın olması ve “yiğitliğin güzel bir amaca hizmet etmesi” esastır.

“Yiğit kişi her durumdaki ölümle de ilgili görünmüyor, sözgelişi denizden ya da hastalıklardan olan ölümle de ilgili görünmüyor; sözgelişi denizden ya da hastalıklardan olan ölümle. Öyleyse hangi durumdaki ölümle? Acaba en güzel durumda mı? Savaşta ölüm böyledir, çünkü en büyük ve en güzel tehlike içinde olan ölüm bunlardır” (Aristoteles, 2020: . III, 1115a 30-34).

Öte yandan Aristoteles, neden savaşta ölümün en güzel ölüm olduğunu bize net olarak açıklamaz (Young, 2009: 455). Belki de buna “akla en uygunu olduğu için” cevabı verilebilir.

Aristoteles’e göre cesaret ruhun akıl sahibi olmayan ancak ondan pay alan bölümü ile ilgili olan (yani arzu ve iştah yetisinden kaynaklanan) erdemler içinde ve duygularla ilgili bir erdemdir (Arslan, 2011: s. 251). Aristoteles, 5 türlü cesareten söz eder ki, bunlardan ilki politik cesarettir: “Yasa tarafından cesaretin karşılığı olarak tahsis edilmiş onurları kazanmak ve korkaklığı bekleyen onursuzluklardan kaçınmak için tehlikeyi göğüslemektir”, bu (Ross, 2011: 319). Bir davranışın Aristoteles’te erdem sayılması için şu koşullar gereklidir: İnsan 1)ne yaptığını bilecek 2) eylemi kendisi için seçecek, 3)daimi bir eğilimin sonucu olarak eylemde bulunacak (Ross, 2011: 303, 304) Bu durumda burada da her cesaretin veya korkunun erdemle ilişkilendirilebileceği düşünülemez. Bir kişiye nasıl ki, haz arzusu, öfke, korku gibi duyguları duyduğu için iyi veya kötü diyemeyiz, ve bunlar seçme içermedikleri gibi bir tutumun devam ettirilmesi de değildirler ve sadece edilgin tutkulardır, bu nedenle Aristoteles’te yiğit kişi, “aklın gösterdiği şekilde etkilenir

ve eylemde bulunur” (2020, 1115b, 18). *Nikomakhos’a Etik*’teki “[Cesur adam] [insanın dayanamayacağı türden] şeylerden bile korksa da, bunlara gerektiği gibi ve mantığın gerektirdiği şekilde, iyilik uğruna katlanacaktır, çünkü bu erdemin sonudur” (1115b’den aktaran, Young, 2009: 446) sözleri biz göstermektedir ki, Aristoteles de “etkilenim”lerin bir şekilde akılla uyuşturulması arayışındadır. Bu yönüyle Young (2009), Aristoteles’in eylemler zıt arzuları aynı anda içermez tezine bir istisna teşkil ettiğini söyler (Young, 2009: s. 443).

Bu bağlamda son olarak, Aristoteles’in *Retorik*’te de değindiği akla uygun arzular meselesi ilgi çekicidir: “İlke olarak zevkin bir hareket, bir bütün olarak ruhu bilinçli bir biçimde normal duruma getiren bir hareket olduğu” söylenebilir. Acı ise Aristoteles’e göre bunun zıddıdır ve insanı bir anlamda pasif bir konuma sürükler. “Arzularınca bazıları mantığa aykırı, bazılarıysa akılla birlikte”dir. Mantığa aykırı olanlar, aklın onayladığı herhangi bir düşünceden doğmazlar. Bunlar genellikle doğal yetilerle ilişkili arzulardır (koku, tat, cinsellik vb.). Akla uygun olan arzuları ise edinmeye itiliriz. Bize anlatılmışlardır ve bunların iyi olduğunu bildiğimiz için bunları edinmeyi de arzularız (2014: 1369b 34- 1370a 27). Korkulacak şeylerin ve cesaretin ne zaman bir erdem olarak tanımlanabileceğinin, ne zaman tanımlanamayacağının belirlenmesi de tam da böyle bir kanaatin sonucudur. Bu kanaatleri oluşturmak ise siyasal düşünce tarihinde daima yönetme tekniğinin ayrılmaz bir parçası olacaktır.

Hobbes da erken dönemlerinde Aristoteles’in *Retorik*’teki analizini örnek alacaktır. Hobbes’un eserleri ile Aristoteles’in *Retorik*’i arasındaki paralellikler Strauss tarafından detaylıca incelenmiştir (1952: 30-43). Hobbes daha sonra “Euclid ilgisi ve matematiksel yöntemi benimsemesiyle bundan uzaklaşacak”tır. Siyaset felsefesini “artık rasyonel bilginin öne çıktığı bir “bilim”” olarak ele alacaktır (Strauss, 1952: 136, 137). Platon’a ve sonrasında Stoacılara ilgisinin artması ile birlikteyse akıl ve tutku arasındaki karşıtlık

(ki aynı zamanda bunu görünüş ve gerçeklik gibi okur) karşımıza kibir ve korku karşıtlığı olarak çıkmaya başlayacaktır. Bu noktada kibir tutkularla, korku ise akılla bir arada tanımlanmaya başlanacaktır. “En uç durumlarda bile geçerli olacak şekilde” kuramını tasarlayacak olan Hobbes, sisteminde akıl ve tutkuların (ve korkunun) uyumunu arayacaktır (Strauss, 1952: 149, 150).

Spinoza düşüncesi klasik gelenek içinde, düşüncelerini temellendirmesi bakımından tümüyle farklıymış gibi görüldüğü birçok farklı kaynaktan da beslenmiştir. Hugo Boxel’e yazılan Ekim/kasım 1674 tarihli mektupta (2014b: 282) Spinoza hurafelere karşı durma konusu bağlamında Epiküros’tan, Lukretius ve Demokritos’tan da övgü ile bahseder. “Epikürosçu geleneğin özgürlükçü ruhuyla bir senteze vardığını”, bunun da “Epikürosçuluğun felsefeyi kendilerine korku veren her şeye karşı, insanları özgürleştirecek yol olarak algılamasından” ileri geldiğini söyler. Zira her ikisinin felsefesi de dünyevidir ve deyim yerindeyse beden felsefesidir ve aynı zamanda mutluluk felsefesidir. Epikürosçu naturalizm, gerçeğin anlaşılabilir olduğunu savunur. Bu yönüyle bilinmeyenden kaynaklanan korkulara meydan okur (Tatian, 2009: 78,79). *Etika*, Bölüm 1, Önerme 8’in Scolie 2’sinde Spinoza şeylerin gerçek nedenlerini bilmemenin “her şeyin birbirine karışmasına” neden olan bir bulanık bilme haline neden olduğundan bahsetmektedir. Tatian’a göre bu tartışma 17. yüzyılda da mucizelere ilişkin tartışmalar ile ilişkilenebilir. Nedenlerin bilgisini aramak, nedensiz gerçekleşen mucizeler fikrini ve aşkın hayallerle biçimlenen bir hayat düşüncesini yıkacak bir düşünüş tarzıdır. 17. yüzyıla gelindiğinde artık *Eudaimonia* –daha öncesinde antik düşüncede olduğu gibi- bilginin artması ile özdeş bir hale gelmiştir.(Tatian, 2009: 80, 81). *Menecce’ya Mektup*’ta en zararlı şeyleri anlatırken Epiküros şöyle der: “Korkunun ve ümidin kısıracındaki ruhun sürekli olarak karmaşa içinde kalması, tanrılara, ölümsüzlük arzusuna ve hazlar için ölçsüz iştaha ilişkin bir “kötü yorum”dan kaynaklanır; kötü bir sonsuzluk fikrinin boyunduruğu altındaki hayat ve haz düşüncesi tüm zamanların insanlarını saran

mutluluğun doğrudan kaynaklarıdır. Söz konusu olan ölmeyi öğrenmek değil, ölümün “bizimle hiç ilgisi olmadığını” öğrenmektir – çünkü ya o vardır, ya da biz; öyle ki yaşamamakta korkulacak hiçbir şey olmadığını anlayan kişi korkuyla yaşamaktan vazgeçer”. Epikuros’a göre, hazzı ortadan kaldıracak olan şey acı değil, daha çok korkudur; aynı biçim de “neşeli bir dünyevi ölümlülüğe” engel olan şey de ölümün kendisi değil, hissedilen ölümsüzlü kaygısıdır. Bu, Spinoza’nın *fluctuatio animi* (ruhsal dalgalanma) diye adlandırdığı şeye benzer (Tatian, 2009: 85-86).

Korku teması antik Yunan sonrası siyasal düşüncesi içinde de istikrarla varlığını sürdürmüştür. “Pax Romana”nın dışından gelecek tehlikelere ilişkin duyulan korku Emperyal Roma için de belirleyici faktörlerden biri olmuştur. Evrigenis, kitabında (2008) tezini *metus hostilis* yani bir düşmandan duyulan korkunun topluluğun kurucusu olduğu üzerine kurar ve "Olumsuz birlik" (*Negative Association*) durumunu inceler. İnsanı toplumsal hayvan olarak, Polis’i de kendine yeterli ve güvenli olduğu sürece ideal olarak gören Aristoteles’in tersine Sallust, Kuramında "Saldırgan bir düşmana karşı savaşın Roma’da normal bir durum” olduğunu, varoluş mücadelesi hakkında duyulan korkunun Roma yaşam tarzında bir salgın halini aldığını savunacaktır. Sallust kuramının barış zamanları için de geçerli olması onun en belirleyici özelliğidir (Evrigenis, 2008: 19-21).

Neal Wood’un da aynı adlı makalesinde değindiği "Sallust's kuramı" burada önem kazanır: Roma en büyük düşmanı Kartaca'nın yıkılmasını mı istemelidir, yoksa var kalmasını mı? Sallust, Soylularla Pleblerin çatışmasını engellemek için Kartaca'nın varlığını sürdürmesi önemlidir; demiştir. Zira Kartaca'dan gelen tehdit ortadan kalktığında Roma’da ciddi bir "dejenerasyon" gözlemlenecektir. Benzeri görüşler, Wood’a göre, Augustinus’un *Tanrı devleti* kitabından Hobbes’un *Leviathan*’ına dek varlığını sürdürür. Nitekim Neal Wood bunu yıllar sonra "Sallust Kuramı" olarak adlandıracak ve düşmanlardan duyulan korkunun "içerideki toplumsal birliği" sağladığını

ve bunun da "erken modern siyasal düşüncede kurucu bir aksiyom olduğunu" söyleyecektir (Wood, 1995). Hobbes da hem *De Cive*'de (2007: Bölüm 12, Madde 12), hem de *Elements of Law*'da (1969) (2. Bölüm, 8. Kısım, 13. Madde, s. 175) Sallust örneğinden faydalanır. *Metus hostilis*'i (düşman korkusu) sağlayan Kartaca'nın varlığı Roma tarih yazımı ve siyasal söyleminde merkezi bir temadır ancak düşünce tarihinde konu, Thucydides'in *Peloponnessos Savaşları* eserine⁷ dek gider. Thucydides bu yönüyle realist uluslararası ilişkiler yaklaşımının da kurucusu sayılmaktadır (Evrigenis, 2008: 25). Tesadüfi olmayacak şekilde, Hobbes'un Peloponnessos Savaşları kitabını çevirdiğini bildiğimiz (Skinner, 2018: 29), Thucydides, savaş ve korku arasında sıkı bir bağ kurar.

Hobbes'un Thucydides ilgisi üzerinde durulmaya değerdir. Strauss'a göre, Hobbes'un bu ilgisi ve sonucunda yapmış olduğu çeviri, Thucydides'in tarihsel olayların nedenleri üzerinde duran ve bu konuda tutkuların gücünü iyi gören, derinlikli bir tarihçi olduğunu düşünmesiyle ilgilidir. Hobbes onu "en politik tarihçi"⁸ olarak görmüştür.:

"Homeros ve Vergilius, Horace, Sofokles
Plautus, Euripides, Aristofanes,
Bunları biraz anlıyorum, ama o kadar; ne ki hepsinin arasında
Beğendiğim olmadı Tukidides kadar.
Demokrasinin bir ahmak işi olduğunu söylüyor,
Cumhuriyetten daha bilgece olanısa bir Kral."

Manzum otobiyografisinde Thucydides'ten böyle övgüyle bahseden Hobbes (Sahlins, 2012: 19), çevirisinin önsözünde kendi monarşi savunusunu tutkulardan yola çıkarak yapacaktır (Strauss, 1952: 108-110) ve diğer devlet şekillerine göre monarşide

⁷ "Gün olur da insanlar gelip bu savaşın nedenini merak ederler diye bunları anlatıyorum. Ancak hiç kimsenin itiraf etmediği asıl neden Atinalılar'ın aşırı derecede güçlenmeleri ve Spartalılar'ın da onlardan çekinmeleri idi" (Thucydides, 2010: Bölüm1, Madde 23).

⁸ Peloponez Savaşı'nın 1618 tarihli çevirisinde Hobbes "bugüne dek eser vermiş en politik tarihçi" diyerek Thucydides'i yere göğe sığdıramaz. Onu şiirde Homeros, felsefede Aristoteles ve belagatte Demostenes'le aynı düzeye yerleştirir. Onun Hobbes'a özellikle cazip gelen yönü, açıkça demokrasiden hoşlanmaması ve sürekli demokrasinin kusurlarını ortaya koyması olmuştur. Sahlins'e göre "Tukidides'in Hobbesçu görünmesinin nedeni, Hobbes'un Tukididesçi olması"dır (Sahlins, 2012: 18).

insanların rütbe ve öncelik kazanma gibi tutkularının -ki bunlar Hobbes'un oldukça tehlikeli bulduğu kibir duygusu ile doğrudan ilişkilidir- daha az sorun yaratacağını belirtecektir. (Önsözü yazarken “patronu Devonshire”ın da bu tutkulardan ne deni azade olduğunu vurgulamayı ihmal etmez.) “Böylece insan, iyi bir talihten çok, kötü bir talihten yararlanır. Talihsizlik, gücünü ve zekasını abartmasını engeller, onda korku uyandırır” ve ünlü deyişinde belirttiği üzere, “korku iyi bir danışmandır... korku insanı aydınlatan bir güçtür” (Strauss, 1952: 111). Burada hükümdarın yönetirken *virtue* ve *fortuna*'nın uygun bir bileşkesini oluşturması gerektiğini düşünen ve kuramını ilk kez dinsel referanslardan bağımsız biçimde oluşturan bir düşünür olarak Machiavelli akla gelmektedir. Bu bağlamda Machiavelli'ye geçmeden önce şu değerlendirme eklenmelidir: Korkunun politik olarak incelenmesi Hobbes ile başlamasa da Hobbes ile ileri bir seviyeye ulaşmıştır. Hobbes'tan önce Thucydides, Machiavelli, Grotius gibi farklı dönemlerde yaşamış birçok düşünür korkuya önem veriyse; Thucydides ve Machiavelli korkuyu siyasal bir motivasyon olarak gördüyse de yalnızca Hobbes, büyük ve kalıcı toplumların kökeninin, “insanların birbirine karşı karşılıklı iyi niyetinden değil, birbirlerinden duydukları karşılıklı korkudan kaynaklandığını” net bir şekilde söyleyecektir (Robin, 2004: 31).

Orta Çağ'da kaçınılmaz olarak kilise ve dinsel düşünce bağlamında olarak ortaya çıkan ve yabancısı olduğu bu dünyaya (Schulz: 1991) mutlak bir güvensizlikle bir dini vecibeyi yerine getirmek için düşen insanlar, öte dünyaya dair belli bir korkunun egemenliğinde yaşamıştır ve korkuların siyasallaştırılması ile Kutsal Savaş için kitleler mobilize edilebilmişlerdir. Akıl sorunu erken modern döneme doğru yavaş yavaş sahneye yeniden çıkmaya başlarken, Reform dönemi isimlerinden Calvin: “İtaat korkuyla değil istekle bilinçli bir şekilde yerine getirilmelidir” diyecek, Rönesans ise mistik korkuların ya da dinsel endişelerin geri plana itildiği, doğaya duyulan merak ve hayranlığın ön plana çıktığı bir dönem olacaktır. Yaşadığı dönemde din ve siyaset arasına girmeye başlayan

mesafe ile birlikte Machiavelli korkuyu da tamamen araçsallaştıran pratik ve gerçekçi bir düşünür olarak ortaya çıkacak ve bu yönüyle Spinoza'nın kitaplığında ve referanslarında yerini alacaktır (Negri, 2005: 58). Özellikle de kadir-i mutlak bir hükümdarın gücü elinde tutmak için başvuracağı yolların Machiavelli tarafından ustaca gösterildiği kabul edilir ve Spinoza ondan “ince zekalı düşünür” olarak bahseder.⁹ Bu ifşanın özgürlükten yana bir okumasının yapılabileceğini düşünür (Akal, 2010: 37).

1.1.3. Machiavelli: Sevilmeli mi Korkulmalı mı? Pratik bir Sorun

Machiavelli kuramında korkuyu tamamen siyasetin ve “nasıl yönetilecek” sorusunun hizmetine sokacak ve meşruiyet bağlamının dışında tartışacaktır¹⁰ Machiavelli'nin en yaygın olarak bilinen tartışmalarından biri, hükümdarın “sevilen mi korkulan mı” olması gerektiğidir. *Hükümdar*'ın (2008) “Zalimlik ve Merhamet: Sevilmek mi Yoksa Korkulmak mı Daha İyidir?” başlıklı bölümü bu konuyu ele alır. Öncelikle bir hükümdarın amacı, uyruklarını birlik ve beraberlik içinde tutmaksa harekete geçerken zalim olarak nitelendirilmekten çekinmemelidir. Kimi zaman zalim olmak bir orduyu bir arada tutmak için bile elzem olabilir. Machiavelli'ye göre akıllıca düşününce, bir ülkede düzensizlik, düzeni sağlamak için yapılacak bir kısıymdan daha büyük bir kısıma neden olabilir (Burada iki kötülükten az kötü görüneni tercih etmek Hükümdar'a düşmektedir). Hükümdar bu nedenle, yeri geldiğinde “yumuşak” yeri geldiğinde “sıkı” olmayı bilmelidir. Korkulan bir insan olmaktansa sevilen bir insan olmak mı, yoksa sevilen bir insan olmaktansa korkulan bir insan olmak mı iyidir? sorusuna Machiavelli “her ikisidir” cevabını verir. Ne var ki, her ikisinin bir kişide bulunması oldukça güçtür, dolayısıyla

⁹ Ayrıca bkz, TP V/7 'de *Hükümdar*'a ve X/1'de *Titus Livius*'a atıflar.

¹⁰ Machiavelli'nin *Hükümdar*'ını iktidarı elinde bulunduranların el kitabı olarak görmenin yanında “zorbaların hilelerini ve kötülüklerini halka gösterecek” ve yurttaşların bunlardan korunabilmesini sağlayacak bir eser olarak gören bir okuma da söz konusudur (bkz, Baldini, 2012: 19). Onun tutumu “hükümdar sana söylüyorum halkım sen anla” (Akal: 2010: 37) şeklinde de okunabilir.

hükümdarın en azından korkulan bir insan olması gerekir. İnsanların genellikle nankör ve iki yüzlü olduğunu ifade eden Machiavelli, dostluğun hiç de güvenilir bir kavram olmadığını, “insanların yaradılıştan kötü oldukları için bir çıkar karşısında sevi bağlarının yok olduğunu”, “oysa korku ile bağlanmış insanların ceza tehdidi altında oldukları için bu bağdan hiçbir zaman kopamayacaklarını” ve “korkulan kişilerin şiddetinden çekineceklerini” belirtir. Ne var ki halkın “malına, mülküne, ırzına” dokunacak kadar ileri giden bir hükümdar, bu kez de korkuyu nefrete dönüştürecektir (2008: 82-85). Bu durumda suikast ve komplolara açık hale geleceklerdir. Bu nedenle hükümdarlar mümkün olduğunca “kin uyandıracak davranışları başkalarına yaptırmalı, kendileri halkta iyi duygular uyandıracak” şekilde davranmalıdırlar (2008: 93).

Burada korku yine dozunda kullanılacak acı bir ilaç gibi görülmektedir. Bu ilacın dozu nasıl bir hükümdarın, hangi koşullarda, hangi türden bir devlet ve toplulukla karşı karşıya kaldığına göre belirlenir. Örneğin, soydan gelen bir hükümdarın halkını ezmeye pek ihtiyacı yoktur. Bu nedenle daha çok sevilir. Aşırı derecedeki kusurları yüzünden kin yaratmamışsa, halkın onun hakkında sevgi beslemesi doğal olandır (2008: 16). Yeni hükümdarlıklardaysa yönetmek daha zordur. Bunlardan eski bir hükümdarlığın kısmen bir parçası olan karma hükümdarlıklarda yeni bir düzen kurmak da zordur. Zira yeni hükümdarlar uyrukları baskı altında tutmaya daha çok ihtiyaç duyarlar. Bu baskı, hükümdarı başa getirenler de dahil herkes için geçerli olacağından, hükümdar bir yandan da kimsenin tam anlamıyla dostluğunu kazanamamış olur (2008: 18). Adetleri farklı bir devleti ele geçiren bir hükümdar ele geçirdiği ülkenin sakinlerinin ihtiras ya da korkuları dolayısıyla başka devletleri yardıma çağırmaları konusunda hazırlıklı olmalıdır. Romalıların Aitolialılar tarafından Yunanistan’a sokulması gibi, tarihte bunun örnekleri mevcuttur (2008: 22). Cumhuriyetleri ele geçirmek zordur. Halkın kendisinde bir özgürlük geleneği söz konusu ise, ya bu ülkeyi yıkıp yakmak ya da özgürlüğe alışkın bir halkı yine buna uygun geleneklerle idare etmek ve mümkünse de yerli yöneticileri

kullanmak en uygunudur. Eserinin 5. Bölümünde anlattığı üzere, Cumhuriyeti yaşamış ve özgürlüklerin anısına sahip ülkelerde daha fazla canlılık, kin ve intikam duyguları ile başa çıkmak gerekecektir. 8. bölümde Sicilyalı Agathokles örneği üzerinden pekâla zorbalıkla ve cinayetle iktidara gelinebileceğini ancak bunun hükümdara onur kazandırmayacağını belirtir. Ne var ki siyasete gücü koruma ve sürdürme tekniği üzerinden bakan Machiavelli için esas sorun hükümdarın onuru değildir. Devamında da zulmün iyi kullanılan bir araç olduğu koşullarda işe yaradığını belirtmekte ve şu öğüdü vermektedir: “Bir ülkeyi ele geçiren kişi, uygulamak zorunda olduğu sert yöntemleri her gün tekrarlamamak için bunları tasarlamalı ve bir anda hepsini uygulamalıdır. Kötülükler tekrarlanmayınca halk güvenlik kazanır ve hükümdara bağlanır. Korku ya da yanlış değerlendirme yüzünden başka türlü davranan bir hükümdarın her zaman hançerini elinde gezdirmesi gerekir. Sürekli tazelenen kötülükler yüzünden halkın kendisine güveni kalmayacağı için kendisinin de halka güveni kalmaz” (2008: 51). Sonraki bölümde (2008: 53) özellikle halkın hükümdara düşman kesilmesinden özellikle kaçınılması gerektiği, halkın düşmanlığının “çok” olması bakımından, zenginlere/seçkinlere göre çok daha tehlikeli olduğu belirtilir. “Halkın yardımı ile hükümdar olan birinin her zaman onun kendisine olan sevgisini korumaya çalışması gerekir”. Halka karşı seçkinlerle ittifak halinde hükümdar olanlar için de aynı değerlendirmeyi yapar, “Hükümdarın her zaman halkın sevgisine ihtiyacı vardır, Aksi halde kötü günlerde çaresiz kalır” (2008: 54). Dolayısıyla, korku ve sevgi ikiliği sorusunun cevabı tamamen günün ihtiyaçlarına göre belirlenecektir.

Tematik süreklilik arz eden konulardan olan, hükümdarın halkından mı yoksa dış düşmanlardan mı korkması gerektiği “ayaklanmaları önleme” sorunu bağlamında *Hükümdar*’da ele alınır (Bu konu tesadüften uzak bir şekilde, zorba yöneticilerin düşmanlardan çok kendi uyruklarından çekinmeleri bağlamında TTP’nin 12 ve 13. Bölümlerinde de karşımıza çıkacaktır (Akal; 2010: 37)). 10. bölümde açıkça ifade edilen

“hükümdar kentlerini tahkim eder ve yukarıda söylediğim gibi, halkı ile ilişkilerini iyi düzenlerse, kolay kolay saldırılamaz” ifadesi Spinoza’nın siteye bir tehdit gelecekse sitenin dışından gelmelidir; içten bir tehdit beklentisi siteyi güçsüz kılar şeklinde özetlenebilecek, TP’de (2007) ifade ettiği görüşleri ile benzeşmektedir): “kaleler yerine ve zamanına göre yararlı da olabilirler, zararlı da. Bir işinizde yararlı olur, öbür işinizde ise zararlı olurlar. Bu işe şöyle bakmak gerekir: hükümdar düşmanlardan çok kendi uyruklarından korkuyorsa, kale yaptırması yararlıdır. Ama uyuğundan çok dış düşmanlardan çekiniyorsa kale yapımına önem vermesi gerekmez. Francesco Sforza’nın Milano’da yaptırdığı kalenin Sforza ailesine verdiği ya da vereceği zarar bu ülkedeki başka bir kargaşadan daha fazladır”. Machiavelli’ye göre en sağlam kale halkın sevgisidir. Eğer halk hükümdarından nefret ediyorsa birçok kalesi de olsa kendisini güvende hissetmesi imkânsızdır.

Machiavelli’den hemen sonra La Boetie ise, ibreyi belki de ilk kez tersine çevirerek önce çokluğun “1”den nasıl bu denli korkabildiğine şaşırarak, sonra da iktidarın rıza ve korkunun bir bileşimi olduğunu tespit ederek, kısacık eserinde hem kendi tarihsel dönemi için hem de konumuz açısından oldukça kritik bir açılım yapmış, düşünce tarihinde aykırı bir parantez açmıştır. Temelde üzerinde durduğu konu, korku ile kurulmuş bir iktidardır ki, konuyu ele alışı hikmet-i hükümet düşüncesinin çok ötesindedir. İtaatin kaynağının sadece korku olduğuna inanmaz. Milyonların tek bir kişiden tiran da olsa, sadece korktukları için itaat etmeleri anlamsızdır. Siyasal iktidarın özünü tiranlık olarak gören, hatta zorun yanında rızanın öne çıktığı demokratik rejimleri daha da aşağı gören La Boetie, Hobbes’un tersine insanın özgür bir doğa durumundan sonra efendilerin boyunduruğu altına girerek köleleştiğini düşünür. Birçoğu en yakınındaki muhafızları, gözdeleleri vs. tarafından öldürülen Tiranların kendisinin de var olan güvensizlik ortamının

içinde hapsolmuşluğuna, kitlelerin korkusu içinde yaşadıklarına dikkat çekmiştir (La Boetie, 1995).¹¹

Kimi zaman modern siyasal düşüncenin başlangıcı kimi zaman da başlangıcı olmasa da “şafağı” olarak da görülen (Baldini, 2012) Machiavelli’nin katı gerçekçiliğinin devamını Hobbes’ta bulacağız. Bu gerçekçiliğin ötesini ise Spinoza’da...

1.2. 17. Yüzyılın Düşünsel Ortamı ve Descartes

17. yüzyıl, matematik ve fiziğin gerçekliğin temeli olarak kavrandığı bir dönemdir. Aristotelesçilik ve yeni Platoncu görüşler geride kalırken Aristoteles’in yer ve gök olarak ikiye böldüğü evren Kopernik’in etkisiyle bütünleşmeye ve bu ikisinde de aynı yasaların geçerli olduğu ortaya çıkmaya başlamıştır. Galilei’nin “cisimlerin süredurumu” yasasını Newton ileriye taşıyıp, üzerine bir de “genel çekim yasası”nı koyacak, böylece mekanist doğa görüşünün temel kurucusu olacaktır. Bilginin doğru yöntemi, bu dönemin temel meselesidir. Doğanın birliği genel bir ilke olarak ortaya çıkmakta, bu ilkelerin “matematik bir yapısı”nın olduğu kabul görmektedir. Bunu inceleme konusu düşünürlerimizde de açıkça görebiliriz (Gökberk, 2010: 221-227). Hakikat on yedinci yüzyıl itibarıyla artık dini otoriteler ve kutsal metinler tarafından aktarılan bir şey değil, doğanın akla dayalı, özgür ve objektif biçimde araştırılması ile anlaşılan bir şey halini almaktadır (Cevizci, 2001: 5). Dönemin düşünürleri, Kilisenin kültürel ve kurumsal otoritesini sarsmaya ve birçok inancı ve uygulamayı “batıl itikat” olarak tanımlamaya başlamışlardır (Wiesner-Hanks, 2013: 512).

“Bilgi artık klasik dünyada olduğu gibi, salt anlamak veya merakı tatmin etmek için ya da Ortaçağ’da olduğu gibi, Tanrı’nın doğal dünyaya amaçlılık ve düzen

¹¹ Tatian, La Boetie’nin gönüllü kulluk üzerine düşüncelerini “Politik Spinoza’cılığın arka planı” olarak görür (2020: 61).

kazandırmış plânını keşfetmek” için değil, sağladığı fayda ve pratik sonuçlar için de istenir hale gelmiştir. Bilgi, bu dönemin düşünürleri için aynı zamanda güç demektir. Doğal bir fenomenin anlaşılması için artık onun ereksel nedenini, Tanrı’nın ona yüklediği amacı araştırmak yersiz bulunmakta, tam tersine “fail nedeni” yani kavranabilir fiziki evrende ona neden olan faktörleri bilmek önem kazanmaktadır. Bu fizik evrene insanın nasıl dahil olacağına göre dönemin temel düşünsel yönelimleri belirlenir. Onun tinsel yanına ve iradesine vurgu yaparak, düalizme, “bilimin yol açtığı yeni kozmolojiyi” insanı da kapsayacak şekilde genişletenlerse materyalizme ulaşmışlar, benimsedikleri etiği de insanın “doğal”lığı ile uyuyacak şekilde kurmuşlardır (Cevizci, 2001: 5, 8-9). İnceleyeceğimiz düşünürler, bu ikinci yoldan gideceklerdir. Kartezyen düşünceyleyse yol üstünde daima karşılaşacaklardır.

Avrupa’da özellikle 1600lü yılların ikinci yarısında, pek çok ülke açısından mutlak monarşinin egemenliği¹² söz konusu olmuştur. Fransa’da 14. Louis’nin mutlak monarşisi, Büyük Britanya’da II. Charles’ın tahta çıktığı Stuart restorasyonu ve Almanya’da krallıkların 30 yıl savaşları sonrası kendi bütünlük ve düzenlerini sağlama çabasından söz edilir. Bununla birlikte bu monarşiler artık yeni niteliklere bürünmüştür. Egemen sınıfların kapitalist çıkarları ile bu monarşilerin işlevsellikleri birbirine eklemlenirken buna, kültürel ve düşünsel anlamda süren bir aydınlanma da eşlik etmektedir. (Uslu, 2021: 311) Merkezîyetçi hükümdarlar (14. Louis’nin prototipini oluşturacağı) bunları genellikle destekleyecektir; çünkü artık yöneticiler, saraylarında eğitilmiş ve yetenekli yazarların, bilim adamlarının, felsefecilerin, müzisyenlerin ve sanatçıların bulunmasının itibarlarını ve etkilerini güçlendireceğini anlamışlardır. Zengin din adamları ve soylular da bu kişileri keşfetmişler ve kendi güç alanlarına dahil etmişlerdir. Ancak bu hamilik sisteminin yanında bazı belli başlı kurumlar da gelişmektedir. Aydınlanmanın ilk

¹² Birleşik Eyaletler bu tablo içinde istisnai niteliktedir.

işaretlerinin filizleneceği Bilim Cemiyetleri, Salonlar, gazeteler bunlardan bazılarıdır. 17. yüzyıl sonunda akademi ve cemiyetler artık bilimsel konuşmaların yapıldığı yerler haline almıştır. Bunlar kraliyetlerin denetimine girecek ve ulusal akademilere dönüşecektir. *Academie Française* 1635'te Kardinal Richelieu ve 13. Louis tarafından kurulmuştur. 1660'ta, Hobbes'un her zaman dışında durmayı tercih edeceği *Royal Society of London*, 1700 Yılında ise Leibniz tarafından Almanya'da Bilim Akademisi kurulmuştur. Bilgiyi yalnızca Latince değil, geniş kitlelerin ulaşması için yerel dillerde de yayınlamışlardır. Bu Bilim Cemiyetleri “tuhafliklar odası”, “harikalar salonu” gibi isimler altında ilk doğa tarihi müzelerini açmaya başlamışlardır (Wiesner-Hanks, 2013: 512-514).

Bilime duyulan genel ilgi ve buna paralel olarak bilimdeki gelişmeler, felsefeyi, sanatı ve siyaseti de biçimlendirecektir. Siyasette ve kamu idaresinde daha fazla sayısal yöntemler kullanılmaya başlanmıştır. Yöneticiler nüfus artışını, üretimi, gelir-gider ve ithalat-ihracatı için istatistiksel araştırmaların gerekli olduğunu anlamaya başlamışlardır. Bu ise, “merkantilist ilkelerin de etkisiyle ve Newton'un bütüncül evrenine paralel bir biçimde”, “bütünlüklü bir ulus tablosu” çıkarma çabası ile sonuçlanacaktır. Edebiyatta da yazarlar her türlü düzyazıda daha fazla bilimsel terim kullanmaya başlamışlar ve bazıları bilimin yöntemine ve netliğine yaklaşmak amacıyla daha açık ve sade bir üslup benimsemişlerdir (Wiesner Hanks, 2013: 531-2).

17. Yüzyıl, tıp alanında doğayla birlikte bedene ilişkin ilginin ve bilginin de artması da demektir. Galileo ve Gassendi gibi bilim adamları bedenin de bir makine olarak düşünülmesini ve hatta içinde başka küçük makinecikler çalışan bir makine olduğunu ifade etmişlerdir. Bu makineciklerin keşfinde Hollandalı mercekkçilerin¹³ geliştirdiği

¹³ Spinoza'nın da mercek perdelama işini yaptığı bilinmekte ve hatta bu nedenle muhtemel bir akciğer hastalığına yakalanıp öldüğü düşünülmektedir. Spinoza kanıtlamalarını “zihnin gözleri” olarak niteleyecektir (TTP, Böl 13, s.210 ve E. Böl. 5, Önerme XXIII, Scolie). Buradaki göz hayatı, “tüm sahte görüşlerin, tutukuların ve ölümlerin ötesinde görmemizi” sağlayacaktır (Deleuze,2011: 21).

mikroskobun da önemi kritiktir (Wiesner Hanks, 2013: 412-3). 17. yüzyıl, aynı zamanda hükümdarın bedeninin “baş”ı olarak kabul edilmesini ifade eder. “Çoğu gözlemcinin gözünde bir ülkenin sağlıklı olması, her grubun kendisine verilen görevi İngiliz yazar Robert Burton’un sözleri ile “hoşnutsuzluk, doyumsuzluk, şikayet... isyan, kıskırtma, ayaklanma, tembellik, kargaşa” olmadan yapmasına bağlıdır ve bu tür şeylerin meydana geldiği “krallık veya ülke, melankoliktir, hasta bir bedene sahiptir ve tedavi edilmesi gerekir”. Tedavi yöntemiye çoğu zaman kangrenli uzvun kesilmesidir (Wiesner Hanks, 2013: 397).

Beden politikası, “*body politic*”, konusu Sheakespeare, John Milton gibi yazarların eserlerinde de karşımıza çıkacaktır. Örneğin John Milton bir evde iki baş olmayacağını söyleyerek kadına evde kalp uzvunu layık görmüştür. “Baş” sözü öteden beri oldukça eril içerimlerle ortaya çıkmıştır. Örneğin, İngiliz kraliçesi Elizabeth Kilisenin “baş”ı olarak değil, yöneticisi olarak nitelenmek istemiştir. Halefi I. James’in “Ben Kocayım ve bütün Ada benim meşru karım; ben Başım ve Ada da benim bedenim” (Wiesner-Hanks, 2013: 391-392) şeklindeki ifadesi, beden ve baş, akıl ve duygu gibi ayrımların cinsiyet politikası açısından ortaya çıkışları üzerine de düşünmeye sevk etmektedir. Descartes *Ruhun Tutkuları Üzerine İnceleme* yapıtında tutkuların ruhu bedeninin arzularının esiri yaptığını; ancak aklın her zaman tutkuya üstün gelebileceğini ileri sürecektir. Descartes bunda cinsiyet farkının üzerinde durmamıştır, ama daha sonraki filozoflar, erkeğin çok daha güçlü bir akıl kapasitesi bulunduğunu, buna karşın kadınlarda duyguların baskın olduğunu ileri sürmüşlerdir. Thomas Hobbes ve Adam Smith ise tutkularla ilgili bir anlamda daha eşitlikçi düşünceler geliştirerek, bütün tutkuların bütün insanlarda geçerli olduğunu, bencillik ve benzeri duyguların negatif yanları olabildiği gibi, aynı zamanda mesela (Hobbes için) başarılı yönetimleri desteklemek veya (Smith için) “ticaret veya sanayi alanında faaliyet göstermek” gibi toplumsal yararı olan eylemlere yönlendiren bir işlevleri olduğunu vurgulamışlardır (Wiesner-Hanks, 2013: 410). Burada Spinoza’nın

ilginçtir ki, Hobbes ve Descartes’a kıyasla en azından söylemsel açıdan bu eşitlikçilikten daha uzak olduğu görülür¹⁴ (Ergün: 2011). Dönemin entelektüel kaynaklarında, kadına ve erkeğe yakışan duygular da yukarıdakine uygun biçimde tariflenirken, kişinin “kendine hakim” olması bir statü göstergesi haline gelmiştir. Adab-ı muaşeret kitapları bu dönemde oldukça revaçtadır. Norbert Elias bu dönemde duyguların düzenlenmesini öngören tüm bu kaynakları, *Uygarlık Süreci* eserinde “uygarlaştırma denemeleri” olarak incelemiştir (Wiesner-Hanks, 2013: 400).

Descartes sonrası dönemde, hemen her düşünür akıl ve aklın kullanımını sınırlayan nedenler üzerine yazmış, insan doğasını ve davranışını akıl bağlamında açıklamaya çalışmıştır. Bu kaygı üzerinden duygularla, yani sözde akıl dışı alanla da ilgilenmişlerdir. Bu dönem düşünürlerinde sıklıkla karşımıza çıkan, duyguları birer birer tanımlama çabası ve belli bir temel duygulardan diğerlerini türetme çabası aslında onlarla baş etme, onları kontrol altına alma isteğinin bir yansımasıdır.¹⁵ Descartes/rasyonalizm sonrası düşünürler duygularla olan hesaplaşmalarında kimi zaman onları akılla alt etmeyi isterken, yeri geldiğinde akılla uyum içinde karar verme süreçlerinde rol oynayabileceklerini de ortaya koymuşlardır. Siyaset ve siyasal davranış üzerine yazdıklarında da bunun yansımalarını görmek mümkündür. Siyaseten özellikle önemli olan bir duygu var mıdır? Toplumun kurulmasına zemin sağlayan duygular nelerdir? Akla ket vuran duygular insanları itaate mi sürükler?... gibi birçok soru sorulur. Kısacası duygu dendiği yerde akıl, akıl dendiği yerde duygu çağrışmaktadır ve bu tartışmanın konumuz korku ile ilişkisi üzerine düşünmeye değerdir. Bu nedenle, temel teşkil etmesi bakımından konuyu Spinoza ile

¹⁴ Bu söylemsel olumsuzluğun Spinoza felsefesinin bütününe cinsiyet politikası açısından sunduğu imkanları görmemizi engellemesi gerektiğine dair bir görüş için bkz. Ergün, 2014a.

¹⁵ Bu çabanın aynı zamanda 17. yüzyıldaki iktisadi alandaki dönüşümler ve bunun ardındaki motivasyonu kuramsallaştırma ihtiyacından doğduğu da belirtilmiştir. Yeni kavramlar ön plana çıkmaya başlamıştır: *Sentiments, interests...* (Marcus, 2003: 187).

kimi zaman fazlaca yakın¹⁶ olarak, kimi zaman da bir karşı çıkış bağlamında ilişkilendirilen Descartes'ı incelemek gereklidir.

Descartes'ın bedeni ve ruhu¹⁷ algılayışı felsefesinin en bilindik yönünü oluşturur. Beden ona göre, “herhangi bir şekilde sınırlanabilen, bir yerde bulunabilen ve uzam parçasını bütün öteki cisimleri dışlayacak şekilde işgal edebilen; dokunma, görme, işitme, tatma veya koklama duyularıyla duyulabilen ve birkaç türlü devinebilen” bir şey iken; sözünü ettiği hareketlerin “kendiliğinden değil, bedene dokunan ve itki veren yabancı bir şeyin yardımıyla meydana geldiğini” düşünmektedir (Meditasyonlar, 2007: 23). Descartes, bedene ve beden duyuları diyeceğimiz, cismi etkileyen tüm bu bilgilere dair kategorik bir güvensizlik duyar ve bilindiği gibi bu güvensizlikten yola çıkarak “ben”in bilgisine ulaşır: “Şimdiye kadarki yaşamışlığım bana duyuların ve onlar yoluyla öğrenilenin aldatıcı olduğunu öğretti...Uyanıkken yaşadıklarımın aslında bir rüyanın parçası olmadıklarından emin olamam. Rüya dahi olsa tüm yaşadıklarım zihnimdeki idelerin birer çarpık yansımasıdır” (Meditasyonlar, 2007: 17), diye tanımlayan Descartes'a göre, Ruhun varlığına ilişkin bilgiye ise düşünme dolayımıyla kesin olarak erişebiliriz. Kendi varlığına dair, salt düşünme yoluyla ulaştığı bilgi gözetildiğinde, ruha (*mens*, yani aynı zamanda zihin) dair bilgimiz bedene dair bilgilerimizden ve bedenle edindiğimiz bilgilerden daha kesindir. Bu bakış açısıyla, fizik, astronomi, tıp vb. bilimleri kuşkulu; aritmetik, geometri gibi genel ve yalın şeylerle uğraşan bilimleri ise kuşku götürmez görecektir (Meditasyonlar, 2007: 18). Descartes'ın geometrik düşünme yöntemi dediği yöntemi aynı zamanda neredeyse bu döneminin temel düşünce şekli olarak karşımıza çıkacaktır.¹⁸

¹⁶ Bunun için bkz, Macherey, 2013.

¹⁷ Descartes eserlerinin çoğunda “ruh” ve “zihin” sözcüklerini birbirlerinin yerine kullanmıştır. Türkçe çevirilerden genellikle “ruh” olarak geçse de “zihin” yani *mens* anlamını da içerdigi unutulmamalıdır.

¹⁸ Lodewick Meyer' Spinoza'nın, *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler* eserine yazdığı önsözde bunun altını çizerek: “devrimizin en parlak yıldızı olan Rene Descartes geldi ve yeni bir yöntemle,

Bununla birlikte, bedeni mekân eylemiş duyularımızdan geçmemiş bir idenin zihnimizde oluşması da mümkün değildir (Meditasyonlar, 2007: 70): “Bütün bedensel isteklerimi ve duygu hallerimi onda ve onun için duyuyor, zevk ve elem duygularımı da ondan ayrı başka cisimlerin parçalarında değil, onun çeşitli parçalarında yaşıyorum” (Meditasyonlar, 2007: 70-71). Meditasyonların, Ruh-Beden ayırımına odaklandığı 6. kitapta:

“Beden doğası gereği her zaman bölünebilir, ruhsa bölünemez; nitekim ruhumu; yani sadece düşünen bir şey olarak kendimi, göz önüne aldığımda, kendimde hiçbir parça ayırt edemiyor, tersine mutlak surette bir ve bütün bir şey olduğumu apaçık biçimde kavıyorum. Ama bütün ruh bütün bedenle tam olarak birleşmiş gibi görünmekle birlikte, bedenden bir ayak, bir kol veya başka bir parça ayrılacak olsa bu yüzden ruhumdan da hiçbir şey eksilmediğini pek iyi biliyorum. İsteme, duyma, tasarlama gibi yetilere de tam anlamıyla ruhun parçaları denemez, çünkü istemek, duymak, tasarlamak gibi edimleri yapan hep bütünlüğü içinde aynı ruhtur; fakat cisimli ya da yayımlı şeylerde bunun tam tersi olur, zira, bu türden, ne denli küçük olursa olsun, hiçbir şey imgeleyemem ki, düşüncemle kolayca bölüp ufalayamayayım ya da zihnim onu kolayca parçalara ayırmasın, dolayısıyla bölünebilir olduğunu bilmeyeyim” (Meditasyonlar, 2007: 79-80).

Ruh uzamı olmayan ancak düşünebilen, beden uzamı olan ancak düşünemeyen bir şey olarak var olur ve birbirinden tamamen ayrı oldukları gibi, ruhun bedensiz de var olabileceği söylenir.

İmgeleme gelince; insan yanılgılarla maluldür. Bunun da nedeni, aslında kendimizde yetenek olarak gördüğümüz eksik yetelerimizdir. Eksik olarak bulunan tasarlama ve imgelem vb. Descartes için bu gibi yetelerimizdendir. Bunlar edilgin yetiler olarak da görülmüştür (Descartes, 2007: 73-74), İnsanda sınırlı olan bu yetiler, Tanrıda ise sonsuzdur (Descartes, 2007: 53). Descartes’a göre imgelem yetimiz yoluyla cisimli olmayan şeyleri de düşünebiliriz. Ancak bu, ruhun anlama veya kavramadan farklı olarak

eskiler için ulaşılmaz olan ve kendi zamanımızın gereksinim duyduğu her ne varsa karanlıktan aydınlığa çıkardıktan sonra, etkili bir biçimde tanıtladığı ve ne kadar övülse az olacak yazılarını dikkatle incelemiş olanlar için gün ışığından daha berrak olmak üzere, felsefenin, üzerinde sayısız gerçeğin matematiksel düzen ve kesinlikle yükselebileceği sarsılmaz temellerini kurdu” (2014a:18).

hiç ihtiyaç duymadığı bir yetidir. İmgelerken cisme yöneliriz. İmgelem, duyular yoluyla cisimden elde ettiğimiz bilgilerin değerlendirilmesinden doğar (Descartes, 2007: 68). Duyular ve bellek her zaman imgelemi besler (Descartes, 2007: 69). İmgelem doğrudan duygulanım ile ilişkilidir: “Düşünme ürünlerim arasından bazıları nesnelerin imgeleri gibidir” der ve “idea” adının aslında sadece bunlar tarafından hak edildiğini düşünür: “...bir adam veya bir *khimaira* veya bir melek ya da görü hatta Tanrı’yı kafamda tasarladığım zaman olduğu gibi. Kimi başka düşünceler de başka biçimlerde: istediğim, korktuğum, olumladığım veya yadsıdığım zaman olduğu gibi: bu durumda bir şeyi zihnimin bir eyleminin konusu olarak kavırıyor, fakat ayrıca adı geçen eylemle o şeye başka bir şey de ekliyorumdur...” İmgelemde düşünceye duygulanışlar aracılığı ile bir şeyler katarız (Descartes, 2007: 34).

Spinoza’nın *Descartes Felsefesinin İlkeleri* (2014a) adlı eserinde, henüz kendi özgün ruh ve beden anlayışını henüz ortaya koymazken kısmen benimsediği ancak sonrasında kendi özgün düşüncesini geliştireceği¹⁹, zihin ve bedeninin ayrımı ve birbirini etkilemesi sorunu Descartes’ın düğüm noktası olacaktır. Bununla birlikte Descartes da, Ruh ve Beden’in, ontolojik olarak ayrı tanımlasalar da fiilen “birbirine karışmış” halde olduğunu söyler ve böylelikle felsefesinin temel sorununu oluşturur. “Bedenim yaralandığında ruhumda da acı duyarım”, “acıma, susama gibi duygular, Ruh ve Bedenin birbirine karıştığı” durumlardır ve “karışık düşünme biçimleri”nden başka bir şey değildir²⁰ (2007: 75). Acı duyma, korkma, sevinme ve daha birçok durumda zihin ve

¹⁹ Spinoza eserlerinde nadiren teorik muarızlarını adıyla anarak cevap verir. Descartes hem üzerine yazdığı eserleriyle, sonrasında *Etika*’nın 3. ve 5. Bölümlerinin başlanıcında adını anarak verdiği cevapla, bu anlamda Spinoza için istisnai konumdadır. Curley, Spinoza’nın Descartes’ta gördüğü kimi sorunların çözümünü ararken Hobbes’a başvurmuş olabileceğini savunur (Curley, 1988: 87).

²⁰ Descartes için bedende yaşanan üzüntülerin, sevinç ve ihtiyaçların ve her türlü etkinin ruha nasıl geçebildiği bir soru işaretidir. Örneğin boğazımız kurduğunda içmek isteği olsa olsa “doğa tarafından öğretilmiştir.” Burada ruhun bedenden “şeyler hakkında, içinde kendi katkısının olmadığı bir duygu aldığı” kabul edilmektedir (bkz dipnot, 70-71). Nihayetinde, Ruh beden için bir itki konumdadır. Hareket bedenin doğasında bulunmaz (Descartes, 2007: 23). Öyleyse, bu ilişkilene nasıl gerçekleşmiştir? Bununla birlikte Descartes’in ilginç savı bedenle ruhla ilişkili olan özel bir noktadan söz etmesidir. Beynin en iç bölümünde, “can ruhlarının arkasında” bir bezden bahseder (Galien tarafından pineal bez olarak

beden birbiriyle nasıl ilişkililmektedir? Descartes duygulanışlar konusunu ele aldığı *Ruhun Tutkuları* adlı eserinde bu konuyu detaylı olarak ele almıştır.

Tutkular Bedenle mi ruhla mı ilişkilendirilebilir? sorusuna: “Tutkular ruh ile bedenın sınırsız birleşmesinin bulanık ya da karışık veya anlaşılması güç kıldığı algılar arasındadır”... şeklinde cevap vermiş, ruhla ilişkilendirildikleri halde bizzat ruhun kendisinin neden olduğu, ruhun duyguları diye adlandırılacak istemlerimizden ayırmak için, tutkulara “can ruhlarının (*les esprits animaux, en. Animal spirits*) hareketinin neden olduğunu, onları bu hareketin beslediğini ve güçlendirdiğini ekliyorum” diye eklemiştir. “Ruhun sahip olabileceği her türlü düşünce arasında onu tutkular kadar güçlü tahrik eden ve sarsan başkası yoktur” (2014: md 28) diyerek, tutkuların gücünün altını çizmiştir. Burada ruhun tutkularını daha detaylı olarak, (2014: md. 27) “Özellikle ruhla ilişkilendirilen ve can ruhlarının bir hareketinin neden olduğu, sürdürüp beslediği ve güçlendirdiği, ruhun algıları (*perception*), duyuları (*sentiment*) ya da duygularıdır (*émotion*). Ruhun eylemi veya istemi olmayan tüm düşünceler” (2014: md. 28) şeklinde tanımlar. Ona göre, Düşünceler iki türdür: ruhun eylemleri olarak adlandırılacak istemler (*volonté*) ve tutkular. Ruh, tutkularını daima “tutkular tarafından temsil edilen şeylerden alır”. (Buradan ruhun edilgin yönü çıkarılabilir. Yani dış etkenlerle maluldür. Tıpkı bir kanatlı at örneğindeki gibi, işe yaramaz bilgilere de neden olur). İstemler (irade) de ikiye ayrılır, sadece ruhun “kendisinde sona eren” Tanrı’yı sevme isteği gibi veya bedende sona eren “gezip dolaşma isteği” gibi. Descartes 6 temel tutkudan söz eder: Hayranlık, sevgi, öfke, arzu, neşe ve keder. Neşe ya da Keder için (2014: md. 61): “Bize ait olarak temsil edilen bir iyilik ya da kötülük söz konusu olduğunda, içinde bulunduğumuz anla ilgili iyiliğin göz önünde tutulması bizde neşe,

adlandırılan çam kozalağı şeklinde olduğu sanılan bir bez.) (Bkz, 2014, md. 31, 34 ve dipnot 43).

kötülüğün göz önünde tutulması ise keder uyandırır” derken, Arzu tutkusunu ise “ruhta can ruhlarının neden olduğu bir çalkalamadır /hareketlilik” (2014: md. 86), şeklinde tanımlar. Farklı bir konumda olan Arzu, zıddı olmayan bir tutkudur (2014: md. 87).

Descartes’a göre Ruhun “aşağı” bölümü hissel (*sensitif*) olan, “yukarı” bölümü ise ussal (*raisonnable*) olandır. Bu ikisi arasındaki karşıtlık bedenın “can ruhları ve ruhun iradesi” arasındakiidir. Bu çatışma her ikisinin de mekanı olan pineal bezde vücut bulur”²¹ (2014: md 47). Bu ikilik ve bunların nasıl ilişkilendiğı sorununa Spinoza kuramında kendi özgün yanıtını üretecek, bu yanıt, günümüzün nörobilimle felsefeyi birleştiren görüşlere de ilham kaynağı olacaktır.²²

Descartes tutkuların ruhta nasıl uyandığının örneğı olarak ise doğrudan korkuyu vermiştir:

“Bundan başka eğer bu şekil (görülen herhangi bir cisimden söz ediyor) çok garip ya da çok korkunçsa, yani daha önce bedene zararı dokunmuş şeylerle ilişkisi varsa, değişik huy ve mizaca (temperament) ya da ruhun kuvvetine göre ve mevcut izlenimin ilişkili olduğu zararlı şeylere karşı daha önce kendimizi savunarak mı yoksa kaçarak mı güvence altına almış olduğumuza göre, bu, ruhta kaygı tutkusunu ve sonra da yüreklilik tutkusunu ya da korku ve dehşet tutkularını uyandırır. Zira bu hal, bazı insanlarda, beyni öylesine düzenler ki beyinde bu şekilde oluşan görüntüden yansımış can ruhları buradan kısmen sırt dönmeye ve kaçmak için bacakları kıvıltıtmaya yarayan sinirlere ve kısmen de kalp deliklerini genişleten ya da daraltan veya kalbe kanın gönderildiğı diğer bölümleri hareketlendiren sinirlere gider; bu kan kalpte olağandan başka bir şekilde genişlediğinden, kalp beyne korku tutkusunu beslemeye ve kuvvetlendirmeye uygun olan, yani onları aynı sinirlere gönderen beynin gözeneklerini açık tutmaya ya da yeniden açmaya uygun olan can ruhlarını gönderir. Zira sadece bu can ruhlarının bu gözeneklere girmesiyle, bunlar bu bezde bu tutkuyu ruhla hissettirmek için doğa tarafından var edilmiş özel bir harekete yol açarlar. Ve bu gözenekler esas olarak kalbin

²¹ *Etika*’da (2006, s.262 vd) Spinoza, Descartes’ın Ruhun Tutkuları’ndaki pineal bez vb.yi eleştirir ve bunların ruh ve beden arasında ilişki kurma ihtiyacından doğduğunu, Descartes’ın burada reddettiğı teolojik geleneğe başvurmak zorunda kaldığını söyler.

²² Sinirbilim, Nöroloji ve Psikoloji profesörü Antonio Damasio’nun 30 dile çevrilen *Descartes’in Yanılgısı* adlı eseri, böyle bir arayışın Spinoza’nın sunduğı bir perspektifle modern Nörobilime uygulanmasıyla ortaya çıkmıştır.

deliklerini daraltmaya ya da sıkmaya yarayan küçük sinirlere bağlantılı olduğundan, bu, ruhun tutkuyu esas olarak kalpteymiş gibi hissetmesine neden olur.”

Tutkular, Ruhu doğanın bize yararlı olduklarını kabul ettiği şeyleri istemeye ve bu iradeyi sürdürmeye elverişli kılar, aynı şekilde, tutkulara neden olan can ruhlarının aynı hareketliliği, bedeni, bu şeyleri yerine getirmeye hizmet eden hareketlere elverişli kılar (2014: md. 52). Örneğin, korku hissi kaçmayı, yüreklilik hissiyse mücadele etmeyi sağlayacaktır (2014: md. 40). Tutkuların genel olarak en kritik ve dikkat edilmesi gereken yanı arzulara (ki bizi eyleme sürükleyen bunlardır) neden olmalarıdır. Burada arzunun kişiden kaynaklanması önemli bir noktadır. Arzularının gerçek bir bilgiden besleniyor olması halinde asla kötü olamayacakları söylenir (2014: md. 141). Zihnimiz faydalı arzulara doğru yöneltilmelidir. (2014: md. 144) ve bize doğrudan bağlı olmayan şeyleri arzulamaktan vazgeçilmelidir (2014: md. 145). Dolayısıyla tutkular aracılığı ile ruhumuzu ve bedenimizi koruyabilir ve bize zarar verecek eylemlerden kaçınabilir veya kendimize fayda getirecek eylemlere yönelebiliriz (2014: md. 137). Descartes, bedene faydası bakımından, keder ve neşeyi iki zıt tutku olarak niteler. Ancak ilginç bir şekilde kederli tutkuları da faydası bakımından ayrı bir yere koyar:

“...Çünkü zarar veren ve tahrip eden şeyleri uzak tutmak, varlığımızın devamı için zaruri olmayan bazı kusursuzluklar katan şeyleri elde etmekten daha önemlidir... Asılsız bir neşenin bile nedeni gerçek olan bir üzüntüden evla olduğu söylenebilse de, bizi kötülük içeren ve kendisinden ayrı durulması gereken sebeplerden uzaklaştırıyorsa, örneğin kederden doğan nefret, bize zarar verecek, bizi alçaltacak bir sevgiden daha iyi olabilir...”

(Buna rağmen madde 176’da şöyle ifade eder)...Korkuya ya da dehşete gelince, bunların asla övülür veya faydalı şeyler olabileceğini düşünmüyorum. Bundan ötürü, korku özel bir tutku değil, sadece korkaklığın, şaşkınlığın ve kaygının her zaman kötücül bir aşırılığıdır...Atılgnlık ise eğer ki hedeflenen amaç iyi ise her zaman iyi olan aşırı bir yüreklilik halidir. Korkunun başlıca sebebi sürpriz olduğu için de...korku doğurabilecek bütün olaylara karşı kendini hazırlamak korkuya karşı en iyi mücadele biçimi olabilir” şeklinde korkuyu tanımlar."

Descartes için, örneğin bir düşman saldırısı içindeyken dahi korkuya karşı kendini sözünü ettiği üzere bilinçli bir şekilde hazırlamak ya da aynı şekilde onu kabullenmek mümkündür: “korkuya kapıldıklarını hissettikleri anda, karşı koymakta kaçmaktan daha fazla emniyet ve şeref bulunduğunu söyleyen sebepleri tasavvur ederek, akıllarını tehlike düşüncesinden çevirmeye çalışacaklar ve aksine, intikam arzusu ile öfkenin onları düşüncesizce kendilerine saldıranların üstüne atılmaya ittiğini hissettiklerinde, şereflerini kaybetmeden hayatta kalma olanağı varken kendini ölüme atmanın ihtiyatsızlık olduğunu ve eğer taraflar arasında büyük bir eşitsizlik bulunuyorsa, kendini muhakkak bir şekilde ölümün kollarına atmaktaansa onuruyla geri çekilmenin ya da teslim olup aman dilemenin daha tercih edilir olduğunu hatırlayacaklardır.” Burada Descartes’ın kendi üslubunca “caute” uyarısını görmekteyiz. Korku bizi ihtiyatlı kılacağı için bize yararlı olabilecekken, “iradeyi faydalı eylemlerden döndürdüğü” zaman (2014: md. 174,175, 176) ise korku zararlıdır. Bu durumda, “korkaklığı ıslah etmek üzere, umut ve arzuyu artırmak gerekir.” Peki ruhun tutkularına hâkim olabilmesinin önüne geçen neden nedir?

“Tutkuların neredeyse hepsine kalpte ve dolayısıyla tüm kanda ve can ruhlarında meydana gelen bir duygu eşlik eder; öyle ki bu duygu kesilinceye kadar tutkular düşüncelerimizde mevcut kalırlar; tıpkı duyulur nesnelerin duyu organlarımıza etkide bulundukları sürece düşüncemizde mevcut olmaları gibi. Böylece ruh dikkatini kuvvetle başka bir şeye vererek küçük bir sesi işitmekten ya da küçük bir ağrıyı hissetmekten kendini alabilir ama gök gürültüsünü işitmekten ya da eli yakan ateşi hissetmekten kendini alamaz: Böylece ruh kolayca çok küçük tutkuların üstesinden gelebilir ama kanın ve can ruhlarının hareketi yatışmadıkça, şiddetli ve kuvvetli tutkuların üstesinden gelemez. Bu duygu ya da hareketlilik devam ettiği sürece iradenin yapabileceğinin en çoğu, onun etkilerine boyun eğmemek ve tutkunun bedeni hazırladığı birçok hareketi engellemektir...” (2014: Md. 46).

Korkunun bacakları kaçmaya teşvik etmesinde iradenin onun durdurması örneğindeki gibi, buradan anlaşılan, Descartes’ta bedensel etkilenimleri arttıkça bir tutkunun baş edilmesi güçleşecek şekilde kuvvetlenmesidir.

Descartes’a göre, tutkularını ve bedenlerini iradeleri ile kontrol edebilenler en güçlü ruhlardır (2014: md. 48). Zıt tutkular arasında sürüklenenler ise en zayıf olanlardır. Bunun

örneğini umut ve kaygı arasındaki ilişkiye dayanarak verir: “Umut ruhun arzu ettiği şeyin meydana geleceğine kani olması yönündeki bir yatkınlıktır; buna can ruhlarının özel bir hareketi, yani birlikte karışık halde bulunan neşe ve arzu hareketi neden olur. Kaygı da ruhun, onu umut ettiği şeyin olamayacağına inandıran bir yatkınlıktır” (2014: md. 165). Descartes’ta bu iki tutku gibi zıt tutkular bir arada bulunur ve karşılıklı “dalgalanma” içindedirler. “Zıt tutkular iradeyi sürekli “kendilerinden tarafa çekerler”. Örneğin: “korku ölümü ancak kaçmakla kendisinden sakınılabilecek son derece büyük bir kötülük olarak gösterdiğinde, öte yandan, ihtiras (ambition) bu kaçıışı ölümden de beter bir yüz karası olarak göstererek” (md. 48) sonuçta ruhu umutsuz ve köle bir duruma getirir.

Yine de Descartes’a göre iyi yönetildiği koşullarda, tutkuları üzerinde mutlak bir iktidar kazanamayacak kadar zayıf bir ruh yoktur. Eğer insanlar tutkuları terbiye etmek ve onları yönetmek için yeterince uğraşırlarsa tüm tutkuları üzerinde mutlak bir egemenlik elde edebilirler (2014: md. 50). Tutkuları düzenlemek için öncelikle onların “bilinmesi” gereklidir. Kaçınmamız gereken nokta ise tutkuları kötüye kullanmak ya da onlarda aşırıya kaçmaktır. Tutkular doğrudan bedensel etkilerle ortaya çıktıkları için onlardan tümüyle kaçınmak oldukça zordur. Tutkuların etkisi altında olduğumuzu hissettiğimizde (onun tabiriyle “kanın böylesi bir hareketini” hissettiğimiz zaman) hatırlamalıyız ki, “hayal gücünün karşısına çıkan her şey ruhu aldatmaya ve onun tutkusunun nesnesi konusunda ikna etmeye yarayan sebepleri gerçekte olduklarından çok daha kuvvetli, caydırmaya yarayan sebepleri ise çok daha zayıf görmeye meyilli oluruz”. Tutkunun bizi ittiği şeyleri yapmadan önce gerekirse başka düşüncelerle oyalanmalı, “kandaki hareketliliğin” yatışmasını beklemeliyiz (2014: md. 211). “Erdem göstermek” tutkulara karşı en etkili çare olarak tanımlanır (2014: md. 48). Descartes’a göre tutkular iradenin eylemleri ile ortadan kaldırılamazlar ve hatta ondan hiç etkilenmezler ancak “sahip olmak istediğimiz tutkularla birleştirilmeleri âdet olan” fakat “ortadan kaldırmak istediklerimizle zıt olan şeylerin” zihnimizde canlandırılması yoluyla (*représentation*)

dolaylı olarak uyarılabilir veya ortadan kaldırılabilirler. Burada Descartes'ta hayal gücünün olumlu bir kullanımını görürüz. Böylece, kendimizde yüreklilik uyandırmak veya belli bir korkuyu ortadan kaldırmak için bunun iradesine sahip olmak yeterli değildir; ama tehlikenin büyük olmadığına, savunmada kaçmaktan daha fazla güvenlik olduğuna, galip gelmiş olmaktan zafer ve neşe elde edileceğine, aksine kaçmış olmaktan üzüntü ve utançtan başka bir şey beklenmeyeceğine ve benzeri şeylerle bizi inandıracak sebepleri, nesneleri ya da örnekleri düşünmeye çalışmak gerekir (2014: md. 45). Böylelikle Descartes hayal gücünün etkisini tanımıştır. Hayal etme bağlamıyla zihnimizde oluşan düşüncelerden türeyen duygulanışlar, kendisinin zıddı olanları ortadan kaldırmakta en etkili araçlardır.

I.3. Hobbes ve Spinoza'da Temel Tanımlar ve İkilemler

Buraya kadar bir altyapı sunmaya çalıştığımız Spinoza'nın ve tartışmamızda ona eşlik edecek olan Hobbes'un siyasal düşüncelerini korku bağlamında incelemeye başlamadan önce bu altyapıda karşı karşıya kaldığımız temel kavramları bu iki düşünürün nasıl ele aldıklarına bakmak elzemdir. Burada ele alacağımız temel kavramlar, ruh/zihin-beden ayrımı, akıl-duygu ayrımı ve korku ve umudun ikircikli birliğidir.

I.3.1. Temel Ayrımlar: Ruh/Zihin-Beden

Maddeci bakış açısı ile Hobbes'un felsefesi Ruh, Tanrı gibi kavramlardan yola çıkmaz. Cisimlerin devinimi üzerine odaklanır.²³ Akılla kavranabilir olan yalnızca cisimler dünyasıdır. Cisimlerse bir etmen tarafından engellenmedikçe devinim içinde olmayı sürdürürler (Ağaoğulları, 2009a: 176-177). 17. Yüzyılın mekanizminden ilhamını

²³ Buna rağmen *Leviathan*'ın polemik içinde olduğu White'ın kitabı ile birlikte, "ateizm ve dine küfür gerekçesiyle" soruşturulduğu, ancak 1668'de sonlanan takibatın boşa çıktığı bilinmektedir (Martinich, 2013: 371). Hobbes üzerine yapılan birçok çalışma *Leviathan*'ın ilk iki bölümüne odaklanır. Oysa son bölümü de hem ilahiyat hem siyaset üzerine çok şey söylemektedir.

alan devinim içindeki nesnenin gösterdiği direnç fikri aynı zamanda onun *Conatus*'unu, var kalma gücünü gösterir (Martinich, 2013: 217). İnsan psikolojisi de cisimlerin düzey olarak daha karmaşık bir biçiminden başka şey değildir. Bu devinimin en karmaşık hali ise devletlerin deviniminde görülecektir (Ağaoğulları, 2009a: 178). Yani Hobbes için temelde esas incelemenin cisimler ve dolayısıyla da bedenler olduğu söylenebilir. Bu konuda Descartes'ın Hobbes'u kıyasıya eleştirdiği, özellikle “imgeleri beden devinimleri olarak tanımlayarak” düşünceyi dolaylı olarak ruha değil de bedene atfetmesini kendi açısından epey anlaşılamaz bulduğu bilinmektedir. Hobbes ise Descartes'ın *cogito*'sunu adeta saçmaya indirgeyerek eleştirecektir (Hobbes ve Descartes arasındaki “husumet”e varan anlaşmazlık için bkz, Martinich, 2013: 189-194).

Spinoza'ya gelindiğindeyse “ruh” sözcüğünün kullanımı bir sorun oluşturur. Deleuze, Spinoza'nın “Ruh” ifadesini *Etika*'da neredeyse hiç kullanmadığını söyler. Spinoza ruhtan ziyade zihin (*Mens*) sözcüğünü tercih eder. Ruh kelimesi teolojik anlamlarla yüklü olması nedeniyle “zihnin bir şeyin fikri olan gerçek doğası ile bu fikrin nesnesi olan bedenle bu fikir arasındaki ilişkiyi” yeterince açıklamamaktadır. Beden uzamın, zihinse düşüncenin kipidir. Zihin “kendisine denk gelen beden fikri” ise her şeyin aslında hem beden hem zihin olduğu söylenebilir (Deleuze, 2011: 110) ki ikisi zaten bir ve aynı töze aittirler. Çalışmada kullanılan *Etika* çevirilerin ilki olan Hilmi Ziya Ülken'e ait çeviride Deleuze'ün uyarısının aksine, “ruh” sözcüğü kullanılmıştır. Spinoza'nın düşünce tarzı dikkate alındığında Deleuze'ün uyarısı oldukça yerinde ve doğrudur. Çiğdem Dürüşken, Latince'den çevirisinde buna uygun olarak “zihin” sözcüğünü tercih etmiştir.²⁴

²⁴ Spinoza'nın diğer eserlerinin Türkçe çevirilerinin bazılarında da “ruh” sözcüğü tercih edildiği için, bunlardan yararlandığım yerlerde “ruh” sözcüğünü kullanmak durumunda kaldım.

Beden Spinoza’da şöyle tanımlanmıştır: “insan Ruhunu teşkil eden fikrin objesi” ve “Fiil halinde (*actu*) var olan, uzamın tavrından başka bir şey” olmayan (E. HZÜ, Böl. 2, Ö. XIII, s. 89). İnsan bedenini ruh, bedenın duygulandığı duygulanışların fikirleri ile bilebilir (E. HZÜ, Böl. 2, Ö. XIX, s. 100)²⁵. Ruh bedenle birleşiktir ve beden ruhun objesidir. Ruh fikri de kendi objesiyle birleşmiştir (E. HZÜ. Böl. 2, Ö. XXI ve Kanıtlaması, s. 101). İnsan ruhu hem bedenın duygulanışlarını (*affections*, CP) hem de duygulanışların fikirlerini algılar (E. HZÜ. Böl. 2, Ö. XXII) Ruh kendi kendisini de bu fikirleri algılaması yoluyla bilir (E. HZÜ. Böl. 2, Ö. XXIII, s. 102). Spinoza’ya kadar “beden gerçekliği”ni böylesine tanıyan bir filozof olmamıştır, demek abartılı olmayacaktır. Beden; yani “uzamlı” olan, “Tanrının özünün belli bir tarzdaki bir tavrı”dır ve şeylerin var olmasının (bkz. E. HZÜ. Böl. 2, Ö. I ve II) ve onları tanımlayabilmemizin ön koşuludur (E. Böl. 2, Tanım I ve II).

Spinoza’ya göre insan “can ve tenden” ibarettir ve insanın teni onun hakkındaki duygumuza uygun olarak vardır (E. HZÜ. Böl. 2, Ö. XIII, Sonucu, s. 89). Buradan o ünlü çıkarıma ulaşırız: “fikirlerin düzen ve bağlantısı, şeylerin düzen ve bağlantısının aynısıdır” (E. HZÜ. Böl. 2, Ö. VII, s. 82). Spinoza’nın bu oldukça ünlü cümlesinden anlaşıldığı üzere, ruh (*zihin*) ve beden arasında ontolojik bir paralellik söz konusudur. (Ayrıca bkz. E. ÇD. Böl. 5, Ö. I: “Şeyler hakkındaki düşünceler ve fikirler zihinde nasıl düzenlenmiş ve birbirine bağlanmışsa, bedenın durumları, yani şeylerin imgeleri de bedende aynı şekilde düzenlenmiş ve birbirine bağlanmıştır”) Spinoza “paralelizm” sözcüğünü kullanmamasına rağmen “ruh-beden paralelizmi” deyiimi adeta onunla özdeşleşmiştir. Deleuze’e göre (2011: 111-112): “Bedenler ile ruhlar ve beden fenomenleri ile zihnin fenomenleri arasında sadece bir “düzen” özdeşliği değil, iki dizi arasında ayrıca

²⁵ Dürüşken çevirisi: “*Mens humana ipsum humanum corpus non cognoscit, nec ipsum existere scit, nisi per ideas affectionum, quibus corpus afficitur.*”: “Bedende yaşanan duygu durumlarına ait fikirler olmasa, insan zihni insan bedenini tanımaz, var olduğunu da bilmez.”

“bağlantı” özdeşliği olması, yani uzam ile düşünce ve bunların bünyesinde olup bitenler arasında eşit mertebe, ilke eşitliği olmasıdır” bu durum. Her türlü üstünlükçü, aşkını tutumun Spinozacı eleştirisi sayesinde, tözün sıfatların hiçbirini diğerinden üstün bir konuma yerleştirilmez. Hiçbiri sadece yaratıcıya mahsus olmadığı gibi, bazıları da yaratılanlara ve onların yetkin olmamasına bağlanamaz. Bu, “Bedende eylem olan her şey ruhta da eylemdir, ruhta tutku yani edilginlik olan her şey bedende de tutkudur, edilginliktir.” şeklinde açıklanmaktadır. Jonathan Israel’in saptamasına göre, “Aydınlanma’nın belki de beden ve arzular aleyhine dinle yaptığı ittifaka katılmayan çok az sayıda düşünürden biri de Spinoza’dır” (Balanuye, 2017: 43).

Bu durum tersinden Spinoza’da bedenin de üstün bir pozisyonda algılanmasını engeller. Aslında kişisel görüş olarak yaklaşık hiçbir şey diye cevap verebileceğim; “Spinoza’da beden dışında kalan nedir” sorusu cevabını Bottici’ye göre, “Spinoza’nın istisnai materyalizminde bulur”. Tözün tekliği yalnızca her şeyin madde olması değil, her şeyin aynı anda düşünce olması anlamına da gelir.²⁶ Başka bir deyişle, Spinoza’nın maddesi “cansız madde [matter] değil, aksine yaşayan ve düşünen bir maddedir” (Bottici, 2015: 137).²⁷ Curley (1988: 81), Spinoza’nın henüz *Kısa İnceleme*’de ruhun kökenini bedenden aldığına ve onun değişiminin bedene ve hatta sadece bedene bağlı olduğuna değinmesine dikkat çekmiştir (2015b: 156). Buna gelen eleştirileri savmak için olacak, sıra *Etika*’ya geldiğinde, 3. Bölümün II. Önermesinde artık bedenin zihnin düşünmesinin neden olmayacağını söyleyecektir ancak aynı önermenin notunda, zihin ve bedenin bir ve

²⁶ Spinoza’nın Kartezyen düalizmden ne denli kopmuş olabildiğine ilişkin şüpheler içinse Curley’in “Spinoza kendine rağmen bir düalist miydi?” sorusunu cevapladığı “Behind the Geometrical Method” eserine bakılabilir. Curley, burada Spinoza’yı materyalizmden çok düalizme yakın gören görüşlere değinerek bu görüşlere kendi itirazlarını belirtir (1988: 73-78).

²⁷ Spinoza’nın gerçekçi ve pratik yanına istisna teşkil ettiği düşünülse *Etika*’da yine de insanın “bedenle bütünü yok edilemeyecek” bir tinsellik barındırdığı, bunun da insanın Tanrısallığı ve bütünsel varoluşu ile ilgili olduğu sezilmektedir. (Bkz, *Etika*, “Zihnin Gücü veya İnsanın Hürlüğü” başlıklı bölüm, Önerme XXIII) Bu nedenle bu bölüm materyalizmini savunan yorumcuların uzak durduğu bir bölümdür. Curley’e göre de Spinoza’nın eserinin bu bölümü, kimi zaman düalizm suçlaması yapanları haklı çıkaracak şekilde, akıl karıştırıcı niteliktedir (1988: 84).

aynı şey olduğundan, doğanın her ne sıfatından bahsederek bahsedelim, doğadaki düzen ve olayların tek bir bağlantı içinde olduklarından söz edecektir.

Spinoza’ya göre insanın düşünce ile bir arada var olan ve işleyen bedeninin kendisi de ayrıca, “her biri de ayrı şekillerde bileşik olan farklı tabiatta birçok bireyden oluşan bir bileşkedir”. Öncelikle “bir cismin bir başka cisimle duygulanmış olduğu bütün tarzlar hem duygulanmış cismin tabiatından, hem de onu duygulayan cismin tabiatından çıkarlar” (E. HZÜ. Böl. 2, Postulat I ve Aksiyom I, s. 92, 95; aynı zamanda önerme XVI). Böylece Spinoza uzamlı olan herşeyi de kendi içinde birbirine bağlar. “Yaratılmış doğanın” hem Tözle hem de onun sıfatları ve kipleriyle kendi içindeki bütünselliği ve aynı zamanda bunların çok yönlü karşılıklı bağımlılığı burada bir örümcek ağı gibi belirir.

Spinoza’ya göre, “tenin tabiatını bilmemiz” bu bağlamda zaruridir zira, “insan ruhuyla başka ruhlar arasındaki farkı ve başkalarıyla kendi arasındaki yetkinlik derecesini belirtmek için”, onun “objesini” bilmek zorunludur:

“Genel olarak bir tende²⁸ başka tenlerden ziyade birçok tenlere aynı zamanda tesir etme ve onları duyma yetisi varsa onun ruhunun başka ruhlardan ziyade birçok şeyleri aynı zamanda algı ile kavrama yetisi var demektir, yine söyleyeceğim ki bir tenin etkileri (aksiyonları) ne derece yalnız kendisine bağlı ise ve başka tenler etki alanında ona ne kadar az yardım ederlerse, onun ruhu da o kadar yetkin olarak kavramaya elverişlidir. Buradan bir ruhun başka ruhlara üstünlüğünü bilebiliriz, sonradan tenimiz hakkında neden dolayı çok bulanık (müphem) bir bilimiz olduğunu görebiliriz” (E. HZÜ. Böl. 2, Önerme XIII, Scolie, s. 90).

Bir bedenın diğer bedenleri algılama ve onlardan etkilenme gücü diğerlerinden fazla ise, onun kapasitesinin daha yüksek olduğu söylenebilir. Ancak bu beden eylemlerinde ne denli kendi kendinin nedeni olabiliyorsa, o derecede de yetkin bir zihinle bir arada demektir. Bedenin bilgisine Spinoza kadar önem veren başka bir filozof bulmak

²⁸ Burada “beden” kastedilmektedir (Bkz, E. CU, s.55, E. ÇD. s. 194).

zordur. Bu anlamda materyalizme de önemli bir pencere açtığı da görülmektedir (Curley, 1988: 77-78).

1.3.2. Temel Ayrımlar: Akıl –Duygu/Duygulanış

Hobbes, tıpkı Descartes gibi dünyayı ve insanı açıklarken “aklı ilke, devinimi araç olarak görür.” Akılsa Hobbes’ta ne metafizik bir üstünlüğe sahiptir ne de doğal bir yetidir. Basitten karmaşığa doğru yapılan bir hesaplama. Hatta daha basit deyimlerle toplama ve çıkarmadan ibarettir (Ağaoğulları, 2009a: 176-177). Akıl Hobbes’un kendi deyişiyle, “*düşünme yeteneği, yani düşüncelerimizin işaretlenmesi ve ifade edilmesi için üzerinde anlaşılmiş genel adların hesaplanmasından, yani toplanması ve çıkarılmasından, başka bir şey değildir*” (Leviathan, 2008: 41). Aklın bir hesaplama ibaret olduğu görüşü 17. yüzyıl içinde hayli tepki görmüştür. Hobbes ile çağdaş birçok düşünür, gelenekselci bir biçimde, akılsallığı insanın en yüce yönü saymakta, hatta insanın akılsal yönünü Tanrı ile özdeş görmektedir (Martinich, 2013: 314). Aklın böylesi basit bir tanımla karşılanması tuhaf bulunmuştur.

Hobbes için akıl yürütme, doğrudan dil/konuşma ile bağlantılıdır. O bir nominalisttir. Tanımlar ve sözcükler üzerinden düşünür. Sözcükler, düşünmeyi ve akıl yürütmeyi mümkün kılarlar. Hakikat de insan düşüncesine ve kurduğu cümlelere bağlı olduğundan ancak insan evreni içinde kavranabilir (Bu yönüyle de açıktan bir insan merkezidir) (Ağaoğulları, 2009a: 181). “İnsanlar konuşmaya başlamadan önce akıl sahibi midirler?” sorusunu yanıtlamak için Hobbes Antik Yunan’a gitmektedir. Hobbes’a göre, Yunanlılar hem konuşma hem de akıl için tek bir sözcük kullanmışlardır: *Logos* (Leviathan, 2008: 38). Bunu yapmalarının nedeni konuşma olmadan aklın da olamayacağını düşünmeleridir. Yunanlılar, akıl yürütmeye “bir önerme ile diğer bir önerme arasındaki zincirleme bağlantılar anlamında *tasım (kıyas, syllogism)* demişlerdir”. Bu durumda, aklın doğuştan bir yetenek olmadığı da ortaya çıkmaktadır.

İnsanlar, konuşma yeteneğine, kavram, sözcük ve tanımlara sahip olmadan da düşünebilirler, ancak akıllarını kullanılabilmeleri, rasyonel hesap yapabilmeleri için dilin olması gerekir. Aklını konuşarak kullabilen insan, nesneleri tanımlar ve bu tanımlarla hesaplar yaparak doğru bilgiye ulaşır. Felsefe ya da bilim için de aklın böylesi bir kullanımı gereklidir (Bakırcı, 2008: 34, 35, 36). Hem Hobbes hem de Spinoza için tanımlar vererek düşünme yöntemi oldukça belirgindir. Dolayısıyla Hobbes’a göre bir şeyin doğru ve yanlış olması, ifadenin, konuşmanın nitelikleridir.

Peki bu yeter sebep midir? Yani, bu durumda konuşma yetisine sahip herkes “doğru hesap yapabilir mi?”. Bilimsel düzeyde akıllı kullanabilmek sıradan insan için değil, bilim ve felsefe ile uğraşan ve bunların doğru yöntemlerini kullanan kişiler, yani sınırlı sayıda bir insan grubu için geçerlidir (Bakırcı, 2008: 40), (bkz. Leviathan’ın 1. Kısım, “Akıl ve Bilim Üzerine” başlıklı 5. Bölümü). Bilimsel akla sahip olanlar diğer kesime Hobbes’un temel işleyiş yasaları olarak ortaya koyduğu doğa yasalarını göstermelidirler. Herkesin kendi aklını kullanarak doğa yasalarını kendisinin bulması mümkün değildir, yaşam mücadelesi içindeki kesimlerin çoğunun buna zamanı da olmaz (Bakırcı, 2008 41-42). Sonraki bölümlerde de göreceğimiz gibi, Hobbes’ta doğru akıl²⁹ nerededir veya kimdedir; sorusunun cevabıysa son tahlilde yine egemene çıkacaktır:

“Aritmetikte, eğitimsiz insanlar nasıl yanılıyor ve yanlış toplama yapıyorlar, hatta öğretmenler bile sık sık yanılabilir ve yanlış toplama yapabiliyorsa; herhangi bir diğer akıl yürütme alanında da, en yetenekli, en dikkatli ve en deneyimli kişiler yanılabilir ve yanlış sonuçlar çıkarabilirler; sadece akıl daima doğru akıl olduğu için aritmetik kesin ve yanılmaz bir bilim olduğu için değil, fakat, tek bir kişinin akıllı veya çok sayıda kişinin akıllı kesinlik sağlamadığı için;... hesaplama ilgili bir anlaşmazlık olduğunda, taraflar kendi rızaları ile bir hakem veya yargıcın aklını doğru akıl yerine koymalı ve onun kararına uymalıdır. Aksi takdirde, doğa tarafından bahsedilmiş bir doğru akıl olmadığından, aralarındaki anlaşmazlık kavgayla bitecek veya çözülmeden kalacaktır” (Leviathan, 2008: 42).

²⁹ Karş. “Right Reason” (bkz, Leviathan, 1998: 28).

Bunun olmaması için sivil toplumda yasanın ne olduğunu söyleyen ya da yasaları yapan bir “doğru akla”, yani egemene gereksinim vardır. Bu aklın son tahlilde pratiğe dökülmüş hali olan Yasa da egemenin iradesinden başka bir şey değildir. “Bu durumda Hobbes’un, kralların filozof ya da filozofların kral olmalarını gerektiğini söyleyen Platon’la aynı sonuca ulaştığı söylenebilir mi?” Bu sorunun yanıtı olumsuzdur. Hobbes’un egemeni yasayı bağlayıcı kılan kişidir. Egemenin yasa olarak açıkladığı iradeye herkes itaat ettiği için, egemenin iradesi gerçek anlamda bir yasadır. Dolayısıyla egemenin yasasına geçerlilik kazandıran şey egemenin üstün bilgeliği değildir, onun üstün gücüdür. “Son kertede başvurulacak merci hakemin doğru aklıdır. Doğa durumundan toplum durumuna geçen insanlar için artık bilimsel akıl yürütme gerekli de değildir. Sivil toplumda artık bağlayıcı olan ve pozitif hale gelen doğal yasanın uygulanabilir hale gelmesinin nedeni, egemen haricinde her bireyin ona uyma yükümlülüğü altına girmesi ve egemen dışındaki ³⁰ herkesin buna uymadığında yaptırımla karşılaşmasıdır” (Bakırcı, 2008: 45, 46).

Hobbes’un yaşadığı çağın neredeyse genel geçer varsayımlarından biri, “özgür faillerin tutku veya arzu ile değil, daima akıl yoluyla eyleme yönelmeleri”dir. Tutku saikiyle eyleme geçmek özgürce eyleme geçmek olarak görülmemiş ve aşağılanmıştır. Hobbes ise ileriki bölümde detaylı göreceğimiz üzere, korkuyu, özgür eylemi ve akıllı bir potada eritecek ve bu kabullere de bir bakıma karşı çıkmış olacaktır. (Skinner, 2018: 48).

Hobbes’un bu tutumu özellikle Bramhall³¹ tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Bir failin “iradesi doğrultusunda eylemde bulunduğu bahsetmek, eylemde bulunmak

³⁰ Kralın yasayı oluşturan özne olması ancak onla bağlı olmaması düşüncesi Roma Hukuku’nda şekillenmiştir. “Krallar Roma hukukuna dolaylı ya da dolaysız gönderme yaparak kendilerini yasaların kaynağı olarak görüyor, ancak kendilerinin de yasaya tabi olduklarını fikrini benimsemiyorlardı. Mutlakiyet kavramının ilk ortaya çıkışındaki anlamlardan biri, kralın *legibus solutus* olduğu idi; yasa kralın egemen gücünün bir ürünü olduğundan kralı bağımlı kılamaz ya da bu güce sınırlandırma getiremezdi.” (Poggi, 2012: 93-94)

³¹ Hobbes’un dönemin Piskoposlarından Bramhall ile bir kolu aynı zamanda dönemin dini tartışmalarına da (günah eyleminin niteliği üzerine) uzanan tartışması insanın özgür iradesi üzerinedir. Hobbes’a göre

üzere arzuları tarafından harekete geçirildiğini söylemekle eşanlamlıdır, zira ‘insanın ve canavarın içindeki arzu ve irade’ aynı şeydir” (Skinner, 2018: 54). Duygular da Hobbes’ta doğrudan birer “affection” olarak karşımıza çıkarlar ve algı³² ile bağlantılıdır:

“Tek tek her biri, bizim dışımızdaki, genellikle nesne denilen bir varlığın bir niteliği veya bir başka özelliğinin simgesi veya görüntüsüdür. Bu nesne, gözler, kulaklar ve insan vücudunun diğer kısımları üzerinde iz bırakır... algının nedeni... ilgili organı duylara doğru iten dış varlık veya nesnedir; bu itiş, sinirlerin ve vücudun diğer yaylarının ve zarlarının aracılığı ile beyne ve kalbe doğru devam ederek, orada bir direnç veya karşı-itişe veya kalbin ifade etme çabasına neden olur ve bu çaba *dışarıya doğru yöneldiği için*, dışarıdaki bir madde olarak görünür. Bu *görünür* veya *hayal*, insanların *algı* dediği şeydir” (Leviathan, 2008: 23).

Hobbes, “duyumcu”dur. “Dışsal devinimler duyu organları tarafından sinir sistemine ulaşınca” bazı duyumlar oluşur ve olumlu ve olumsuz olarak iki temel duyum olan istek ve nefreti oluştururlar. Duygular bu istek ve nefretin formlarıdır ve aynı zamanda kendi karşıtları ile “çift yaratılmışlardır” (Ağaoğulları, 2009a: 185). Hobbes için, “insanın iradi hareketlerinin içsel başlangıçları” olan duygulardan (Leviathan, 2008: 46) siyasal davranışın başlıca itkisi olanıysa korkudur.

Spinoza’ya gelindiğindeyse, Baker’e göre, “Spinoza’da belirleyici olan *Cogito* ilkesini kapsama tarzıdır.” Ethica’nın 2. kitabında insanın düşünmesi Hobbes ile benzer bir şekilde abartısız ifade edilir: “insan düşünür”. Spinoza, ayrıca tüm tanımlamalarının içinde “düşünce”yi tam anlamıyla tanımlamaz (Baker, 2012: 70-71). Spinoza’da net bir akıl tanımı bulunmaması ilginçtir. Erken dönem ve Kartezyen düşünceye daha yakın bulunabilecek eserlerinde bile, örneğin *Kısa İnceleme*’nin “Akıl Üstüne” başlıklı bölümü bile aklın tanımını net bir biçimde bize sunmaz (2015b: 136). Bu bölüm ilginç bir şekilde aklın tanımından ziyade “aklın güçsüzlüğü” üzerine yazılan satırlardan oluşur: “Akıl

insanın eylemleri bir nedenler ve etkiler zincirinin sonucudur. Bir soyguncuya hayatımızdan endişe ederek paramızı vermemizi de bir arzu ve bir irade göstergesi olarak algılayan Hobbes, bunu özgür eylem olarak niteleyecek, ancak, Bramhall tarafından eleştirilecektir. Bu tartışmadaki görüşleri, “ahitlerin arkasındaki eylemin” korku ile ilişkisi konusundaki fikirlerini de belirleyecektir (Martinich, 2013: 227-8).

³² Karş. “sense” (bkz, Hobbes, 1998:9).

deneyim yoluyla edindiğimiz kanıların değil, sadece duyum yoluyla edindiğimiz kanıların” değişimine yol açabilir, ifadesi bunu bize göstermektedir.

Baker de benzeri bir duruma dikkat çeker. Buna tam da tezat gibi görünecek şekilde aynı anda da her şeyi “geometrik düzene uygun olarak gösterilmiş” sunuş yöntemiyle veren Spinoza’da düşünme “fikirlere sahip olmaktan” başka bir şey olmadığı gibi, “Descartes “Düşünüyorum”, “Ben düşünen bir şeyim” diye haykırdığı halde, Spinoza düşünme eylemini kanıtlamaya kalkışmaksızın, insanın düşündüğünü nötr bir dille belirtir”. Düşünmek, olsa olsa bedenin kendi dışındaki şeylerle karşılaşmalarında yaşadığı etkilenmelerden başka bir şey değildir. Bu bağlamda zihin düşünceyi kuracağına, etkilenimin peşine düşen düşünce zihni kuracaktır (2012: 70-71).

Spinoza’nın temele yerleştirdiği beden ““birçok tarzda” duygulanır” (E. HZÜ. Böl. 2, Aksiyom IV, s. 79). Bu tarzların her biri insanın kudretini artırıcı ya da azaltıcı nitelikte olabilir. Bununla beraber, duygulanışlar Spinoza’da çoğunlukla pasif olana referans verir ve bu nedenle adı üstünde, “edilgi”dirler. Ancak ileride göreceğimiz üzere, etki almanın kendisi de bir kudret biçimi olarak tanımlanacak, politika da bunun bir aracı olarak ortaya konulacaktır.

Duygu tanımı Spinoza çalışırken karşımıza çıkan bir zorluktur. Çalışmamda doğrudan *Etika* alıntılarının pek çoğu Hilmi Ziya Ülken çevirisindendir. Bu nedenle korku ile ilgili açıklamalarda *affecte* ve *affection* arasından tercih yaparken bir sorunla karşı karşıya kalırız. “Duygulanış”ın, “etkilenim” / “passivity” anlamı düşünülürse, aşağıda verdiğimiz tanımlama Ülken çevirisinin duygu ve duygulanış arasında net sınırlar çizmediğini ya da bunu tercih etmediğini gösterir:

“Duygulanış: Bedenin etkileme gücünün artmasına veya eksilmesine, tamamlanması ya da indirilmesine sebep olan Beden Duygulanışları ve aynı zamanda onların fikirleridir. Bunlardan upuygun nedeni olduğumuz duygulanışlar yani

tabiatımızdan ya bizde ya dışımızda yalnız başına açık ve seçik olarak bilme gücünde bir şey çıktığında aktiftir. Pasif duygulanışlar ise kısmi olarak nedeni olabildiğimiz duygulanışlardır (**pasif ve aktif oluş tanımları**) (E. HZÜ. Böl. 3, Tanım II, III, s. 130-31).”

Aynı pasajın Dürüşken çevirisindeki (2011) Latince ve Türkçe karşılığına da baktığımızda:

“Duygu derken, bedenın etki gücünü çoğaltan ya da azaltan, bu güce yardımcı olan ya da onu engelleyen bedenın değişik hallerini ve aynı zamanda bu haller hakkındaki fikirleri kastediyorum.

Bu yüzden eğer biz bu hallerin herhangi birinin nedeni olabiliyorsak, o zaman söz konusunu duygunun etkin, tersi durumda ise edilgin olduğunu söylüyorum” (s.317). Latincesine bakılırsa:

“Per affectum intelligo corporis affectiones, quibus ipsius corporis agendi potentia augetur vel minuitur, juvatur vel coercetur, et simul harum affectionum ideas

Si itaque alicujus harum affectionum adæquata possimus esse causa, tunc per affectum actionem intelligo; alias passionem” (E. ÇD, s. 316)

Görüldüğü gibi bedenın etkilenimlerin (*affectio*) kastedildiği yerler Dürüşken’de bedenın halleri olarak geçerken, Ülken’de doğrudan “affectio” olarak geçmekte, ancak bu durumda da duygulanış adeta kendi kendisinin tanımına dönüşmektedir. Her duygunun bir duygulanış, etkilenim olduğu apaçık olsa da duygulanışa ait fikrimiz bunun bir adım ötesinde “duygumuz”, *affectum*, *affecte*, *affectio* vb. karşımıza çıkmaktadır.³³

³³ “By emotion [*affectus*] I mean affections of the body by which the body’s power of action is augmented or diminished, assisted or restrained, and at the same time the ideas of these affections” (E. CP, s. 96).

Deleuze “Spinoza üzerine Onbir Ders” başlıklı seminerlerinin ilkinde bu soruna değinilir: “Spinoza’nın Etik adlı Latince yazılmış temel kitabında iki kelimeye rastlıyoruz”:

“Affectio ve Affectus. Bazı çevirmenler çok tuhaf bir şekilde aynı sözcükle karşılıyorlar bu ikisini. Bu tam bir felakettir. Her iki terimi affectio ile affectus’u ayırt etmeksizin affection (duygulanış) diye çeviriyorlar... bir filozof iki farklı kelime kullanıyorsa, bir nedeni vardır bunun. Üstelik Fransızca, affectio ile affectus’u tercüme edebilecek iki kesin sözcüğü kolayca sunuyor bize: Affectus için affect (duygu) affectio içinse affection (duygulanış). Bazı çevirmenler affectio’yu affection diye, affectus’u ise sentiment (his, duygu) diye tercüme ediyorlar. Aynı sözcükle tercüme çevirmekten daha iyi bu; ama Fransızcadaki Affect sözcüğü dururken “sentiment” sözcüğüne başvurmaya gerek görmüyorum. Demek ki, affect (duygu) sözcüğünü kullandığımda, Spinoza’nın affectus’undan bahsediyorum. Affection (duygulanış) sözcüğüyle ise, affectio’yu kastediyorum” (2008: 14).

Spinoza’da duygulanış, önceden de belirtildiği üzere “etki eden cismin doğasından ziyade etki alan cismin doğasına” işaret eder. Spinoza şu ünlü örneği verir: “Güneşe baktığımızda onu yaklaşık üç yüz ayak uzaklıkta duran yassı bir disk gibi hayal ediyoruz”. Deleuze’e göre bu bir *affectio*’dur; ya da en azından bir *affectio* ’nun algısıdır...Deleuze’e göre, “Spinoza terminolojik açıklığı koruyabilmek için tüm *affectio* ’nun tadil eden cismin doğasından çok tadil olan cismin doğasını gösterdiğini ve tadil eden cismin doğasını kuşattığını söyleyecektir” (Deleuze, 2007: s. 24).

Negri’ye göre aynı nedenle “duygulanışın ideası bulanık bir idea, upuygun olmaktan uzak”tır. Bu edilgin oluş ile upuygun bilgi arasında bir ters orantı söz konusudur (E. HZÜ. Böl 3, Ö III, s. 136). Spinoza’da salt duygulanışlarla edinilen bilgi 1. türden bilgidir ve yetkinlikten uzaktır. Upuygun bir fikir Spinoza’da: “obje ile ilişkisi olmadan kendi başına göz önüne alınca bir fikrin içsel özellikleri ya da adlandırmaları olan fikir”, olarak tanımlanır (E. HZÜ. Böl. 2, Tanım 4, s. 78). *Etika*, Bölüm 2, Önerme XVI Kanıtlamasında ise (HZÜ. s. 96), “o halde insan teninin (bedeninin) bir dış cisimle herhangi bir tarzda duygulandığı zamanki duygulanış fikri insan teninin ve bir dış cismin tabiatını kapsar”; der ve Bölüm 2, Önerme XXXV’te (HZÜ. s.103), “insan Bedenine ait

herhangi bir duygulanışın fikri dış cisme ait upuygun bilgiyi kuşatmaz”, Bölüm 2, Önerme XXVI sonucunda ise (HZÜ. s. 104): İnsan ruhu dış cismi hayal etmesi bakımından, bu dış cisme dair upuygun bir bilgiye sahip değildir” şeklinde argümanını genişletir. (HZÜ. s. 105-106). Özetle, duygulanışlar bağlamında, sürekli eksik ve bulanık, karmaşık bir bilme içindeyizdir. Duygulanışların fikirlerini de bu ölçüde kavrarız

Burada bedenın tüm bu eksik bilmelerin başlıca aracısı olduğunu belirtmek gerekir. Öte yandan beden olmaksızın bilme de düşünülemez. Spinoza bedenın potansiyellerine o güne değin en fazla vurguyu yapmış filozoftur, denilebilir. Ona göre, “Şimdiye kadar kimse Bedenin gücünü tespit edemedi....deney henüz kimseye Bedenin gücünü bağımsız olarak ve sırf tensel gibi göz önüne alınan tabiat kanunlarıyla ne yapabileceğı ve ne yapamayacağı konusunda hiçbir şey öğretmedi.” Bedenin güçleri henüz keşfedilmiş olmamakla birlikte beden bizi gerçekten şaşırtacak derecede hareketlerimizin nedeni (belki de biricik nedeni) olabilir (uyurgezerlik örneğı) (E. HZÜ. Ö. II, Scolie, s. 133-134). Gördüğümüz gibi, hala bilimin günümüzde cevabını aramakta olduğu bu soruya vurgu yapan Spinoza’da beden de olumsuzlanmaz. Bedenimizin duyguları üzerinde tam bir hakimiyetimiz olması da gerçekçi değildir. Duruma göre istendik de değildir. Spinoza’da en yetkin bilgi türü olarak tanımlanan üçüncü türden bilginin dahi böyle bir yönü veya iddiası bulunmaz. *Etika*’nın son bölümünün XX. Önermesinin Scolie bölümünde (ÇD, s. 759):

“Açık ve seçik bir bilginin, özellikle temelinde Tanrı bilgisinin olduğu üçüncü tür bilginin (bu konuda II. Bölümün 47. Önermesine düşülen Nota bakın) duygular karşısında ne kadar etkin olduğunu gayet kolay anlarız. Çünkü bu bilgi edilgin duyguları tamamen yok etmese bile...en azından onları zihnın ufak bir kısmını işgal edecek hale getirir. Dahası gerçekten tam olarak sahip olduğumuz (II. Bölümün 45. Önermesine göre) ve bu yüzden de sıradan bir sevgi türünde bulunabilecek kusurların hiçbirleriyle lekelenmeyen, tersine gitgide büyüen (bu bölümün 15. Önermesine göre) ve zihnın en büyük bölümünü kaplayıp (bu bölümün 16. Önermesine göre) onu çepeçevre saran, değişmez ve ezeli-ebedi (bu Bölümün 15. Önermesine bakın) olan şeye yönelik bir sevgi doğurur”

ifadelerinden anlaşılmaktadır ki, bu bilgiden aynı zamanda da tam etkin ve sevinçli Tanrı sevgisi doğacaktır.

Spinoza temelde 3 ana duygulanış tanımlar: sevinç, keder ve arzu. Sevinç “ruhu daha büyük bir yetkinliğe (Lat. *Perfectionem*) geçiren tutku”; keder, “ruhu daha az yetkin kılan tutku” (E. HZÜ. Böl. 3, Ö. XI, Scolie, s. 140); Arzu³⁴ ise iştah olarak tanımlanır. Aynı zamanda da “bu iştahın bilincine sahip olmak”tır (E. ÇD. Böl. 3, Ö. IX, Kanıtlama, s. 345), şeklinde tanımlanır. Sevinç, keder ve onlardan çıkmış tüm duygulanışlar, (sevgi, kin, umut, korku...) Spinoza için zorunlu olarak edildirler. Bu duygulanışlar duygulanmış olduğumuz her objeye, duygulanan her bireye göre çeşitlilik gösterirler (E. Böl. 3, Ö. LVII ve LVI). “Edilgiler olan sevinç ve arzulardan başka etkin olmaları bakımından bize nispet edilen başka sevinç ve arzu duygulanışları da vardır. Ki bu da ruhun upuygun fikirleri tasarlaması ile mümkündür. Bunun için arzu gereklidir.” Devamında Spinoza etkin duygulanışların ya sevince ya da arzuya “irca edildiklerinden” (E. HZÜ. Böl 3, Ö. LVII ve LIX, s.178) bahsetmektedir ki, bunlar Spinoza’da yaşama kuvveti, yani *Conatus* ile doğrudan ilişkilidirler.

Spinoza’da tüm tutkular gibi, ancak onlardan daha çok; kederler zorunlu olarak pasiftir. (Keder: İnsanın daha büyük bir yetkinlikten daha az bir yetkinliğe geçişidir (E. Böl. 3, Tanım III. s. 181). Keder kaçınılmaz biçimde ruhun düşünme gücünü azaltan bir şeydir. Kederle “etki gücümüz” azalmış ya da engellenmiştir (E. Böl 3, Ö. LIX, Kanıtlama, s. 178). Kederler “*Conatus*”u; yaşama gücünü azalttığı için kötüdür. Deleuze’ün deyişi ile, “yaşama yönelik her türlü tahrifatı, uğrunda yaşamı

³⁴ Arzunun diğer duygular içinde de ayrıcalıklı bir yeri vardır. “Bütün duygulanışlar vermiş olduğumuz tanımların göstermiş olduğu gibi Arzuya, Sevince, Kedere irca edilirler. Fakat Arzu her birinin asıl tabiatı ve özüdür. Öyleyse her birinin Arzusu bir başkasının Arzusundan her birinin tabiatı ya da özü bir başkasının özü ya da tabiatından farklı olduğu kadar farklıdır (E. HZÜ. Böl. 3, Ö. LVII, Kanıtlama, s. 177). Aynı zamanda “insanın kendisinde verilmiş olan herhangi bir duygulanışla bir şey yapması gerektirilmiş olarak düşünülmesi bakımından o insanın özüdür” (s. 180).

değersizleştirdiğimiz tüm değerleri, Nietzsche'den önce" Spinoza mahkûm eder (2011: 36). Bunların başlıcası ise korkudur.

1.3.3. Umut ve Korku

Hobbes Korku'yu "nesnenin kendisine zarar vereceği fikri nedeniyle kaçınma" olarak tarif eder (Leviathan, 1998: 36). Benzer olarak dehşet³⁵ içinse, "nedenini veya nesnesini bilmeden korku duyan biri, ilk başta, korkusunun nedenini bilir; ama, daha sonra, herkes yekdiğerinin bildiğini varsaydığı için, bu unutulup gider ve geriye dehşet kalır. Bundan ötürü, bu duygu, tek bir insanda değil, bir insan topluluğunda³⁶ ortaya çıkar" şeklinde bir açıklama yapar ve *imitatio* 'ya ve korkunun bulaşıcı yanına vurgu yapar (Leviathan, 2008: 51). Korku daha önce de karşımıza çıktığı gibi Hobbes'ta da umutla kol kola gider. "İnsanın zihninde, aynı şeyle ilgili olarak, arzular ve istikrahlr, umutlar ve korkular gidip geldiğinde ve düşünülen şeyi yapmanın veya yapmamanın çeşitli iyi ve kötü sonuçları birbiri ardı sıra aklımızdan geçtiğinde; öyle ki bazen onu yapmak isteriz; bazen ondan kaçınırız; bazen yapmayı umud ederiz; bazen umutsuzluğa kapılırız; bazen de o işe girişmekten korkarız; işte böyle durumlarda, o şey yapılınca veya yapılmasının imkansız olduğuna karar verilinceye kadar devam eden arzular, istikrahlr, umutlar ve korkuların tümüne birden TEEMMÜL³⁷ deriz" (Leviathan, 2008: s, 53). Hobbes için akıl yürütmek de zaten bu istekler ve kaçınmalar (Buna şu andan itibaren arzu ve korkular da denebilir, Skinner, 2018: 42) üzerine yapılan bir hesaplamaadır (Bakırcı, 2008: 26).

Leviathan'ın "Din Üzerine" başlığını taşıyan 12. Bölümünde Hobbes, dinin temeline insanların Tanrıları yaratmasının kaynağı olan gelecekte sürekli olarak duyulan

³⁵ Karş. "*panic*", "*terror*" (bkz, Hobbes, 1998: 38)

³⁶ Karş. "*throng or multitude of people*" (bkz. Hobbes, 1998: 38) Burada *multitude* doğrudan düzensizlik ile ilişkili olarak belirir.

³⁷ Karş. "*deliberation*" (bkz. Hobbes, 1998: 39)

endişeyi koyar (*Leviathan*, 2008: 82-83). Gelecek korkusu nedeniyle görünmeyen şeylerin gücünden korkan insanların, “Görülecek bir şey olmadığında ... iyi veya kötü talihinden dolayı, bir *güç* veya *görünmez* bir varlıktan başka, suçlayacağı bir şey de yoktur: belki bu anlamdadır ki eski şairlerden bazıları tanrıların başlangıçta insanın korkusu tarafından yaratıldığını söylediler... Sonu ve başı olmayan, gücü her şeye yeten bir tek Tanrı’nın kabulü; insanın gelecekte başına geleceğinden korktuğu şeylerden duyulan korkudan ziyade, doğal cisimlerin ve onların değişik özellik ve işleyişlerinin nedenlerini bilme arzusundan kaynaklanır” (*Leviathan*, 2008: 83). Bu durumda insanın geleceği düşünme sonucu rasyonel hesap yapmaya yönelmesi tartışmalı bir yorum olarak görülebilir, zira Hobbes korku nedeniyle insanların dinsel düşünceye yöneldiğini söylemiştir. İnsanın, tam anlamıyla aklın emrettiği şekilde davranmıyorsa, barışı amaçlayan ve akılla da özdeş görülen bir doğa yasasına nasıl ulaşacağı tartışma konusudur (Bakırcı, 2008: 40). Nedenlerin bilgisizliği ile kol kola giden korkunun akılla uyuşan bir duygu olarak bu bağlamda öne çıkarılması incelemenin devamında ele alınacaktır.

Hobbes eseri boyunca kaynağını dinden alan hurafeler nedeniyle insanların duydukları korkuları eleştirmiştir. *Leviathan*’da Batıl İnançlara yönelik olarak “izin verilmeyen, görülmez güçlere yönelik korku” tanımlaması dikkat çekicidir (Martinich, 2013: 93). Bu korkunun hiçbir faydası olmadığını düşündüğü gibi ve daha da ileri giderek bu gibi korkuların “yasaklanması gerektiğini” düşünür. Hobbes, görünmeyen ruhlara karşı korkuyu ortadan kaldırırken, insanın diğer insanın gücüne karşı duyduğu korkuyu pekiştirir. Egemenin uyrukları üzerindeki yetkisini en çok tehdit eden unsurlardan biri de boş inançtır (*superstition*). Bununla mücadele, göreceğimiz üzere Spinoza için de *Teolojik Politik İnceleme*’nin ana temalarından olacaktır. Burada Hobbes gibi Spinoza da bu sorunla mücadele etmek için tam egemenliği ve kontrolü savunacaktır (Gildin, 1973: 382). Hobbes’un bu görüşleri spiritüel korkulardan arınmayı getiren bir aydınlanmayı da

gerektirir. Zira korkunun meşru sahibi tektir ve ikiye bölünmemelidir. İnsanın birbirine karşı duyduğu korku gibi batıl korkuları da aşması için de bir egemene karşı duyulan korku gereklidir (Blits, 1989: 426-7). Hobbes bu şekilde korkuyu bu dünyaya getirecektir. Nitekim Spinoza'nın da dediği gibi, bir duyguyu ortadan kaldırmanın yolu başka bir duygu değil midir zaten?

Hobbes'un ardından Spinoza'da korkunun ele alınışına daha yakından bakıldığında, Korku bir keder türü olarak, Duygulanışların tanımları bölümünün XII. maddesinde, “kendisinin bir sonuca varmamasından bir dereceye kadar şüphe ettiğimiz bir şeyin fikrinden doğmuş istikrarsız (kararsız) bir keder.” (HZÜ. s.184) şeklinde tanımlanır. Korku tanımının ikincisi, (duygulanışların tanımlarındaki 39. Tanım) Türkçe çevrisinde yine korku olarak verilmekle birlikte İngilizce versiyonda *timidity*, (*Lat. Timeat*) olarak geçmiştir: Daha az bir kötülükle, korktuğumuz bir kötülükten kaçmak arzusudur. “Korkaklık çok kimsenin korkmaya alışmadığı bir kötülük korkusundan başka bir şey değildir; bunun için onu arzu duygulanışlarına irca etmiyorum”, der. “Alışık olmama” vurgusu ilginçtir. Burada politik açıdan ileride yansımalarını göreceğimiz bir açılım da yapar: Korku'nun arzuyu azaltan yanına vurgu yapsa da, arzu ve korku arasında çok farklı bir ilişki kuracaktır. Korku insanı “istediği şeyleri istemeyecek ya da istemediği şeyleri isteyecek” şekilde yönlendirir. “İki kötülükten daha az kötü görünenin seçilmesi ilkesi” bu durumla doğrudan bağlantılıdır:

“...insanın istediği şeyi istemeyecek ya da istemediği şeyi isteyecek surette hareket etmesi için hazırlanmış bulunan bu duygulanışa korku denir; korku öyle ise bir insanı daha az bir kötülükten gelmesi gerektiğine hükmettiği bir kötülükten hazırlayan korkma halidir...(E. HZÜ. Böl. 3, Ö. XXXIX, Scolie, s.161)... “ancak yine de kimse “iyileşmek umuduyla hasta olmayı” dilemez” (E. HZÜ. Böl. 3, Ö. XLIV, Scolie, s.165).

Yukarıda verdiğimiz ilk tanımın devamında konu, umut ve korkunun birlikteliğine bağlanmıştır. Spinoza'da her zaman karşıt duygulanışların bir aradalığı söz konusudur: “Eğer bir objede her zaman Ruhumuzda Sevinç doğuran bir başka objeye benzer bir şey

olduğunu hayal edersek, her zaman bize Keder vermekte olan bu objeyi aynı zamanda severiz, hem ondan nefret ederiz”... “İki karşıt duygulanıştan doğan bu Ruh haline ben Ruhun kararsızlığı diyorum” (E. HZÜ. Böl. 3, Ö. XVII ve Scolie si, s. 144) ve “bu oldukça pasif bir haldir” (E. HZÜ. Böl. 3, Ö. XXXI, Kanıtlama, s.155) Spinoza’da zihnin bu pasif salınımının en belirgin örneği umut ve korku arasındadır. “Umutsuz korku, korkusuz umut olmaz” (E. Böl. 3, Önerme L, Scolie, 168). Aynı zamanda (E. HZÜ. Böl. 4, Ö. XLVII, s.234³⁸) bu haliyle ne umut ne de korku kendi başına olumlu karşılanmaz. Bu bağlamda, yine önerme XLVII, scolie’sindeyse, “Biz ne kadar aklın düsturuna göre yaşamaya çalışırsak, umuda o kadar daha az bağlı olmaya, Korkudan kurtulmaya, talihe mümkün olduğu kadar emretmeye ve etkilerimizi Aklın kesin danışmasına göre o kadar yöneltmeye çalışacağız” demektedir.

Bölüm 3, Önerme XVIII’nin Scolie II’sindeyse, insanın herhangi mevcut olan bir şeyin hayaliyle olduğu kadar gelecekteki bir şeyin hayaliyle de sevinç ya da keder duyabileceğini açıklarken, “Umut gerçekten olması bize kesin değil diye görünen gelecek veya geçmiş bir şeyin hayalinden meydana gelmiş kararsız bir sevinç iken, korku tersine yine kesin olmayan bir şeyin hayaliyle meydana gelen kararsız bir kederdir.” şeklinde ifade edecektir. (s. 145) Burada beklentilere, yani prospektif olana yapılan vurgu dikkat çekicidir. Bunun önemli bir parçası da konu edeceğimiz üzere, *imaginatio*, yani “hayal gücü”dür. Bu aynı zamanda korku ve umutla da doğrudan bağlantılıdır. Hem bilmeyi bulandıran olumsuz bir etken olarak hem de insana özgü bir imkân ve bir güç olarak...

³⁸ Bir diğer kuvvetli örnek sevinç ve kederin kendisidir. “Eğer bir objede her zaman Ruhumuzda Sevinç doğuran bir başka objeye benzer bir şey olduğunu hayal edersek, her zaman bize Keder vermekte olan bu objeyi aynı zamanda severiz, hem ondan nefret ederiz”... “İki karşıt duygulanıştan doğan bu Ruh haline ben Ruhun kararsızlığı diyorum”.(E. HZÜ. Böl. 3, Ö. XVII ve Scolie si, 144) Bu pasif bir haldir (E. HZÜ. Böl. 3, Ö. XXXI, kanıtlaması, s.155) “Ruhun kararsızlığı” terimi HZÜ’de. *fluctuatio animi*’nin karşılığıdır. ÇD çevirisinde ise, “zihinsel dalgalanma” tercih edilmiştir (2011: 361). CU çevirisinde ise, “ruhun dalgalanması”na karşılık gelebilecek, “*wavering of spirit*” ifadesi kullanılmıştır (108).

I.4. Imaginatio'ya karşı Intellectus mu?

Bu soruya Hobbes için olumlu cevap verilemez, zira önceden de belirttiğimiz gibi, hayal etme de, doğrudan algılamanın, düşünmenin bir biçimi olarak karşımıza çıkar. Öncelikle *imaginatio*'nun tanımlanışına bakalım. Hobbes'a göre, bir cismin hareketi diğer bir şey onu engellemedikçe sonsuza kadar sürer: “Nesne görüş alanından çıktıktan veya göz kapandıktan sonra da, onu gördüğümüzdekinden daha belirsiz de olsa, hâlâ görülen şeyin bir imgesi bizde kalmaya devam eder. Bu, görürken oluşan imgeden, Latinler'in *tahayyül* (*imagination*) dediği ve tam anlamıyla olmasa da, bütün diğer duylara uyguladıkları şeydir.... Dolayısıyla tahayyül, zayıflayan algıdan başka bir şey değildir” (*Leviathan*, 2008: 25). “Bütün hayaller; içimizdeki hareketlerdir, daha önce algılanmış şeylerin kalıntılarıdır.” Adeta hareket yasalarına tabidirler (*Leviathan*, 2008: 30). Hayal gücü ise, Hobbes'ta muhakeme yeteneğinin eşliği olmaksızın, kendi başına bir erdem olarak görülmez. İyi bir hayal gücü için gerekli olan, zamanlar, yerler ve insanların ayırdedilmesi yanında, düşüncelerin amaca; yani, onlardan elde edilecek bir faydaya uygulanması da gereklidir. Örneğin, bu erdeme sahip bir kişi, bu yolla üslubunu uygun mecazlarla süsleyebilir. “Ancak, kararlılık ve bir amaca yöneliş olmazsa” salt “büyük bir hayal gücü bir tür çılgınlıktır.” (*Leviathan*, 2008: 59). Burada, belirleyici olan muhakemedir; muhakemesiz hayal gücü doğru aklın parçası olamaz. Örneğin, herhangi bir söylevdeki muhakemenin eksik olması, hayal gücü öğeleri ne kadar yüksek olursa olsun, bir zeka eksikliği olarak anlaşılabilecektir. Oysa muhakemede sorun yoksa, söylevdeki hayal gücü eksikliği, zeka eksikliği olarak (Bakırcı, 2008: 31) yorumlanmadığı gibi, bunun yanında belagate eşlik eden bir hayal gücü zenginlik olarak bile görülebilecektir.³⁹

³⁹ *Elements of Law*'da da belirttiği gibi, “Hayalgücü benzer olmayan şeylerde benzerlik görür. Şairin yeteneği budur. Yargı gücü ise benzer şeylerde benzersizlik görür. Bilim İnsanın yeteneği de budur”. *Leviathan*'da hayal gücünü erdem olarak görmezken, yargı gücünü öyle görür. Yargı gücü hayal gücünü kontrol altına alır. (Ayrıca bkz. *Leviathan* Değerlendirme vs sonuç) (Martinich, 2013: 244).

Hobbes'un Aristoteles'in *Retorik*'ine olan ilgisinden bahsetmiştik. Martinich'e göre, Hobbes, hayatı boyunca bu konuda muhalif ancak kararsız bir tutum izlemiştir. Retoriğin hedefini ikna olarak belirlerken, biliminkini hakikat olarak ortaya koymuş, retoriğin özellikle isyancılar tarafından kullanılabilmesinden daima endişe etmiştir. Burada ilginç olan, retoriğin hem eleştirmeni hem de alıcısı olmasıdır. *Leviathan*'da kullandığı retorik ögeler bu çelişkiyi kanıtlar (Martinich, 2013:122).

Hobbes'ta algının temeli olan devinimler, yaşamsal ve istençli devinimler olmak üzere ikiye ayrılır. Zihinde tasarlanarak gerçekleştirilen gitmek, konuşmak, el ve kolları oynatmak gibi devinimler istençli devinimlerdir. Temel amaç yaşamsal devinimi gerçekleştirmektir. İstençli (*voluntary*) devinimler ise, yaşamsal (*vital*) devinimi sürdürmenin yardımcısıdır. Hobbes iki devinim türü arasındaki farkın imgelem (*imaginatio*) olduğunu belirtmektedir. İstençli devinim, dışarıdan bir nesnenin duyu organlarına etki etmesinin sonucudur. Bu etki ve devinim, duyu organları yoluyla en içteki organa yayılarak, duyularda hayaller veya idealar üretir. Hissedilebilen ışık, renk, ısı ve diğer tüm nitelikler, dışsal nesnelerin baskılarına karşı duyu organlarının ürettiği tepki olan hayaller olup nesnelerin kendisi ile birebir örtüşmezler (Bakırcı, 2008: 15-16).

Spinoza'nın *imaginatio* ile ilgili görüşleri ise başlı başına bir tartışma konusudur. Bu konu, onun Kartezyen düşünce ile mesafesini olduğu kadar siyaset ve din ile ilgili görüşlerini de ilgilendirir. Öncelikle, Spinoza için “ne bir idea ne de bir imgelem yalnızca zihinsel bir muhtevadır”. Zihin hisseden ve düşünen bir beden iken imgelem de bedensel bir temel üzerinde yükselir. Bir “ideanın, zihnin *sahip olduğu* bir muhteva olduğu Descartes düşüncesinin aksine, Spinoza ideaların, zihnin bir eylemini işaret ettiğini vurgular” (Bottici, 2015: 137). “O halde bedensel karakter, Spinoza'nın tekçi ontolojisiyle birlikte “imgelemin maddi yanını vurgular” (Bottici,2015: 39) Algılar ve imgeler günümüzün beyin ile ilgili araştırmalarının da teyid ettiği üzere benzer fizyolojik

temellere dayansalar da, Spinoza’da ek olarak duygulanışın devreye girmesi imgelemin imgelem olma niteliğini belirler (Blair, 1973: 321). Öncelikle, Spinoza’nın bu konuda izlediği düşünce silsilesini hatırlayalım:

- “o halde insan teninin (bedeninin) bir dış cisimle herhangi bir tarzda duygulandığı zamanki duygulanış fikri insan teninin ve bir dış cismin tabiatını kapsar” (E. HZÜ. Böl. 2, Ö. XVI’nin Kanıtlaması, s. 96).
- “dış cisimler hakkında edindiğimiz fikirler dış cisimlerin tabiatından ziyade tenimizin halini gösterirler” (Aynı önermenin sonucu II, s. 97).
- “insan Bedenine ait herhangi bir duygulanışın fikri dış cisme ait upuygun bilgiyi kuşatmaz” (E. HZÜ. Böl. 2. Ö. XXVI sonucu, s. 104).
- “İnsan ruhu dış cismi hayal etmesi bakımından, bu dış cisme dair upuygun bir bilgiye sahip değildir” (E. HZÜ. Böl. 2. Ö. XXXV, s. 103).

Etika’daki görüşlerinden önce *Metafizik Düşünceler* isimli erken metninden başlayarak, Spinoza *imaginatio* üzerine düşünmüş ancak bu dönemlerde nispeten daha Descartes’çı⁴⁰ terimler ve bakış açısı ile konuyu ele almıştır: “imgelemek ruhların hareketi (ki bu hareket duyularda nesneler tarafından uyandırılır) yoluyla beyinde oluşan izleri duyumsamaktan başka bir şey olmadığından, böyle bir duyumsama ancak muğlak bir olumlama olabilir. Körlük, uç ya da limit, sınır ya da karanlık gibi, zihnin olumsuzlamak için kullandığı tüm kipleri varlıklar olarak imgelememiz bu yolla olur” (Spinoza, 2014a: 114-115). Ona göre, “akıl varlıkları” yani insan zihninde somut gerçeklikten bağımsız oluşan düşünceler, hiçlikle eş değerde denecek derecede hatalıdır.

⁴⁰ Deleuze, Spinoza’nın henüz bu döneminde bile tam manasıyla Descartes’çı olmadığından “bütün bir skolastik düşünceyi, Yahudi düşüncesini ve Rönesans düşüncesini” ortadan kaldırmaktan ziyade bunları kendi tarzında yepyeni birşeye dönüştürmek için Descartes’ı bir araç, bir elek olarak kullandığından bahseder (2011: 15).

Spinoza, Oldenburg’a yazdığı mektupların ikincisindeyse (Spinoza: 2014b), Descartes ve Bacon’un “hatanın gerçek nedenini hiç kavramamış olmaları”nı eleştirecektir. Burada “zihinsel edimin doğasını tam kavrayamamaları” şeklinde tanımladığı sorunu çözmek için *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*’yi kaleme almıştır (Canaslan, 2015: 21). Tamamlanamamış İnceleme’deki amacı zihni bu hatalı yargılardan kurtarmaktır. Zihin onun için Descartes’ın aksine, “varım” dediği noktada düşünmeye başlar ve bilgi sorunu etik bir sorundur. İnsan bu doğru bilginin hiçbir zaman tamamen dışında değildir ve olsa olsa ona erişme yolunda bir yerlerde, yani uzağında olabilir (Canaslan, 2015: 23-25). Örnek verelim: Anlama yetisinin düzeltilmesi üzerine incelemesinde (Spinoza, 2015a: 59), “insanlar Doğayı ne kadar az biliyorsa, sayısız hayali fikri de o kadar kolay oluşturabilirler” dese ve imgelemi pasif bir hal olarak tanımlasa da (Spinoza, 2015a: 71) bir hayalin içinde olmamız diğer tüm bilgiyi bu hayal üzerine kuracağımız anlamına da gelmemektedir. Ne var ki, bunun bir koşulu vardır: “Durumun gerçekten ne olduğunu açık seçik algıladığımız taktirde, hayalle iştigal etmekten hiçbir surette çekinmemize gerek yoktur” (Spinoza 2015a: 61). Burada Spinoza daha o zamandan düşüncesinin özgünlüğünün ilk sinyallerini vermeye başlamıştır; zihnin, bir hayalin “hayal” olduğunu kabul etmesiyle farklılaşabileceği, aynı zamanda, bunun açık ve seçik olarak tanımlanması...

Görüldüğü gibi, düşüncenin doğru adlandırılması Hobbes kadar Spinoza için de oldukça önemlidir. Ne de olsa “Bir şey ne kadar iyi tanımlanırsa, düşüncenin gelişimi de o kadar başarılı ve pürüzsüz olacaktır” (Spinoza 2015a: 73). Althusser “Tek Materyalist Gelenek” yazısında (2013) Spinoza’nın materyalizmini bununla ilişkili görür. (Hatta daha ileri giderek bu nominalizmin dışında bir materyalizmden de söz edilemeyeceğine ulaşacaktır.) İmgelem Althusser’e göre, birinci tür bilginin içine öyle sızmıştır ki, onunla “çözülmez ve ayrışmaz” bir bütün oluşturmuştur. Althusser imgelemle malul birinci tür bilginin Spinoza açısından bilgi niteliğinden de şüphe duymakta, onu dolaysızca

Lebenswelt (yaşam dünyası), içinde yaşadığımız dünyanın algıladığımız hali olarak görmektedir (2013: 176). Spinoza için imgelem, özneyi “her algının ve eylemin, her nesnenin ve anlamın merkezine koymaktır” ki bu nedenle “şeylerin düzenini de altüst etmektir.” Zira gerçek düzen, sadece şeylerin nedenlerini anlamak yoluyla, (tam olarak anlaşılamasa bile) açıklanır (2013: 176). Althusser bu yönüyle Spinoza’da ideoloji teorisinin kıvılcımlarını görerek ondan yararlanır. Ancak kendisi “Salt bireysel öznelliği değil, deyim yerindeyse toplumsal öznelliği, çatışmalı bir insan kümesinin, yani bir sınıfın ve dolayısıyla karşıt sınıfların öznelliğini” öne koyacaktır. Yine de “Spinoza’nın da bu deyimleri kullanmasa da Yahudi halkının tarihini anlatırken bunu bize hissettirmekte” olduğunu düşünür (2013: 177). Burada *imaginatio* ve “ilişkisel” devreye girecektir.

Williams, *Etika*’daki duygulanış teorisini “ilişkisel bir ontolojide” ve “kararsız bir yapı olarak” gördüğü ve duygulanışların “öznelerarası⁴¹” yönüne dikkat çektiği makalesinde hayal gücünü de “duygulanımların kişisel olmayan bir iletkeni” olarak tanımlar. Spinoza’da; “Birey olmak her zaman başka bedenlerden oluşmak demektir”. “Bir beden ne kadar karmaşıksa diğer bedenlerle ilişkisi de o kadar fazla olur” (2007: 249). Dolayısıyla insan topluluklarının bir araya geldiği devlet ya da cemaat gibi oluşumlarda duyguların hayal gücünün en karmaşık işleyişi üzerinden dolaşımı ile karşı karşıya kalırız. Spinoza da geç dönemlerinde imgelemi “salt pasif ve negatif bir yeti olarak görmekten uzaklaşıp bu yetinin toplumsal ilişkilerdeki kurucu gücünü” tanımaya başlayacaktır. Özellikle dinsel bağlamda kolektif imgelemi incelediği TTP’de⁴² bu

⁴¹ Burada bireylerarası da denebilir. Siyasal özne tanımının Spinoza açısından barındırdığı soru işaretlerine bir sonraki bölümde değinilecektir.

⁴² *Teolojik Politik İnceleme*, Spinoza’yı eleştiren çağdaşları tarafından daima “yıkıcı ve tehlikeli” bir çalışma olarak görülmüştür. Sadece sofî kişiler değil, Hollanda’da yaşayan Protestanlar, Kartezyenler ve hatta eski dostları denebilecek *Collegiant*’lar bile sonunda Spinoza ile yakınlık korkusundan kitaba saldırmakta bulmuşlardır, çareyi. Teolojik konularda hassasiyeti olmayan Hobbes’un dahi kitapla ilgili, “ben bile bu denli cüretkar yazmayı göze alamadım” dediği aktarılmaktadır (Aubrey, 1898’den aktaran, Nadler, 2013: 417). (Ayrıca bkz. Oldenburg’a 68. Mektup).

değişim kendini epeyce göstermeye başlar (Canaslan: 2015, 32). Siyaseti ideolojik olanın ötesinde anlamaya çalışan Spinoza için teolojik olan da kaçınılmaz olarak ideolojik olacaktır (Akal, 2010: 94). Dini Marx ve Feuerbach'ın da yapacağına benzer bir şekilde keşfetmeye başladığı TTP'de Spinoza, kitlelerin Tanrı'ya atfettikleri insan-biçimci özelliklerle, teolojik mistifikasyonla ve batıl inanışlarla “umut ve korku arasında salındıklarını incelerken hayal gücünü de gerçekliğin teolojik politik bir figürü olarak yeniden keşfetmiştir” (Negri, 1991'den aktaran, Williams, 2007: 357): *Teolojik Politik İnceleme*'nin Peygamberler hakkındaki ilk bölümünde:

“Demek ki artık duraksamadan açıklayabileceğimiz şey şudur: Peygamberler Tanrı'nın vahiylerini yalnızca hayalgücünün yardımıyla kavradılar; yani ister gerçek ister hayali olsun, yalnızca sözlerle ya da görüntülerle... Gerçekten de Kutsal Kitap'ta bunların dışında başka bir vahiy yoluna rastlamadığımız için, gösterdiğimiz gibi, böyle başka yollar uydurmaya hakkımız da yok. İtiraf edeyim ki sözkonusu vahyin hangi tabiat yasaları uyarınca geldiğini bilmiyorum. Kuşkusuz başkaları gibi, vahyin tanrısal güç uyarınca indiğini söyleyebilirim. Ama boşuna gevezelik etmiş de olurum. Çünkü o zaman bu, tekil bir şeyin biçimini aşkın bir deyimle açıklamaya kalkışmama benzer (2012: 65)...

Peygamberler hemen hemen her şeyi meseller ve bilmecelerle kavrayıp öğrettiler. Ruhsal olan her şeyi de bedensel olarak dile getirdiler. Çünkü bunlar hayalgücünün tabiatına daha uygundur. Artık Kutsal Kitap'ın ya da peygamberlerin, tanrısal zihinden ya da ruhtan hem böylesine uygunsuz hem de böylesine karanlık bir biçimde söz etmeleri bizi şaşırtmayacak. (2012: 66)”

Peygamberler *Teolojik Politik İnceleme*'de hayal gücü yüksek ve etkili kişiler olarak karşımıza çıkarlar. Bu etkiyi gerektiğinde korkutucu ve insan merkezci bir Tanrı *imago*'su yaratarak elde ederler. Yahudi toplumunun pratik olarak bir arada tutulmasına yönelik kuralların belirlenmesinde ve topluluğa benimsetilmesinde bunun gücünü iyi kavramışlar ve yürürlüğe koymuşlardır.

“Hiç kuşku yok, Mısırlıların hurafelerine alışmış, en sefil kölelik içinde tükenmiş, kaba saba insanların, Tanrı hakkında sağlıklı düşünceler oluşturabileceği sanılmamalı; ya da Musa'nın onlara bir yaşama biçiminden başka bir şey öğretmiş olabileceği... Onlara iyi yaşamayı öğretti, ama kuşkusuz filozof olarak, onların kafalarındaki özgürlük eğilimine dayanarak yapmadı bunu. Tersine, bunu yasa koyucu olarak, onları yasanın hükmü altında zorlayarak

yaptı. Bu nedenle onlar için iyi yaşama ilkesi ya da gerçek hayatla, Tanrı'ya ibadet ve Tanrı sevgisi, asıl özgürlükten, bir Tanrı lütfu ve armağanından çok, kölelik oldu... Ayrıca onun buyruklarını çiğnemeleri halinde başlarına gelecekleri söyleyerek, tehditle yüreklerine korku saldı. Tersine söz konusu kurallara uyarlarsa bundan çok yararlanacaklarına söz verdi. Demek ki anne babalar henüz akıldan yoksun çocuklarını genelde nasıl eğitiyorlarsa, o da onları öyle eğitti” (TTP, 2012: 78).

Spinoza'ya göre, iki alanda; siyaset ve örgütlenmiş din alanlarında “insanların korkuyla biçimlenen tutkularına” hitap edilir: İnsanlar korku ve umut arasında gidip gelirken onlara sunulan öğütleri şükürle kabul ederler. Hurafelere yatkın kafa yapısı, özellikle de siyasi bütünün tehlikeye girdiği dönemlerde, kendi güçleri ve rahatlıkları için halkı manipüle etmeye çalışan din adamları açısından da istendik bir durumdur. Spinoza'ya göre bunlar kendilerini Tanrısal iradenin yetkilendirilmiş birer habercisi olarak gösterirler ve insanları kendilerine bağlamaya çalışırlar (Walther, 2009: 61).

Kutsal Kitap'ı kendi tarihsel bağlamı içinden okuyan Spinoza'ya göre buradan kesin olarak çıkarılamayacak sonuçlara bu nedenle asla güvenilmemelidir. Kutsal kitapların amacı itaattir. Bu itaat için peygamberlere tam bir güven duyulması gerekmektedir. Peygamberler burada avamın anlayacağı dilden konuşan çevirmenler gibidirler. Amaçları insanların tam güvenini sağlayacak şekilde otorite kurmaktır. Spinoza peygamberlerin otoritesinin onların kendilerine vahyedilen unsuru canlı biçimde hayal edebilmelerinden ve aktarmalarından geldiğini düşünür (Walther, 2009: 63).

İmgelemin en gerçekçi ve objektif okuması ise tam anlamıyla felsefesinin en olgun hali olan *Etika*'da gerçekleşecektir. *Etika*'da belirttiği gibi, zihnimiz “yapabildiği kadar bize sevinç duygusu veren şeyi hayal etmeye çabalar” (E. HZÜ. Böl 3, Ö. XXV. Kanıtlaması, s. 149). Yani aslında doğamız, kendi varoluş gücünü, *conatus*'u artırmaya imkân verecek şekilde sevinçli duygulara yönelmeye ve bunu imajinatif olarak oluşturmaya eğilimlidir, ki Conatus'u destekleyecek bu yönelme belki de Spinoza'daki yegâne olumlayıcı kriterdir. Spinoza'da halihazırda mevcut olmayan şeyleri dahi sanki

orada gibi kurgulayabilen imgelem, bedenın duygulanışından başka bir şey olmadığı gibi, bize aynı zamanda farklı bir cisimle/bedenle karşılaşmamızdaki tepkimizle ilgili bir bilgi sunar. Spinoza'da "Bulanık/karışık fikirlerimiz, bozulmuş ve upuygun olmayan tasavvurlarımız bile hâlâ şeyler arasındaki bağlantıyla ilişkin bir şey ifade eder ve bize bedenler arasındaki ilişkiye dair birşeyler anlatırlar" (Bottici, 2015: 140). Dolayısıyla asıl mesele buradaki bilgilere sahip olabilmekle ilgilidir. Zihin "varmış gibi canlandırdığı şeylerin varoluşunu dışlayan bir fikirden yoksun olduğunda" elbette yanılır. Ne var ki, "Zihin varolmayan şeyleri varmış gibi hayal ettiği anda, birşeylerin aslında varolmadıklarını bilebilseydi, kesinlikle bu hayal etme kudreti doğasının bir kusuru değil de bir üstünlüğü olarak görölürdü" (E, ÇD, Böl. 2., Ö. XVII, Scolio, s. 219), Bu durumda "özgür bir *potentia imaginadi*'den" bahsedilebilir mi? Hayal gücünün, eğer mümkün ise "kurtuluş"u neler getirir, gibi sorular Spinoza düşüncesinde ele alınır. Hayal gücü ve arzu arasında gerçekteşebilmiş akla uygun bir iş birliği, "bedenin işleme gücünü (*corporis agendi potentiam*) artıran ya da destekleyen şeyleri hayal edebilen (E. Böl. 3. Ö. 13) *Mens*'in gösterdiği çaba (*Conatus*) ölçüşünde kurulur. Bu aktif hayal gücü kendi doğamızı temel aldığımız ölçüde gerçekteşir". Yine Tatian'ın deyişiyle, "Akıl, aktif hayalgücü ve neşeli tutkular arasındaki bu dayanışma, etik anlamda, iyi bir hayatın ufkunu belirler" (2009: 70,71,72). Gücü arttıran bir hayal gücünün kendisi de artık gerçekte anlamıyla bir güçtür ve bir erdemdir; yalnızca akılla değil, yetkin oluşumuzu arttırmaya imkân sağlayan tüm duygularla da eklemlenir. Bu ufuk çizgisi, Spinoza gibi bir karşılaşmalar filozofu ve her türlü varlığı birbirine sıkı sıkıya bağlayan bütünlükçü bir düşünür için elbette kişisel olanla sınırlı olmayacak, tüm bu karşılaşma ve bağlantıların mekânı olan siyasal alana değin uzanacaktır. Peki düşünürlerin dönüp dolaşıp lafı kendisine getirdiği ya da getirmek durumunda kaldığı korku, bu ufkun sınırını belirlerken ne denli ve nasıl rol oynayacaktır?

BÖLÜM II: KORKUNUN KURUCU GÜCÜ

...Ölüm korkusu öyle iter ki ölümlüleri yaşama
İğrentiyle bakarlar dünyaya ve o tedirgin yürekle
Kendilerine kıymayı yeğlerler. Unuturlar
Açmaza bu korkunun yol açtığını.
Budur suçu besleyen, dostluğu yıkan, erdemi
İndiren doruktan. İnsanlar kutsal yurtlarına,
Anababalarına nasıl hayınlık ederlerdi,
Bu zorlu cehennem korkusu olmasa?

Kör karanlıkta nasıl ürkerse çocuklar, nasıl
Üstlerine bir şeylerin yürüdüğünü sanırlarsa,
Bizler de bir o kadar temelsiz korkuların
Pençesinde buluruz kendimizi duru gün ışığında.
Ne günün ilk ışıkları işler bu kuşkulara,
Ne ergen gün. Altedilebilir bunlar ancak
Akıl erdirmekle doğanın işleyişine ve yapısına...
(Lucretius, 2011: 92-93)

Strauss'un (2011: 137) "felsefi uzlaşıcılığın en önemli belgesi" olarak tanımladığı, Lucretius'un Evren'in Yapısı (*De Rerum Natura*) Şiiri, , ormanda serbestçe gezinen insanların vahşi canlıların korkusundan dolayı ve güvenlikten doğacak hazzı arzuladıkları için, bir araya gelmesini tasvir eder. "Uzlaşmanın ardından" vahşilik "yerini kibarlık ve sadakate bırakır." Bu toplum en mutlu toplumdur. Zira insanı vahşi yapan şey korkudur. İnsanlar burada "dünyanın duvarlarının sağladığı" güvene dayanırlar. Bu güven doğal afetlerle yok oldukça da "fail Tanrılara" inanmaya başlarlar. Bu Tanrılara olan inanç, insanlar için ne kadar rahatlatıcı olsa da "tarifsiz kötülükleri de beraberinde getirmiştir". Tatian, Spinoza Romalı Epikürosçu Lucretius'un *Doğa Hakkında* şiirini okumuş olmalı; demektedir. Söz konusu şiirde "hurafelerin alaşağı edilmesi, cehalete ve ölüm korkusuna karşı kurtuluş aracı olarak doğanın incelenmesi, muhakemenin dirimsel olarak doğrulanmasıyla beliren içkin bir güç" ten bahsedilir (Tatian, 2009: 76). Buradan

Spinoza'nın Lucretius ile benzeştiği sonucuna varılmamalıdır. Ne Lucretius'un, ne de Demokritos, Epiküros gibi atomcuların görüşleri Spinoza'nın ontolojisi ile örtüşür. Ancak Spinoza, Hugo Boxel ile yazışmalarında onlardan övgüyle bahseder (Spinoza, 2014b: 290). Bu övgüsünün kaynağı ise, tam da bunların korkuya savaş açan maddecilikleridir. Tıpkı kendi felsefesindeki gibi, onlarda da hurafelere, bilinmeyenden duyulan korkuya karşı maddiliği ve doğanın bilgisini bulacaktır (Tatian, 2009: 78).

Modern siyasal düşüncede sivil toplumun oluşumundaki uzlaşımaya dair görüşlerde de sivil toplum- doğa hali dikotomisi belirleyicidir ve modern doğal hukuk görüşünün temel taşlarındandır. Doğa hali ve sivil toplum birbirinin zıddıdır ve doğa hali siyaset dışı, anti-siyaset bir durumdur. Doğa halinin kurucu unsurları temelde toplum içinde yaşamayan ama toplumsal nitelikteki bireylerdir. Doğa hali tam bir eşitlik ve serbestlik halidir. Doğa halinden sivil topluma geçiş bir ya da birden çok sözleşme ile söz konusu olur. Bunlar gönüllü ve iradi sözleşmelerdir. Sivil toplum böylece doğayla değil kültürle ilişkili bir yapay durum olarak kendini gösterir (Bobbio, 1993: 1-2). Sivil toplum genellikle tutkuların serbestçe dolaştığı güvensiz bir doğa halinden, tutkuların akla uygun olarak düzenlendiği, terbiye edildiği güvenli bir alana geçişi ifade eder. Bu bakımdan duygudan çok akılla ilişkilendirilir. Buna rağmen, sivil toplumun sürekliliğine “hizmet edecek türden duygulara” kapı her zaman açıktır. Korku da bunların başlıcasıdır. Özellikle Hobbes'ta kapıdan kovulurken, yeniden içeriye girebilmesi için pencere sonuna kadar açıktır. Doğal hal korkusu ile sivil haldeki korku ise birbirinden farklı, fakat birbiriyle paralel şekilde işlenerek birlikte adeta simbiyotik biçimde varolurlar.

Siyaset teorisi içinde insanın akıbetini insan doğasına ya da insan doğasındaki bir eksikliğe bağlayan yaklaşımlar olmuştur. Bu yaklaşım orta çağda insanın günahla malul olduğunu kabul etmek demekken incelediğimiz çağda başka şekilde, seküler anlatılarla yeniden üretilmektedir. Hobbes'a göre de insanın içinde bulunduğu kaosa yol açan onun

egoist doğasından başkası değildir. Ancak bu normatif bir değerlendirme değildir. Nesnel bir gerçeklik olarak bir yandan da insanın yaratıcı doğasının temelini oluşturur. Bu doğa tam bir güvensizlik ve korku haline, yani, doğa haline zemin hazırlamaktadır. Aynı doğa hali fikridir ki, sivil hal fikrini mümkün kılacaktır. Hobbes tıpkı Spinoza veya Platon'un yaptığı gibi, insanın eksikliklerinin değil, doğal eğilimlerinin üzerine kuramını inşa eder. Ancak yine de insan insanla karşı karşıya geldiğinde kibri onun başına bela olacak şekilde olarak gündeme gelir (Oakeshott, 1975: 62-64). Bu beladan onu adeta diyalektik olarak kurtaracak olansa, bu karşılaşmada diğerine karşı duyduğu korkudan başka bir şey değildir. Peki bir doğal hukuk kuramcısı olan Hobbes'un karşısında Spinoza doğal olanı ve doğal olandan çıkışı nasıl öngörür? Bu süreçte insanın korkulu doğası nasıl rol oynar? Eksiklik ve kusur kavramı, felsefesinden uzak olan, iradi kırılmaların uzağında, zorunlu devamlılıkların ve duygulanışların filozofu Spinoza, bu konuda nerelerde Hobbes ile yakın temasa geçmiş, nerelerde onun ve siyasal kuramının ana akım eğilimlerinin dışında bir alan oluşturmuştur? Bu bölümde, bu sorunun cevabını ararken, öncelikle iki filozofun doğa durumunu mutlak korku ile nasıl ilişkilendirdiklerini betimlemeye çalışacağım. Bunun ardından, iki filozof açısından korkunun sivil hale geçişte nasıl bir rol oynadığını inceleyeceğim. Hobbes'un felsefesinde bu geçişte korkunun akıllı duygu olarak belirişine, Spinoza açısından da "iki kötü arasından daha az kötü olanın seçilmesi" ilkesine yakından bakacağım. Spinoza'nın terminolojisine sözleşmeyi ve doğal hukuku kattığı ve Hobbes ile bir bakıma "yakınlaşır gibi olduğu" politik metinleri ile *Etika* ontolojisi arasındaki gerilime değinecek ve bu gerilimi aşmaya çalışacağım.

II.1.Hobbes ve Spinoza'da Doğal Durum İnsanı ve Mutlak Korku

Hobbes nasıl ki "otomatik bir saati anlamak için söküp parçalarına bakılıyorsa", bir devletin oluşumuna da ancak onu oluşturan yurttaşların yapısını anlayarak hakim olacağımızı düşünmüştür. Bu nedenle *De Cive*, yani "Yurttaş Üzerine" yaptığı

incelemesinin ilk ilkesi olarak insanın “doğal yapısını” koyar: “İnsanlar doğal karakterleri gereği genel bir gücün korkusu tarafından sınırlandırılmadıkça birbirlerine güvenmezler ve birbirlerinden korkarlar, bundan dolayı da herkes hakkaniyetli bir şekilde ve zorunlu olarak kendi kaynaklarına dayanarak kendi başının çaresine bakar” (De Cive, 2007: 11). Yine aynı doğa gereği insanlar birbirlerinin arkadaşlıklarının değil yararının peşindedir⁴³ (De Cive, 2007: 23). Hobbes, bu nedenle kötülüklerin kaynağının insan doğasında aranmamasına şaşırdığını ifade eder. Ona göre, komşumuzdan tedirgin olarak kapıyı kilitlememiz, yabancı yerlere yolculuk ederken silahlanmamız olağan durumlarken, bunların nedeninin diğer insanlardan gelecek kötülöklere karşı duyulan korku olduğunu itiraf etmek ise nedense çok kolay olmaz (Leviathan, 2008: 95). Hobbes’a göre korku sadece korkmaktan ve uzaklaşmaktan ibaret değildir. Aynı zamanda “korkudan doğan güvensizlik, kuşku, tedbirli olma ve önlem alma hallerinin” yani bununla ilişkili olarak aldığımız tutumların ve oluşan yargıların bir bütünüdür (De Cive, 2007: 11).

İnsan doğasına ilişkin “kötümserliği” ve doğa durumunu tam bir dehşet tablosu olarak tasvir ettiğı açık olmakla birlikte, Hobbes insanın bu kötölüğünü normatif olarak değerlendirmez. Bu bakış açısı yine egemene hizmet edecek türdendir. *Leviathan*’da iyi ve kötünün ne olduğunun konulmuş sabit bir yasa olmadan belirlenemeyeceğini ortaya koyar (2005: 96). *De Cive*’nin önsöz kısmındaysa (2007) bunu şöyle açıklar:

“Fakat bu ilkelerden insanlar doğaları gereği kötüdür sonucu çıkmaz. Zira iyi ile kötüyü birbirinden ayıramayacağımızdan iyilerden daha az sayıda kötü insan olsa bile, dürüst, iyi insanlar mümkün olan her yolla kendilerini korumak için diğerlerini izleme, onlara güvenmeme, tedbirli olma ve diğerlerinden daha güçlü olma ihtiyacı içindedirler. Yine de kötü olanların doğaları gereği böyle olduğu sonucuna varamayız. Zira hoşlarına giden her şeyi isteme ve korku ve kızgınlıkla kendilerini tehdit eden kötölüklerden kaçmak veya onları bertaraf etmek için ellerinden gelen her şeyi yapma şeklindeki bu karakter, bir hayvan olarak

⁴³ Hobbes’un doğa durumunun korkutucu kaosa ilişkin vurgusunun ilhamının İngiltere’de iç savaş olduğuna dair yaygın bir kanı mevcuttur. Oysa ki Hobbes’un bu görüşleri ilk olarak ortaya koyduğu *Elements of Law* ve *De Cive*’yi kaleme aldığı dönemde iç savaş henüz söz konusu değildir (Uslu, 2021: 291).

doğdukları için doğaları gereği, eş deyişle doğuşla gelen, bir şey olsa da bu durumda genellikle bunların kötü bir şey oldukları düşünülemez. Zira hayvansal bir doğadan kaynaklanan duygular⁴⁴, her ne kadar bunlardan kaynaklanan edimler bazen, eş deyişle görece zararlı veya aykırı olduklarında, kötü olsalar da kendi başlarına kötü değildirler.”

Hobbes’a göre, birbirlerinden korkmaları için esas koşul insanların doğuştan eşit oluşudur. İnsanlar arasında var olan zihinsel farklılıklar azımsanacak kadardır. Bedensel farklılıklar ise, en güçlü kişiyi bile birkaç kişinin birleşip öldürebileceği gerçeğini engelleyemez (Leviathan, 2008: 92). En güçsüz insanın bile en güçlü olanı öldürmesi şaşılabilecek bir durum değildir. Doğa hâlinde de insanlar birbirlerine eşit derecede zarar verme potansiyeline ve arzusuna sahiptirler (De Cive, 2007: 26). Bu eşitlikten doğan tam bir savaş halidir. Bu durumda dostluk, bilim sanat vb. meziyetler gelişemez. İnsan doğasındaki rekabet, güvensizlik ve şan şeref arzusu hüküm sürer. Hepsini korkutmaya yeterli bir güç olmadığı zaman dostluk da mümkün değildir. En azından herkes, arkadaşından, kendine biçtiği değer ölçüsünde değer görmek ister. Hakir görme veya küçümsenme belirtileri gördüğünde ise, doğal olarak cesaret edebildiği kadar (ki bu cesaret, insanları barış içinde tutacak bir gücün yokluğunda, herkesi birbirine saldırtmaya yetecek kadar büyüktür) “kendisini küçümseyenlerden, zarar vererek, başkalarından da, korkutma yoluyla, daha büyük bir değer kopartmaya çalışır”. Bu durumda, “herhangi bir kimsenin başkalarına olan güvensizliğinden kurtulması için, kendisi için tehlikeli olabilecek kadar büyük başka bir kuvvet kalmadığını görünceye kadar, cebren veya hileyle, olabildiği kadar çok insanı hâkimiyeti altına almasından başka akla yatkın bir yol yoktur...İnsanlar hepsini birden korkusu ile ehlileştirecek⁴⁵ bir güç olmadıkça birbirlerinden korkarak, şiddetli ölümle karşılaşma korkusu ile yaşarlar” (Leviathan, 2008: 93-4). Tek bir gücün şemsiyesi altında insanları bir araya getirmediği bu durumda

⁴⁴ Karş. “passions” (Lat. *affectus animi*) (Hobbes, 2003: 11).

⁴⁵ Karş. “over awe”, (Leviathan, 1998: 83)

mutlak bir savaş hali söz konusudur ve herkes zorunluluk gereği kendisi için iyi olanın peşinden giderken herkesin herkesle savaşının sürdürülebilir bir durum olduğu düşünülemez zira⁴⁶ “savaş, insan ırkının veya tekil insanların kendini koruması ile ebedi bir uyuşmazlık halindedir”. Bu durumda Hobbes’a göre “karşılıklı korku tarafından böylesi bir durumdan çıkmamız ve müttefikler aramamızın gerekliliğine inanmaya itiliriz”, “ki böylece savaş olacaksa bile herhangi bir yardımdan mahrum bir şekilde herkese karşı bir savaş olmayacaktır” (De Cive, 2007: 31).

Artık insanlar için hiçbir şey ölümden ve esaretin korkusundan kurtulmaktan daha akıllıca değildir, yaşam güvencesinin karşılığında insanlar, böylece “başka hiçbir konuda fikirlerinin sorulmaması riskini bile göze alıp, korkuyla boyun eğecekleri bir hukuk düzenini kendi elleriyle yaratarak gönüllü köleliklerine razı olurlar” (Ergün, 2009: 48). Böylece “...İnsan kısa zamanda doğa durumundaki hoşnutsuz durumdan ve herkesin korkusu en büyük kötü olan ölüm şiddetinden kaçınmak ve refahını yükseltmek için hayvansal dürtülerini ciddi biçimde disiplin altına almanın zorunlu olduğunu kavrar.” Tutkular böylece “kendi hapishanelerinin duvarını kendileri örür”. Hobbes’ta doğal durumdaki insanın siyasallaşmasında duyguların oynadığı rolün çelişkili bir durum yaratıp yaratmadığı bir sorundur. İnsanın doğa durumunda sahip olduğu tutkular ve onu doğa durumundan çekip çıkaran ve toplum durumuna sokan duygular birbirlerinden farklı değildir. “İnsan doğası, doğa durumunu ve doğa durumunun antitezi olan sivil toplumu

⁴⁶ “Savaş kuvvet yoluyla mücadele etme istencinin kelimeler veya edimler ile yeterince açık şekilde bilinir kılındığı bir zaman”dır, diğer tüm zamanlara Barış denir...Çünkü Savaş, sadece muharebeden veya dövüşme eyleminden ibaret olmayıp; mücadele etme iradesinin yeterince bilindiği: dolayısıyla savaşın doğasında zaman kavramı, havanın doğasındaki gibi düşünülmelidir. Nasıl kötü havanın doğası bir ya da iki yağmur sağanağından ibaret olmayıp, birçok günlerin eğiliminden oluşursa: savaşın doğası da, çarpışma eyleminden ibaret olmayıp, tersine bir güvencenin bulunmadığı, çarpışmaya yönelik kesinleşmiş eğilimden oluşur. Bunun dışındaki bütün zamanlarda Barış vardır” (Leviathan: 2008, 94).

birlikte üretir. İnsanın temel tutkuları doğa durumu boyunca varlığını sürdürmekle birlikte nitelik değiştirir...” (Bakırcı, 2008: 38-39).

Ayrıca Hobbes açısından bu durum kölelik olarak da tanımlanamaz çünkü ünlü çıkarımında belirttiği gibi, “korkuyla yapılan tercihler de özgür tercihler”dir. Skinner da, Hobbes’ta korku ile özgürlüğün uzlaştırılmasının üzerinde durur. *Leviathan*’ın 21. bölümünde: “hareket önündeki engel şeyin kendi yapısında ise, özgürlükten yoksun olduğunu değil, hareket yeteneğinden yoksun olduğunu söyleriz; hareketsiz bir kaya ya da yatalak bir hasta gibi” denmektedir. Hobbes’ta özgürlüğün dış etmenlerin yokluğu olarak tanımlanması (doğa durumundaki gibi), sonra da ancak sivil toplumda özgür olunabileceği gibi bir düşünce ile devam edilmesinde bir tutarsızlık yoktur. Eğer bir köleden veya esirden bahsetmiyorsak, pratiğinden başka bir arzusu ya da niyeti olmadığına göre korkuyla yapılan tercihler de özgürdür.⁴⁷ Zira yaşamın korunmasına dayalı bir akıl yürütme sonucunda yapılmıştır (Skinner, 2018: 142-143).

Daha önce gördüğümüz gibi, keyfi engellerin hareket özgürlüğünü ortadan kaldırdığı, gelgelelim korkunun bir keyfi engel örneği olduğu söyleniyordu. Buradaki ima korkunun özgürlüğü ortadan kaldırdığıdır; ki bilhassa korkudan yapılan sözleşmelerin gönüllü olarak üstlenilip üstlenilmediği ele alınırken Hobbes’un hem *De Cive*’nin hem de *The Elements*’in başka yerlerinde karşı çıktığı bir öğretiler, bu. Artık özgürlüğün sadece dışsal engeller tarafından ortadan kaldırıldığı söylenir ve korku açıkça bir dışsal engel örneği değildir. Aksine, Hobbes’un *Leviathan*’ın 6. Bölümünde tanımladığı üzere, korku gönüllü hareketin ‘içsel kaynaklarından’ birisidir” (2008: 143). *Leviathan*’ın 21.

⁴⁷ Deleuze, Spinoza’da 3 tür yanılsamanın tanımlanmasından bahsederken, “ereksel nedenler” yanılsaması ve “teolojik yanılsama”nın yanında burada örneği görülen “özgür kararlar yanılsaması”nı sayar (2011: 29). İlkinde insan sonuçların farkındadır ancak nedenlerin bilgisizidir. Sonuçları çoğu zaman nedenler gibi algılar. İkincisinde aynı bilgisizlik sebebiyle bilinç kendisini ilk neden olarak algılar. Sonununcusunda ise, tabiata bakarak kendisinin nedeni olmadığı şeyleri gözlemleyerek Tanrısal güçler ile ilgili fikirler tasarlar. Bunların tümü aynı zamanda imgelem ile ilişkilidir.

Bölümünde gemisinin batması korkusu ile mallarını denize atan adamın “sadece gönül rızası ile değil can-ı gönülden” bunu yaptığı vurgulanır. Burada Hobbes, rıza kavramında önemli bir açılım yapar. Bu eylemin özgür eylem olup olmadığını daha ayrıntılı tartışmak yerine, kişinin özgürlüğünden çok rızasına vurgu yapar (Leviathan, 2008: 144). Rıza ile özgürlüğü bir bakıma bütünleştirir. Hobbes kullandığı nominalist ve analitik yöntemle rağmen hiçbir zaman detaylı bir şekilde özgürlüğün ne olduğunu tanımlamaz. “İzlediği yöntem, insan özgürlüğünden bahsetmenin anlamlı olduğuna inandığı yalnızca iki durumu seçmek ve özgürlüğün bu bağlamlardaki karakterini bazı ayrıntıları ile tasvir etmektir”. Bir eyleme geçmekle ilgili karar alacağımızda eyleme geçme arzusu ve korkusu arasında bir geliş gidiş (“*alternation*”) yaşar (Hobbes, 1969: 61), nihai arzu ve korkumuz ile iradi olarak eyleme geçeriz (Skinner, 2018: 42). *Nikomakhos’a Etik*’in 3. Kitabında (2020: 1110 a) bahsettiği kendi, canını kurtarmak için mallarını gemiden denize atan adam örneğini çok önceden veren ve bu eylemde insan iradesinin kısmen söz konusu olduğunu söyleyen Aristoteles’ten farklı olarak Hobbes, burada tam bir iradi durum olduğunu zira, kişinin kendini korumak için başka hiçbir aracı bulamadığını söyler (Elements, 1969, 12. 3, s. 61). Ancak Skinner’a göre, *Elements*’te kendi düşüncesi ile çelişkiye de düşer. 22. Bölümde “iktisap yoluyla egemenliği” anlatırken, “gönüllü itaat ile baskıya dayanamayıp boyun eğme” arasında ayırım yapar. Ancak 15. Bölümde kendisini tekrar yalanlayarak eski görüşünde ısrar eder: Korkudan dolayı sözleşme yapıyorsak da açgözlülük gibi başka ya da “olumlu” bir tutkudan dolayı sözleşme yapıyormuşçasına aynı süreçlerden geçeriz. İlk durumda “ahir kaçınma”, ikinci durumda ise “ahir iştah” duygusu vardır. Böylelikle baskı altında yapılan eylemlerin de tamamen iradi olduğunu teyit eder (2018: 43, 45).

“Hobbes’un ilk doktrinine göre irade, düşünme sürecini sona erdiren bu ahir arzu ya da korkunun tezahüründen başka bir şey değildir” (Skinner, 2018: 46). Nihayetinde, kişi sonuçlarını kendi aklıyla değerlendirerek Spinoza’da da değineceğimiz gibi iki

kötülük arasından daha iyi olanın seçilmesi ilkesine paralel bir biçimde karar verecektir. Hobbes'ta kolektif korku burada müstesna ve akıllı bir duygu olarak, görünür hale gelir. Skinner, "Hobbes'un içinde bulunduğu çağın neredeyse sorgulanmamış felsefi varsayımlarından biri"nin "gerçek anlamda özgür faillerin tutku veya arzu yoluyla değil, her zaman akıl yoluyla eyleme yönelmeleri" olduğunu vurgular. Tutku yoluyla eyleme geçmek bırakın özgürce eyleme geçmeyi, "hayvanca ve vahşi" olarak görülmektedir. Hobbes kuramında, korku, özgürlük ve akıllı bir potada eriterek bu kabullere karşı çıkmıştır (Skinner, 2018: 48).

Hobbes'un bu görüşlerinin işleyişi sözleşme kuramcısı olarak kurduğu yapı içerisindeyse şu şekilde karşımıza çıkar: Savaş hali gittikçe, "nedenini veya nesnesini bilmeden duyulan bir korku"ya dönüşür, "ilk başta herkes korkusunun nedenini bilir, ama daha sonra herkes yekdiğerinin bildiğini varsaydığı için unutup gider ve geriye dehşet kalır. Bu duygu tek bir insanda değil bir insan topluluğunda ortaya çıkar" (Leviathan, 2008: 51). Bu kolektif korku ortamı, insanları itaate doğru sürükleyecektir. Bunda en büyük faktörler, "başkası tarafından öldürülme ve yaralanma korkusudur" (ve "bilim ve sanat sevgisidir". Ayrıca, bilgeliğe sahip olmadığını bilmek de Hobbes'ta bir diğer etken olarak sayılır) (Leviathan, 2008: 77,79). İnsanları barışa yönelten duygular olarak Hobbes şunları sıralamıştır: ölüm korkusu, rahat bir hayat için gerekli şeyleri elde etmek arzusu ve çalışarak onları elde etme umudu. Ancak Spinoza'da göreceğimiz gibi, umutla kol kola giren korku insanı Hobbes'ta barışa yönelten başlıca duygu olarak diğerlerinden ayrı tutulur (Leviathan, 2008: 1. kısım 13. bölüm) ve sözleşmenin temeline oturur.

Leo Strauss'un yorumu da bu fikri destekler şekildedir: "İnsanların çoğunda etkin olanın akıl değil tutkular olduğu düşünülürse ve doğal yasa diyeceğimiz şey de, tutkuların en güçlüsünden çıkarsanmalıdır... tutkular içinde en güçlüsü ölüm korkusudur, özellikle de başkası tarafından şiddete maruz bırakılarak öldürülme korkusu." En iyi kılavuz doğa

değil, “doğanın korkunç düşmanı olan ölüm’dür; elbette insanın ona karşı yapabileceği bir şeyler olduğu, yani ondan kaçınabildiği ya da öcünü alabildiği sürece. Ölüm telosun yerini almaktadır.” Hobbes’ta şiddete maruz kalarak öldürölme korkusu kendisini doğal arzuların en kuvvetlisi olan kendini koruma arzusu olarak ortaya koymaktadır. Bunun kendisi, tüm ödevlerin kaynağını bulduğu bir hak olarak ortaya çıkar: Kayıtsız, şartsız ve mutlak olan bir hak olarak. Bu fikir, Strauss’a göre 17 ve 18. yüzyıllarda siyaset felsefesinde “vurgunun ödevlerden haklara kayması” olgusu ile de bütünleşir (2011: 212-3). Strauss, Hobbes’ta kendini koruma arzusunun böylece ahlak yasasını belirlediğini söyler. Kendi varlığını korumak barış ortamını zorunlu kılar, ki “ahlak yasası aslında barışın korunması için izlenmesi gereken kuralların ta kendisidir” (2011: 219).

Hobbes için insan doğasının en kritik yönlendiricilerinden biri olan “Doğru Akıl” burada aslında kendini koruma “*self preservation*” ilkesine indirgenir. Çünkü kendini korumak öncelikle “*primary good*” yani diğer iyilikleri mümkün kılan bir ilk iyiliktir. Yaşamın mutlu olabilmenin temel gereği olduğunu rasyonel düzeyde bilse de insan, korku onu zorlamadıkça yaşamını korumanın başlıca iyilik olduğunu anlayamaz. İnsanın yaşam arzusu her zaman ölüm korkusundan daha zayıftır (Strauss, 1952: 15,16). “Kökeni bakımından rasyonellik öncesi,” etkisi bakımında ise en “rasyonel duygu” olan ölüm korkusu Hobbes için sadece kendini korumanın ön koşulu değil, buradan türeyebilecek tüm hakların ve davranışların da kökenidir (Strauss, 1952: 18-19).

“Büyük ve köklü toplumların kökenine karşılıklı sevgi⁴⁸ değil birbirine karşı duydukları korkunun konması gerekir” (De Cive, 2007: 24), diyen Hobbes, böylece mutlak “*Bellum omnium contra omnes* içinde *homo homini lupus*’tan *homo homini deus*’a doğal hal korkusuna dayanarak yelken açar”. İnsanların korkuları hat safhaya ulaştığında

⁴⁸ Karş. “*benevolence*” (Hobbes, 2003: 24).

“bir akıl kıvılcımı” çakması ile karşılarında insanlara barış ve güvenlik getirecek “yeni tanrı”, “ölümlü tanrı”, *deus mortalis* ortaya çıkar (Schmitt, 1996a: 30-1).⁴⁹ Her ne kadar korku⁵⁰ içindeki farklı kişilerin güçlerinin bir birleşimi ile oluşsa da anlam olarak onu oluşturan sözleşmecilerden çok daha fazlası olarak karşımıza çıkacaktır (Schmitt, 1996a: 92).

Korkunun aklın kullanımına olanak sunan bir duygu mu olduğu ya da aklı paralyze ederek itaate mi yol açtığı ise Hobbes ile Spinoza arasındaki farklılıkları düşünürken üzerinde durulması gereken sorudur. Hobbes’ta korkuyla iş birliği içindeki “doğru akıl”, yani “*true reason*” konu edilir. Akıl herkesin aynı ve kesin sonuçlara varacağı bir hesabı yapabilmek ise eğer, bu akıl kaçınılmaz olarak en az tutkular kadar insan doğasının bir parçası ve herkeste eşit olmalıdır. Doğru aklın insan doğasının bir parçası olduğunu söylemek, Hobbes için, “insanların sadece *per causası* bilme değil, aynı zamanda *per fines* için hareket etme kapasiteleri olduğunu” söylemektir. Hobbes, insanların hedefledikleri bir amaca ulaşmak için takip ettikleri belli başlı kurallara doğal yasalar/natural laws adını verir. Ne var ki insanlar doğa durumunda bunlara uygun olarak, aklın emrettiğinde, hep birlikte davranırlardı devlete gerek kalmazdı. İnsanları barışa götüren tutumdan bir kişi dahi vazgeçse, diğerleri de bunu takip edebileceğinden,

⁴⁹ *Leviathan*’ın 1651 baskısının kapağındaki ünlü resim hatırlanırsa, ölümlü Tanrı’nın gövdesini oluşturan “yaraticılar”ın sırtları dönüktür. Aslında onlar, bir Ayna’ya bakan kalabalık olarak düşünülmüşlerdir. Ayna’da gördükleriye Bir’dir ya da gövdesini oluşturdıkları *Leviathan*’dır. *Leviathan*’ın iç kapak sayfasında yazan, “*Non est Super Terram quae Comperatur ie*” (*Job, 41,24*) Kutsal Kitap’ta (Eyüp): “yeryüzünde onunla karşılaştırılabilecek bir iktidar yoktur”, şeklinde geçer (Skinner, 2018: 194). Akal’ın ifadesiyle, “*Leviathan* onu kuran insancıkları taklit eder, örnek alır, ama Ben’leri değil, maskeleri, ussal otomatları ya da soyut topluluk içinde varlık kazanan bireyleri... Tanrısal odak dışarıda kaldığı sürece anlamlandırdığı bütün tek parçalıdır ve bölünebileceğini düşünmenin hiçbir anlamı yoktur. İçselleştirmenin tamamlanmasıyla, *sosyal corpus*’tan (sivil toplum) kopan Ayna’yı (devlet) düşünmek mümkün olacaktır; iki suratlı bir maske gibi... Temsil sözcüğüyle anlatılmak istenen budur: Modern siyasi-hukuki düşünce, bu kavramlarla aktörlerin değil, Bir’in kalabalığı, aynı bütün içinde, kusursuz bir ayna gibi yansıttığı savına dayanacaktır. Artık meşruiyet, kalabalıkla Bir arasındaki bu yansıma ilişkisi bağlamında aranacak ve egemenlik kayıtsız şartsız ulusun olabilecektir” (2009: 100-101).

⁵⁰ Hobbes, korkuyu birleştirici bir güç olarak görmesi nedeniyle kendisini eleştirenleri “evhamla (*timore*) terörü (*terrore*), korkuyla (*meteure*), dehşete düşürmeyi (*perterreri*)” birbirlerine karıştırmakla suçlayacaktır. İlki düzeni, ikincisi düzensizliği tetikleyecektir (Esposito, 2018: 42).

tutkuların değil, aklın hakim olduğu bir toplumun kurulması ancak kimsenin karşı çıkmaya cesaret edemeyeceği bir gücün; yani devletin ortaya çıkışı; yani yapay insanın oluşumu ile söz konusu olacaktır (Bobbio: 45-46). Hobbes, *De Cive* eserinin ithaf bölümünde şu söze yer verir: “Her ikisi de doğru olan iki söz vardır: İnsan insanın Tanrı’sıdır ve İnsan insanın kurdudur”. Bu söz ilk bakışta, bir insanın diğeri için Tanrı gibi olduğunu söyleyen Spinoza’yı da anımsatmaktadır ancak iki sözün de doğruluğunu tanıyan Hobbes ilkinin ise ancak o bahsedilen yapay insanın yurttaşı olmak ile mümkün olacağını ortaya koyacaktır (De Cive, 2007: 1-2).

Spinoza’ya gelince, ilk bakışta tuhaf ve kendi içinde çelişkili görünse de o da tıpkı Hobbes ya da diğer doğal hukukçu düşünürler gibi bir doğal durum tanımlaması yapma ihtiyacı duymuştur. Doğal Hâl, “herkesin bir başkasının baskısına boyun eğmeyecek biçimde kendisini koruyabildiği sürece kendisinin efendisi olduğu”, “herkesten tek başına korunmaya çabalamak boşuna olduğundan, insanın doğal hakkının kendi gücü tarafından belirlendiği” bir durumdur. Spinoza’nın toplumun temel direklerinden biri olarak gördüğü insanlar arası yardımlaşmanın söz konusu olmadığı bu durumda, insanların “hayatlarını sürdüremeyecekleri” ve “ruhlarını geliştiremeyecekleri” de ortadadır (TP, Böl. 2, md. 15, 2007: 21). Spinoza’nın ontolojisi düşünüldüğünde doğal durum doğanın bütünü içinde bir kesinti olarak, belli bir anmış gibi tanımlanamaz. Ancak bir yandan da dönemin yaygın terminolojisi olarak doğa durumu, doğa yasası, doğal hak gibi kavramlar Spinoza’da da karşımıza çıkacaktır. Örneğin, *Teolojik Politik İnceleme*’de:

“Tabiatın hakkı ve düzeninden, yalnızca, her bireye ilişkin tabiat kurallarını anlıyorum. Bunlar aracılığıyla, her varlığın, tabiatı gereği belli bir biçimde var olmak ve davranmak üzere belirlendiğini düşünürüz. Örneğin tabiat, balıkları yüzmek, büyük balıkları da küçük balıkları da küçükleri yemek üzere belirlemiştir (TTP, 2012: 230)... her bireyin gücü altında olan her şey hakkında üstün bir hakkı vardır... Tabiatın üstün yasasına göre de her şey, elinden geldiğince, kendi varlığında varolmayı sürdürmeye uğraşır. Bunu da kendinden

başka hiçbir şeyi hesaba katmadan yapar...Burada insanlarla tabiatın diğer bireyleri arasında hiçbir fark olmadığını söylüyoruz... 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 her insanın tabii hakkı, sağlıklı akılla değil, arzu ve güçle belirlenir. Çünkü herkes, tabii olarak aklın yasaları ve kuralları uyarınca davranmak üzere belirlenmemiştir (2012: 231)... Bundan şu sonuç çıkar: Herkesin içinde doğup ömrünün büyük bölümünü geçirdiği, tabiatın hakkı ve düzeni, kimsenin arzu etmeyeceği ve yapamayacağı şey dışında hiçbir şeyi yasaklamaz. Ne hilekârlığı, ne de kini...” (2012: 232).

Spinoza, *Etika*’da da (HZÜ. Böl. 4, Ö. XXXVII, Scolie 2) “her insanın doğanın yüce hakkına göre var olduğundan”⁵¹ (ÇD, s. 206: “her insanın üstün bir doğal hakla var olduğundan) bahseder. İnsan bu nedenle bu doğal hakla, doğasının zorunluluklarına göre hareket eder. Dolayısıyla, insanlar bu ilkeye göre, “neyin iyi neyin kötü olduğuna, kendi mizacına, kendi çıkarına en uygun olanın ne olduğuna” karar verir, sevdiğini korumaya, nefret ettiğini yok etmeye çalışır. İnsanlar eğer aklın kılavuzluğunda yaşasalardı herkes bu hakkı bir diğerine zarar vermeden kullanabilecekti. Ancak insanlar “güçlerinin ve erdemlerini aşan” (E. ÇD, s. 603) duygulara maruz kalırlar ve aslında birbirlerine ihtiyaçları varken birbirleriyle çatışırlar. “Öyleyse insanların uyum içinde yaşayabilmeleri ve birbirlerine yardım edebilmeleri için, doğal haklarından vazgeçmeleri ve birbirlerine zarar verebilecekleri türde hiçbir şey yapmayacaklarına dair birbirlerine güvence vermeleri gerekiyor” (E. ÇD, s. 605) Bu da ancak Spinoza’nın açıktan yasa olarak tanımladığı iki kritere uygun olarak gerçekleşecektir: “bir duygu ancak kendisinden daha güçlü ve kendisine aykırı bir duygu tarafından bastırılabilir” (bkz. E. HZÜ.Böl. 4, Ö.VII, s. 205) ve bir kimseye kötülük yapmak birini engelleyecek tek şey ise başına gelebilecek daha büyük bir kötülükten korkmasıdır (E. HZÜ. Böl. 3, Ö. XXXIX, Scolie, s. 161). Spinoza düşüncesinde “tüm toplumların temelini, bu iki önermenin özetlediği insanlık durumuna dayandığını” vurgulanır. Böylece doğal

⁵¹ “Every person exists by the highest right of nature, and consequently by the highest right of nature every person does the actions that follow from the necessity of his own nature” (CP, s. 194).

haklarının nedeni olan “ilk duygudan daha güçlü bir duygu tarafından belirlenen insanlar, bu haklarını tek başına uygulamaktan çekinmeye ve birleşmeye meylederler.” Evrensellikleri sebebiyle, Spinoza’nın bu iki önermeyi “yasa” şeklinde nitelendirmesi oldukça ilginçtir. Bununla birlikte Spinoza’da sivil hale geçişin teorik bir geçiş olduğu da sıklıkla ifade edilir. Bu geçişin gerçek anlamda nasıl olduğu irdelenmemiştir (Canaslan, 2021:176-180).

TTP’de ise yine dinsel bağlamda bir “yasa öncesi dönem” tasviri bulunur. İnsanlar;

“henüz akıldan ya da erdemli alışkanlıklardan yoksun olan -insan- 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 öğretisidir: Yasa öncesinde, yani insanların tabiatın hükümrancılığı altında yaşadıkları göz önüne alındığı sürece, günah diye bir şey yoktur” (TTP, 2012: 230-231).

Akılla değil arzu ve güçle belirlenen bu durumda insanlar varlıklarını sürdürmek için, kendi aklını kullanma yetisinin gerektirdiği gibi davranacak ve elindeki gücü sonuna kadar kendi yapısı doğrultusunda kullanacaklardır (TTP, 2012: 230-232). Bu durum kaçınılmaz olarak Hobbes’un söylemine kayan ve hatta genelleşmiş kanının aksine sözleşmeci tınlayan bir insan doğası çözümlemesi ile *Politik İnceleme*’nin ilk bölümlerinde de (md. 15) kendini göstermiştir:

“Buna göre, insanlar, nefretten kaynaklanan duygular nedeniyle, farklı yönlere savrulurlar ve birbirlerinin rakibi olurlar. İnsanlar tabiatları gereği birbirinin düşmanıdır: Çünkü en çok korktuğum ve kendimi korumak için en çok dikkat etmem gereken, en büyük düşmanımdır. İnsan da diğer canlılardan daha güçlü, daha kurnaz ve düzenbaz olduğundan en korkutucu canlıdır... Tabii halde insan, bir başkasının baskısından kendini koruyabildiği sürece kendi hakkına tabi olsa da aslında tek bir kişinin, geri kalan herkes karşısında kendisini korumaya çalışması umutsuz bir çabadır. Bu nedenle, tabii halde, tabii hak bir anlam ifade etmez. İnsanın korkması için ne denli fazla nedeni varsa, gücü ve dolayısıyla da hakkı o denli azalır” (TP, 2007: 20,21).

Bu insan tabiatı ve tabii hal tasarımı kaçınılmaz olarak aynı noktaya mı varacaktır? *Politik İnceleme*'ye göre "herkesin herkesten korkmasını engellemenin yolu, bir araya gelerek, emirlerine uyulmasını ve insanların tek bir zihin tarafından yönlendiriliyormuşçasına⁵² yaşamalarını sağlama kudretine sahip toplu bir güç-hak oluşturmaktır (TP, 2007: 21). Bu yönelişin korku ya da daha iyi bir yaşam umudu ile gerçekleşmesi en nihayetinde sivil hale geçen insanın kendisi tarafından verilmiş bir karar olması bakımından insanın yargı yeteneğini de ortadan kaldırmamaktadır (Ergün 2009: 54). İlk bakışta Hobbes'çu tınılar taşıyan bu satırlar ileride değineceğimiz gibi, "Belki *Politik İnceleme* de *Leviathan* gibi korkan bir zihin tarafından yazılmıştır" (Ergün, 2009: 55) değerlendirmesini de haklı çıkarmaktadır. Ne var ki *Politik İnceleme*'nin Spinoza'yı Hobbes'tan en çok uzaklaştıran metin olduğu görüşü de diğer tarafta bulunmaktadır (Negri, 2005).

Doğal Hukuk filozofu olmamasına rağmen ve daha detaylı değineceğim gibi, aslında devam eden tek bir güçten (ve haktan) bahsetmesine rağmen Spinoza'da da ayrı bir doğal hak tanımlamasına gidilmesini yorumlamak kolay değildir. Spinoza doğal haktan "Her şeyin kendileri uyarınca olduğu doğanın yasalarını ya da kurallarını, yani doğanın gücünün kendisini" anlar. Doğanın ve dolayısıyla her bireyin doğal hakkı gücünün yettiği yere kadar uzanır ve o halde bir insan kendi doğasının yasalarına göre yaptığı her şeyi doğanın egemen hakkı uyarınca yapar ve doğa üzerinde gücü ölçüsünde hakkı vardır. Ne var ki, Spinoza'ya göre insan, aklın buyruklarına göre değil "kör arzu" ile davranır, bu nedenle, insanların doğal hakkı akılla değil "onları eylemde bulunmaya

⁵² Spinoza'nın sadece bu ifadesi ve hatta ifadedeki "sanki" sözcüğü üzerine yapılmış uzun tartışmalar ve ayrı bir külliyat bulunmaktadır. "Teklikten çokluğa geçiş sorunu" bağlamında öne çıkan bu ifade bir sonraki bölümde tekrar karşımıza çıkacak. Şimdilik Manfred Walther'in önemli vurgusunu aktarmak isterim: "bu meşhur "sanki" tabiri, Spinoza'nın önemli bir uğraşını yansıtır: Bu çaba, *toplumu* parçaları bireylerden oluşan büyük bir beden olarak gören organik görüşün ötesinde düşünme çabasıdır. Bu organik görüşe göre, bireyler ona dahil olsa bile, toplumsal beden bireysel zihinlere aşkındır" (Walther, 2022: 32). Bu vurgu amaç bakımından haklı gibi görünse de Spinoza külliyatında da organizmacı söyleme yer yer rastlamak mümkündür.

mecbur eden ve sayesinde kendilerini korumaya çabaladıkları tüm iştahlarla tanımlanmalıdır” (TP, 2007: 15-16). Spinoza’da doğal hak, doğal olarak var olan “güç”ten başka bir şey değildir. Kimseyi ve hiçbir şeyi kısıtlamadığı gibi kendisi de kısıtlanamaz (ve devredilemez). Eğer “yapabiliyorsam hakkımdır” (Geismann, 1991 :35-53). Dolayısıyla, temelde Spinoza bir hak felsefecisi değildir. Hak kavramını kullanmış olmasına rağmen onu güçle özdeş algılayışı hak kavramını onun felsefesinde kullanışsız bir kavram haline getirmiştir. Aslında bu kavramı kullanmasaydı da kendi natüralist ve zorunluluk temelli felsefesi içerisinde, anlatmak istediklerini pekâla anlatabilirdi. “Doğal hak ile... herşeyin kendileri uyarınca olduğu doğanın yasalarını ya da kurallarını, yani doğanın gücünün kendisini anlıyorum” diyen (TP, Böl. 2, md. 4, 2007: 16) ve devamında da herkesin hakkının gücünün ölçüsünde olduğunu ifade eden Spinoza’nın bu bağlamda Hobbes ile karşılaştırılması, Hobbes’un Spinoza’nın karşısında bu şekilde konulması da eleştiri konusu olmuştur. Spinoza’nın felsefesi bir haklar ve ödevler felsefesi değil, bir pratik felsefedir. Spinoza’da doğal hak, doğal olarak var olan güçtür. Kimseyi ve hiçbir şeyi kısıtlmadığı gibi kendisi de kısıtlanamaz. Aynı şey devletin hakkı için de geçerlidir. Yurttaşlarına eziyet ederek devlet kendi hakkını kullanıyor olabilir ancak aynı zamanda kendi sonunu hazırlaması, akla aykırı davranarak yurttaşların doğal haklarını görmezden gelmesi, aslında ahlaki değil pratik bir sorundur (Geismann, 1991).

Doğal hak görülebileceği üzere, Hobbes’takinde oldukça farklıdır ve hatta sadece insanlar için değil aslında her varlık için geçerli olan bir “*potentia*”dır (van Reijen, 2008: 32). Bu *potentia* ise ilişkiseldir. Tek yönlü değildir. Bu ilişkiyel *potentia* her zaman için canlı ya da cansız diğer varlıkların yapıp ettikleri ve onların *potentia*’ları ile belirlenir ve doğa halinde yapıp ettiklerimizi de belirler. Spinoza, bu doğal hakkın akla uygun olarak kullanılabilmesini insanın toplumsal bir düzenin parçası olmasına bağlar. “Sadece insan türü açısından, insanların ortak haklara, beraber yaşayabilecekleri ve gelişebilecekleri topraklara sahip oldukları zamanlar dışında, doğal hak güçlkle düşünülebilir”. Bunun

için, bir gövde içinde bir araya gelebilenlerin sayısı ne kadar fazla olursa, ortak olarak o kadar da çok hakka sahip olacaklardır. Doğal hakkın, yani gücün kullanımı ve artırımı için toplumsal örgütlenme gereklidir. Hobbes'un aksine bir başkasına devredilmeyen ve Spinoza'nın deyişiyle, "güçle belirlendiği" için aslında kuramsal olmanın ötesine de geçemeyen doğal hak (Lucchese, 2012: 197), ancak sivil halde artırılabilir veya gerçekleştirilebilir. Spinoza ekler: Her bir kişinin "ne kadar az hakkı varsa da korkmak için de o kadar çok sebebi" vardır (TP, Böl. 2, md. 15, 2007: 21). Bu durumda, Hobbes'ta insanların birbirine duyduğu korkudan ve belirsiz güvensizlik halinden yaptığı sözleşme ile kurtulacak bir insan tarif edilmişken, Spinoza'yı Hobbes'tan farklı kılan nedir? Bu soruya Spinoza'da insandaki doğal işbirliği ve "toplumculluk" eğilimi yani; toplumsallığın doğallığı vurgusudur; şeklinde yanıt verilebilir.

Spinoza, *Etika*, 4. Bölüm, önerme XXXV, Sonuç 1'de, doğada bir insan için aklın rehberliğinde yaşayan başka bir insandan daha yararlı tekil bir şey olmadığını söyler ve Scolie'de konuyu açar: "Göstermiş olduğumuz şeyi, tecrübe her gün o kadar tanıklıklarıyla meydana koymaktadır ki... hemen herkes şunu tekrar ederler: "insan insan için bir Tanrıdır"" (E. HZÜ, s. 223). Bununla beraber insanların aklın rehberliğinde yaşamaları nadir olarak görülen bir durum olduğu için bunun yerine genelde insanlar birbirlerini kıskanır, birbirlerine zarar verirler, lakin yaşamlarını tek başlarına da geçiremezler. Bütün bunlar insanların birbirleri ile yardımlaşarak ihtiyaçlarını daha kolay karşılayabileceklerini ve karşılaştıkları tehlikeleri ancak güçlerini birleştirerek engelleyebileceklerini "hissetmelerinin" önüne geçemez (Balibar, 2010: 105).

Akıl onları bir arada ve iş birliği içinde yaşamaya sevk etse de insanın toplumculluğunun kaynağı salt akılla açıklanamaz. Bir toplum aynı zamanda "tutku mekanizmaları" ile kurulur. Öte yandan, insanın akıldan ziyade tutkuya meyletmesi de onun yaşama arzusunun, varoluşunu sürdürme çabasının bir sonucudur ve aynı derecede

doğaldır. Spinoza her ne kadar insanın salt tutkulara tabi olmasının bir güçsüzlük hali olduğunu ortaya koysa da (Balibar, 2010:106-7) *Etika*'da üzüntünün bireylerin güçsüzlüğüne dair sahip olduğu bilinç olduğunu ve insanı hem kendisinden hem de başkalarından nefret etmeye yönelttiğini söylemiştir. Ancak insanlar birbirlerinden tamamen yalıtılmış durumda olsalardı, üzüntü duymazlardı ve birbirlerinden nefret etmezlerdi. Eğer ayrıca şu ya da bu nesneye karşı duydukları sevgiye dair bir korku ve başta diğer insanlar olmak üzere korktukları dış nedenlerden kurtulma umudu duymasalardı, o zaman birbirlerinden nefret de etmezlerdi. Burada ortaya çıkan fikir Balibar'a göre, duygulanışların toplumsal bağın bir biçimi olması; yani ilk bölümde de değindiğimiz “ilişkiseliliği” fikridir (Balibar, 2010: 108-9). Bu bağın sivil düzene geçildikten sonra nasıl oluşturulup sürdürüldüğüne gelecek bölümde değineceğim ancak, görüldüğü gibi, kederli dahi olsa duygular üzerinden kurulan toplumsal bağlanma biçimi Spinoza'da mutlak bir güçsüzlükmüş gibi tanımlanmaz. Güçlü olmayı nedenlerin bilgisine sahip olmaya ve erdemli olmayı da zorunlulukların bilgisine bağlayan bir filozofun⁵³ kederli bile olsa bir topluluğun belli ortak duygularla bir arada durabilmesine verdiği değer dikkat çekicidir. Ortak mefhumların bu ilk bilgisi ve ondan doğacak “etkin duygular” bir bedene, kendisiyle uyuşmayacak ve kendisini kederli biçimde etkileyen bir diğer bedenle dahi paylaştığı bir ortak zemin olduğunu gösterir (Deleuze, 2011: 89). Deleuze, Negri'nin *Yaban Kuraldışılık* kitabına yazdığı önsözde (2005: 11) iki ya da daha çok bedenin karşılıklı ilişkilerini birleştirerek oluşturduğu siyasal bütünü üçüncü bir beden olarak görmüş, bu bütünü de Spinoza'nın kuramındaki ortak mefhumlarla ilişkilendirmiştir. Bu önsözde Deleuze, Spinoza'yı Machiavelli'den başlayıp Marx'a kadar uzanan hukuksalcılık karşıtı geleneğin içine yerleştirir ve Spinoza'nın hukuksal

⁵³ Spinoza'da insanın “toplumculluğu”nu gösteren bir diğer pasajı Balibar şöyle aktarır: “Erdem arayan her kimse iyiyi hem kendisi hem de diğer tüm insanlar için arzular ve bu arzu o kişinin Tanrı bilgisi ne kadar büyükse o kadar büyür” (*Etika*, Böl 4, Önerme XXXVII, kanıtlaması).

sözleşmeden ziyade ontolojik bir birleşmeyi, bir kuruluşu anlatmaya çalıştığını ifade eder. Yine aynı kitabın Matheron tarafından yazılmış önsözünde ise şöyle demektedir: “...Sorun öyleyse en iyi yönetim biçimini keşfetmek değildir: Her verili politik toplum tipinde, en iyi özgürleşme biçimlerini, yani çokluğun kendi gücünü en fazla geliştirerek sahiplenmesine ve böylece en uygun kendini-düzenleme yolunu bulmasına izin verecek yapıları keşfetmektir” (2005: 22). Bunun için de öncelikle insanın etki alma kudretini devam ettirmesi sağlanmalıdır.

Öyleyse, burada Hobbes’ta korkuyu akıllı duygu olarak tanımlayışımıza benzer bir tanımlama yapabilir miyiz? Yani Spinoza için korku sivil düzenin kuruluşuna hizmet eder mi ya da bir yönüyle olumlu karşılanır mı? Spinoza’da ileriki bölümde toplumsal/siyasal birliktelikten vazgeçilmesini de zorlaştırması bakımından tekrar ele alacağımız gibi, bu değerlendirme ancak “yalnızlık korkusu” için yapılabilir. Bu duygu insanın doğal toplumsallığının bir sonucudur ve “güvenlik birliğini kurdurtan bir sosyallik içerir”. Negri’ye göre Spinoza’da çokluğun güvenlik arzusu, “toplumsal yaşama geçişi, haklardan feragat edilmesini değil, daha ziyade ileri bir adımı, varlığın bütünleşmesini ifade eder; yalnızlıktan çokluğa, kendinde ve kendisi için korkuyu ortadan kaldıran bir topluluğa geçişi...” (Negri, 2011: 28’den aktaran, Akarsu, 2015: 210-11). Cristofolini *de La Peur de la Solitude*, makalesinde, insanların *conatus*’unu sosyal iş bölümüyle iş birliğine yöneltten belirli bir korku –yalnızlık korkusu- bulunduğunu söyler. Bu iş birliği, sosyal ilişkilerin sivil toplumda yasayla düzenlenmesi ile güvenlik arayışını zorunlu kılan bir sosyallik yaratır. Yine yasalarla ilişkileri bağlamında, yurttaşların yasalardan “erdemli korkusunu” doğal durumun “hayvansı korkusu”ndan ayrı bir yere yerleştirir. “Yasalara saygıyla istikrar bulmuş olan korku “*concordia*”ya (uyum) ve “*securitas*”a (güvenliğe) katkıda bulunabiliyorsa” sadece kederli bir duygu olması nedeniyle olumsuz bulunmaz (Chauvi, 2011: 27).

Burada Spinoza'nın *Fluctuatio Animi* olarak tanımladığı umut ve korku arasındaki ikircikli salınımın en yerinde örneklerinden biri ile karşı karşıya olduğumuz söylenebilir. (Chaui, 2011: 30-31): *Etika* 3. Bölüm, XII ve XIII. maddelerinde, kişi "...umuda takılıp kaldığı sürece olayın gerçekleşmemesinden korkar ve korkuya takılıp kalan ve bir şeyin gerçekleşip gerçekleşmeyeceğinden kuşkulanan kişi umuda takılıp kaldığı sürece olayın gerçekleşmemesini umar. Korku ve umut yalnızca geleceğe ilişkin olumsuzluk ve kuşku ortadan kalktığında, yani korku *desperatio*'ya (umutsuzluğa) umut da *securitas*'a (güvenliğe) dönüştüğünde birbirlerinden ayrılırlar" demişti. Bu durumda, yalnızlık korkusu, bir yandan insanların bir arada yaşayarak gücünü arttıracak bilgisi ışığında, BİR olmaya yönelten umudu, bir yandan da doğal duruma dönüş korkusu arasında gidip gelen ikircikliliği çok güzel yansıtmaktadır. Kısacası, ilginç bir şekilde Spinoza açısından bir yanıyla yararlı bulunsa da aynı anda aslında bir "pasif durumdur".

II.2. Geçiş: Bir Korku Tekeli Olarak Egemenin ve Uyuğunun Ortaya Çıkışı

Spinoza ve Hobbes'ta gördüğümüz sivil topuma geçiş fikri birbirinden çok farklıdır. Önceden belirttiğimiz gibi, Hobbes'ta insanların ahde dayalı ve yapay mutabakatlarını bir arada tutmak için yaptığı ahdin dışında "hepsini korku içinde tutacak ve eylemlerini ortak faydaya yöneltecek genel bir güç" gerekmektedir. Bu bağlamda:

"İnsanları yabancıların saldırısından ve birbirlerinin zararından koruyabilecek ve böylece, kendi emekleriyle ve yeryüzünün meyveleriyle kendilerini besleyebilmelerini ve mutluluk içinde yaşayabilmelerini sağlayacak böylesi genel bir gücü kurmanın tek yolu; bütün kudret ve güçlerin, tek bir kişiye veya hepsinin iradesini oyların çokluğu ile tek bir iradeye indirgeyecek bir heyete devretmeleridir.... Herkes herkese senin de hakkını ona bırakman ve onu bütün eylemlerinde aynı şekilde yetkili kılmak şartıyla, kendimi yönetme hakkımı bu kişiye veya bu heyete bırakıyorum demişçesine, herkesin herkesle yaptığı bir ahit yoluyla, hepsinin bir ve aynı şekilde gerçekten birleşmeleridir. Bu yapıldığında, tek bir kişilik halinde

birleşmiş olan topluluk⁵⁴, bir DEVLET, Latince CIVITAS, olarak adlandırılır. İşte o EJDERRHA'nın veya daha saygılı konuşursak ölümsüz tanrının altında barış ve savunmamızı borçlu olduğumuz, o ölümlü tanrının doğuşu böyle olur. Bu aynı zamanda çok büyük bir kudret toplanmasıdır ki, herkesin yurtda barış, yurtdışında düşmanlara karşı savunma konusunda birlik olma iradesini göstermektedir” (Leviathan, 2008: 130).

Bu gücün birleştiği kişilik artık EGEMEN'dir. Bu ahit çok sayıda insanın birleşerek tek bir kişiyi (yani devleti) yaratmasının ifadesidir (Leviathan, 2008: 119) “...İnsanın kudretlerinden en büyüğü insanların çoğunluğunun kendi rızalarıyla gerçek veya tüzel bir kişide topladıkları kudretlerden oluşur, öyle ki bir kişinin bütün bireysel kudretlerin toplamını kendi iradesine göre kullanmak yetkisine sahip olsun. İşte bir devletin kudreti de böyledir...” (Leviathan, 2008: 68). Dolayısıyla egemen “büyük bir topluluğun üyelerinin birbirleriyle yaptıkları ahitlerle her birinin huzur ve sükunu ve ortak savunması için içlerinden birinin onun uygun bulacağı şekilde hepsinin birden gücünü ve imkanlarını kullanabilmektedir” (Leviathan, 2008: 130).

Spinoza'da siyasal alanı ve devletin “esprisini” oluşturan şey insanların kudretlerini “birleştir”meleri iken, Hobbes'ta bu espri kudretin “1”leştirilmesidir ve bu aynı zamanda korkunun başka bir biçimde yeniden devreye girmesinin ön koşuludur. “Bu, herkes istencini başka tek bir istence [*alterus unius*], ortak barış ile ilgili konulardaki istenci tek tek herkesin istenci [*omnes et singuli*] olarak alınacak şekilde bir İnsanın [*hominis*] veya bir meclisin [*concilium*] istencine tabi kılması” durumudur. Sadece herkesin bu 1'e istencini tabi kılması durumunda, Hobbes'a göre “boyun eğilen kişi, bireylerin istençlerini birleştirmek ve uyumlu bir hale getirmek için korkuyu kullanabilir”. Bu şekilde oluşturulmuş “bir Birliğe⁵⁵ devlet (*civitas*) ya da sivil toplum” denir. “DEVLET, istenci belli sayıda insanın yaptığı sözleşmeyle, hepsinin istenci olarak kabul edilen ve

⁵⁴ Karş. “*Multitude*” (Leviathan, 1998: 114).

⁵⁵ İngilizce eserde de büyük harfle *Union* olarak geçmektedir (Hobbes, 2003: 73). *Commonwealt* yani *civitas*ın ön koşuluysa gücün egemende “1”leşmesidir.

onların güçlerini ve kaynaklarını ortak barış ve savunma için kullanacak olan tek kişidir” (De Cive, 2007: 82-84). Onun dışındaki herkes artık uyruktur (Leviathan, 2008: 130). Böylelikle, “hiçbir şeyi olmayan bir kalabalıktan” (De Cive, 2007: 87) artık bir toplum haline dönüşülmüştür. Bireysel güvenliğin sağlanması yani herkesin güvenliğinin yasa ile sağlanması için, herkesin üzerinde konumlanmış bir gücün; “kılıcın korkusu ile” (Leviathan, 2008: 127) sözleşmeye uymayı sağlaması⁵⁶ beklenmektedir. Hobbes insanlar arası ilişkilerdeki bitmeyen çatışma durumunu adeta “homeopatik bir tedavi” ile çözmeye girişecektir (Esposito, 2018: 48).

Kılıcın korkusu ile yapılan tercihlerin Hobbes için özgür tercihler olduğunu, sonucunda ortaya çıkan egemen gücün ise, artık doğru akıldan çok “irade”yi simgelediğini gördük. Strauss, Hobbes’ta bu durumu şu şekilde yorumlar: “Özgül olarak modern olan tüm politika felsefelerini mümkün kılan koşul olarak akılcılıktan kopuş, Hobbes’un egemen iktidarı akıl olarak değil de, istem olarak anlamasında en açık biçimde dile getirilir”. Doğada halihazırda mevcut olmayan doğru aklın yerine egemen iktidarı elinde tutan kişi ya da kurumların akli değil, istemleri geçer. İstem, “Grotius’ta hukuku, Hobbes’ta egemen iktidarı” oluştururken, Spinoza ise insanın özgür irade düşüncesinin bir yanılsama olduğunu, özgürce yapıldığı düşünülen şeylerin belli nedenselliklerin ve zorunluluk silsilesinin sonucu olduğunu ancak insanın bunun bilincinde olmadığını söyleyecektir (E. Böl 2. Ö. XXXV’ten yararlanarak, Bumin, 2010: 72). Yani insan doğada “krallık içinde bir krallık, doğa yasalarının üzerinde bir varlık” değildir (Bumin, 2010: 72). Bu nedenle Spinoza, Hobbes gibi, öncesinde akli öne çıkartıp, sonrasında korku ile yapılan tercihlerin özgür tercihler olduğunu ispat etmeye çalışmak gibi bir yükün altına da girmemiş olur.⁵⁷

⁵⁶Karş. “And covenants, without the sword, are but words” (Leviathan, 1998: 111).

⁵⁷ Hobbes ile ilgili bundan farklı bir görüş için: Curley, 1988: 106.

İnsan doğa durumundaki halinden yurttaşlığa “geçiş yaptığı” zaman Spinoza’daki itici güç aklın iradesi değildir. Sivil hal de ancak “kör yönelimlerinin pozitif hukuk ile sınırlandırılması” gibi görülebilir (Armaner, 2009: 15). Spinoza’da bir sözleşmeden söz edilecekse, herkesin gücünü topluma devrettiği bir sözleşme ile mümkündür ve bu sözleşmenin de hiçbir şekilde süresiz olduğu anlamına gelmemektedir. Akıl ile doğa arasında çatışma kurmayan Spinoza’ya göre, akli bir sözleşme de doğallıkla uyumsuz olamaz. Zaten ileriki bölümde de göreceğimiz gibi pratik bir gereksinim olarak görülen sivil halin başlıca işlevi “yararlı *affectus*ların etkisi altında yaşamaktır” (Armaner, 2009: 16).

Spinoza’nın ilk olarak *Teolojik Politik İnceleme*’de olmak üzere, Sözleşme kavramını kullanması ise başlı başına yoğun tartışmaların konusu olmuştur. Bu sorunsal çalışma ile ilgili literatürde sıklıkla karşımıza çıktığı için bir parantez açarak konumuz bağlamında kısaca değinmek gereklidir. Bu konu, Spinoza’nın eserlerinin üstünlüğü konusunda yapılmış tartışmaların da kaynaklandığı temel noktalardan birini oluşturur. Öncelikle, Spinoza sözleşmeci olarak nitelenebilir mi; sorusu ile karşı karşıya kalırız. Spinoza’nın *Politik İnceleme*’de dahi (Böl. 4. Md. 6), “sözleşme” kelimesini kullandığı bilinmektedir (bkz. TTP, Böl. XVI ve XX). Bu durumda düşüncesinin sözleşmeci olmadığını kanıtlamaya çalışmak kolay değildir, ayrıca böyle bir çabanın gerekliliği de tartışmalıdır. Özellikle “*Teolojik Politik İnceleme*”ye mesafeli duran felsefeciler, bu eserin “geleneksel anlamda sözleşmeci olduğunu” düşünürler ve sözleşmeci olmadığını savundukları *Politik İnceleme*’ye ağırlık verirler. (Akal, bunları Negri, Matheron, Macherey, Jaquet, Sfez... olarak sıralar) Bunların başlıcası Antonio Negri’dir.⁵⁸ Negri,

⁵⁸ Akal burada bir uyarı yapar: ona göre *Politik İnceleme*’nin değil, *Teolojik Politik İnceleme*’nin sözleşmeci olduğunu savunanlar açısından karmaşık bir durum ortaya çıkar. *Politik İnceleme*’deki Hobbes etkisini ileri süren genel görüş kabul edildiği durumda, TTP’deki “sözleşmeci Spinoza” Hobbes’tan

Yaban Kuraldışılık eserinde *Etika*'nın yazılma sürecinde bir düşünsel bir ayrışma yaşandığını savunur. Ona göre, I. ve II. Bölümler ve III-V Bölümler iki farklı kitap sayılabilecek düzeyde farklılık göstermektedir. Birinci kısmın redaksiyonu 1665'lere doğru yapılmış, sonrasında Spinoza beş yıl süreyle *Teolojik Politik İnceleme*'yi yazmıştır. Bundan sonra *Etika*'da var olduğunu savunduğu panteist “bir anda bir materyaliste dönüşmüştür” ki, bu materyalist dönüşümün doruğunu Negri'ye göre *Politik İnceleme* oluşturacaktır (Akal, 2010, ss. 106-7). Spinoza kendi devrinin söylemine ait olan “sözleşme”yi bir şekilde TTP'deki görüşlerine dahil etmiş fakat TP'de “sözleşme fikri terk edilerek⁵⁹ konsensüse, bireysellik ise kolektifliğe dayalı bir kurucu güç olan *multitudo*'ya” dönüşmüştür. Akal, Macherey'in bu ayrıştırmaya itiraz etmediğini, Jaquet'ninse, *Teolojik Politik İnceleme*'yle *Politik İnceleme* arasındaki farka şöyle değindiğini aktarır: “Spinoza birinden ötekine atlarken, sosyal sözleşme kuramı yerine bir istenç kuramı oturtacak, tabii hal/sivil hal ayrımı yapmadan, tekil varlığın *Conatus*'unu “devlet”le sürdürecektir.” Jaquet özgür istençten soyutlanmış bir düşünce olarak sunulan Spinoza'cılığın özellikle *Etika* bölüm 3, önerme 9'un notunda görüleceği gibi (“Bu çaba yalnızca anlık ile ilişkili olduğu zaman istenç olarak adlandırılır”) istence yeni bir içerik kazandırıldığı, bir tür istenç felsefesi ortaya çıkardığını ileri sürecektir” (2010: 106-7). Bu istenç *Conatus*'tan başka bir şey değildir, ancak istencin Spinoza'nın zorunluluk felsefesi içinde nasıl bir işlevi olacağı da başka bir soru işaretidir.

Matheron ise, *Politik İnceleme*'ye ağırlık veren Negri yorumunu desteklemektedir. Matheron'a göre *Teolojik Politik İnceleme*'de hak ve güç özdeşliği düşüncesi ile birlikte, sosyal sözleşmecî ve doğal hukukçu görüşler bir aradadır. *Politik İnceleme*'de aşılacak olan, sözleşmecilik ve aynı zamanda, doğal hukukçuluktur (Akal,

etkilendikten sonra sözleşmecilikten vazgeçerek *Politik İnceleme*'yi mi yazmıştır? (Akal, 2014: 95).

⁵⁹ Alexandre Matheron, “The Problem of Spinoza's Evolution: From The Theologico-Political Treatise to the Political Treatise” (2020) adlı makalesinde bunun nedenleri üzerinde durmuştur.

2010: 106-107). Matheron aynı zamanda Spinoza'nın hak kavramını kullanarak bir nevi onu içeriden yıktığını da savunmuştur. TTP'de, "De Cive'in toplumsal sözleşmesini Güç terimleriyle tercüme eder", ancak vardığı sonuçlar en azından kuramsal olarak *Leviathan*'inkileri andırır ve TP'de ise "*Leviathan*'ın sözleşmesini güç terimleriyle tercüme eder", ancak bunun sonuçları da kısmen De Cive'inkilere benzer. "şeyi tersine çeviren bu yer değiştirmeyi hesaba katarsak, Matheron'a göre elbette bir benzerlik bulunabilir" (Matheron, 1998: 207-219).

TTP'nin 17. Bölümünün en başında, Spinoza'nın "transfer" kelimesinin kurgusal biçimde kullanıldığından bahsetse de Matheron'a göre sorun burada bitmez. Hiç kimse gücünü tam olarak üstün güce devredemez ve bu mümkün ve gerekli de değildir. Ancak güç transferi olarak sözü edilen tam olarak nedir ve neden bu terim tercih edilmiştir? (Canaslan, 2020: 185) Baker'e göre, "Matheron'un TTP'nin sözleşmeci olduğu TP'nin ise sözleşmeci düşünceden kopup başka bir politik ufka yöneldiği tezi, Spinoza'nın sisteminde *Ethica*'yı da kapsayan çok daha geniş bir kavramsal dönüşüm olduğu iddiasına dayanır" (Matheron, 2020, 163-178). Matheron bu dönüşümde TP'yi öyle ayrı bir yere koymuştur ki, TP'de geçen *Contractum*, *Transfer* gibi sözleşmeciliğe atfedilecek sözcüklerin geçtiği pasajları satır satır incelemiş ve bunlardan hiç birin klasik doğal hukuk kuramı ve sözleşme terminolojisi ile uyuşan anlamlarda kullanılmadığını ileri sürmüştür. Ona göre, bu terminolojinin kullanıldığı her noktada rahatlıkla hakkın değil, halkın zaten mevcut olan gücünün transferinden söz edilebilir (2020: 164-166). Matheron Spinoza'nın bu dönüşümünü en çok duygu ve *conatus* teorilerinde gözlemler. Daha da önemlisi, ona göre Spinoza TTP'de henüz "duyguların taklidi" (*imitatio*) sorunu üzerine yeterince eğilmemiştir ve bu yüzden de doğa durumundan sivil duruma geçişteki boşluğu halen sözleşme fikriyle karşılamaktadır. *Imitatio* konusuna Spinoza'nın neden yeterince değinmediği, bunu kuramsallaştırmadığı ise, Matheron için ayrı bir sorundur (2020: 175-178) ve cevabını devletin ve her türlü iktidarın gerçeklerini ortaya sermekten kaçınan

“caute”de bulunmaktadır. Bu tespit konumuz açısından oldukça önemlidir. Burada boşluğuna işaret edilen konuyu çalışmanın 3. bölümün en sonunda, Çokluk bağlamında tartışarak açmaya çalışacağım.

Kısacası, önceden de ifade ettiğimiz gibi Spinoza sözleşme terimlerini kullanmışken, onun sözleşmeci olmadığını savunmak gerçekçi görünmemektedir. Spinoza’yı “sıra dışı” bir sözleşmeci olarak tanımlayabilir, Hobbes ve diğer sözleşmeciler için iktidarı kuran sözleşme iken, Spinoza için ise (bir sözleşmeden bahsedeceksek şayet) iktidarın⁶⁰ (yani Çokluğun iktidarının) sözleşmeyi kurduğunu savunabiliriz (van Reijen, 2008). Spinoza’nın *Teolojik Politik İnceleme*’deki sözleşmesi bile onu Hobbes, Locke ve “hatta Rousseau’dan” farklı olarak çizgi dışı bir sözleşmeci yapar. Onun sözleşmesi, “insan tabiatına aykırı düşmeyecek ve tutkuları karşılıklı dengeleyecek bir biçimde ve herkesin büyük bir bağlılıkla uyacağı, bir tür zorunlulukla, bir mikro Bütün olarak toplumun oluşturulabilmesi için, insanların tabii güçlerinin (haklarının) sayısal anlamda bir araya gelmesidir” (Akal, 2010: 113). Spinoza’da Hobbes’taki gibi bir “devir”den söz edilemeyeceği için Spinoza modern egemenlik kuramları ile de örtüşmez (Akal, 2010: 115). Bu çizgi dışı sözleşmecilik onun doğal hukukçu sayılmasını engeller. Jarig Jellesz’e yazdığı ünlü mektubunda, Hobbes’la aralarındaki farkı⁶¹ açıklarken “ben doğal hakkı bütünüyle daima muhafaza ediyor⁶² ve bir Site’de üstün yöneticinin, bir uyruk üzerinde

⁶⁰ Buradaki “iktidar”ın *Potestas* mı *Potentia* mı olduğu sorusu Spinoza açısından tartışılmıştır. Burada Spinoza’nın özellikle *Teolojik Politik İnceleme*’de bu ikisini kimi zaman birbiri yerine kullanabildiği görülmüştür. (Ergün, 2014b: 155). Ancak, bu durum Spinoza’nın iç mantığı açısından büyük bir sorun da oluşturmayabilir.

⁶¹ Spinoza’nın Hobbes’u ne kadar okumuş olduğu net olarak bilinmemektedir. *De Cive* üzerine çalıştığı muhtemel görülmektedir. (Bu tartışma ve iki düşünür arasındaki düşünsel yakınlıklar için bkz, Sacksteder, 1980)

⁶² Ayrıca bkz, (TTP, 2012, Giriş: 50): “Hiç kimse tabii hak gereği bir başkasının mizacına göre yaşamak zorunda değildir. Tersine, her insan kendi özgürlüğünün savunucusudur. Ayrıca şunu da gösteriyorum: Gerçekten de kendini savunma gücünü bir başkasına devreden dışında kimse bu haktan vazgeçmez. Zorunlu olarak da, bu tabii hakkı mutlak biçimde elinde tutan kişi, her insanın kendi mizacına göre yaşama hakkını devrederken, aynı zamanda savunma gücünü de terk ettiği kişidir. Buradan da gösteriyorum ki, üstün hakimiyetin sahipleri, ellerinden geldiği ölçüde her şeyi yapma hakkına da sahiptirler. Onlar hak ve özgürlüğün tek savunucularıdır. Diğerleri, her konuda, yalnızca onların kararı uyarınca davranmak zorundadır. Yine de kimse kendisini, insan olmaktan çıkacak ölçüde savunma gücünden yoksun

yalnızca sahip olduğu gücün ölçüsünde hakkı da olduğunu savunuyorum. Doğal durumunda da bu hep böyledir” diyecektir (Spinoza, 2014b: 268). Bu, aynı zamanda “ben doğal hukukçu değilim” demektir. Zaten her şeyin “tabii olanla başlayıp, tabii olanla bittiği” Spinoza için olsa olsa (Akal, 2010: 116) Spinoza’da bir hak devri bulunuyorsa, bu devrin ancak çokluğun kendisine yapıldığı savunulabilir. Hobbes’ta her birey doğal hakkını doğal halden kurtulmak için egemene devrederken, Spinoza’da bir devir olduğunu iddia edeceksek bu kolektif lehine gerçekleşir. Ortak haklar bireysel güçlerle değil, herkesin birleşik hale gelen gücü ve iradesi ile belirlenir (Villanova 2011: 105-106).

Warren Montag “*Who is Afraid of Multitude*” başlıklı makalesinde Negri’nin *Yaban Kuraldışı* kitabındaki “*anti juridism*” yorumuna yer vererek; Spinoza’da, hukukun güce bağlanmakla bir analiz nesnesi olmaktan çıkmadığını ve toplumun oluşumunda dışlanmadığını, fakat idealize edilmediğini, normlar seti olmaktan çıktığını (2005: 659) söylemiştir. Bu yönüyle, Spinozacı bakış açısından genellikle aşkınlaştırılan bir biçimde, hukukun kaynağını göstermek de mümkün değildir. Bu ne bir Tanrı ne halk ne de devlet olabilir. Toplumsallığın olduğu yerde hukuk zorunlu olarak bir kurallar seti olarak karşımıza çıkar. Eğer, toplumun temelinde, insanların tek başlarına hayatlarını idame ettirmedeki yetersizlikleri ve yardımlaşma ve iş bölümü ihtiyaçları bulunuyor ise, konmuş yasanın ne kadar güçlü olduğu bu gerçeğe yani insan doğası ile uyuşma derecesine bağlıdır. (Demokrasi bu anlamda en güçlü -ve en doğal- rejimdir.) Bu açıdan, Spinoza düşüncesinde hukukun kaynağı sorusundan ziyade hukuka itaati sağlayan koşulların nasıl olması gerektiği önemsendir. Bu incelemede de *Leviathan* benzeri korkutucu bir kurguya pek az yer vardır. Bu bakımdan Spinoza hukuki pozitivizme çok yakın bulunur, örneğin

bırakamayacağına göre, şu sonuca varıyorum: Hiç kimse tabii hakkından mutlak olarak yoksun bırakılamaz.”

Manfred Walther Spinoza’da hukuk denince anlaşılması gerekenin pozitif hukuk⁶³ olduğunu düşünür (Walther, *Spinoza und Rechtspositivismus* (1998)’den aktaran, Ergün, 2015: 114-5, 127). Hukuk onun için yasa kategorisinin altında konumlanmıştır. Yasa da tamamen pozitif hukuka indirgenmiştir. Hak meselesi, kimin hakkının nasıl korunacağı hukuki değil tamamen politik/pratik bir mesele olarak karşımıza çıkmakta ve güçle özdeşleşmektedir. Hak-güç özdeşliğinden kastedilen, güçlü olanın elinden geleni ardına koymaması gibi anlaşılabilir, ancak bu aynı zamanda bilakis, “güçlü olanın daha az güçlü olarak var kalma çabasındakinin gücünü anlaması çağrısıdır”. Güçlü olan ondan gücünün sınırlarını aşan bir şey isteyemeyeceği gibi, yasaya uymama imkanını görmezden gelmesi de kendisi için gerçekçi bir yaklaşım olmayacaktır (Ergün: 2015). “Spinoza’nın “Yasa”sı, “kendisine uyulmayı buyurma niteliği kadar, ihmal edilebilmeyi ve insan yaratısı olma niteliğini de içeren bir kavram”dır (Ergün, 2015: 123). Canaslan’a göre de “Spinoza sözleşmeci değildir, çünkü onun doğal hak kavramı sözleşmeci gelenektekinden farklıdır. TTP ve TP arasında da bu bakımdan bir gerilim veya önemli bir fark yoktur; çünkü her iki eserde de, ifade varyasyonları dışında, doğal hak kavramı aynıdır, aynı varoluşsal temele dayanır. Sözleşme düşüncesi bakımından TTP’den TP’ye bir dönüşümün olması için, doğal hak kavramında da bir dönüşümün olması gerekirdi”. Spinoza elinde daha iyi bir terminoloji olmadığı için sözleşmeci terminolojiyi kullanmıştır. “İnsanları doğuştan yönetmeye ve yönetilmeye layık olanlar diye ayıran eski hiyerarşik zihniyet kabul edilmeyecekse, modern paradigmanın eşitlik fikri benimsenecekse, bu ölçüde ama sadece bu ölçüde sözleşmeci terminoloji de kaçınılmazdı” diyerek açıklamakta ve bu terminolojinin kritik tarihsel bağlamının altını çizmektedir (Canaslan, 2021: 189, 190).

⁶³ Spinoza’nın hukuki pozitivizme yakın bulunması nitelemesi Negri tarafından eleştirilmiştir. Negri, hukuki pozitivizmin ve çağdaş kamu hukuku biliminin doğal hakkın devrini ve iktidarın aşkınlığından güç alan bir meşruluk fikrini baştan benimsediği uyarısını yapacaktır (2011: 23).

Deleuze de Spinoza'nın Hobbes ile "hesaplaşması"nın onun siyaset felsefesine kazandırdığı varsayımların içerisinde gerçekleştirdiğini düşünür (Deleuze, 2008: 136).

Tüm bunlardan bir sonuca ulaşmak gerekirse, ana tema olarak Hobbes'ta tek meşru korku olarak egemenden korkma öne çıkarken Spinoza'da çokluktan korkma, çokluğun gücünden korkma ön plandadır, denebilir. Çünkü çokluk "hiçbir egemene bir daha kendisinden asla korkmayacağı gibi bir gücü devredemez" (TTP, 2012: 50). Verilen sözün tutulması, söze dayalı anlaşmalara değil, siyasi tutkular olarak yarar ve zararın, umut ve korkunun subjektif değerlendirilmesine dayanır. Hobbes'a göre siyasi ve ahlaki itaat yükümlülükleri neredeyse mutlaklıktır ve bu nedenle hükümdarın gücü neredeyse mutlaklıktır. Spinoza'da ise itaat insan doğası tarafından sınırlanmıştır. Yani itaat etme olgusu genel nesnel bir kurala değil, öznel bir görüşe dayanmaktadır. Başka bir deyişle, "ahlaki bir anlam, amaç ya da bir zorunluluk (*causa finalis*) üzerine değil, etkin bir neden (*causa efficiens*) üzerine kuruludur" (van Reijen, 2008: 33). İşte bu nedenle Spinoza dış düşmanlardan çok yurttaşları "yöneten" açısından daha büyük bir tehdit olarak görmüştür (Armstrong, 2009: 282). Bu türden bir korkunun nasıl yönetileceğini ise, sonraki bölümde inceleyeceğim.

Spinoza'ya göre insanların bir arada yaşamı kurması bu bağlamda doğal olduğu kadar "çok yararlı ve bütünüyle zorunlu olan bir şeydir; yalnızca düşmanlardan korunarak güvenlik içinde yaşamak için değil, ama hem yaşamsal ihtiyaçların karşılanması" için hem de "insanın tabiatını mükemmelleştirebilmesi" ve "sonsuz mutluluğu"nu sağlayan sanat ve bilimlerde gelişmesi için gereklidir:

"...aklınızın yasaları ve belirli buyrukları uyarınca yaşamak insanlar için çok daha yararlıdır ve bu kimsenin kuşku duymayacağı bir gerçektir. Söylediğimiz gibi, bunlar sadece insanlara gerçekten yararlı olan hedefler. Ayrıca, her insan, mümkün olduğunca, güvenlik içinde ve korkudan uzak yaşamak ister. Ancak her insan ne isterse onu yapabildiği akla kin ve öfkeden daha fazla itibar edilmediği sürece, bu asla gerçekleşmez. Çünkü kimse düşmanlık, kin, öfke ve hileler arasında korkuya kapılmadan, elinden geldiğince bunlardan kaçınmaya çalışmadan

yaşayamaz. V. Bölümde gösterdiğimiz gibi, yardımlaşma olmazsa insanların zorunlulukla pek sefil yaşayacaklarını ve akıllarını geliştiremeyeceklerini de düşünelim. O zaman şunu açıkça görürüz: İnsanlar güvenlik içinde ve elden geldiğince iyi yaşamak için, birlikte hareket etmek zorunda kaldılar.” (TTP, 2012: 232-3)

Ancak şu da bir gerçektir ki doğa “arzuları gerçek aklın yolundan hiç sapmayacak biçimde oluştursaydı toplumun yasalara hiç ihtiyacı olmayacaktı”. İnsan doğasının farklı bir yapısı vardır. “Elbette herkes kendisine yararlı olanı arar, ama bunu sağlıklı aklın buyruğuyla değil, yalnızca sınırsız arzuyla yapar. İnsanlar çoğu zaman duygularına kapılıp sürüklenerek (ne geleceği ne de başka şeyi hesaba katarak) bir şeyi arzu eder ve onları yararlı bulurlar. Bu yüzden, hiçbir toplum, bir siyasi bütün ve bir güç, dolayısıyla da insanların sınırsız arzusunu ve engel tanımayan coşkusunu dizginleyen ve durduran yasalar olmadan varlığını sürdüremez” (TTP, 2012: 110-111). İnsanların birlikte bir düzen içinde yaşama zorunluluğunu kavramaları, insanın doğasına uygun olan siyasal bütünü arzularak güçlerini bir araya getirmeleri gerekmektedir. Burada da düşüncede yine aynı ilke dikkati çekmektedir: İnsanın daima iki kötülükten kendisine daha az kötü görüneni seçmesi.⁶⁴ *Teolojik Politik İnceleme*’nin (aynı zamanda sözleşmecilik iddiası ile özdeşleştirilecek) 16.bölümünde aktarıldığı gibi:

⁶⁴ Tatian, Kant’ın Ebedi Barış görüşü ile burada bir ilişki kurar: “ Bir devletin nasıl kurulacağı sorunu, ne kadar ilginç gözükmüşse gözüksün, iblislerden oluşan bir toplumda bile -yeter ki bu iblislere akıl bahşedilmiş olsun- çözümlenebilir bir iştir. Sorunun özü her biri içten içe yasadın paçayı kurtarmak eğilimli olsalar da, kendilerini korumak amacıyla, genel yasaların varlığını arzulayan makul kişilerden oluşan çokluğun nasıl organize edileceğidir. İçlerinde besledikleri duygular diğer kişilere karşı düşmanca ve karşıt olsa dahi hayatlarını bir kuruluş içinde öyle düzenlemelidirler ki, kendi aralarında karşılıklı kötü etkileri yok edebilsinler” Bu Tatian’a bir bakıma Hobbes’çu olan ve özellikle TTP’de kısmen kendini gösteren bir toplum teorisinin ve özellikle iki kötülükten daha az kötü görünenin seçilmesi ilkesini anımsatır (Tatian, 2020: 28-29). Ancak buna rağmen, Spinoza felsefesi, aklın yasalarının “arzulanmadığı”, korkunun, nefretin akla galebe çaldığı, iki kötülükten daha iyi olanın değil bilakis kötü olanın seçilmesinin hiç de nadir görülmediği düşünülürse, ne yapacağı hiç belli olmayan hisseden bedenin düşünen beden karşısındaki galibiyetine bir miktar aklımızın ermesini sağlayacaktır. “İyi olanı görmekte ancak ısrarla kötü olanı seçmekte” olanı da anlama çabasıdır söz ediyorum. Ayrıca Spinoza’nın çatışmanın sona ereceğine dair bir vurgusu bulunmamaktadır. Barışın evla olduğu durumlarda bile çatışma her zaman söz konusu olacaktır. Lucchese’ye göre, çatışma özellikle *Politik İnceleme*’den itibaren siyasetin patolojik bir halinden ziyade fizyolojik bir unsuru haline gelir (Lucchese, 2016: 152). Lucchese bu ayrıntıyı görmediği için Balibar’ı eleştirir (2016: 193).

“...Dolayısıyla, çok sağlam bir düzenleme yapıp⁶⁵ şu konularda kesin bir söz vermeleri gerekti: Her şeyi yalnızca aklın buyruklarına göre yönlendirmek (ki sağduyudan yoksun gözükme 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...

Geçerli ve sağlam olması için bu antlaşmanın nasıl yapılması gerekiyordu? İnsan tabiatının evrensel bir yasası uyarınca, kimse iyi olduğuna karar verdiği bir şeyden vazgeçmez; yeter ki daha büyük bir iyilik ummasın ya da daha büyük bir kötülükten çekinmesin⁶⁶... 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 gözükeni seçer. Özellikle “seçimi yapana daha iyi ya da daha kötü gözüken”⁶⁷ diyorum. Yoksa bundan, gerçeklik onun bu kararına mutlaka uygundur anlamı çıkmaz. Bu yasa insan tabiatına öylesine derinden kazınmıştır ki, o kimsenin habersiz olamayacağı sonsuz gerçekler arasında sayılmalıdır.” (TTP, 2012: 233)

Bu ilke *Etika*’nın 4. Bölümünün, LXV önermesinde de açıkça tanımlanır: “Biz aklın yönetiminde, iki iyilikten daha büyüğünü ve iki kötülükten daha azını arayacağız”. Yine sonraki önermede “Biz Aklın yönetiminde, gelecekteki daha büyük bir iyiliği şimdiki daha az iyiliğe ve şimdiki daha az kötülüğü gelecekteki daha büyük kötülüğe tercih edeceğiz” (Unutulmamalıdır ki, bu kötülük ve iyilik bir nefret ve arzunun ötesinde anlam taşımazlar) (bkz, HZÜ. Böl. 3, Ö. XXXIX, Scolie, s. 161) Spinoza’da “Duygular Etik nosyonlara değil, etik nosyonlar duygulara dayalıdır” (van Reijen, 2011: 38)).

Spinoza’nın yukarıdaki TTP alıntısındaki “gözüken” ifadesi ile gerçek ve görünen arasında koyduğu ayrımın Althusser’in Spinoza’yı ilk ideoloji kuramcısı ilan etmesini haklı çıkarmaktadır. Sivil halin mevcut durumunun egemenler tarafından çoğu zaman ehven-i şer olarak meşrulaştırıldığı, siyasal düzenin iyisiyle kötüsüyle, hepten bir

⁶⁵ “...they had to bind themselves by the most stringent pledges...” (TTP, SS, s. 528).

⁶⁶ “...through hope of a greater good or fear of greater loss....no one endures any evil except to avoid a greater evil...” (TTP, SS, s. 529).

⁶⁷ “... seems to him lesser evil...” (TTP, SS, s. 529).

düzensizlikten, yani daha büyük bir kötülükten korkulduğu için yeğ tutulduğu düşünülünce, bu sözcük konumuz açısından dikkati hak etmektedir. Burada bir virgül koymak isterim:

Spinoza, *Etika*, Bölüm 4, Önerme XXXVII’de “Erdem peşinde koşan bir kimsenin kendi kendisi için arzu ettiği iyiliği, o kimse başka insanlar için de isteyecektir ve o Tanrı hakkında ne kadar büyük bir bilgi elde ederse bu iyilik de o kadar büyük olacaktır” der (HZÜ. s. 224). Ancak insanların çoğunun böyle bir bilgi ve erdem arayışı içinde yani aklın rehberliği ile yaşamadıkları aşikardır. İnsanların bir arada ve akıl düsturuna göre yaşaması sorununa odaklanarak aynı önermenin Scolie 2’sinde (HZÜ. s. 227) şöyle devam eder:

“Eğer insanlar akıl düsturuna göre yaşamış olsalardı, herkes, başkasına hiçbir zarar vermeden, kendisine ait olan hakka sahip olacaktı. Fakat insanlar kendi güçlerini çoktan aşan duygulanışlara ya da insan erdemine bağlı oldukları için türlü yönlerde sürüklenmişlerdir. Halbuki onların karşılıklı yardıma ihtiyaçları vardır, öyle ki insanların ahenk ve uyuma halinde yaşamaları için tabii haklarından vazgeçmeleri⁶⁸ ve başkasına zarar vermeye elverişli olabilen hiçbir şeyi yapmayacaklarını birbirlerine sağlamaları zorunludur. Hangi şartlarda bu mümkündür, yani zorunlu olarak karasız ve değişik (önerme 33) duygulanışlara (önerme sonucu, önerme 4) bağlı olan insanların karşılıklı bu teminatı verebilmeleri ve birbirlerine inanmaları nasıl mümkün olur? Bu cihetler bu bölümün 7. önermesinde ve üçüncü bölümün 39’uncu önermesinde görülmektedir. Vakaa ben orada diyorum ki, bir duygulanış ancak daha kuvvetli (ve azaltılmak ya da indirilmek istenen duygulanışa karşıt olan) bir duygulanışla azaltılabilir ve herkes daha büyük bir zarar korkusuyla zarar vermekten vazgeçer (çekinir)”

Korku, Spinoza’da, “insanın istediği şeyi istemeyecek ya da istemediği şeyi isteyecek surette hareket etmesi için hazırlanmış bulunan duygulanış” (E. HZÜ. B.2, Ö.

⁶⁸ Jarig Jellesz’e yazdığı mektubun aksine, burada doğal haktan vazgeçmekten bahsetmesi dikkat çekicidir. Bunun çeviri ile ilgili bir tercih olabileceğini düşünerek, İngilizce referans olarak aldığımız Samuel Shirley, *Complete Works*’e bakıldığında da aynı şekilde ifade edildiğini görmüş bulunmaktayız: “Therefore, in order that men may live in harmony and help one another, it is necessary for them to give up their natural right and create a feeling of mutual confidence that they will refrain from any action that may be harmful to another” (SS, s. 340).

XXVIII, s. 141) ise eğer, bir insanın daha az bir kötülükten gelmesi gerektiğine hükmettiği bir kötülükten kaçınmasını hazırlayan da korkunun ta kendisidir.

İnsanların aklın yönetiminde yaşamadıkları ve tutkularının da zaman zaman onların bir arada barış içinde yaşamasına da engel oluşturduğu düşünülürse, onları uyumlu hale getirecek, tutkusal ve akılsal yönlerini kesiştiren bir orta noktanın bulunması gerekmektedir: “siyasetin kuruluşuna varmak için akılla hayalgücü arasında bir kesişme noktası bulmak gerekir.” Bu kesişme noktası da yasa diye adlandırılan şeydir.

Akıl/eylem ikilisi için olduğu kadar, hayal gücü/tutku ikilisi için de geçerli bir olan, Spinoza için doğal yasa niteliğinde iki temel kural bulunur: Bunlar, sözünü ettiğimiz, *Etika*’nın 4. Bölümünün VII. önermesine göre “bir duygunun ancak daha güçlü ve engellenecek duyguya karşıt bir duygu tarafından engellenebileceğine” ilişkin yasa ve *Etika*’nın 3. Bölümünün XXXIX. önermesine göre de, “daha büyük bir zarara uğrama korkusuyla bir zarar vermekten kaçınma yasası”dır. Gördüğümüz gibi, korku bizi, istemediğimiz şeyi isteme noktasına getirebilmektedir. Öyleyse sivil hal doğa hali ikilemi için de benzer bir değerlendirme yapılabilir. Korku bizi akla yönelterek, hangi kötünün bizim için daha iyi olduğunu bildirecek, siyasal bütünlüğün kendi yararımızı düşünerek değerlendirmesini yapmamızı sağlayacaktır. İşte burada uyumu korumaya yönelik “erdemli bir korku” ile karşılaşırız (Chau, 2011: 30-31).

Burada akla gelen bir soru şudur: “siyaset iki kötülükten daha az kötü görünenin seçilmesidir” gibi bir tanımlama yapılırsa ileri gitmiş olunur mu? Buna Tatian’ın itirazı vardır ve bu itirazda haklılık payı bulunur. Tatian Spinoza’nın bir başka ifadesine dikkat çeker. Bunu da *Etika*’da duyguları incelediği kitabının “Nefret” başlığı taşıyan bölümünde yapar (Tatian, 2020: 110). *Etika*, 3. Bölüm, XXXIX. Önerme’de Spinoza’ya göre “birine karşı kini olan kimse, ona kötülük yapmak isteyecektir, yeter ki onun tarafından kendisine gelecek daha büyük bir kötülükten korkmasın ve tersine, birini seven

bir kimse aynı kanuna göre ona iyilik yapmaya çalışacaktır”. Hal böyleyken, Spinoza’nın pelerininde bir bıçak izi bırakacak kadar yaklaşan saldırganın⁶⁹ ya da diğer bir ifadeyle toplumdaki tüm ötekilerin ve lanetlilerin ensesindeki cellatların, başlarına gelecek bir kötülük korkusu ile, hançerlerini ceplerine geri koymalarına neden olacak bir korku tümüyle faydasız mıdır?

Ayrıca, ifade ettiğimiz gibi, insanın bazı haklarından hiçbir egemenlik biçimi altında vazgeçemeyeceğini bilen Spinoza aynı zamanda, bir devletin en demokratik biçimlerinde bile insanların akıldan çok tutkuları ile hareket edeceğini, bunun önüne ancak bu tutkuların karşısına konabilecek umut ve korkuların geçebileceğini kabul eder. Devlet her zaman bir doğal durum ihtimalini bağrında taşır. Bu öyle bir olasılıktır ki, egemenler her zaman kendi yurttaşlarından bir düşmandan daha fazla korkabilecektir. Buradan da anlaşıldığı gibi, doğal hakkın devri asla tamamlanabilmiş bir süreç değildir. Egemen zor araçlarını belli bir düzeyin üzerinde kullandığında isyan kaçınılmazdır. Siyaset bu devir meselesinde her zaman çözülmeden kalacak olan boşluktan türeyecektir ve bu boşluğu onu yokmuş gibi gösterebilmenin, yöneten ve yönetilenin ortak bir iyiliğin parçası oldukları duygu ve düşüncesini verebilme becerisinin ta kendisi olacaktır (Gildin, 1973: 377-389).

II.3. Kuruluştaki Imaginatio: Korkunun Hayali

Spinoza, Blijenbergh’le mektuplaşmasında (2014b: 131) Negri’nin deyişi ile “yozlaşmış imgelemin dünyayı etkin bir biçimde kurabildiğini” ortaya koymuştur. İnsan

⁶⁹ Spinoza’nın bir tiyatro çıkışında başına gerçekten bu olayın gelmiş olduğu ya da tam olarak bu şekilde gelmiş olduğu konusunda şüpheler vardır (Nadler, 2013: 169). Bu bilginin asıl kaynağı Spinoza’yı hiç de olumlu bir şekilde aktarmayan çağdaşı Pierre Bayle’ın sözlüğüdür (1991: 292). Bayle’a göre saldırının hedefi olan bu kişinin özellikle de dinle ilgili görüşleri “ iğrenç diye nitelendirilecek seviyededir” Bayle Spinoza’nın özellikle tözün tekliği, kötülük, iyilik ve zorunluluk ile ilgili bu görüşlerini “Zihnimizin Belirgin Mefhumlarına Tamamıyla Karşıt... En Korkunç Hipotez” başlığı altında eleştirecektir (Bölümün Türkçe’ye nitelikli bir çevirisi için bkz, Bayle, 2022).

biçimci bir Tanrı anlayışı ile ödöl ve cezalar üzerine kurulu bir sistemde peygamberler, meseller üretmektedir. Negri'ye göre “imgelem, gelenek kadar güçlü, iktidar kadar vasi, savaş kadar yıkıcıdır- ve aynı imgelem bütün bunların hizmetindedir” (Negri, 2005: 174). Burada önemli bir tespit yapar: “*Teolojik Politik İnceleme*, ikincil ve marjinal bir metin değildir; bilakis, Spinoza metafiziğinin dönüşüme uğradığı metindir. Politikanın Spinoza'nın sisteminde temel bir öge olduğu iddiası, politikanın da metafizik olduğu göz önünde bulundurulduğu oranda doğrudur. Politika metafiziğe süs namına eklenen bir şey değil, metafizik özün ta kendisidir. Politika imgelem metafiziğidir⁷⁰; gerçekliğin, dünyanın beşeri kuruluşunun metafiziğidir” (2005: 186) ⁷¹ Bu beşeri kuruluşun temeli olduğunu düşündüğümüz doğal durum korkusu da insanın geçmişinden ve doğasından yapılan bir çıkarsama ve aynı zamanda gelecek üzerine yapılan bir spekülasyondur. Gelecek ise, aklın kurgusundan başka bir şey olmadığına göre bu spekülasyonların tamamı hayal gücü alanında dolaşım halindedir.

Önceden de değinildiği gibi Hobbes için “tahayyül” dediğimiz şey zayıflayan algıdan başka bir şey değildir (Leviathan, 2008: 25). Hobbes burada Spinoza'nın tabiri ile upuygun olmaktan epey uzak uzak bir bilgiden söz etmektedir. Öyleyse, tartışıldığı üzere, korkuyla yapılan tercihler özgür de olsalar, aklın süzgecinden berrak bir şekilde geçirildikleri de söylenemez. Hayalgücünü kategorik olarak aşağı görmesine rağmen korkuyu “akıllı duygu olarak” tanımlayan Hobbes'a göre insanların “doğru şeyden korkması” nasıl sağlanacaktır? Bu yönüyle farklı biçimlerde kullanılmasına istinaden “plastik bir duygu olduğu” tanımlamasını (Robin, 2004) hak eden korku ve özelde “ikiz

⁷⁰ Burada, konumuzun siyasal ilahiyat tartışmalarına gelip dayandığı noktalardan birini görürüz. Hem Hobbes hem de Spinoza ile yakından ilişkili bir sorun olsa da bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır.

⁷¹ Negri (2005: 259) *Etika*'nın 3. bölümünü şu şekilde sınıflandırır; “i) 16-28. önermeler, imgelem perspektifinden duyguların çözümlenişi, ii) 29-42. önermeler, toplumculuk perspektifinden duyguların çözümlenişi. iii) 43-52. önermeler, olumsuzlama (çatışma ve yıkım perspektifinden) duyguların kuruluşu, iv) 53-59. önermeler, özgürleşme perspektifinden duyguların kuruluşu”.

korkular” diye tanımlanan doğa durumu korkusu ve egemenin cezalandırıcı gücünden duyulan korku nasıl şekillendirilecektir (2004: 43, Jakonen, 2011), sorusu doğrudan *imaginatio*’yu ilgilendirir. Bununla birlikte, Hobbes’un doğa durumu ve sözleşmeyi tümüyle kurgusal algıladığını söylemek de abartılı olacaktır. Hobbes, Amerika’daki yerli topluluklarda daha da önemlisi devletler arası düzlemde ve kendilerinin üstünde bir otorite bulunmayan hükümdarlar arasında somut anlamda böylesi bir savaş durumunun olduğunu da ifade etmiştir (Uslu, 2021: 291). Bu durumda sözleşme ve doğal durum yarı-imaginatifir denebilir.

Bu dönemde gerçeklik ve görünüşe dair tartışmalar kimi bilimsel temellerden beslenir. XVII. yüzyıl’da felsefe ve bilim dünyasında optiğe yaygın bir ilginin bulunduğu görülür. Görme aletlerinin gelişmesi, gerçeklik, görüntüler ve hayalgücü üstüne bilgilerin köklü bir biçimde değişmesine neden olmuştur. Spinoza 1674’te Hugo Boxel’e hayaletlerin varlığı üzerine bir yazdığı mektubunda (2014b, 66), “güzellik sayın bayım... bakılan nesnenin niteliğinden çok, nesneye bakanda beliren bir etkidir” diye yazmıştır. “Eğer gözlerimiz daha güçlü ya da daha güçsüz olsaydı, daha farklı bir bedensel yapımız olsaydı, bize güzel görünen şeyler çirkin, çirkin görünen şeylerse güzel görünürlerdi. Mikroskop altında, en narin el korkunç görünürdü. Bazı nesneler uzaktan güzel görünürler, ama yakından bakıldığında çirkinleşirler”. Dolayısıyla hakiki olanı görme ve algılayış biçimleri ile ilgili yaygın tartışmalara kendisi de mercek işiyle uğraşmış Spinoza da dahil olmuştur. Hobbes ise *Leviathan*’ın “Sözleşme ile kurulmuş egemenlerin hakları üzerine” başlıklı 18. Bölümünün son satırlarında şöyle yazmıştır: “Bütün insanlar, en küçük bir bedeli bile büyük bir ıstırap gibi gösteren büyütücü gözlükler, yani tutkuları ve özsevgilerini taşırlar; fakat kendilerini bekleyen ve bedeller ödmeden kaçınılması mümkün olmayan felaketleri görebilmeleri için gerekli uzak gözlüklerinden, yani ahlak ve uygarlık biliminden yoksundurlar”. Hobbes’ta uygarlık bilimi insanlığa benzeri bir

“optik bir katkı” yapmıştır. İnsanlar sadece “tutku ve çıkarların gözlükleriyle” baktıklarında kıt bir kavrayış içinde olacaklardır (Tatian, 2009: 65).

Bunu destekler bir durum Hobbes’un yazılarını kaleme aldığı dönemde söz ile tasviri eşleştirme çabasıdır. Bu çaba, Skinner’ın deyimi ile “hümanist kültürün- derin bir zihinsel meşguliyeti” halini almıştır. Thucydides çevirisi’nden başlayarak Hobbes’un hümanist yazın pratiğinin sadık bir izleyicisi olduğunu bilinmektedir., Skinner. “Bu zihinsel meşguliyet varlığını büyük ölçüde Quintilianus’un, bir dinleyici kitlesini etkileme ve ikna etmenin en etkili yolunun, onlara akıllarında tutmak istediğimiz her ne ise onun bir imago’sunu ya da resmini sunmak olduğu yolundaki temel iddiasının yarattığı etkiye borçludur.” der. 1638’de yazan Franciscus Junius ise *The Paintings of the Ancients* başlıklı incelemesinde, görsel imgelerin insan zihninde mecazlardan da kuvvetli bir etki bıraktığını belirtmiştir. “İnsanların gözlerine ve kulaklarına aynı anda hitap etmek” (Skinner, 2018: 30-31) önemli bulunduğu için, *Emblem Books*, yani resimli kitapların bu dönemde yaygınlaştığı görülür. Hobbes da çağının diğer siyaset yazarlarından farklı olarak Thucydides çevirisinden başlayarak, kitaplarında böyle görseller kullanır (Skinner, 2018: 34). Carl Schmitt, *Leviathan in The State Theory Of Thomas Hobbes* eserinde, Deniz canavarı *Leviathan* figürünün bir sembol olarak modern devletin inşasında nasıl bir rol oynadığını inceler. *Leviathan* Eski Ahit’ten gelen bir figür olmakla birlikte, sıradan bir temsil değildir. Tıpkı *Behemoth* gibi (Schmitt, 1996a: 30-1). Bu nedenle devlet her ne kadar korku içindeki farklı kişilerin güçlerinin bir birleşimi ile oluşsa da onu oluşturan sözleşmecilerden fazlasıdır (Schmitt, 1996a: 33-4). Bu, temsilin kurgusal boyutunun ta kendisidir. Hobbes’un sözcükleriyle, doğamız gereği donatılmış olduğumuz “gözlüklerin büyümesi”. Hobbes’a göre, “savaş halindeki ülke görüntülerini hep güncel kılan bir gelecek görüşü gereklidir”. Bu noktada -optik yanında- 17. Yüzyıl boyunca söz konusu olmuş olan mekanik, hayalgücüyle birlikte yerini alır. “*Leviathan*”ın

-bütün eser boyunca yalnızca üç kez tekrarlanan sözcük⁷² yanı sıra devlet, bir dizi metaforla anlatılır; bunların hepsi, yeni düşünsel gerçekliğin özel bir görünümünü ortaya koyar: “ölümlü tanrı”, “büyük insan”, “büyük hayvan”, “büyük makine”... *Machina machinarium* bir barış üretme makinesidir ya da daha doğrusu, bir sözleşmeyi koruma makinesidir...” (Tatian, 2009, 67). Artık “metafor” gerçek anlamıyla devlet kavramını yönetilenin muhayyilesinde anlamsal olarak yüksek bir mertebeye yerleştirme görevini tamamlamıştır. Devlet modern haliyle artık tam anlamıyla “gözümüzde büyütülmektedir”.⁷³

Skinner'a göre (1999: 1-29) Hobbes'un temel sorunsalı olan: “Görünürde bir soyutlamadan başka bir şey olmayan devlet, nasıl olur da kanun yapan, suçluları cezalandıran, savaş ve barış ilan eden, insanların güvenliği ve hayattan alacağı zevkleri mümkün kılan tüm eylemleri gerçekleştiren kişiye verilen ada dönüşmüştür?” ve görüntüde bu denli hayali bir kişilik nasıl gücü elinde tutarken, egemenliği muhafaza edebilir (1999: 2), sorusu böylece burada karşılığını bulur.

Benzer bir biçimde Hobbes da “...*Elements*'te de (1969, II. Bölüm, 6. Kısım) aynı şekilde 'çokluk içinde yapılan herhangi bir eylemin' nasıl 'çokluğa atfedilebileceğini veya gerçekten çokluğun eylemi olarak adlandırılabilirliğini' tartışmış, *De Cive*'de, Bölüm VII'de, yine benzer bir şekilde bir kolektivite olarak kabul edilen halk ile kendilerine herhangi bir eylemin veya herhangi bir hakkın atfedilmesinin mümkün olmadığı bölünmüş kalabalık arasındaki ayrımın yapıldığı tartışılmıştır. *Leviathan*'ın 16. Bölümü'nün ilk satırlarında (2008) “kişi”yi şöyle tanımlar: “sözleri veya eylemleri ya

⁷² “Kabalacı görüşe göre *Leviathan*'ın, Yahudi Tanrısının her gün birkaç saatliğine oynadığı devasa bir hayvan olduğu düşünülür; bununla birlikte bin yıllık krallığın başlangıcında katledilmiş ve bu krallığın kutsal sakinleri onu parçalara ayırıp bir çırpıda yalayıp yutmuşlardır” Bu nedenle onun ölümlülüğü bir anlamda iç savaşla paramparça edilebilecek olma niteliğine dayanır (Esposito, 2018: 65).

⁷³ Negri, *Yaban Kuraldışılık*'ta Spinoza'nın ise, tam bir metaforlar dönemi olan Barok dönemde metaforlara ne denli az başvurduğuna dikkat çekmiştir (2005: 94).

kendisine ait olarak ya da gerçekten ya da uydurma olarak” (KURGUSAL da denebilir); “bu, söz ve eylemlerin kendisine atfedildiği, bir başka kişinin veya herhangi bir şeyin sözlerini veya eylemlerini temsil ediyor olduğu kabul edilendir.”⁷⁴

De Homine’ ye geliniğinde ise yine temsilin kurgusal yönü açıkça ifade edilir: “Çünkü antik tiyatrodan oyuncunun kendisinin değil başkasının, örneğin Agamemnon'un konuştuğu, yani Agamemnon'un hayali maskesini takan oyuncunun bir süreliğine Agamemnon olduğu anlaşılıyordu. Ancak daha sonraki bir aşamada, hayali maskenin yokluğunda, yani oyuncunun hangi kişiyi canlandıracağını kamuoyuna açıkladığında bile bunun böyle olduğu anlaşıldı.” (Hobbes, 1991: 83). Burada Spinoza’nın da eksik bıraktığı ve konumuz açısından da önem teşkil eden *Mimesis* ile de karşı karşıyayız. Hobbes’un İnsan’ının yeri siyasal bedenin içerisinde. Akal’ın deyişi ile “*Leviathan* onu kuran insancıkları taklit eder, örnek alır ama Ben’leri değil, Maskeleri, ussal otomatları ya da soyut topluluk içinde varlık kazanan Birey’leri... Tanrısal odak dışarıda kaldığı sürece anlamlandırdığı Bütün tek parçalıdır ve bölünebileceğini düşünmenin hiçbir anlamı yoktur. İçselleşmenin tamamlanmasıyla sosyal corpustan (sivil toplum) kopan aynayı (devlet) düşünmek mümkün olacaktır; iki suratlı bir maske gibi...” (2009: 101). Böylelikle egemenlik, insanın birleşerek kendine dışsallaştırdığı bir güce geçecektir. Bu dışsallaştırmanın kendisi bilhassa ortaya çıktığı ilk aşamada imajinatif değil de nedir?

Spinoza’da *imaginatio* siyasal kuramını da karmaşıklaştıran önemli bir sorun başlıdır. Temelde, okuyucuyu *imaginatio*’nun dilimizde ifade edildiği şekliyle “hayal gücü” mü, yoksa kategorik olarak güçsüzlük mü olarak tanımlanacağı sorunu ile karşı

⁷⁴ “A PERSON, is he, whose words and actions are considered, either as his own, or as representing the words or actions of an other man, or of any other thing to whom they are attributed, whether truly or by Fiction” (Leviathan, 1998: 106).

karşıya bırakır. Bu, Spinoza'nın ikircikli yönünü ve belki de aynı zamanda gerçekçiliğe en sıkı şekilde bağlandığı noktayı oluşturur. Özellikle *Teolojik Politik İnceleme*'de korku üzerinden *imaginatio*'nun kıyasıya bir eleştirisinin yapıldığını önceki bölümde ifade etmiştim ancak bu, *imaginatio*'nun pratik gücünün hakkının teslim edilmeyeceği anlamına gelmez. Spinoza rejimlerin “sürdürülebilirliği”ni mükemmellikten uzak yapısı ile bir arada gördüğü için hem pratik hem de gerçekçi bir düşündürdür. *Spinoza ve Siyaset* kitabında (2004) Balibar, Spinoza'nın siyasetinin “aklın, hayal gücünün ve tutkunun birbiriyle etkileşim içinde olduğu bir “duygulanışlar rejimi”” olduğunu söyler. Balibar'a göre her devletin doğuşu aktif ve pasif durum olarak ikiye ayrılabilir. Sözleşme bir tarafta rasyoneldir, diğer tarafta ise “imaginatif”tir. Duyguların salınımı ve ikircikliği ortada iken duygulanışların etkisindeki hayal gücü nasıl akılla uyumlu hale gelecek? Zihin upuygun bilgiye nasıl yaklaşacak? gibi soruları Spinoza'ya yönelten Balibar Spinoza'nın politikasında bu ikirciklilik sorunundan kaçınılamayacağını ifade eder. Bu durumdan hareketle Spinoza siyaseti için “kırılgan bir siyaset mi?” sorusu da sorulur (Williams, 2007: 364).

Teolojik Politik İnceleme'nin giriş kısmında Spinoza, insan özgürlüğünün temelini anlama yetisinin (*intellectus*) oluşturduğunu, insanların çoğunun zihnin hayal gücü (*imaginatio*) yönünün etkisi altında yaşadığını, böylelikle insanların nedenlerin bilgisizi olarak kaldıklarını söylemiştir. Bu nedenle umut ve korku arasında salınıp durmaktan başka bir şey yapmazlar. Spinoza'nın üzerinde durduğu umut ve korku ikileminin dayanak noktasını *imaginatio* oluşturmaktadır. Spinoza henüz *Kısa İnceleme*'de (2015b: 100) korku ve umut arasındaki geliş gidişten söz etmiş ve bunun beklentisellik ile ilişkisine değinmiştir. Beklentiselliğin de ötesinde, *Etika*'nın 3. Bölüm, L. Önermesi, bizi bir adım öteye götürecek ve “herhangi bir şeyin” “iğreti olarak” ((E. ÇD, s. 430): “İlineksel olarak,” Lat. “*Per Accidens*”) korkunun ve umudun nedeni olabileceğinden söz ederek konuyu sözde “alametlere”, batıl inançlara bağlayacaktır. Sözün özü, umutlar ve korkular

arasında gidiş gelişlerin kendisinin edilginliği bir yana, insan bu dalgalanmaya temel olacak nedenlerin gerçek bilgisi konusunda da cehalet içindedir ve bunla ilgili bir “kötü fikre” sahip olabilir (Tatian, 2020: 131).

Spinoza *Teolojik Politik İnceleme*’nin Giriş kısmında (2012: 44-45) “insanların yalnızca korkuları”na tabi oldukları durumda kaçınılmaz olarak hurafelerin peşine düştüklerini ve “boş bir dine inanarak tapındıkları her şeyin, kederli ve ürkek bir kafadaki saçmalıklar”dan öteye gitmeyeceğini açıkça ortaya koymuştur. Spinoza eserinin önemli bir bölümünde imgelemin vahiy yoluyla kitleler üzerinde etkili oluşunun eleştirisini yapmıştır. Hurafenin etkili olmasının koşulu olarak talih, umut, korku ve *fluctuatio animi* arasındaki ilişki, *Teolojik Politik İnceleme*’nin en önemli vurgusunu oluşturur: “İnsanlar ölçüsüzce arzu ettikleri, kimin başına konacağı da belli olmayan talih kuşu ardında, ümit ile korku arasında çaresizce gider gelirler; bu yüzden de neye olursa olsun inanmaya pek yatkın bir kafaya sahiptirler” (TTP, 2012: 43, ayrıca bkz. E. Böl. 3, Ö. L, Scolie). Dahası bu durum Spinoza’nın gerçek Tanrı sevgisine taban tabana zıt bir durum oluşturur (Tatian, 2020, 131).

Kötü fikirden kuvvet alan bu dinsel anlatının *imaginatio* bağlamında en şiddetli biçimde eleştiriye tabi tutulduğu metin olan *Teolojik Politik İnceleme*’nin de aynı zamanda sözleşme kurgusuna en yakın temas eden Spinoza metni olması da ilgi çekicidir. Dinin eleştiriye tabi tutulduğu bu dönemde ortaya çıkan ve o dönemin düşünürlerini neredeyse istisnasız etkisi altına alan seküler anlatılar da benzeri sorunlar içinde mi ortaya çıkmaktadır? Spinoza döneminin etkisi altında kaldığı metinlerinde kendisi de belki tarihsel koşullar içinde aynı sorundan mustarip olacak, kendi ontolojisinden uzaklaşacaktır. Baker’e göre, doğal hakkın devri ve sözleşme konusu bunun başlıca örneğidir: “Spinoza’nın “potentia/potestas” ayrımı ışığında, bireylikten toplumsallığa geçiş “süreci”nde hiçbir gücün gerçek anlamda aktarılmadığı, hatta buna bağlı olarak

hiçbir hakkın terk edilmediği düşünülürse, Spinoza olsa olsa imgelemin aklın ışığında hayali bir aktarımı gerçekleştirdiği söylenebilir” (Baker, 2014: 71). Benzer şekilde, çokluğun devletle, yönetenin yönetilenle tam ayrıştırılmadığı ve bunun da ayrıca kuramsal karmaşıklığa neden olduğu Spinoza düşüncesinde güçlerin demokrasi rejimi içerisinde birleşip bir üst seviyeye ulaşmasının da yine bir bakıma *imaginatio*’ya seslenen bir kurgu olduğuna (Armstrong, 2009) bir sonraki bölümde göreceğiz. Böyle bir kurgusallık her ne kadar akla hizmet etse de bu güçlerin nasıl bir araya geldiğinin tam olarak açıklanmamasından kaynaklı olarak önünde sonunda yine de kurgusallık olarak kalır. Ancak hatırlamak gerekirse, Spinoza’nın düşüncesinde bir imgelemin rasyonel bilgi ile ortadan kaldırılması mümkün değildir. Ancak kendisi kadar güçlü başka bir imge ile ortadan kaldırılabilir. Bu durumda, sorunmuş gibi görülen bu durum aslında Spinoza açısından bir sorun da olmayabilir. İmgelem kaçınılmaz olarak insanın doğal bir parçası olarak siyasal alanda kuruluşundan itibaren varlığını sürdürecektir. Bundan tümüyle uzaklaşmak gerçekçi değildir. Çağdaşları içinde radikal biçimde dinin içinden konuşurken aynı zamanda dinden de en sert kopuşu yaşayan Spinoza için bu durumun tutarlı olduğunu bile düşünebiliriz.

Spinoza’da, insan hem doğada hem de toplumsallık içinde tutkularıyla var olur. Siyasetini insanın tutkularının doğallığı ve kabulü üzerine kurar. “Tabiatın dizginlenmesi değil, tam tersine, kurulacak yapılanmada özellikle dikkate alınması ve hoş görülmesi” ve böylelikle duyguların bir anlamda “çekip çevrilmesi” söz konusudur” (Akal, 2010: 125-6). Artık ne Hobbes’taki gibi belli başlı tek bir korku figürü inşa edilir, ne de korku tümüyle buharlaştırılmıştır. Bu nedenle Hobbes’taki gibi sivil halin yapay ve aşkın bir durum gibi görülmediğinin bir kez daha altını çizmek gerekir.

Politik durum Spinoza için “doğal hakkın gerçek dışı ve soyut konumundan çıkarılıp çok daha yüksek bir güce ulaştırılması” ve “insanın bunun için konmuş

kuralların nedenlerini anlayarak etkin bir güce dönüşme çabası” (Bumin,2010: 86-87) ise eğer, duygular ve imajinatif olanın buradaki işleyişi üzerine düşünölmeyi ve anlaşölmayı beklemektedir. Toplumsallık içinde “doğayla uyuşan bir akılsallık” ilkesine başka türlü ulaşölamaz. Ancak Spinoza'nın imgelem kuramı “ne bireysel bir yeti olarak anlaşölan imgelemin bir kuramı, ne de onu tümöyle belirleyen bir toplumsal bağlam olarak anlaşölan imgeselin kuramıdır”. İmgelem edimimizin hem bireysel hem de kolektif deneyimlerimizin sonucu gerçekleştiğinin altını çizen bir kolektif imgelem kuramıdır. Bireyseldir, zira deneyimleyen insan bireylerdir, fakat aynı zamanda kolektiftir. Bunun nedeni bireylerin kendisinin imgesel, duygusal ilişki ağlarının ürünleri olmalarıdır (Bottici, 2015: 139). Bu ağların nasıl yapılandöğını anlamaksa hiçbir zaman kolay değildir.

BÖLÜM III: SİVİL HALDE KORKU: ÇOKLUĞUN KORKUYLA YÖNETİLMESİ

17. Yüzyıl Avrupa için savaşların ve toplumsal mücadelelerin bir arada yaşandığı bir dönemdir. Mülk sahibi sınıflar kapitalistleşirken, İngiltere ve Fransa’da iç savaşlar yaşanmakta, Felemenk bağımsızlık savaşı devam etmektedir. Özellikle 17. Yüzyılın ilk yarısına, Otuz Yıl Savaşları (birçok tarihçi tarafından ilk modern savaşlar olarak görülür (Wiesner-Hanks, 2013: 438) damgasını vurmaktadır. 1648’de, modern uluslararası sisteme geçişin ve Birleşik Eyaletler’in bağımsızlığının tanınmasının dönemeci olan Westphalia Barışı imzalanacaktır (Uslu, 2021: 265). Barış, Hollanda vilayetlerinin ve İsviçre’nin bağımsızlığının tanınması ve Kutsal Roma İmparatorluğu içindeki prensliklerin özerkliklerinin tanınmasını sağlamıştır (Wiesner-Hanks, 2013: 452). 1652 ve 1678 arasında İngilizler ve Hollandalılar Manş Denizinin kontrolünü eline almak için bir dizi savaş yapmışlar ve sömürgeler üzerinden de birbirleri ile savaşa girmişlerdir. Bu dönemde Avrupa’daki kimi savaşlara sömürgeler de dahil olmuştur. İngiliz gemileri Kuzey Amerika’daki Hollanda topraklarına saldırarak New Amsterdam ismini New York ile değiştirecektir. Fransız ve İngiliz Sömürgeciler Kuzey Amerika’da birbirleriyle savaşacaklardır (1689-1697). 1630’larda Hollanda Brezilya’da Portekiz ile savaşmıştır (Wiesner-Hanks, 2013: 455, 456). Bu yüzyılda, Avrupa’daki Devletlerin neredeyse hepsi birbiri ile çatışmalı durumdadır. Özellikle Fransa ve İspanya arasında 1660ların sonunda Güney Hollanda üzerinden süren çatışmalar ve en sonunda 14. Louis’in Hollanda topraklarının bir kısmını işgali Hollanda içindeki siyasi dengeleri de doğrudan etkilemekte, merkezîyetçi eğilimleri güçlendirmektedir (Nadler, 2013: 426-28). Galileo, Descartes, Hobbes ve Grotius gibi yüzyılın önemli birçok figürü, böyle bir siyasi ortamda ortaya çıkmışlardır (Uslu, 2021: 265). Özellikle Felemenk toprakları en azından bir süreliğine görüşlerini özgürce geliştirebilecekleri bir iklim sağladığından ötürü

saydıklarımız da dahil olmak üzere dönemin önemli düşünürlerine ev sahipliği yapmıştır. En azından 16. yüzyılın son çeyreğine kadar, bu durum devam edecektir.

Avrupa'nın büyük çoğunluğu bu savaşlarla birlikte mezhep kavgaları ile de uğraşırken İngiltere toprakları önümüzdeki bölümde değineceğim üzere, yüzyılın en büyük iç savaşına ve devrime ev sahipliği yapacaktır.

III.1. Spinoza'da ve Hobbes'ta Çokluk (Multitudo) Kavramının Korku Problemi Bağlamında Tanımlanması

Böylesi bir siyasi ortamda, Hobbes ve Spinoza'nın odak noktalarından en önemlisi, kitlelerin hareketleri, siyasetin bunlarla nasıl baş edeceği ya da yönetimlerin bunlara göre nasıl şekilleneceği olmuştur. Korkunun siyasette bulacağı ağırlık, mevcut yönetimlerin kitlelerin hareketlerine karşı tutumu tarafından belirlenecektir. Önceki bölümde Spinoza için bu konunun merkeziliğine değinmiştik. Buradaysa deha detaylı olarak öncelikle iki düşünürün kimi yerde *multitudo* veya kimi yerde ise çokluk olarak karşılanan halk kavramını nasıl gördüklerini daha yakından inceleyeceğiz.

Hobbes, çokluğu kısa yoldan “devlet olmayan” olarak tanımlamış, düzen ve siyasetle ilişkisini adeta sıfırlamıştır. Hobbes'un *multitudo*'yu tanımlamasındaki kritik nokta halk-devlet özdeşleştirmesidir.

“İlk ve kritik soru şudur: Kendi kararları ile bir devlet çatısı altında birleşen insan Kalabalığı [Multitudo] gerçekte nedir? Zira bunlar tekil bir varlık değil ama her biri kendi istencine sahip ve teklifler karşısında kendi kararlarını alan insanlardır”... Bu insanların “... hakkaniyetli bir şekilde, bu başkasına aitten ziyade bu benim diyebileceği hiçbir şeyi yoktu. Dahası, kalabalığa onun edimi olarak atfedilecek hiçbir edim de yoktur; ama (eğer kalabalığın tümü veya çoğu bir anlaşmaya varsalar bile) bu tek bir edim değil ama kalabalığı oluşturan insanların sayısı kadar edim olacaktır” (De Cive, 2007: 87).

Analiz nesnesi birey olan Hobbes'a göre, düzenin en büyük düşmanı parçalı ve amorf haldeki insan kalabalıklarıdır. Çokluk her zaman doğa durumuna referansla ve olumsuz çağrışımla kullanılır. Doğa hali fiziksel olarak olduğu kadar zihinsel olarak da

bir dağınıklık halini ifade eder. Aklın tutkuları düzenlemek için uygun yolu bulamadığı bu durumda yalnız tutkular hakimiyetini sürdürür (Jakonen, 2011: 158, 159).

“Çok sayıda insan nasıl tek bir kişilik olur?” diye sorar Hobbes. Bu ancak, “onlardan her birinin rızasıyla, tek bir insan tarafından temsil edildiğinde” mümkündür. Bu kişiliği *tek* yaparsa, “temsil edilenlerin *birliği* değil, temsil edenlerin *birliğidir*”. (Buna 1’liği de demiştik). Bu kişiliği taşıyan, temsilcidir. Çokluk içinde birlikten söz etmek başka türlü imkansızdır (Leviathan, 2008: 119). Yani, Çokluk aslında Hobbes için en baştan anlam kazanamamış bir kavramdır. Sözleşme ile sivil topluma geçiş yaptıktan sonra da hızla arkada bırakılır (Balibar, 1993: 16). “Çokluk kendini oluşturan parçalara, yani bireylere ayrıştırılmadığı müddetçe hiçbir varlık kazanamaz. Çokluk bu dünya üzerinde kendi adına bir etki bırakamaz; söz veremez, eyleyemez, malik olamaz, hak sahibi olamaz”, kısacası Hobbes için “çokluk hiçbir siyasal edimin anlamlı olmadığı, ama tüm siyasal eylemlerin potansiyel olarak kendisinden kaynaklandığı durumu, yani doğa durumunu” temsil eder (Aytaç, 2011: 94). Bu nedenle, çokluğun aslında çok adı altında hiçbir şey olduğu söylenebilir. Bu yönüyle yok hükmünde sayılmakla birlikte, aynı zamanda, tanımlanamayan, ancak her daim korkulan kaos ve karmaşayı temsil eder.

Halk kavramı ise Hobbes için bir kez meydana geldi mi, asla geri dönüşü olmayan, adeta donmuş bir kavramdır. Bundan sonra meydana gelecek büyük ya da küçük hiçbir kopuş Halk kavramına hanel getirmez. Bu nedenle çokluktan korku ile çokluğun yok sayılması hali Hobbes’ta birlikte yürür. Doğa halini çağrıştıran kaos, yani düzenin bozulması; başkaldırı hallerinde doğa durumu ile özdeşleşen çokluğun herhangi bir şekilde özne olabilmesi, bir faile dönüşebilmesi Hobbes’un düşüncesinde mümkün değildir: “Zira büyük isyanlarla ilgili olarak o devletin halkı silaha sarıldı dense bile, bu sadece gerçekten silaha sarılanlar veya onlarla aynı tarafta olanlar için geçerlidir. Zira tek

bir kişi olan devlet, kendisine karşı silaha sarılamaz. Öyleyse kalabalık⁷⁵ tarafından ne yapılırsa yapılsın bu, o kalabalığı oluşturanlar tarafından yapılmıştır şeklinde anlaşılmalıdır” (De Cive, 2007: 87).

Hobbes halk, okluk ve egemen arasında özgün bir ilişki kurar. “Sivil rejime ama özellikle de Monarşiye zarar veren faktörlerin sonuncusu, insanların *halk* ve *kalabalık* arasındaki ayrımı gerekli açıklıkta yapmamasıdır. Halk *tek bir istence* sahip *tekil* bir varlıktır ve ona bir *edim* atfedilebilir. Ama bunların hiçbiri kalabalık için söz konusu değildir. Her devlette *Halk* yönetir”. Hobbes’a göre *Monarşilerde* bile gücü kullanan *Halktır*. Çünkü Hobbes halkın kaçınılmaz olarak yönetenin her türlü eyleminin amili olduğunu düşünmektedir. Ne var ki tek tek yurttaşlar, “eş deyişle tebaalar”, bir *kalabalıktır*. Daha sonra tekrarlamayacak olsa da ileri giderek, şu şekilde ifade eder: “Demokrasi ve Aristokraside yurttaşlar *kalabalık* ve konsey ile *halk* iken; Monarşside ise tebaalar kalabalık ve (paradoksal bir şekilde) *Kral halktır*” (De Cive, 2007: 164)⁷⁶ Hobbes’ta tüm açık ve seçikliği ile halk kavramı donuk ve statik bir hale dönüşür. zerine “una voluntas” dışında söylenebilecek çok fazla şey yoktur.

Spinoza’da “okluk”tan önce, teklik kavramına göz atalım. *Etika*, Bölüm 2, Tanım, VII (HZ, s. 78)’ de tekil şeyden ne anladığımı açıklar: “Tekil şeyler deyince, sonlu olan şeyleri ve gerektirilmiş bir varoluşu bulunanları anlıyorum. Eğer birçok fertler, hep aynı eserin nedeni olacak surette aynı etkinlikte birleşirse, onların hepsini o zaman aynı tekil şey gibi sayarım”.⁷⁷ *Multitudo* kavramının Spinoza’daki merkezi önemi tartışma

⁷⁵ Karş. “Crowd (*multitudo*)” (Hobbes, 2003: 75).

⁷⁶ “In a Democracy and in an Aristocracy the citizens are the crowd, but the council is the people; in a Monarchy the subjects are the crowd, and (paradoxically) the King is the people” (Hobbes, 2003: 137)

⁷⁷ *Etika*’da “Vulgus”a daimi bir vurgu vardır. Bu da “kalabalık”a karşılık gelmektedir. Bl II başındaki scolie’de Deleuze’un doğru ifade ettiği gibi Bölüm 1’in ekindeki ignari. terimi aynı zamanda “ignorant” ile de ilişkilendirmemizi sağlıyor. Vulgus vulgar olanla ilişkilidir. Bu durumda şu soru hep Spinoza’nın

konusudur. Kavram üzerinde önemle duran ve tezlerini bu kavram üzerine inşa eden başlıca isim Antonio Negri'dir. Negri, Aykırı Spinoza 'da (2011), *Multitudo*'nun ise Etik'in yalnızca bir yerinde, yani beşinci bölümün 20. önermesinin notunda geçtiğini belirtir: “*in multitudine causarum*” Negri bu örneği verse de, Ruhun Duygulanışlar Üzerindeki gücünün kaynaklarının açıklandığı bu scolie'de de bağlam dışı bir anlamda kullanıldığı görülür. Negri'ye göre “Spinoza'da *Multitudo* kavramının inşası açıkça onun fizikselliğinden doğacaktır”. “Bkz. E II Ö 13, özellikle Lemma 3'ün sonucu ve Lemma 7'nin tanımı ile notu” diye belirtir Negri. (Bu önermelerde cisimsellikten ve cisimlerin birbirlerini etkileme tarzlarından ve hareket ve hareketsizlikle ilgili kurallardan bahsedilirken, yine Negri'nin temellerini attığı ve Etiğin bütününe yayıldığını söylediği bir çokluk vurgusu bizce göze çarpmaz) “*Multitudo* kavramının temelinde, bireyin çoklu ve dinamik inşasının diyalektiği yatar... Böylece aynı yöntem, ardıl yer değiştirmeler yoluyla tutkuların inşası alanına uygulanarak *Etik*'in bütünü içinde yayılır.” Son olarak “4. bölümde, 19. önermeden 73. önermeye kadar, *Cupiditas*'tan toplumsal geçiş belirlenir. Burada *multitudo* kavramının bütün koşulları nihayet verilmektedir” (Negri, 2011: 64,66).

Negri kuramını *multitudo* üzerine temellendirdiği eserinde, *multitudo* sözcüğünün TTP'deyse sadece 6 defa geçtiğini, politik olmaktan çok sosyolojik bir kavram olduğunu ve klasik anlamda politik bir özneyi temsil etmediğini söylemiş ve TTP karşısında TP lehine tutum almıştır:

“Öte yandan TP'de kurucu, dinamik, demokratik bir bakış açısının parçası olarak karşımıza çıkan Multitudo, “politik aklın meylettiği –monarkın tek başınalığından aristokratik seçime, oradan da demokratik mutlaklığa kadar uzanan –sınırı kurar. Bu sınır tam da iktidarın, *multitudo*'nun gücüne uygun hale getirilmesi ölçüsünde verili olan bir sınırdır. *Omnino absolutum*, *multitudo* 'ya, benzer bir tabir olsa bile “bütün” *multitudo* 'ya uyarlanan iktidardır;

peşinden gider: “Cahillikten kaçmak için kalabalıktan da kaçılmalı mı?” (Balibar, 1993: 10)

böylece *multitudo* özne haline gelir, ancak belirsizliğin tüm kavramları gibi kaçamaklı, yine de ontolojik açıdan zorunlu bir özne.” (2011: 61-62).

Ancak doğrudan *Teolojik Politik İnceleme*’ye baktığımızda *multitudo* üzerine, yine çoğu Negri’nin bakış açısını pek doğrulamayacak bir dizi değerlendirme yapılmaktadır.

Teolojik Politik İnceleme’nin Giriş Bölümü’nde (2012: 45):

“Quintus curtius’un kitap IV-10’da çok iyi farkettiği gibi, *kalabalığı yönetmek için, hurafelerden daha etkili hiçbir şey yoktur.* ⁷⁸Bu yüzden o, din maskesi altında, büyük bir kolaylıkla, bazen krallarına tanrılar gibi tapınmaya, bazen de insan türünün baş belalarıymışçasına onlardan nefret etmeye itilir.” diye ifade ederken, devamındaysa (51): “yığınları hurafeden kurtarmak, korkudan kurtarmak kadar imkansızdır...yığınların itaatsizlikte direndiklerinin ve akıl tarafından yönetilmek şöyle dursun, övgüye ve sövgüye kör bir atılımla kendilerini bırakıp sürüklendiklerinin farkındayım. Demek ki yığınları ve onlarla aynı duyguların tutsağı olanları, bu sayfaları okumaya davet etmiyorum... 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”,

diyerek aynı zamanda çokluğun kendisine pek güven de duymadığı açık şekilde belirtmiştir. Özellikle batını inanışlar bağlamında korkunun *vulgus* ve *multitudo*’yu yönetmekte en etkili araç olduğu düşüncesi (bu konuda özellikle Türkleri örnek gösterir) TTP’nin önsözünde öne çıkar (2012: 45). *Multitudo*, TTP’de bölüm 17 ve 18 de yeniden belirir. 17. Bölümden şu alıntıyı yapılabilir: “...çünkü herkes yani hem yönetenler hem de yönetilenler insandır. Bir başka deyişle, sınırsız arzularının ardında koşarken işini gücünü unutmaya yatkındırlar. Daha da kötüsü var: Kalabalığın mizacının ne denli çeşitli olduğunu bilenler, ona neredeyse hiç güvenmezler. Gerçekten de onu akli değil, yalnızca duyguları yönetir” (TTP, 2012: 245). Buradaki kalabalık İngilizce çeviride *multitude* olarak geçmektedir. Bunların tümünün doğrudan siyasal önermeler olduğu çok açıktır.

⁷⁸ “the multitude has no ruler more potent than superstition” (TTP, SS, s. 389).

Bu bağlamda, Spinoza'nın çokluğa bakışı ile ilgili olarak farklı yaklaşımlara sahip olanlar da azınlıkta değildir. Bir taraf Spinoza'da çokluk kavramının ön planda ve kurucu nitelikte olduğunu ileri sürerken (Negri, Virno, Bove), öteki taraf ise bu kavramın abartıldığını düşünmektedir. Spinoza'da çokluğun arızı bir kavram olduğunu düşünen bu grup (P. Cristofolini, S. Shirley gibi) Spinoza çevirilerinde çokluk terimini genellikle “halk” kelimesi ile karşılamışlardır (Canaslan, 2009: 32-3). Burada Balibar'ın bakış açısı kavramın mesafeli ele alınışı, potansiyellerinin görülmesi, tarihsel bağlamla kurduğu ilişki açısından bize göre özellikle üzerinde durulmayı hak eder.

Balibar'ın “*Spinoza, The Anti Orwell, Fear of the Masses*”, makalesi bu konuda literatürde en önemli katkılardandır. Balibar da bu makalesinde yukarıdaki değerlendirme ile uyumlu olarak Fransız çevirmenlerin kimi zaman *multitudo* yerine “mass”i tercih ettiklerini vurgulamıştır. Balibar için Spinoza kitlenin (mass) anlaşılmasına çalışılan temel bir araştırma nesnesi olduğu, bu yönüyle devletin kuruluşunu merkeze almayan az sayıda teorisyenden biridir. Kitle hareketlerini önceden var olan ve güvenliği, istikrarı tehdit eden bir “doğa” durumuna da indirgemez. “Fear of the masses” da bu durumda iki anlamı ile anlaşılabilir: Hem kitlelerin kendi korkusu hem de kitle korkusu olarak (Balibar, 1993: 4, 5).

Burada bizi hem kitlenin gücünü tanıyan hem de ona karşı “tedbir”i elden bırakmayan Spinoza'da korku ve kitle meselesinin ikircikliliği ile karşı karşıya bırakır. Dahası, bu ikisini çelişkilerin ötesinde düşünmeye ve konuyu Spinoza'nın natüralizmi ile bağlantılı olarak başka bir biçimde okumaya imkân verir. Bu yaklaşım çokluğa atfedilen olumlu ve olumsuz anlamların ötesinde düşünmemizin gereğini vurgular. Çokluk kavramını “Etik'in ontolojisi içinden okumak” yerinde bir yaklaşım olacaktır. Spinoza'da Çokluk bir kudret kavramıdır. Bu da Spinoza ontolojisinin temel dayanak noktasıdır. Her varlık var kalmak için çabalar. Spinoza'da güçlerin bir aradalığı, bedenlerin bir arada

olarak birbirinin etkilenimine, duygulanımına açık hale gelmesi kritik önemdedir. Spinoza'nın insanı, doğası gereği toplumsal bir varlıktır. Hobbes'takinin benzeri bir atomize birey söz konusu değildir. Spinoza'da her tekil varlık "etkilenmeye ve etki üretmeye muktedir olduğu şeyleri, kendi yenilenmiş bütünlüğünü kaybetmeden içerebildiği oranda içererek genişler. Çok bütünlüğünü bir başkasına borçlu değildir. Çok kendi kendisinin bütünlüğünü yaratır. Çokluk tekileri bastıran, homojenleştiren bir tümel değil kendisini oluşturan tekilikler oranında genişleyen, yenilenmiş, çoğalmış bir tekiliktir, bir tekilikler çoğulluğudur" (Canaslan, 2009: 32-3).

Bizce Spinoza'da bir kitle iyimserliği veya *multitudo*'ya dair olumlayıcı bir tutum aramanın Spinoza felsefesi açısından ne kadar yerinde olduğu tartışmalıdır. Spinoza'nın kendisi kavramlara ve hayata mutlak iyimserlik ve kötümserlik üzerinden anlam yüklemeyi tercih etmemiştir. Spinoza'nın tüm kavramları gibi Çokluk da dinamik ve pratik olarak algılanmalıdır. Dolayısıyla Çokluk'u mutlak bir potansiyel olarak ve iyimserlikle ve umutla ya da bir tehlike olarak kötümserlik ve korkuyla karşılaşması Spinoza açısından çok tutarlı olmazdı. Spinoza'nın Çokluk kavramını Negri'nin politik çıkış noktası olarak tercih etmesi de bu açıdan Spinoza düşüncesini ilgilendiren bir durum olmaktan çok kendi politik gündemi bağlamında Spinoza'yı ele alması ile ilişkilidir. Negri sonradan yayınlanan *Aykırı Spinoza*'da, *Yaban Kuraldışılık*'taki yorumu hakkında özeleştiri yapmıştır:

"Kendimi, *multitudo*'nun savunucuları arasında görmekte ve bu noktada zorunlu bir özeleştiri yapmakta tereddüt etmiyorum; fakat tartışmamın geri kalan bölümünde görüleceği gibi, bunu benden istenildiği biçimde yapmayacağım. Demek istediğim, *multitudo*'nun kurucu gücü üzerinde gereğinden fazla direktmiş olduğumu düşünmüyorum. Tersine, bu ontolojik açıdan kurucu özneliğin dinamiğini pek az aydınatabildim; Balibar'ın bu noktadaki eleştirisini ("Spinoza et la crainte des masses") kabul ediyorum. Kendi yorumumda, *multitudo*'yu özneliğe yönelten mekanizmalar üzerinde fazla durmadım, sadece bu özneliğe açılan süreçleri çok az vurgulayabildim. Şimdi bu yönde ilerlemek gerekiyor." (2011: 62)

Öte yandan Spinoza, Negri'nin temel aldığı *Politik İnceleme* eserine geldiğinde, adeta önceki eserleri ve kendi kurmuş olduğu ontoloji ile çelişkili görülebilecek şekilde bir tavır alır. Toplumun doğasını olduğu gibi tanınması açısından oldukça gerçekçi olan Spinoza aynı zamanda akla ve doğaya uygun bir toplum yapısının ne olduğu üzerine de düşünmektedir. Bu düşünmenin her zamanki pratik yaklaşımla olması, onu monarşi ya da aristokrasinin bekası için de güvenli çözümler aramanın sınırlarına kadar getirecektir. Bu durumda, güvenlik ve özgürlük arasında salınan ibre, kaçınılmaz olarak ilkinde doğru bir miktar kayacaktır:

“Ne *Politik İnceleme*'de ne de *Teolojik Politik İnceleme*'de *multitudo* sözcüğünü olumlu anlamda kullanır. Yine de sözcük, *Teolojik Politik İnceleme*'de olumsuz bir anlam taşımaz. İnsanlar oldukları gibidirler ve *Teolojik Politik İnceleme*'nin yazarı Multitudo'dan korkmaz. Oysa *Politik İnceleme*'nin yazarı onun karşısında dehşete düşer ve siyasi *corpus* 'un olanaklı kıldığı mekanizmalarla onu dizginlemek için elinden geleni yapar. Birleşik Eyaletler'de kitabın yazıldığı dönemde beliren siyasi huzursuzluğun *Politik İnceleme*'ye yansıdığı ve Spinoza'nın bu kez, *multitudo*'yu ve kitlesel şiddeti dizginleme kaygısına kapıldığı düşünülebilir. ... Gerçekten de bu incelemede özgürlüğün *Teolojik Politik İnceleme*'de taşıdığı önemi kaybettiği ve güvenliğin ön plana geçtiği görülebilir. Etienne Balibar da bu kanıyı paylaşır...” (Akal, 2011: 104-105).

Burada daha önce de değindiğimiz, *Politik İnceleme*'nin korkan bir zihin tarafından yazılmış olabileceği sorununa varırız. Spinoza'nın mühründe yer almış olan “caute” sözcüğü dikkat çekicidir. Bu ihtiyat çağrısı kime karşıdır? Strauss'a göre bu çağrı “filozofun filozof olmayan ile ilişkisindeki tedbirdir” *Teolojik Politik İnceleme*'de de en azından potansiyel filozoflar sınıfına seslenirken, bir yandan avam tarafından da dinlendiğinin farkındadır. Bu nedenle kitaptaki ifade biçimleri çelişkili bulunur (Strauss, “How to Study Spinoza's Theologico-Political Treatise”den, aktaran, Tatian, 2020: 53) Spinoza'nın *caute* uyarısı kitle'den korkuyu, özellikle korkusuz kitleden korkuyu da yansıtacaktır, elbette.

Politik İnceleme'nin korkan bir zihnin mi eseri olduğu, sorusunun⁷⁹ kaynağını Spinoza'nın bu eseri kaleme aldığı siyasal atmosfer oluşturacaktır. Spinoza aynı zamanda hem kişisel yaşamında hem de Hollanda'nın 17. Yüzyılın ikinci yarısında içinde olduğu siyasal gelişmelerde bu “tedirginliği” hissetmiş olmalıdır. Yarı kurgusal da olsa, Alexandre Dumas, *Siyah Lale* romanında 14. Louis ile işbirliği yaptığı ve Fransız maşası olduğu yönünde “adı çıkarılan” De Witt kardeşlerin kitleler tarafından vahşice katledilmesini çarpıcı bir şekilde anlatır (Dumas, 2021: 28-35). Gerçeğin Dumas'nın anlattığı derecede korkunç olup olmadığını bilemiyoruz ancak öfkeli kalabalığın dar ağacına varana kadar eski yöneticilerini paramparça ettikleri bilinmektedir. Spinoza'nın bu olaydan çok etkilendiği ve kitlelerin bu korkusuz linci karşısında “*ultimi barbarorum*” yazılı bir afişi De Witt'lerin asıldığı darağacının olduğu meydana asmak istediği, ancak ev sahibi tarafından engellendiği anlatılır. Bu engelleme, Spinoza'nın adının o dönemde De Witt kardeşler ile yakın olarak anılması düşünüldüğünde, hiç de yersiz değildir. Spinoza'nın “lanetli kitabı” *Teolojik Politik İncelemeyi* De Witt kardeşlerin desteği ile bastığı dahi konuşulmaktadır (Nadler, 2013: 432). Böylelikle Spinoza'nın muhtemelen demokrasi taraftarlığına ilham olacak, Orange Hanedanlığı'nın geri planda kaldığı “staadholdersiz” dönem bu olayla sona erecektir (Uslu, 2021: 323). De Witt yönetiminin düşmesi aynı zamanda adem-i merkeziyetçiliğin, şehir özerkliğinin ve görece demokratik entelektüel ortamın da sonunu işaret etmektedir. Genel Vali ve William'ın etkisi altındaki Genel Eyaletler Meclisi gücü kendisinde merkezileştirmeye girişecektir. Değişen iklimin etkisi ile entelektüel ortamda bir “Spinoza korkusu” da iyice pekişecek, Spinoza Kartezyenlerden teologlara uzanan geniş bir kesim tarafından adeta topa tutulacaktır (Nadler, 2013: 233.). Paul Hazard “adı Benedictus'tu ama Maledictus (Lanetli) dense

⁷⁹ Montag (2007: 657) Negri'nin Spinoza'nın çokluktan duyduğu bu korkuyu görmezden geldiğini söyler. Bu korkunun onu *Politik İnceleme* boyunca yakından takip ettiğini düşünür.

daha yakışırdı” diye ifade etmiştir, bu durumu (Hazard, 1999: 156). Spinoza’dan duyulan dehşetin ona göre en somut hali aynı zamanda Spinoza’yı tanıtmada talihsiz bir rol oynamış olan Bayle’ın Sözlük’üdür. Spinoza’yı ve dahi onun ateizmini içten şekilde anlamaya çalışan ancak anlayabildiği anda onun özellikle Tanrı ve kötülükle ilgili görüşleri karşısında dehşete düşen (Hazard, 1999: 161) ve içine düştüğü dehşeti ve nefreti sözlüğünde adeta edebi bir dille ifade eden bir düşünürdür, Bayle.

Diğer aydınlanmacı düşünürler gibi Spinoza da korkusuz kitlenin korkunçluğu ile karşı karşıya kaldığı bu çarpıcı olayın ardından bir anlamda köşesine çekilecek ve *Etika* üzerinde çalışmayı sürdürecektir. 1672’de yaşanan bu olayların ardından, yaklaşık bir yıl sonra, Spinoza Heidelberg Üniversitesi’nde bir kürsü teklifi alacak ancak “toplum öğretimin içinde bulunmak istemediğini” belirterek şu sözlerle teklifi geri çevirecektir:

“Pek müşerref beyefendi...

...öncelikle, genç öğrencilere ders verecek zamanı bulacak olsam bile bunun için müstakbel felsefi çalışmalarımı bırakmam gerekir. İkinci olarak, yerleşik dine halel getiriyormuşum izlenimi yaratmaktan sakınacak olursam, felsefe yapma özgürlüğümün ne kadar kısıtlanacağını bilemiyorum. Çünkü anlaşmazlıklar genellikle dine aşırı bağlılıktan değil, kişilerin farklı temayüllerinden yahut onları her şeyi çarpıtmaya veya kınamaya sevk eden itiraz etme sevdasından kaynaklanıyor. Hususi ve yalnız bir hayat sürerken dahi bunu tecrübe etmiş bir kişi olarak, böyle yüksek bir mevkie geldiğim zaman bu gibi şeylerle karşılaşmaktan daha bir çekiniyorum. Görüyorsunuz ki, çok muhterem beyefendi, gönüllülüğüm daha iyi bir şans yakalama beklentisinden değil, huzur isteğinden kaynaklanmakta; bu isteğimi de halka açık şekilde ders vermekten sakınırsam bir ölçüde gerçekleştirebileceğime inanıyorum” (Spinoza, 2014b: 258).

Burada hiç de lafı dolandırmayan, doğrudan korkusunu açık bir dille ve doğallıkla ifade eden Spinoza’yı görmekteyiz. Bu Spinoza *Teolojik Politik İnceleme*’nin cüretine “teolojik konularda hiç de hassas olmayan Hobbes’un bile” şaşırdığı” ve “ben bile bu denli cüretkâr yazmayı göze alamazdım” diye bahsettiği kişidir, aynı zamanda (Nadler, 2013, 417). Spinoza’nın kendi yaşamı da tam da kuramsallaştırdığı ikircikliğin bir örneğini oluşturmuştur. Üniversite ölçeğinde ve niteliğinde bir kitleden dahi uzak

durmayı seçen ve yüzüğüne bile “caute” kelimesini kazıtan Spinoza aynı anda bize, kitleleri dışarda bırakan bir siyasal sistemin barış içinde sürmesinin daha az olanaklı olduğunu ve öfkeye ve isyana yol açmaya meyilli olduğunu da öğretecektir (Williams, 2007: 360). Spinoza’nın realizmi devletin hakkının her bir bireyin değil çokluğun gücü ile belirlendiğinden haberdar olmamızı sağlamıştır. Bu güç ise tam olarak olduğu haliyle algılanır. Yani olumlu ve olumsuz ne varsa tüm yönleriyle... Bu perspektifle bu güce ve “korku ile yönetme” konusuna daha yakından bakalım.

III.2. Korkuyla Yönetmek: Hobbes ve Spinoza’da Siyasal Düzen ve Demokrasi Problemi

Wiesner-Hanks (2013: 444) dönemin İngiltere ve Hollanda’sının 17. yüzyılın Mutlakiyetçi devlet prototipinden farklı olduğunu ve Fransa, Rusya gibi devletlerin yanında bunlara, monarşinin güçlerinin daha sınırlı olduğu “meşruti” devletler dendiğini yazar. Hollanda başlı başına ayrı bir örnektir. 17. Yüzyıl başlarında İngiltere’deki karşılıklıların aksine, Hollanda İspanyol Habsburgları’ndan bağımsızlığını kazanmış ve yedi vilayete ayrılmıştır. Birleşik Eyaletler’in görece özerk şehir yapılanmalarının olduğu özgün ve nispeten istikrarlı yapısı 1670’lere değin sürecektir.

Dönemin büyük düşünürlerinin pek çoğunun Hollanda’da barınabilmesi⁸⁰ burada istisnai bir demokratik ortam bulunduğuna işaret etmektedir. Avrupa’nın diğer yerlerinden siyasi ve dini sebeplerle kaçanlar Hollanda’ya sığınmıştır. Örneğin Descartes yaşamının büyük bölümünü Hollanda’da geçirmiştir. Locke bu konuda bir diğer örnektir. Nantes Fermanının 1685’teki iptalinin ardından Fransız Protestanlar da Hollanda’ya göç etmiştir. Binlerce Yahudi İber yarımadası ve Portekiz’den Hollanda’ya göçmüş, burada

⁸⁰ Hobbes bu konuda istisnadır. Sürgün yıllarının Fransa’da geçiren (her ne kadar Karanlığın Krallığı üzerine başlıklı bir metni barındıran Leviathan yayınlanmadan hemen önce Katolik Fransa’yı terk etmişse de) Hobbes’un neden daha çok tanındığı ve eserlerinin de yayınlandığı Hollanda’yı tercih etmediği merak konusu olmuştur (Martinich, 2013: 247).

halen aktif durumda olan, İsrail dışındaki dünyanın en büyük sinagogunu inşa etmişlerdir. 1570 yılında 30.000 olan Amsterdam nüfusu 1700 yılında 200.000 e ulaşmış, buna ekonomik refahın iyi durumda olması da eşlik etmiştir. Görece siyasi bağımsızlık ve özgürlük atmosferi, ticari zenginlik tarafından da desteklenmiştir, ki bu durumun 30 yıl savaşları sürecinde dahi bir şekilde sürdüğü belirtilmektedir. Bu zenginlik köylüler ve zanaatkarların yaşam standardına da yansımış, 17. yüzyılda birçok ülke bu başarıya karşı koruyucu duvarlarla kendi ekonomisini Hollandalı tüccarlardan korumaya çalışmıştır (Wiesner-Hanks, 2013: 482-483).

Spinoza'nın yaşadığı dönemde Birleşik Eyaletler, Negri'nin deyişi ile (2005) bir kuraldışını oluşturuyordu. Negri öyle ileri gider ki "17. Yüzyılın Hollanda'ya hiç ulaşmadığını" ifade eder. Dönemin Hollanda'sı ona göre "Hümanizmin diriliğini" ve "bozulmamış bir Rönesans'ı" muhafaza eder. Ona göre burada mutlak iktidarın himaye etmediği "yaban" bir burjuva devrimi gelişmektedir. Huizinga'nın deyişi ile "Cumhuriyet merkantilizmin kıyısından geçip, ilkel birikimin dışına çıkarak, finans pazarı evresine giren" (2005: 51-53) özgün bir kapitalizm doğurmaktadır. 17. Yüzyılda Birleşik Eyaletler'de Cumhuriyetçiler monarşik merkezileşmeye ve tekelleşmeye karşıdır. Şehirlerin, eyaletlerin, limanların özerkliğini savunmuşlardır. Bu dönem Cumhuriyetçileri "iktidar tekeline karşı karma yönetim ve yetki paylaşımı, yönetimde eşit söz hakkı, görevlerde rotasyon, hizipleşmeyi önlemek için gizli oylama, yurttaş hakları, dini çeşitliliğe tolerans, kilisenin seküler yönetime tabiyeti savunusu ve soya dayalı aristokrasinin reddi" konularında yaklaşık olarak hemfikirdirler. Bu fikirlerin "en net ifadesi" ise De La Court kardeşler tarafından kaleme alınmıştır⁸¹ ve Spinoza'nın TP'sini derinden etkilemiştir (Canaslan, 2020: 223).

⁸¹ Pieter de la Court, Hollandalı bir düşünür ve ekonomisttir. Cumhuriyetçiliği savunur. Kardeşi Johan ile yazdıkları bu eser, *Politike Weegschal* başlığını taşır (Matheron, 2020, 307).

Cumhuriyet sözcüğünü karşılayan *Respublica*, *Teolojik Politik İnceleme* ve *Politik İnceleme*'de kullanılmıştır (Akal, 2014: 67). “Bu incelemede, monarşik rejimin var olduğu ve de iktidara en iyilerin sahip olduğu bir toplumun tiranlığa dönüşmemesi üzere barışın ve yurttaşların özgürlüğünün ihlal edilmeden korunması için nasıl kurulması gerektiği gösterilmiştir” şeklinde başlar, *Politik İnceleme*'nin 1. Bölümü (TP, 2007: 68). Bu sözcüğün farklı ve karmaşık kullanımı söz konusudur. *Politik İnceleme*'de, kamusal şey, devlet işleri, Birleşik Eyaletler'in kendisi olarak kullanımları söz konusudur. Değişik Spinoza çevirmenlerinin de farklı şekillerde çevirdiği ifade edilir: Apuhn “Kamusal şey, devlet, yönetim” Bove “*respublica*”, Zac “devlet işleri” olarak çevirmiştir (Akal, 2014: 70-71).

Bir tutarlılık aramak gerekirse, Akal'a göre, *Teolojik Politik İnceleme*'de de Giriş bölümünde kullanılan *respublica* sözcüklerinin sonuncusu hariç tamamı Spinoza'nın monarşik devlet karşıtlığına denk düşer: “Monarşik yönetimin en büyük sırrı ve tüm çıkarı insanları aldatmakta ve onları dizginlemesi gereken korkuya din maskesi takmakta yatar” dedikten sonra “özgür bir devlette, bundan daha uğursuz bir şey ne hayal edilebilir, ne de denenebilir” diye devam eden Spinoza “özgürlükten daha değerli, daha hoş bir şey olmadığına inanılan bir devlette yaşamak bize nasip oldu” cümlesiyle kendi içinde yaşadığı *respublica* 'yı da monarşinin karşısında konumlandığını gösterir (TTP, 2012: 45-46).

Spinoza'ya göre, *respublica* 'yı kayıtsız şartsız tek bir kişiye teslim ederken özgürlüğü korumak mümkün değildir. Bu “küçük bir kötülüğü çok büyük bir kötülükle savmak” olacaktır (Akal, 2014: 72). Spinoza'nın burada yönetici aklına önem vermemesi ve hatta onu yermesi önemlidir. ““Yönetici akıl”ı devreden çıkaran Spinoza için önemli olan, aklına bile asla güvenilmeyecek olan yöneticinin, tutkuları ne olursa olsun, dürüst davranmamasını ya da genel çıkara aykırı davranmasını engelleyecek şekilde gerekli

önlemlerin alınması, onları hangi niyetle olursa olsun *respublica*'yı iyi yönetmeye zorlayacak koşulların yaratılmasıdır" (Akal, 2014: 69). Aristokrasi ve Monarşi buna göre her durumda güvenilirmez olan "yönetici akıl"a bizi mecbur bırakacaktır. Bu nedenle TP'de her bir yönetim şeklini, iç çelişkilerini ortaya koyarak incelemeye girişir (Akal, 2014: 69). TTP'ye TP'ye göre her zaman daha yakın duran Akal'a göre "*Teolojik-Politik İnceleme* Spinoza'nın *respublica*'ları arasındaki tercihini belirtmesi açısından kuşkuyla yer vermeyen net bir kitaptır. Yahudi siyasi yapılanmasını da içeren teokrasi, monarşi ve aristokrasi, Spinoza'nın saçmalığın hakimiyeti olarak reddettiği yapılanmalardır. Elimizde kabul edilecek tek rejim kalır: İfade özgürlüğüne dayanan ve alternatifi de olmayan demokrasi" (Akal, 2014: 83): Spinoza'ya göre, "demokratik bir siyasi bütünde saçmalıktan kaygılanmaya hiç gerek yoktur. Çünkü söz konusu olan büyük bir birlikse, onun çoğunluğunun tek ve aynı saçmalık üzerinde hemfikir olması hemen hemen imkansızdır" (TTP, 2012: 235).

Spinoza'nın akli bir zorunluluk ilkesi bildiği demokrasisine bakmadan önce, Hobbes'un katı ama objektif kralcılığına ve monarşi savunusuna değinelim. Dönemin genel eğilimiye Spinoza düşüncesinin aksine merkezi mutlakiyetçi krallıklardır ve model olarak alınan 14. Louis'dir. Küçük İtalyan devletçikleri dahi bu modeli taklit etmeye çalışmaktadırlar. Avusturya Macaristan İmparatoru, Habsburg Hanedanı İmparatoru Versailles'e benzer Schönbrunn Sarayı'nı inşa ettirirken, Brandenburg Prusyası'nda gelen hükümdarlar kendilerine artık Prusya Kralı demeye başlamışlar ve Berlin Kraliyet Sarayı inşa ettirmişlerdir (Wiesner-Hanks, 2013: 430-31). Kralların yönetme hakkının kaynağı düşüncesi de köklü bir dönüşümün eşiğindedir. 16. Yüzyıla kadar süren, Kralların yetkisinin tanrıdan geldiği, bununla birlikte, bu yetkiyi yine Tanrıdan gücünü alan diğer hükümet organları ile paylaşılması fikri kabul görürken Reformdan sonra Protestan prenlere karşı Katolik piskoposlar, Katolik imparatorlara karşı Protestan mahkemeler getirilerek ortak çıkar fikri tahribata uğramıştır. Tanrı'dan

gelen, “mutlak ve bölünmez” olan iktidar fikri artık düzey değiştirmektedir. Bossuet gibi yazarlar, kralın otoritesinin sadece kutsal ve mutlak yönüne değil, “pederşahi” ve “akla tabi” niteliğine de değinmiştir. Kralın “babacan” özelliği bu dönemde benimsenen bir husustur. Bununla birlikte kralların kutsal hakkını ancak mutlak bir yetki içerisinde kullanabildiği fikri öne çıkar. Krallıkların artık ulaşım, iletişim, sağlık gibi gündelik hayatın alanlarına dair yeni kurumsallaşmalara gittiği ve bir yanıyla devletleştiği görülür. Bu gibi alanları, kimi ailelerin, kilisenin ve loncaların alanları olmaktan –tümüyle hiçbir zaman olmasa da- çıkarmaya başlayacaklardır. Ayrıcalıklı bazı kişi, kurumların ve grupların konumları yeniden düzenlenmiş ve yetkileri daraltılmıştır. Soylular ve din adamları artık yeni vergiler ödemek durumundadırlar. Almanya’da devletin vatandaşlarının refahını ve vergi ödeme kapasitesini artırıcı önlemler almasını öngören Kameralizm fikri gelişmiştir. Bu ilkelerle yetişen bürokratlar artık hükümdara yardımcı olmakla görevlidirler (Wiesner-Hanks, 2013: 432-446).

Bu gelişmelere karşın Krallar kimi yerde eyaletlere bölünmüş ve yazılı ve yazısız farklı kanunları olan ve yasaları geleneklere de dayanan topraklarda bunları tek tip yapacak güce henüz tam sahip değildir. Çoğu zaman hala askeri ve maddi gücü elinde tutan soylu grupları ile ruhban sınıfının ciddi bir özerkliği ve bağımsız örgütlenmeleri vardır. Onlar için en akılcısı çoğu zaman hala askeri ve maddi gücü elinde bulunan bazı soylu grupları ile işbirliği yapmaktır. Bu durum özellikle İngiltere ve Hollanda için belirgindir. Bu dönemde hükümdarların merkezileşme çalışmaları halktan da tepkilerle ve bölgesel çapta ayaklanmalarla karşılaşabilmiştir (Wiesner-Hanks, 2013: 447,448).

Bu dinamik değişim ortamı, çokluğun en doğru şekilde nasıl yönetileceği, hükümdarın yönetme yetkisinin, Tanrısallık dışında yeni temellerden güç alması gerektiği ve bunun sonuçlarıyla ilgili yeni fikirler karşımıza çıkarmaya başlamıştır. Bu köklü dönüşümün fikir babalarından biri kuşkusuz Hobbes’tur. Önceden de sıklıkla

değindiğimiz gibi, Hobbes'ta yurttaşlık egemene direnmeme üzerine kuruludur. Buna dini gerekçeler de dahil edilmiştir. Halk'ın çokluktan farklı olarak “*una voluntas*” yani tek bir istenç olması için güçlü bir ceza korkusu olmazsa olmaz koşuldur. Bir sözleşme ile elde edilen hiçbir uzlaşma ve birliktelik doğal hukukun uygulanması için gerekli güvenliği sağlayamaz; diye belirten Hobbes, tüm insanlar tek bir meclisin ya da kişinin istencine tabi olduktan sonra tekil olarak diğer insanların birbirleri ile bir sözleşme yaparak tabi olunan kişi ya da meclisin istencine direnmeyeceğine dair söz verdiğini ifade eder. İstencini tek bir merciye tabi kılan kişiler ona gücü ve zenginliği kullanma hakkını devretmiştir. Bu sayede boyun eğilen kişi bu “istençleri birleştirerek korkuyu (da) kullanabilir”. Bu kişi de “istenci bu insanların hepsinin istenci olarak kabul edilen ve onların güçlerini ve kaynaklarını ortak barış ve savunma için kullanacak olan” devlettir. (De Cive, 2007: 82-4). Düzen içinde sorunun çıkmasını beklemeden potansiyel sorunları görmek bunlarla ilgili neyin kime ait olduğu, neyin “adil, onurlu, yararlı, yararsız, iyi kötü” vb. olduğuna dair kararların alınması ve sosyal yaşamı düzenleyecek bu kararların duyurulması Egemen gücün sorumluluğudur. Medeni yasalar da “*egemen güç [summa potestas]* ile donatılmış kişinin verdiği buyruklarından başka bir şey değildir (De Cive, 2007: 92): “Güvenliğe tek başına devlet çatısı altında birleşenlerin öldürmeme, çalmama vb. gibi bu türden diğer yasalara riayet etme konusunda kendi aralarında yaptıkları sözlü ya da yazılı bir sözleşme⁸² ile ulaşılamaz. İnsan karakterindeki kötülük herkes için aşıkardır ve deneyim ceza korkusu olmadan tek başına verilen bir sözün insanın görevlerini yerine getirmesini sağlama konusunda ne kadar da yetersiz kaldığını göstermektedir” (De Cive: 90).

Leviathan'da (2008: 155) uyrukların özgürlüğünün tartışıldığı bölümde, korkuyla yapılan tercihlerin de özgür tercihler olduğu ilk bölümde açıklanmıştı: “Korku ve

⁸² Karş. “*agreement*” (Hobbes, 2003: 78).

özgürlük tutarlıdır; söz gelimi, geminin batacağı *korkusu* ile bir kimse mallarını denize attığında, bunu yine isteyerek yapmaktadır ve isterse bunu yapmayabilir: dolayısıyla bu, *özgür* olan bir kimsenin eylemidir” şeklinde başlayan pasajın devamında, “Genel olarak, insanların devletlerde yaptıkları bütün eylemler, o eylemleri yapan kişilerin yapmama *özgürlüğüne* sahip oldukları fakat yasa *korkusu* ile yaptıkları eylemlerdir” diyen Hobbes böylece, doğa halinde hüküm süren korkunun sivil halde; yani uyruk olunduktan sonra ortadan kalkacağı gibi bir vaatte bulunmadığı gibi, farklı bir şekilde süreceğini de söyler. Bu korku olsa olsa düzenlenmiş ve artık herkes için aynı hale getirilmiştir. Bunun kendisi itaatin ve düzeninin devamının temelini oluşturur. Uyruklar sözleşmenin ardından egemene tam bir itaatten başka bir davranış içine giremezler. Hükümet şekli uyruklarca değiştirilemez. Başka bir egemene tabi olmak için aralarında başka bir sözleşme yapamaz ya da doğal duruma dönmeyi talep edemezler. Zira, yetki artık egemene devredilmiştir ve uyruklar bile çıkarsa, herhangi bir güvenlik sorununu çözmede egemenin kullanacağı her yöntemden yine uyrukların kendisi sorumludur. O dönemin yaygın bir kanaatinin aksine, egemenlerine itaat etmeme nedeni olarak insanlarla değil fakat Tanrı ile yapılmış yeni bir sözleşme de geçerli bir sebep değildir; çünkü Tanrı’nın kişiliğini temsil eden birinin aracılığı olmaksızın Tanrı ile sözleşme yapılamaz. Egemen güçten vazgeçilemez, onun uygulamaları eleştirilemez, hiç kimse çoğunluk tarafından belirlenmiş olan egemenin kuruluşuna adaletsizlik etmeden karşı gelemez. Belli fikirlerin veya öğretilerin de yurttaşlara sunulmamasının genel barış için önemli olduğunu söyler, Hobbes. Buna dinle ilgili fikirler de dahil edilebilir:

“Bu fikirler veya öğretiler onları devletin *yasalarına*, eş deyişle devletin egemenlik yetkisinin verildiği *kişi* veya *meclisin buyruklarına*, hakkaniyetli bir şekilde itaat edemeyeceklerine; veya egemene direnmenin meşru olduğuna; veya yasalara uymadıkları değil ama uydukları taktirde daha büyük bir ceza ile karşılaşacaklarına inanmaya sevk eder. Zira egemen doğal bir ölüm cezası ile bir şeyin yapılmasını buyururken, diğerinin bunu ebedi bir ölüm acısı ile yasaklaması ve iki tarafın da bunu yapmaya hakkı olması, sadece masum yurttaşların cezalandırılmasına değil ama aynı zamanda devletin altının radikal bir şekilde

oyulmasına da yol açar. Zira hiç kimse iki efendiye hizmet edemez ve lanetlenme korkusuyla itaat etmemiz gerektiğine inandığımız biri, fiziksel bir ölüm korkusuyla itaat ettiğimiz birinden daha az efendi değildir; hata ondan daha fazla efendi olduğu bile söylenebilir. Dolayısıyla buradan, devlet tarafından *egemen güç* bahşedilen *kişi* ya da *konseyin* [*curia*] barış için hangi fikirlerin ya da öğretilerin uygunsuz olduğuna karar verme ve bunların öğretilmesini yasaklama hakkına sahip olduğu sonucu çıkmaktadır” (De Cive, 2007: 93).

Egemenin yaptığı hiçbir şey uyruk tarafından cezalandırılmaz. Uyrukların barış ve güvenliği için neyin gerekli olduğuna o karar verir. Ayrıca Egemen tüm uyrukların mülkü üzerinde hak sahibidir çünkü onun olmadığı koşullarda zaten mülk edinme hakkından söz edemeyiz. Yargılama hakkı, uygun gördüğü biçimde savaş ve barış yapma hakkı, ödül ve ceza, şeref ve paye dağıtma hakkı onundur (Leviathan, 2008: 130-134). Kısacası sözleşmeden sonraki tek doğal durum aktörü, ceza korkusunu ve “kılıcın zoru”nu bünyesinde barındıran, kendi yaptığı yasalarla bağlı olmayan egemenin süreklidir, bölünemez erkidir (Ağaoğulları, 2009a: 232-233).

Bu şartlarda devlet uyrukluğu altında insanın durumu nasıl açıklanabilir? Görüldüğü gibi Hobbes’ta Spinoza’nın aksine özgürleşmeci bir perspektifin imkanı bulunmaz. Ancak düşünce zincirinde aynı sonuçlara varmasa da kimi benzerliklerden söz edilebilir. Hobbes’un özgürlüğü serbesti olarak anlayan bir bakış açısı vardır. Özgürlük ilk anlamı ile Hobbes’a göre “bir dış engelin olmaması” halidir. (96) Bu, doğal durumdaki hali bize anımsatır. Uyrukların Özgürlüğü başlıklı bölümde dış engellerin yokluğu olarak özgürlüğü tanımlar. Kelimenin “doğru ve genel kullanımı ile” ise şöyle tanımlanır: “özgür insan gücü ve zekasıyla yapmaya muktedir olduğu şeylerde istediği şeyi yapması engellenmemiş olan birisidir” der ki bu ancak sözleşme öncesi durum ile örtüşür (Leviathan, 2008: 154). Bu nedenle, “Özgür bir uyruk” sözü bizzat bir önerme olarak saçmadır, tıpkı “yuvarlak bir dörtgen” demek gibi bir anlamsız bir önermedir; der (Leviathan, 2008: 43), daha kitabının en başında. Diğer bir yerde de şu cümleyi kurar: “hem yükümlülüğümüz hem de özgürlüğümüz boyun eğmemiz eyleminden kaynaklanır”

(Leviathan, 2008: 159). Böyle düşünöldüğünde mutlak özgörlöğe sahip olan Egemen'den başkası olamaz. Dahası, "hangi gerekçeyle olursa olsun bir uyruga yapabileceğı hiçbir şey, adaletsizlik veya haksızlık olarak adlandırılmaz; çünkü her uyruk, egemenin yaptığı her bir eylemin amilidir... Dolayısıyla devletlerde bir uyruk egemen gücün emriyle öldürölebilir; ve yine de, ne uyruk ne de egemen birbirlerine haksızlık etmiş olmayabilir: sözgelimi, Yefta'nın kızını kurban ettirmesinde olduğı gibi...." İnsanların "kendi hayatlarının efendileri olma özgörlüğünü talep etmeleri" saçmadır, çünkü güvenliğın olmadığı bir ortamda insanlar özgörlüklerini yaşayamazlar. Bunun için egemenlik var iken insanların "özgür" olarak tanımlanabileceğı alanlar "egemenin yasaklamadığı ya da düzenlemediğı" alanlardır: alım satım yapmak, evlerini, mesleklerini seçme, çocuklarını istediğı gibi yetiştirmek gibi... (Leviathan, 2008: 157). Bununla ilgili *De Cive*'de yaptığı benzetme anlamlıdır: "...Köle efendisine karşı hiçbir şeye sahip olamaz. Bununla beraber yukarıda gösterildiğı gibi, nasıl ki bir yurttaş devletin veya egemen gücü elinde tutanın istenci karşısında kendisine ait bir şeye sahip olamayıp ama başka yurttaşlara karşı kendisine ait bir şeye sahip olabilirse bir köle de efendisinin izniyle başka kölelere karşı sahip olabileceğı ya da koruyabileceğı şekilde kendine ait şeyler üzerinde bir mülkiyete veya hakimiyete sahip olabilir". Bunla da kalmaz "özgür bir yurttaş ile köle arasındaki fark" diye devam eder, "özgür insanın sadece devlete hizmet ederken, kölenin aynı zamanda başka yurttaşlara da hizmet etmesinde yatmaktadır" (De Cive, 2007: 123-124, 132)⁸³.

Yurttaşlık ya da gönüllü kulluğın oluşma biçiminde korkunun oynadığı bir rol varsa bu, Hobbes açısından hiçbir şekilde bir meşruiyet tartışmasına yol açmaz. Devlet biçimlerini incelerken korkuyla kurulmuş devletleri doğallaştırır ve aslında korkuyla

⁸³ Bu konu için bkz. Jakonen, 2011.

kurulmuş bir otoritenin daha sağlam olacağını ifade eder. Bu devletler gücünü devletin doğal kökeninden almaktadırlar.

“Buraya kadar söylenenler, kendini koruma duygusuyla dolu *belli sayıda doğal insanın* birbirlerine karşı duydukları korkuyla nasıl ve hangi aşamalardan geçerek, bizim devlet adını verdiğimiz *tek bir tüzel kişiliği* oluşturduğunu yeterli derecede ortaya koymaktadır. Fakat kendisini bir başkasına korku yoluyla tabi kılanlar, ya korktukları kişiye boyun eğler ya da güvenlik için güvendikleri bir başkasına boyun eğler. Savaşta yenilen insanlar, öldürülmekten kaçınmak için birincisini tercih ederler, ikincisi ise, yenilmeyenlerin yenilgiden kaçınmak için başvurdukları yoldur. İlk biçim, kaynağını *doğal güçten* almaktadır ve buna devletin *doğal kökeni* de denebilir; ikincisi ise birleşen tarafların niyet ve kararlarından kaynaklanmaktadır. [*consilio & constitutione*] ve bu da devletin *tasarımsal kökeni* [*origin bu design/ origin institutio*]. Dolayısıyla iki tipte devlet vardır: biri *Pederşahi* [*Paternal*] ve *Despotik* gibi doğaldır, diğer devlet tipi ise bir tasarıma dayanmaktadır [*institutivium*] ki buna aynı zamanda siyasi de denmektedir” (De Cive, 2007: 85).

Spinoza’nın monarşi karşıtlığına bölümün başında peşinen değindiğimize göre bu noktada doğrudan iki soru sorulabilir: Spinoza’ya göre Sivil hal nasıl bir haldir? Bu sivil hali sürdürülebilir kılacak gücün sınırları neler olacaktır? Spinoza’ya göre “kamu iktidarına sahip olanların hakkı, yani egemenin hakkı, ayrı ayrı alınan yurttaşlardan her birinin gücüyle değil, ama bir biçimde aynı düşüncenin rehberliğini izleyen halkın gücüyle tanımlanan doğal haktan başka bir şey değildir. Bunun anlamı gövdesiyle ve ruhuyla⁸⁴ tüm Devletin gücü ölçüsünde hakka sahip olduğudur” (TP, 2007: 25-6). Öncesinde de söz ettiğimiz gibi, devletin Spinoza açısından en önemli esprisi bir entite olmasıdır. Egemenliğin kendisi de bu entitenin, bir araya gelmiş gücün ta kendisidir. Bununla birlikte Site diye tanımladığı siyasi birlikte, en ideal durumda bile, her zaman, herkesin katıldığı bir konsensüsün sağlanacağından da söz etmemektedir: Zira sivil halde

⁸⁴ “*Body and mind*” (TP, SS, s. 690).

de insanlar kimi zaman duyguların etkisinde, aklın buyruklarından uzak davranmayı sürdürebilirler, kendi mizaçlarının gerektirdiği şekilde kimi zaman akla uygun kimi zaman korkuyla bu bütünün parçası olacaklardır:

“...Sitenin kuralının her yurttaşa kendi mizacına göre yaşama izni vereceği hiçbir biçimde düşünülemez: sayesinde herkesin kendi yargıcı olduğu doğal hak, öyleyse, sivil halde zorunlu olarak ortadan kalkar... İnsan gerçekte, doğal halde olduğu gibi sivil halde de kendi doğasının yasalarına göre eylemde bulunur ve çıkarını gözetir, zira her iki durumda da, insanı şunu ya da bunu yapmaya ya da yapmamaya yönelten umut ya da korkudur; ve iki durum arasındaki asıl fark şudur: sivil halde, herkesin korkuları aynıdır ve güvenliğin herkes için nedenleri aynıdır; aynı şekilde yaşamın kuralı da ortaktır; ama ne olursa olsun bu her birinin kendi yargı yetisini ortadan kaldırmaz. İster gücünden korktuğu için olsun, ister dinginliği sevdiği için, Sitenin buyruklarına uymaya karar vermiş olan aslında kendi mizacına göre kendi güvenliğini ve kendi çıkarını gözetiyordur” (TP, Böl.3, md. 3, 2007: 26)

Görüldüğü gibi Spinoza sivil hâldeki insan hakkında abartılı iyimserlikte düşüncelere sahip değildir. Elbette kimi kişiler gerçekten akılları böyle emrettiği için, ya da etkin bir duygulanış olan bir arada yaşamaya dair arzularının bazıları ise, halen duygularının, hatta korku gibi en edilgin duyguların emrettiğince yani kendi meşreplerince sitenin buyruklarına uyacaklardır. Spinoza’ya göre yasalar bir devletin ruhudur ve yasalara uyulduğu sürece o devlet varlığını sürdürür. Bu yasalar hem aklın hem de insanların ortak duygularının koruması altında olmadıkları durumda ihlal edilmeye mahkumdurlar. Sadece rasyonel olarak temellendirildiklerinde geçerlilik seviyelerinin azalacağı bir gerçektir (Balibar, 1998: 17).

Spinoza, *Politik İnceleme*’de şöyle yazar (Bölüm 5, paragraf 2.): "kitle" ya da "halk" standart bir şekilde karşımıza çıkmaz ve “tutkulu kesişmelerin farklı birikimleri” yoluyla oluşur. Yukarıda tartıştığımız gibi akıl ve hayal gücü arasındaki denge oldukça farklı siyasi biçimleri gerektirebilir. TP’de Spinoza tarafından analiz edilen her hükümet tipi, hak ve iktidar arasındaki ilişkinin farklı kombinasyonlarını dikkate alır. Bu ilişki, bizzat devletin işleyişinin bir kipi olan, çokluk içinde oluşan tutkusal güçlerden ayrı düşünülemez. Burada geliştirilen hayal gücü, *conatus* ve duygulanım ilişkisinden yola

çıkarak, "halk" ve "çokluk"un farklı biçimleri, farklı gruplaşmaları ifade etmez, bunun yerine farklı duygusal ilişki tarzlarını ve dolayısıyla aynı bedenin farklı mutasyonlarını belirtir... Spinoza'nın onu hem asi kalabalık ya da *vulgus*, hem de *libera multitudo* olarak adlandırabilmesinin nedeni de budur. *Multitudo* bu kapsamda tüm siyasal formlarda bir biçim ve yer bulur (Williams, 2007: 362).

Burada en dikkat çekici ve temel sorun Spinoza düşüncesinde insan ve daha geniş anlamda farklı biçimler alan bu siyasal topluluk için bir kurtuluş/özgürleşme düşüncesinden söz edilip edilemeyeceğidir. Bu sorunun cevabı aynı kurtuluş arayışı içinde bir isyan "haklı"nın tanınıp tanınmayacağındadır. Güvenliklerinin gerekli düzeyde sağlandığı bir sivil halde insanların aklın emirlerine uygun davranmaya, kendileri için gerekli olan doğru karşılaşmaları gerçekleştirmeye ve gelişimlerini sağlamaya daha yatkın olacağını söylemekle birlikte, aynı zamanda insanların artık ortak korkuları olacağını da vurgulayan Spinoza, siyasal kuramını duygulanışlar kuramının üzerine inşa eden bir düşünür olarak sivil halin korku başta olmak üzere kederli ve edilgin duygulanışların (aynı zamanda neşeli duygulanışların da elbette, ama bu konumuz açısından ikincil bir sorudur) düzenlenmiş bir hali olabileceğini ve böyle bir sivil halin savunulabilir olup olmadığını düşünmemiş midir? Aşağıdaki pasaj bu soruya temas etmektedir:

"...Öyleyse, uyruk, sitenin kararlarının çok haksız olduğuna hükmetse bile, gene de bunlara uymak zorundadır... Ama madem akıl doğaya aykırı hiçbir şey öğretmemektedir, salim bir akıl, insanlar tutkulara tabi oldukları sürece (bir önceki bölüm&15), herkesin sadece kendisine bağlı kalmasını buyurmaz, yani (birinci bölüm &5'i dolayısıyla) herkesin bağımsız olabilmesini kabul etmez. Aklın genel bir tarzda barışı aramayı öğrettiğini eklemek gerekir ve eğer Sitenin ortak yasaları ihlal edilirse bu mümkün olmaz. Dolayısıyla bir insan ne kadar aklın kılavuzluğu doğrultusunda yaşarsa, yani, bir önceki bölümün &11'i uyarınca, ne kadar özgürse, Sitenin kurallarını o kadar çok izler ve uyruğu olduğu egemenin buyruklarına o kadar çok uyar. Buna yine şunu ekleyeyim ki sivil hal ortak bir korkuya son vermek ve ortak bir sefaletten kaçınmak için doğal olarak kurulur ve, dolayısıyla hedeflediği amaç aklın kılavuzluğunda yaşayan her insanın doğal halde de boşuna ulaşmaya çabalayacağı (bkz bir önceki bölüm &15) amaçtan farkı değildir. İşte bu yüzden, eğer aklın kılavuzluğunu izleyen

bir insan kimi kez Sitenin buyruğu dolayısıyla akla aykırı olduğunu bildiği bir şeyi yapmak zorunda kalırsa, bu olumsuzluk sivil halden sağlayacağı yarar tarafından ziyadesiyle giderilir: bu da iki kötü arasından daha az kötü olanı seçme ilkesiyle aynıdır...” (TP, Böl.3, md. 6, 2007: 27).

Burada kısa bir not düşmek isterim. Bu pasaj *Politik İnceleme*’den alınmıştır ve *Politik İnceleme*’nin, Spinoza’nın diğer eserleri ile karşılaştırıldığından Spinoza’dan bir özgürleşme kuramı çıkarma derdi olan araştırmacıların mesafeli baktıkları bir kitap olduğu daha önce belirtilmişti. Bir kere, kitabın “bir korku ortamının etkisi ile” kaleme alınmış olması ihtimali kitabın genel haleti ruhiyesine bir gerekçe olabilir diye düşünülmüştür. Spinoza bu kitabında *Etika*’daki geometrik yöntem, ontoloji ve epistemoloji üzerine sağlam bir şekilde inşa edilmiş bir teoriyi geliştirmek yerine sanki mevcut siyasal sistemlerin sorunlarına akılcı cevaplar bulmaya yönelmiş gibidir. Bu bakımdan Spinoza’nın *Etika*’sının etkisindeki okurlar için, bir bakıma hayal kırıklığı yaratır. Bu nedenle Spinoza içi bir tartışma yaparken bütün eserlerinden alıntılarımız pasajların argüman bakımından aynı değere sahip olup olmadıkları sorusu gündeme gelir ki, cevabı gerçekten güç bir sorudur. Ben burada *Politik İnceleme*’nin demokrasi ile ilgili kısmı tamamlanmamış olsa da mevcut tamamlanmış bölümlerinin, en nihayetinde Spinoza’nın doğrudan pratik siyaset üzerine yazdığı tek kitap olması dolayısıyla eşit derecede dikkate alınması gerektiğini ve bunun aksinin nesnel olmayacağını düşünüyorum. *Etika* ile çeliştiği noktalarda ise *Etika* temel alınmalıdır.

Negri’ye göre *Politik İnceleme*, 1675 ile Spinoza’nın eseri bitiremeden öldüğü 1677 tarihleri arasında taslak haline getirilmiştir. “*Opera Posthuma*’dan sorumlu ve aynı zamanda da eserin özünü olduğu gibi aktarmada sorunlu” yayınevi tarafından 1677 yılında basılan bu metin XI. Bölümde, yani demokratik yönetim değerlendirmesinin başında kesilir, yani yarım kalmıştır. Esere eklenen “[Bu incelemede] bir toplumun Tiranlığa dönüşmeden, yurttaşların Barışı ve Özgürlüğü ihlal edilmeden, Monarşi ya da Aristokrasi olarak nasıl düzenleneceği gösterilmiştir” ibaresi kitabın baskısını düzenleyen

arkadaşları tarafından eklenmiştir. Dışarıdan bakınca monarşi ve aristokrasiyi meşrulaştırma çabası gibi algılanabilir. Dahası lanetli TTP'nin ardından TP bir tür “düzeltme metni” gibi sunulmaya çalışılmıştır. Buna rağmen, Negri başta olmak üzere kimi yazarlar TP'nin modern demokrasinin inşası bakımından temel bir metin olduğunu savunurlar (Negri, 2004: 15-6).

Negri kitabın teorik anlamda modern Avrupa demokratik politik düşüncesinin temeli olduğunu düşünür. Ona göre Spinoza'nın *multitudo* 'su Grek-Latin düşüncesinin aksine evrensellik barındırır. Özgürlüğün sadece *polis*in yurttaşlarını ilgilendirdiği Antik Yunan demokrasisine benzemez. Spinoza burada “Demokrasi kavramı ile “radikal ve yapıcı” bir doğal hak teorisini bir araya getirir” (2011: 13). “*Democraticum imperium* 'un” bir özelliği “*omnio absolutum*” olmasıdır. Bu, Negri'ye göre “Gücün mutlağa doğru bir hareket içinde” olmasıdır: “Eğer iki kişi bir araya gelip güçlerini birleştirirlerse, birlikte Doğa üzerinde daha fazla güçleri, dolayısıyla da tek başına olduklarındakinden daha fazla hakları olur; bu biçimde birlik oluşturanların sayısı ne kadar çok olursa, beraberce daha fazla hakka sahip olurlar.” *Absolutum imperium*, gücün birliği, uyrukların *potentia* 'larının da bir birikimi olarak görülecektir (Negri, 2011: 52, 53).

Mutlaklık kelimesi, Spinoza'da demokrasi kavramı ile farklı ve olumlu bir anlama bürünür. Demokrasi Spinoza'ya göre en mutlak rejimdir. Spinoza'da tüm gücün ve tüm doğal hakkın devrinin ideal formu demokrasidir. Demokraside şayet olduğundan bahsedeceksek “devir” kolektif ve tam olarak gerçekleşir ve en tehlikesiz halini alır. Spinoza'nın bu taahhüt anlayışı ahlakilikten ve idealizmden uzaktır. İnsanlar kaçınılmaz olarak sadece akılla değil, ortak tutku ve zevklere göre davranacaklardır. (Gildin, 1973: 380) Benzer bir fikri *Teolojik Politik İnceleme* 'de de savunmuştur:

“uyruğu uyruk yapan itaatin kendisidir, nedeni değil. Çünkü, nedeni ister ceza korkusu, ister bir şey elde etme umudu, ister vatan sevgisi ya da bambaşka bir duygunun itkisi olsun, insan

bir kez üstün gücün⁸⁵ buyruklarına uyma kararı verdiğinde, bunu kendi başına yapmış ve yine de üstün gücün buyruğuna göre davranmış olur. Bir uyruk, üstün gücün buyruklarına uygun her eylemi kendi hakkı uyarınca değil, siyasi bütünün hakkı uyarınca yapar; ister buna sevgiyle ya da korkunun baskısıyla ya da hem umut hem korkuyla (en sık rastlanana budur) girişsin, ister korku ve hayranlığı kaynaştıran bir tutkuyla, yani hürmetle ya da herhangi başka bir nedenle yapsın” (TTP, 2012: 244).

Burada önceki alıntıya ve en sonunda ifade edilen “iki kötülükten daha az kötü olanı seçme ilkesine” geri dönersek, öncelikle bir önceki pasajla karşılaştırıldığında bir karışıklık dikkati çekmektedir. “Sivil hal ortak bir korkuya son vermek için kurulmuştur ve aynı zamanda sivil halde herkesin korkuları aynıdır”. Sivil hâl’in kurulmasını sağlayan ortak korku güvenlik kaygısı ya da doğal hâlde nereden geleceği belli olmayan her türlü tehlikeden kaynaklanabilecek korku olsa gerekir. Ancak ardından bahsettiği, “sivil halde herkeste aynı olan” korku derken neden bahsetmektedir? Bunun aynı zamanda “güvenliğin nedeni” olarak ifade edilenle, yani egemenle ilgisi olabilir mi? Yoksa Spinoza’nın siyasal kuramında faydalı olabilecek tek korku olarak tanımladığı siyasal birliğin bozulması ve insanın “yalnız haline geri dönmesi korkusu” mudur, herkeste ortak olan? Her ikisinin de doğal sonucu kimi zaman haksız olduğu düşünülse de konulan kurallara uyum göstermek ve kimi zaman da Spinoza’nın tüm eserlerinde vurgu yaptığı “iki kötülükten daha az kötü olanı seçmek”tir. Spinoza aynı nedenle Sitenin kurallarına uymanın aynı zamanda “arzulanması gereken” bir hal olduğunu düşünmektedir. Burada belki ortak korkuların akılla buluşturulmasından ve Hobbes’ta sözünü ettiğimiz “akıllı duygu olarak korku” meselesine benzeyen bir durumdan söz edebiliriz.

E. Böl. 4 Ö. LXXIII’te, “Akılla yönetilen insan, ortak fermana, kamusal emre göre yaşadığı Sitede yalnız kendi kendisine boyun eğmiş olduğu yalnızlık halinden daha hürdür” der. Açıklamasında da akılla yönetilen insanın hür olma arzusu bakımından

⁸⁵ “Sovereign power” (TTP, SS. s. 537).

korkuyla değil aklın emirlerine göre yaşamak isteyeceğini, bunun için de sitenin ortak haklarını gözetmek ve ona göre yaşam isteği ile dolu olması gerektiğini söyler (HZÜ. s. 253-4). Buradan duyguların yönetilirliği meselesine ulaşmak zor değildir. Elbette kimileri korkuyla itaat edecektir, kimileri de gerçekten aklın gerektirdiği arzularla. Ancak yine de itaat etmeyenler her zaman olacaktır. En başından bu entiteye dahil olmayan/olamayan/olmasına müsaade edilmeyen ya da ona isyan ederek entitenin dışına çıkan ötekiler için neler söylenebileceğine bakabilmek için bir sonraki bölümde Spinoza’da direnme meselesine değinmek gerekecektir. İnsanın yine iki kötülükten daha az kötü olanı seçmek için bu kez de tabi olduğu kuralları ve “düzeni” reddetmesi ya da ortadan kaldırmaya cüret etmesi nasıl söz konusu olacaktır?

Özetle, Spinoza’da da korku mevcut yönetimlerin merkezindedir. Bu vurguyu daha önce değindiğimiz gibi *Politik İnceleme*’de net bir şekilde gördük. Burada kısaca yönetenin korkusuna da değinmek gerekir. Aslında yönetenin kendisi de korkan kalabalıklardan korku içindedirler. Yöneten dış düşmandan çok kendi yurttaşlarından korkar (TP, Böl. 6, md. 6, 2007: 43). Yöneticiler de aklın kılavuzluğundan ziyade korkuyla hareket eden insanların kullanacağı araçları kullanırlar (TP, Böl. 1, md. 2, 2007: 12). O halde site kendi efendisi olarak kalmak için korku ve saygı nedenlerini devam ettirmek zorundadır (TP, Böl. 4, md. 4, 2007: 35). Buradan hemen karamsar sonuçlara varılacağı sanılmamalıdır. Burada mevcut durumun tarifi yapılmaktadır. Spinoza için Devletin her zaman içsel, “*inbuilt*” bir limiti vardır. Tiranlaşan Devletler kendi varlıklarını tehdit ederler. Korku gibi duygular üzerine kurulu arzulara dayanarak kurulan devletler, pasif olarak varlık sürdüren, “*passively sustained*” devletlerdir. Bunların doğal durumdan çok farkları yoktur. Zira Devlet kendisini güç ilişkilerini düzenleme ve bireylerin gücünün korunması üzerine kurar. Bu nedenle devlet ifade özgürlüğünü benimsediği ölçüde bölünmüşlükten kurtulur (Armstrong, 2009: 293-7). Yasaların gücünün sınırı insan tabiatıdır. Spinoza’ya göre insan doğasının kaldıramayacağı

derecede zora ve şiddete başvurarak yönetenler, politik bütünün varlığını uzun süre devam ettiremezler. Spinoza, Demokrasi ve diğer rejimler arasında gerçekçi ve diyalektik bir ilişki kurar: “Örneğin TP II/1’de Spinoza, cumhuriyetin yeniden inşa edilmesinin bir sonucu olarak yükselen Roma diktatörlüğü kurumunun, bağımsız bir figüre dönüşmeye eğilimli olduğunu düşünür. Spinoza bunun soyut ve tehlikeli bir eğilim olduğunu gözlemler. Diktatörlük mutlaklığa yöneldiği ölçüde, onun gelişimi sadece cumhuriyeti yeniden inşa etme amacına ulaşmakla kalmaz, aynı zamanda demokratik talebin mutlak gücü karşısında antagonistik koşullar da yaratır ve böylece bir savaş durumunu ortaya çıkarır” (Negri, 2011: 55). İnsan doğası gereği mutlak baskıyı kaldıramaz. Baskı altındaki insan sadece korkuyla, yani ölümden veya işkenceden kaçınmak amacıyla hareket eder. Bu da onun, hukukun gerekliliğinin ve zorunluluğunun bilincinde olmadan yaşamasına neden olur. Yöneticilerinden nefret ederek onların başına gelen kötülükten sevinç duyarlar. Bu nedenle şiddete dayalı politik birliklerin uzun ömürlü olması hiçbir şekilde beklenmez (Ergün, 2015: 129).

Burada Spinoza’nın bir vurgusu oldukça önemlidir. Spinoza’ya göre siyasal sisteme itaat “dışsal eylemlerden çok ruhun içsel eylemlerine” ilişkindir. Bu nedenle, bir başkasının bütün buyruklarına tüm gönlüyle itaat etmeye karar vermiş insan, onun hakimiyeti altına en fazla girmiş olandır. Burada hak ve güç özdeşliği ilkesinin Spinoza’da belki de en yalın ifadelerinden birini görmekteyiz. Dolayısıyla:

“uyruklarının kafalarında hüküm süren kişi, en büyük hakimiyetin de sahibidir. Kendilerinden en çok korkulanlar en büyük hakimiyetin sahibi olsalardı, hiç kuşku yok bunlar tiranların uyrukları olabilirdi. Çünkü onlardan en çok korkanlar başlarındaki tiranlardır. Öte yandan, kafalara diller gibi hakim olunamadığı doğruysa bile, kafalar yine de belli bir biçimde üstün gücün hakimiyeti altındadır. O insanların bir bölümünü istediği şeye inandırabilmek, onlara istediği şeyi sevdirebilmek, onları istediği şeyden nefret ettirebilmek vs. için çeşitli imkanlara sahiptir. Demek ki bu duygular, onun özel bir buyruğuyla olmasa da, deneyimin de bol bol kanıtladığı gibi, çoğu zaman onun gücünün otoritesi ve yönetimi yani hakkı uyarınca inanan, seven, nefret eden, hor gören ya da herhangi bir duyguya sahip olan insanlar bulunduğunu düşünebiliriz...”

Akıl ve deneyim açıkça şunu tartışılmaz biçimde öğretir:

“Siyasi bütünün korunması, her şeyden önce, uyrukların sadakatine, erdemine ve buyrukların yerine getirilmesinde gösterdikleri kararlılığa bağlıdır. Ama görülmesi bu kadar kolay olmayan bir şey var: Hep sadık ve erdemli kalabilmeleri için, bu buyrukları nasıl yönetmek gerekir?... Kalabalığın mizacının ne denli çeşitli olduğunu bilenler, ona neredeyse hiç güvenmezler. Gerçekten de onu akli değil, yalnızca duyguları yönetir” ⁸⁶(TTP, 2012: 244-5)

Uyrukların kafalarında ve gönüllerinde hüküm sürmek, yani en mutlak yönetim şekline ulaşmak için en uygun atmosfer demokrasinin olduğu bir ortamdır. Yöneticilerin de düşmanlarından çok yurttaşlarından korktuğu çoğu rejimin aksine (TTP, 2012: 246) demokrasinin yanında saf tuttuğu, onu gerçekçi biçimde en savunulabilir sistem olarak yeğlediği o noktaya geliriz:

“Yukarıda sunduğumuz kadarıyla, devletin temelleri konusunda su götürmez biçimde ortaya çıkan şu: Onun nihai amacı hükmetmek, insanlara korku salarak onları avucunun içinde tutmak ve bir başkasının hakkına tabi kılmak değildir. Tersine, devletin nihai amacı, elden geldiğince güvenlik altında yaşayabilmesi için, her insanı korkudan kurtarmaktır... Devletin amacı insanları akıllı varlıklardan hayvanlara ya da otomatlara dönüştürmek değildir. Tersine bu amaç, zihinsel ve bedensel işlevlerini güvenlik içinde yerine getirmelerinden ibarettir. Bu amaç insanların, kinle, öfkeyle, hilekarca rekabete girmelerinden ve kötü niyetli bir çatışmaya sürüklenmeden, özgür akli kullanmalarından başka bir şey değildir. Demek ki devletin gerçek amacı özgürlüktür.” (TTP, 2012: 285).

Son olarak burada akla demokrasinin bir tür ütopyayı temsil etmesi ihtimali gelir. Spinoza’nın filozofların siyasetle ilgili ütöpik yanılsamalarına ne denli eleştirel yaklaştığını önceden görmüştük. Özgürlükle ilgili bu ifadenin normatif bir yönünün bulunup bulunmadığı tartışma konusu olmuştur. Matheron ve Negri devletin esasan kuruluşunda hiçbir normatif amaç bulunamayacağı, devletin insanların tutkularına tabi olmasının dolaysız bir sonucu olduğu, tutkulara tabi oluşun en az akla tabi olmak kadar olağan ve doğal olduğu, son kertede devletin tutku ve akıl ilişkisini tutarlı bir güç dengesi

⁸⁶ “masses are governed solely by their emotions, not by reason” (TTP, SS, s. 538).

eşliğinde sürdürecektir şekilde ayakta kalabileceği ya da bunu başaramayıp ortadan kalkacağı şeklindeki yorumu makul görünmektedir (Matheron, 2020, 109-110). Benzer bir biçimde herkesin akla uygun bir şekilde uyumlu yaşadığı bir durumda devlete de ihtiyaç kalmayacağı söylenebilir (2020: 119). Aslında bakılırsa Spinoza da böyle aklın hüküm süreceği ideal bir sistemin gerçekten kurulabileceği konuda da çok iyimser değildir. Balibar, bunu görebilmek için *Politik İnceleme*'nin VIII/5. ve VIII/12. maddelerine göz atmamızı tembihler (Balibar, 1998: 21). Demokrasi düzenleyici bir ideal olarak da, çokluğun özgürlük ve toplumsal uyum arzusunun hayali bir temsili olarak da anlaşılabilir. Çokluk, tanımı gereği, böyle bir hayali ideal karşısında pasiftir. Ancak bu kurgu, yasaya saygıyı, itaati ve işbirlikçi davranışı teşvik eden toplumsal bütünle olumlu bir özdeşleşmeyi teşvik ederek, bireysel ve kolektif gücün gerçek anlamda artırılması için gerekli koşulların yaratılmasına da etkili bir şekilde katkıda bulunur (Armstrong, 2009: 305). Demokrasi tüm diğer yönetim biçimleri için de bir tür altın oran haline gelir ve sürdürülebilir siyasal düzen için nesnel bir ölçüt sunar. Balibar (1998: 23), Spinoza için demokrasi dışı rejimlerin de ancak demokratik unsurlarını güçlendirerek ayakta kalabilecekleri değerlendirmesini Spinoza'nın "demokrasi muamması karşısında kilitlenme"si, bir çıkmazı olarak yorumlar. Bunun kötümser bir okumasını yapmak da pekala mümkündür: "Gerçek siyasi sorun, söz konusu uçurumun yol açtığı tiranlık ve anarşi tehlikesini, uçurumun kendisini ortadan kaldırmadan ortadan kaldırmak ve bu uçurumun devam etmesine rağmen hem yönetenlerin hem de yönetilenlerin ortak iyiliğin gerektirdiği şekilde davranmasını sağlamaktır" (Giddin, 1973: 382). Her türlü metafizik iyi anlayışını, aşkınlığı ve "altın çağ" ideasını reddeden Spinoza için demokrasi olmazsa olmaz da değildir. Christfolini, Spinoza'nın burada Maimonides ve Cicero Metinleri aracılığı ile İbn Rüşd ve Farabi'den esinlenen bir alternatif yol üzerinde olduğunu söylemektedir: "Bu bakış açısında, iyi ideasının aşkınlığı ve özgür iradeye gönderme kaybolacak kadar zayıflamıştır. Bunun yerine, en önemli şey, Platon tarafından

tanımlanan farklı yönetim biçimlerinden birini seçerek, en uygun politik çözümleri her bir özel durumun *microcosmosuna* uygulamayı bilen, yasa koyucunun özel bir filozof olarak sahip olduğu güçlü rol” geçer (Christofolini, 2022: 121).

Politik İnceleme’nin demokrasi bölümünün yazılamamış olması konu açısından ciddi bir eksiklik oluştursa da Spinoza’nın geniş külliyatı içinden nasıl bir demokrasiden bahsettiğini genel olarak anlamak zor değildir. Öyleyse, bitirirken, konumuz bakımından, Spinoza’nın nasıl bir devleti tahayyül ettiği özetlenebilir. Burada yine ideal değil, gerçekçi bir yaklaşımdan bahsedildiğini unutmamalıyız:

- Doğru karşılaşmaların ve Spinozacı “ortak mefhumlar”ın mekanı olabilecek bir devlet: Bu, İfade özgürlüğünün başlıca kriteri olduğu bir demokrasidir. *Etika*’nın 4. bölümünün Önerme XXXVIII’inde belirttiği şekilde, “Beden duygulanmaya ve başka cisimleri birçok biçimlerde duygulandırmaya ne kadar yetkili bir hale konmuşsa o kadar fazla faydalıdır. Ki ruh için de tabiatıyla geçerli”dir. Bu durum ancak ifade özgürlüğünün olduğu bir atmosferde gerçekleşebilir. Bu nedenle böyle bir atmosfer, insanın birinci türden ikinci tür bilgiye geçişine zemin hazırlayacaktır (Deleuze, 2011: 59).

- Akla uygun bir yönetim: E. Böl. 4 önerme XVIII scolie, (HZÜ. s. 213) deki “Herkesin kendisine gerçekten faydalı olan şeyi aramasını, herkesin daha büyük bir yetkinlik ve kendi varlığını koruma arayışında olmasını ister. Bizim dışımızda bize faydalı olan ve iştah duymamız gereken şeyler de söz konusudur. Ruhumuz ne kadar yalnızsa zihnimiz o denli yetkinsizdir. İki kişinin birleşmesi daha kuvvetli olmaları demektir⁸⁷. İnsan insana faydalıdır. Herkese faydalı olanı hep birlikte aramaktan faydalı

⁸⁷ Burada üzülerken bu çalışma içerisinde giremediğimiz ancak yer yer karşımıza çıkan, Spinoza’da birlikten çokluğa geçiş tartışması göze çarpar: Matheron’un “Individual and Community in Spinoza” ve “Is State According to Spinoza an individual in Spinoza’s Sense?”, Balibar’ın “Spinoza : From Individuality to Transindividuality”, Lee Rice’in “Individual and Community in Spinoza’s Psychology” makaleleri tartışmanın ana eksenini oluşturur. Bu tartışmada çok sayıda bireyin güçlerini bir araya getirdiği devletin Spinozacı anlamda ayrı bir birey olarak görülüp görülemeyeceği gündeme gelir. Bunun ilhamı da bir anlamda çalışmanın içinde değindiğimiz “tek bir zihinmiş gibi” ifadesinden alınır.

bir şey yoktur. Bu kendisi için istemediğini başkası için de istememekle olur” ifadeleri ile açık hale gelen, akla uygun, faydalı ve yetkinliğe yol verecek koşulların hüküm sürdüğü bir devlet. Bu yetkinlikse kişilerin bireysel bedenlerinde ve zihinlerinde gerçekleşmez, ancak kolektif içinde gerçekleşir. İlginç bir şekilde Spinoza *Politik İnceleme*’nin 3/12’sinde bu kavrayışı siyasal bütünler arasındaki ilişkiler düzlemine değin sürdürmüştür: “iki sitenin bir araya gelerek tek başına sahip olduklarından daha fazla güce/hakka sahip olması”⁸⁸

- Mağlup bir devletin aksine, özgür bir halk tarafından kurulmuş olması bakımından umudun korkudan etkin olduğu bir devlet (TP, Böl. 5, md. 6, 2007: 39).

-Yönetenin de korkmayacağı bir devlet: Zira hükümdarın korkmak için ne kadar çok nedeni varsa onun bir zorbaya dönüşmesi o kadar kolaylaşır (TP, Böl. 5, md. 6, 2007: 39).

- Halkın kurtarıcılar (bir anlamıyla da korku odakları) yaratmayacağı ve bir dış tehdit anında düşmana karşı duyduğu korkunun ve gerekirse düşmanın üstüne hep birlikte gidebilen ve ancak kendisi dışında bir neden sonucunda yıkılma ihtimali olan bir devlet; yani “iç barış”ın olduğu bir devlet (TP, Böl. 10, md. 10, 2007: 108).

- Gerçek bir barış: Spinoza tam bir barış yanlısıdır. Önümüzdeki bölümde görüleceği üzere, kargaşa ve kalkışma onun için savunulabilecek durumlar değildir. “Ama eğer barış, kölelik, barbarlık ve yalnız kalmak adını taşıyacaksa, insanlar için barıştan daha acınası bir şey yoktur” (TP, Böl. 6, md. 4, 2007: 42). Devamında da tüm iktidarın tek kişinin elinde olması köleliktir, diye belirtir. Barış savaşın yokluğu değilse nedir, sorusu ise sonraki bölümde ele alınacaktır.

⁸⁸ Buradan Uluslararası İlişkiler’de “ebedi barış” görüşü ile ilgili bir okumaya da girilebilir.

III.3. *Imitatio*: Spinoza'nın Yarım Bıraktığı

“İnsanlar yurttaş olarak doğmazlar, yurttaş olurlar” diye vurgular, Spinoza, TP’nin 5. Bölümünün 2. Maddesinde. Bu oluşun koşulu bir toplumun parçası olmak, onla akli ve kalbi bir bağ kurmaktır. Spinoza bu aidiyetin her iki yönüne de ışık tutmuş bir filozoftur. Özellikle de ikincisi olmadan ilkinin eksik kalacağına ilişkin görüşleri ve bu ikisinin *imaginatio* ile ilişkisini kurması kendi döneminde önemli bir düşünsel açılım olarak kabul edilmektedir: “*Communi Hominum Affectu*: yani insanların duygu ortaklığı... Bir toplulukta benimsenmiş kurallar ancak topluluğun akılla ve bunun yanında duygu ortaklığı ile savunulan kurallar olabilir” (TP, 2007, Böl. 10, md. 9: 107): “...Zira yasalar Devletin ruhudur⁸⁹. Bu yasalar durduğu sürece Devlet mutlaka varlığını sürdürür. Ama onlar hem aklın hem de insanlara ortak duyguların koruması altında değillerse ihlal edilmeden kalamazlar; aksi takdirde, mesela bunların desteği sadece akılla olursa, çok az geçerlilikleri olur ve kolayca haklarından gelinir...”.

Hobbes’un da buraya dikkat çektiğini unutmayalım. *Imitatio*’dan en çarpıcı bahsettiği zaman, Hobbes’un daima tarafını tuttuğu “kralcılar” tarafından dahi kiniklikle suçlanmasına neden olmuştur. Ona göre, “insanların ne istediklerine inanmaları için egemenle aynı hareket içinde dudaklarını “kıpırdatmaları” yeterlidir.” Söylediklerine kendileri de inanmasalar bile en doğrusu budur (Baker, 2014: 55) (Bkz, Leviathan, 2008: XXXII- s. 264). Thomas Aquinas’ın kaynağını Aristotelesçi “*imitatio*” mefhumundan alan bu öğretisi, Baker’e göre belki de günümüz için “siyasetin olanaksızlığı tasarımının modern söyleme giriş noktasını” oluşturur. “Tanrı kelamıyla monarkın sözünün bu paralelliği Ortaçağlar için bir yansıma, bir benzetme dünyasında yer alıyordu. Tanrının

⁸⁹ “For the constitution is the soul of the state...” (TP, SS, 750)

dünyayı yaratırken, ruhun bedeni yönetirken yaptıklarını kral da Devlet'i yönetirken yapacaktır" (2014: 56).

Aslına bakılırsa Hobbes'un *imitatio* 'ya ilişkin görüşleri genellikle olumsuzdur. Leviathan'ın "Devleti Zayıflatan ve Çökmesine Yol Açan Şeyler" bölümünde ele alınır. Hobbes'un *mimesis* üzerinde durması onun toplum bilimine uyguladığı fizik görüşleri ile tutarlılık halindedir. Korku ve cesaret gibi duygulara da pek ala uygulanabilir. Bir duygu ortaya çıkar ve durdurulmadığı sürece sonsuz etki yaratmayı sürdürür. Korku için bu fazlasıyla geçerli bir durumdur. Hobbes, kişinin ilk önce korkunun gerçek nedeninin ne olduğunu bilerek veya bildiğine inanarak bir şeyden korktuğunu açıklar. Buna göre korku, tiksitmeyi doğurduğuna göre, insan korkuyu yansıtacak şekilde hareket etmeye ve davranmaya başlar. Bu hareketi hisseden diğer kişiler de buna tepki göstererek paniğe kapılırlar: Buna Dehşet denecektir: "... aslında, nedenini veya nesnesini bilmeden korku duyan biri, ilk başta korkusunun nedenini bilir; ama daha sonra herkes yekdiğerinin bildiğini varsaydığı için, bu unutulup gider ve geriye dehşet kalır. Bundan ötürü bu duygu tek bir insanda değil, bir insan topluluğunda ortaya çıkar" (Leviathan, 2008: 51). Hobbes korkunun bulaşıcı yönünü bu sözleriyle ortaya koyar. İnsanlar bunun sonucu olarak "kendi niyetleri ve görüşleri olmayan şeyleri de kendi görüşleri gibi" ifade edebilirler. Bu Hobbes için konuşmanın kötüye kullanılmasına bir örnektir, ancak bir istisna ile. Bunu bize yapan, bizi yönetmekte olan kişi yani egemen ise burada bir kötüye kullanımdan değil, "ıslah ve terbiye"den söz edilir (Leviathan, 2008: 35).

Eğer egemen işin içinde değilse, Hobbes taklit ile ilgili olumlu düşünmez. Birincisi, başkalarını taklit etmek, toplum sözleşmesinin kurduğu (kırılğan) hiyerarşiyi tehlikeye atar. Sosyal sözleşmenin temel fikri, kişilerin doğal eşitliğinin sona erdirilebileceğidir. Bu, doğa durumuna özgü olan karşılıklı korkuyu getirecektir. İkincisi, diğer ulusların tavırlarının ve egemenlik biçimlerinin taklit edilmesinin, kendi egemenliklerini küçük

düşürmek anlamına gelmesidir. Başka milletlerin taklitleri, diğer hükümdarların bazı şeyleri daha iyi yaptığı iddiasını ortaya çıkarır ve egemenin gücü sorulanır (Jakonen, 2011: 161). Burada, başka milletlerin taklidine örnek olarak Hollanda'nın verilmiş olması ilginçtir: "...şüphem yok ki pek çok insan zenginleşmek için, Hollandalıların yapmış oldukları gibi, sadece hükümet biçimini değiştirmenin gerekli olduğunu düşünerek, bu ülkeye özentiden dolayı, İngiltere'deki son karışıklıkları görmekte mutlu olmuşlardır." Bir diğer örneği ise, Grekleri ve Romalıları ait hikayeleri okuyup, onları taklit ederek Regicide ya da Tyrannicide'den söz eden insanlardan verir. (Leviathan, 2008: 230)⁹⁰

Matheron, Spinoza'nın "insanlar arasındaki ayrılığın üstesinden gelme ihtimalini, çevreyle uyumlu temel bir eğitimle, insanların birbirini taklit etmeye yönelik temel eğitimleriyle ilişkilendirdiğini" söyler. "Başkalarının arzularını taklit etme ya da onlara benzeme, aranan insani topluluğun kapsayıcı conatusu olarak değerlendirilebilir" (Tatian, 2020: 33). Bu, aynı zamanda birlikten çokluğa geçişin temel mekanizmasıdır. Bunun Spinoza'da tam olarak açıklanmamış olması, burada derinleşilmemiş oluşu bir eksiklik olarak görünür (Tatian, 2020: 48, ayrıca bkz Matheron, 2020: 125). Spinoza'nın arzusunu Rene Girard'ın mimetik arzu olarak açıkladığı mekanizmaya benzetir. (Bkz, Şiddet ve Kutsal: 207): "Arzu temelde taklit eder (mimetiktir), örnek aldığı arzuya göre biçimlenir ve örneğin seçtiği nesneyi seçer. (aynı nesneye yönelen iki arzu birbirine engel olur, çatışmaya yol açar) Bu sadece arzu için değil, korku ve umut için de geçerlidir, kuşkusuz.

Zihnin bedeninin bir fikri olduğunu ifade eden Spinoza için, zihin ve beden daima karşılıklı etkileşim içindedir ve beden aynı zamanda daha geniş bir sosyal bedenler

⁹⁰ "keza bir kez monarşi, bu yönetim biçimine sürekli olarak hırlayan şu demokratik yazarlar tarafından kemiğe kadar ısırdığında; bir tiranfobi veya güçlü şekilde yönetilme korkusundan ötürü kaçtıkları, sevmedikleri, güçlü bir monarktır tek gerekli şey" diyerek onlarla ilgili sudan kaçan ancak susuzluktan ölen bir kuduz hastası benzetmesini yapar (Leviathan, 2008: 230).

çevresinin bir parçasıdır. Bunun da Spinoza'nın *imaginatio* ve *affectus* üzerine düşüncelerinin en başından politik bir bağlamı olması anlamına geldiğine, (Williams, 2007: 354) Spinoza'nın TTP'de *imaginatio* 'yu Teolojik Politik bir gerçeklik olarak ele aldığına değinilmişti. *Etika*'nın yeniden çalışılmaya başlanan kısımları bu yönüyle bir girizgah niteliği taşır. *Etika*'nın 3. Bölümüne geldiğimizde, duygulanışların bedenler arasındaki iletişiminin mekanizmaları hayal gücü ile de ilişkilendirilerek ele alınır (Williams, 2007: 357). Bu bağlamda aşağıdaki önerme dikkat çeker:

“E. HZÜ. Böl. 3, Önerme XXVII: Bize benzeyen ve hakkında hiçbir tarzda bir duyguya sahip olmadığımız birinin bir duygusu olduğunu hayal edersek sırf bundan dolayı ona benzer duyguyu duyarız.

Kanıtlama: Şeylerin hayalleri İnsan Bedeninin duygulanışlarıdır ki, onların fikirleri bizim gibi hazır olan dış cisimlerin fikirlerini bizde temsil ederler; (Scolie, önerme 17, bölüm II) yani (önerme 11, bölüm II) onların fikirleri Bedenimizin tabiatını ve aynı zamanda bir dış cismin şimdi hazır olan tabiatını kuşatır. Öyle ise eğer bir dış cismin tabiatı Bedenimizin tabiatına benzerse hayal ettiğimiz dış cismin fikri de, bu dış cismin duygulanışına benzeyen Bedenimizin bir duygulanışını kuşatacaktır ve bunun sonucu olarak bize benzer birinin bu duygulanışla duygulandığını hayal edersek, bu hayal ediş Bedenimizin benzer bir duygulanışını kuşatacaktır. Öyle ise yine bize benzer bir şeyin bir duyguya sahip olduğunu hayal etmemizden dolayı onunkine benzer bir duyguya sahip oluruz.” (150-151)

Yine,

“E. HZÜ. Böl. 3, Önerme XLIXi Scolie: “Buradan şu sonuç çıkar ki, insanlar hür olarak bulundukları için, birbirlerine karşı başka objeler hakkında olduğundan daha büyük sevgi ve kin beslerler; onlara duygulanışların taklidi katılır: Bu konuda 27, 34, 40, 43. Önermelere bakınız” (167-168)

Ayrıca, Spinoza'nın söz konusu bölümdeki bir dizi önermesi, konuyla ilgili ufuk açmaktadır: Önerme XXXIII: “Bize benzer bir şeyi sevdiğimiz zaman, gücümüz yettiği kadar, onun da bizi sevmesini sağlamaya çalışırız” şeklindeki, adeta aşkın tanımını verdiği önermesi, (HZÜ. s. 156), Önerme XLI:'deki “kendisine benzeyen birini seven kimse, yine kendisine benzer başka birisinin bu şeye karşı kin duyduğunu hayal ederse, bu başka kimseye karşı kin duyacaktır”, şeklindeki ifadesi ve “eğer birisi başka bir sınıfa

ya da millete ait olan, bir başka kimse ile sınıf ya da milletin genel adı altında bir başkasının fikriyle birlikte bir sevinç ya da kederle duygulanmış ise, o yalnız bu başkasını sevmek ya da ona kim beslemekle kalmaz, aynı zamanda aynı sınıftan ve aynı millettten olanların hepsini de sever, veya onlara kin besler” (HZÜ. Böl.3., Ö. XLVI, s. 165-166) önermesi...

İşte insanlar aynı zamanda bu tutumlarından dolayı “şeylerin iğreti nedenleri olan umut ve korku”lar (E. Böl 3, Ö. L) ile karar vermeye ve upuygun fikirlerden uzak bir şekilde yaşamlarını sürdürmeye devam ederler. Burada ortaya çıkan fikir Balibar’a göre, duygulanışların toplumsal bağın bir biçimi olması fikridir. Bu fikirle bağlantılı olarak 3 fikrin üzerinde durur: “Özdeşleşme, yani bireyin duygularını bir başkasına imgeleri üzerinden ileten temel ruhsal mekanizma, ikirciklilik, yani başından itibaren sevinç ve üzüntü duygularını, dolayısıyla da sevginin ve nefretinkileri tehdit eden ve herkesin ruhunu (ya da kalbini: *animus*) dalgalandıran mekanizma, Son olarak da herkesin bunu kullanarak dalgalanmaların üstesinden gelmeye çalıştığı ve bunun karşılığında sadece insanı belirsiz olarak o durumda tutmaya yarayan bir farklılık korkusu” (Balibar, 2004: 108-9). Bunu açarken farklılık korkusunun şu biçimde irdelendiğini görürüz: “Benzerimiz” –kendimizi özdeşleştirebileceğimiz, kendisine karşı “diğerkam” duygular beslediğimiz, dinin “komşu” ve siyasetin “vatandaş dediği birey- verili ve doğal olarak varolmaz. Bu kişi ancak imgesel bir özdeşleştirme süreci sonucu oluşturulur ki, Spinoza bu sürece “duygulanışların taklidi” (E. HZÜ. Böl. 3, Ö.XXVII, Scolie, s. 151) adını verir (“duygu taklidi” *affectuum imitatio*, bkz E. ÇD, s. 380-381)⁹¹. Bu süreç hem bireyler arasındaki karşılıklı tanınmada, hem de bir “istikrarsız bireysel tutkular yığını” olarak “çokluğun” oluşumunda işler. İnsanlar “aynı doğa”ya sahip oldukları ölçüde “benzer” değildir. Ancak bu duruma gelirler. Ve özdeşleşmeye yol açan bir şey “dış nedendir”,

⁹¹ Karş. “*imitation of emotions*” (E. CP, s. 117).

ki bu dış neden de duygulanımsal bir nesne olarak Öteki imgesidir. Ancak bu imge inanılmaz derecede ikirciklidir: Aynı zamanda “hem çekici hem itici, hem güven telkin edici hem de tehdit edicidir.” Bu öteki imgesinin olmazsa olmaz tezatı, bir iyi imgesidir: “Ortak bir sevgi nesnesi olarak bir *iyi imgesi* inşa edilir. Ancak bu imge tanımını gereği korku ve nefretten, yani ortak olarak kaçınılacak bir kötülüğün (ya da mutsuzluzluğun) ya da başkalarının kendi yararlarına olacak şeyi kendi yollarıyla kovalamalarından ortaya çıkacak kötülüğün (bu argüman hemen TTP’deki teolojik nefret fikrini hatırlatmalı) imgesinden ayrılmaz olacaktır” (Balibar, 2004: 109-110).

Bu bağlamda Site’nin duygulanımsal temelleri zorunlu bir ikirciklilik içindedir. Sevgi ve nefretin, ötekine dair duyulan korku ve “biz”e duyulan güvenin ikircikli birliğidir. Balibar doğrudan şu ifadeleri kullanır: “Demek ki toplumsallık, her ikisi de gerçek etkiler yaratan gerçek bir tutarlılığın ve imgesel bir ikircikliliğin birliğidir.” Bu nedenle “Toplum ve devlet aynı zamanda hem imgesel hem de rasyonel olan ve içinde insanların tekelliklerinin vurgulandığı tek bir ilişki oluşturur” (Balibar, 2004: 110-1).

Ancak Spinoza daha da ileri gidecektir: Duygular yalnızca bir “bulaşıcı hastalık gibi” iletilmezler. Başkalarının bu arzuya sahip olduğunu "hayal ettiğimizde" de arzu "doğurulur" (E. Böl. II. Önerme 27). Sonraki bölümde verdiği Pierre ve Paul örneği de bunun bir devamıdır. Ancak Spinoza’nın arzuyu, bir şeyin kendi varlığında varlığını sürdürmeye çalıştığı conatus’un bilinci olarak tanımladığı göz önüne alındığında, arzunun bireylerarası doğuşu olgusu bizi şu soruyu sormaya zorlar: “Conatus’un bir bilinci varsa ve bir arzuyu başka biriyle paylaşıyorsam, arzunun ifadesi olduğu conatus’u da paylaşıyor muyum? Başka bir deyişle, conatus’u (ve dolayısıyla "ilgisi") ikimizde de ifade edilen tekil bir şeyin parçalarıymış gibi değil de, ayrı bireyler olarak düşünülmemiz hala mümkün mü? Montag buna olumlu cevap verilebileceğine şüpheli yaklaşır zira, “Aynı doğadaki iki birey bir araya geldiğinde, her birinin tek başına iki katı güçlü bir birey

oluştururlar” mı? (*Etika*, Böl 4. Ö 18. Scolie) (Montag, 2005: 669) Burada yeniden Spinoza’nın “tek bir zihinmiş gibi” ifadesi karşımıza çıkar. Bireylerin tek bir zihin gibi araya gelmeleri mümkün müdür? Spinoza Walther’e göre bireylerin zihinlerinin “kapalı” olduğunu düşünür. Zihinler birbirlerine karşıt olmayacak şekilde eylemlerini uzlaştırabilirler ancak burada gerçekten tek bir zihin gibi düşünülebileceği şüphe götürür (Walther, 2022: 31).

Öyleyse burada gerçekten kusursuz bir sonuca varılacağından ya da böyle bir sonucun amaçlanabileceğinden bahsedebilir miyiz? İki ya da daha fazla bireyin bir araya gelmesi her zaman kusursuz bir bütün, bir mutlaklık oluşturur mu? Spinoza’da duygular her zaman *sociable* ve *unsociable* yönleri ile ve en önemlisi de ikirciklilikleri ile ele alınırlar. Sevgi ve nefretimiz (ve korkularımız da) çoğu zaman duygu taklidi dolayımıyla diğerlerinin düşünceleri ile ilişki içinde ve değişkendir. Armstrong Spinoza’daki bu durumu şöyle örnekler:

“Ötekinin de kendi mizacımlı yaşamasını istiyorum, benim onayladığımı onaylamasını, sevdiğimi sevmesini ama aynı zamanda kendi mizacımlı dışlayacağını düşündüğüm ölçüde onun sevdiğim şeyden duyduğu sevinci kıskanıyorum. Onayladığım şeyi onaylamasını, Sevdiğim şeyi sevmesini istiyor, ama aynı zamanda onun sevdiğim şeyden duyduğu sevinci kıskanıyorum, çünkü bunun benimkini dışladığını hayal ediyorum ve bu yüzden onu bundan mahrum etmek istiyorum. Ancak, karşılıklı olarak arzulanan nesnelerin ona sağladığı neşeden onu mahrum etmek istemiyorum, çünkü onun sevinci benimkini teşvik ediyor. Zihnimdeki kararsızlığın kaynağı da ötekiyle olan ilişkimdeki bu ikircikliliktir” (Armstrong, 2009:288).

Armstrong’un karmaşık olsa da doğru ifade ettiği, kısacası kusursuz olmayan bu süreç aynı zamanda alternatif bir öznellik fikri de ortaya çıkarır. Buna öznenin başlıca rolü oynamadığı, öznelerarasının (*intersubjectivity*) esas belirleyici olduğu bir öznellik denebilir.⁹² Burada temel belirleyici, özneler arasındaki sinapslar sayılabilecek

⁹² Spinoza’da öznenin söz etmek büyük bit soru işaretidir. Macherey 1979’da, Spinoza’da “özne, diyalektik ve tarih” sorunsalını, Hegel ile karşılaştırmalı çalışmasında, şöyle tanımlar: Spinoza, Hegel’in tersine, bir özne içinde diyalektik olanı düşünmeyi reddeder. Böylece yeni bir yol açılır... Kendi özleri uyarınca,

duygulanışlardır. Öznenin topluluk içindeki yeri ve topluluğun bütünsel olarak yönü duygulanışlar ağı içerisinde belirlenir. Spinoza'nın Althusser'in ideolojik cephanesine dahil olmasının kritik nedenlerinden birinin bu olduğunu düşünüyorum. Williams'a göre, ilk bakışta bir duygulanışı öznesiz bir süreç olarak tartışmanın bir paradoks olduğu düşünülebilir; çünkü duygulanış bir öznenin sahip olduğu bir şey ya da öznenin başına gelen bir şey olarak düşünülür. Williams duygulanışı özneyi aşan bir şey olarak sunmaya çalışır. Gerçekten de, onu bu şekilde öznel olmayan bir süreç olarak düşünmek, duygulanış kategorisini gereğinden fazla psikolojikleştirmeden, politik olanın duygulanışsal yoğunluğunun kuramsallaştırılmasına imkan tanır. Duygulanışsal ilişkilerin akışkanlığını, kararsızlığını ve yoğunluğunu vurgulayarak öznelliğin politik ve bedensel yollarla doğuşu hakkında düşünmemize olanak tanıdığından, Spinoza'nın tartışmaya en büyük katkısı yaptığı yer de ona göre burasıdır. Spinoza'nın felsefesinde tartışılan mimetik yapı, özne tarafından tetiklenmez, daha ziyade bu yapı, bir öznenin özdeşleşme sürecini oluşturur. “Öznellik geriye dönük olarak duygulanımların dağılması ve dolaşımı yoluyla üretilir. Yani duygulanımın öznesi yoktur çünkü duygulanım özneyi

kendiliklerinden (quantum in est se est), oldukları gibi ele alınan tekil şeyler, öznel olarak belirlenmiş değildir; çünkü bir özne yalnızca içinde ayrı varoluşların birlikte olduğu bir “varlık”tır ve ayrıca Spinoza bunu “birey” diye adlandırır. Özne kavramı öznelere değil, varoluşlara gönderildiği oranda rasyonel bir anlam kazanır... Spinoza'da bir özne kuramı varsa, o öncelikle, mantıksal değil, fiziğin varlıklar arasında birlikte olma biçimlerini incelediği ölçüde, fiziksel bir biçim alır. Macherey burada *Etika* II Önerme 13'teki tanıma gönderme yapacaktır.”(Akal, 2010: s. 154)... “Spinoza'da doğanın düzeninin dışında veya kendi düzenini yaşayacak özgür bir “özne” mümkün değildir...Spinoza, özneci yaklaşım karşısında içkinlikçi yaklaşımıyla göndermesiz açıklamalarıyla başka bir yolu seçecektir” (Akal, 2010, 155): Yakira ise Spinoza'da özne ve öznelliğin olmadığına ilişkin görüşü yanlış bulur. “Yakira'nın Spinozacı bir özne kuramının inşası için dayandığı nedenler sırasıyla şunlardır: Her şeyden önce modern öznellik kavramının yaratıcısının Descartes olduğu söylenir. Descartes düşüncesinin de Spinoza için bir gönderme odağı olduğu bilinmektedir. Descartes öznelliği Cogito'dan yola çıkarak düşünürken, Spinoza benzer bir yolu Conatus'ta yola çıkarak izleyecektir. Sonra, modernitenin felsefi sorunsalının bağrında öznenin özerkliği yatar. Spinoza belki de modern özerklik kavramının yaratıcısıdır: Onun “özgürlük kuramı”, öznenin özerkliği ve devletin öznesi olarak insan hakkında sorulacak soruyu haber vermektedir. İnsanın dünyanın merkezinde olmaması, onun etik ya da siyasi özne olarak özerkliğinin, içselliğinin ya da değerinin reddedilmesi için yeterli değildir, diyen Yakira'ya göre, Spinoza, “bedenin düşüncenin içeriği olması” ya da “bedenin düşünüldüğü anda düşünce olması”na ilişkin çok özgün bir başlangıç yapmıştır. Bu, Spinozacı öznellik kuramına ve özne felsefelerine yöneltilecek postmodern bir eleştiriye karşı bağışıklık kazandıracaktır.” (Yakira, E., “Y a-t-il un sujet spinoziste?”, 307-309, 311 314, 315'ten aktaran, Akal, 2010: 154-156).

kimliğe ve performansa doğru sürükler” (Williams, 2010: 258); yani bir bakıma onu yaratır.

Bu işleyişin ortaya konması, gerçek nedenlerin bilgisine bizi bir adım daha yaklaştıracaktır ve etkinlik yolunda bir adım daha ilerlememizi sağlayacaktır. İnsanların pek çoğu bu bilgidен uzaktır. Değindiğimiz gibi, Spinoza, doğadaki pek çok şeyin insan kontrolünün ötesinde olduğu ve bu nedenle insanların başlarına gelecek iyi ya da kötü talihi öngöremedikleri gerçeğini en baştan ortaya koyar. İnsanlar iyi zamanlarında, kibirli ve övüngendirler, mantığın tavsiyesini almayı ihmal ederler, iyi şanslarının sonsuz karmaşık bir güçler bağının ürünü olmaktan çok kendi irade ve arzularının basit bir şekilde gerçekleştirilmesi olduğunu düşünürler. Öte yandan, kötü şans zamanlarında fena halde korkuya kapılırlar ve “uymayacakları bu kadar aptalca, saçma ya da boş bir öğüt yoktur” (Sharp, 2005: 599). Bununla birlikte, unutulmaması gereken önemli bir nokta vardır. Spinoza’da üçüncü türden bilgiye bir şekilde ulaşılması bir şekilde mümkünse, bu sözü edilen çokluğun dışında ulaşılacak bir bilgi olamaz. E. II. Bölüm 39. Önermede belirttiği gibi, beden başka bedenlerle ne kadar çok ortaklık geliştirirse zihin de o kadar çok ortak mefhum barındıracaktır (Lucchese, 2012: 279-280).

Ortak mefhumlar sadece sitenin varlığını sürdürmesine mi rehberlik edeceklerdir? Duyguların çokluğun arasında hak ve güç uyarınca siyasal bütünün ortadan kaldırılmasına hizmet edecek şekilde dolaşımı Spinoza tarafından yok sayılamaz. TP, VI. Bölümünün, 1. Paragrafında belirttiği gibi, Spinoza için, eğer insanoğlu politik toplumda yaşamayı doğal olarak kabul ediyorsa, bunun aklın rehberliğinde değil, korku gibi ortak bir tutkunun etkisi altında olduğunu belirtirken aynı veya başka bir korkunun doğal olarak o politik toplumda yaşamamaya yöneltebileceğini görmezden gelemeyiz. Aynı pasajı *convenire* ifadesine dayanarak Hobbes’çu ve sözleşmecî yorumlayanların aksine

Matheron, burada uzun uzun anlatılanın kuruluş değil, aksine isyana yol açan nedenler olduğunu vurgular (2020: 127) ve bu iddiayı haklı çıkarmak için, insanların ortak olarak hissettikleri korku öfkeye dönüştüğünde nasıl güçlerini birleştirdiklerini göstermesi bağlamında, TP Bölüm III'ün 9. Paragrafına atıfta bulunur (Matheron, 2020: 139):

“Üçüncü ve son olarak genel bir hoşnutsuzluğa neden olacak bir önlemin Sitenin hakkıyla pek az ilişkisi olduğunu irdelemek gerekir. Gerçekte, hiç kuşkusuz, insanlar doğaya uyarak, ya ortak bir korku nedeniyle ya da maruz kaldıkları bir kötülüğün öcünü alma arzusuyla Siteye karşı birleşirler ve, Sitenin hakkı halkın ortak gücüyle tanımlandığına göre, Sitenin gücünün ve hakkının kendisine karşı bir birlik oluşturulmasına sebebiyet verdiği için zayıflayacağı kesindir. Hiç kuşkusuz, Sitenin korktuğu tehlikeler vardır; nasıl ki doğal halde korkmak için ne kadar çok sebebi varsa insan o kadar az bağımsızlığa sahiptir, bu, site için de aynen geçerlidir” (TP, 2007: Böl. 3 md. 9: 29).

Sıradaki bölümde, bunun temellerini inceleyeceğim. Şimdiye dek incelediğim devletin kuruluş ve düzen veçheleri geride kalıp, isyan, devrim, iç savaş vb. takip ettiğinde korku ve siyaset ilişkisinin inceleme konumuz olan düşünürler açısından nasıl görüldüğünü ortaya koymaya çalışacağım.

BÖLÜM IV: İTAATE KARŞI DİRENME HAKKI/GÜCÜ VE KORKU

...Korku seni korkaklar ülkesine
Kral yaptım çıkardım ülkemden
Bende kalan neyin varsa
Al götür giderken

Şimdi kral benim kendi ülkemde
Kendi ülkemde halk benim
Şimdi artık kendi ordularımı
Bildiğim gibi sürerim savaşa...
Afşar Timuçin

Matheron'un deyişi ile Spinoza'nın çözümlemelerinin başlıca konusu "toplumun tutkuları"nın tarihsel kuramıdır. Böylece politik sorunsalın şimdiye dek göz ardı edilen yeni boyutu tüm açıklığı ile ortaya çıkar: "Devletin kaderinde belirleyici bir faktör olarak *kitlelerin hareketi*". TTP'nin özellikle XVII. ve XVIII. Bölümlerinde bu net bir şekilde görülebilir. Balibar Spinoza'nın diyalektik biçimde ortaya koyduğu bu konuyu korku bağlamında oldukça özlü biçimde ifade eder:

"Aslında eğer bütün tarih *kitlelerin korkusu* –hissettikleri ve başkalarına yol açtıkları korku –tarafından koşullandırılmış olmasaydı, bu durdurulamaz dalgalanma devletlerin (ve onlarla beraber milletlerin) varlığını tehdit eden bir unsur olmazdı. Siyasal kurumlar sistemi, birincil olarak talih ve şiddetten kaynaklanan korkuyu bastırabilmenin bir yolunu teşkil eder. Ancak bu sonuç yönetenlerin otoritesinin temeli olan korkunun kendisi kullanılmadan elde edilemez. Ve sonuç olarak korku sadece başka nesnelere yönlendirilmiş olur. Bu korku karşılıklı hale geldiğinde ve kitlelerin gizli gücünden korkan yöneticiler onları korkutmayı seçtiklerinde (ya da rakiplerini ürkütmek için onları kullandıklarında) bu düşmanca tutkular zinciri (sınıflar, partiler ve dinler arasındaki nefret) dönüşsüz olarak bir iç savaşa götürür. Siyasi kurumların dejenarasyonu ve halkın kendi yararını algılamayan "yırtıcı bir çokluğa" dönüşmesi aynı sürecin iki yüzüdür" (2004: 57).

Spinoza başta Tiranlık olmak, üzere baskıcı sistemlerin "kitleleri korku ve devrimci yanılsamaların patlayıcı bir bileşimi haline" getirdiğini vurgulamıştır. Bu durum, henüz patlayıcı hale gelmediyse bile çoğu zaman "güçsüz ve bölünmüş" hale gelen kitlelerin yine "mukadder insanlar"dan medet ummasına neden olur ve bu insanların Cromwell gibi

bir tirana başvurma ihtimalleri de artar (TTP, 2017: 269, Balibar, 2004: 57). Spinoza'nın Cromwell örneği üzerinden uyarısı, tiranları ortadan kaldırmanın tiranlığı ortadan kaldırmak olmadığına işaret eder. Öncelikle bir hükümdarı zorbaya dönüştüren nedenler ortadan kalkmıyorsa, ona karşı isyan etmek anlamlı değildir (TP, Böl.5 Md. 7). “Oluk oluk kan aktıktan sonra geline nokta, başka ünvana sahip bir yeni bir monarkın önünde eğilmek (sanki tüm sorun ünvandaymış gibi)” (TTP, 2014: 270), diye anlatır Spinoza, İngiltere'deki olayları.⁹³

Spinoza iktidarın işleyişini her ne kadar en incelikli noktalarına değinerek eleştirse de isyan ve devrimden⁹⁴ yana saf tutmaz. Ona göre “her isyan mutlak bir çöküş tehlikesini bağrında taşır” (TTP, 2014: 271). Yukarıda İngiliz İç Savaşı'na yönelik kritik tavrını gördüğümüz Spinoza'nın İngiltere'ye ve Hobbes'un da döneminin Hollanda'sına ilişkin karşılıklı göndermelerini takip etmek ilginçtir. Önceden gördüğümüz gibi Hobbes da dönemin Hollanda'sını olumsuz bir örnek olarak kullanır. Ne var ki Hobbes bir mutlak güç yanlısı olarak, Cromwell yönetimi ile çatılmaz. Hobbes, 1652 Ocak ayında Londra'ya dönmüş ve burada *Rump*'ı ve kabineyi, kral taraftarlarını Eylül 1651'de Worecester Muharebesi'nde bozguna uğratarak zafer kazanmış ve neredeyse kral kadar büyük bir şahsiyet olmuş Cromwell'in boyunduruğu altında bulmuştur. Hobbes “hükümetle arasındaki husumeti ortadan kaldırmak” için daha önce yaptığı gibi, kendisini çalışmalarına vermek üzere inzivaya çekildiğinden bahseder (Skinner, 2018: 206).

⁹³ TP, Böl 5, md. 7'de de benzeri biçimde: “Bir bilgeden bekleneceği gibi iyi bir amaca yönelmişse, bir zorbayı ortadan kaldıran halkın, Hükümdar'ı zorbaya dönüştüren nedenleri ortadan kaldırmazsa, ne büyük bir ihtiyatsızlık yapmış olacağını gösterdiği düşünülebilir; ve tersine, hükümdarın korkmak için ne kadar nedeni varsa, bu onu bir zorbaya dönüştürebilecek nedenlerin o kadar arttığını kanıtlar, halk Hükümdar'ı ibret alınacak bir örneğe dönüştürüp, ona karşı saldırıyı övülesi bir iş gibi gösterdiğinde olduğu gibi...” (2007: 39).

⁹⁴ Buna rağmen devrimin sözünü dahi etmeyen Spinoza'nın resimle uğraştığı döneminde, ilginç bir şekilde kendisini Napolili bir devrimcinin kılığında resmettiği, resminde onun vücuduna kendi kafasını yerleştirdiği söylenmektedir (Deleuze, 2008: 138).

İngiltere’de 16. yüzyıldan itibaren iktidara gelen Tudor Hanedanı, ortaya çıkmaya başlayan köylü isyanları ile mücadele etmeye, İngiltere’nin askeri gücünü seferber ederek ticari çıkarlarını garantileme çabası içinde mutlak monarşiyi güçlü bir biçimde inşa etmeye çalışmıştır. Zaman içinde tarımda kapitalist dönüşüme ön ayak olan sınıfların iktisadi ağırlığının artması, bu kesimin siyasal açıdan ve parlamentoda güçlenmesini sağlamıştır. Bu dönemde *gentry* olarak adlandırılan sınıf, Kralın gelir kaynaklarını kısıtlayarak, gücünü ulusal düzeyde Parlamento’da, yerel düzeydeyse yargı kurumlarında pekiştirerek, monarşinin gücünü kısıtlayacak ve kendi çıkarlarına uygun bir ortam yaratacak şekilde güçlenmiştir (Mooers, 1997: 185-219). Ne var ki Krallığın mutlak monarşiyi devam ettirmesini sağlayan feodal yasalar hala yürürlüktedir. Kapitalist toprak mülkiyetinin ve tarımda serbest ticaretin önündeki kısıtlamalar varlığını sürdürmektedir. 17. yüzyıl başında iktidara gelen Stuart hanedanı kendi ayrıcalıklarını sürdürecektir girişimlerde bulunmaya başlamıştır. Bu girişimler, gelişen ticari tarım koşullarına uyum sağlayamayarak yoksullaşan ve saraya bağımlı hale gelen geleneksel aristokrasi ve Kilisenin de desteğini bulmuştur. Toprak sahibi ve yeni zenginleşen sınıfların devlet yönetimine katılmasına karşı girişimler bu sınıfın tepkisini toplamıştır. Krallığın, yeni gelişen kapitalist ilişkilerin sözcüsü durumundaki kesimlerin taleplerini dikkate almaması ve bu kesimlerin tepkisine neden olacak şekilde mutlak monarşiyi güçlendiren düzenlemeleri, 1630’larda bu kesim ile Krallık arasında çatışmalara neden olmuştur. Bu çatışmanın sonucu olarak, geleneksel aristokrasi ve kilise çevrelerinin desteklediği Krallık güçleri ile önderliğini yeni güçlenen kapitalistlerin yaptığı Parlamento güçleri arasında 1640-49 yılları arasında bir iç savaş yaşanmıştır. İç savaşta, Krallık güçlerine karşı savaşımlar arasında, özgürlük ve eşitlik talep eden, tarım işçileri, zanaatçılar, işsizler gibi geniş halk kesimleri de vardır. İç savaş Kralın idamı ile sonuçlanacak ve burjuva mülkiyet haklarının korunduğu bir Cumhuriyet kurulacaktır. Hobbess bu sırada tüm bu gelişmeleri sürgünden takip etmektedir (Hill, 2005).

Ancak bundan sonra da sular durulmayacak, geniş kitlelerin devrime katılımı üst sınıfların başına dert olacaktır. Hill, bu dönemi şöyle tanımlar: “devrimin içindeki isyan” (Hill, 2021: 18). Avamın ve daha alt sınıfların yer aldığı Levellers ve Digger diye tanımlanan gruplar, yani çokluğun ta kendisi, örgütlenecek ve eşitlikçi taleplerini gündeme getireceklerdir. Bunların yarattığı tehdit hali, yeni kapitalist sınıfların devrimden geri adım atmasına ve Oliver Cromwell'in mutlak iktidarını kabul etmelerine neden olmuştur (Hill, 2021). 1658'e kadar sürecek ve feodal sistemin kalıntılarının bir anlamda temizlendiği Cromwell döneminin ardından ortaya çıkan belirsizlik, mülk sahibi sınıfların bir restorasyon talep etmelerini sağlamış ve 1660 yılındaki Restorasyonla Kral II. Charles başa getirilmiştir. Hobbes her ne kadar eski feodal ve mutlakiyetçi yönleri oldukça törpülenmiş olsa da kralın yeniden başa geçişine hayatının son yıllarında şahit olacaktır. Hatta İngiltere'ye dönmesiyle kendisine maaş bile bağlanacaktır.

Hobbes'un bu dönemi anlattığı, "Leviathan'a karşı Behemoth" yalnızca bir toprak sahibinin bir deniz canavarı üzerindeki üstünlüğü anlamına gelmiyordu. Tabii ki, Uzun Parlamento'nun iğrenç bir canavar olarak görüldüğünü, Hobbes'un yapay insanının ise hayırsever bir dev olarak sunulduğunu da unutmamak gerekir. Eyüp, 40:19'da bu dev, “Tanrının kendisinin dahi kılıçla yaklaştığı bir canavar” olarak nitelendirilir (Schmitt1996a: 27). Hobbes *Behemoth*'u restorasyon ortamının güveni ile yazmıştır ve monarşi karşıtlarını ve “yeni yetme centilmenleri”, ortalığı bulandıran din adamlarını ve bunların peşine takılmış avamı burada daha sert bir dille eleştirme olanağı bulmuştur. “*Leviathan commonwealth* yani devlet ya da meşru hükümdar, *Behemoth* ise sivil uyumsuzluk, isyan ya da devrim anlamına gelecektir.”, der, kitabın İngilizce baskısının ön sözünü yazan, Seaward. Diyalog biçiminde yazdığı kitapta, iç savaşa ve restorasyona ilişkin tarihsel olguları detayıyla tartışmaktadır. Kraldan izinsiz vaaz vererek halkı isyana teşvik eden (2020: 113), Krallığı içeriden bölen (2020: 119) din adamlarını eleştirmiş, kralların ve hatta tiranların neredeyse hiçbir zaman “insanlık dışı bir emir” vermediğini,

emir doğa yasalarıyla çeliştiği zaman dahi uyruğun eğer krallığı terk etmediyse, yine bunlara uymakla yükümlü olduğunu belirtmiştir (2020: 121).

IV.1. Hobbes'ta “Devredilmeyen”

De Cive'de sözleşme Hobbes'un istediği düzeyde hukuki olarak zorlayıcı bir noktaya varamamıştır. Zira, belirttiğimiz gibi, sözleşme Kişinin ölüm cezasından kaçabilmesi, kendi babasının infazının kendisinden istenememesi, gibi belli istisnaları içermektedir. Egemen hiçbir şekilde sözleşmenin tarafı değildir, Böyle olunca, sözleşmenin gerçekleşip gerçekleşmemesi tamamen sözleşmenin taraflarının elinde olan bir durumdur. Matheron, bunun nedeninin sözleşmenin mantıksal olarak başlangıçta “demokratik bir kuruluşu” barındırması olduğunu söyler. Hobbes'un sözleşmesi tek tek kişiler arasında gerçekleşir. Egemenlik bir kez devredildikten sonraysa, insan topluluğu kolektif bir kişilik olarak varolmayı sürdüremez. Artık varolmayan bir kişiye karşı da kimse sorumlu değildir. Aslında sözleşme gerçekleşir gerçekleşmez egemen her türlü sözleşmeden bağımsız hale gelir. Bu durumda tebaa ise birbirleriyle ya da birbirlerinden oluşan bir kurumla sözleşmiş olarak sözleşmeye bağlı kalmayı sürdürecektir. Ona göre, özünde demokratik olarak oluşan egemenlik zorunlu olarak mutlakiyetçi bir noktaya varır. Hukuki kişilik kavramı henüz Hobbes'ta yoktur ve bu durum onun için bir tehlike oluşturur. Bu nedenle *Leviathan*'da ise kuramını revize eder. 17. Bölümde, Sözleşme artık bir hak devri şeklinde değil, bir yetkilendirme şeklinde ele alınır ve hak devri sadece bir ima olarak kalır. *De Cive*'deki kökensel demokrasi hipotezi tamamen ortadan kalktığına göre (Matheron, 1998: 207-219) iktidara karşı bu sözleşmeyi geçersiz kılacak bir direniş söz konusu ise bu artık bir hak vs. değil hepten bir “duruma” dönüşür. Grotius'tan devralınan egemenliğin demokratik kaynağı fikri Spinoza'nın aksine burada mutlakiyetçi sonuçlara doğru ilerler (1998: 208).

Hobbes'ta kuramı boyunca, açıkladığımız şekilde kurulan bir siyasal toplumdan çıkılması uyruğun en büyük korkusu olarak inşa edilir. Zira, “Egemen güç” hiçbir zaman “yokluğu kadar zararlı değildir ve zarar, genellikle, daha küçük bir zararın kabul edilmemesinden” gelir. Hobbes’a göre, insanlar kudreti elinde bulunduran egemene tamamen ve her durumda tabi olmalarını sefalet olarak görebilirler, bunu da yanlış olarak içinde bulundukları yönetim şeklinin bir kusuruymuş gibi kavrarlar. Oysa egemenliğin tam olduğu ve iktidarın uyrukları tam olarak koruyabildiği her şekilde iktidarlar arasında fark yoktur. “Herhangi bir yönetim biçiminde genel olarak halkın başına gelebilecek en büyük kötülük bir iç savaşın neden olduğu ıstıraplar ve korkunç felaketlerin veya yağma ve intikamdan alıkoyacak yasalara ve zorlayıcı bir güce tabi olmadan yaşayan başıboş insanlar anarşisinin yanında bir hiç”tir (Leviathan, 2008: 138). Burada çokça değindiğimiz “iki kötülükten daha iyisinin tercih edilmesi” meselesi ile paralel bir durum söz konusudur. Yine aynı düşünceyle *De Cive*’de “direnme yükümlülüğü” tanımlanır: “direnme yükümlülüğü mevcut iki kötülük arasından hangisinin daha büyük olduğunu seçme yükümlülüğüdür” (2007: 43).

Sadece kendi kendine bağımlı olarak tanımlanan egemen (Leviathan, 2008: 190), doğa halindeki özgürlüğü kendi içi ve dışındakilerle ilişkilerinde yaşamaya devam eden tek aktördür. Bu bağlamda ona karşı isyancı olarak ortaya çıkıldığı vakit, artık onla karşılıklı doğa hâline dönmüş demektir. Bu nedenle “isyancı eden uyruklara, cezalandırma yoluyla değil, savaş hakkıyla zarar verilir” çünkü “aleni bir düşmana verilen zarar, cezalandırma kapsamına girmez; onlar ya hiçbir zaman yasalara tabi olmamışlardır ve dolayısıyla yasaları çiğnemeleri söz konusu olamaz; ya da geçmişte yasalara tabi oldukları halde, artık olmadıklarını beyan ettikleri için, yasaları ihlal ettiklerini kabul etmezler; bu nedenle, onlara verilebilecek bütün zararlar hasmane eylemler olarak görülmelidir. Aleni düşmanlıkta ise her türden kötülüğün yapılması yasalıdır” (Leviathan, 2008: 221). Bu, isyancı olmakla ya da bir suçundan ötürü egemen tarafından sürgün

edilerek devletin dışına atılmakla olabilir. Uyruk olmayan herkes artık düşmandır ve onlara verilen hiçbir zarar toplum yasalarına aykırı olamayacağı gibi, doğa yasasına da asla aykırı değildir. Devlete karşı açık isyan ya da düşmanlık durumları savaş durumunun yeniden başlatılmasından başka bir şey değildir (Leviathan, 2008: 223-4). Devlet kendi yasal hakkını korumak için her türlü yasayı askıya alabilir. Burada Schmitt'in olağanüstü halin hukuk için taşıdığı anlamı mucizenin ilahiyat için taşıdığı anlama benzetmesi, akla gelir (Schmitt, 1996b: 43).

Hobbes'ta konuya isyan eden açısından da bakılması zaruridir. Zira isyan ya da iç savaş kaçınılmaz bir gerçeklik olarak ortaya çıktığında bunun mutlaka bir galibi olacak, bu isyancı taraf olsa da Hobbes'un kuralları aynen işlemeyi sürdürecektir: "Kral öldü, yaşasın yeni kral". Egemene olan itaat borcu onun tarafından korunabilmekle ilgilidir ve bu ortadan kalkarsa ya da bunu sağlayabilecek başka bir egemen belirirse bu borç da ortadan kalkar (Leviathan, 2008: 162-3) ya da bu yükümlülük yeni egemene devredilir. *Leviathan*'ın 21. Bölümü'nde Hobbes, uyrukların egemenlerine karşı yükümlülüklerini egemenin onları koruyabildiği sürece geçerli olduğunu söylemiştir. Egemenin hakları bir yenilgiye bile uğramış olsa bakidir. Ancak uyrukların yükümlülükleri sona erer... *Leviathan*'ın Değerlendirme ve Sonuç bölümünde eserinin amacının itaat ve korunma arasındaki bağlantıyı gözler önüne sermek olduğunu belirtmiştir (Skinner, 2018: 184). Bu durum Hobbes'ta devredilemeyen, dahası devredilmesini talep etmenin tıpkı "özgür bir uyruk" önermesinde olduğu gibi, imkânsız veya saçma olacağı haklarla ilgilidir. "Uyruklar kendilerine yasal olarak saldıranlara karşı bile, kendi varlıklarını savunma özgürlüğüne sahiptirler". Bu da "hakkın sözleşmeyle devredilemeyeceği tüm şeylerde uyruğun özgür olmasından" kaynaklanmaktadır. Hiçbir varlığın kendini savunmamak üzere yaptığı sözleşme geçerli değildir. Aynı şey uyrukların kendilerine zarar vermeye zorlanacağı bir sözleşme için de geçerlidir. Egemenin uyruğu meşru bir biçimde öldürebilmesi onun "kendisini ya da hemşehrisini" öldürmeye zorlanabileceği anlamına

gelmez. Her orduda kaçanlar olduğu düşünülürse, uyruklar gönüllü olarak teşebbüs etmedikçe onları savaşıma zorlamak da anlamsızdır. Hobbes'un bu vurgusu dikkat çekicidir. Hobbes bir monarşi yanlısı olarak şehitlikle ilgili hiçbir güzelleme yapmamaktadır ve bu konuyu da kendi realist perspektifinden değerlendirmektedir. Uyuğun ölüm korkusu nedeniyle yapacağı her eylem Hobbes'ta kabul görecektir. Ancak şunu da belirtmeyi ihmal etmez: "itaat etmeyi reddedişimiz, egemenliğin kuruluş amacı ile ters düşüyorsa, reddetme özgürlüğü yoktur: ters düşmüyorsa vardır" (Leviathan, 2008: 160). Hobbes bunu savunurken yine de mütereddit bir tutum sergiler. Askerlikten korkaklık nedeniyle kaçılıyorsa buna adaletsizlik denemez, ancak bu savaş devletin varlığını ve savunulmasını ilgilendiriyorsa, askerlik bir yükümlülüktür ki bunu reddetmek Hobbes açısından devletin varlık nedeni ile çelişeceğinden haksız olmanın ötesinde anlamlı da değildir (Leviathan, 2008: 161). Yine de Hobbes kişinin can korkusu ile yaptığı eylemleri reddedemez. Bunu reddetmesi ölüm korkusu üzerine inşa ettiği kuramının temelleri açısından tutarsızlık oluştururdu.

IV.2. Spinoza'da Üç Bağlamda Direniş ve Korku

Spinoza'nın özellikle ontolojisinin ve ondan doğan siyasal kuramının bir özgürlük çağrısı olarak potansiyelleri hala keşfediliyor olsa da Spinoza'nın kendisini direniş ve itaatsizlikle yan yana getirmek çoğu zaman doğru olmaz. Spinoza *Teolojik Politik İnceleme*'yi sonlandırırken, şu önemli uyarıyı yapar: "Söylediklerimden bir parçasının bile vatanın yasalarına aykırı ya da ortak iyiye zararlı olduğu yargısına varılırsa, söylenmemiş sayılmasını isterim" (2012: 292). Spinoza siyasal konularda her zaman bu gibi uyarılar yapmayı ihmal etmez. Zira o, kaosa dönüşebilecek bir itaatsizlik eyleminden yana, hiçbir zaman olmamıştır. Bu, her durumda en son çare olmanın da ötesinde, artık kaçınılmaz hale geldiğinde anlaşılır bir durum olur. Bu anlaşılabilirliğin da hoş görme anlamında olmadığını, salt anlamaya dönük bir çaba olduğunu belirtmekte fayda vardır

(bkz. Bu görüşü kesin biçimde savunan Matheron, 2020: 133, ve dayanağı olan E. Böl. 4, Ö. LI, Scolie'sindeki öfkeye (*indignatio*) yergi). Bununla birlikte eyleme dönüşmemiş bir ifade özgürlüğü konusunda sınırlarını ise oldukça geniş tutar. Spinoza'da itaatsizlik diye nitelendirilen ve “kovuşturulabilir” olan salt eylemle özdeşdir. İfade özgürlüğü, çok belli başlı ve akla dayanmayan eylemlere yönlendirecek nitelikte olmadığı sürece; yani çok sınırlı durumlar dışında kısıtlanamaz (Canaslan, 2020: 232-33):

“Her insan, en ufak bir sınırlama olmadan, düşünebilir ve yargıda bulunabilir; dolayısıyla da konuşabilir. Yeter ki yalnızca konuşmak ve öğretmekle yetinsin; kişisel kararın otoritesine dayanıp devlet içinde herhangi bir değişikliğe niyetlenmeden ya da hile, öfke ve kinle değil, yalnızca akıl yoluyla görüşlerini savunsun. Örneğin biri herhangi bir yasanın sağlıklı akla aykırı olduğunu gösterirken ve bu nedenle onun kaldırılması için konuşurken, düşüncesini aynı zamanda üstün gücün yargısına sunarsa (yasalar koymak ve kaldırmak yalnızca üstün gücün işidir) ve bu arada söz konusu yasanın buyurduğu hiçbir şeye de aykırı davranmazsa, en iyi yurttaşlarından biri olarak, devletin övgüsünü hak etmiştir. Ama tersine bunu yöneticiyi eşitsiz davranmakla suçlamak ve yığınların ona karşı öfke duymasını sağlamak için yaparsa ya da yöneticinin isteğine karşı, bu yasayı kışkırtıcı biçimde kaldırmaya çalışırsa, hiç kuşku yok, o bir bozguncu ve asidir” (TTP, 2012: 286).

Spinoza'nın buradaki korkusu dönemin politik atmosferinden duyulan, monarşi yanlılarının muhafazakâr Kalvencilerle seküler Cumhuriyet karşısındaki konumlarını güçlendirmeye çalışmasından duyduğu bir korkudur. Bu kesimin içinde *Regend'*ların karşısında, “teokratik, muhafazakâr ve monarşi destekçileri” vardır (Canaslan, 2021: 234). Pasajın devamında da “devletin huzurunu bozacak” bir kalkışmanın kesinlikle dini inançlardan temellendirilemeyeceğini savunur. Bu savunusunda “uyruğun üstün gücün kararına karşı, kendi iradesine göre davranması dinsizlik sayılır” diyecek kadar ileri gider (TTP, 2012: 286). Aslında ona göre bu kısıtlama, ifade özgürlüğünü kısıtlayacak olanların karşısında bir konumlanıştır. Ezcümle, ifade özgürlüğünü kısıtlayacak eylem ya da söylemler Spinoza için en çok kısıtlanması gerekenlerdir. Bunun nedeni insanı insan yapanın bu ifade özgürlüğü olmasıdır. Spinoza'da en anlaşılabilir korkunun bir tür yalnızlık korkusu olduğuna değinmiştik. Bunun nedeni insanların ifade özgürlüğünün

olmadığı bir ortamda etkide bulunma ve etkilenme kudretlerinin tamamen kısıtlanmış olmasıdır. Spinoza için, “hiçbir şey kendini bir izolasyon içinde düşünmeye zorlayan bir insanın durumundan daha belirsiz ve daha zavallı değildir. Ancak hiçbir şey rakibini alt edebilmek için insanların saflığı ve korkuları ve umutlarıyla oynamak zorunda olan bir güçten daha dayanılmaz değildir” (Balibar, 2004: 46).

Spinoza’ya göre, ne İbrani Devleti ne de başka herhangi bir devlet sonsuza kadar sürebilir. Devletlerin dağılması bir tesadüfün ürünü değildir. Spinoza burada esas sorumluluğu gücü elinde tutanda görür. Devletin ortadan kalkması daha güçlü bir dış düşmanla “karşılaşma” sonucu gerçekleşmiş dahi olsa, bu durumun asıl sebebi kurumlara zarar veren ve *multitudo*’nun tutkularını çığırından çıkaran kimi iç düşmanlıkların, çatışmaların söz konusu olmasıdır (TTP, 2012: 20-22, 279, 307-8). Bu çatışmalar her şeyden önce “kurumların kendisinden kaynaklanmıştır” (Balibar, 2004: 56). Spinoza’ya göre yararlılık ve akla uygunluk ortadan kalkarsa hiçbir anlaşma geçerli olamaz (Lucchese, 2016:73) : “...antlaşma yapılan kişiden sonsuza kadar sözüne bağlı kalmasını isteyen biri, aynı zamanda, antlaşmanın bozulmasının, bozana yarardan çok zarar vermesine de çalışmıyorsa, budalalık etmiş olacaktır. Kuşkusuz, özellikle bir devletin kuruluşunda da bu böyle olmalıdır” (TTP, 2012: 234).

Politik İnceleme’de bu gerçekçilik yine karşımıza çıkacaktır:

“İnsanların kendilerine değil, Siteye bağlı olduklarını söylemiş olsak da, bununla insanların kendi doğalarını kaybedip bir başka doğaya bürünebileceklerini kastetmiyoruz... Belli koşullar altında Site uyruklarda korku ve saygı uyandırırken, bu koşullar ortadan kalktığında korku ve saygı kalmayacağını ve Sitenin kendisinin de ortadan kalkacağını kastediyoruz. O halde, Site, kendi efendisi olarak kalmak için, korku ve saygı nedenlerini devam ettirmek zorundadır, yoksa artık bir Site değildir... Uyrukları öldürtmek, onların mallarını mülklerini ellerinden almak, bakirelere karşı şiddet kullanmak ve benzeri şeyler korkuyu infiale ve sivil hali savaş haline dönüştürür...” (TP, 4. Böl. md. 4, 2007: 35)

Spinoza’ya göre itaatsizlik (ya da itaat) bir neden değil, sivil durumda tezahür eden bir sonuçtur. Ayrıca belirttiği gibi, fazla korku salmak korkusuzlukla cevap bulur. İktidar

sahipleri yurttaşların üzerine gücünü; yani hakkını tesis edemediğinde, isyan ve ayaklanmalar baş gösterebilir. Toplumsal bağları tesis eden duygular, öfke ve kine dönüştüyse, halk yöneticilerine duyduğu saygıyı kaybettiye isyan baş gösterecektir. *Teolojik Politik İnceleme*'de (Bölüm XVII) Yahudi Devleti örneği üzerinden bir devletin yıkılışını sadece halkın itaatsizliğine bağlamanın yerinde olmayacağı ve bunun temelleri anlatılır (Canaslan, 2021: 236).

3. Bölümde devir sorununu Spinoza açısından açıklamıştık. Daha en başından “Hiç kimse üstün güce her şeyi devredemez ve bu zaten gerekli değildir” diyen Spinoza’ya göre her şeyin üzerinde hak sahibi olan bir üstün güç tahayyülü daha çok teorik düzlemde kalacaktır. “Hiç kimse, gücünü dolayısıyla da hakkını, onu insan olmaktan çıkaracak ölçüde bir başkasına devredemez. Her istediğini yapabilecek bir üstün güç asla var olmayacaktır. Uyuşmaktan iyilik borçlu olduğu bir insandan nefret etmesini, kendisine zarar vereni sevmesini, hakaretlerden hiç etkilenmemesini, korkulardan kurtulmak istememesini ve insanın tabiat yasalarından gelen özelliklere uygun davranmamasını istemesi gibi” talepler gerçeklikte asla karşılanmaz. “Çünkü insanlar hiçbir zaman haklarından o güç ve hakkı ele geçirenlerin onlardan artık korkmayacakları ölçüde vazgeçerek, güçlerini bir başkasına devretmemişlerdir” (TTP, 2012: 243-4). Devlet, vatandaşlarını gereken “asgari bireysellik ölçüsünden” yoksun bırakacak şekilde ileri giderse kendi kendisini yıkıma götürecektir. “Son kertede ister bireylerin şiddeti devletin şiddetini kışkırtсын, ister bireyler iktidarın şiddetine artık şiddet kullanmaksızın direnmiyor olsunlar (TP, 2007, Böl. 3, md. 7: 30)” bu durum “diğer nedenlerin her birinin tesirini belirleyen, bir nedenler nedeni” (Balibar, 2014: 88-9) haline gelir ve şiddetli bir iç savaş tehlikesi baş gösterir.

IV.2.1. İki Kötülükten Daha Az Kötü Görünenin Seçilmesi Bağlamında

Burada belirleyici olan Spinoza'ya göre yine doğal haktır. Nasıl ki “yirmi gün boyunca ağzıma bir lokma koymama gibi bir söz verdiğim” kendim için daha büyük bir kötülüğe yol açmadan bu sözü yerine getirmenin imkânsız olduğunu fark ederim, aynı üstün hak uyarınca böyle bir antlaşmayı bozmak tuhaf olmayacaktır. “Verdiğim söz hakkındaki görüşüm yanlış da olsa doğru da olsa, her durumda en kötü şeyden korkacak ve dolayısıyla, tabiatın düzeni uyarınca her yolu deneyerek ondan kaçınmaya çalışacağım”. Devletin bekasında da aynı mantık geçerlidir. Ancak “tüm insanlar yalnızca aklın yönetiminde kolayca yollarını bulabilselerdi ve devletin üstün yararıyla gerekliliğini anlasalardı, istisnasız hepsi dalavereden şiddetle tiksiniirdi. Hepsi, devletin korunması olan şu üstün yarar arzusuyla, sınırsız bir iyi niyet göstererek ve tüm ayrıntılarına kadar, anlaşmalara kesinkes uyardı. Her şeyden çok da devletin üstün dayanağı olan verilmiş sözü tutmaya özen gösterirlerdi.”

Ne var ki Spinoza herkesin, özellikle de kitlelerin aklın yönetiminde olmayabileceğini, keyfinin ve çoğu zaman hırs, gurur, kıskançlık, kin vs. gibi duyguların etkisi altında olacağını bilir. Ayrıca, “her insan tabii hak uyarınca hilekâr davranabilir ve o, daha büyük bir iyilik ummadıkça ya da daha büyük bir kötülükten çekinmedikçe, anlaşmalara uymak zorunda değildir”. Bu durumda sahip olduğu üstün güce dayanarak, gerektiğinde zor kullanarak “herkesi baskı altına alan ve evrensel bir korku aracı olan ölüm cezası tehdidiyle onları kendisine bağlayan kişi, herkes üzerinde üstün bir hakkın da sahibi” olacaktır. Ama bu hakkı, “her istediğini yapma gücünü koruduğu sürece” muhafaza edebilecektir. Aksi durumda “buyrukları dayanaksız kalacak ve daha güçlü olan hiç kimsenin, ona itaat etmek istemiyorsa, bunu yapması gerekmeyecektir”. Öyleyse doğal hakla çelişkiye düşmeden, bir toplum oluşturabilmenin ve anlaşmayı kusursuz bir bağlılıkla daima koruyabilmenin yolu, insanların tüm güçlerini 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 adına demokrasi denir” diyerek demokrasiyi tanımlamıştır. (TTP, 2012: 234)

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. Öyleyse demokrasi şöyle tanımlanır: “Gücü altındaki her şeye ilişkin üstün hakka toplu olarak sahip, evrensel insan birliği”. Bunun sonucunda, üstün güç hiçbir yasayla bağlı olmaz ancak herkes her konuda ona itaat borçludur. Bunun nedeni, kendilerini savunma gücünün tamamını ve tüm haklarını ona devretmeleri ve yükümlülük altına girmeleridir. “Dolayısıyla, siyasi bütünün düşmanları olmak ve onu tüm gücümüzle savunmayı bize öneren akla aykırı davranmak istemiyorsak, üstün gücün tüm buyruklarını kesinlikle uygulamak zorundayız; dünyanın en saçma emirlerini vermiş olsa bile... Çünkü akıl böyle emirlerin de yerine getirilmesini buyurur; kötü iki şeyden daha az kötü olanın seçilmesi için” (TTP, 2012: 235).

Görüldüğü gibi Spinoza için yöneticinin emirlerinin yerine getirilmesi her zaman iki kötülükten daha iyi görünendir. İsyanın getireceği riskleri almak istemeyen Spinoza için, isyan ve itaatsizlik, bir tercih değil, yine genel düşüncesiyle uyumlu olacak şekilde bir zorunluluk olarak gündeme gelir, ancak.

IV.2.2. Güç ve Hak Özdeşliği Bağlamında

Yukarıda sözünü ettiğimiz zorunluluk en az demokratik rejimler için geçerlidir. Aynı zamanda, insan doğasına en uygun olan yönetim biçimidir. Spinoza demokratik bir siyasal ortamdan tam bir itaat beklemektedir hatta “tüm haklarını devrettikleri üstün güç hiçbir yasaya bağlı değildir ama herkes ona itaat borçludur”. Bu, kendilerini savunma gücünü ona devretmiş insanların yükümlülüğüdür. Üstün gücün buyrukları dünyanın en

saçma emirleri de olsalar yine kötü iki şeyden daha az kötü olanın seçilmesi ilkesi gereğince uyulmak zorundadır. Zira aksi akla aykırı davranmak olur. Nitekim, demokratik bir siyasi bütünde verilen buyruklar nadiren çok saçma olurlar. Herkesin fikrini beyan edebildiği bir ortamda herkesin aynı saçmalık üzerinde uzlaşması zaten çok düşük bir olasılıktır. Spinoza bu itaatin kişiyi köleye dönüştürüp dönüştürmediğini tartışır. Buradan da en sonda ele alacağımız özgürleşme tartışmasına girer (TTP, 2012: 235).

Dolayısıyla, “üstün gücü kullananların istedikleri buyruğu verme hakkı, yalnızca üstün gücü etkili biçimde ellerinde tuttukları sürece geçerlidir. Bu gücü kaybederlerse, her konuda buyruk verme hakkını da kaybederler.” Bu nedenle “Seneca’nın dediği gibi, kimse şiddete dayalı bir siyasi bütünün uzun süre devamını sağlayamamıştır” (TTP, 2012: 235.) Spinoza’nın La Boetie’den sonra zor ve rızanın bütünleşmesi olarak iktidar kavramına en fazla ışık tutan filozof olduğunu belirtmiştik. “Gücü, insanların korkutulmasına dayalı bir baskıyla sınırlı” olmayan; “buyruklarına itaat ettirmeyi sağlayacak tüm araçları” kullanan bir güç karşısında yurttaşlar korkudan tamamen arınabilecek midir? Düşünülünce bir bakıma evet, bir bakıma hayır. Korku bir gerçeklik olarak varlığını sürdürecektir. Çokluğun egemen güçten hiç korkmayacağı bir sistem yaratmak gerçekçi olmasada, Spinoza’yı okuyabilecek şanslı azınlık, duyduğu korku ve gösterdiği rıza arasında bir bağlantı kuracak, yasalara ve siteye akli biçimde bağlanacaktır.

“Çünkü nedeni ister ceza korkusu, ister başka bir şey elde etme umudu, ister vatan sevgisi ya da bambaşka bir duygunun itkisi olsun, insan bir kez üstün gücün buyruklarına uyma kararı verdiğinde, bunu kendi başına yapmış ve yine de üstün gücün buyruğuna göre davranmış olur... İnsan ister sevgisiyle sürüklenmiş, ister bir kötülükten kaçınma korkusuyla zorlanmış olsun, sonunda hep kendi başına ve kendi kararıyla davranır... Bir uyruk, üstün gücün buyruklarına uygun her eylemi kendi hakkı uyarınca değil, siyasi bütünün hakkı uyarınca yapar; ister buna sevgiyle ya da korkunun baskısıyla ya da hem umut hem korkuyla (en sık

rastlananı budur) girişsin, ister korku ve hayranlığı kaynaştıran bir tutkuyla, yani hürmetle ve herhangi bir nedenle yapsın...”

Burada Hobbes’un korkuyla yapılan tercihler de özgür tercihlerdir, vurgusu akla gelse de Spinoza’da bir tercih veya özgürlükten söz edilemeyeceğine göre, nasıl ki “itaatsizlik bir sebep değil de sonuç” ise, “rıza ve itaat” de mevcut güç ve hak ilişkilerinin zorunlu bir sonucudur. Bu nedenle itaat “dışsal eylemlerden çok ruhun içsel eylemlerine ilişkindir” ve “bir başkasının bütün uyruklarına tüm gönlüyle itaat etmeye karar vermiş insan, onun hakimiyeti altına en fazla girmiş olandır”. Tiranlar gibi, kendilerinden en çok korkulanlar değil, insanlara, istediği şeyi sevdirebilmek, istediği şeyden nefret ettirebilmek (ve bize göre istediği şeyden veya durumdan korkutabilmek) gücüne sahip olanlardır. Artık insanlar, “onun gücünün otoritesi ve yönetimi yani hakkı uyarınca inanan, seven, nefret eden, hor gören ya da herhangi bir duyguya sahip olan” bireylerdir (TTP, 2012: 244-245).

IV.2.3. Etkinlik ve Edilginlik Sorunu Bağlamında

“*Passion*”; tutku ve “*passive*” ve Latince “acı çekmek” anlamına gelen “*passio*” kelimelerinin aynı kökten gelmesi ilginçtir. Edilgin olmak, “acı çekme biçiminde hissedilen bir olumsuzlama olarak” görülebilir (Ahmed, 2014: 11). Spinoza’da da ilk bölümde anlatıldığı gibi, bilhassa kederli duygular edilginlikle özdeşir. Spinoza, duyguyu karşılaşmaya dayandırır. Karşılaşmanın iki tarafı, sadece etken ya da edilgen olarak nitelendirilmez. Bu duygulanımsal karşılaşma, bir tarafta edilgenliği, diğer tarafta etkinliği varsaymaz. Massumi’ye göre “olayda çözülerek bir etkiyi yapılandıran, etkinlik kipleri ve derecelerinin bir diferansiyelini” içerir. Bu bakış açısı Foucault’nun, “etkileme gücünün direnme gücüyle çakıştığı, güç etkilerinin biriktiği karmaşık kuvvetler diferansiyeli şeklindeki iktidar tanımıyla” yakındır. Bu tanım iktidar yapılarını ve onlara karşılık gelen rolleri bir etki olarak veya olayda belirlenen bir sonuç olarak

konumlandırır. Böylece iktidar, önceden belirleme gücüne sahip ideolojik bir zemin olarak tanımlanamaz. Yani, direnişe dönük bir duygu teorisine olanak sağlayan ilk adım, her karşılaşmada sırf edilgin olmayan, *bir potentia*'yı ifade eden “bir ilk direniş derecesi olduğunu” ve belirleyici olanın da bu karşılaşmalar olduğunu anlamaktır. “İster ilk ister son kertede belirleyici olan bir ideoloji” yoktur. “İktidar yapıları, duygulanımsal karşılaşmaların ikincil etkileri” iken “ideolojiler ise iktidar yapılarının ikincil ifadeleridir”. İdeoloji -iki kat daha fazla- etkilerin tarafına düşer. Mutlaka nedenlerin tarafında yer almaz. Kendi başına bir yeter sebep olmadığı ise kesindir (Massumi, 2009: 05-106).

Burada Spinoza’da tespit ettiğim iki noktadan bahsetmek isterim. Görüldüğü gibi, Spinoza’da bir siyasal düzende mutlak edilginlik hali söz konusu olamaz. İnsanlar insan olmaktan çıkacak kadar edilginleştirilirse, o siyasal sistemin devamı mümkün değildir. Yine de şunu belirtmek isterim: Çok yerinde bir durumda bir direnmeme hali de Spinoza için oldukça anlaşılır niteliktedir. Güven arayışı ve hatta salt biyolojik varoluş arzusu Spinoza’da anlaşılır bir durumdur ve küçümsenmez. Kendini korumak ve var kalmak için gösterilen çaba her şeyin asıl özüdür. Yaşamda var kalmak, etki yapmak arzuları olmaksızın zaten üstün ve iyi bir yaşam arayışı da söz konusu olamaz (E. HZÜ. Böl. 4, Ö. XXI ve XXII, s. 214, 215). Etkinliğin koşulu en nihayetinde biyolojik varoluştur. Lucchese, Spinoza ve Machiavelli üzerine çalışmasında Spinoza’da hiçbir zaman (Agamben’in tanımladığı anlamda) bir çıplak yaşam, yani bütünüyle edilgin bir biçimde iktidarın şiddet eylemleri ile karşılaşan bir insan figürü bulunmadığını söyler (2016: 89). Hiç kimse tüm hakkını kendisini insan olmaktan çıkaracak derecede egemene devredemez.

İkinci nokta, Spinoza’ya göre siyasette mutlak bir etkinlik halinin de söz konusu olamayacağıdır. Şimdiye kadar çokça belirttiğimiz gibi, çokluk aklıyla değil, duyguların

hakimiyetinde hareket etmektedir. Bu en mutlak, güçlü ve haklı rejim olan Demokrasi için bile böyledir. Antik *akrasia* (aklın güçsüzlüğü ya da iradenin zayıflığı) fenomeni geçerliliğini sürdürür. Klasik mitlere ve trajedilere ait bir karakter olan Medea'nın sözleri hala geçerlidir “Daha iyi olanı görüyorum, kabul ediyorum fakat daha kötü olanı yapıyorum”. Bu cümle *Etika*'da da (E, Böl. 3, Ö 2, Scolie) alıntılanır (van Reijen, 2011: 36, 44). Edilgin ve kederli duygulardan en “ideal” rejimde dahi tamamen kaçılmaz. Matheron devletin varoluşuna ilişkin bu gerçeğin farkında olmasının Spinoza'nın *Politik İnceleme*'ye devam edememesinin muhtemel nedenlerinden biri olabileceğini ifade etmiştir (2020: 135).

Burada iradeciliğin yararsızlığı düşüncesiyle de karşılaşırız. “Descartes tutkular açısından özgür bir insan iradesi öne sürer” Spinoza'nın radikal monist felsefesi ise, zihni beden bir fikri olarak ve dolayısıyla da özgür iradeyi bir yanılsama olarak görür. Bir hisse ya da tutkuya sahip olmak bizim tarafımızdan yapılan bir tercih değil, “daha ziyade “bizim yolumuzla” üretilen bir duygu/etkidir” (van Reijen, 2011: 42) (İlişkisel yorumu üzerinde durmuştuk). Peki bu durum Spinoza düşüncesini çıkmaza mı sürükler?

Burada dikkat çekmek istediğim son nokta, “barış, savaşın yokluğu değildir”, değerlendirmesini yapan Spinoza'nın barışı bir etkinlik hali ve dahası bir erdem olarak görmesidir. Chaui soruyor: “nasıl oluyor da Spinoza *Etika*'da, aklın tutkular üstünde gücü olmadığını kanıtladıktan sonra, *Politik İnceleme*'nin III. Bölümü'nün 6. Kısımında, aklın tabiata aykırı hiçbir şey öğretmediğini ve bize kesin olarak barışı aramayı öğrettiğini yazabiliyor?” Ona göre bu bir paradoks değildir, zira; Barış Spinoza'da bir siyasal erdem olarak tanımlanmıştır. Dahası savaş tek yanlı olabilecekken, barışın zorunlu olarak iki taraflı bir anlaşmayı ifade ettiğinin altını çizmiştir. Barış öyleyse siyasi bir erdemdir, çünkü: taraflar arasındaki bu uyum, TP'nin 6. Bölümünde bahsedilen, ölümden kaçmaktansa, hayatı yeşertmeyi düşünen özgür çokluğun (*libera multitudo*) kurduğu

uyumu gerektirir. Bu *concordia* ortak mefhumların güçlenmesi ve *fortitudo animi*, yani ruhun gücünü artırması demektir (Chaui, 2011: 34-35). Aynı zamanda bir etkin oluş halidir.

Burada *fortitudo* kavramı dikkat çekicidir (E. Böl 3. Ö.LIX, s. 178). Ruhun “kuvveti” olarak okunabilecek bu kavram altında biri bireysel bir diğeri sosyal iki aktif duygunun altı çizilmiştir: Sağlamlık (*animositas*) ve yüce gönüllülük (*generositas*). Spinoza, *Etika*’nın IV. kitabı 8. tanımında erdemi güçle bir algıladığını söylemektedir. İki yönü olan ruhun gücünün/kuvvetinin, sosyal/ilişkisel yönü olan *generositas*, yani “bireylerin aklın buyrukları doğrultusunda diğeri insanlara yardım etmesi”, Spinoza’nın güçlü bireyinin öznel arası yönünü, “tek başına bir kurtuluş”tan söz etmediğini göstermektedir. Spinoza Barışın temeline iki aktif arzuyu koyarak “politik düzeni, ortak yaşamı uyum içinde sürdürmenin tek tek bireylerin varoluş modlarıyla, arzularıyla” ve aynı zamanda “kendileriyle ve başkalarıyla kurdukları ilişkilerle de ilgili” olduğunu düşünür (Eksen, 2015). Etki alma ve etkileme gücümüzün artırıldığı bir durumda bu söz konusudur. Bu aynı zamanda itaat veya itaatsizliğin ölçütü olarak kabul edilebilir:

“Eğer Sitede uyruklar dehşetin egemenliği altında 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 erdemdir⁹⁵. Zira itaat (II. bölümün 19u ile) Sitenin ortak hakkı uyarınca yapılması gereken şeyi yapmak yönünde değişmez bir iradedir. Yine söylemek gerekir ki, içinde bir sürü gibi hareket eden ve yalnızca köleliğe yatkın uyrukların eylemsizliğinin bir sonucu olan Site, Site adını almaktan ziyade, ıssız yer⁹⁶ adını almaya daha layıktır...” (TP, Böl. 5, md. 4, 2007: 38-39).

Görüldüğü gibi, korku halka boyun eğdirmenin ve barış ya da güvenlik gibi görünen bir şeyi sürdürmenin kolay ve etkili bir yolu olsa da Spinoza için böyle bir barış son derece istikrarsızdır ve bir devletten ziyade yalnızca “çöl” olarak değerlendirilir. Öte

⁹⁵ Karş. “A virtue which comes from the strength of mind” (TP, SS, s. 699).

⁹⁶ Karş. “More properly be called a dessert than a commonwealth” (TP, SS, s. 699).

yandan gerçek barış, “savaşın yokluğunda değil, zihinlerin birliği veya uyumunda oluşur”. Dolayısıyla barış, “bireyler arası” bir tutumdur: “sitenin ortak hakkı uyarınca davranma yönünde değişmez bir iradedir”. Böyle bir kolektif akıl yürütme ancak korkunun toplumsal yapıda hakim güç olmaktan çıkmasıyla mümkündür (Sharp, 2005: 606-7).

IV.3. Spinoza’nın Siyaset ve Duygular Kuramı Özgürleşmeye Ne Kadar Yakın?

Spinoza’da bir özgürleşmeden söz edeceksek bile serbesti anlamında bir özgürlükten söz edilemeyeceği ortadadır. Spinoza’nın kuramı özgürlüğü istençten bağımsız olarak anlatmayı hedefler. (Deleuze, 2011: 94). Burada özgürlükten daha ziyade bir özgürleşme fikri söz konusudur. Deleuze’ün deyişi ile Spinoza’da “insan özgür doğmaz, ama özgür olur ya da kendini özgürleştirir... İnsan sonlu kiplerin bu en güçlüsü, eyleme gücünün sahibi konumuna geldiği zaman, yani *conatus*’u, kendi özüyle açıklanan etkin duyguları doğuran upuygun fikirlerce belirlendiği zaman özgür olur” (2011: 95). *Etika*’nın 2. Bölümünün, Önerme XXXV, scolie’sinde “İnsanlar hür olduklarını zannederek aldanıyorlar: Bu sanı yalnız hareketlerin şuuruna sahip olmaları ve onları gerektiren (belirleten) nedenleri bilmemelerinden ileri geliyor” diyerek, devamında da insan iradesinin tamamen yanılsamadan ibaret olduğunu ortaya koymuştur (HZÜ, s. 109).

Bir şeyin özgür olduğunu ancak “hayal edebiliriz”. Örneğin: Devletin. “Öznenin devamlı olarak itaat etmesi için hükmeden öznenin gücünün ona mümkün olduğu kadar büyük görünmesi gerekir... Başka bir deyişle emri veren öznenin bütün dış belirlenimlerin yokluğu anlamında “özgür” olarak tahayyül edilmesi gerekmektedir”. Balibar, bu savını Spinoza’nın şu sözleri ile destekler: “özgür olarak tahayyül ettiğimiz bir şeye karşı duyulan sevgi ve nefret, aynı nedenle zorunlu bir şeye karşı duyulan sevgi ve nefretten daha güçlü olmalıdır”. Kederli bir tutku olarak korkuyu da aynı bağlamda

değerlendirebiliriz (Balibar, s. 114). Belki aynı önerme özgür olarak düşündüğümüz bir devlete karşı daha büyük bir korku besleriz, şeklinde de devam ettirilebilir. Bu nedenle devletler de her ne kadar uyruklarla aynı zorunluluk sistemine dahil olsalar bile, korku ve sevgi nedenlerini devam ettirmek için bunu açık etmezler. Bu açıdan düşününce, özgürlüğü bir bakıma zorunluluğun kavranması olarak gören Spinoza için, bu kavrayışın sadece uyruk için değil, devlet için de geçerli olduğunu görmüş oluruz.

Peki bu gerçeği görmüş olmamız, Spinoza'dan bir özgürleşme kuramı çıkarabilmek için yeterli midir? Spinoza'nın zorunluluğa bağlı ontolojisine rağmen ya da onun yanısıra, tüm külliyatına hakim olan bir özgürlük sevgisi söz konusudur. Siyasal yazılarında özgür bir yurttaşın, ifade özgürlüğünün öneminden sıklıkla bahseder. *Etika*'nın 5. Bölümü ise “Zihnin gücü veya insanın hürlüğü üzerine” başlığını taşır. Burada güç ve hak özdeşliği gibi, güç ve hürlük arasında bir bağlantı kurulur.

Spinoza'nın “zihnin gücü” olarak tanımladığı, yukarıda da değindiğimiz etkinlik fikri ile paraleldir. Burada “Edilgi olan bir duygulanış, onun hakkında açık ve seçik bir fikir edinir edinmez, bir edilgi, bir pasif hal olmaktan çıkar” (E. HZÜ. Böl. 5, Ö. III, s. 267) ve “bir duygulanış bizce ne kadar iyi bilinirse bu duygulanış o kadar az bizim gücümüzdedir ve ruh onun etkisinde o kadar az kalır, o kadar az edilgin olur” (önerme sonucu), ifadeleri dikkati çeker. Spinoza *Etika*'da ortaya koyduğu tüm tanım ve aksiyomlarla, eğer bazı varsayımlardan kurtulamıyorsak onlarla yaşamamanın bir yolunu bulmamız, görüşlerimizi oluşturan varsayımların neler olduğunu bilince çıkarmamız gerektiğini bize öğretir (Balanuye, 2017: 18-20). Zorunlulukların kavranması da buna dahildir. Toplum içinde yaşamaksa en akli ve en zorunlu olandır, öyleyse;

Yalnızca, tüm gönlünce aklın yönetiminde yaşayan kişi özgürdür. Emir üzerine eylemde bulunmaya, yani itaate gelince: Elbette o, özgürlüğü belli bir biçimde kısıtlar, ama eylemde bulunanı anında köleye dönüştürmez. Köleyi köle yapan eylemin nedenidir. Eylemin hedefi eylemde bulunanın yararına değil de emri verenin yararına yönelikse, o zaman eylemde bulunan bir köledir ve kendisine yararı yoktur. Ama emri verenin değil de tüm halkın

esenliğinin üstün yasa olduğu bir devlet ve siyasi bütünde, her konuda üstün güce itaat edene, kendisine yararı olmayan bir köle değil, uyruk denmelidir. Öyleyse, yasaların sağlıklı akla dayandırıldığı devlet en özgür devlettir (TTP, 2012: 236).

Özgür bir halk üzerinde genel itibariyle umut korkudan daha fazla etki yapar (TP, Böl. 5. md. 6, 2007: 39) 2. bölümün en sonundaysa Spinoza “doktrininin amacının” insanı “Tanrısal bir tabiata daha iyi karışmasını sağlayacak şekilde etkilerini yetkinleştirmek ve böylelikle, erdemli olmaktan alacağı sevinci maksimize etmek, insanın tabiatından çıkmayan meseleler karşısında nasıl hareket edebileceğini” ve “yurttaşların yönetilmeleri için gereken şartı öğrenerek”, “onların köle olmaları için değil, kendilerine en iyi olan şeyi hür olarak yapmaları”nı sağlamak olduğunu ifade eder. Spinoza’da “bilinç, edilgin duyguları, ortak mefhumdan doğan ve edilgin duygulardan salt nedeniyle, yani bir akıl ayrımıyla ayrılan etkin duygularla değiştirir”. İkinci tür bilginin amacı işte budur. Üçüncü tür bilginin hedefi ise, kişinin; “Tanrının fikrinin, kendisinin fikrinin ve diğer şeylerin fikrinin” bilincine varmasıdır. “Bir başka deyişle bu fikirlerin, Tanrıda oldukları halleriyle bizde kendilerini düşünmelerini sağlamaktır” (Deleuze, 2011: 61).

Bu sayılanlar demokratik bir sistemle örtüşür. Ne var ki, Spinoza siteye uyumluluktan yana tutumunu demokratik sistemlerle sınırlı tutmaz. Spinoza siyasal kuramını duygu felsefesi üzerine inşa ediyorsa, insanın daima etkin duygulanışlara yönelmesinin, nedenselliklerin peşine aklın imkanlarını kullanarak düşmesinin insanın bilgi türlerinde ve erdemde ilerlemesini sağlayacağını düşünüyorsa, insanın kederli duygulanışlarından güç alarak kendini sürdüren bir siyasal sistemde, salt asgari düzeyde olumsuz da olsa bir dizi karşılaşmanın mekanı olabiliyor diye, itaat etmek anlamlı olabilir mi? İnsanlar arası karşılaşmanın ve duygudaşlığın belki de en yetkin ve örgütlü formlarından biri olan devrim düşüncesi salt sivil toplumdaki vazgeçiş ve mutlak bir karmaşa haline indirgenebilir mi? Spinoza düşüncesindeki hak ve güç özdeşliği meselesinden bakınca bunun cevabı ancak sonuçlanmış bir devrim ve ayaklanma için

verilebilir. Bir isyan her zaman mutlak bir karmaşıklık hali ile sonuçlanabilir. Ancak bunun tersi de mümkündür. İsyen çok daha güçlü bir entitenin kurulması ile de sonuçlanabilir. Dolayısıyla Spinoza'nın gözünde, isyan başarıya ulaştıysa “bizimdir”, ulaşmadıysa “asla bizim olmamıştır”. Spinoza'nın isyan fikrinde kaçınılmaz olarak retrospektif bir bakışı vardır. Sonuç olarak, itaatsizliğe karşı çekingen bir olumsuzlama içinde olduğu söylenebilir.

Spinoza'nın özgürlüğe ilişkin ufku tümüyle parlak ve kusursuz değildir: İnsan çoğu sistemde “kendi duygulanışlarını yöneltme ve azaltmadaki güçsüzlüğü” yönünden köle olmayı sürdürecektir. Salt duygulanışlara, hatta çoğunlukla kederli duygulanışlara bağlı olan, aklını kullanarak etkinlik haline geçemeyen insan “kendi kendisine sahip değildir”; bu nedenle “en iyisini görerek en kötüsünü yapmasına sebep olan bir servete sahiptir” (E. HZÜ. Böl.5. Giriş, s. 197)

Politik İnceleme'nin ünlü ilk maddesine geri dönelim: “Filozoflar, içimizde çarpışan duyguları, insanların kendi hatalarıyla içine düştükleri kötülükler olarak düşünürler, işte bu yüzden, onları alaya almayı, kınamayı ya da ahlaki görünmek istediklerinde onlardan nefret etmeyi alışkanlık haline getirmişlerdir. Böylece tanrısal biçimde hareket ettiklerini ve hiçbir yerde varolmayan bir insan doğasına her türden övgüler düzerek ve söylemleriyle gerçekte varolanı kötüleyerek bilgeliğin doruğuna çıktıklarını sanırlar” (TP, Böl. 1, md. II 2007: 11) Spinoza'ya göre bunlar sadece yergi yazmış olurlar ve görüşleri siyaset alanına uygulanabilir değildir. Onlar için siyaset “gerçekleşmeyecek bir düşünüş”, bir ütopya olmaya mahkumdur. Spinoza'da bir özgürleşme tasavvuru varsa bu da en nihayetinde ütöpik olmaktan uzak olacaktır. Yine de Spinoza'nın özgürleşmesi ontolojisinin zorunlu bir sonucu olarak ötekiyle ilişkilenecek, bütünüle zorunlu olarak bağlantılanacak ve ona yayılacak, “topluma doğru

genişleyecektir” (Negri, 2005: 274). Bu genişleme henüz *Etika*’nın 4. Bölümünün XXXVII. önermesinde kendisini açıkça belli eder ve ontoloji siyasetle ilişkilendirir.



SONUÇ

Tezi sonlandırırken, vardığım başlıca sonuçları özetlemek isterim. Öncelikle cesaret edilenin ve korkulanın ne olduğunun siyasal bir sorun olduğunu belirtmeliyiz. Bu Antik Yunan’dan beri gelen bir sorundur. Akıl ve duygu arasında bir doğru orta nokta arayışı buradan itibaren belirir. Ölüm korkusu karşımıza “en rasyonel tutku” olarak çıkar. Burada akıl ve duygunun adeta bir uzlaşması söz konusudur. Bunun en net örneğini Hobbes’ta görürüz. Akıl ve duygunun korku üzerinde adeta bir uzlaşması noktası söz konusudur. Korku yönetme tekniği meselesine doğrudan bağlanır.

Yine kadim bir argüman “siyaset adamı öncelikle “ruh konusunu” iyi bilmelidir” argümanıdır. “Tıpkı bir göz doktorunun gözlerin tedavisi için tüm bedeni bilmesi gerektiği gibi” (Aristoteles, 2020). Buradan siyasette beden metaforuna, modern yönetme tekniklerine kadar giden uzun bir yol açılır. Siyasal bedenin başı, vücudu, kalbi, duyguları ve akıllı kim olacak sorularının cevapları bu tezin sorunsalı içerisinde gündeme gelmiştir. Bu nedenle, Ruhu uzamı olmayan ancak düşünebilen, Bedeni uzamı olan ancak düşünemeyen bir şey olarak ayıran Descartes’ın düalizminin Spinoza tarafından aşılması ve ruh/zihin beden paralelizmi olarak bilinen görüşleri, doğrudan siyasal sonuçlara bağlanır.

Korku kurucu bir duygudur. Klasik kuruluş fikrinin Doğal hal korkusu ile sivil haldeki korku ise birbirinden farklı, fakat birbiriyle paralel şekilde işlenerek birlikte var olurlar. Biri diğerine sürekli referans verir. Bu, özellikle Hobbes için geçerli olmakla birlikte, başka bir yaklaşımla da olsa Spinoza’da da söz konusudur. Spinoza’da siyasal alanı ve devletin “esprisini” oluşturan şey insanların kudretlerini BİRleştirmeleri iken, Hobbes’ta bu espri kudretin “1”leştirilmesidir ve bu aynı zamanda korkunun başka bir biçimde yeniden devreye girmesinin de ön koşuludur.

Spinoza'nın "doğal durum", "sözleşme" gibi terimleri açıkça kullanması ve korkunun bu söylemde kaçınılmaz biçimde sahneye çıkması, her ne kadar Hobbes ile eşleştirilemese de Spinoza'ya dair "sıra dışı sözleşmecilik" tezini güçlendirmektedir. Bir başka bakış açısı da şu şekilde geliştirilebilir: Spinoza'nın doğal hâl düşüncesinin Hobbes'takiyle; yani bir mutlak korku haliyle oldukça benzer olduğunu düşünürsek, bir devletin herhangi bir siyasal sistem içinde yurttaşlarını mutlak korku haline geri döndürmesi onun varlık nedenini ortadan kaldıracak için bir tür doğa hali ortaya çıkacak, insanlar doğal hak gereği kendilerini devlete karşı savunmak durumunda kalabileceklerdir. Spinoza belirttiğimiz gibi, korkuya dayalı yönetimleri bu açıdan başarılı bulmaz, bunlar kendi sonlarını hazırlarlar. Diğer yandan korkuyu tamamen rafa da kaldırmaz ve tebaanın ölçülü miktarlarda korku içinde olmasının olumlu da olabileceğini ifade eder. Kalabalıkların en korkusuz halinden korktuğunu açıkça ifade etmiştir.

Özellikle "sözleşmecilik iddiası" bağlamında ve tezin diğer sorunsallarında karşımıza sıklıkla çıkan Spinoza'nın eserleri arasında tercih yapma konusuna ilişkin tercih ettiğim tutum, *Etika*'nın Spinoza'nın anayasası olduğudur. Diğer eserleri ile bir çelişki oluştuğunda onun tüm binayı üzerine inşa ettiği bu temeli, *Etika*'yı esas almak gerekmektedir. Bununla beraber, bu durum *Politik İnceleme* gibi diğer eserlerinde benimsediği görüşleri görmezden gelmek anlamına gelmemelidir. Bunlar da Spinoza'nın kendi iç mantığı ve tarihsel bağlam içerisinde anlaşılmalı çalışılmalıdır.

Tez içerisinde Spinoza bağlamında vardığım bir diğer sonuç, duyguların siyasallığı ve siyasal olanınsa imgeselliğidir. İmgesel ve duygusal olan ise ilişkiseldir. Hem Hobbes hem de Spinoza bu gerçekleri kabul etmişler, ancak bunlardan farklı sonuçlara varmışlardır. Spinoza bunu daha fazla bilince çıkarır ve bedenin gücüne ilişkin kendine özgü vurgusu ile öne çıkar. Bu vurgusu ile Descartes düşüncesini aşmakla kalmaz, etkisi

günümüze uzanan siyasal sonuçlara ulaşır. İtaat, direnme, ifade özgürlüğü... ne varsa tümü bedende yaşanır ve bedenın güçlerinin ne yapacağı hiç belli olmaz. Spinoza için “ne bir idea ne de bir imgelem yalnızca zihinsel bir muhtevadır. Zihin de hisseden ve düşünen bir beden iken imgelem de bedensel bir temelde yükselir” (Bottici, 2015: 137). “O halde bedensel karakter, Spinoza'nın tekçi ontolojisiyle birlikte “imgelemin maddi yanını vurgular””. Spinoza bedene bunca vurgu yapan ilk filozoftur. Hisseden ve düşünen bedenın önemine işaret etmesi günümüzün nörobilimle ilgili çalışmalarına dahi ilham kaynağı olmuştur.

Spinoza'da siyaset tümüyle etkin veya bir akli durum değildir. Zorunlu olarak edilginliğe dayanır. Spinoza yönetenin ve yönetilenin korkusunu tanır. Bu korkuyu eleştirir ancak ondan tümüyle kaçınılamayacağını bilir. Hobbes bu konuda daha kapalı ve çekimserdir. Spinoza çokluğun temel hareket yasalarını kavrayıp olduğu gibi kabullenir. Çoklukla ilgili ikircikli ancak gerçekçi bir tutumu vardır. Hobbes'ta egemen bir kez ortaya çıktıktan sonra, bireylerin ötesinde bir gerçeklik yoktur. Hobbes çokluğu bilir ancak tanımazdan gelir. Spinoza çokluğu olduğu gibi tanır ve kabullenir. Siyasal kuramında asla gözü kapalı *multitudo*'ya bel bağlamaz ancak “cahille sohbeti de kesmez” (kesemez). İnsan oluş halimizin sürdürülebilmesi ve dahası etki alma ve etkileme gücünü artırabilme; kısacası özgürleşme bakımından ötekiyle iletişim ve ötekinin dönüşümü, herkesin birbirine kaçınılmaz olarak karmaşık şekilde bağlı olduğu bu sistemde zorunludur. İfade özgürlüğü ve demokrasi etki alma/etkileme kudretinin garantisidir ve ondan ödün verilemez. Aynı nedenle korku en demokratik rejimde bile baki kalmak durumundadır, en azından ifade özgürlüğünü kısıtlama amacı güdenlere karşı, korkunun sürmesi gerekir.

Spinoza için Demokrasi diğer rejimlerin de altın oranıdır. Olumlu anlamda mutlaklır. Hak, güç olarak kabul gördüğüne göre, en güçlü ve haklı rejim demokrasidir.

Mutlaklığın olumlu bir anlama bürünmesini ifade eder. Spinoza'nın Demokrasi projesinin sorunu yarım kalmış olmasıdır. Gördüğümüz kadarıyla, Spinoza'nın demokrasinin kendisi de korkusuz bir ütopya değil, sadece doğru karşılaşmaların mekanıdır. Demokrasi etkinlik halimizi artırır, ancak olumlu anlamda en mutlak rejimde bile mutlak etkinlik yoktur. Olumsuz anlamda en mutlak rejimde bile, yani en acımasız tiranlıklarda da mutlak bir edilginlik yoktur. Bu anlamda, Spinoza düşüncesi distopyalara da uzaktır. Spinoza iktidarın zor ve rızanın bir bileşimi olduğunu çok iyi görmüştür.

“İnsanlar yurttaş olarak doğmazlar, yurttaş olurlar” diye vurgular. Bunun koşulu bir toplumun parçası olmak, onla akli ve kalbi bir bağ kurmaktır. Spinoza bu aidiyetin her iki yönüne de ışık tutmuş bir filozoftur. Özellikle de ikincisi olmadan ilkinin eksik kalacağına ilişkin görüşleri ve bu ikisinin *imaginatio* ve *imitatio* ile alakasına değinmesi onun özgün yanını oluşturur. Hobbes'un *Leviathan*'ı da imgesel bir kurgudur. Spinoza ise bu imgesel kuruluştaki kuramsallaştırır.

Spinoza, hayali yalnızca pejoratif olarak incelemeyi. Toplumun mevcut kavrayış seviyesi hayal gücü temelli bir anlatıyı gerekli kılabilir ancak bir hayalin “hayal” olduğunun kabul edilmesiyle, açık seçik tanımlanışıyla farklılaşabileceği, edilginlik hali olmaktan çıkabileceği düşüncesi burada kritik rol oynar. Hayal gücü özgür olsaydı nasıl olurdu; sorusunu yönelterek, özgürleşme sorununda alışılmadık bir alana açılır.

Spinoza'da bir özgürleşmeden söz edeceksek bile bu bir serbestlik hali değildir. Spinoza'nın zorunluluğa bağlı ontolojisine rağmen tüm eserlerinde hakim olan bir özgürlük vurgusu ve sevgisi söz konusudur. Siyasal yazılarında özgür bir yurttaştan, ifade özgürlüğünün öneminden sıklıkla bahseder. Özgürlük öncelikle zorunluluğun kavranmasıdır. Zihnimizi zorunlulukların bilgisi ile zenginleştirmektir. Ne var ki edilgin duygulanışlardan sıyrılabilme doğrudan bu bilgi ile çok da basit değildir. “Bir duygulanış ancak karşıt bir duygulanış ile ve azaltılacak duygulanıştan daha kuvvetli olan

tarafından azaltılabilir ya da kaldırılabilir”. Dolayısıyla, insan biçimci bir Tanrı korkusunun yerini Tanrı sevgisi, egemenden duyulacak korkunun yerini ise yasaya dair anlayıştan kuvvet alan bir sevgi ve bağlılıktan doğan itaat alabilir, ancak.

Hobbes, kuramında itaatsizliğin kapılarını sonuna kadar kapatmayı amaçlamıştır. Spinoza ise direnişi ve itaatsizliği doğal bir sonuç olarak görse de, en olumsuz koşullarda bile onu körü körüne savunmayacaktır. İtaatsizlik her daim geri dönüşsüz ve topluluğu tümüyle dağıtan bir kaosa gebedir. Kör cüret ve korku aynı derecede olumsuz görülür (E. Böl II. önerme 5 ve 3). Büyük bir erdem veya Ruh kuvveti, bu cüreti azaltmak için olduğu kadar korkuyu azaltmak için de gerekmektedir. Özgür bir insan tehlikelere karşı mücadele edeceği erdemle tehlikelerden de kaçınır. Ancak öyle bir nokta varılır ki kaçınılması artık mümkün değildir. Baskı belli bir seviyeye geldiğinde isyan kaçınılmaz bir gerçek olarak ortaya çıkacaktır. Bunun sorumlusu da işleri bu noktaya getiren yöneticilerdir. Spinoza’ya göre itaatsizlik (ya da itaat) bir neden değil, sivil durumda tezahür eden bir sonuçtur. Güç ve hak bağlamında bir devrim ancak başarıyla gerçekleşirse ve yeni bir düzen kurulursa kabul görür. Bu Hobbes için de bir bakıma geçerlidir. Spinoza’da en isabetli durumlarda direnmeme ve biyolojik varoluş kaygısı da kabul görür ve aşagılanmaz.

Spinoza, *Etika*, Bölüm 4, Önerme XVI’de (s. 210): “Geleceğe nispet edilmesi bakımından iyi ve kötü bilgisinden doğan arzu, şimdiki halde hoş olan şeylerin arzusuyla daha kolay azaltılabilir ya da söndürülebilir”; “Kanıtlamasında: Var olması gerektiğini hayal ettiğimiz bir şeye ait bir duygulanış şimdiki bir şeye ait bir duygulanıştan daha gevşektir” demektedir. Örneğin, ütöpik projelere ya da geçmiş efsanelerine dayanan bir siyaset için bu geçerlidir. Spinoza’nın siyaseti gücünü şimdi ve burada olmasından alır. Bu nedenle ne demokrasi fikrine ne de özgürlüğe ilişkin görüşlerinde bir idealizm bulunmaz. İnsan çoğu sistemde “kendi duygulanışlarını yöneltme ve azaltmadaki

güçsüzlüğü” ile köle olmayı ya da köle gibi davranmayı ve en iyisini görse ve anlasa bile, kötü olanı seçmeyi sürdürecektir. Spinoza’da siyaset, bir ütopya değildir. Spinoza’daki özgürleşme düşüncesi ütöpik olmaktan ve her türlü ahlaki varsayımdan uzaktır.

Daha çok ontolojisi ile nam salmış Spinoza’nın pratik felsefesini, yani siyasette ontolojisini açılama biçimini incelerken Hobbes’la arasındaki gerilimli geliş gidişler daima karşımıza çıkar. Spinoza Hobbes’tan nerede farklılaşır sorusunun kilidini açacak anahtarın korku kavramında olduğunu düşündüm. Özetlemek gerekirse, Spinoza odasına, Hobbes kapısını, korku kilidini açarak girmeye çalıştım. Korku kilit kavramdı zira, benim de pek çok “toy” Spinoza okuyucusu gibi ondan büyük beklentilerim vardı. Bu beklenti esasen, siyaseti olduğu gibi gören, ideolojik olanı ortaya seren bir bakış açısından, aynı zamanda da özgürlüğe açılan radikal bir düşünce ile karşılaşma umuduydu. Burada beni korkutan ise içten içe Spinoza’nın üzerindeki Hobbes gölgesiydi. Doğrusu bu gölge ile savaşıarak, Spinoza’nın Hobbes’tan ne kadar uzakta olduğunu “kanıtlarsam”, bu “umutlarımın sevinçle nihayete ereceğini” düşünüyordum. Bu çalışmaya girişikten sonra, bu umut ve korkularımdan bir nebze sıyrılabilirdiğimi, Spinoza’yı eskiye nazaran daha çok olduğu haliyle, aklın rol oynadığı bir sevinçle okuyabildiğimi görüyorum. Belirttiğim gibi ne Spinoza sandığım kadar Spinoza’cı, ne de Hobbes sadece Spinoza üzerinde bir gölge olarak okunabilecek bir filozof. Böyle bir okuma da sadece “düşündüğünü” mütevazı bir şekilde dile getiren Spinoza’yı da mutlu ederdi, sanırım.

Peki Spinoza’yı Hobbes’tan özgürleştirebildik mi? Spinoza bu derdimizi duysa kuşkusuz hiç adeti olmamasına rağmen bizimle alay ederdi. Öncelikle Hobbes’u Hobbesçuluktan, Spinoza’yı Spinozacılıktan özgürleştirmek gerek belki de. Onları kendi tarihsel ve düşünsel bağlantıları içinde okurken, kendi kendilerinden bile özgürleştirmek gerekebilir. En azından bu çalışmayı bitirirken, bu iki düşünürü Spinoza’nın sunduğu

düşünsel yöntemleri de keşfederek daha gerçekçi okuduğumu söyleyebilirim. Artık Spinoza maskesini yüzünden sıyıran Hobbes’u korkulu rüyalarımda görmeyeceğim.

İçinde yaşadığımız dönemde ise özgürlüğe, biraz nefes almaya, birbirimizi olumlu yönde etkilemeye hepimizin her zamankinden daha çok ihtiyacı yok mu? Bunun için “mercekleri perdahlamak”tan ve olanı olduğu gibi görmekten başka çaremiz yok. Umarım bu tezdeki tartışma buna çok çok küçük de olsa bir katkı olur.



KAYNAKÇA

- Ağaoğulları, M. A., (2009a), “Thomas Hobbes: Ölümlü Tanrı”, **Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı**, Ankara: İmge, s. 163-281.
- Ağaoğulları, M. A., (2009b), **Kent Devletinden İmparatorluğa**, Ankara: İmge.
- Ahmed S., (2015), **Duyguların Kültürel Politikası** Çev. Sultan Komut, İstanbul: Sel.
- Akal, C.B., (2009), **İktidarın Üç Yüzü**, Ankara: Dost.
- Akal, C.B., (2010), **Varolma Direnci ve Özerklik: Bir Hak Kuramı İçin Spinoza’yla**, Ankara: Dost.
- Akal, C.B., (2014), “Spinoza’nın Cumhuriyeti ve Cumhuriyetleri”, **Kimlik Bedenin Hapishanesidir: Spinoza Üzerine Yazılar ve Söyleşiler**, İstanbul: Bilgi Üniversitesi.
- Akal, C.B., Ergün R., (2014), “Teolojik Politik İnceleme’den Politik İnceleme’ye, Özgürlük Güvenlik Bilmecesi”, Akal, C.B. ve R. Ergün (der.) **Kimlik Bedenin Hapishanesidir: Spinoza Üzerine Yazılar ve Söyleşiler**, İstanbul: Bilgi Üniversitesi, s. 93-108.
- Akarsu Ö., (2015), “Spinoza ve Hobbes’ta Çokluk Kavramı”, Ateşoğlu G. ve E. Canaslan (der.) **Spinoza ile Karşılaşmalar**, içinde, İstanbul: Ayrıntı, s. 206-211.
- Althusser L., (2013), “Tek Materyalist Gelenek: Spinoza”, **Marx’tan Spinoza’ya Spinoza’dan Marx’a Güncel Müdahaleler**, Çev. C. B. Akal, Canaslan, E. ve C. B. Akal (der.), Ankara: Dost.
- Aristoteles, (2010), **Politika**, Çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi.
- Aristoteles, (2014), **Retorik**, Çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: Yapı Kredi.
- Aristoteles, (2020), **Nikomakhos’a Etik**, Çev. Saffet Babür, İstanbul: Bilgesu.
- Armaner, T., (2009), “Spinoza’da Doğal Hak ya da Aklın Doğası”, C. B. Akal (der.) **Spinoza Günleri**, İstanbul: Bilgi Üniversitesi, s. 9-16.
- Armstrong, A., (2009), “Natural and Unnatural Communities: Spinoza Beyond Hobbes”, **British Journal For The History of Philosophy**, 17(2): 279-305.
- Arslan, A., (2010), **İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon’a**, İstanbul: Bilgi Üniversitesi.
- Arslan, A., (2011), **İlkçağ Felsefe Tarihi: Aristoteles**, İstanbul: Bilgi Üniversitesi.

- Aytaç, A. M., (2011), **Kitlelerin Ruhu, Siyasal ve Sosyal Kuramda Kalabalık Tahayyülleri**, Ankara: Dipnot.
- Baker, U., (2012), **Kanaatlerden İmajlara Duygular Sosyolojisine Doğru**, Çev. Harun Abuşoğlu, İstanbul: Birikim.
- Baker, U., (2014), **Siyasal Alanın Oluşumu Üzerine Bir Deneme**, İstanbul: Paragraf.
- Bakırcı, F., (2008), “Hobbes’ta Sözleşmenin Kökeni Akıl mıdır?”, **A.Ü. SBF Dergisi** , 63(3): 1-48.
- Balanuye, Ç., (2017), **Spinoza’nın Sevinci Nereden Geliyor? Reddedilemeyecek Bir Felsefi Teklif**, İstanbul: Ayrıntı.
- Baldini, E., (2012), “Machiavelli, Makyavelizm ve Siyasi Modernite Sorunu”, **Machiavelli: Machiavelli, Makyavelizm ve Modernite**, C. B. Akal (der.), Ankara: Dost.
- Balibar, E., (1993), “Spinoza the Anti-Orwell: Fear of The Masses”, **Masses, Classes, Ideas**, New York: Routledge, s. 3-38.
- Balibar, E., (2004), **Spinoza ve Siyaset**, Çev. S. Soyarslan, İstanbul: Otonom.
- Bayle, P., (1991), **Historical and Critical Dictionary : Selections**, Indianapolis: Hackett.
- Bayle, P., (2022), **Spinoza ve Ethica Üzerine** Çev. Arif. Yıldız, **ViraVerita E-Dergi**, (16), 212-224.
- Blair, R. G., (1973), “Spinoza’s Account of Imagination”, **Spinoza: A Collection of Critical Essays**, Marjorie Grene (ed.), New York: Anchor Books, s. 318-328.
- Bleiker, R. & Hutchison E., (2008), “Fear No More: Emotions and World Politics”, **Review of International Studies**, 34: 115-135.
- Blits, Jan H., (1989), “Hobbesian Fear”, **Political Theory**, 17(3): 417-431.
- Bobbio, N., (1993), **Thomas Hobbes and The Natural Law Tradition**, London: University of Chicago Press.
- Bottici. C., (2015), “Başka Bir Aydınlanma: Spinoza’da Mit ve İmgelem”, Çev. Nurbanu Karataş, **Vira Verita E-Dergi**, 2:130-155.
- Bourke, J., (2003), “Fear and Anxiety: Writing About Emotion in Modern History”, **History Workshop Journal Issue**, 55: 112-133.
- Bumin, T., (2010), **Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza**, İstanbul: Yapı Kredi.

- Butler J., (2005), **İktidarın Psikik Yaşamı**, Çev. Fatma Tütüncü, İstanbul: Ayrıntı.
- Canaslan, E., (2009), “Teolojik Politik İnceleme’den Politik İnceleme’ye Spinoza’da Çokluk Kavramı”, **Spinoza Günleri: Teolojik Politik İnceleme Etrafında**, İstanbul: Bilgi Üniversitesi, s. 29-40.
- Canaslan, E., (2015), “Sunuş”, Spinoza, **Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme**, Çev. Emine Ayhan, Ankara: Dost, s. 11-21.
- Canaslan, E., (2021), **Spinoza: Yöntem, Tanrı, Demokrasi**, Ankara: Dost.
- Cevizci, A., (2001), **Onyedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi**, Bursa: Asa.
- Chau, M., (2011), “Spinoza’da Korku, Umut, Savaş ve Barış Hakkında Saptamalar”, Ergün, R. ve C. B: Akal (der.) **Spinoza Günleri 2**, İstanbul: Bilgi Üniversitesi, s. 27-36.
- Cristofolini, P., (2022), “Esse Sui Juris ve Siyaset Bilimi”, Çev. Ramazan Kurt, **Spinoza Hukukçuya Ne Söyler?**, Akal, C.B: ve Z. E. Antalyalı (der), İstanbul: Zoe, s. 109-126.
- Curley, E., (1988), **Behind The Geometrical Method, A Reading of Spinoza’s Ethics**, New Jersey: Princeton University Press.
- Damasio, A., (2006), **Descartes’in Yanılgısı**, Çev. Bahar Atlamaz, İstanbul: Varlık.
- Deleuze, G., (2008), **Spinoza Üzerine Onbir Ders**, Çev. Ulus Baker, İstanbul: Kabalcı.
- Deleuze, G., (2011), **Spinoza Pratik Felsefe**, Çev. Alber Nahum, Ulus Baker, İstanbul: Norgunk.
- Deleuze, G., (2013), **Spinoza ve İfade Problemi**, Çev. Alber Nahum, İstanbul: Norgunk.
- Descartes, (2010), **Aklın Yönetimi İçin Kurallar**, Çev. E. Sunar, İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Descartes, (2014), **Ruhun Tutkuları**, Çev. Murat Erşen, İstanbul: Say.
- Descartes, R., (2007), **Meditasyonlar**, Çev. İsmet Birkan, Ankara: BilgeSu.
- Dumas, A., (2021), **Siyah Lale**, Çev. Volkan Yalçıntoklu, İstanbul: Türkiye İş Bankası.
- Eksen, G. Ç., (2015), “Spinoza’da *Fortitudo* ve Barış Üzerine”, Ateşoğlu G. ve E. Canaslan (der.) **Spinoza ile Karşılaşmalar**, içinde, İstanbul: Ayrıntı, s. 149-161.
- Ergün, R., (2009), “Leviathan ve Politik İnceleme ile Politik İnceleme’de Korku Kavramı”, Akal C. B. (der.), **Spinoza Günleri**, İstanbul: Bilgi Üniversitesi, s. 45-56.

- Ergün, R., (2014a), “Spinoza’da Kadın ve Kadınların Spinozası”, Akal C. B ve R. Ergün (der), **Kimlik Bedenin Hapishanesidir Spinoza Üzerine Yazılar ve Söyleşiler**, içinde, İstanbul: Bilgi Üniversitesi, s. 11-26.
- Ergün, R., (2014b), “17. Yüzyıldan Günümüze Bir İfade Özgürlüğü Çağrısı”, Akal C. B ve R. Ergün (der.), **Kimlik Bedenin Hapishanesidir Spinoza Üzerine Yazılar ve Söyleşiler**, içinde, İstanbul: Bilgi Üniversitesi, s. 135-162.
- Ergün, R., (2015), “Spinoza’da Hukuk ile Hak İlişkisi”, Ateşoğlu G. ve E. Canaslan (der.) **Spinoza ile Karşılaşmalar**, içinde, İstanbul: Ayrıntı, s. 113-137.
- Esposito, R., (2018), **Communitas: Topluluğun Kökeni ve Kaderi**, Çev. Onur Kartal, İstanbul: İletişim.
- Evrigenis, I., (2008), **Fear of Enemies and Collective Action**, Cambridge: Cambridge University Press.
- Geismann, G., (1991), “Spinoza Beyond Hobbes and Rousseau”, **Journal of The History of Ideas**, 52(1): 35-53.
- Gildin M., (1973), “Spinoza and The Political Problem”, **Spinoza A Collection of Critical Essays**, Majiore Grene (Ed), New York: Anchor Press.
- Gökberk, M., (2010), **Felsefe Tarihi**, İstanbul: Remzi.
- Gross, D. M., (2006), **Secret History of Emotion: From Aristotle’s Rhetoric to Modern Brain Science**, Chicago: The University of Chicago Press.
- Hazard, P., (1999), **Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme**, Çev. Erol Güngör, İstanbul: Ötüken.
- Hill, C., (2021), **Dünya Altüst Oldu: İngiliz Devrimi'nde Radikal Düşünceler**, Çev. Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul: İletişim.
- Hill, C., (2005), **1640 İngiliz Devrimi**, Çev. N. Kalaycıoğlu, İstanbul: Kaynak.
- Hobbes T., (1969), **The Elements of Law**, New York: Barnes&Noble.
- Hobbes, T., (1991), **Man and Citizen (De Homine and De cive)**, Indianapolis: Hackett Publishing.
- Hobbes, T., (1998), **Leviathan**, New York: Oxford University Press.
- Hobbes, (2003), **On The Citizen**, Cambridge: Cambridge University Press.

Hobbes, T., (2007), **Elementa Philosophica DE CIVE: Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri**, Çev. Deniz Zarakolu, İstanbul: Belge.

Hobbes, T., (2008), **Leviathan**, Çev. Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi.

Hobbes T., (2020), **Behemoth ya da İngiltere İç Savaşının İyüzü**, Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Vakıfbank.

Iggers, G., (2007), **Yirminci Yüzyılda Tarihyazımı**, Çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Jakonen, M., (2011), “Thomas Hobbes on Fear Mimesis, Aisthesis and Politics”, **Scandinavian Journal of Social Theory**, 12(2) : 157-176.

James, S., (1997), **Passion and Action: The Emotions in Seventeenth Century Philosophy**, Oxford: Clarendon.

James, S., (2003), “Passion and Politics”, **Philosophy and The Emotions**, Anthony Hatzimoyssis (Ed.), içinde, Cambridge: Cambridge University Press, 221-234.

Jasper, James M., (2008), “Motivation and Emotion”, **The Oxford Handbook of Contextual Political Analysis**, Goodin R. E ve C. Tilly (Ed.) içinde, New York : Oxford University Press

La Boetie, E., (1995), **Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev**, Çev. Mehmet Ali Ağaoğulları, Ankara: İmge.

Lucchese, F. D., (2016), **Machiavelli ve Spinoza’da Çatışma, Güç ve Çokluk: Ayaklanma ve İnfial**, Çev. Orkun Güner, İstanbul: Otonom.

Lucretius, (2011), **Evrenin Yapısı**, Çev. Turgut Uyar, Tomris Uyar, İstanbul: Norgunk.

Macherey, P., (2013), **Hegel ve/veya Spinoza**, Çev. Işık Ergüden, İstanbul: Otonom.

Machiavelli, (2008), **Hükümdar**, Çev. Necdet Adabağ, İstanbul: Türkiye İş Bankası.

Marcus G. E., (2000), “Emotions in Politics”, **Annual Review of Political Science**, 3: 221-50.

Marcus G. E., (2003), “The Psychology of Emotions and Politics”, **Oxford Handbook of Political Psychology**, David O. Sears, Leonie Huddy, Robert Jervis (ed.), New York: Oxford University Press.

Martinich, A. P., (2013), **Thomas Hobbes**, Çev. Akın Terzi, İstanbul: Türkiye İş Bankası.

Massumi B., (2019), **Duygu Politikası**, Çev. Hakan Erdoğan, İstanbul: Otonom

- Matheron, A., (1998), “The Theoretical Function of Democracy in Spinoza and Hobbes”, Montag, W. (ed.) **The New Spinoza**, Minneapolis: University of Minnesota, s. 206-216.
- Matheron, A., (2020), **Politics, Ontology and Knowledge in Spinoza**, Edinburg: Edinburg University Press.
- McGraw, Kathleen M., (2008)., “Why and How Psychology Matters”, **The Oxford Handbook of Contextual Political Analysis**, Goodin R. E ve C. Tilly (ed.) içinde, New York: Oxford University Press.
- Montag, W., (2005), “Who is Afraid of Multitude: Between The Individual and The State”, **The South Atlantic Quarterly**, 104(4): 655-673.
- Mooers, C., (1997), **Burjuva Avrupa’nın Kuruluşu**, Çev. B. S. Şener, Ankara: Dost.
- Neblo, Michael A., (2007), “Philosophical Psychology With Political Intent”, **The Affect Effect, Dynamics of Emotion in Political Thinking and Behaviour**, W. Russell Neuman, George E. Marcus, Ann N. Crigler, and Michael MacKuen (ed.), içinde, Chicago: The University of Chicago Press, s. 25-48.
- Negri, A., (2005), **Yaban Kuraldışılık**, Çev. Eylem Canaslan, İstanbul: Otonom.
- Negri, A., (2011), **Aykırı Spinoza**, Çev. Nilüfer Çelebioğlu ve Eylem Canaslan, İstanbul: Otonom.
- Oakeshott, M., (1975), **Hobbes on Civil Association**, Indianapolis: Liberty Fund.
- Plato, (1937), **The Republic**, Vol. I., Trans: Paul Shorey, London: Loeb Classical Library.
- Platon, (2001), **Lysis Lakhes**, Çev. S. Eyüboğlu ve N. Şazi Kösemihal, İstanbul: Sosyal.
- Platon, (2001), **Phaidon**, Çev. Hamdi Ragıp Atademir, Kemal Yetkin, İstanbul: Sosyal.
- Platon, (2011), **Devlet**, Çev. S. Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası.
- Poggi, G., (2012), **Modern Devletin Gelişimi, Sosyolojik Bir Yaklaşım**, Çev. Şule Kut, Binnaz Toprak, İstanbul: Bilgi Üniversitesi.
- Price A. W., (2010) “Emotions in Plato and Aristotle”, **The Oxford Handbook of Philosophy and Emotion**, ed. Peter Goldie, Oxford: Oxford University Press.
- Rice, L., (1990) “Individual and Community, **Spinoza: Issues and Directions**, Curley, E. (ed.), içinde, Leiden: E.J. Brill, s. 271-285.
- Robin, C., (2004), **Fear: History of a Political Idea**, New York: Oxford University.

- Ross ,D., (2011), **Aristoteles**, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Kabalcı.
- Sacksteder W., (1980), “How Much of Hobbes Might Spinoza Have Read?”, **The Southwestern Journal of Philosophy**, 11(2): 25-39.
- Sahlins, M., (2012), **Batı’nın İnsan Doğası Yanılsaması**, Çev. Emine Ayhan ve Zeynep Demirsü, İstanbul: Bgst.
- Schmitt C., (1996b), **Siyasi İlahiyat**, Çev. A. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost.
- Schmitt, C., (1996a), **Leviathan in The State Theory of Thomas Hobbes** , London: Greenwood.
- Schulz, W., (1991), “Çağdaş Felsefede Kaygı Sorunu”, **Korku ve Kaygı: Tartışma**, Der: Dittfurt, Hoimar von, (der.), İstanbul: Metis, s. 7-28.
- Sharp, H., (2005). Why Spinoza Today? Or, ‘A Strategy of Anti-Fear’. **Rethinking Marxism** ,17 (4), p. 591-608.
- Shklar, Judith N., (1983), “Liberalism of Fear”, **Liberalism and Moral Life**, ed. Nancy L. Rosenblum, Harvard University Press, 21-38.
- Skinner, Q., (1999).,” Hobbes and The Purely Artificial Person of The State”, **The Journal of Political Philosophy**, 7(1): 1-29.
- Skinner, Q., (2018)., **Hobbes ve Cumhuriyetçi Özgürlük**, Çev. A. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost.
- Slater, P., (1998), **Frankfurt Okulu**, Çev. Ahmet Özden, İstanbul: Kabalcı.
- Spinoza, B., (2002), **Complete Works**, Çev. Samuel Shirley, Indianapolis: Hackett Publishing.
- Spinoza, B., (2006), **Etika**, Çev. Hilmi Ziya Ülken, Ankara: Dost.
- Spinoza, B., (2007), **Politik İnceleme**, Çev. Murat Erşen, Ankara: Dost.
- Spinoza, B., (2011), **Ethica**, Çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı.
- Spinoza, B., (2012), **Teolojik-Politik İnceleme**, Çev. C. B. Akal ve R. Ergün, Ankara: Dost.
- Spinoza, B., (2014a), **Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler**, Çev. Coşkun Şenkaya, Ankara: Dost.
- Spinoza, B., (2014b), **Mektuplar**, Çev. Emine Ayhan, Ankara: Dost.

- Spinoza, B., (2015a), **Anlama Yetisi kendisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme**, Çev. Emine Ayhan, Ankara: Dost.
- Spinoza, B., (2015b), **Kısa İnceleme**, Çev. Emine Ayhan, Ankara: Dost.
- Spinoza, B., (2018), **Ethics**, Trans. Michael Silverthorne ve Matthew J. Kisner, Cambridge: Cambridge University Press.
- Stearns, P. N., (2006), “Fear and Contemporary History: A Review Essay,” **Journal of Social History**, 40 (2): 477-484.
- Strauss, L., (1952), **The Political Philosophy of Hobbes**, Chicago: The University of Chicago Press.
- Strauss, L., (2011), **Doğal Hak ve Tarih**, Çev. Murat Erşen, Petek Onur, İstanbul: Say.
- Tatian, D., (2009), **Spinoza: Dünya Sevgisi**, Çev. Sevin Aksoy Hancı, Ankara: Dost.
- Tatian, D., (2020), **Yabanın İhtiyatı: Spinoza’da Duygular ve Politika**, Çev. Ali Dokuzlu, İsmail Şebin, İstanbul: Zoe.
- Thucydides, (2010), **Peloponnessos Savaşları**, Çev. Furkan Akderin, İstanbul: Belge.
- Uslu, A., (2021), **Siyasal Düşüncelerin Toplumsal Tarihi C. II**, İstanbul: Yordam.
- van Reijen, M., (2008), “A Spinosiztic Alternative For the “Justification” of Political and Moral Obligations- a reply to Contractualism and Political Obligations”, **Philosophy, Sociology**, 19(3): 29-38.
- van Reijen, M., (2011), “Spinoza’nın Psikoloji Felsefesi: Ruh Hazır Ten güçlü Olmasa”, Ergün R. ve C. B. Akal (der.) **Spinoza Günleri 2** içinde, İstanbul: Bilgi Üniversitesi, s. 37-48.
- Villanova, M. G., (2011), “Hobbes ve Spinoza: Tabii Halde ve Sivil Toplumda Tabii Hak”, Ergün R. ve C. B. Akal (der.), **Spinoza Günleri 2**, içinde, İstanbul: Bilgi Üniversitesi, s. 103-113.
- Walther, M., (1990), “Negri on Spinoza’s Political and Legal Philosophy”, **Spinoza: Issues and Directions**, Curley, E. (ed.), içinde, Leiden: E.J. Brill, s. 286-97.
- Walther, M., (2009), “Kutsal Kitap’ın Otoritesi ve Devlet Mantığı, Teolojik Politik İnceleme’de Spinoza’nın Din ve Siyaset İlişkisinin Barışlandırılmasına Yönelik Müdahalesi”, **Spinoza Günleri: Teolojik Politik İnceleme Etrafında**, Akal, C.B. (der.) içinde, İstanbul: Bilgi Üniversitesi, s. 57-74.

Walther, M., (2022), “Suarez’de *Potestas Multitudinis*’den Spinoza’da *Potential Multitudinis*’e Tersyüz Edilmiş Demokrasinin Temeli”, **Spinoza Hukukçuya Ne Söyler?**, Akal, C.B. ve Z. E. Antalyalı (der.), İstanbul: Zoe, s. 11-48.

Wiesner-Hanks, M.E., (2013), **Erken Modern Dönemde Avrupa 1450-1789**, Çev. Hamit Çalışkan, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Williams, C., (2007), “Thinking of The Political In The Wake Of Spinoza Power Affect and Imagination in the Ethics”, **Contemporary Political Theory**, 6: 349-369.

Williams, C., (2010), “Affective processes without a subject: Rethinking the relation between subjectivity and affect with Spinoza”, **Subjectivity**, 3: 245–262.

Wood, N., (1995), “Sallust’s Theorem: A Comment On 'Fear' In Western Political Thought”, **History of Political Thought**, 16 (2): 174-189.

Young, C. M., (2009), “Courage”, **A Companion to Aristotle**, Anagnostopoulos, G. (ed.), Oxford: Wiley Backwell Publication.

ÖZET

Bu çalışma “korku”yu siyasetin üç veçhesinde inceleyecek şekilde planlanmıştır: Kuruluş, düzen/sivil durum ve düzenin ortadan kalkması/itaatsizlik.

İlk bölümde bir alt yapı sunulmuştur. Burada, siyasal düşüncenin klasik temellerine yer verirken, Platon, Aristoteles ve incelediğimiz iki düşünürle de sık sık ilişkilendirilen Machiavelli üzerinde durulmuştur. Ardından 17. yüzyıldaki tarihsel ve düşünsel ortamdan söz edilmiş, Kartezyen düşünceye ve Descartes’a geniş yer verilmiştir. Son olarak, siyasal düşünce bağlamında tartışacağımız zihin-beden, akıl-duygu, umut-korku gibi ikiliklerin Hobbes ve Spinoza tarafından nasıl ele alındığı incelenmiştir. Son olarak *imaginatio*’ya yer verilmiştir.

Kuruluş bölümünde iki düşünürün doğa hali ve sözleşme kurgularında korku kavramının oynadığı rol incelenmiş ve iki düşünür açısından iki düşünsel ilke öne çıkmıştır. Bunlardan ilki korkunun bir “akıllı duygu” olarak ele alınması, ikincisi ise, iki kötülükten daha az kötü görünenin seçilmesi üzerine yapılan hesaplama. “Siyaset görünen iki kötülükten daha az kötü görünenin seçilmesi midir?” sorusu bu bölümden başlayarak, çalışmanın bütününde karşımıza çıkmıştır. Bu bölümde Spinoza bir doğal hukuk filozofu olabilir mi? Spinoza’da bir sözleşme kavramı var mıdır? Eğer varsa, Hobbes’taki sözleşmeye benzer mi; gibi sorular Spinoza’nın Hobbes ile bağlantısında belirleyici oldukları için çalışmaya dahil olmuştur. Bu bölümü bitirmeden önce, *imaginatio* yeniden, bu kez kuruluş efsanesi ve kurucu gücü açısından incelenmiştir.

İkinci bölüme, kitlelerin yönetilmesi ve burada iki düşünür açısından korkunun ne şekilde rol oynadığı, korkusuz bir siyasetin mümkün olup olmadığı incelenmiş, burada Hobbes ile ilgili resim daha net bir şekilde belirmiştir. Spinoza açısından ise demokrasi ile ilgili tamamlanmamış görüşleri ve Spinoza demokrasisinin sınırları sorunu ile karşılaşmıştır. Spinozacı demokrasinin bir ütopya mı yoksa sadece bir referans noktası

mı olduğu, “korkusuz kitlelerin korkunç” olabildiği düşünce si etrafında korkusuz bir düzenin ne denli mümkün olabildiği, bu bölümün temel sorularıdır. Çokluğun içinde korkunun dolaşımının konu edildiği *mimesis/imitatio* başlığı altında ise, Spinoza açısından daha fazla incelenmeyi bekleyen, önemli yorumcuların da eksikliğini dillendirdiği bir mesele olarak “duyguların taklidi” konusu ele alınmıştır.

Son bölümde ise, egemene karşı itaatsizliğe pek de alan bırakmayan Hobbes’a değinmenin ardından sorunsalımızın kaynağı olan Spinoza’ya odaklanılmıştır. Bu bağlamda, belirlediğimiz üç tema üzerinden bir direnişin imkânı olup olmadığı sorusu Spinoza’ya yöneltilmiştır. Bunlar: Hak ve güç özdeşliği, iki kötülükten daha az kötü görünenin seçilmesi sorunu ve son olarak, etkin ve edilgin oluş sorunu dır. Son olarak, Spinoza’nın özgürlük değıl, özgürleşme filozofu olduğu ve Spinoza’da özgürleşme ve korkudan özgürleşme potansiyelleri tartışılmıştır.

Esas olarak çoğu Spinoza’dan kaynaklanan temalar tez boyunca izlenebilir. Bunlar şu şekilde sıralanabilir: akıl-duygu karşıtlığı, akıllı duygu var mıdır, korku akıllı bir duygu mudur? Duyguların ikircikli biraradalığı olarak umut ve korku gerilimi, iki kötülükten daha az kötü görünenin seçilmesi kuralı, bir imkân ve kusur olarak hayalgücü, etkin ve edilgin oluş bağlamında siyaset, özgürlük ve özgürleşme fikri.

Anahtar Kelimeler: Spinoza, Hobbes, Korku, Siyaset, Çokluk, Hayal gücü.

ABSTRACT

This study is planned to examine “fear” in three aspects of politics: establishment, order/civil situation, and the disappearance of order/disobedience. The first section provides a framework, discussing classical foundations of political thought including Plato, Aristotle, and Machiavelli, followed by an exploration of the historical and intellectual context of the 17th century, focusing on Cartesian thought and Descartes. The section also delves into how dualities such as mind-body, reason-emotion, hope-fear are addressed by Hobbes and Spinoza within the context of political thought, with a final discussion on imagination.

In the establishment section, the role of fear in the state of nature and contract theories of two philosophers is examined, highlighting two principles: first, considering fear as a “rational emotion,” and second, the calculation based on choosing the lesser of two evils. Questions arising from the connection between Spinoza and Hobbes, such as whether Spinoza can be considered a natural law philosopher and if there is a concept of contract in Spinoza similar to Hobbes’, are addressed due to their significance in the study. Before concluding this section, imagination is revisited, this time examined in terms of founding myths and founding power.

The second section explores the governance of masses and how fear plays a role from the perspectives of two philosophers, discussing the possibility of fearless politics and encountering the issue of the boundaries of Spinozian democracy. The central questions revolve around whether fearless governance is possible and whether Spinozian democracy is a utopia or merely a reference point. Under the title of mimesis/imitatio, the circulation of fear within the multitude is examined, with the topic of “imitation of affects” discussed as a matter that awaits further exploration from the Spinozian perspective.

In the final section, after discussing Hobbes, who leaves little room for disobedience to the sovereign, the focus shifts to Spinoza, the source of our problematic. Through three identified themes—identity of right and power, the problem of choosing the lesser of two evils, and the issue of active and passive existence—the question of the possibility of resistance is posed to Spinoza. Finally, it is argued that Spinoza is not a philosopher of freedom but rather a philosopher of becoming free, discussing the potentials for emancipation and emancipation from fear in Spinoza’s thought.

Keywords: Spinoza, Hobbes, Fear, Politics, Multitude, Imagination

