

qasa  siyasa

*Bu dizi Cemal Bâli Akal'm yönetiminde
Dost Kitabevi Yayınları için hazırlanmaktadır.*

- 1) İKTİDARIN ÜÇ YÜZÜ, Cemal Bâli Akal
- 2) HUKUK ÖZGÜRLÜK VE AHLAK, H. L. A. Hart
- 3) DEVLET KURAMI, Der.: Cemal Bâli Akal
- 4) SİYASİ İLAHİYAT, Carl Schmitt
- 5) NE HUKUK NE DE AHLAK, Turgut Tarhanlı
- 6) İNSANSIZ YÖNETİM, Turgut Tarhanlı
- 7) REFAH DEVLETİNİN KRİZİ, Pierre Rosanvallon
- 8) ÖZGÜRLÜĞÜN GELECEĞİ YOKTUR, Cemal Bâli Akal
- 9) VAROLMA DİRENCİ VE ÖZERKLİK, Cemal Bâli Akal
- 10) PARLAMENTER DEMOKRASİNİN KRİZİ, Carl Schmitt
- 11) LİBERALLER VE CEMAATÇİLER, Der.: A. Berten, P. da Silveira, H. Pourtois
- 12) TUTUNAMAYANLAR VE HUKUK, Şebnem Gökçeoğlu Balcı
- 13) HAKLARI CİDDİYE ALMAK, Ronald Dworkin
- 14) HOMO JURIDICUS, Alain Supiot
- 15) SPINOZA. DÜNYA SEVGİSİ, Diego Tatián
- 16) SOSYOLOJİK YÖNTEMİN KURALLARI, Émile Durkheim
- 17) SPINOZA, Solmaz Zelyüt
- 18) MACHIAVELLI, MAKYAVELİZM VE MODERNİTE, Haz.: Cemal Bâli Akal
- 19) GEÇMİŞE İLİŞKİN SUÇ VE BUGÜNKÜ HUKUK, Bernhard Schlink
- 20) GÜNCEL MÜDAHALELER, Der.: Eylem Canaslan, Cemal Bâli Akal
- 21) DÜŞÜNCE ÖZGÜRLÜĞÜ VE HOŞGÖRÜ, Gérard Duprat
- 22) DİL VE BÜYÜ. LÉVI-STRAUSS ÜZERİNE ON BİR DENEME, Ahmet Güngören
- 23) HUKUK YA DA KUKLA TİYATROSU, Cemal Bâli Akal
- 24) TARİH VE TEMSİL, Türker Armaner
- 25) EDEBİYAT, HUKUK VE SAİR TUHAFLIKLAR, Cemal Bâli Akal & Yalçın Tosun
- 26) HANNAH ARENDT VE İNSANLIĞA KARŞI SUÇLAR, Hüseyin Günal
- 27) HUKUK KOMEDYASI: EDEBİYAT VE HUKUK YAZILARI, Faruk Turinay
- 28) HUKUK NEDİR? Cemal Bâli Akal
- 29) DERSLER, Francisco de Vitoria

BENEDICTUS SPINOZA'NIN TOPLU ESERLERİ

- 1) MEKTUPLAR
- 2) DESCARTES FELSEFESİNİN İLKELERİ VE METAFİZİK DÜŞÜNCELER
- 3) ANLAMA YETİSİNİN DÜZELTİLMESİ ÜZERİNE İNCELEME
- 4) KISA İNCELEME
- 5) ETİKA
- 6) TEOLOJİK-POLİTİK İNCELEME
- 7) POLİTİK İNCELEME

Spinoza. Bir Başlangıç

Diego Tatián

Arjantinli felsefeci ve edebiyatçı Diego Tatián, aralarında *Yabannın İhtiyatı. Spinoza'da Tutkular ve Politika* (2001), Türkçe'ye de çevrilen *Spinoza. Dünya Sevgisi* (2003), *Spinoza. Felsefenin Bağışı* (2012), *Baruch* (2012), *Spinoza. Diniyevi Felsefe'nin* (2014) yer aldığı eserlerin ve *Kuşların Bulunmadığı Yer* (1998), *Kapıların Ardında* (2003), *Karanlık Taraf* (2004), *Babuino* (2005), *Son Uyuyan* (2007), *Ölülerin Kırılğan Hafızası'nın* (2010) bulunduğu öykü kitaplarının yazarıdır. *Córdoba Spinoza Çalışmaları Grubu'nun* kurucusu olan ve San Pablo *Spinoza DeFTERleri'yle* Edinburgh University Press *Spinoza Çalışmaları'nın* redaksiyon komitesinde yer alan Tatián hâlen Arjantin Córdoba Ulusal Üniversitesi Felsefe ve Sosyal Bilimler Fakültesi dekanlığı yapmaktadır.

D

Ali Dokuzlu

İstanbul Bilgi Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ni bitirdikten sonra bir süre televizyon programları için metin yazdı. Avukatlık stajını İstanbul Adliyesi ve Bursa Barosu'nda, kamu hukuku yüksek lisansını Bursa ve Córdoba'da tamamladı. Eğitimine Sevilla Üniversitesi'nde devam ediyor. İngilizce ve İspanyolca biliyor; hukuk tarihi ve devlet teorisiyle ilgileniyor. Daha önce Francisco de Vitoria'nın Dost Kitabevi Yayınları arasında çıkan *Dersler* kitabının "Sivil İktidar Üzerine" başlıklı bölümünü Türkçeye çevirdi.

SPİNOZA. BİR BAŞLANGIÇ

Diego Tatián

Tatián, Diego
Spinoza. Bir Başlangıç
ISBN 978-975-298-***-*/ Türkçesi: Ali Dokuzlu / Dost Kitabevi Yayınları
Haziran 2017, Ankara, 141 sayfa
Felsefe-Felsefe Tarihi-Teoloji-Kaynakça

DOST
kitabevi

İçindekiler

ISBN 978-975-298-***.*

Spinoza. Una Introducción
DIEGO TATIÁN

© Diego Tatián, 2016

Bu çevirinin tüm hakları
Dost Kitabevi Yayınları'na aittir
Birinci Baskı, Haziran 2017, Ankara

İşpanyolcadan çeviren, Ali Dokuzlu

Teknik hazırlık, Mehmet Dirican

Baska, Pelin Ofset Ltd. Şti.
Sertifika No: 16157
İvedik Organize Sanayi Bölgesi, Matbaacılar Sitesi
1514. Sokak No: 28-30, Yenimahalle / Ankara
Tel: (0312) 395 25 80-81 • Fax: (0312) 395 25 84

Erdal Akalın - Dost Kitabevi
Sertifika No: 12386
Paris Caddesi No: 76/7 Kavaklıdere 06680, Ankara
Tel: (0312) 435 93 70 • Fax: (0312) 435 79 02
www.dostyayinevi.com • bilgi@dostyayinevi.com

<i>Türkçe Baskı İçin Önsöz</i>	9
<i>Önsöz</i>	13
<i>1 Spinozacılığın Biçimlenişi: Aforoz, Felsefe, Milenyumculuk</i>	17
<i>2 Tanrı Olmayan Bir Tanrı</i>	49
<i>3 Kitap Okumayı Öğreten Bir Kitap</i>	83
<i>4 Bir Hollanda Yurttaşı</i>	107
<i>5 Panteist Bir İnsanlık</i>	121
<i>Kaynakça</i>	135

Türkçe Baskı İçin Önsöz

Lucretius'un *De rerum natura* adlı eserinin II. kitabı, Hans Blumenberg'in, *Gemi Batıyor, Seyrediyorlar*¹ isimindeki güzel denemesinin başlığına ilham vermiş batan bir gemi tasviriyle açılır. Anılan satırlarda Lucretius şunları yazmıştır: “Rüzgârlar dalgaları uçsuz deniz üstünde karıştırmaktayken, karadan bakıp başkasının çektiği zahmeti izlemek ne tatlıdır; bunun sebebi, başkasının acı çektiğini görmenin bize keyif verip bizi mutlu etmesi değil, fakat belalardan uzak olduğumuzu düşünmenin keyifli olmasıdır.”² Blumenberg, bu tasviri, birçok kimsenin, yani atomlar ve tutkular denizinin öngörülemez iniş çıkışlarına mahkûm olmuş, filozof olmayan kişilerin gemiyle birlikte batmasını seyreden filozofun ayaklarının bastığı “sağlam toprak” olarak, felsefenin, özellikle de Epikürosçu felsefenin bir metaforu sayar.

1) Blumenberg, Hans, *Naufragio con espectador*, Madrid, Visor/Machado, 1995; *Gemi Batıyor Seyrediyorlar*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2002.

2) Lucrecio, *De rerum natura / De la naturaleza*, iki dilli baskı, Eduard Valentí Fiol versiyonu, Barcelona, Bosch, 1993, s. 159.

Felsefi varlığını, başkalarıyla birlikte, tarihin fırtınalarına kolektif biçimde göğüs germek ve tutkularla bu tutkuların politik biçimlerini insanlara temas ederek düşünmek olarak algılayan biri olan ve gemideki filozof durumunda bulunan Spinoza’da felsefi yaşamın bu klasik temsili askıya alınacaktır. Praksis felsefesi, kendi görevini –hep birlikte içinde olunan gemiyi seyir hâlindeyken onarma görevi, yani felsefenin insan yaşamında “gerçekten varolan” uğraşı–, kırılğanlığın ortasında, bir “sonsuzluk deneyi” ile birleştirir; bu deney, ayrıl tutulmuş varoluşun sağlam toprağında değil, fakat tarihin fırtınalarında ve zamanın kendisinden üretildiği, konuşlanmış tekillikte meydana gelir. Politika, felsefi vazifenin içtenliğinde yerini bulan bu gizemin ismidir.

Ve XVII. asırdan bu yana, Spinozacılığın popüler bir boyutu, felsefeyi hem ortak iyi olarak gören, hem de dünyayı kavrama ve teolojik-politik hâkimiyet sistemlerinden kurtulma aracı şeklinde değerlendiren kadın ve erkeklerde militan bir ilhamı özendirmeyi bırakmamıştır. Her şeyden önce, Spinozacı bir politika, ne şeylerin karşıtlığından yakınmaya teşvik eder, ne de yitirilmiş ya da gelecekteki bir ideal toplum düşüncesinden yola çıkarak, kolektif yaşamdaki değişimleri yargılama işlevini üstlenen ahlâkî bir bakışla, fiilî durumlardan tepkisel bir kopuşu özendirir; Spinozacı bir politika, esasen, toplumun tümünün, kendi içinde, niteliksel ve niceliksel genişlemesi için elinde tuttuğu özgürlük tohumlarının güçlendirilmesidir. Bu, çıkış noktası dönüşüm olana duyulan güvendir.

Spinoza’yla birlikte, “yeni insan” idealine tâbi olmayan, insanların gerçekten oldukları şeyden farklı bir şey olmaları gerektiği fikrine bağımlı kılınmamış, özgürleştirici bir politikayı düşünmek mümkün olur. İnsanların yapmaya ve olmaya yetenekli buldukları şey, her daim, tabii, tutkulu ve sonlu varlıklar olarak kendi mevcudiyetlerinin içkinliğinde korunan, güvencesiz ve sabırlı bir uğraşın açığa çıkarılmasıdır. Bu uğraşı her gelen neslin tekrar tekrar üstlenmesi gerekir, çünkü tarihte bir yön yoktur; ne insanlık tarih öncesi dönemine indirgenebilir, ne de insanların kendileriyle uzlaşısına zorunlulukla götüren bütüncül bir olaylar zinciri mevcuttur.

Spinoza, bütün zamanların özgürlükçü mücadelelerine cesaret verebilecek “insanî eylemlerle alay etmeme, onlardan yakınmama, onlara nefret duymama, fakat onları anlama” parolasıyla, insan hayatına hurafe ve keder yükleyen güçlere direncin yanında kamusal ifade olarak da beliren ortak bir kuvvete değer verir ve, insanlardan kendilerini feda etmesini de istemeyen radikal bir gerçekçiliğe uygun olarak, demokratik gizemi düşünmeye yardım eder.

XVII. asırda, tıpkı şimdi olduğu gibi, hâkimiyet bilmecesi, insanları, insanların yapabileceklerinden uzaklaştıran, politik yeteneklerine engel koyan, hayâl güçlerini kedere ve beden bütünlüğünü etkileyen en uç antipolitik tutkuya ya da “melankoli”ye hapseden boyun eğiş mekanizmalarıyla karşılaştırmıştır. Bugün, belli bir kamudan çekilme hâlini ve belli bir sivil pasifliği anlatmak için kullandığımız “apati” durumunu Spinoza *sosyal bir melankoli* olarak düşünür ve onun kurduğu hegemonyayı “yalnızlık hâli” deyimiyile karşılar.

Bir beden bütünlüğünü, etkileme gücüne tam olarak sahip olduğu zaman erişebildiği eksiksiz neşeyi anlatan, çevrilmesi güç *hilaritas* kelimesi ise önceki durumun tam aksidir. Kendimize belki de kolektif bir *hilaritasın* ne olduğunu sormamız ve onu hakların eksiksiz ve geniş biçimde kullanımı olarak düşünmemiz mümkündür; bu, öngörülmemiş ve yeni hakların da üretici kapasitesidir; karmaşık bir meselenin, kendi özgürleştirici etkilerinin nedeni olarak tecrübe edilen ortak neşesidir; ve yalnızlığın değil, fakat diğerlerinin arzusu olan bir arzunun sosyal belirlenimidir.

Spinoza’da zorunluluk ontolojisi bir determinizme ya da politik kaderciliğe karşılık gelmez hiçbir zaman. Aksine, bu, tekilliklerin dönüştürücü gücünün ele geçirilmesiyle, tarihî ve sosyal açılım biçimleriyle birleşen (ve onlarda bolca bulunan), sonsuz kiplerdeki sonsuz şeylerin sonsuz üretme gücü anlamında, bir töz ontolojisidir. Kolektif bir beden bütünlüğünü ne yapabileceğini henüz kimse bilmiyor. Yeni olanın kesin bir politik gerçekçilikten hiç uzaklaşmayan Spinozacı üretimi, düşünceye güncel politik felsefenin en canlı tartışmaları açısından benzersiz bir önem kazandırırken, olayları tabii olandan ayırmaz.

Bu küçük kitap, uzman olmayan okuyucu için, Spinoza’nın temel fikirlerini ortaya koyma niyetini taşıyor. Kitabın Türkçe tercümesi,

Cemal Bâli Akal ile artık uzun bir geçmişi olan akademik ve entelektüel işbirliğine –ve elbette dostluğa– tanıklık etmektedir; bir kez daha, felsefî cömertliği ve insanlık macerasına duyduğu evrenselci merak nedeniyle, kendisine minnet ve şükranlarımı iletiyorum.

D.T.
Córdoba, Mayıs 2017

Önsöz

Elinizdeki kitapta bulunan metin, 2004 yılı boyunca, Cordoba Ulusal Üniversitesi Yahudi Çalışmaları Programı kapsamında verilmiş derslerin yazıya dökülmüş hâlidir.¹ Metnin akıcı biçimde okunmasına engel olan bilgece atıflardan ve kaynakçaya dair göndermelerden mümkün olduğunca arındırılarak, sözel karakterinin kasıtlı olarak korunması, Baruch Spinoza'nın yaşamı ve eserlerini geniş bir kitleye anlatabilme amacını taşıyor. *Spinoza. Bir Başlangıç* başlığındaki belgisiz zamir, birçok başka *Başlangıç* ihtimâli bulunduğu su götürmez olduğunu ve özellikle de metnin kendisinin, açıktır ki, itirazlardan muaf olmadığını vurgulamaya çalışıyor.

Onun ilk yeniden doğuşunun, Almanya'da, Goethe, Lessing, Jacobi, Mendelssohn kuşağıyla ve daha sonra Alman idealizmiyle gerçekleştiğini kabul edersek, Spinozacı düşüncenin canlılığı ve çağdaş

1) Metnin ilk versiyonu şu kitapta yayınlanmıştı: Forster, Ricardo y Tatián, Diego, *Mesianismo, nihilismo, redención*, Altamira, Buenos Aires, 2005.

felsefedeki güncelliğine en yakın öncel ikinci *Spinoza Rönesansı* adı verilen harekettir. Bu ikinci Rönesans, bilhassa, Althusser'in eseri *Live Le Capital*'den (*Kapital'i Okumak*, 1964)² sonra, Spinoza'nın, 60'lı yılların Marksist diyaloglarıyla birleştirilmesi anlamına gelir. Althusser, bu kitabında, felsefesini dar anlamda yeniden inşa etmek için değil, fakat, "kökensiz, konusuz ve sonu ya da sonları olmayan süreç" ya da "yapısal nedensellik" gibi kavramlardan yardım alarak, onu, çağdaşların problemlerine "heretik" şekilde dâhil etmek için başvurur Spinoza'ya. Spinoza felsefesi, Marksizmi içine sıkıştırdığı ideolojik unsurlardan kurtarmaya izin veren eleştirel bir araç olarak kabul edilmektedir.

Spinozacılığın bu şekilde tekrar canlanması, Martial Gueroult'nun teorik sağlamlığından ilham alan ve Spinoza felsefesini bilgelik ve yaratıcılıkla tekrar inşa etmiş olan Deleuze³ ve Matheron'a⁴ ait temel kitaplarda, yani "68 kültürü"nde, hemen yerini bulur. Fakat biçimsel çalışmaların ötesinde, Spinozacılık, resmî vârislerinin 68 ayaklanmasında hiçbir zaman güvenmedikleri Marx'tan daha da içten biçimde, dönüştürücü neşe ve ifade olarak, politik gücün kendiliğindenliğiyle ittifak hâlinde, Mayıs⁵ olaylarının kalbindedir.

2) Althusser Louis, *Kapital'i Okumak*.

3) Deleuze, Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, Paris, 1968 [kitabın İspanyolca baskısı da bulunmaktadır; *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnik, Barcelona, 1975].

4) Matheron, Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit, Paris, 1969.

5) 1967 baharında, aralarında, diğer başka kişilerle birlikte, Althusser, Badiou, Balibar, Jean Pierre Osier, Pierre Macherey gibi, daha sonra çağdaş Spinozacılığa önemli katkılar yapacak isimlerin de yer aldığı, aktivist entelektüellerden meydana gelen, *Spinoza Grubu* adında gizemli bir organizasyon oluşturulmuştur. Bu grubun aktiviteleri ile 1968 yılı Mayıs olayları arasındaki ilişki, *Althusser y Spinoza en Mayo del '68. Biopolítica comunista* adlı, 10 Mayıs 2008 tarihinde, Málaga'da bulunan La Casa Invisible'de okunmuş makalede, Joaquín de Salas Vara de Rey tarafından ortaya atılmıştır. Krş. Centre Culturel International de Cerisy-La-Salle'de düzenlenen, Spinoza Aujourd'hui (Günümüzde Spinoza) konulu kolokyumda, 30 Temmuz 2002 günü sunulmuş olan, François Matheron'a ait, "Louis Althusser et le Groupe Spinoza" isimli metin: "1966-67 yıllarında, Louis Althusser, çevresindekilerle birlikte gizemli bir 'Spinoza Grubu' kurmuştu; bu, o dönem sık rastlanan gizli politik organizasyonların oluşturulduğu modeli taklit eden, bir teorik politika grubuydu. Althusser tarafından saklanmış olan arşiv gerçeği yansıtır eğer, toplantılarda fazlasıyla politika konuşuluyor, fakat Spinoza'dan pek az bahsediliyordu".

Bu teorik-politik laboratuvarından, o ya da bu şekilde, yalnızca Fransız dilinde olmamak üzere, yakın dönem Spinozacı literatüre yapılmış en yaratıcı ve dikkat çekici katkılar çıkacaktır. Spinoza hakkında yapılmış çalışmaların, felsefenin birkaç on yıl önce içinde bulunduğu ideolojik mücadeleden çok farklı yollar tutan bir akademik süreç de ortaya çıkarmış olmasına rağmen, onun düşüncesi, çok az sayıdaki başka klasikler gibi, bir eseri yalnızca bilimsel olarak incelemeyi değil, fakat aynı zamanda çağı sorgulamayı, kavramayı ve dönüştürmeyi öneren kişiler için temel önemde olmaya devam ediyor.

Bir XVII. asır filozofunun çağdaş akademik ve politik tartışmalardaki bu ilginç varlığı, "Voorburglu Yahudi" hakkında yazılmış denemeler, monografiler ve kitaplardaki artışın fark edilir duruma geldiği, birçok yılın ardından artık yerini sağlamaştırmış bulunan bir Spinozacı araştırma hareketine sahip Arjantin felsefi kültüründe de destekleniyor.⁶

Son olarak, bu kitabı, yaptığımız bunca sohbetin minnettarlığıyla, üniversiteden ya da değil, Cordoba siyaset felsefesi araştırmaları grubundaki arkadaşlarıma; tanıdığım ve tanımadığım diğerlerini de içine alacak şekilde ucu açık bulunan bir kişiler listesine; "zor olduğu kadar garip" bir toplum yaratıp onu muhafaza etmeyi başarmış bulunanlara, yeni şeyler icat etme ve düşünme zevkini duyarak ithaf ediyorum.

D.T.

Córdoba, Haziran 2009

6) Kitaba eklenmiş olan İspanyol dilindeki kaynakça, Spinoza hakkında dilimizde yazılmış metinlerin tüketici bir listesini vermek gayretinde değildir; aksine, bu liste, uzman olmayan bir kitleye okumalarında rehberlik etmesi içindir.

1

Spinozacılığın Biçimlenişi: Aforoz, Felsefe, Milenyumculuk

Heidegger, yirmili yıllar boyunca, Aristoteles üzerine vereceği bir derse başlarken şöyle söylemekteydi: “Bu ders iki kısımdan oluşacak. Biri, Aristoteles’in yaşam öyküsü üzerine ve diğeri, Aristoteles’in *Fizik* adlı eseri hakkında. Yaşam öyküsüne gelindiğinde, Aristoteles, doğmuş, düşünmüş, ölmüş herhangi biriydi. Öyleyse, şimdi, ikinci kısma geçebiliriz, yani önemli olan kısma.” Genç fenomenolog, böylece, kendi bakış açısını açık etmekteydi: yaşam öyküleri önemli değildir, önemli olan, metinler ve metinlerde ileri sürülmüş fikirlerdir. Bunun doğru olması bazı hâllerde muhtemeldir. Ancak söz konusu Spinoza olduğunda, bu yaşamdaki şartlar ve değişimler, aksine, pek önemli görünmektedir; çünkü bunlar, her hâlükârda, felsefî ve kültürel modernitenin doğuşuyla yakından ilgili bir hikâyeyi, Yahudi dönmesi halkın, yeni Hristiyanlar’ın ya da “Marranoların”¹ sarsıcı ve trajik hikâyesini özetlemektedir.

1) Eski dinine inanmaya devam ettiğinden şüphelenilen Yahudi dönmelerine verilen isim.

Spinoza'nın ailesi Marranoydu. Marranolar, 1492 yılında verilen İspanya'dan kovulma emrinden itibaren şekillenen bir kültür inşa etmişlerdi. Siyasî şartlardaki değişimin kendilerini yeniden baskı altına soktuğu, dinlerinden dönmeye ya da göç etmeye (bazıları Brezilya'ya, diğerleri Yunanistan ve Türkiye'ye gidecektir) mecbur bırakıldıkları 1498 yılına dek, neredeyse tüm Yahudiler Portekiz'e geçmişti. Marrano kültürü, o günlerden başlayarak, Amsterdam Yahudi cemaatinin kurulduğu XVI. asır sonlarına kadar, belli özellikler geliştirecektir ve bu özellikler Spinoza düşüncesinin anlaşılması için çok önemli olup, bunlardan bazıları bu düşüncenin kavranması için pek elverişlidir. Aforoz, bilindiği üzere, Spinoza'nın yaşamındaki en önemli olaylardan biridir ve bu olay, Spinoza henüz yirmi dört yaşındayken (dünyaya 1632 senesinde gelmiştir), 1656 yılının 27 Temmuz günü, Yahudi mahallesi sinagogunda gerçekleşir. Bu sırada, Mahamad üyesi olan ve Yahudi cemaatinin önemli kişilerinden sayılan babası öleli iki yıl geçmiştir. Spinoza, heterodoks, yani sapkın olduğunu açık etmek için, muhtemelen babasının ölümünü beklemek nezaket ya da ihtiyadını göstermiştir.

Aforoz olayını, 1899 yılında, *Spinoza'nın Yaşam Öyküsü*² adında bir kitap kaleme almış olan, XIX. asır Alman araştırmacısı Jacob Freudenthal'ın topladığı birtakım eski belge sâyesinde bilmekteyiz. Bu kitapta, dört adet biyografik eski metinden başka, cenaze masraflarının karşılanması amacıyla satılmış ya da mezata çıkarılmış kitaplar dâhil olmak üzere, Spinoza'nın evindeki bütün eşyanın kaydedildiği, filozofun ölüm anında düzenlenmiş noter belgesi de bulunabilir. Spinoza'nın yaşadığı evlerden biri Rijnsburg şehrinde ve filozofa ait kitapların kendilerini değilse de, bunların aynı baskılarını yeniden toplamış bir kütüphaneye sahip bu bina bugün bir müzedir.

1983³ yılında Fransızca'ya çevrilen temel bir kitabı, *Spinoza en zijn Kring* (Spinoza ve Çevresi) adlı eseri 1896'da yayınlamış ve Spinoza'ya

entelektüel bağlamda eğilmiş Hollandalı K. O. Meinsma'nın çalışmasına da atıfta bulunmak gereğine rağmen, Freudenthal'ın yapıtı belki de Spinoza hakkında elimizde bulunan en önemli ve en sistematik biyografik kaynaktır. Otuzlu yılların ardından, iki Hollandalı araştırmacı, Van der Tak ve Vaz Dias, günümüze dek durmadan genişlemiş Spinozacı *corpus*'a yeni evraklar ekleyeceklerdir. İspanya'da ise, Atilano Domínguez, Spinoza'nın tüm eserlerini çevirmiş ve atıf yapılan evrakı *Spinoza Biyografileri* başlıklı bir ciltte derlemiştir. Aynı ciltte, diğer başka şeylerle birlikte, muhafaza edilmiş aforoz belgesi, yani *Herem*, Portekiz dilinde yazılmış şekliyle bulunabilir:

Mahamad üyeleri bildirirler ki, bir süredir, Baruch de Espinoza'nın habis fikir ve işlerinden haberdar olup, çeşitli yöntem ve vaatlerle onu saptığı kötü yollardan uzaklaştırmaya çalışmışlardır; bu amaçlarında başarılı olamayıp, aksine, icra edip öğrettiği dehşet verici sapkınlıklar ve işlediği canavarca fiillere dair her gün daha büyük haberler almışlardır. Sözüne güvenilir birçok şahit, Espinoza adındaki kişinin huzurunda, anılan suçlar hakkında tanıklık etmiş ve tarafımızca bunlara ikna olunmuştur. Mesele muhterem hahamlar huzurunda görüşülmüş ve bunların rızalarıyla, bahsedilen Espinoza'nın İsrail milletinden sürülüp aforoz edilmesine, aşağıdaki aforoz hükmüyle karar verilmiştir:

Meleklerin hükmü ve azizlerin yargısıyla, mübarek Tanrı'nın ve tüm bu Kutsal Cemaatin rızasıyla, bu kutsal kitaplar huzurunda ve bunlarda yazılı altı yüz on üç buyrukla, bizler, Josué'nin Jericó'yu defettiği aforoz ve Elías'ın delikanlılara okuduğu belalarla, aynı zamanda Yasa'da yazılı bütün beddualarla, Baruch de Espinoza'yı lânetliyoruz, sürüyoruz ve aforoz ediyoruz. Gündüz lânetlensin ve gece lânetlensin, uyumaya yattığında lânetlensin ve uyandığında lânetlensin, girerken lânetlensin ve çıkarken lânetlensin. Rab onu affetmesin. Gazap ve öfkesiyle bu adamı kavursun. Bu Yasa kitabında yazılı bütün lânetleri üzerine indirsin. Yasa kitabındaki belalar eliyle, ismini göğün altından silsin. Rezil düşsün diye, onu bütün İsrail boylarından ayırsın. Ve sizler, Tanrı'nız Rab huzurunda bir araya gelmiş kimselere, bugün burada durup hayatta olanlara ihtar edilir ki, ne kimse onunla konuşabilir ne de ona yazabilir, ne ona bir iyilik edebilir, ne

2) Freudenthal, J., *Die Lebensgeschichte Spinozas in Quellenschriften, Urkunde und nicht-amtlichen Nachrichten*, Leipzig, 1899.

3) Kitabın daha yakın zamana ait yeni bir baskısı mevcuttur, Meinsma, K. O., *Spinoza et son cercle. Étude critique historique sur les hétérodoxes hollandais*, Vrin, Paris, 2006.

onunla aynı çatı altında durabilir, ne onun dört dirsekten yakınına gidebilir, ne de onun yazdığı bir şeyi okuyabilir.⁴

Görünen o ki, aforoz belgesi okunduğunda Spinoza orada değildi; fakat, Spinoza'nın yaşam öyküsünü kaleme almış eski bir yazarın sözünü ettiği, bir mazeret ya da bir savunma metni, İspanyolca yazılmış bir tür özür de gönderecekti (Felemenkçe yazılmış birkaç mektup dışında, tüm eserlerini Latince kaleme almış olmasına rağmen, görünüşe bakılırsa, düşünürken kullandığı diller, yani ana dilleri, İspanyolca ve Portekizce'ydi). O güne dek, erkek kardeşiyle birlikte, babasından kalan tüccarlık işiyle yaşamını sürdürmüş olan yirmi dört yaşındaki bu XVII. asır delikanlısı için aforoz ne anlama gelmekteydi? Spinoza'nın aforozu takip eden yıllardaki yaşamı hakkında çok az şey biliniyor. Muhtemelen, Amsterdam civarlarında yaşamını sürdürmüştü. 1660 yılına dek geçen süreye dair başka bir bilgiye sahip değiliz ve atif yaptığımız belge hakkında, ancak şaşkınlık duyabilmekteyiz. Spinoza'nın icra edip öğrettiği “dehşet verici sapkınlıklar” ve işlediği “canavarca fiiller” acaba nelerdi? Spinoza o güne dek bir şey yazmış değildi. Öğrettiği ve icra ettiği sapkınlıkları çıkarabilmenin pek güç olduğu, *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme* adlı ilk metni, tahminen 1657/8 yıllarına tarihlenmektedir. İcra ettiği canavarca fiillerin ayırdaya varmak da aynı şekilde kolay değildir. Spinoza skandallara pek az imkân veren bir kişiliğe sahipti; düsturu, açıkça, “ihtiyatla” idi. Dolayısıyla, güvenilir biçimde tanıklık edilmiş dehşet verici sapkınlıklar ve canavarca fiiller icra etmiş olması mümkün görünmemektedir. Öyleyse, bu suçlamalarla kastedilenler nelerdir?

Spinoza'nın toplu eserleri pek hacimli değildir. Bu eserler, 1925 yılında, dördü Spinozacı külliyata karşılık gelen ve beşincisi de, metinler hakkında yazılmış olup kimi yorumlar içeren bir ekten ibaret beş cilt hâlinde, Carl Gebhardt tarafından yayınlanmıştır.⁵ Yarım

4) Domínguez, A. (der.), *Biografías de Spinoza*, Alianza, Madrid, 1995, s. 186-187.

5) Spinoza, B., *Opera*, im Auftrag der heidelberger Akademie der Wissenschaften, herausgegeben von Carl Gebhardt, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1925. [İspanyolca'da, *Spinoza'nın Bütün Eserleri'nin*, Abraham Weiss tarafından Acervo

kalmış olan ve birçok kişi tarafından Spinoza'nın “metot söylevi” sayılan, 1657/8 tarihli, *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme* adlı metin yazılış tarihi açısından ilk sıraya yerleşir. Spinoza, 1660/1 yıllarında, en büyük eserinden zamansal olarak önce gelen, başlangıç mahiyetinde bir tür *Etika*, *Kısa İnceleme* olarak tanınan felsefi bir eser kaleme alır.⁶ *Kısa İnceleme*, *Etika*'dan farklı olarak, geometrik biçimle yazılmamıştır. Bir önceki eserle aynı şekilde, bu eser de, açık fikirli dostları ve Rijnsburglu heretik Protestanlar arasında bir taslak şeklinde dolaşacak, van Vloten, kayıp bir Latince esas metinden çevrildiği sanılan Felemenkçe elyazmasını bulana kadar, yani 1862 yılına dek yayınlanmayacaktır. İki yıl sonra, Spinoza'nın oda kiraladığı bir pansiyonda kalan bir tıp öğrencisi, Spinoza'dan, o günlerde Hollanda üniversitelerinde ve özellikle Leiden'de pek rağbet gören Descartes felsefesini kendisine açıklamasını ister. Spinoza bu isteği kabul eder ve 1663 yılında yayınlanacak olan *Descartes Felsefesinin Esasları* isimli kitabı kaleme alır. Bu, Spinoza'nın yaşamı boyunca kendi ismiyle yayınladığı biricik kitap olacaktır. *More geométrico* olarak kaleme aldığı ilk metin budur ve Spinoza'nın bu ilk ve tek yayınının aforozdan yedi ya da sekiz yıl sonraya rastlaması dikkate değer bir noktadır.

Bildiklerimize göre, bundan hemen sonra, yani 1662-1665 yılları arasında, Tanrı ve tabiat özdeşliği, “içkinlik” kavramı, aşkınlığın tamamen reddi gibi, felsefesinin temel fikirlerini ortaya koyduğu erken

Cultural Yayınevi için düzenlenmiş ve 1977 yılında Buenos Aires'de yapılmış bir baskısı mevcuttur].

6) Spinozacı literatür, XX. asrın sonlarına dek, *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*'ye göre *Kısa İnceleme*'nin tarihsel önceliğini ittifakla savunmuştu. Bununla birlikte, Filippo Mignini, yetmişli yıllardan bu yana yaptığı birçok çalışmayla, söz konusu bakışı kavramsal, filolojik ve felsefi yönden kusursuzca yeniden inşa ederek değiştirmiştir. Buna göre, Spinozacı tarih yazımının tamamının aksine, *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*'nin *Kısa İnceleme*'ye göre zamansal önceliğini doğrulamak üzere, Spinoza'nın ilk eserlerinin kronolojik sırası tersine çevrilmelidir. (Bkz. özellikle “Per la datazione e l'interpretazione del *Tractatus de intellectus emendatione* di Spinoza”, *La cultura* içinde, n° 17, 1979, ½, s. 87-160; *Introduzione a Spinoza*, a.g.e., s. 5-35; *Nuovi contributi per la datazione e l'interpretazione del TIE* (separata), Bibliopolis, 1985; “Per una nuova edizione del *Tractatus de intellectus emendatione*”, *Studia Spinozana*, IV, 1988; “Données et problèmes de la chronologie spinozienne entre 1656 et 1665”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, LXXI, 1987.)

dönem eseri *Kısa İnceleme*'nin içeriğine geometrik bir düzen verme uğraşına koyulur. *Etika*'nın ilk üç bölümü, hatta doğrusunu söylemek gerekirse, içeriğinin beş değil de üç kısımda düzenlenmiş hâliyle tümü işte buradan çıkacaktır. 1665 yılında, XVII. asır düşüncesinin en önemli eserlerinden biri olarak tanımlanmayacaksa, bir “kitapçık” olarak tarif edebileceğimiz, tamamlanması beş yıl sürecek olan, mevcut şartlarla ilgili bir politik müdahale kitabı kaleme almak üzere, *Etika*'nın yazımına ara verir. Bahsedilen çalışma, 1670 yılında imzasız olarak ve sahte bir künyeye yayınlanan *Teolojik-Politik İnceleme*'dir. Spinoza'nın, Rieuwertsz adında (doktor, koleksiyoncu, editör ve “liberten”) kitapçı bir dostu vardır ve o günlerde sansürün olağan yollardan basılmasına engel olduğu, Descartes, atomcular, modern atomculuk üzerine tartışmalar türünden her şeyi yayınlamaktadır. Basım yeri Hamburg olarak gözükmese ve metnin Spinoza'nın imzasını taşımasına rağmen, kitabın yazarının kim olduğu vakit geçmeden herkesçe öğrenilir.

Mektuplaşmalar sayesinde biliyoruz ki, *Etika*, 1675 yılında artık tamamlanmıştı. O sırada Lahey'de oturan Spinoza, mektuplarından birinde, *Etika*'yı Amsterdam matbaasına vermiş olduğunu, ancak eserinin pek yakında yayınlanacağını duyulmasının bile teologlar arasında yol açtığı skandal yüzünden, elyazmasını geri almak üzere yolculuğa çıkması gerektiğini söylemektedir. Elyazmasını evine getirir, bir çekmeceye saklar ve şaheseri *Etika*, ancak öldüğü yıl, *posthuma* olarak yayınlanır. Spinoza tarafından kaleme alınmış son eser, kırk beş yaşındaki filozofun 1677 yılındaki ölümü üzerine tamamlanmadan kalacak *Politik İnceleme*'dir. Talihsizlik o ki, monarşi ve aristokrasiyi ele alan bölümleri tamamlamış, kitabın önsözünde duyurusunu yaptığı demokrasiyle ilgili bölüm ise eksik kalmıştır. Aynı yıl içerisinde, Jarig Jelles ve diğer arkadaşları, Spinoza'nın bütün eserlerinin Latince ve Felemenkçe (*Opera posthuma / Nagelate schriften*, 1677) basım masraflarını üstlenirler ve Jelles bu baskı için Spinoza hakkındaki en önemli eski kaynaklardan biri olan bir önsöz kaleme alır. Elimizde yalnızca Felemenkçesi bulunan *Kısa İnceleme* dışında, *Olasılık Hesapları* isiminde bir metin, *Gökkuşak* hakkında kısa bir kitapçık, bir *İbrance*

Dilbilgisi kitabı ve Spinoza düşüncesini anlayabilmek için büyük önem arz eden *Mektuplar* da dâhil olmak üzere, filozofun neredeyse tüm eserleri bu külliyatta bulunur. Yazarımızın bıraktığı eserlerin tamamı işte bu kadardır.

Aforozu izleyen dört yıl hakkında bildiklerimiz pek fazla olmasa da, yaşamının coğrafi güzergâhını izlediğimizde, kimi mektuplar sayesinde bilebilmekteyiz ki, 1660 yılına gelindiğinde artık “Colegiantlar” adındaki grubun entelektüel merkezi durumundaki Rijnsburg'da oturmaktadır. Polonyalı tarihçi Kolakowsky'nin, kitabına verdiği *Kilisesiz Hristiyanlar* ismi, fikrimce pek isabetli bir ifadedir. Söz konusu “kilisesiz Hristiyanlar”, XVII. asır Hollanda'sında önemli bir entelektüel faaliyet yürüten cemiyetler, daha doğrusu, felsefe, teoloji ve bilim tartıştıkları fikrî topluluklar tertiplemektedirler ve Spinoza aforoz edildiğinde onu aralarına kabul ederler. Aslına bakılırsa, Spinoza, aforoz edilmeden önce de bu kişilerle ilişki içerisindeydi.

Spinoza, 1663 yılında, mektup yoluyla yürüttüğü, optiğe dair meşhur ve hususî bir bilimsel tartışmanın muhatabı olan ünlü fizikçi Christian Huygens'in yaşadığı Voorburg'a taşınır. Spinoza'nın geçimini sağlamak için mercek perdahlamak zorunda olduğu hakkında bir efsane bulunmaktadır. Evet, mercek perdahlamaktadır, fakat bunu zorunluluktan değil, optiğe yönelik teorik bir ilgiden dolayı yapmaktadır, çünkü artık Colegiant ve Mennocu dostları Spinoza'nın yaşam masraflarını karşılamaktadır. Böylece, optik gereçler üzerindeki çalışmalarını, en iyi merceklerin konkav-konveks mi yoksa düz biçimdekiler mi olduğuna dair Huygens'le giriştiği hararetli tartışma izleyecek ve nihayetinde Huygens, “Voorburglu Yahudinin” haklı olduğunu kabul edecektir. Daha sonra *Teolojik-Politik İnceleme*'yi tercüme edecek olan bir grup Fransız liberten de burada, Voorburg'da yaşamaktadır. Spinoza, 1670 yılında Lahey'e taşınarak, Van der Spick adındaki bir ressamın ait pansiyonda küçük bir oda tutacak ve 1677 yılındaki ölümüne dek burada yaşayacaktır.

XX. asırda, Hollanda'da faaliyet gösteren iki Spinoza cemiyeti bulunmaktaydı. Bunlardan Rijnsburg'ta bulunanı, Spinoza'nın bir zamanlar yaşadığı evi merkez edinmiştir ve söz konusu topluluk

onun rasyonalizmini, kartezyen ilhamını, bilime ve matematiğe göstermiş olduğu ilgiyi öne çıkaran bir Spinoza yorumuna sahiptir. Neticede, onu dar anlamda modern bir filozof olarak kabul ederler. Bu cemiyet, varlığını hâlen sürdürmektedir. İlk büyük yol göstericisi, Spinoza külliyatını derleyen Carl Gebhardt olan Lahey cemiyetiye, filozofun mistik ve Musevi yönü üzerine eğilmiştir; bu ikinci cemiyet artık faaliyette değildir.

Spinoza hakkındaki eski kaynaklar dört, daha doğrusu beş adettir. Bunlardan ilki, dostu Jarig Jelles'in, 1677 tarihli *Opera posthuma* başına yazdığı, büsbütün Hristiyan bir Spinoza profili çizen önsöz olup, söz konusu metin, Spinoza felsefesiyle Hristiyanlığı uzlaştırmak yönünde büyük bir çabadan ibarettir. İkinci kaynak, Fransız bilgin Pierre Bayle'e ait olan, Diderot ve D'alembert'in *Ansiklopedi'sinin*⁷ bir çeşit önceli durumundaki, 1697 tarihli meşhur *Tarihî ve Eleştirel Lûgat*'taki maddedir. Bayle, bahsi geçen *Lûgat*'ın "Spinoza" maddesinde, daha sonra şöhrete kavuşacak "erdemli tanrıtanımaz" ifadesine yer verir. Bu deyiş şöhrete kavuşacaktır, çünkü o zamanki bakışa göre böyle bir ifade, yani "erdemli tanrıtanımaz", bir kavramlar çatışması gibi görünmektedir. Bayle, Spinoza'nın, sistemi bakımından bir tanrıtanımaz olmakla birlikte, yaşamını bir ermiş gibi sürdürdüğünden bahsedecek ve Spinoza Avrupa'da esasen işte bu *Lûgat* maddesiyle tanınacaktır. Üçüncü kaynağımız, Latince ismi Colerus olan bir Alman rahibe aittir. Eski kaynakların en mükemmeli işte budur ve yirmi yılda yazılmış, nihayet 1705 senesinde yayınlanmış bir Spinoza biyografisinden oluşur. Son olarak, 1720 yılında Lahey'de ölen Jean Maximilien Lucas adında bir Fransız hekimin Spinoza biyografisinden bahsetmek gerekir, ki bu metin, Jelles'in önsözü hariç tutulacak olursa, filozofumuzun çağdaşı olan biricik kaynaktır. Bu eser, Lucas'ın ölümünden sonra, yayıncının ve baskıcının uyarılarından oluşan enteresan bir detayla yayınlanır. Yayıncı, mealen, "korkunç fikirlerle dolu olup, atelerin

en dehşetengizi hakkında yazılmış, lânetlilerin lânetlisi bu kitabı dikkatlerinize sunuyorum" diye belirtir ve bunu yapmaktaki amacının, "bütün âlimlere ve dindar kimselere", bu düşünceleri çürütebilme imkânı vermek olduğunu iletir. İzleyen yüzyılda, yani XVIII. asırda, sıklıkla kullanılacak bir tekniktir bu. Örneğin, Boulanvilliers de aynı şeyi yapmakta, göz boyamak amacıyla yazarını dinsizlikle itham edip karaladıktan sonra, *Etika*'dan uzun pasajlar alıntılamağataydı. Bu, Spinozacılıkla suçlanma tehlikesi olmadan, Spinoza'nın fikirlerini Fransa'ya sokmanın bir yoluydu.

Yukarıda andığımız ilk kaynaktaki, yani Jarig Jelles'in kaleme aldığı önsözde, aforoz olayına atıfta bulunulmamakta, yazar, Spinoza'nın başlangıçta bir Yahudi olarak eğitildiğini, gençliğinde teolojik meselelerle ilgilenmişse de, yaşını aldığıında kendini büsbütün felsefeye adanarak Hristiyanlığa girdiğini söylemektedir: Jarig Jelles'in natüralist versiyonu işte böyledir. Bununla birlikte, Jelles lehine belirtmek gerekir ki, eğer bu kişi yayıncı sıfatıyla müdahalede bulunmasaydı, Spinoza'nın çalışmaları muhtemelen dağınık kalır, kayıplara karışır ya da mevcut etkisine sahip olmazdı; çünkü hem Spinoza'nın sağlığında yayımlanmış tek kitabının, hem de filozofun toplu eserlerinin yayın masrafını o karşılamıştı. Özetle, Jarig Jelles'in Spinozacılık ve Spinozacılığın yayılması için ettiği hizmetler büyüktür.

Eski kaynakların ikincisine gelindiğinde, Pierre Bayle, Spinoza felsefesinin hayâl edebileceği en ucube hipotez olduğunu ve bu düşüncenin, felsefenin apaçık kavramlarıyla büsbütün ters düştüğünü söyleyecek, ayrıca, bahsi geçen fikirlerin pek az yandaş bulabildiğini ve bunlardan da neredeyse hiçbirinin Spinoza'nın yazdıklarını okumadığını belirtecektir. "Spinozacı" denilerek, bir dine inanmayan ve bunu da pek gizleme gereği duymayanların hepsi, yani libertenler⁸ tarif edilmektedir. Pierre Bayle, anılan maddenin başında, aforoz olayına da değinir:

7) Orijinali pek büyük olan bu *Lûgat*'ın taşınabilir bir baskısını yapmak çok güçtü, çünkü her sayfa, birbirini izlemektense, birçok metin içinde her biri bir diğerine eş zamanlı göndermeler yapan başka metinler içermektedir.

8) XVII. ve XVIII. asırlarda, "liberten" kelimesiyle kastedilen kişi, örf ve âdete muhalif bir sefih değil, fakat inançsız bir âlim, bir açık fikirli, yani bir *esprit fort* idi.

Geometrik zekâsı ve şeylerin tümüne anlam verme isteği nedeniyle, pek çabuk kavramıştı ki, hahamlara ait doktrin ona uygun değildi. Böylece, çeşitli yazılarındaki Yahudilik reddiyesi pek kolay fark edildi; çünkü, vicdanî zorlamadan hoşlanmaz, düşüncelerin saklı tutulmasından nefret ederdi. Dolayısıyla, şüphelerini ve inandıklarını serbestçe beyan etti. Söylenenlere göre, davranışlarını törensel yaşamın dışında tutmayı kabul etmesi şartıyla, Yahudiler, Spinoza'ya, kendisine tolerans göstermeyi önerdi ve hatta ona senelik olarak ödenecek bir maaş da teklif edildi; fakat kendisi böyle bir ikiyüzlü davranışta bulunma kabiliyetine sahip değildi. Sinagogdan, yine de, ağır adımlarla çekildi. Bir tiyatro çıkışı, bir Yahudiden hain bir bıçak darbesi yemeseydi, cemaatle ilişkilerini belki bir süre daha muhafaza edecekti. Yarısı hafifse de, kanaat getirdi ki, suikastçının niyeti cinayetti. O andan itibaren, cemaatle ilişkisini büsbütün kesti; aforozunun sebebi de işte bu son hareketiydi...

Colerus'un kine benzeyen, 1700 tarihli Kortholt biyografisi incelenirken, bu kitabın yazarının, o sıralar özellikle libertenlere ait imzasız eserlerde sözü sık geçen ve Musa, Muhammed ve İsa'yı yarıntıcı olarak niteleyen bir metne⁹ gönderme yaparak, *Üç Yarıntıcı Hakkında İnceleme* adında bir metin kaleme aldığına dikkat edilmelidir. Diğer kitabın aksine, Kortholt'un burada inceledikleri, Hobbes, Spinoza ve Shaftesbury'dir. Spinoza, metnin yazarına göre, "akıldan nasibini almamış habis bir ate idi. Bütün gece çalışır, karanlık kitaplarının çoğunu gece saat on ile sabaha karşı üç arasında yazardı. Sabahlara dek çalışmaktan bitkin düşen filozofun sağlığı böylece bozulmaya başlamıştı. Yine de, hayat hakkında durmadan düşünüyor ve kapısındaki ölüm gelip aklıma düşüyordu". Spinoza'nın iddialarının tümünün "gece yarısı yazılmış karanlık bir kitap" şeklinde betimlendiği, aforoz olayından hiç bahsedilmeyen, Kortholt'a ait anlatının üslûbu genel olarak böyledir işte.

Spinoza'nın hayatı hakkındaki temel kaynaklardan biri, daha doğrusu, bu kaynakların sağladığı bilgi ve verilerin tarihî gerçeklik

karşısındaki durumu açısından en güvenilir olanlarından bir tanesi Colerus'a aittir ve 1705 tarihli bu eser Spinoza'nın "ateizmine" karşı bir Hristiyanlık savunması şeklindedir. Yazar, gerçekten de, Spinoza'nın, gelmiş geçmiş en imansız ate olduğunu ileri sürer ve Herem beyanı sırasında Sinagog iç mekanizmasının nasıl işlediği üzerinde durarak, aforoz olayını birden çok sayfada inceler. Neticede, bir kimseye karşı Herem beyanında bulunabilmek için gerekli iki temel sebepten birinin para (örneğin, borca aykırılık) ve diğerinin de, o günlerde tanındığı adıyla "Epikurosçuluk", yani "düşünce özgürlüğü" olduğundan bahseder. Spinoza'nın aforozunun ardında Colerus'un bulunduğu sebepler, öğretmenleriyle ihtilâfa girip onlarla alay etmesi, Tanrı kelamının yerilmesi ve bunun gibi diğer bazı işlerdir.

Son eski kaynağımız, filozofa karşı açık bir sempatiyle kaleme alınan, Jean Maximilien Lucas'ın 1719 tarihli anlatısıdır ve aforozun "kara efsanesi"¹⁰ işte bu metne dayanır. Lucas'a göre, Spinoza'nın, Amsterdam'daki hahamlık okulu öğrencileri arasında, kendisiyle konuşup duran ve ağzından laf almaya çalışan iki arkadaşı vardır; bunlar Spinoza'nın kendilerine, yine ısrarla belirtelim ki sadece Lucas'a göre, "Kutsal Kitap'ta ruhun ölümsüz ve Tanrı'nın da maddesiz olduğunu düşündürecek tek kelime bulunmadığını" söylediği ihbarında bulunmuşlardır. O dönem Amsterdam Sinagogu'nda, Farisiliğe saldıran ve ruhun ölümsüzlüğünü reddeden sâduki din yorumunun benimsenmesini talep eden güçlü bir akımın varolduğu düşünülürse, anılan ithamlar iki temel nokta hakkındadır. Öğrenciler içindeki iki dostu, hahamların huzuruna çıkarak, Spinoza'yı "bu türden laflar edip durmakla" suçlamıştır.

Ruhun ölümsüzlüğü öğretisi, Amsterdam Yahudilerine muhtemelen Marrano olmanın bir getirisiydi, çünkü hakîkî Yahudi inancında bulunmayan Hristiyan unsurlar Marranoları derinden etkilemişti. Tartışma da, esasen, hakîkî Yahudi dininin hangisi olduğu üzerinedir. "İradî fakat geleneksiz Yahudilere" ait olan Marrano kültürü

9) *Tratado de los tres impostores Moisés, Jesús Cristo, Mahoma*, XVIII. asra ait imzasız yeraltı yayını, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2006 [İspanya'da daha yeni bir baskısı mevcuttur, *Tratado de los tres impostores (Moisés Jesucristo, Mahoma)*, Yukali, Madrid, 2006].

10) Kara efsane ya da *leyenda negra*: Bir kişi ya da bir şey hakkında, genellikle dayanaksız, yaygın ve aleyhte fikir. *Diccionario de la lengua española*, RAE. (ç.n.)

Sinagog'a derinden nüfuz etmiş Hristiyan unsurlara sahipti ve, bunun sonucunda, ruhun ölümsüzlüğüne hangi hahamların inandıkları, hangilerinin bunu kabul etmeye yanaşmadıkları pek belli değildi. Lucas'a göre, dostlarının söylediklerinin doğru olup olmadığını sormak üzere, hahamlar Spinoza'yı huzurlarına çağırdılar: *"Ve sonrasında, eğer kabahatliyse söylemesini buyurdular. İddiaları reddettiği görülünce, sahte dostları öne atıldılar ve onun, Yahudilerin 'cehalet içinde doğup cehalet ile eğitilen batıl inançlı kimseler olduğunu ve Tanrı'nın ne anlama geldiğini bilmemelerine rağmen, kendilerine, diğer milletleri aşağılamak uğruna, Tanrı'nın halkı diyebilme cüretini gösterdiklerini' söyleyerek, Yahudilerle alay ettiğini duyduklarını, utanmazca beyan ettiler. Spinoza'nın ağzından aktardıklarına göre, Yasa, belli ki siyasette onlardan daha yetenekli, fakat fizik bilgisi teoloji bilgisinden belki biraz fazla olan bir adam tarafından yazılmıştı ve bu da bir parça sağduyuyla keşfedilebilecek bir yanılgıydı.¹¹ Bu denli gururlu birine kulak verebilmek için, Musa zamanındaki İbraniler kadar budala olunması lazımdı."*

Lucas'a göre, Amsterdam Yahudi cemaatinin en önemli şahsiyetlerinden, Spinoza'nın ihtiyar öğretmeni Saul Leví Morteira öfkelenmişti; aforoz, onun bu öfkesi, hıncı ve intikam isteğinden ileri geldi. İhtiyar öğretmeni aracılığıyla aforoz edildiğine dair haberi Spinoza'nın nasıl karşıladığı hakkında Lucas'ın söyledikleri hayli ilgi çekicidir: *"Haberi aldığı gibi inzivaya hazırlandı ve, korkmak bir yana, haberi taşıyana şunları aktardı: 'Hayırlı olsun. Gücüme giden bir şu var ki, ben, bilerek ve isteyerek bir iş yapmadım ve rezil ihtimâllere karşı kayıtsızca davranmadım. Madem böyle istendi, önümde açılan bu yola ben de neşeyle giriyorum. Geçinebilmek konusunda, onlara göre daha iyi bir teminata sahip olmasam da, çıkışım, Mısır'dan çıkan İbranilerden daha masum olacak; bunun tesellisini taşıyorum."*

Aslına bakılırsa, yirmi dört yaşında genç bir adamın, aforozunu sevinç çığlıklarıyla karşıladığını düşünmek güç bir iştir. XVII. asırda Sinagog'dan kovulmak tecridin en yüksek derecesidir; yani bir parya

yazgısına mahkûm olmak anlamına gelir. Lucas, Spinoza'yı hedef alan aforoz ayinini tarif ettikten sonra şu sonuca varır: *"Dininin ne olduğuna bakılmaksızın, Müslüman, Hristiyan ya da Yahudi olsun, ruhbanların hepsi, eşitlik, adalet ve hakikatten çok, otoriteye heveslidir; ve yine, bunlardan her biri, aynı eza isteğiyle hareket etmektedir."* Yazarın anlatısına, din adamlarının tamamının hayırsız oldukları ve farklı fikirdeki filozoflara zulmettikleri düşüncesi hâkimdir.

Spinoza'nın aforoz hâdisesiyle ve bu hâdiseyi kaydeden Herem belgesiyle ilgili kaynaklarımız, Pierre Bayle, Colerus ve Lucas'a ait hikâyelerden ibarettir. O dönem pek sık rastlanan dinden dönme, Spinoza'nın, başka bir cemaate girmeksizin kendi cemaatinden çıkması kadar akıl almaz değildir. Bu, bir dinden dönme olayı, bir dinden diğerine geçme ya da o dönem yine sık rastlanan, bir kiliseden diğerine girme hâdisesi değil, fakat bir kimsenin ömrü boyunca "kilisesiz" kalmak üzere aforoz edilmesidir. Üstlendiği biricik aidiyet artık siyasîdir ve kendisinden Hollanda vatandaşı diye bahsetmektedir. Gerçekten, Descartes hakkında yayınladığı kitabına attığı imzanın yanına, *Ams-telodamensem*, yani Amsterdamlı sıfatını eklemiştir. *Teolojik-Politik İnceleme*'de Hollanda'ya açıkça övgüler düzmektedir; siyasî aidiyet fikrini belki elzem kabul etmiyorsa bile, Hollanda'dan "vatanım" diye söz etmektedir. Kurulma aşamasında bulunan Marrano kökenli bir cemaatten kovulması nedeniyle, iki anlamda Marranodur Spinoza. Belki de, tüm bu Marrano deneyiminin neticesinde, eş zamanlı olarak, ilk seküler Yahudilik tecrübesi de okunmalıdır Spinoza'da. Yirmiya-hu Yovel'in söylediği gibi, Spinoza ilk seküler Yahudidir. "İnsanlık" hakkında düşünen bir erken aydındır o. "Seçilmiş kavim" bir yana, "kavim" kabulleriyle bile fikir yürütmeyip, insanlar arasındaki ayrımın ardında bulunan sebeplerin açıklığa kavuşturulmasını gerektiren bir insanlık kavramını düşünmektedir.

Spinoza, günümüzde "asimile Yahudi" adını verdiğimiz kişilerden olmayı asla beceremezdi. Çünkü gittiği yerlerde kendisini bekleyen gelecek, Amsterdamlı yeni bir komşunun geleceği gibi değildi. O, Sinagog'tan kovulmuş bir kişi, yani bir ate, bir liberten ve bir "parya" durumundaydı. Akılda tutmak gerekir ki, Spinoza, on üç ya da on

11) Musa'nın yanıltıcı olduğuna dair söz konusu fikre liberten geleneğin tümünde rastlanmaktadır.

dört yıl boyunca, “Hayat Ağacı” denilen Amsterdam Sinagogu’nda eğitimine devam etmiş, burada *Talmud* ve *Tevrat* okumuş, Saül Levi Morteira’dan İbranice öğrenmiş ve Kutsal Kitapları mükemmel biçimde tanıyabilmişti. O dönemde bir Yahudi çocuğuna ya da delikanlısına verilebilecek eğitim nasıl ise, Spinoza’nın aldığı eğitim de işte öyleydi. 1626 yılında Portekiz’den gelen babasının nüfuzlu kimselerinden olduğu, XVI. asır sonunda kurulduktan sonra, XVII. asrın ikinci on yılıyla birlikte artık kurumlaşmış olan Amsterdam Sinagogu yüksek sayılarda Sefarad Yahudisi kabul etmekteydi; bunlar, uzun yıllar süren zulüm ve dinden dönme olayları neticesinde, Maymonidesçi gelenekten ve genel olarak Orta Çağ Yahudi felsefesinden büsbütün kopmuş idi. İbranice bilmezlerdi. Yahudiliğin en temel uygulamalarından ve ayin usullerinden habersizdiler.

Marranolar, *Tevrat-Talmud* öğretimini ve “arka bahçelerde” yapılan ayinleri oldukları şekliyle korumaya çalıştılsa da, geleneğe dair bilinenler iki ya da üç kuşak sonunda neredeyse tümünden yitip gitmişti. Bunların neredeyse tamamı tüccar kimselerdi; mahkûmlardan ve diri diri yakılanlardan her gün gelen haberleri ağıtlarla karşılamakta, İnkizisyon korkusunu içlerinde taşımaktaydılar. (Spinoza ve pek meşhur iki başka kişinin, yani Uriel da Costa ve Juan de Prado’nun aforozu hakkındaki “kara efsaneyi” biraz olsun yumuşatmak için, bu konuyu özellikle akılda tutmak gerekir).

Rûhânî hayata çok derin bir ilgi duyan ve ticaret hayatına da pek meraklı olan, “Yahudilik özlemindeki” bu Yahudiler, Marranolara Yahudiliği yeniden öğretsinler diye, doğulu ve Aşkenaz Yahudiliğine bağlı olan hahamlar çağıracaktırlar. Bu iki eğilim, Spinoza’nın Sinagog’da eğitiminden geçtiği iki büyük hocasında, yani Menasseh ben Israel ve Saül Leví Morteira’da ete kemiğe bürünür. Bunlardan, Portekiz’in Porto şehrinde doğup, XVII. asrın ilk yıllarında Amsterdam’a gelen ilki, İbraniyatçı değildir ve bir Latincecidir. Bu kişi, mistik ve mesihçi akımlara çok meyilli bir hümanisttir; ki anılan akımlar son olarak, Sabetaycılık sınırlarının etkisiyle, bir hezeyan şeklinde kristalleşecektir. Bahsedilen hahamlardan ikincisi, ortodoks bir Talmud âlimi ve genç Spinoza’nın kendisinden İbranice öğreneceği bir Aşkenaz

Yahudisidir; bu haham, o dönemki cemaatin dinî kurallara uyması konusunda en yüksek gözetmendir.

Burada, dil ve dilin görünüşü hakkında çok önemli bir noktaya değinmek gerekir; bu, Morteira’nın Marrano gençlere İbranice öğretme çabalarının karşılaşacağı pek güçlü dirençtir. Anılan direnç, Amsterdamlı Sefarad Yahudilerinin gözünde neredeyse kutsal bir dil olarak kabul edilen İspanyolca’dan ileri gelir. Bunların okudukları Kutsal Kitap, Ferrara’nın İbranice’den kelimesi kelimesine yaptığı İspanyolca bir tercümedir. Klasikleri ve en büyük litürjik metinleri İspanyol dilindedir. Tanrı’yla temas etmek için bilinmesi gereken dil, İspanyol dilidir. Abraham Cohen de Herrera’ya ait bir Kabala eseri olan İspanyolca *La Puerta del Cielo* (*Göğün Kapısı*), o dönemin Amsterdam’ında çok önemli bir metindir. Dolayısıyla, bir dil çatışmasının daha ötesinde bir anlam taşıyan bu çarpışmanın büyük ölçekli sonuçları olacaktır.

Spinoza, ön üç ya da on dört yaşından hemen sonra kayıt olunan hahamlık okuluna girmeyecek, kendini babasının işleriyle ilgilenmeye ve Kutsal Kitabı titizce incelemeye verecek ve buradan, *Talmud*, İbranice ve kutsal metinler öğrenimine devam edeceği, Morteira’ya ait okula geçecektir. 1640 senesinde, Spinoza sekiz yaşında ve babası da *mahamad* üyesiiken, Amsterdam Sinagogu’nun ilk skandalı gerçekleşmiş, Uriel da Costa aforoz edilmiştir. Costa daha önce de aforoz edilmiş, sonrasında tövbe etmiş, fakat sonra tekrar aforoz edilip tekrar tövbe ettiğinde, yani ikinci tövbesinde, kendisini intihara götürecek bir aşağılamaya boyun eğmişti. Costa, bu olaydan önce, orijinaliği üzerinde hâlen pek çok şüphe bulunan, *Bir İnsan Yaşamının Aynası* isiminde bir kitap yazmıştı. Elyazması metin, Da Costa tarafından nihâî karar anında masasının üzerine bırakılacak, metni Arminiusçular bulacak, metin, bu anılan Calvinci mezhep tarafından basım masrafları karşılınp yayınlanana dek geçen kırk beş ilâ elli yıl süresince, yine bu kişilerce Hollanda’da dolaşımında tutulacaktır. Bu metin birkaç yıl önce, Gabriel Albiac tarafından İspanyolca olarak yayınlanmıştır.

Spinoza’nın bu metni bilip okuyabilmiş olması pek zayıf bir ihtimâl olsa da, Uriel da Costa’nın tövbesinin kabul edilmesi için boyun

eğmesi gereken bedenî cezanın çektirildiği gün Sinagog'da olan çocuklar arasında Spinoza'nın da bulunması muhtemeldir; birçok kişi, Spinozacı heterodoksinin ilkel kökenlerini Uriel da Costa'ya götürmektedir. Bahsi geçen yürek dağlayıcı hâdise, *Exemplar humanae vitae*'nin bir pasajında şöyle tasvir edilir:

Bir gösteriyi seyre gelmiş gibi görünen kadın ve erkeklerle dolu Sinagog'a girdim ve vakti geldiğinde, vaazlar ve diğer bazı işler için Sinagog'un orta yerine yerleştirilmiş kürsüye çıkıverdim. Kürsüde, onlar tarafımdan kaleme alınmış ve itiraf ettiğim günahlarımı içeren metni okudum. Deniliyordu ki, layıkım bin kere ölmektir, çünkü Şabat gününün kutsallığına tecavüzden ve yasaya uymamaktan tutun da, anılan yasanın ihlaline kadar pek çok suç işlemiş ve giderek başkalarını da Yahudilikten soğutmuştum. Bunların tümünden telafisi amacıyla, verdikleri hükümlerin infazına ve omuzlarıma ne yükleyeceklerse altından kalkmaya hazır olarak, bir daha buna benzer insafsız işler yapıp etmeyeceğime ve böyle suçlar işlemeyeceğime dair söz vermekteydim. Okumayı bitirip kürsüden indim. Hahambaşı yanıma yaklaştı, Sinagog'un şu köşesine çekil diye kulağıma fısıldadı. Denileni yaptım. Odacının biri bana soyunmamı söyledi ve ben de belime kadar soyundum. Sonra, başıma bir bez bağlayıp ayakkabılarımı çıkardım ve ellerimle sütun gibi bir şeye tutunacak şekilde kollarımı uzattım. Odacı gelip ellerimi iple bağladı. Sonra bir infaz memuru geldi ve elindeki kayışlarla, âdet olduğu üzere tam otuz dokuz kere beni sırtımdan kırbaçladı, çünkü Yasa'da kırk kırbaç geçmeyeceksiniz diye yazılıdır ve bunlar da dine ve akideye öyle bağlıdır ki, aşırıya kaçıp günaha girmemek için büyük bir özen gösterirler. Kırbaç darbeleri arasında ilahiler söylüyorlardı. Dayak faslı bitince yere oturdum ve bilge vaiz gelip –fanilerin işleri böyle gülünçtür işte– aforoz hükmümü kaldırdı. Eşiğinden girmeyeyim diye demirden kilitler vurulan cennetin kapıları böylece gözlerimin önünde yeniden açıldı. Grişilerimi aldım ve gidip mabedin eşiğine yattım. Muhafızlardan biri kafamı tutmaktaydı. İçeridekiler, bacaklarımdan dizden aşağıda kalan kısmı üzerinden, ayaklarını kaldırarak geçip dışarı çıktılar. Yaşlılar da, çocuklar da, hepsi böyle yaptılar. (Doğrusu, insanların gözleri önünde bundan daha gülünç ve absürt hareketler sergileyecek bir soytarı bile bulunamaz.) Her şey bitip herkes gidince,

ben de oradan kalkıverdim. Az evvel bana destek tutan adam, üzerimdeki tozu aldı. (Bu yüzden kimse çıkıp, “buna da haysiyetsizce davrandılar” demesin hakkımda. Öyle ya, herkesin gözü önünde beni dövdüler, ama sonra da gelip geçmiş olsun dediler ve bir hayvanı sever gibi beni ensemden sevdiler.) Ben de çıkıp eve döndüm.¹²

Bu biyografinin Uriel de Costa'nın elyazısından çıkmış olması pek muhtemeldir ve, ayrıca, *Exemplar humanae vitae*'nin tüm Yahudi karşıtı tartışmalarda daima başvurulan kanonik bir evrak olduğunu belirtmek gerekir. Uriel'e ait olsun ya da olmasın, bu, her hâlükârda, Spinoza'yı kavramaya yardım eden önceller olarak, bazı fikirler sunan bir metindir. Costa'nın aforozunda, Spinoza'nın, babasının sorumlu kimselerden olması sebebiyle, mahkûmun üzerinden geçip giden çocuklardan biri olması kuvvetle muhtemeldir.

Costa'yı Sinagog'a tekrar kabul edilmek için başvuruda bulunmaya iten sebepler –fikirleri de düşünüldüğünde– nelerdir? Bir kere, aforozun neticelerine göğüs germek kolay iş değildir. Keza, Juan de Prado da Sinagog'dan ayrılıp sonra tekrar girmiştir. Gidebilecekleri yer başka neresidir? O dönemde, aforoz, medenî ve dinî bir ölümdür, yani yaşarken ölmektir; bu, kesinlikle dramatik bir durumdur. Küçük düşmeyi kaldıramayan Costa'nın yapacağı, tetiği çekip yaşamına son vermektir. Aforoz ciddi bir meseledir, fakat köksüz yaşanan bir toprakta aforoz edilmek çok daha ciddi bir problemdir. Bir Marrano İspanyoldur, Portekizlidir. Felemenk dilini anlıyorsa, bunu güç bela yapabilmektedir. Herem, yaptırımların en üst sınırı, başvurulan son çaredir. Gerçekten, bir günlük geçici ihraçtan daha sert fakat aşırıya kaçmayan diğer başka müeyyidelere dek, orta yolu tutan pek çok yaptırım bulunmakta, sürüden ayrılan koyunun yola getirilmesine imkân kalmadığı anlaşılırsa, patırtı istemeyen hahamlar, genellikle sessizliğe karşılık bir ücret önermekte, otosansür şartıyla bir nafaka teklif etmektedir. Diğer başkalarıyla birlikte, Juan de Prado'ya suna-

12) Uriel da Costa, *Ejemplo de una vida humana / Exemplar humanae vitae*, Gabriel Albiac baskısı, Hiperiön, Madrid, 1985, s. 40-43.

cakları teklif bu türdendir. Ancak, Spinoza, nafakayı reddedecektir. Görünen o ki, bu, Morteira'nın öfkesinin başlıca sebebidir. Evet, bir ödenek kabul edecektir, ama bu, "Colegiantlar", yani genellikle zengin kimseler olan Rijnsburg sakini açık fikirliler tarafından verilmektedir. (Hatta, muhtemelen, Spinoza'nın maddi destekçilerinden biri olan Jarig Jelles, kendini felsefeye vermek üzere, yolunda giden işlerini pek tasalanmadan bırakıvermiştir.)

Öyleyse, Spinoza'nın aforozunun ardında yatan gerçek sebepler nelerdir? Jacob Teicher'in, ellili yıllarda Cambridge Üniversitesi'nde verdiği bir konferansta ortaya attığı, daha sonra León Dujovne¹³ tarafından *Davar* dergisinde yayınlanan bir hipotez akla yatkın bulunabilir. Bu metinde, fikrimce, bu konudaki en ikna edici tahminlerden biri ileri sürülmektedir. Jacob Teicher, Spinoza'nın doğduğu dönemde, yani otuzlu yıllarda, Amsterdam cemaatine mensup hahamlar arasında, belli ki çok sert yürümüş bir tartışmayla ilgili birtakım mektup ve evraka ulaşmıştır. İhtilaf, esasen, dinden dönme ve küfür gibi büyük günahlara verilen cezaların ölümden sonra geçerli kalıp kalmadığı hakkındadır ve cemaat, bahsi geçen mesele üzerinde, "sonsuzcular" ve "sonsuzcu olmayanlar" şeklinde iki hizbe ayrılmıştır. Anlaşılan o ki, ihtilâf çözülmek üzere Venedik hahamlık mahkemesinin hakemliğine bırakılacak noktaya varmış ve, neticede, başını haham Isaac Aboab'ın çektiği "sonsuzcu olmayanlar" hizbi mağlubiyeti kabul etmiştir. Saül Leví Morteira ve Menasseh ben Israel sonsuzcular hizbinde bulunmaktadır. Teicher'e göre, bu tartışmanın kaydına Sinagog vakayınâmelerinde rastlanmamaktadır, fakat Menasseh ben Israel, kaleme aldığı bir yazıda, bahsi geçen iki hizipten başka, sonsuz merhamet sahibi Tanrı'nın Yahudi olmayanları bile bağışlayacağını savunan radikal bir azınlığın da varlığından bahsederek, olaya tanıklık etmektedir. Bu son nokta, bütün hümanizmine rağmen, Menasseh ben Israel'in aklını derin biçimde karıştıracaktır. Ancak, yürüyen tartışma, yalnızca teolojik değil, aynı zamanda teolojik-politiktir.

13) Teicher, J., "¿Por qué fue excomulgado Spinoza?", *Davar*, n° 81, Buenos Aires, 1959, s. 55-76.

Sonsuzcuların politik argümanına göre, Yahudilerin büyük günahlara verilen cezaların ebedî olmadıklarına inanmaya ikna edildikleri ihtimâlde, cemaat ahlâk buhranına uğrayacak ve bunun hâlen İspanya ve Portekiz'de oturan Marranolar üzerinde yıkıcı etkileri olacaktır; çünkü ruhlarının ölümden sonra selâmete ermesi ya da mahkûm edilmesi imkânı bulunmadığını düşünenler, hayatlarını hicret uğrunda ve artık bulunmayan ebedî kurtuluş yolunda riske atmayacaklardır. Öte yandan, büyük günahların ebedî cezalar yüklediğini savunan bir hizbin Yahudi cemaati içinde barındığını öğrenen Hristiyanlar, Yahudilerin haklıyla haksız arasında ayırım yapmadıklarından söz etmeye başlayacaklar, iyi ve kötüyü, erdemli ve günahkârı birbirinden ayırmadıklarından bahsetmeye koyulacaklardır. İhtilafın son derecede gizli tutulmasındaki en önemli sebep belki de buydu; esasen, Amsterdam'ı yönetenlerin bu işten hoşlanmamasından korkuluyordu, çünkü Amsterdam, Yahudilerin Yahudi gibi yaşamalarına izin verilen biricik yer, o dönemin gettolaşmaya gitmemiş yegâne Yahudilik tecrübesiydi. Yahudiler, siyasî ve dinî iktidarca sınındıklarından, heterodoksinin her türünden uzak kalmalıydılar.

1615 yılında, Hollandalı yöneticiler, ülkedeki Yahudilerin teşkilatlanma esaslarını hukuken düzenleyecek bir metin kaleme alma işini Hugo Grotius'a verdiler. Grotius'un 1618'de teslim ettiği bu metin 1619 yılında onaylanacak ve *Remonstrantie* adıyla anılacaktır. Amsterdam Yahudi cemaatinin tamamı tarafından mükemmel biçimde tanınmış hukukî bir çerçeve çizen bu metnin kimi kısımları, Sinagog'un içinde bulunduğu durumu gözler önüne sermektedir: "Yaşayan bütün Yahudiler, imanlarıyla ilgili olarak, özellikle, kainatı yaratan ve yöneten, fazilet, kulluk ve hürmet borçlu olduğumuz, tüm hayrın kaynağı tek bir Tanrı'ya inanıp inanmadıklarını; Musa ve diğer peygamberlerin Tanrı vahyiyle haberdar oldukları hakikati yazıp yazmadıklarını; ve haklıya mükâfat, günahkâra ise ceza verilecek ahiret hayatının varlığı hususundaki inançlarını hâkim önünde beyan etmelidirler."

Bundan hemen sonra, şu hüküm düzenlenmektedir: "Gizli veya açık biçimde, zikredilenlere muhalif esaslar öğretenler, ölüm cezasına ya da suçlarının ağırlığına göre diğer başka bedenî cezalara çarptırılacaktır."

Yahudilere söylenen, eğer Yahudi olmak istiyorlarsa, bunu ortodoks biçimde yapmalarıdır ve, Yahudi inancından sapılması hâlinde, siyasî otorite, heretiklerin üzerine yasanın tüm ağırlığıyla çullanacaktır. Bu görülmemiş bir durumdur. Yahudiler, Avrupa'nın tümünde, sadece Yahudi oldukları için eza görmekteyken, rahatsız edilmemeleri için Hollanda'da ileri sürülen şart, tek ve sıkı bir Yahudi inancını takip etmektir. Grotius gerekçe olarak şunları ileri sürecektir: “*Öteki dinî cemaatlerdeki gibi, Yahudiler içinde de, tanrıtanımazlara rastlamak nâdir karşılaşılan bir durum değildir. Gelgelelim, iyi bir hükümet, tanrıtanımaz bir halka tolerans göstermemelidir. Böyle kimselerin diğerlerinden ayrılması ve tanrıtanımazca bir fiil işlediklerine dair delillerin bulunması durumunda, merhametsizce cezalandırılmaları zorunludur* [dolayısıyla, bu bir kanundu ve bir zorunluluktu]. *Eğer Yahudiler arasında bulunan kimi tanrıtanımazlar, yeni bir doktrine dair temelsiz esaslar vaaz etmeye, ya da Ölümlerin Diriltilmesini veya Hesap Gününü reddetmeye yahut Tanrı'nın yaratıcı olduğundan ya da meleklerin varlığından şüphelenmeye cüret edecek olurlarsa, dileğimiz odur ki, bu gibi işleri yapanlar cezaların en ağırına çarptırılın ve, bu şekilde, bağırma çöreklenecek bu tür hatalardan Yahudi halkı arındırılsın.*”¹⁴

İşte, bu evrak sâyesinde anlayabiliyoruz ki, Venedik hahamlık mahkemesinin sonsuzcular ve sonsuzcu olmayanlar arasındaki ihtilâf hakkında verdiği karar ve konuyu gizli tutan Saül Leví Morteira ile Menasseh ben Israel'in korkuları sağlam bir temele dayanmaktadır.

Hollanda Calvindir. Ve Hollanda Calvinizmi, biri romanist tapınmaya şiddetle karşı çıkan ve dinî, diğeri İspanyol-Fransız aleyhtarı ve siyasî, iki veçheye sahiptir. Hollanda'da, esasen, sayısız “mezhepler” ve “kilisesiz Hristiyanlarca” çevrili, yalnızca Roma Kilisesine değil, fakat aynı zamanda kendi Protestan Kiliselerine ve “Arminiusçu”¹⁵ olarak bilinen kişilere de muhalif olan, Gomarıcı¹⁶ rahiplere ait bir

Calvinci ortodoksi mevcuttu. Arminiusçuların ideali, emek yaşamıyla ilgili bir tür komünizm ve geleneklerde sadelikti; bunların ne spekülâtif, ne teolojik, ne de felsefî bir İncil anlayışları olup, Kutsal Kitap'ı hayatın akışına yön vermeye yarayan bir basit hakikatler bütünü –ki bu yön doğrudan Spinoza'ya geçecektir– olarak anlıyorlardı. Yine de, bu kişilere tolerans gösterilmekteydi.

Yahudi toplumu o yıllarda herhangi bir küfrü ya da sapkınlığı değil, fakat Uriel da Costa gibi, Hugo Grotius'un metninde doğrudan tanrıtanımaz sınıfına sokulan kişileri aforoz yaptırımıyla cezalandırmaktaydı. Uriel da Costa, ruhun ölümsüzlüğünün ya da cezaların ölümden sonra sonsuza dek sürdüğünün Musa yasasında buyrulmadığını savunuyordu. Böylece, caydırıcı teşebbüsleri kesin bir fiyaskoyla neticelendikten sonra, hahamlar için aforozdan başka çare kalmamış oluyordu. Aslında, bu, artık bu dünyada bir toprak bulup oraya kök salmaya çalışmakla ilgiliydi. Gerçekten de, denilebilir ki, Amsterdam Sefarad cemaati 1940 yılına kadar esas vazifesinde başarılı oldu: rahatsız edilmeden, Yahudi olarak huzur içinde yaşadılar.

Grotius'un metni, Yahudi cemaatini, ortodoksilerini gözetmeye zorluyordu öyleyse; elbette, Hollanda'da yaşamaya ve siyaseten tolere edilmeye devam etmek istedikleri takdirde. Fakat gerçek şu ki, Spinoza'nın aforoz edildiği 1656 yılına gelindiğinde, büsbütün değilse de, işler bir hayli değişmiştir. 1652 senesinde, Spinoza'nın dostu Büyük Hâmi¹⁷ Johan de Witt eliyle, ki kendisi 1672'de isyancılar tarafından linç edilecektir, Cumhuriyet kurulmuştur. Bahsi geçen tolerans yanlısı aristokrat Büyük Hâmi, Hollanda'daki en yetkili makamın sahibi olarak, 1656 yılında, arkadaşının aforoz edilmesinden altı ay sonra, *felsefenin teolojiden tastamam farklı bir şey olduğunu* bir kararnâme ile ilân edecektir. Bu, *Teolojik-Politik İnceleme*'nin temel tezidir. Ve görünen o ki, Johan de Witt'in bu kararnâmesiyle birlikte, Grotius'un metni hükmünü kendiliğinden yitirmiştir; kararnâmenin ilânı Spinoza ve De Prado'nun aforozlarından birkaç ay sonraya rastlıyorsa da, Sinagog'u

14) Aktaran J. Teicher, *a.g.e.*

15) Arminius, Gomar'ın Leiden'deki muhalifiydi.

16) Gomar, bunların her ikisinin kaynağı Tanrı olsa da, hükümdarın dünyevî iktidarına olduğu kadar, Kilisenin rûhânî iktidarına da mutlak itaati savunan, meşhur bir Calvinci teologtu.

17) *Gran Pensionario*: Birleşik Eyaletler dönemi Hollanda'sında en yüksek kamusal makam. (ç.n.)

idare edenler, içinde yaşadıkları, eskiye göre çok daha toleranslı ve serbest olan bu siyasî havadan habersiz değillerdir.

Bu sebeple, diye söze giren Teicher'e göre, Spinoza ve De Prado'nun aforozlarına, Grotius'un artık soyut kalmış talimatnâmesinin gerekleri yerine getirilsin diye hükmedilmemiştir. Aksine, hahamlık makamları, Hollanda'nın göreve yeni gelen siyasî otoritelerinin açık ve dolaysız biçimde karşısında durarak hareket etmiştir. Cemaatin ikilemi, cemaat içinde felsefî beyanların serbest bırakılıp bırakılmayacağıdır. Atıfta bulunduğumuz bu tarihçi, fikrimce akla pek yatkın bir hipotez ileri sürmektedir: Uriel de Casto meselesinde, hahamlık makamları Costa'yı aforoz etmek zorundadır; fakat Spinoza ve De Prado'ya gelindiğinde, yalnızca anılan zorunluluktan muaf biçimde değil, ayrıca, Hollanda hükûmetinin özgürlükçü politikasına ve hür ruhuna açık bir muhalefetle hareket etmişlerdir.

Bununla birlikte, söz konusu aforozların ardındaki sebepler siyasîdir. İngiltere'de, tam olarak Spinoza'nın aforozuna rastlayan 1656 senesi ve De Prado'nun aforoz tarihi olan 1657 yılları arasında, Yahudilerin adaya tekrar kabul edilmesi konusunda, Milenyumculukla ilgili çok önemli bir tartışma alevlenir. Spinoza aforoz edildiğinde, ihtiyar öğretmeni Menasseh ben Israel Amsterdam'da değil, Sinagog'un kendisine verdiği, Cromwell'i Yahudilerin İngiltere'ye tekrar kabul edilmesinin zorunlu olduğuna ikna etme göreviyle Londra şehrinde-dir. İşte, Teicher'e göre, Baruch Spinoza'nın ve Juan de Prado'nun aforoz edilmesindeki sebep, Yahudilerin İngiltere'ye tekrar kabulü meselesidir. Söz konusu aforozlar politiktir.

Peki İngiltere'de o sırada yürüyen bu tartışma nedir? Richard Popkin tarafından, o dönem esmekte olan Milenyumcu rüzgâr ve bu rüzgârın merkezinde yer alan etkileyici bir şahıs hakkında yazılmış bir makale¹⁸ vardır: konu açısından önem arz eden bu makale, XVII. asrın büyük mesihçilik macerasını, mesih hakkında beslenen büyük

umudu, yani Sabetay Sevi'yi ele alır. Menasseh ben Israel'in Cromwell ile konuşacağı mesele nedir? Şöyle ki, Mesih'in gelişinden önce gerçekleşmesi gereken olayların hepsi, biri hariç gerçekleşmiştir; eksik kalan tek şart, Yahudilerin, yerkürenin önemli merkezlerinin hepsine tamamen yayılmış olmasıdır. Ve üzerinde Yahudi bulunmayan yegâne toprak İngiltere'dir.

Amerika'yı gezmiş Portekizli bir seyyah, Menasseh ben Israel'e şunları söylemiştir: Güney Amerika'da, And Dağları'ndan geçerken, hatta daha somut konuşmak gerekirse Kolombiya'da, Yahudilere has bir dinî tören icra eden yerli bir kabileyle karşılaşmıştır. Menasseh, bu kabilenin, İsrail'in kayıp boylarından biri olmasından başka bir ihtimâl bulunmadığına ikna olur ve 1650 yılında *İsrail'in Ümidi*'ni¹⁹ kaleme alır. Eser aynı yıl içinde İngilizce'ye çevrilir ve kendisi de bir Milenyumcu olan mütercim tarafından İngiliz parlamentosuna ithaf edilir. Bu, birincil önemde bir politik konudur. Spinoza ve De Prado olayları da, cemaatin ortodoksi hakkındaki özenini ortaya koyması açısından, Yahudilerin İngiltere'ye Yahudi olarak tekrar kabulünü sağlama çabasıyla doğrudan ilgilidir. Çünkü, yapılmak istenen şey, Yahudiler arasında tanritanımız ya da yoldan çıkmışların, heterodoks ya da sapkınların bulunmadığını göstermektir. Esmekte olan söz konusu çılgın Milenyum rüzgârı, daha sonra Sabetay Sevi'de kristalleşecek, Spinoza'ya gönderilmiş ve tam olarak bu konuyu ele alan bir mektuptan anlaşılabilceği üzere, Spinoza için büyük önem arz eden başka şahıslarda ete kemiğe bürünecektir.

Öyleyse, Amsterdam Sinagogu ve hahamlar kurulu, bir taraftan, sapkınlığın tolere edilmesine kendi içlerinde müsaade edemiyordu; öte taraftan, İngiltere'yle ilgili siyasî mesele, dinî bağlamda felsefe ve özgür düşünceyi yasak ediyordu. Fakat, fikrimce, Spinoza'nın aforoz edilmesi hâlen gizemini koruyan bir meseledir. Juan de Prado'nun aforozundan kısa süre sonra, Johan de Witt, Sinagog'a aforoz yasağı getirecek ve, gerçekten de, 1657'den sonra başka bir aforoz gerçekleşmeyecektir.

18) Popkin, R., "El milenarismo del siglo XVII", Malcolm Bull (der.), *La teoría del apocalipsis y de los fines del mundo* içinde, Fondo de Cultura Económica, México, 1998, sf. 133-157.

19) Menasseh ben Israel, *Esperanza de Israel*, Henry Méchoulan ve Gérard Nabon edisyonu, Hiperión, Madrid, 1987.

Başka bir güncel tez daha vardır ve bu teze göre, Uriel da Costa, Spinoza ve Juan de Prado'nun aforozları geçerli sayılmamaktadır, çünkü o sırada Sinagog baskı altındadır ve baskı altında gerçekleştirilen hiçbir eylemin hukukî geçerliliğinden söz edilemeyeceği hakkındaki evrensel kabul sebebiyle, anılan aforozların da hukukî geçerliliği bulunmamaktadır. Bu aforozlar sanki hiç varolmamışlardır. Bu tez, Arjantin'de, Buenos Aires Yahudi Müzesi'nce 1977²⁰ yılında Spinoza anısına yayınlanmış bir derlemede, Salvador Kibrick tarafından savunulur. Ancak, Teicher'in haklı olması durumunda, Spinoza ve Juan de Prado olaylarında, siyasî baskının varlığı bir yana, hahamlık makamları tarafından özerk biçimde verilmiş apaçık bir karar bulunmaktadır.

Bunlardan başka bir de, *Erasmus'tan Spinoza'ya Kuşkuculuğun Tarihi* adındaki meşhur eserin yazarı, felsefe tarihçisi Richard Popkin'e ait çok ilginç bir teori mevcuttur. Popkin, dönemin tüm bu dinî-Milenyumcu coşkusunun ortasında Amsterdam'da bulunan İngiliz Quakercı misyonerler ile Spinoza arasındaki ilişkiyi ele alan, "Öteki Spinoza"²¹ başlıklı bir makale kaleme almıştır. Popkin, o döneme ait birtakım evraktan yola çıkarak, Spinoza'nın, dönemin Quakercı İngilizleri arasındaki en önemli şahsiyete, yani Margaret Fell'e ait bir metni Felemenkçe'den İbranice'ye çevirdiği sonucuna varır. Spinoza İngilizce bilmiyordu. O, İtalyanca, İspanyolca, Portekizce, Latince, İbranice ve Almanca bilmekteydi. Zannedilen odur ki, Spinoza, amacı Yahudileri dinden döndürmek olan bu metnin İngilizce'den Felemenkçe'ye yapılmış bulunan bir tercümesini İbranice'ye çevirmişti. Popkin, Margaret Fell'in metni ile *Teolojik-Politik İnceleme* arasında bir dizi karşılaştırma yapar ve, buradan hareketle, belli pasajların anlamlı şekilde örtüştüğü sonucuna varır. Popkin'e göre, Spinoza, Musa'nın içsel bilgisinin gerekliliği, İsa'nın peygamberler arasındaki yeri ve Kutsal Ruh'un vurgulanması gibi bazı fikirleri Quakercılardan alıp benimsemiştir. Popkin'in, "Spinoza'nın yayınladığı ilk metin" şek-

linde andığı bu tercüme temelinde, büsbütün "başka" bir Spinoza'nın varlığına işaret eden bir varsayımlar silsilesiyle karşılaşırız; egzoterik, herkesin tanıdığı rasyonel filozof Leibniz ve ezoterik, mahrem, mistik, Gül ve Haççılarla haşır neşir olan, çok az tanınan, hakkında pek az şey bilinen, ancak çok önemli öteki Leibniz'den bahsedildiği anlamda, bir "öteki" Spinoza'yla.

Dolayısıyla, Popkin'e göre, Spinoza, zannedildiği gibi yalnızca rasyonel, kartezyen ve geometrik düşünceli bir filozof değil, fakat Milenyumculuk büyüüne kapılmış bir Sabetay Sevi takipçisidir; ayrıca, bin altı yüz ellili yılların sonlarında Leiden'den gelip Amsterdam'da Spinoza'yla birlikte yaşayan ve İngiltere-Hollanda arasında gidip gelmekte olan Serrarius isimli bir İngiliz aracılığıyla, *Royal Society* üyeleriyle temas içindedir ve, örneğin, Robert Boyle da sekreterlik görevini Oldenburg'un üstlendiği bu cemiyetin üyelerinden biridir. Dolayısıyla, Popkin savunmaktadır ki, Spinoza, Yahudi araştırmacı Yirmiyahu Yovel'in²² meşhur tezinde öne sürüldüğü kadar "aklın Marranosu" değildir; aslen, kişiliğindeki Marranoluk unsuru ve dil ile oynadığı çift yönlü oyun, mistik karakterinin, rasyonel ve geometrik bir maskenin ardına gizlenmesinden ibarettir.

Spinoza'ya ait mektuplar, onun yalnızca yaşamının değil, fakat aynı zamanda felsefesinin kavranması açısından da çok önemli kaynaklardır. Gerçekten de, *Mektuplar*'da bulunan ilk metin, tıpkı Robert Boyle gibi Milenyumculuğa eğilimli bir kimse olan, Spinoza'nın uzun yıllar mektuplaşmayı sürdürdüğü Henry Oldenburg'a aittir. Oldenburg, 8 Aralık 1665 tarihinde Spinoza'ya bir mektup yazar ve bir dizi felsefi münakaşadan sonra, veda faslına geçerken, ona şunları söyler: "*Biraz da politikadan bahsedelim. Diasporadaki İbranelerin, iki bin küsur sene-den sonra nihayet vatanlarına dönüyor olduklarına dair söylenti burada herkesin dilinde dolaşiyor. Memleketimde buna inanan pek kimse yoktur, fakat bu arzuda olanlar çoktur. Bu hususta işittiklerinizi ve şahsî fikrinizi dostunuza [bu 'dostun' Serrarius olduğu sanılıyor] iletmiş olacaksınız [Sabetaycı Milenyumun 1666 yılında tamamlanması gerekiyordu.*

20) Kibrick, S., "Ante el tribunal de la posteridad", AA.VV., *Homenaje a Baruch Spinoza con motivo del tricentenario de su muerte* içinde, Museo Judío, Buenos Aires, 1977, s. 9-25.

21) Popkin, R., "Un autre Spinoza", *Archives de philosophie* içinde, n° 48, 1985, s. 37-57.

22) Yovel Y., *Spinoza, el marrano de la razón*, Anaya & Muchnik, Madrid, 1995.

Bunu hesaba katmak gerek. Çünkü mektup Aralık 1665 tarihlidir]. *Ben kendi hesabıma, buna benzer yazılı haberlerin, meseleyle ilgisi en fazla olan şehirde, yani Konstantinopolis'te oturan sözüne güvenilir kimselerden gönderilmediğini düşününce, bu konuya itibar edemiyorum. Amsterdam Yahudilerinin anılan mesele hakkında ne işittiklerini ve bu habere ne tepki gösterdiklerini öğrenmeyi çok isterim. Doğrusunu söylemek gerekirse, böyle bir hâdise, dünya çapında felaketlere sebep olacağına benzer.*"²³ Garip olan şu ki, Spinoza, bu mektuptan sonra, bu en eski ve en sıkı mektup arkadaşıyla yazışmayı aniden kesecek, hayatının neredeyse son günlerine kadar, yani on yıl sonrasına, 1675 senesine dek sessizliğini sürdürecektir. Popkin, bu uzun ve gizemli suskunluğa doğal olarak büyük önem atfetmektedir.

Spinoza'nın heretikliğinin kökeni hakkında, birbirinden hayli farklı birçok görüş mevcuttur. Bunlardan, Spinoza külliyatının Fransız yayıncısı Madeleine Francès ve birçok başka yorumcu tarafından savunulan ilk görüşe bakılırsa, "Spinozacılık" denilen şeyin ilkel kökeni hayli ilginç karakterde bir Hollandalı'ya, Francis van den Enden'e dayanır. Bu adam, altı yüz ellili yıllarda Amsterdam'a taşınmış ve Spinoza'nın bu dili öğreneceği bir Latince okulu açmıştır. Bu arada, Rembrandt da aynı okula devam etmektedir ve, belki de, her daim ressam evlerinde yaşamış olan Spinoza, Yahudi mahallesinde yaşayan Rembrandt'la tanışmıştır. Van den Enden ilginç bir kişidir, çünkü Latince öğretmek için Terentius, Sallustius ve Plautus gibi Romalı klasik tiyatro yazarlarına ait eserleri derslerinde işlemekte ve bunlardan temsiller tertip etmektedir. Van den Enden'in öğrencilerinin bu oyunları sahneledikleri bir tiyatroyun varolduğu bilinmektedir ve Spinoza'ya yönelik cinayet teşebbüsünün işte buradaki bir temsilden çıkışta gerçekleştiği tahmin edilmektedir; bu teşebbüs, dramatik biçimde, Spinoza'nın *caute*²⁴ mühründe teyit edilir. Deleuze haklı olarak belirtir ki, bir filozofun lânetlenmesi nâdir rastlanan bir durum

değildir, fakat bir filozofun felsefi yaşamının bir aforoz ve bir cinayet teşebbüsüyle başlaması, hayli ender görülmektedir.

Gerçek şu ki, Spinoza, Van den Enden'in evinde, Hobbes, Machiavelli ve Gassendi'yi, Romalı Epikuroşcuları, Lucretius'un *De rerum natura*'sını ve dinî ortodoksiyle felsefenin lânetlediği diğer eserleri derinlemesine okuyabilmiştir. İşte, kimi tarihçiler de Spinozacılık denilen şeyin bu acayip kişinin evinde ve o dönemde doğup şekillendiğini söyleyecektir. Van den Enden bir süre sonra trajik sonuna doğru yürüyerek Hollanda'yı terk edecek, Fransa Kralı'na suikast iddiasıyla Bastille'de idam edilecektir.

1970 yılı başlarında, Paris Ulusal Kütüphanesi'nde, Spinozacılık üzerine çalışan iki tarihçi tarafından Van den Enden'in politik metinleri keşfedilir. Görünen o ki, bu metinler, birçok başka düşünceyle birlikte, demokratik radikalizm, düşünce hürriyeti, Tanrı ve tabiat özdeşliği, felsefe ve teoloji ayrılığı, kilisenin devlet hâkimiyetine girmesi fikirlerini, yani politik Spinozacılığın temel meselelerini içermektedir.²⁵

Spinoza'yı bir Yahudi filozofu kabul edenler ve Madeleine Francès gibi ona Yahudilikten mutlak bir kopuş atfedenler arasında, tüm bu malzemenin sonucu olarak, harareti yüksek bir historyografik tartışma ortaya çıkmıştır.

"Yahudi" tarafındaki yazarlardan en radikalleri, bahsedilen ilk bakış açısından hareketle, Spinoza'nın Tanrı'sının, özünde Maymonides'in Tanrı'sı olduğunu savunur. Örneğin, Miguel Beltrán adındaki İspanyol araştırmacı, Spinoza ve Orta Çağ felsefesi üzerine kaleme aldığı bir kitapta, Spinoza felsefesinde Yahudi olmayan hiçbir şey bulunmadığı tezini herkesten ileriye taşıırken, filozofun Yahudilikten güya koptuğu noktaların, esasen, Maymonides ve özellikle Hasdai Crescas yorumlarından başka bir şey olmadığını söylemektedir.

23) Spinoza, *Correspondencia*, Atilano Domínguez versiyonu, Alianza, Madrid, 1988, s. 243-244.

24) Latince: İhtiyatla. (ç.n.)

25) Bedjaï, M., "Franciscus van den Enden. Maître spirituel de Spinoza", *Revue de l'Histoire des Religions* içinde, n° 207, 1990, s. 289-311; Klever, W., "A New Source of Spinozism: Franciscus van del Enden", *Journal of History of Philosophy*, n° 29, 1991, s. 613-633.

Ayrıca, Spinozacı historyografyanın klasik metinlerinden birinin²⁶ yazarı olan Henry A. Wolfson, Spinoza'nın gelenekten kopuşunun analiz edilmesi için gerekli kaynakların, Orta Çağ Yahudi yazarlarına ait olduğunu ileri sürmekte, Révah ise Spinozacılığın ve aforoz olmasının açıklanmasında tek bir ismin, Juan de Prado adının anılması gerektiğini söylemektedir.²⁷

Juan de Prado bir İspanyol hekimiydi. Alcalá de Henares'te doğmuş, 1655 senesinde Amsterdam'a gelmişti. Biliyoruz ki, Spinoza ve De Prado aynı yıl içinde pek sıkı bir ilişki içine girmişlerdi; Prado, önceden Da Costa'nın da katıldığı fikirleri onaylıyor ve, ayrıca, aşkın bir Tanrı'nın mevcut bulunmadığı, tabiat ve Tanrı'nın aynı şey olduğu düşüncesini paylaşıyordu. Yani, Révah'a göre, genç Baruch'u kötü yola sokan kişi Juan de Prado'ydu. Şaşırtıcı olan, yoldan çıkmanın böylesi için bir senenin yeterli gelmesidir. Spinoza'nın aforoz edildiği sene içerisinde Juan de Prado ikaz edilecek ve gelecek yıl sırası geldiğinde o da aforoz edilecektir. De Prado, Yahudilerin seçilmiş millet olduğunu reddetmekte, vahiy inancına karşı gelmekte ve, daha önce Amsterdamlı ilk heterodoks olan Abraham Ferrer'in yaptığı gibi, o da felsefenin Kabala ve *Talmud*'un üstünde olduğunu söylemektedir. Juan de Prado'nun aforoz belgesinde, birçok başka sebeple birlikte, *ilâhî yasa aleyhindeki şeytanî ve asılsız fikirlerini yinelererek, tahsil gören kimi gençleri yoldan çıkarmak* da sayılır. Kimileri, tahsil gören bu gençlerden birinin Baruch Spinoza olduğunu tahmin etmektedir.²⁸

26) Wolfson, H., *The philosophy of Spinoza*, Harvard University Press, Cambridge, 1934.

27) Révah, I., *Spinoza et Juan de Prado*, Études juives I, Paris, 1959.

28) "Spinoza'yı yoldan çıkaran Juan de Prado" klasik tezi, Joseph Kaplan (*From Christianity to Judaism. The story of Isaac Orobio de Castro*, Oxford University Press, 1989) ve Yirmiyahu Yovel'in (krş. *Spinoza and other heretics*, Princeton University Press, 1989) araştırmalarıyla birlikte değerinden bir hayli yitirmiş ve yakın zamanda Wim Klever'in bir çalışmasıyla tersine çevrilmiştir ["Prado'yu 'yoldan çıkaran' Spinoza ya da Gebhardt ve Révah'ın ters yüz edilmiş teorisi", A. Domínguez (der.), *Spinoza y España*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1994, s. 217-227]. Klever, Orobio de Castro'nun *Epístola invectiva*'sından hareketle, Spinoza'nın Prado'ya fikrî bakımdan tesir ettiğini öne sürmekte, Spinozacı heretikliğin köklerinde François van den Enden'in bulunduğu hükmetmektedir.

Öte yandan, Crescas felsefesine, daha doğrusu Crescas ontolojisine ait olan ve tamı tamına Spinoza felsefesinde de bulunan unsurlar mevcuttur. Yine, *Etika* bölüm IV, 45 numaralı önermeye düşülen şerhte²⁹ pek açık görüldüğü üzere, filozofun çilecilik idealine muhalefeti, Maymonides'in şu metniyle mükemmel biçimde örtüşmektedir: "Yaptığı işlerin ruhsal yaşamla ilgisini ve bunların ruhuna eğilimini gözetken, arzu ve keyiften zevk alan faziletli bir kişi, fenalık etmeyi şiddetle arzularıp özleyen, fakat bu çılgın durumla mücadele ederek, dürtülerine, hislerine ve ruhsal eğilimlerine karşı gelen ve zoruna gitse de hayırlı işler gören tövbekâr bir kişiden daha iyidir. Budalalar mümkün olan her şekilde vücutlarına eziyet ederler, sonra bu şekilde hayırlı ve faziletli bir iş gördüklerini düşünürler; Tanrı bedenlere düşmanmış ve dileği kendilerinin yıkım ve mahvıymuşçasına, böyle davranarak ona yaklaştıklarını zannederler. Bunlar, bu türden fiillerin kendiliğinden kötü olduğunu akıllarına getirmezler." Bu sayfa, işkence ve fedakârlığın Spinozacı eleştirisine bir hayli benzemektedir ve Spinoza'nın ilhamını buradan almış olması muhtemeldir.

Crescas'a gelirse, o, temel olarak, Tanrı'nın maddî mahiyette olduğunu ileri sürmektedir. Spinoza ise, Tanrı'nın sıfatlarından birinin Uzam olduğunu söyleyecek, yani Tanrı'nın özünün bir parçası olduğunu ileri sürecektir. Dolayısıyla, XVII. asırda skandal sayılan bu fikirlerden bazılarının, her ne kadar kapalı kalsalar da, Orta Çağ Yahudi geleneğinde artık mevcut buldukları kabul edilebilir.

Spinozacı heretikliğin kökeni hakkında üçüncü bir bakış da bulunmaktadır. Popkin'in XVII. asır Milenyumculuğu hakkında yazdığı ve bizim de değinmiş olduğumuz denemesinde, Isaac La Peyrère isminde bir şahıstan bahsedilir. Bu kişi, *Adem'den Öncekiler* adında pek garip

29) Burada, Spinoza şöyle yazar: "...Yalnızca korkunç ve acınası bir hurafe hazzı yasaklayabilir... Hiçbir ilâhî varlık, ya da kiskanç olmayan hiç kimse, acizden ya da bahtsızlıktan zevk alamaz, gözyaşı dökmeyi, hıçkırıklar içinde dövünmeyi, korkudan titremeyi ve âciz bir ruha işaret eden bu türden diğer şeyleri erdem sayamaz. Bunun tam aksine, neşemizin büyüklüğü ölçüsünde mükemmeliyete yöneliriz, yani o ölçüde ve zorunlu biçimde ilâhî tabiatla özdeşleşiriz. Öyleyse, bilge bir kimseye yakışan, bıkana kadar olmamak kaydıyla (çünkü bu artık keyif almak değildir), şeylerden mümkün olduğu kadar yararlanıp onlardan keyif almaktır."

bir kitap yazmış ve bu kitabında, pek çok başka şeyle birlikte, insan yaşamının Adem'den önce varolduğunu savunmuş, esasen, Kutsal Kitap anlatısına göre, Adem'in ilk insan değil, fakat ilk Yahudi olduğunu, tufan felaketinin bölgesel bir hâdise olarak Filistin'de gerçekleştiğini söylemiştir. Peyrère'in bu tezleri desteklemek amacıyla giriştiği bir Kutsal Kitap incelemesi, Spinoza'nın daha sonra *Teolojik-Politik İnceleme*'de değineceği pek çok noktaya Spinoza'dan önce temas etmiştir. Gerçekten, Isaac La Peyrère'in *Adem'den Öncekiler* adlı kitabının bir kopyası Spinoza'nın kütüphanesinde mevcuttur. Dahası, bu şahıs, iyi bir Milenyumcu olması sebebiyle, Menasseh ben Israel'in, Cromwell'i, Yahudileri İngiltere'ye tekrar kabule ikna etmeye çalıştığı sırada Londra'da bulunmaktadır. (Anılan olaya, Descartes ve diğer saraylı filozofların şöhretli ev sahibesi durumundaki İsveç Kraliçesi Christina da dâhil olur. Zavallı Spinoza, saraylara hiç davet edilmemiştir; zaten çağrılrsa bile böyle davetlere icabet etmeyecek biridir.)

Popkin'e göre, Isaac La Peyrère, Kutsal Kitap'ın okunması ve yorumlanması noktasındaki Spinozacı kopuşun kavranmasında, pek önemli bir kaynaktır. Peyrère, ilâhî düzene göre, belli bir halkın diğerlerini kurtuluşa götüreceğine inanmaktadır; anılan halk, ne Hristiyan ne de Yahudidir; bunlar, Yahudi dönmeleri, yani Marranlardır. Amsterdam "Yahudilerinin dinden dönmesi" fikri, tam olarak, Milenyumun tamamlanması için zorunlu olan bu temel adıma duyulan ihtiyaçla ilgilidir. Spinoza'nın bu çarpıcı kişiyi tanımış olması pek kuvvetli bir olasılıktır.

Spinoza'nın birincil kaynakları hakkındaki tartışma, yalnızca, onun düşüncesinin Yahudi ya da anti-Yahudi karakteriyle değil, fakat aynı zamanda, filozofun felsefesinin bazı kilit kavramlarıyla da ilgilidir. Örneğin, *Etika*'nın sonunda bulunan, pek garip ve pek şaşırtıcı bir ifade, Spinoza felsefesi üzerinde çalışan araştırmacıları birçok güçlükle karşı karşıya getirmiştir. Bu, "fikirsal Tanrı sevgisi" düşüncesidir. Borges'in, "bahşedilmiş aşkların en cömerti, sevmeyi beklemeden sevmektir" cümlesinde anladığı şekilde, tamlayan, burada tamlanan durumundadır. Spinoza, *Etika*'nın bir yerinde, Tanrı'yı fikirsal biçimde sevdiğimizden ve Tanrı'nın bizi sevmesini istemenin saçma olduğundan söz eder;

çünkü O, bir kişi-Tanrı ya da sevebilecek "bir kimse" değildir. Fikirsal Tanrı sevgisi, şeylerin sevgisidir; bu sevgi, bir dünya sevgisidir. Tanrı'yı, şeyleri tanıdığımız ölçüde tanırız. Tanrı'yı bilmenin, yani dünyanın ve tabiatın bilgisine sahip olmanın en yüce biçimi üçüncü tür bilgidir. Bu, sınıfsal ya da evrensel bir bilgi değildir, aksine, tekil şeylerin bilinmesidir. Sevgi ve zihin, birbirinden farklı iki şey değildir. Tanrı ne tanındığı için sevilir, ne de sevmekle bilinir. Söz konusu olan, sevgi duyan bir zihin ve fikirsal bir sevgidir. Ve bu, Spinoza için, *Etika*'nın gelip vardığı netice ve erişebileceğimiz en yüksek seviyedir.

Spinoza'nın *amor Dei intellectuallis* ifadesini aldığı yer neresidir? Bu ifade, bu şekliyle, Abrabanel ismiyle de bilinen Rönesans filozofu İbrani León'un *Sevgi Diyalogları* adlı eserinde İtalyanca olarak mevcuttur; bu ifadenin, aynı zamanda, Maymonides'te bulunduğu da söylenir. Van den Enden'in politik metinlerini bulan ve bu metinleri yakın zamanda yayınlamış olan araştırmacılar, anılan ifadeye, Hollandaca olarak, orada da rastlanabileceğinden bahsetmektedirler.

Öyleyse, beslendiği hangi kaynakları işleyip saçan bir pınardır Spinoza? Tüm bu önceller, karşılıklı olarak dışlanmaktan uzak biçimde kaynaşır onda; bunların "kendi aralarında birleştiklerini" söylemek mümkündür. Orta Çağ Yahudi geleneği, Uriel da Costa, Van den Enden, La Peyrère ve Juan de Prado, bu anomalinin, Antonio Negri'nin deyimiyile bu "yaban kuraldışılığı" arka planında bulunur.

Felsefeyi dünyaya hükmetme aracı olarak gören Descartes, Bacon ve Hobbes'tan farklı olarak (ki bunları derinlemesine okumuştur), "antik" bir filozoftur Spinoza. Platoncular ve Aristotelesçiler, Stoacılar ve Epikuroşular, şüpheçiler, Hristiyanlar ve Kinikler gibi, Spinoza da, felsefeyi bir etik şeklinde, etiği de yaşama sanatı biçiminde algılar. Kitabının, Tanrı ile başlamasına rağmen, vardığı netice böyledir ve isminin *Etika* olması bir tesadüf değildir.

"Tanrı" kelimesi kullanılmadan, *Etika* tekrar yazılabilecek midir?

Spinoza'nın anlaşılmasında belli bir dil problemi merkezdedir. Bu bir dil siyasetidir. *Deus sive natura* ne demektir? Bu mekanizma, bu *sive* edadı, Spinoza'nın, klasik terimleri kullanırken, onlara yeni anlamlar verirken ve önceki anlamlarını yok ederken faydalandığı savaş

makinesidir. “Tanrı”, “şan”, “kurtuluş” kelimelerini kullanmakta, fakat bu kelimelerden can sıkıcı biçimde yararlanmaktadır. Spinoza okurları ve özellikle onu kendi döneminde okumuş kişiler için, bu durum bezdiricidir. Bezdiricidir, çünkü Spinoza okumak için özenli olmak gerekir; çünkü her seferinde farklı bir şey, yeni bir şey söyleme gayretindedir. Tabiat Tanrı’dır demek ne anlama gelir? Ruhlarımızı kurtaran, ceza verip mükâfatlandıran ve ölümden sonra yaşamın teminatı olan, irade ve yargı kudretine sahip bulunan bir kişi-Tanrı yoktur iddiasının anlamı nedir? Benzer fikirde birini, klasik kavramlarla konuşarak, “tanrıtanımaz” diye adlandırırız.

Fakat Spinoza “tanrıtanımaz” sıfatını kuvveti yettiğince yadsımaktadır. Soğukkanlılığı hiçbir zaman tanrıtanımazlıkla suçlandığındaki kadar elden bırakmamıştır. Çünkü tanrıtanımazlık, Spinoza’nın gözünde, servet ve itibar edinmeye yönelik bir hayat tarzı olarak, ne teorik bir kavram, ne de bir düşünce sayılır. Hem zaten o, makam koltuklarının ve üniversite kadrolarının bahsettiği sembolik itibarlarından ve saygınlık mekanizmalarından uzakta, fakirlik içinde yaşayıp ölmeyi yeğlemiş, servet ve itibara hiçbir zaman ilgi göstermemiştir.

Fikrimce, Spinoza ne bir ateydi, ne de Popkin’in ileri sürdüğü gibi gizli bir mistik ya da bir Sabetay Sevi takipçisiydi. Bence o, her zaman, bir Hollandalı ve bir yurttaş olmaktan başka bir isteği olmayan, insanların rasyonel biçimde yaşamasından ve savaşların bitmesinden, dinî kinin ve ırk nefretinin, farklı kimselerin küçümsenmesinin sona ermesinden başka bir arzusu bulunmayan evrenselci bir filozoftu. Spinoza düşüncesini harekete geçiren birincil dürtü, bir Mesih beklentisinden değil, işte bunlardan oluşuyordu.

2

Tanrı Olmayan Bir Tanrı

Spinoza *Teolojik-Politik İnceleme*’yi yazdıktan sonra, yani düşünürün ömrünün son yıllarında, adı geçen incelemeyi çürütme iddiasında pek çok kitap ortaya çıkar. Spinoza, bu kitaplardan bazılarını satın alıp kütüphanesine koymuş ve hatta, dostlarıyla yürüttüğü mektuplaşmalarda, bu kitapların içerikleri hakkında yorumlar yapmıştır. XVIII. asır boyunca, felsefe tahsilini bir *Anti-Spinoza* ya da *Spinoza’ya Muhalefet* yazarak noktalamak, yahut bir *Benito de Spinoza’nın Dehşetengiz Dalaletlerinin İspatı Mahiyetinde İnceleme* kaleme alarak layıkıyla tamamlamak, Avrupa üniversitelerinde hoş karşılanan bir işti. Bu türden başlıklar fazlasıyla mevcuttur; ancak bunlar besbelli önemsiz eserlerdir. Sözümlü ettiğimiz *Anti-Spinoza* geleneği ya da, başka bir deyişle, *Anti-Spinoza* modası, evvelce esmiş *Anti-Machiavelli* rüzgârı gibi köklü ve bir hayli yaygındır. Fakat, buna karşın, Spinoza felsefesi, ilk günlerinde, liberten muhitlerde, heterodoks Calvinci gruplar içinde ve fazlasıyla ilkel usûllerle dolaşıma girmiştir. Ve işte buradan, büyük bir anonim literatür türemiştir; sözümlü ettiğimiz

eser, çok sayıda kopyası bulunan şu meşhur *Üç Yanıltıcı Hakkında İnceleme*'dir. Bu eser, yerleşik dinlere muhalefet eden, çoğaltılmış militan kitapçıklardan ibaret olup, özellikle Spinoza düşüncesinden ve bir ölçüde Machiavelli'den, Vanini, Pomponazzi, Hobbes, Charon ile Naude'den ve erken modernitenin diğer lânetli müelliflerinin fikirlerinden beslenir.

Etika, Spinoza'nın yaşamı boyunca, dostları arasında dolaşmıştır ve tüm mektuplarına balmumuyla vurduğu "caute" mührünü taşır. Bu ihtiyat mottosunda, bu saklanışta ve bu maske kullanımında, pek çok kişi bir Marranoluk unsuru görmektedir. Bu unsur gerçekten de mevcuttur, fakat meselenin yalnız bu unsurla açıklanmasının imkânı yoktur. Aynı şeyin, Descartes, Hobbes ve Galileo'nun da başına geldiği düşünülürse, XVII. asrın, insanın aklına geleni neşeyle söyleyebildiği bir dönem olmadığını kabul etmek gerekir; çünkü anılan kimseler Marrano kültüründen gelmemiştir. Fikir hürriyeti, zamanının ihtişamlı fethidir ve *Teolojik-Politik İnceleme*, bu hürriyet lehindeki en mükemmel bildiridir. Felsefe tedbirli olmayı gerektirir ve, genel olarak, *Settecento* filozofları, birileriyle çatışmak değil, huzur içinde düşünmek istemektedir. Yerleşik kuvvetlere muhalif *filozofların* kalemini canlandıracak olan o agresif ruhu, o haşın ve cüretkâr havayı yakalayabilmek için Voltaire'i beklemek, ansiklopedicilere ve genel anlamda XVIII. asır felsefî radikalizmine dek sabretmek gerekecektir.

Buna karşın, XVII. asrın ruhu farklıdır; *Etika* pek kısıtlı biçimde yayılmıştır. Yakın çevresine mensup bir dostu, bir vesileyle Almanya'da bulunduğu sırada, *Etika*'nın elyazmasını Leibniz'e gösterip gösteremeyeceğini Spinoza'ya sorar. Leibniz, Spinoza'yı Lahey'de en azından bir kere ziyaret etmiş, bu ikisi ayrıca mektup arkadaşlığı da yürütmüştür. Fakat Spinoza, dostundan elyazmasını Leibniz'e göstermemesini rica eder; çünkü bu adam hakkında hatırında hoş şeyler kalmamış ya da Leibniz Spinoza'da birtakım şüpheler uyandırmıştır. Gerçekten, bugün elimizde bulunan evraka bakıldığında görülmektedir ki, Leibniz, Spinoza'nın fikirlerinin "gülünç" olduğunu yazmıştır. Ona göre, *Teolojik-Politik İnceleme* "son derece habis bir kitap" ve "dayanılmaz biçimde küstah" bir metindir. Dönemin en gözüpek filozofları, örne-

ğin Descartesçılar dahi, "Spinozacılık" suçlamasını bertaraf etmek amacıyla, Spinoza felsefesine reddiyelerini açık etmenin türlü yollarını aramaktadırlar. Ve Leibniz'in *Etika*'ya gösterdiği bu büyük ilginin sebebi, belki de kendi sisteminin panteizm hudutlarında gezinmesi ve her ne pahasına olursa olsun sıyrılmak istediği yaftanın Spinoza'da kristalleştiğini görmesidir.

Bilindiği üzere, Fransız Devrimi'nin Spinoza felsefesiyle bağı pek belirgindir. Bu felsefenin, akademik değil, fakat politik bir konumdan, kısık sesle ve kimi zaman çarpıtılmış şekliyle, hürriyetçiler safının beslendiği pınar ve cumhuriyetçi bir radikalizmin ilham kaynağı olarak, çatışma sahasına nasıl uyarlandığına dair, *Spinoza ve Devrim Öncesi Fransız Düşüncesi* adında, Paul Vernière tarafından kaleme alınmış bir eser de mevcuttur. Spinoza düşüncesinin ilk kullanımı militancadır. Savaş mühimmatı vasfındaki bu dolaşımı dışında, Helvetius ve La Metrie gibi bazı Fransız materyalistler hariç tutulursa, Almanya'da, XVIII. asır sonlarında, başlıca tarafları Jacobi, Mendelssohn ve Lessing olan panteizm ihtilâfı (*Streit der Panteismus*) patlak verene dek, Spinoza'nın eserinin felsefî mahiyeti kabul görmeyecektir. Spinoza'nın felsefî yeniden doğuşu işte tam da burada gerçekleşir. Her şey, Mendelssohn'un bazı mektuplarını da içeren, *Spinoza Hakkında Mektuplar* adındaki, Jacobi'ye ait kitabın yayınlanmasıyla zuhûr edecektir. "Panteizm" terimi, John Toland¹ tarafından XVIII. asır başlarında, tam olarak Spinoza sistemini tarif etmek amacıyla dolaşıma sokulmuş bir neoloji örneğidir. Ve panteizm üzerindeki ihtilâf, esasen, akıl ile iman arasındaki ilişkiyle ilgilidir.

1) İrlandalı filozof John Toland (1676-1722), "panteist" kelimesini, en azından İngiliz dilinde (*pantheist*) kullanan ilk kişidir [panteist dünya görüşü, özellikle, *Letters to Serena* (1704) ve *Pantheisticon* (1720) adlı metinlerinde savunulur], fakat aynı zamanda, bu kelimenin izi, Giulio Cesare Vanini'ye (1585-1619) ait olup diyalog tarzında yazılmış *De admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis liber quattor* (1616) adlı esere kadar sürülebilir [anılan eserin IV numaralı bölümünün İspanyolca bir baskısı da bulunur: *Sobre los maravillosos secretos de la naturaleza, reina y diosa de los mortales*, Fernando Bahr versiyonu, El cuenco de Plata, Buenos Aires, 2007] ve yazar bu eserde, ki kendisi Toulouse'da yakılarak ölüme mahkûm edilecek ve canını bu şekilde verecektir, Tanrı ile Tabiatı özdeşleştiren, ruhun ölümsüzlüğünü, özgür iradeyi ve Takdir-i İlahîyi reddeden radikal bir natüralizm savunusu yapmaktadır.

Jacobi basitçe şunu söylemektedir: Spinoza felsefesinin üzerine çıkacak bir felsefe bulunmamaktadır; akıl yoluyla daha öteye gitmenin imkânı kalmamıştır. Ve Spinozacı felsefenin yolu panteizm, yani ateizme çıkmaktadır, çünkü Jacobi için panteizm ve ateizm eş anlamlıdır. Dolayısıyla, Tanrı'ya ulaşmanın yegâne vasıtası olan iman lehine, felsefenin terk edilmesi zorunludur; çünkü felsefe kaçınılmaz biçimde ateizme yönlendirir. Jacobi, ihtiyarın ölümünden kısa süre önce, yaşamının son günlerindeki Lessing'i evinde ziyaret ettiğinden ve onunla Spinoza hakkında sohbet ettiğinden bahsetmektedir. Lessing, kendisinin artık Spinozacılığı benimsediğini, Spinoza felsefesinden gayri bir felsefeden söz edilemeyeceğini, bir kere Spinoza'yı tanıdıktan sonra başka türlü düşünmenin mümkün olmadığını söylemiştir. Öğretmeniyle ettiği sohbetlerin hepsini kaydetmiş bulunan Jacobi, Lessing'in ölümünden sonra bunları yayınlamaya karar verir. İşte bu yayın ihtilâfın patlak vermesine sebep olacak ve Mendelssohn'u öfkeli kılacaktır. Mendelssohn, Lessing'in Spinozacılığını reddetmektedir, çünkü, savunduğuna göre, bu açıkça felsefî bir teoridir ve ahlâkî yönden yanılığın içindedir; felsefenin her türlü Spinozacılık olmadığı gibi, her felsefenin vardığı yer de ateizm değildir. "Panteizm ihtilâfı" diye anılan şey işte budur: tartışma, ihtiyar Lessing'in Spinozacılığı yahut güya Spinozacılığı hakkında, 1783 ilâ 1785 yılları arasında mektup yoluyla yürütülmüştür. Akıl ve iman bu tartışmanın temel konusudur.

Daha sonra, Herder, Goethe, Schleiermacher ve Novalis gibi, XVIII. asır Alman kültürünün en büyük adamlarından birkaçı da tartışmaya katılır. Sonradan, ilk *Spinoza Rönesansı* ismiyle anılacak olan bütün bir hareketin başlangıç noktası tam da burası olup, Fichte, Schelling ve Hegel gibi, Alman idealizminin en büyük savunucuları da bu hareketin merkezinde bulunur.

Anılan felsefî yeniden doğuş çerçevesinde, o güne dek Spinoza hakkında dolaşımda bulunan "lânetli ate" ve "Epikürosçu" imajı tersine dönecek, hatta Novalis onu bir mistik, bir aziz ve "Tanrı sarhoşu bir filozof" şeklinde betimleyecektir. Hegel, *Felsefe Tarihine Giriş* adlı eserinin Spinoza hakkındaki bölümünde, "Ya Spinozacı olursunuz ya

da felsefeden vazgeçersiniz; başka bir alternatif yoktur," diyecektir. Bu dönemde, Spinozacılık, felsefe tarihinin temel bir unsurunu teşkil etmektedir. Yetmişli yıllarda, büyük Fransız Spinozacı Alexandre Matheron, bir hukuk öğrencisi olarak *Teolojik-Politik İnceleme*'nin kimi paragraflarını bütün hâlinde çevirmiş ve okumuş olan genç Marx'a ait birkaç defter yayınlamıştır. Hem Marx, hem de Feuerbach, tıpkı Schopenhauer gibi, sıkı birer Spinoza okuruydu. Bu sebeple, XIX. asırda, genel çerçevesiyle felsefe içerisinde, bir sistem olarak, Spinozacılığın büyük bir varlığa sahip olduğunu görebiliyoruz. XX. asra geldiğinde, altmışlı yıllardan itibaren, Althusser'le birlikte, politik Spinoza'yı ve onun sol politika ve felsefî kültür için arz ettiği önemi merkeze alan, Spinoza'nın eserlerine yönelik eleştirel bir çalışma başlayacaktır. Bu noktadan sonra, Etienne Balibar, Pierre Macherey ya da Antonio Negri gibi Marksist geleneğe bağlı entelektüeller, Marx'ı Spinoza felsefesi ışığında ya da Spinoza felsefesini Marx ışığında düşüneceklerdir.

Spinoza'nın *Etika*'sının başlığı, tam olarak, *Geometrik Düzene Göre Kanıtlanmış Etika*'dır. Peki ya bir etik, geometrik düzene göre nasıl kanıtlanabilir? Spinoza, burada, felsefe geleneğinde birbiriyle hiç ilgisi olmamış iki şeyi birbirine karıştırmaktadır. Çünkü etik, nasıl anlaşılırsa anlaşılırsın (alışkanlık ya da sakini olunan mahal olarak, gelenek, yaşama sanatı, davranışı düzenleyen buyruklar bütünü anlamında, vs.), Aristoteles'in "pratik felsefe" diye adlandırdığı şeyin bir parçasıdır ve pratik felsefe, genel olarak, teoriden farklı bir tabiata sahip olan geometriyle ilgisizdir. Pratik felsefe, gelenek ve bilhassa Aristotelesçi gelenek tarafından, hakikatten hareket edip hakikate varan tüketici kıyaslar değil, fakat yalnızca sınanabilir bir önermeler bütünü olarak algılanır, ki bunlar da retorikten çok şey almıştır.

Klasik anlamıyla, bahsi geçen pratik felsefenin, etiğin, siyasetin ve insanî meselelerin konusu, bilimsel olarak kavranamayacaktır. İnsanla ilgili hiçbir şeyin geometrik biçimde kanıtlanması mümkün değildir, çünkü, ihtiyar Aristoteles'e göre, insanlar hür varlıklar olup, insanların dünyası da olasılıksal, yani zorunlu olmayan bir dünyadır.

Bu dünya olasılıksaldır, çünkü insanların yaptıkları şeyler varolabilir ya da olmayabilir; bunlar bir biçimde varolabilir yahut başka şekilde vücuda gelebilir. Dolayısıyla, bir etiği geometrik biçimde kanıtlamaya girişmek, felsefi olarak kabul edilemez görünmektedir. Bununla birlikte, bütün bir felsefe geleneğini öyle ya da böyle oyun dışına iten ilk kişinin, Spinoza'nın kendisinin de etrafıca okuduğu bir çağdaşı, yani Thomas Hobbes olduğunu hesaba katmak gerekir.

Hobbes, dar anlamda, bir *medenî bilim* üzerinde düşünmeye niyetlidir. Bahsi geçen bilimin gayesi, savaşa engel olmak, çatışmadan kaçınmak ve düzeni muhafaza etmektir (Hobbes İngiliz İç Savaşı döneminde yaşamıştı). Bu bilim de diğer bütün bilimler gibi apaçık ve karşı çıkılmaz önermelerden hareket etmelidir. Ve Hobbes'a göre, savaşın bütün suçu, her şey hakkında tartışıp hiçbir neticeye varmayan Aristoteles taraftarlarına ve skolastiklere aittir: bunların tartıştıkları şeyler, olabilecek ya da olmayabilecek türden, bir şekilde ya da başka biçimde olabilecek şeylerdir. Hobbes'a göre, teorik belirsizlik ve pratik anarşi arasında doğru orantılı bir ilişki bulunur. Dolayısıyla, söyleyecekleri mealen şöyledir; çatışmadan ve savaştan kaçınmak istiyorsak eğer, medenî bir bilim benimsememiz gerekir ve, yazıktır ki, bu bilimin yaşı, *Vatandaşlık Üzerine* adlı kitabının yaşıyla eşittir. O güne dek gelenek tarafından düşünülmüş her şey, insanlar arasındaki çatışmalara etkili biçimde müdahale etme kabiliyetine sahip olan gerekli bilginin yaratılmasında işlevsizdir. Burada söylenen oldukça modern bir şeydir. Descartes'ın *Tutkular Üzerine İnceleme* adlı eserini okuduğumuz takdirde, ki bu kitap uzun süre boyunca yazarın en önemli eseri kabul edilmiştir, karşılaşacağımız şey yine aynı kaidedir: "Benden önce tutkular hakkında söylenmiş her şey, hiçbir önem arz etmemektedir." Modern cüret budur işte: "şimdiye dek düşünülenler bir yanlışlar tarihinden ibarettir", "hakikat işte bu kitapla zuhûr edecektir". Hegel'e dek bu iş böyle sürüp gidecek, fakat bu noktadan itibaren felsefe tarihi felsefeyle örtüşecek, dolayısıyla bundan sonra bir yanlışlar tarihi olarak görülmeyecektir; önceki sistemler ne keyfî, ne tesadüfî, ne de tam anlamıyla birbirlerinin aleyhindedir; fakat bunlar, hakikatin mecburi ve birbirini tamamlayan merhaleleridir.

Ancak, Hegel'e dek bir felsefe tarihinin ve tarih felsefesinin yokluğunda, her şey daima sıfırdan, yani *tabularasa*'dan başlayacaktır ve bu durumda akıl, aklın dışında kalanların esaretinden kurtarılmakta, düşünsel açıdan itiraza konu edilmemesi istenen ilkeler, matematiksel yöntemin felsefeyle bir araya gelişiyile birlikte, açık ve farklı temeller üzerine oturmaktadır. Hobbes, bahsedilen şeyi siyasete uygulamayı deneyecek, teori ve pratik arasında bulunan, tabiatın ait olduğu dünya ve insanların dünyası arasındaki ayrımı açıkça reddederek, pratik felsefeyi hükümsüz kılacaktır. İnsanların dünyası, bundan böyle tabii dünyadan farklı bir şey olmadığı için (ki Spinoza bunun "bir imparatorluk içinde başka bir imparatorluk" olmadığını söylemiştir), tabii dünyayla aynı şekilde, teorik ve bilimsel olarak aklın sağladığı araçların aynılıyla düşünülmelidir. Felsefenin bu şekilde derinden biçim değiştirmesiyle birlikte, *Geometrik düzene göre kanıtlanmış bir Etik*, artık bir terimler arası çelişki olarak görünmeyecektir.

Etika'nın birinci bölümü Tanrı konusunu işlemektedir. Öyleyse, bu neden bir *Teoloji* değil de bir *Etik*'tir?

Spinoza matematik çalışmakta, Londra'daki *Royal Society*'ye mensup bilim adamlarıyla tartışmakta, optik konusuna ilgi duymakta, Huygens ile münakaşa etmekte ve Euklides okumaktadır. Euklides'e ait *Unsurular* adlı kitap, bütün bir XVII. asır felsefesi için temel bir eser niteliğindedir; ve bu kitap, Galileo, Descartes ve Hobbes için bir düşünce modeli olmanın yanında, *Etika*'nın geometrik kanıtlama yönteminin kaynağını aldığı yerdir. Hobbes, skolastik uykusundan bu eser sayesinde uyandığını bizzat bildirir.

Öyleyse, uğraşılacak şey, aksiyomatik dedüktif yöntemin, yani mantıksal tutarlılık arayışının felsefeye taşınması işidir. İlkeler, aksiyom ve tanımlardan ibarettir. Bir aksiyom, kanıtlanmak için başka bir önermeye ihtiyaç duymayan, kendi kendini kanıtlayan bir önermedir; ve bu önermeden yola çıkılarak akıl yürütmeye girişilecektir. Bundan sonra ise tanımlar, önermeler, çıkarımlar ve şerhler gelir. "Şerh", "yorum" anlamına gelmektedir. Şerhlerden, önermelerde açıklığa kavuşmadığı farz olunan bazı kavramların yorumlanması amacıyla, kimi incelemelerde istifade

edilmektedir. Öyleyse, aksiyomlardan, tanımlardan, önermelerden, çıkarımlardan, şerhlerden, düsturlardan, bölümlerden, önsözlerden ve eklerden bahsetmek gerekir. İşte, *Etika*'nın şaşmaz düzeni böyledir ve tıpkı Tevrat'ın ilk beş kitabı gibi, beş bölümden ibarettir.

Geometrik yöntemin *Etika* için vazgeçilmez olup olmadığı, *Etika*'da söylenenlerin başka biçimde dile getirilip getirilemeyeceği üzerinde çok söz söylenmiştir. Esasen, *Kısa İnceleme*, özünde aynı olan şeyleri geometrik olmayan bir yöntemle gösterir. Gelgelelim, bu kitap, yani bir kitap olarak *Etika*, bir sanat eseridir. Deleuze'ün dediği gibi, o, “ruhu olan bir makine”, sanki düşünen bir şey, kendine ait öneriler ortaya atıp bunları uçlara taşıyan, düşünen, evet, en önemlisi düşünen bir şeydir. İşlemekte olan şey ve eylem durumunda düşünce olarak bu kitap, kavranabilmesi için geometrik yöntemi kaçınılmaz kılan bir benzersizliğe sahiptir. Spinoza'yı başka yolla anlatmak mümkünse bile, kitabın içeriğinin ve şeklinin parçalarına ayrılması mümkün değildir.

Etika'nın beş bölümünden ilki Tanrı'yı incelemekte olup, ikinci bölüm ruhun kökeni üzerinedir (Spinoza'nın neredeyse her seferinde kullandığı sözcük *Mens*, yani “zihin” kelimesidir ve böyle yaparak “ruh” kelimesinin dinî çağrışımına tümünden mesafe koymak istemiştir). Üçüncü bölüm tutkular üzerinedir (ki bu konu XVII. asır felsefesinin kesinlikle merkezindedir; örneğin, Hobbes eseri *Leviatan*'a, kendi terkip metoduyla, insan meselesinden ve insanın tutkularından başlamakta, buradan da sonunda Devlet'e ulaşmaktadır). Dördüncü bölümün konusuysa tutkuların gücü ve bu güçle karşılaştırıldığında *Mens*'in kudretsizliğidir (ve bu bölüm, *Etika*'nın “politik kısmı” olarak kabul edilir). Son olarak, beşinci bölümde, (buraya *Etika*'nın “mistik kısmı” denilir) *Mens*'in tutkular üzerindeki kudreti ya da insanın özgür olabilme ihtimâli incelenir.

Etika neden bahsetmektedir? Bütün bir teoloji ve felsefe geleneğiyle kıyaslandığında, bu kitaptaki felsefenin gerçekleştirdiği devrim nedir?

Bunlardan ilki ve belki de en çok şaşkınlık vereni, geleneğin yaşlı Tanrı'sının, Yahudi ve Hristiyan Tanrı'nın bileşenlerine ayrılması,

terkibinin kesin olarak parçalanmasıdır; bahsedilen Tanrı bir kişi-Tanrı olup, irade ve idrak ile bağlıdır. Sonsuz Akıl, İyilik ve Aşk olarak tanımlanabilecek bu Tanrı, her şeyi bilen, her şeye kâdir, mükâfat ve ceza veren ve özellikle de bahsedilen geleneğe göre dünyayı yoktan var edendir.

Böylesi bir yaratıcı Tanrı fikri Yunan zihni için büsbütün kavranamaz niteliktedir. Yunanlılar kelimenin gerçek anlamıyla filozof olduklarından, bir şeyin hiçbir şey oluvermesini felsefî biçimde kavrayamayacakları gibi, bir şeyin yoktan varolmasını anlamaları da felsefî olarak mümkün değildir. Bu, düşünülebilir olan ve olmayan arasına Parmenides tarafından çizilmiş sınır çizgisidir. Dolayısıyla, gördüklerimiz, yaşam, ölüm ve bu daimi değişim, Parmenidesçi geleneğe göre illüzyonlardan ibaret olup, bunlar, düşünülemez ve yalnızca duyularla kavranabilen şeyleri, yani sahte bir dünyayı meydana getirir. Felsefenin de felsefe olabilmesi için duyuların bahsettiği şeyleri kenara koyması gerekir. Çünkü düşünmek, varın varolduğunu ve varolmayanın varolmadığını bilmek demektir. Bu, Parmenidesçi, Eleacı ve Platoncu geleneğin iç çekirdeğidir (ve Yunan düşüncesinin en orijinal nüvesidir). Dünyanın yoktan yaratılması felsefî bir skandalдан ibarettir.

Etika'nın “Tanrı” kelimesi kullanılmadan tekrar yazılıp yazılmayacağı sorusuna, *Deus sive natura* formülünü akıldan tutarak mükemmelen evet cevabı verilebilir; *Etika*, yalnızca “tabiat” kelimesi kullanılarak tekrar yazılabilir. Bu yanıttan sonra, çağrışımları bu denli kuvvetli ve sert olan “Tanrı” kelimesini kullanmakta Spinoza'nın neden ısrar ettiği sorusuna gelinir. Aklımıza ilk olarak, “İhtiyatlı olmak için” cevabı gelir. Spinoza, Tanrı'nın –Yahudi ve Hristiyanların anladığı şekliyle Tanrı'nın– varolmadığını göstermek üzere Tanrı'dan bahsetmektedir. Öyleyse, bir Tanrı başka ne şekilde varolabilir? Zira paganların Tanrıları da tastamam insan suretindedir. Spinoza'nın yaptığı şey, tam olarak, bütün bu insan suretine büründürme işini, Tanrı'ya atfedilen bütün insanî hususiyetleri adım adım parçalamaktan ibarettir (ki insanın kendisine benzeyen ve onun tekâmüle erişmiş suretinde bir Tanrı yaratmak, Feuerbach'a göre, büsbütün insanî bir eğilimdir). Maymonides'in yaptığı şey, örneğin, negatif teolojidir: Tanrı hakkında pozitif hiçbir şey

söylenemeyecektir; çünkü O, bu hayatın kendisi olup hayatta olmayan, mevcut fakat varolmayan bir Tanrı'dır. Burada yapılan şey yazılanların üzerini sürekli çizip durmaktır. Maymonides için Tanrı, mutlak bir aşkınlıktır. O, hayâl edilmesi bile mümkün olmayandır; onun ancak başka bir mutlaklık şeklinde düşünülmesine imkân vardır. Spinoza'da ise aşkınlığın hiçbir türü bulunmamaktadır. Onda negatif teolojiye rastlanmamakta, kesin biçimde içkin vasıflı saf bir Tanrı anlayışı bulunmaktadır. Kabalacı *zim zum* teorisi bahsinde ise içkinlik değil, geri çekilmek, ayrılık, mutlak yokluk, boşluk ve hiçlik vardır.

Eğer "Tanrı" ve "tabiat" aynı şey ise, burada değiştirmiş olduğumuz nedir? Yahudi-Hristiyan geleneğiyle ve Descartesçi gelenekle kıyaslandığında, çok şey değiştirdiğimizi söylemek gerekir. Yahudi-Hristiyan geleneği, tabiatın ilâhî vasfından arındırılmasını gerektirir. Tabiat ve dünya, kutsal vasfı olmayan şeylerdir. Dünyanın dışında bulunan bir Tanrı vardır ve bu Tanrı ilâhî ve kutsal olan yegâne varlıktır. Tanrı ve tabiat tastamam farklı iki şeydir. Spinoza ise Tanrı'nın tabiat üstü olmadığını, tabiat adını verdiğimiz şeyden gayri hiçbir şey bulunmadığını, tabiatın ilâhî vasıfta bulunduğunu, yani tabiatın Tanrı'nın kendisi olduğunu söyleyecektir (Spinoza'da kutsal ve kutsal olmayan ayrımının bir anlamı yoktur). Peki bu anılanlar neticesinde ne değişmiştir? İlahî bir tabiat ile tabiatın ilâhî olmayana arasındaki fark nedir?

Burada bir dil problemi kendini gösterir. Esasen, Spinoza bütün bir *Etika* metni boyunca "Tanrı" kelimesinden mükemmelen uzak durabilirdi, ki bu ihtimâlde felsefesinde hiçbir değişiklik meydana gelmezdi. Felsefede "tabiat"tan bahsedildiğinde, atıf yapılan yalnızca sezgilerle kavranabilen tabiat değildir genellikle; tabiat denilen şey mevcut bulunandır, gerçek olandır, yani gerçekliktir. Gerçekliğe de deneysel bir bakışla ve yalnızca algılar vasıtasıyla erişilir; buraya da rasyonel bir hareket noktasından kalkılarak, ki Spinoza bu bahiste rasyonalisttir, düşünce aracılığıyla gidilir. Tabiat düşünülebilir bir şeydir ve tabiatın düşünülmesi gerekir.

Spinoza felsefesinde gizem mevcut değildir. Spinoza, bize her şeyin düşünülebilir olduğunu söyleyen bir felsefecidir. Ve işte *Etika*, dünyayı düşünmek, dünyanın ne olduğunu söylemek hususunda felsefenin

sahip bulunduğu kudretin en kuvvetli delilidir. Felsefede "gizem" kelimesini kullanmak kötü niyetliliklerdir. Bu kelimeyi kullananlar daima Tanrı üzerinde düşünmeyen kişiler olup, bunlar, O'ndan "cehaletin sığınağı" olarak istifade eden kimselerdir. Düşüncenin sınırlarına geline her seferde, ilâhî iradenin gizeminden yardım istenmektedir; Spinoza'nın baktığı yerden ve aynı zamanda Hegelci bir açıdan değerlendirildiğinde, bu, hile yapmak anlamına gelir ve böyle bir oyunun kuralları felsefi anlamda dürüst değildir.

Anlaşılır olma isteği Spinoza'da muazzam cüssesiyle kendini gösterir. Bilmediğimiz ve şimdiye dek düşünmediğimiz şeyler hâlen mevcuttur elbette, fakat bunun sebebi o şeylerin bir "gizem" teşkil etmesi değil, bizim sınırlı niteliğimizdir, çünkü özü bakımından idrak edilemeyecek ya da düşünülemeyecek bir şey mevcut değildir.

Spinoza düşüncesinin gerçekleştirdiği büyük felsefi devrimlerden bir tanesi, *Etika*'yı okurken "Tanrı" kelimesini koruduğumuz takdirde, Tanrı'nın özünün, Düşünceye ek olarak bir de Uzamdan oluştuğunu fark etmemizdir (ki bu, Orta Çağ Yahudi filozofu Hasdai Crescas tarafından zaten söylenmiştir). XVII. asrın başat meselesi olan beden-ruh ilişkisinin (ki Descartes bu meseleyi çözememiş, diğer başkalarıyla birlikte bu konu Malebranche ve Leibniz'i de meşgul etmiştir) Spinoza felsefesindeki çözümünü hayli kesindir ve bu çözüm "paralellik doktrini" diye bilinir (ve billhassa *Etika*'nın ikinci kısmında geliştirilmiştir); fakat anılan kavrama Spinoza'nın eserinde rastlamak mümkün değildir. Esasen, bu doktrin, bedende meydana gelenlerle zihinde meydana gelenler arasında kesin bir ilişki bulunduğunu farz etmektedir. Fakat bunun sebebi bunların birbirlerini karşılıklı olarak etkilemeleri değil, farklı vasıflarla aynı şeyleri ifade eden tek bir tözün mevcudiyetidir, ki anılan vasıflardan bildiğimiz ikisi Uzam ve Düşüncedir. Bununla birlikte, aslında *kimlik*'ten ibaret bir şeyi kavramak için en elverişli kavram belki de "paralellik" değildir, çünkü paralellik metaforunun geri getirdikleri çoğulluk ve ikilik olup, bunlar tam olarak Spinoza'nın üstesinden gelmeye çalıştığı şeylerdir.

Gerçekten, E, II, 7 numaralı meşhur önerme, "şeylerin nizam ve ilişkisi, fikirlerin nizam ve ilişkisiyle aynı şeydir" demektedir. Fikirler

ve şeyler ile ruh ve beden aynı şeyi belirtmektedir ve bunlar üst üste binmiş ya da paralel gerçeklikler değil, fakat, ister Düşünce vasfı ister Uzam vasfı olarak değerlendirilsin, tam olarak aynı şeydir.

Spinoza'nın Tanrı'sı ne Zekâdır, ne de Sevgidir; ne Her Şeye Kâdiriyettir, ne de Her Şeyi Bilmektir; O, ne iktidar sahibi yargıç bir Tanrı'dan, ne de vereceği cezadan korkulan ya da kendisinden ödül beklenen bir *potestas*'tan ibarettir; özetle, O, tarih boyunca vahyedilen ve insanlara ahlâk vahyeden, vahyedilmiş bir Tanrı değildir. Vahyin Tanrı'sı, *Etika*'nın düşündüğü şeyin karşısında yer alır. Öyleyse, Spinoza'nın Tanrı'sına ait hususiyetler hangileridir? Öncelikle, tabiat kesinlikle ebedîdir (ve "ebedî" kelimesiyle sadece "belirlenmemiş" ya da "sınırsız" değil, fakat aynı zamanda onun dışında hiçbir şey kavranamayan demek istenir). İnsan, bahsedilen tabiatın ne merkezi ne de gayesidir, fakat tabiatın değiştirilmiş bir hâli, onun bir biçimidir.

İkinci olarak, onun mevcudiyeti mecburidir. Mevcut olmadığını düşünmek mümkün değildir. Tözün, felsefi olarak düşünülürse, mevcudiyeti gerekli kılmasından başka biçimde düşünülmesi mümkün değildir. San Anselmo'nun ontolojik argümanındaki gibi, eğer biri Tanrı'yı düşünürse, O'nu mecburi biçimde mevcut olarak düşünmesi gerekir. Spinoza için Tanrı, dünyanın yaratıcısı değil fakat dünyanın nedenidir. Yaratıcı Tanrı da bir nedendir, fakat bu neden *aşkın* niteliktedir, yani ayrı, bağımsız ve kendi etkisiyle ilişkisizdir. Yahudi-Hristiyan Tanrısı dünyayı aşan, yani *aşkın* bir nedendir. Bu şu anlama gelir: ne dünya Tanrı ile ne de Tanrı dünya ile ilgilidir. Onlar karşılıklı olarak birbirlerini aşar vaziyettedir. Buna karşın, Spinoza'nın Tanrısı her şeyde *içkin*, kendi ürettiği şeylere ait bir nedendir. Tanrı, kendi kendisinin nedeni (*causa sui*) olduğu anlamda bütün şeylerin nedenidir.

Deleuze, bir yerde, bazı filozofların büyüklüklerinin daha önce düşünülmesi mümkün olmayan şeyleri düşünmeye imkân veren kavramlar icat etmelerinden ileri geldiğini söylemişti. *Causa sui* kavramı da bunlardan biridir; kesin olarak Spinoza tarafından icat edilmemiştir, fakat tastamam bir anlama onunla erişmiştir. *Causa sui* kavramını anlamak için neden ve etkiyi kronolojik anlamda düşünmekten kaçınmak, onu ontolojik manada düşünmek için

zamanı (ve düş gücünü) bir yana bırakmak gerekir. *Causa sui* ile söylenmek istenen, ontolojik bir bütünlüğün, sonsuz biçimlerde sonsuz şeyler üreten sonsuz bir ontolojik kudretin mevcudiyetidir. Ve sonsuz şeylerin sonsuz biçimlerde bu üretimi, Tanrı'nın kendi meydana gelişinden başka bir şey değildir. Çünkü Tanrı dışarılarda bir şey değildir; O, bizzat kendisidir. İşte bu yüzden, Tanrı'nın kendi kendisinin nedeni olmasındaki gibi, bütün şeylerin de nedeni olduğu söylenir. Ve içkin nedenle anlatılmak istenen, O'nun yaratıcı olmadığı, "hiç" kelimesinin herhangi bir anlamı bulunmadığıdır. "Hiç"i düşünmek olanaksızdır (ve burada Kabalacı geleneğe göre temel bir farklılaşma vardır).

Yeterli neden ilkesi, Leibniz tarafından sistemleştirilmiş, felsefenin dört büyük prensibinden biridir ve, bu bağlamda, *Nihil est sine ratione* denilir, yani hiçbir şey, onu olduğu şey yapan ve dünyaya getiren bir nedenin ya da sebebin neticesinden başka bir şey değildir. Her şeyin varolmak için bir nedeni ya da temeli olduğunu farz etmediği takdirde, akıl melekesinin işlemesi mümkün değildir. Yahudi-Hristiyan geleneğindeyse, Tanrı, dünyanın yeterli nedenidir. Spinoza'nın bu ilkeyle ilgili, radikal olduğu kadar zarif icraatını incelemek pek etkileyicidir. *Etika*'nın birinci kısmında bulunan 36 numaralı önermede, *tabiatta bir etkinin takip etmediği hiçbir şey mevcut değildir* denilir. Bu fikri yakından incelediğimizde, Spinoza'nın, etki bahsinde, "bu etkinin bir nedeni olmak zorundadır" demek için duraksamadığını görürüz; onu daha çok ilgilendiren, şeylerin, etki üretme kabiliyeti haiz olmalarıdır; şeyler etkilemeye kabildirler ve üreten birer kuvvettirler. Bütün şeyler etki üretirler, anlam bildirirler ve diğer şeylere müdahale ederler. Spinoza, "hiçbir şey nedensiz değildir" formülünün önüne, "etkisiz bir şey mevcut değildir" formülünü getirir. Spinoza analitik değil, fakat sentezci biçimde hareket etmektedir. Descartes ile ilişkisini kesmiştir, çünkü Descartes etkilerden nedenlere doğru ilerlemektedir; problematik biçimde Tanrı'ya varmak üzere insan zihninden, sonsuz olana varmak için sonlu olandan hareket etmektedir. Buna karşın, Spinoza, *Etika*'da Tanrı'dan kalkarak yola düşecektir. Çünkü mevcudiyet, onun için, Descartes'ta olduğu biçimde bir problem değildir (ki burada Tanrı'nın

bir problem teşkil etmediği Yahudi geleneğiyle bağlantı kurulabilir). Spinoza için mevcudiyetin ne doğrulanması gerekir, ne de onun açıklığa kavuşturulması ve kendini izah etmesi gereklidir. O, kabul edilir. Spinoza'nın felsefi "masumiyeti" işte burada belirir.

Sonuç olarak, ilk kısımdaki 11 numaralı önerme kanıtlanırken şöyle söylenir: *mevcudiyetini engelleyen herhangi bir sebep ya da neden bulunmayan şey, zorunlu biçimde varolan şeydir*. Burada, her bir şeyin, mevcudiyeti için bir nedene sahip bulunmak zorunda olduğundan bahsedilmemektedir. Burada, mevcudiyetini engelleyen bir neden bulunmadıkça her bir şey varolur denilmektedir. Dolayısıyla, gayrı-mevcudiyetten değil, mevcudiyetten hareket edilir. Bir şeyin varolmaması için, mevcut bulunmasını gerektiren nedenlerin varolmaması yeterli değildir, fakat bunun için, neticesinde onun varolmamasını gerektiren, ya o şeyin özünün ayrılmaz parçası olan ya da harcî vasıfta pozitif nedenlerin bulunması gerekir. Bu pek soyut gözükebilecek bir ayrımdır, fakat önemsiz olmayıp pek somut sonuçları da vardır.

Örneğin, dört köşeli bir çember mevcut değildir, çünkü bunu imkânsız kılan ve kendi özünün ayrılmaz parçası durumunda bir neden vardır. Dört köşeli bir dairenin varolmaması, hâdiselerden meydana gelen nedenler zincirinin dört köşeli bir daire üretmemiş olmasına bağlı değildir; bu gayrı-mevcudiyet, dört köşeli bir çemberin varlığına *özel olarak* imkân bulunmamasından ileri gelir. Pozitif biçimde buna mani olan bir neden vardır. Spinoza bizlere, (Pierre Macherey'nin işaret ettiği üzere²) "neden bir şey mevcuttur ve, daha doğrusu, hiçlik neden yoktur diye düşünüp sormak kötü alışkanlığından kurtulmamız gerektiğini söylemektedir (ki bu, Heidegger için en temel felsefi soru, en büyük felsefi gizemdi; bu soruya, en azından felsefi bir bakış açısıyla, cevap verilemezdi). Bu sorunun üzeri çizilmelidir, çünkü hiçlik varlıktan daha anlaşılabilir gibi, varolmamak varolduktan daha doğal ve daha aşikârmiş gibi sorgulamalara girmememiz gerekir.

2) Macherey, Pierre, *Hegel ou Spinoza*, Maspero, Paris, 1979, s. 71 vd. [Eserin İspanyolca baskısı da bulunmaktadır; *Hegel o Spinoza*, María del Carmen Rodríguez versiyonu, Tinta Limón, Buenos Aires, 2006.]

Aşikâr olan ve verili bulunan, hiçlik değil varlıktır. Tözün kabulünden, yani ontolojik olarak sonsuz bir üretim verimliliği haiz bir töz tarafından tüm şeylerin sonsuz biçimde meydana gelişinin kabul edilmesinden yola çıkılır. Bu sebeple, ne hiçliğe olanak vardır, ne de gayrı-mevcudiyete herhangi bir ayrıcalık tanınır. Bunların ne mantıkta, ne de etikte bir yeri vardır. Çünkü mevcudiyetin gayrı-mevcudiyete, oluşun hiçliğe bu üstünlüğü ile, yaşamın ölüme ve bir yaşam biçimi olarak felsefenin ölme biçimi olarak felsefeye üstünlüğü arasında Spinoza felsefesinde pek önemli bir karşılıklı bağlantı vardır. İnsan yaşar ve filozof da yaşamaktan farklı bir şey yapmaz. Onun ölümden daha az düşündüğü hiçbir şey bulunmaz. Onun felsefesi bir ölüm felsefesi değil, fakat bir yaşam felsefesidir. Bunun böylece kabulüyle, felsefenin ölmeyi öğrenmek olduğunu düşünen Platon'a dek uzanan bütün bir felsefe geleneğinden ayrılır Spinoza. Stoacılar felsefenin "ölüme düşülmüş bir şerh" olduğunu söylüyordu ve Montaigne felsefe yapmak ölüme hazırlanmaktır diyordu. Tabiata hapsedilmiş ruhu özgür bırakan ölüm, Hegel için en yüksek olumsuzluktu; insan, ölümün kendisi, verilmiş şeyler üzerinde Tanrı'nın öfkesiydi; diyalektik olarak ruhu gerçekleştirmek için, mevcut olana yönelik şiddetti. Neticede bütün bir felsefe geleneği ölümle muhabbet içindeydi ve bu gelenek Heidegger'e ve onun insanı "ölüm için bir varlık" addeden düşünme biçimine kadar gitmekteydi.

Epikurosçuluk, belki de bu kuralın yegâne istisnasıdır. Epikuros diyordu ki: "*Neden meşgûl olayım ölümlerle? Ben varken o yok, o varken de ben yokum işte.*" Ve Spinoza, dün de bugün de şüphesiz baskın olan tanatolojik felsefe geleneğinden kopacaktır bahsi geçen anomaliyi hatırlatır biçimde.

Spinoza'nın Tanrı'sı, terimin Nietzscheci anlamıyla, masum bir Tanrı'dır. O, Düşüncedir, fakat düşünen bir özne değildir. Tanrı, yaptığının ne olduğunu bilmemektedir; ne bilinç ne de istenç sahibidir. O, hiçbir yöne doğru gitmeyen sonsuz bir meydana gelişten ibarettir (ve bu, örneğin, amacı kendini kesin biçimde bilebilmek olan Hegelci teleolojik tözden farklılık gösterir).

Tabiatta, mevcudiyetleri ister birbiriyle uyuşsun, isterse uyuşmasın, sonsuz şeyler bulunur. Fakat bu husus varoluşaldır ve şeylerin

bazılarını iyi, diğerlerini kötü yapmamaktadır. Deleuze'ün belirttiği üzere, *Etika*, bir ahlâk bütünüdür. Onda, insanların davranışlarını uydurmakla yükümlü oldukları, iyiyi ve kötüyü açık eden bir ahlâk bulunmuyor. *Etika*, tabiatçı bir etik olup, varolanı hesaba katan bir yaşama sanatıdır. O neredeyse bir fizik kitabıdır. Şeyler hakkında böyle düşünüldüğünde, önem arz eden, kendi tabiatımızı tanımaktır, çünkü vücut verdiğimiz tabiat göz önüne alındığında, bazı şeyler bizlere uygun olmayıp, diğer bazı şeylerse uygun olmaktadır. O zaman, *yapmamamız gereken* değil, fakat bunları yapmanın *mantıklı olmadığı* belli bazı şeyler vardır ve bunun sebebi, basitçe, bunları yapmanın temel ontolojik ilkesinin karşısında bulunmasıdır, ki bu ilke, varolmak için direktip çabalamaktır. Burada günahın izine bile rastlamıyoruz. Hiçbir şey günah değildir. Spinoza yalnızca şunu söylemektedir: Belli bazı şeyleri yaparsanız, örneğin, nefret duyarsanız, can alırsanız, pişman olursanız, tutkunun ve açgözlülüğün sürüklenmesine kendinizi bırakırsanız, bunların sonuçları varolmanın iyi bir biçimiyle, yani etik bir varoluşla ters düşecektir. Kanunsuz duruma düşebilir ve dolayısıyla yaptırımlara maruz kalabilirsiniz, fakat ne yaparsanız yapın günah işlemesiniz; yalnızca kendinizin ve başkalarının hayatını mahvedersiniz.

Öyleyse, kalkışılan iş varolan üzerinde düşünmektir. Ve işte bu da etikdir: yaşama gücümüzü artırır biçimde rastlantıları birleştirmek ve bu gücü eksiltenden uzağa gitmek.

“Her şey varolmak için çabalar ve direktir” diyen bu ontolojik ilke, Martial Gueroult'nun öne sürdüğü gibi, muhtemelen hareketsizlik ilkesinin felsefeye geçirilmesidir; ve bununla, bütün yaratılmışların içlerinde ölümü taşıdıklarını söyleyen Hegelci diyalektikçe muhalefet edilir, ki bahsedilen gelenekte yaşam ve ölüm arasında diyalektik bir ilişki bulunduğu söylenir. Hegel, “İnsanlar, bir meyvenin tohumlarını içinde taşıması gibi, içlerinde ölümü taşırlar,” demiştir. Bu durumda, insanlar, yaşayan varlıklar olmaktan çok, ölümcül varlıklardır. Buna karşın, Spinoza için tabiatımızda yaşamı yasaklayan ya da engelleyen hiçbir şey mevcut değildir. Ölüm dışarıdan gelir. Ölüm, bir varlığı oluşturan yaşamsal ilişkileri parçalayan, dış kaynaklı bir kötü rastlantılar bütünüdür ibarettir.

Etika'nın dördüncü bölümü tek bir aksiyom içerir: *daha güçlü ve daha kuvvetli başka bir şey verilmeden, tabiatla tek bir tekil şey bile verilmez. Herhangi bir şey verildiğinde, bu şey yok edilebilir diye, ondan daha kuvvetli bir şey verilir.* Tabiat, birbirleriyle birleşen veya kendi aralarında ayrılan bir tekil şeyler ırmağıdır. Ne iyi, ne de kötü vardır; bunun yerine, rastlantılar, varlıklar, şeyler, “elverişli” ya da “elverişsiz” koşullar bulunmaktadır. Her bir tabiatla göre, iyi şeyler, yani bu tabiatla birleşen ve böylece onun yaşama kudretini yükselten, varolmakta direktme iradesine hizmet eden şeyler bulunur; ve buna karşın, kimi kötü şeyler vardır ki bunlar bahsedilen tabiatın yaşamsallığıyla ve varolma kuvvetiyle çelişip karşısında durur. İşte, bu yüzden, der Spinoza, *bir şeyi iyi olduğu yargısına vardığımız için sevmeyiz, ona iştah ve arzuyu beslemeyiz, heves etmeyiz, fakat tam tersine, ona heves ettiğimiz, onu istediğimiz, ona iştah ve arzuyu beslediğimiz için onun iyi olduğu hükmünü veririz.* Burada yapılan şey iyi ve kötüyü arzuya, faydalı olana tâbi kılmaktır; bunun zıddı ise yapılmayacaktır. Aristoteles'in *Metafizik*'indeki bir cümleyi mükemmelen tersine çevirmektir bu ve orada şöyle söylenir: bir şeyi, o şey iyi olduğu için isteriz ve kötü olduğu için reddederiz.³

Spinoza, etiğe, bilimde Kepler ve renklerin yeni teorisi ile ortaya çıkan subjektif gidiş yönünü bahsetmektedir. İyi ve kötü, ikincil nitelikler olarak şeylerde değil, fakat bizlerin içinde gerçekleşir. Şeyler ne kötüdür, ne de iyidir. Bunlardan bazıları bizimle birleşirken diğerleri birleşmemektedir. Ve bizim direktme irademiz bir stratejiden ibarettir: kaçınmak, direnmek, bizi yok eden yok etmek, bizi tehdit edenden kaçıp gitmek; vücut verdiğimiz yaşamın yararına olan her şeyi aramak, benimsemek ve kendimizle birleştirmek. Etik, bir stratejiden ne fazla bir şeydir, ne de onun daha azıdır.

3) “Gözle görünen güzelliğe iştah duyulur ve öncelikle arzulanan, özünde güzel olandır. Bir şey onu arzuladığımız için bize güzel gözükmez, fakat o bize güzel gözükteği için biz onu arzuluyoruz. İdrak, buradaki ilkedir” (Aristoteles, *Metafizik*, Hernán Zucchi versiyonu, Cilt XII, 1072a, Sudamericana, Buenos Aires, 1978, s. 503). Fakat özellikle, Spinozacı tersine çevirme işinin hedefinde, kartezyen irade teorisi vardır: “...Öyleyse irademiz bir şeyin peşine düşmeye ya da ondan kaçınmaya karar vermemekte, fakat anlayışımız bunları ona iyi ya da kötü olarak göstermektedir” (*Discurso del método*, iki dilli baskı, Mario Caimi versiyonu, Colihue, Buenos Aires, 2004, s. 49).

İnsanlar varolma biçimleri ve “yaşam şekilleri” benimsemektedir (ve Yunanlıların kadim *bíos* fikri, öyle görünüyor ki, bununla ilgilidir). Spinoza bunlardan ikisini, özgürlüğe ve iyi hayata yönelik iki büyük yol olarak düşünmektedir: anılan yollardan biri ilmî hayat, diğeriyse siyasal yaşamdır. Spinoza, “insan insanın kurdudur” neticesine varan Hobbesçu antropolojiyi ters yüz edecek, “insan, insan için bir Tanrıdır” diyecek, bâtil inanç, dinî baskı ve savaş olmadığı ve makûl bir siyasal yaşam biçimi inşasına ulaşıldığı sürece, insanoğlu için en iyi yaşama biçiminin toplum içinde yaşamak olduğunu, çünkü insanların birbirlerine fayda sağladıklarını söyleyecektir. Cumhuriyetçi siyaset şeklinde ve demokratik siyaset biçiminde siyaset, bahsedilen bireysel gücün, *conatusun* ve öze ait stratejinin mükemmele ulaşabileceği, gerçekliğinin en tamam hâline erişebileceği ve mümkün olan en uç noktaya varabileceği büyük yollardan biridir.

Spinoza felsefesinin felsefe geleneğine nazaran gerçekleştirdiği diğer büyük dönüşüm, yalnızca tek bir töz bulunduğu fikridir. Felsefe, umumiyetle, dünyanın bir tözler çokluğundan meydana geldiğini düşünmüştür. Spinoza, *Etika*'nın ilk on bir tanımında göstermektedir (ya da kanıtlamaktadır) ki, tözlerin sayısal çokluğunu doğrulamanın yolu bulunmamaktadır; ve eğer tözler sonsuzsa, bu doğrulamayı yapmanın imkânı çok daha azdır. Çünkü, bunlar eğer çoksalarsa (ya da birden fazlaysalar), kendi aralarında sınırlanacaklardır ve böylece sonsuz olmayacaklardır. Bundan dolayı, yalnızca tek bir tözün mevcudiyetine imkân vardır. Bahsedilen bu töz, kendinde mevcut bulunan, kendiyile algılanan, varolmak ve anlaşılacak için başka bir şeye ihtiyaç duymayandır. Sonsuz biçimlerin nedeni olarak, yani kendi başına sonsuzca değişikliğe uğrayarak, kendi başına meydana çıkmaktadır. Her bir tekil şey, işte bu sonsuz tözün bir biçiminden ya da değişik bir şekilden başka bir şey değildir. Bundan dolayı, insanlar olarak biz birer töz değiliz. Bizler birer töz değiliz demekle, kendimizi kendi başımıza idrak etmemizin ve kendi kendimizin sebebi olmamızın mümkün olmadığı söylenmektedir; bizler ancak bir diğerindeyiz ve bir diğerinde kendimizi idrak ederiz. Kendi kendimizde bir varoluş sebebine sahip değiliz biz ve özümüz varoluşu gerektirmiyor. Dünyada

bulunarak, varolarak, etkiler ve değişimler üretiriz ve kendimiz de değişmiş kişileriz. Dünyada olmak, etkilemek ve etkilenmek demektir.

Bütün şeyler neden ve etkiden ibarettir. Fakat, Spinoza, düşünmek için, pozitif biçimde verili olana, varoluşa, sonuçlara yol açmaya muktedir bulunana yönelir. Bütün şeylerin bir nedeni olduğu olgusuna daha çok önem verir. Şeylerin yoktan ortaya çıktığını söylememektedir. Her bir şey bir nedene sahiptir. Fakat, Spinoza, etkiler meydana getirme olgusuna önem atfetmektedir.

Kendi kendimizin azamî seviyede nedeni olabilmek için uğraş verilir. Bir insanın tastamam kendi kendisinin nedeni olabilmesi mümkün olmayıp, kesin biçimde *causa sui* tek varlık Tanrı'dan başkası değildir; fakat insan, pasif bulunduğu hâlden çok daha aktif bir varoluşa ulaşabilir. Spinoza'nın ve etiğin sorduğu soru, “ahlâkî ödevler gerektiği biçimde nasıl tamamlanır?” değil, fakat, “nasıl aktif varoluşa geçilir, pasiflik hâlinde, içimizde anlayamadığımız etkiler üreten dış nedenlerden, tutkuların ileri nasıl gidilir?” sorusudur. “Aktif olmak”, kendi kendimizi değişikliğe uğratabilecek biçimde düşünmek ve davranmak demektir; bu, göreceli olarak, kendi kendimizin nedeni, yaşam biçimimizin, üzerinde düşündüklerimizin ve inandığımız şeylerin nedeni olmak ve sonuçta şu eski özerklik idealini gerçekleştirmektir. Ve etik de basitçe bundan ibarettir. Çünkü, eğilimlerimizin nedeni olarak, varolma kudretimizi de büyütülmekteyiz. Spinoza'ya göre, kendimizin, yani varoluşumuzun değil, fakat belli bir anda bizi tatmin eden eğilimlerimizin nedeni olabileceğimiz en eksiksiz yöntem düşüncedir.

Spinozacı sistemde üç boyut ya da veçhe, tek bir töz ve tözün ifade eden sonsuz *vasıflar* vardır. Tözün sonsuz biçimleri, sonsuz ifadeleri bulunmaktadır.

“İfade” kavramı büyük önem taşır; töz, diyalektik olarak ne yaratılır, ne ondan uzaklaşılır. Töz, ifade edilir. Bu, mahiyeti kuvvetten başka bir şey olmayan, içlerinden ikisini, yani Düşünce ve Uzamı tanıdığımız ve tekil şeylerin her birinde vücut bulup yine bunlarda gerçekleşen sonsuz sayıda vasıfta ve sonsuz *biçimlerde* ifade edilen bir üretici güçtür. Öyleyse, Spinoza'nın sistemindeki üç terim, töz, vasıflar ve biçimlerdir. Bedenimiz, tözün Uzam vasfında değişikliğe uğramış hâlidir. Zihnimiz,

tözün Düşünce vasfında değişikliğe uğramış şeklidir. Spinoza, bir vasıfta meydana gelen nizam ve aklın, bir başkasında meydana gelen nizam ve akılla aynı olduğunu söylemektedir, fakat bu, burada bir “paralellik” değil, bir eşitlik bulunduğu anlamına gelir. Beden ve beden düşüncesi aynı şeydir; bunlar yalnızca iki veçheden temaşa edilir.

Tek bir töz vardır ve bu da Tanrı ya da Tabiattır; tözün madem ki sonu bulunmamaktadır, mahiyeti sonsuz bir ifade gücü ve kapasiteyi haiz olmakla, töz, (tekil şeylerde vücut bulan) sonsuz biçimlerde ifade edilir ve bu sırada içlerinden ikisi Düşünce ve Uzam olan sonsuz vasıfları takip etmektedir.

Ontolojik düalizmi böylece tümünden dışlamanın neticesi, bir düşüncenin bir bedenini nedeni sayılamaması, bir bedenini de bir düşüncenin nedeni olarak göz önüne alınamamasıdır. Bir düşünce yalnızca bir düşüncenin nedeni ve bir beden de yalnızca bir bedenini nedeni olabilir; başka kelimelerle söylersek, “Uzam” vasfının değişikliğe uğramış bir şekli, sadece “Uzam” vasfının değişikliğe uğramış bir şeklinin nedeni olabilir. Bunlar birbirinden bağımsız otomatik işlemlerdir; bunlar özerklik sahibidir. Başta Hegel’e ait yorum gelmek üzere, “idealist” diye anılan, akla hayli yatkın Spinoza yorumları vardır; bu yorumlar vasıfların objektif olmadıklarını ve objektif biçimde töze ait bulunmadıklarını, fakat bunların, anlayışımızın tözü onun vasıtasıyla kavradıkları yollar olduklarını açıklamaktadır.

Doğru olan şey, bedenle yaptıklarımızın nedeninin irademiz olmadığıdır. Spinoza’nın sisteminde de böyle bir irade yoktur. Bunun böyle olduğuna biz inanırız. Örneğin, inanırız ki, bedenimize has olduğu farzedilen tutkuları bastırmak için, düşünce düzeninde olduğu farzedilen bir irademiz vardır. Spinoza bunun bir yanılısına olduğunu gösterir ve o, her hâlükârda, muhtemelen Hume’a dek uzanan, bir tutkunun kendinden daha güçlü ve karşıt anlamda bir tutku olmadan alt edilemeyeceğini söyleyen ve bir düşüncenin tutkuları bastırmak, terbiye etmek, biçimlendirmek ve muhafaza etmek için tesirsiz olduğunu savunan başka bir bakışa dayanır.

Düşüncenin tutkular üzerindeki gücü bir baskılama kudreti değil, bir anlayış kudretidir. Bir tutku, der Spinoza, onun nedenini

kavradığımız ölçüde ve kendimizin şeylerin tabii düzeni içerisindeki yaratılmışlar olduğumuzu idrak ettiğimiz derecede, üzerimizdeki negatif etkisini kaybeder. Bu sırada başımıza gelenlerse rasyonel bir düzenin zorunlu sonuçlarının bir araya toplanmasından başka bir şey değildir. Ve anılanla aksi yönde, bir tutku habis bir şeydir; sahip olduğu kudret, düşünmekten alıkoyduğunda, ondan mustarip kişinin sıhhatine zarar verir.

Tutkular mükemmelen kavranabilirler. Hatta, Spinoza, III numaralı Kitap’ın önsözünde şöyle söyler: “İnsana ait eylemleri ve iştahları, tıpkı çizgiler, düzlemler ve cisimlerden oluşuyorlarmışçasına ele alacağım.” Tutkular idrak edilebilirler; onlar aklın ötesinde değildirler ve akıl tarafından düşünülebilirler. Bu durumda, bir iş yapmaya kalkıştığımızda gerçekleşen şey varoluşsal anlamda nedir? Normal olarak, tabii durum, insanoglunun bir yandan öte yana akması, sevgiden aşka, korkudan umuda savrulmasıdır, ki bunun sebebi insanları harekete geçirenin tutkular olmasıdır. Tutkular, insanî güdülerin en müstereği ve doğaldır. Açgözlülük, şehvet, iktidar, zafer, ihtiras, korku, umut, haset, kıskançlık, aşk ve nefret böyledir. Spinoza, “İnsanların yaptıkları şeyleri neden yaptıklarını mı bilmek istiyoruz? Öyleyse tutkuları tetkik etmek gerekir,” demiştir. Ve onları *more geometrico* olarak tarif edecektir.

Neşe ve keder, Spinoza’da temel tutkular işlevindedir. Neşe, varolma kuvvetimizin azdan çoka doğru bir geçiş gerçekleştirilmesi, yani varolma kuvvetimizin yükselmesi neticesinde neşet eden tutkuyken, varolma kuvvetimizi engelleyen, bu kuvveti azaltan ve bitiren tutku kederdir. İşte, bu varolma kuvveti ya da, kimi pasajlarda Spinoza’nın söylediği şekliyle, “varolma gücü”, bu *vis existendi*, bir varlığın mahiyetinden ne eksik ne de fazla bir şeydir. Spinoza için, mahiyet genel ya da evrensel bir şey değildir, fakat tekildir. Mahiyet, kâdir olduğumuz şeydir. Buna *conatus* denir ve varolmakta direktme ve diğerleri üzerinde, diğerleriyle birlikte, kendi kendimizde etkiler yaratma kapasitesidir. Mahiyet, kesin ve durağan bir şey olmayıp çeşitlidir. Artar ve azalır. Neşe varolma kuvvetimizin arttığını, kederse varolma kuvvetimizin azaldığını hissettiğimiz tutkudur. Ve Spinoza, buradan hareketle,

neşeye ait tutkular ve kedere ait tutkular şeklinde bir soyağacı çıkarır. Öyleyse, tutkuları geometrik biçimde tanımlamak ne anlama gelir? Şöyle ki, “nefret, örneğin, kendi nedenine ait idenin eşlik ettiği bir kederdir” (ve keder, varolma kuvvetinde bir eksilmedir ki beraberinde bu azalmaya ait nedenin idesini getirir). Yine aynı şekilde, “aşk, kendi nedenine ait idenin eşlik ettiği bir neşedir”. Spinoza, buradan, yalnızca akılla ulaşılmaz olmayanları değil, fakat aynı zamanda matematiksel biçimde düşünülebilen tüm tutkuları türetir.

Burada belki de psikanalizin bir öncelini bulabiliriz; tutkuları kavramak, tutkular üzerinde sahip olduğumuz yegâne kudrettir. İşte, bu sebeple, Spinoza'nın yaptığı, tutkulardan hareket etmesi gereken siyasî bir gerçekçiliktir. Normal olarak insanların çoğu tutkularıyla hareket etmektedir; siyaset de insanların olmaları gerektikleri şeyler hakkında düşünmemeli, fakat insanların ne oldukları ve gerçekten ne yaptıkları hakkında fikir yürütmelidir. Spinoza burada mükemmel bir Makyavelisttir ve bir gerçekçidir. Fakat bu gerçekçilik onun düşüncelerini Hobbes'un ki gibi mutlak bir Devlet'e yöneltmeyecek (keza Hobbes da bir gerçekçidir ve bu şekilde düşünmektedir), fakat en tabii olan ve insanların tutkularıyla yaşadıkları gerçeğiyle en çok uyuşan demokratik bir rejime yönlendirecektir. Benzer ön kabullerden hareket ederek, diğerinin tam zıddı bir neticeye gitmektedir.

Öyleyse, tek bir töz bulunur, bu töz sonsuzdur ve bu tözün [sonsuz] bir [ifade] kuvveti vardır.

Spinoza, ilâhîliğin, yani aşkın bir ilâhîliğin kuvvetini vaaz eden klasik gelenekten farklı olarak, kuvvetin ilâhîliğini vaaz etmekte, Tabiatın Tanrı olduğunu söylemektedir. Kuvvet olarak Tabiat Tanrıdır, *meydana getiren* yaratıcı Tabiat Tanrı'dır.

Dikkat edilmesi gereken ilginç bir nokta vardır. Spinoza “Tanrı” kelimesini çok kereler kullanır, fakat onun felsefesi dine yer bırakmayan bir felsefe olarak ele alınır. Dine yer bırakılmamaktadır, çünkü herhangi bir dinin mahiyeti “kutsal” ile “kutsal olmayan” arasındaki ayırım olup, bu ayırım Spinoza'da bulunmamaktadır; esasen, yapılacak bu ayırımın bir anlamı da olmayacaktır. Varolanın ilâhîliği kutsal şeylerin varolmamasını gerektirir, zira Spinoza'nın Tanrı'sı kutsal bir

Tanrı değildir ve bunun sonucunda kutsal olmayan tamlaması da tüm anlamını kaybetmektedir. Öyleyse, “Tanrı” kelimesinin problematik bir kullanımıyla karşı karşıya olduğumuzu söylemek gerekir. Fakat bunun belli neticeleri olduğundan, bahsi geçen olgu, yalnızca ihtiyatlı davranmak ya da cadı avında pusuya yatmış Calvinci teologları kandırmak niyetine indirgenemeyecektir. Hayır, onun “Tanrı ya da Tabiat” ifadesini kullanmasının ve onda tabiatın ilâhî nitelikte olmasının bir anlamı vardır. İlâhî kelimesiyle sonsuz demek istemekte, zorunlu biçimde varolanı kastetmekte ve şeylerin sonsuzluğundan meydana gelen sonsuz bir yaratıcı kuvveti belirtmeyi gaye edinmektedir.

Spinoza sanki şöyle söylemiştir: “Başka bir dil oyunu daha oynayacağım, gelin bir anlaşma yapalım sizinle; bir kereliğine analitik dostlarımızı izleyelim ve kelimeleri tanımlayalım biz de. Tanrı kelimesi ne demek istemekte? Şu durumda, O bir yargıç ya da yaratıcı olmayıp, cezalandıran ve kendisinden korkmamız gereken bir varlık da değil; başka bir dil oyunu bu sadece.” “Tanrı” kelimesini kullanmamak mümkün olabilirdi; çünkü, bana öyle görünüyor ki, geleneksel Tanrı'ya ait hiçbir mâni ya da alışkanlığın bulunmadığı bir felsefedir bu. O'nun Yahudi Tanrı'sıyla hiçbir ilgisi yoktur. Yalnızca bir isimdir O'ndan geriye kalan.

Spinoza, tözün, onunla sonsuz biçimde meydana geldiği ontolojik mekanizmayı izah etmek için *expressio* terimini kullanır. *Spinoza ve İfade Problemi* üzerine, Gilles Deleuze'ün doktora tezi olarak 1967 yılında yazdığı bir kitap vardır ve bu eser, anılan kelimenin bütün neticelerinin çok karmaşık biçimde keşfedildiği harikulade bir kitaptır. İfade bir meydana geliş biçimidir; meydana gelişin diğer bir şekli yaratma, bir diğer biçimi sûdûr, bir başkası da düzendir. Spinoza “ifade” kavramını, etkinin nedende dahil bulunduğunu ve bütün şeylerin bir birlik içerisinde karmaşıklığının var olduğunu, bu birliğin de tözden ibaret olduğunu ileri sürmek için kullanır. Bu, ifadenin ta kendisidir. Ve ifade yoluyla bu türden bir meydana getirmeye olanak veren dünya görüşü, evvelce bütün bahsettiklerim göz önüne alındığında yegânedir ve hiyerarşik bir dünya sonucuna olanak vermemektedir. Spinoza'nın

dünyası hiyerarşisizdir. Onda Tanrı'ya diğerlerinden daha yakın olma biçimlerinin olmadığını söylemek gerekir.

Borges'in, anılan kürenin Ksenofanes'ten başlayıp, Alain de Lille, *Roman de la Rose* ve Giordano Bruno'yu geçerek Pascal'a dek uzanan hikâyesini anlattığı *Pascal Küresi*⁴ adlı kitabında bir sayfa vardır. Pascal Küresi, merkezi her tarafında olan ve çevresi hiçbir yerde bulunmayan bir küredir. Merkezi bulunmayan bu küre, Spinoza'nın dünyasının, yani merkezi her yerde olan bir dünyanın mükemmel bir metaforudur; bu dünyanın *arché'si*, temeli ve sonu yoktur. Bu dünya kökensiz, bitimsiz ve temelsiz bir dünyadır. Bu dünyada yaşamaya çalışılır ve bu, üzerinde başkalarının da bulunduğu bir dünyadır. İnsanların gayeleri vardır ve kimi şeyler bizler için faydalı, kimileriye faydasızdır; insanlar belli müşterek hedeflere ulaşmak için bir araya toplanmaktadır. Fakat, Spinoza'nın Tanrı'sı, bütünlüğü içerisinde Tabiat, hiçbir yöne doğru gitmez. Ne bir ilâhî plan, ne bir kurtuluş, ne selâmet, ne zamanın bir amacı, ne kendini mutlak biçimde bilme, ne de bütün bunlardan herhangi bir parça vardır. O tastamam bir heretiktir!

İnsan özellikle merkezde değildir. Spinoza'nın yukarıda andığımız bir cümlesinde şöyle söylenir: "İnsan, bir başka imparatorluk içerisinde bulunan bir imparatorluk değildir"; o, *pars naturae*, yani Tabiat'ın diğer tüm parçalarıyla aynı şekilde, Tabiat'ın bir parçasıdır. Bundan ne eksik ne de fazladır; o bir surettir yalnızca. Spinoza, Yaratılış'ın merkezinden ve ilâhî plandan insanı çıkarır.

Bununla birlikte, bütün suretler içerisinde, o, duygulanmaya en yetkin, en çok tadil edilmiş surettir. Bu bakış açısına, yani kuvvetleri niceliksel yönden gören bakışa göre, suretler arasında farklılıklar vardır: ve insan, etkilerin büyük çoğunluğunun onu harekete geçirme kabiliyetine sahip olduğu bir varlıktır. Spinoza burada nispeten basit bir şey söyler: bizler, belirsiz olduğu için aslında bir "şey" olmayan yegâne bir şeyin parçalarıyız (ya da daha doğrusu: küçük modifikasyonlarıyız) ki bu şey ayıdır, sonsuzdur ve yaratılmamıştır ve kendi-

sinden başka nedeni bulunmamaktadır; kendini kendinden üretir, sonsuz bir sonsuz şeylerde kendini üretme kuvveti olarak varolur ve onun belli kuralları, belli yasaları vardır; biz insanlar bu üretimin içinde yer alırız ve yaşamının sahip olabileceğimiz en iyi şekli, tâbi olduğumuz illiyeti ve yasaları tanımaktır.

İtaatin yerine bilgiyi koyar Spinoza. Bir tür otonomi ideali bulunur onda. Örneğin, söz konusu olan, bir Tanrı tarafından evvelce vahyedilmiş ahlâkî buyruklara itaat değildir, ki bunlar Spinoza indinde politik bir fonksiyonelliğe sahip olup, "hurafe" diye andığı şeyin temelinde bulunur ve sırası geldiğinde tiranlık ve köleliğin temel şartı olur.

Henüz bir tarih felsefesinin zühûr etmemiş olduğu gerçeği, Spinoza felsefesi üzerinde düşünmek için ilginç bir veridir. XVII. asır, politik, ahlâkî ve başka türden diğer bütün buyruklar bütünlerinin kaynağı olan Tanrı'nın artık bulunmadığı bir zamandır ve Tarih hâlen ortaya çıkmamıştır. Yani, insanlığın birlik içinde ilerleyişi olarak, kendi kendini özgürleştiren insanlığın özgürlük menkıbeleri şeklinde ve zamanın akışı içerisinde, insanların politik, bilimsel ya da ne olursa olsun başka türlü gayretleri sâyesinde gerçekleşen ve neticesinde insanların sömürüden, sefaletten, hurafeden, hastalıktan, fakirlik ve ölümden kurtuldukları bir hürleşme biçiminde algılanan bir hâdiseler silsilesi bulunmamaktadır. Bu, Kant'la ortaya çıkan ve zirvesini Fransız Devrimi'nde, Comte, Marx ve Hegel'de yaşayan ihtişamlı aydınlanma özgüveninin kendisidir. Fakat, Spinoza, özgürleşmeye yönelmiş ya da bütün olarak en kâmil hâline erişecek bir insanlığın varlığına inanmamaktadır. Belki de içinde bulunduğumuz bu zamanlarda, Hobbes'un ve Spinoza'nınki gibi XVII. asır anti-ütopya felsefeleri, Hegel'in ve Marx'ın felsefelerinden daha faydalıdır.

Öyleyse, bu, bir tarih felsefesi değildir. Spinoza, Stoacıların *amor fati* dedikleri eski bir ilhama kapılmıştır ve bu, olana, vukû bulana, olgulara duyulan bir aşktır. Olgulara hınç beslenmemektedir; aksine, olgular her daim, düşünmek için, başkalarıyla bir noktada buluşmaya çalışmak ve politika inşa etmek için, vaziyetler hayâl etmek için teşvik edicidir. Başka bir şeyden değil, yalnızca olgulardan ve olandan söz edilir. Bu bir *amor mundi*, dünyaya duyulan bütüncül bir sevgidir. İşte

4) Borges, J. L., "La esfera de Pascal", *Obras completas*, Emecé, Buenos Aires, 1974, s. 636.

Spinoza budur ve burası Spinoza felsefesinin merkezidir. Bu felsefe, ne bir ideal adına gösterilen negatif tepkiyle, ne herhangi bir *mahşer günüyle*, ne dünyanın dışında bir Tanrı ile, ne de vukû bulan şeyler karşısında dehşete düşen bir ahlâkla ilgilidir; o, mevcut bulunanın farkına varmak, hayat biçimleri ve ihtimâllerle dolu deneysel duyularla gerçek olanı düşünmeye çalışmaktır; mümkün olan en dolu şekilde diğerleriyle birlikte yaşamaya çabalamaktır.

Etika'nın V. bölümü mutluluğu ele alır (ve bunun için çoğu kez *beatitudo* kelimesini kullanır). Bununla birlikte, mutluluğun pek nâdir bulunması sebebiyle ona ulaşmanın çok zor olduğunu, mutluluğun kolay yakalanmadığını ve onun herkese uygun bir şey olmadığını anlatır. Sanırım, burada, herkesin mutluluğa erişemediği anlamında, bir “aydınlanma öncesi” şüphecilik bulabiliriz. Fakat, Spinoza, *Etika*'nın son önermesinde şöyle söylemektedir: “*Mutluluk, erdeme bahşedilen bir armağan değil, fakat erdemın kendisidir; mutluluğun keyfini sürmemizin sebebi ihtiraslarımızı bastırmamız değildir, fakat, aksine, ihtiraslarımızı bastırabilmemizin sebebi mutluluğun keyfini sürmemizdir.*” Ve *Etika* bu şekilde neticelenir.

Bu pasaj, *Etika*'nın bu son önermesi çok önemli bir metindir. Çünkü klasik ahlâk bütünlerinin hepsi şunu söylemektedir: pekiyi öyleyse, geç şimdi bu Gözyaşı Vadisi'nden erdemlice ve erdeminin (yani kendini tutmanın ve bastırmanın, çile doldurmanın, belli şeylere hemen müsaade buyurmamanın) mükâfatı olarak başka bir hayatta mutluluk seni beklemekte. Spinoza ise şöyle söyler bunun aksine: *mutluluk [...] erdemın ödülü değildir [...] o, erdemın kendisidir.* Ve erdem, ahlâkî buyruklara itaat değildir; erdem düşünmektir, yaşamak ve dünyanın keyfini sürmektir, gücümüzü en yüksek ifadesine yükseltmektir. Erdem budur ve bu da mutluluktur. Mutluluk erdemın kendisidir ve mutluluk mükâfatına sahip olacağımızı düşünerek ihtirasları, arzuları ve diğer başka şeyleri bastırabilmek mümkün değildir. Aksine, yalnızca tastamam bir mutluluğun keyfini sürmekteyse eğer, “ihtiraslarımızı bastırabilme” yeteneğine sahip olabiliriz; ki tastamam bir mutluluğun keyfini sürmekle, Spinoza, bilhassa düşünmeyi, düşünme özgürlüğüne sahip olabilmeyi kastetmektedir. *Sevgi duy ve istediğin şeyi yap* diyordu

Augustinus. Spinoza da aynı fikirde olurdu ve Nietzsche gibi buna bir eklemede bulunurdu: *Mutlu ol ve istediğin şeyi yap.*

“İhtirasları bastırmak”, ki Spinoza aslında çoğu kez “yatıştırmak” kelimesini kullanır, yalnızca kendiliğinden kötü olmaları nedeniyle belli şeyleri yapmayı bırakmak anlamına gelmemektedir. Bu şeyleri yaparsak eğer, varolma gücümüz azalacak, hayatımız mahvolacaktır. Olan şey bundan ne bir eksik, ne de bir fazladır. Spinoza'da “günah” kavramı bulunmamaktadır. Günah yoktur, çünkü günahın varolması için evvela günaha karşı, baba vasıflı bir Tanrı'nın mevcudiyeti lâzımdır. Bu önemli bir noktadır: Spinoza'nunki gibi bir etiğin tavsiye etmediği şeyler var gerçekten de, fakat buraya bir günah teorisinden varılmıyor. “Eğer bunları yaparsanız, bu sebeple, şu sebeple ve diğer başka bir sebeple (...) bunu yapmak mantıksızlık olacaktır.” Fakat bu günah değildir. “Eğer istiyorsanız yapın bütün bu şeyleri; fakat fazla uzağa gidemeyeceksiniz.” Bu sebeple, yasak meyve ve sonrasında hak edilen cezayla ilgili Adem ve Havva hikâyesini incelerken, Spinoza metaforik olarak şunu söylemektedir: basitçe konuşursak, elma Adem'in vücudu için uygun değildir; o sanki zehirlenmiş gibidir; Adem elmayı yer ve elma zarara sebebiyet verir; fakat bu, elmanın sindirilmesini yasaklayan bir buyruk ya da emir yüzünden değildir. Herhangi bir dışsal yasak mevcut bulunmayıp, mevcut olan şey yalnızca bir bedene uyum sağlamayan bir başka nesnedir. Öyleyse, *Etika*'nın uyarısı şöyledir: belli şeyleri yaparsanız eğer, varolma gücünüz yaralanacak, zarar görecektir ve hatta sonunda yıkıma uğrayacaktır. Bu bir emre itaatsizlikten değil, fakat kötü bir şeye tesadüf etmekten, uygunsuz bir şeyle karşılaşmaktan ileri gelir.

Ahlâkî anlamda bir yasa mevcut değildir. Spinoza için yalnızca politik anlama sahip “yasa levhaları” bulunmamaktadır. *Teolojik-Politik İnceleme*'de, yaşayabilmeleri, yani yıllarca sürmüş kölelikten sonra sosyal bir organizasyona ulaşabilmeleri için halkına yasalar buyuran bir siyasî olarak görülür Musa. Bu halk, der Spinoza, Mısır'dan henüz çıkmış ve bir yasaya ihtiyaç duyan uygarlaşmamış bir kavimdir. Bu yüzden, Musa Yasası teolojik-politik olup siyasî bir anlama sahiptir. Ve diasporada, sosyopolitik anlamıyla ortada artık bir halk bulunmadığında, yasa olarak bir anlama sahip değildir.

Spinoza, hiçbir cezadan korkmadan hareket etmemiz gerektiğini söylemektedir. Bir cezadan korkarak duygularını bastıranlar ve bu korkuyu duymasaydılar, yani cezalandırmaya muktedir bir Tanrı'ya inanmasaydılar tutkularını serbest bırakacak olanlar, öyle gülünç ve akla aykırıydılar ki, bunlar Tanrı'nın varolmadığını öğrense sudan karaya atlayacak bir balığın durumundadırlar. Balık en uygun biçimde suda yaşamak zorundadır, çünkü suda yaşamak onun doğasında vardır; sebep olarak, bunun ardında, suda yaşamazsa onu cezalandıracak bir Tanrı'nın varlığı yatmamaktadır. Eğer Tanrı'nın varolmadığını öğrenirse, karaya atlamasının, doğasında olandan başka bir iş yapmasının bir anlamı olmayacaktır. Spinoza'nın söylediği budur: aşkın mantık altında düşünmeyi bırakmak ve hayatın bütün veçhelerinde, yani bireysel yaşamda, politikada ve metafizikte içkinlik mantığıyla düşünmeye başlamak lâzımdır. Ve söyleşmek insanların aydınlandıkları yerdir, ki insanlar kabullenmeye ve kabul edilmeye, dönüşmeye, kendi aralarında birleşmeye, daha bütüncül bir varoluşa erişmeye o yerde muktedir olabilir.

Spinoza'ya ait, Deleuze'ün çok sevdiği ünlü bir cümle vardır: *bir beden ne yapabileceğini bilmiyoruz*. Bu, bedeni ruhun hapishanesine çeviren, düşünebilmek için bastırmayı ve duygular, tutkular, arzular ve hissiyatlar yığını, yani genel olarak duyarlılığı baskılamayı gerektiren Platoncu gelenekten ayrılan bir cümledir. Platon'a göre, ruh eylemde bulunurken beden ısırap çeker. Bu, değişik biçimleriyle, herhangi bir klasik düalist filozof için böyledir. Peki Spinoza, beden ve ruh esasen aynı olduğundan, "bedende gerçekleşen, ruhta gerçekleşenle aynıdır" dediğinde vukû bulan nedir? Burada söylenen şudur: eğer ruh eyleme geçerse, beden eyleme geçmektedir; ve beden eyleme geçerse, ruh eyleme geçmektedir. Bunlar arasında aksi yönlü bir ilişki mevcut değildir. V numaralı kitapta, belki de bütün *Etika*'nın en yankı uyandırıcı pasajı bulunuyor ve Spinoza orada, "Çok fazla şeye elverişli bir bedene sahip bir kişi, büyük kısmı sonsuz olan bir ruha sahiptir," diyor.

Bu açık ve felsefi olarak da mantıklı bir gerçektir ve, öyleyse, yanlış adlandırıldığı hâliyle paralellik teorisine göre, beden in elverişliliği ruhun elverişliliğidir; bedensel eylem kapasitesi düşünme kapasitesidir

ve bu söylenenin tam aksi de aynı şekilde geçerlidir. Bedenin kimliği ve *Mens* ("bedenin fikri"), bunların yaşamlarının yoğunluklarının ters orantılı olmaması neticesine yol açar. Zihin, fikir oluşturma kapasitesidir. O, beden in eyleme geçmesi *sebebiyle* eyleme geçmez. Bunlar bir birlik oluştururlar ve aynı şey in veçheleridirler.

Belki de burada Epikurosçuluk ve Spinozacılık arasında büyük bir ruhsal uyumun varlığından söz edebiliriz. Spinoza, öğretmeni Van den Enden'in evinde muhtemelen Lucretius'u okumuştur. Epikurosçulukla ilgili olarak bu düşünceye ait bir *kutsal metin* tanınmaktaydı ve Spinoza bunun tamamen farkındaydı. Fakat, adını andığı zamanlarda hemen methettiği Lucretius'u büyük bir dikkatle okumuş olmalıdır ve, öte yandan, çilecilik idealine karşı muhalefetinin belki de Maymonidesçi bir esası da vardır. Bu, neşeye dair bir etikdir. Spinoza'ya göre, *bir kişinin toplam neşesi* (hilaritas) *her zaman iyidir ve melankoli her zaman kötüdür*. O, melankoliyi hurafe için kullanışlı bir "kederli tutku" olarak yorumlar ve tüm kederli tutkular gibi bunun da, bedenleri kendi güçlerinden ayırmak ve zihinleri düşünme kapasitelerinden uzak tutmak amacıyla, politik ve dinî iktidarlar tarafından kullanılan bir tedbir olduğunu göz önünde tutar. Öyleyse, bu, ne politik bir anarşiyle ilgilidir, ne de terimin Sade yanlısı anlamıyla bir sefihliktir. Spinoza başka bir şey söylemektedir.

Kederden etik biçimde şikâyet, *Etika*'nın en güzel pasajlarından birine, IV. kitabın 45. sayfasına not biçiminde düşülmüştür. Bu notta şöyle söylenir:

Alay ve gülmek arasında büyük bir fark olduğunu gözlüyorum. Şöyle ki, gülmek, tıpkı şaka gibi saf neşedir ve, dolayısıyla, aşırıya kaçılmaması şartıyla kendiliğinden iyidir. Ve açıktır ki, yalnızca korkunç ve kederli bir hurafe hazzı yasaklayabilir. Açlığı ve susuzluğu gidermek neden melankoliyi defetmekten daha münasip olacak? Benim kuralım budur işte ve niyetim de bu yönde. Ne bir ilâhî varlık, ne de kıskanç olmayan herhangi bir kimse benim kudretsizliğimden ve bahtsızlığımdan keyif alabilir ya da gözyaşlarımı, hıçkırıkları, korkuyu ve kudretsiz bir ruh hâlinin işaretleri olan bu türdeki diğer şeyleri erdem diye kabul

edebilir. Tam tersine: bizlere sirayet eden neşe ne denli büyükse, eriştiğimiz mükemmellik de o kadar büyüktür, yani bu şekilde, ilâhî tabiata zorunlu olarak ortak oluruz aynı derecede. Öyleyse, (bıkkınlık derecesine gelmeden, çünkü bu artık keyif duymak değildir) şeylerden mümkününce faydalanmak ve bunlardan mümkün mertebe haz almak, bilge bir adamın özelliğidir. Demek istediğim şu ki, bilge bir adamın hasleti güçlenip canlanmak, yiyecek ve içeceklerden keyif almaktır...

Bu metnin XVII. asırda nasıl yankı yaptığını bilmiyoruz. Fakat, şüphe yok ki, *bunlar*, birilerine karşı, yani o vakit dolaşımda bulunan Calvinici ortodoksiye ve muhtelemeden hahamların ortodoksisine karşı düşünülmüş şeylerdir. Masum olmayan bu metin, kitaba düşülmüş bir not şeklindedir. Deleuze ileri sürer ki, eğer akıldan değil de yürekte gelen bir etik görmek istiyorsak, eğer buyruklara gerçekten karşı gelen Spinoza'ya, "lânetli" Spinoza'ya, verilmiş olanla gerçek anlamda bağına koparan kişiyi bulmak arzusundaysak, eklere, önsözlere ve notlara bakmamız gerekir. En tehlikeliyi en başta ortaya atmayıp, onu yorum olarak ikinci planda aktarmak şeklinde (yani geometrik düzenin, nedenler düzeninin dışında) bir yazım tekniği vardır. Neticede, bu yabancı boyut, insanı güçsüz kılan tüm hurafe türü buyruklardan ayrılan ve bunlara karşı çıkan bir etiğin temel taşıdır. *Bir bedeninin ne yapabileceğini bilmiyoruz*; bilmiyoruz, çünkü bedenler her daim, egemenliklerini teminat altına alsınlar diye, politik ve dinî iktidarlarca engellenmiştir. Bedenden bahsettiğimde ruhtan bahsediyorum. Spinoza'nın bütün politik ve felsefî düşüncesi insanı normalde tâbi kılındığı güçsüzlükten çekip almakta ısrarcıdır. Buna bir aydınlanmacı değil, fakat bir şüpheli olarak inanır. *Etika*'da, çok fazla yankı uyandırmış olması gereken bu türden çok sayıda pasaj vardır. Hazza methetmek Epikurosçuluktan başka bir anlama gelmemekteydi ve bu kavram pejoratif ve lânetlenmiş anlamıyla tedavülde olup, felsefî bir manaya sahip değildi; o, daha çok, ahlâksızlıkla eşanlamlıydı.

Materyalist bir Spinoza okumasına olanak veren metinler işte bunlardır; bu tür okumalardan çok yapıldı, kimileri göze battı, kimileri o kadar da ilgi uyandırmadı. Bahsi geçen terimle belirtilmek

istenilen şeyin ne olduğunu anlamak zorunludur. Spinoza'da sıradan bir materyalist okumaya yer yoktur, çünkü Uzam vasfının Düşünce vasfı üzerinde hiçbir üstünlüğü bulunmaz. Aynı şekilde, bunun zıddı bir üstünlük de mevcut değildir. Onda çok daha karmaşık bir sistem bulunur, ki bu sistemi ne "idealist", ne de "materyalist" şeklinde nitelendirmek mümkün olur; zira o, felsefenin bu klasik isimlendirmeleriyle bağına tam olarak koparmıştır. Şüphe yok ki, Tanrı aynı zamanda Uzamdır demek, Uzamın Tanrı'nın tabiatına ait olduğunu söylemek, Spinozacılıktan bir materyalizm devşirir, fakat bu, *tout court* bir materyalizm değildir.

Şu soru hâlen cevap arıyor: Spinoza'nın buraya dek incelediğimiz büyük felsefî tezlerinde Yahudi olan nedir ve anti-Yahudi kısım hangisidir? Burada kimi problemler baş gösterir. Bunun sebebi, evvela, Spinoza'dan bağımsız olarak, Yahudi'nin ve Yahudi olmayanın ne olduğu üzerindeki mevcut tartışmadır. Bu tartışma, Amsterdam'da ve XVII. asrın tüm Yahudi yerleşimlerinde pek ateşli biçimde yürümekteydi. Bu, Yahudiliğin yorumlarının çarpıştığı bir savaştı. Uriel da Costa'nın, Juan de Prado'nun ve diğerlerinin, Sinagog Hahamlar Komitesi'nin önüne koydukları şey, Farisiliğin sonradan türemiş olduğu, bir asırdan uzun zaman boyunca ona Hristiyanlık bulaştığı, fakat bunun hakikî Yahudilik olmadığı yönündeki inançtı. Çünkü hakikî Yahudilik'te dünyanın yaratılışından söz edilmez ve onda Tanrı'nın maddesel olmadığından bahsedilmez; ne ruhların ölümsüzlüğü anlatılır, ne ebedî ceza ve ödüllere söz açılır. Bu, Marrano geleneğinin geri gelmesini isteyen ve Uriel da Costa'yla başlayan Yahudiliktir ve, muhtemelen, bu Yahudilik Spinoza'da renklenerek negatif biçimde şekillenmiştir.

Aynı zamanda, Kutsal Kitap da bir savaş sahasıdır. İki bin yıl boyunca verilmiş politik ve dinî savaşların bütün izleri bu kitapta kayıtlıdır. Onda tahrifatlar ve eklemeler yapılmıştır ve kabul edilmeyen kısımları vardır. Bu sebeple, İncil doğrudan okunamayacaktır; öncelikle, tarihî ve eleştirel bir yöntem inşa etmek, lisanları tanımak, onu yalnızca halkların İncil'i üretmiş kültürel şartlar bütününe açık

etmekten başka bir şey yapmayan tarîhi bir metin olarak okumak lâzımdır. O, aşkın bir Tanrı'ya ait sözleri vahyetmeyip, teorik değil fakat özsel hakikatleri öğretir.

Spinoza'nın öne sürdükleri içinde Yahudilik için kabul etmesi en güç olanlardan biri de Tevrat'ın Musa tarafından yazılmadığı, Eski Ahit kitaplarının yazarına ait olmadığıdır. *Teolojik-Politik İnceleme*'de, Spinoza'nın aldığı mesafenin açıkça fark edildiği ve, muhtemelen, aynı şekilde haham ve Talmud geleneğinden ileri gidildiği yer burasıdır.

Bu fikirler elbette aforozun biyografik öyküsüyle ilgisiz değildir. Aforoz konusu bizi politik anlamda pek yüklü bir kavrama yönlendirir; bu, siyaset felsefesinde, en azından Kuzey Amerika felsefesinde, komüniteryanlar ve liberaller arasındaki tartışmada belli bir güncelliği olan “cemaat” kavramıdır. Bu pek riskli bir kavram olup, siyasî ve felsefî sağ tarafından daima kullanılmıştır. Liberalizm “toplum” kavramını tercih eder; çünkü toplum, menfaatleri doğrultusunda kendi aralarında teşkilatlanmış bireyler tarafından önceden oluşturulmuştur. Bir insan topluluğunu “toplum” olarak algılamak, onu liberal biçimde anlamak, bir bireyin ötekilerle karşılıklı menfaatleri uyarınca oluşturduğu serbest bir teşkilat olarak bu topluluğu kavramaktır. Siyaset felsefesi burada bireylerden yola çıkarak düşünür. Buna karşın, cemaat bireylerden önce gelir. Cemaat, kendisine ait olunan bir şeydir; cemaat bir dildir, bir mezar yeridir, bir gelenektir, bir kavimdir ve o bilhassa bir dindir.

İşte, bu iki kavram, cemaat ve toplum, siyaseti kavramak için iki farklı perspektif sunar. Ve, genel olarak, “cemaat” kavramı XX. asır siyaset felsefesinde (temel olarak “kan ve toprak” politikalarıyla bağdaştırılarak) pek talihsizce yolundan sapar. Bununla birlikte, cemaat kavramını başka bir açıdan tekrar düşünmek için mücadele de verilir ve Spinoza bu mücadeleye çok yardım etmiştir. Çünkü o, üretilen bir cemaati, meydana getirilen, icat edilen bir cemaati düşünmeye imkân verir. Bu, içine girilen ve kendisine ait olunmayan bir cemaattir; bu cemaat bir zorunluluk değil, fakat bir hürriyettir. Bu cemaat bir toplum da değildir, çünkü ortak olana göre teşkil edilir.

İnsanlar, der Spinoza, ortak olan şeyler aracılığıyla ilişkiye girerler; çünkü, münâsibince birleştikleri takdirde, güçlerini artıran şey bu ortaklıklarıdır. Fakat bu ortaklık acımasız bir yazgı değildir ve farklı biçimler alabilir.

Dinî cemaat kendisine ait olunan bir şeydir; o seçilmez, dünyaya onun içinde gelinir. Spinoza da yalnızca böyle doğmuş olduğu için Yahudidir. Aforozdan itibaren onun tüm felsefesi bir cemaat arayışı olarak düşünülebilir. Bu, kader çizen özcü bir cemaat arayışı değil, fakat başkalarıyla birlikte bir cemaate girme girişimidir. İşte, bu bakış açısından yola çıkıldığında, Maurice Blanchot'nun demokrasiden “cemaatsizlerin cemaati” olarak bahseden sözü akla gelir. Cemaatsizlerin cemaatinin aforoz edilmişlere ait olduğu düşünülebilir. Bu cemaat, başka cemaatlerden aforoz edilmiş başka kişilerle birlikte (ya da hiçbir zaman bir cemaate girmemiş kimselerle) bir cemaate girmeye hazır bulunan aforoz edilmiş kişilerinidir. “Cemaat”ın tözcü anlamına olduğu kadar, liberal “toplum” fikrine de alternatif teşkil eden böyle bir fikir, Spinoza felsefesinin bizlere düşünmemizi önerdiği şeydir ve, cemaate yönelik derin bir arzu olarak, onun düşüncesinin esaslı bir kısmını biçimlendirir.

Eğer düşünce tarihinde küfredilip lânetlenmiş bir kitap mevcut ise, bu kitap *Teolojik-Politik İnceleme*'dir ve bu açıdan yalnızca Machiavelli'nin *Prens*'iyle kıyaslanabilir. Bu kitabın üretici potansiyelinin sanki bir sonu yok gibidir. Yoğunluğu bizleri hâlâ sorgulamaya itmektedir. Kitap, Spinoza'nın Jan Rieuwertsz adındaki editör ve kitapçı dostu tarafından sahte bir künyeye ve isimsiz olarak yayınlanmıştır.

Spinoza, Rijnsburg'daki yaşantısının ardından Voorburg'a taşınır ve burada Saint Glain adında Fransız bir libertenle tanışır; *Teolojik-Politik İnceleme*'nin ilk çevirisini bu kişi 1678 yılında Fransızca diline yapmıştır. Kitabın çevirisi *Yahudilerin Eski ve Güncel Hurafe Törenleri Üzerine İnceleme* adını taşır. Bugün olsa cep kitabı diye isimlendirebileceğimiz küçük bir kitaptır bu ve elden ele gizlice dolaşmaya pek uygundur. Avrupa'daki bazı kütüphanelerde, ki XVII. asra ait eserler bakımından çok önemli bir varlığa sahip *Biblioteca Estense di Modena* bunlardan biridir, *Teolojik-Politik İnceleme*'nin bu ilk Fransızca baskısının bir kopyası mevcuttur. Kitabın bu düzmece ismi ihtiyattan ileri

gelir: teolojik ve politik ismi üzerinde bir nefret rüzgârı esmektedir. Spinoza öldükten hemen sonra bu metin –sanki savaşta kullanılacak bir kitap gibi– büyük bir politik etkiyle dolaşıma girmiştir.

Teolojik-Politik İnceleme'nin “teolojik” kısmını oluşturan ilk on beş bölümde, Spinoza, Yahudi milletine, bu milletin tarihine, Orta Çağ Yahudi teolojisine, Tarsuslu Paulus’a ve bilhassa İncil yasalarına, bunları kavramak için lâzım gelen en münâsip yola göndermelerde bulunur.

Teolojik-Politik İnceleme bir müdahale metni ve bir manifestodur. Dolayısıyla, bu metni kavramak için, olgunlaşmasının, yazılışının ve ortaya çıkışının bağlamıyla ilgili tarihî şartlar önem taşır. Bu şartlardan bazıları, XVII. asır Hollanda’ında mevcut büyük teolojik-politik tartışma ve akıl ile iman arasındaki ilişkiye yönelik yoğun polemiktir. XV. asrın sonlarına doğru başlayan “Sekülerizasyon” sürecinin ve akıl ile iman (ya da felsefe ve teoloji) arasındaki ilişki sorununun tam ortasında bulunduğu düşünülürse, bu problem yalnızca teorik değil, fakat aynı zamanda politik bir meseledir; bir taraftan, hükûmet şekilleriyle ve medenî yapılanma biçimleriyle ilgili olarak topluma, diğer taraftan, o güne dek inşa edilmiş dinlerin ve kiliselerin içlerine temas etmektedir.

Peki, Hollanda’da mevcut bulunan nedir? Bu, öncelikle, teolojik Musa geleneğidir ve Spinoza’nın en yakından tanıdığı da bu gelenektir; çocukluğunda onunla beslenmiştir ve *Teolojik-Politik İnceleme*'nin tamamında ona muhalif düşünceler ileri sürecektir. Bu, diğer şeylerle birlikte, yaratıcı bir Tanrı temelinde, mucize mantığı ile seçilmiş bir halk fikri ve bir itaat etiği üzerinde yükselen bir teolojidir. Spinoza’ya göre, bu teoloji, yasaları meşru kılmak ve Musa zamanındaki Yahudilere Mısır’dan çıktıktan sonra bir millet meydana getirmenin gerekliliğini anlatmak amacıyla hizmet etmekteydi. İşte, bu yüzden, Yahudi inancı katıksız biçimde teolojik ve politiktir; dinden sapan kişi otomatik olarak bir devlet düşmanı idi ve bu inanca göre aforoz edilen kişi yurttaşlığını kaybederdi.

Öte taraftan, Hollanda son derece aktif ve parçalara ayrılmış bir Calvinciliğin, yani, diğer başka şeylerle birlikte, Protestan reformunun

Hristiyanlığın bağrına ektiği teolojik ihtilâfin etkisindedir: burada bahsedilen şey *rahmet* meselesidir. İsa’da yaşamak ne anlama gelir? İnsanı kurtaracak olan nedir? Kişiyi kurtaran şey imanı mı, yoksa yapıp ettikleri midir? Kendi ruhunun kurtuluşunda insan müdahil midir? Bu dâhil oluş özgür iradenin sırlarında mı gizlidir, yoksa insan, kendisine hiçbir imtiyaz bahşedilmemesi gereken, bütünüyle yozlaşmış bir tabiata mı sahiptir? Reform, “vicdan muhasebesi” ve “iç disiplin”in anlamı üzerinden yürüyen tartışmalarda ve bunun gibi başka ihtilâflarda billurlaşan tereddütler dünyaya getirmiştir. Calvin, Paulusçu ve Augustinusçu antropolojiyi yeniden ele alarak, insan doğasının insanın kendi kurtuluşu için hiçbir şey yapamayacak derecede günaha bulanıp yozlaşmış olduğunu savunmuş ve kurtuluşun yalnızca rahmet sâyesinde mümkün bulunduğu bir teoloji ortaya koymuştur: ona göre, insanların kurtuluşu ya da mahvoluşu Tanrı tarafından önceden tayin edilmiştir. Bilindiği üzere, *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu* adlı eserinde, Max Weber, rahmet sâyesinde kurtuluş teolojisini, kâr sağlama aktivitesinin haysiyetli bir eyleme dönüştüğü [temsili] başkalaşım sürecinin temel unsuru olarak kapitalizmin temeline oturtur. Dolayısıyla, Calvin, günahın kökeninin orada bulunduğunu düşündüğü, insanın kendi yaptığı işler sâyesinde kurtulmaya kibirli biçimde duyduğu hevesi, tahmin yürütmek ve Tanrı önünde kendini kutsamak olarak mahkûm eder; bu teolojiye yöneltilecek temel eleştiri “erdem” fikrinin tenkididir ve Calvin özgür irade doktrinine bir “önceden belirlenmişlik doktrini”yle muhalefet etmiştir. Kurtuluş hakkındaki bu polemik XVII. asırda yalnızca reform kilisesini ve Roma Kilisesi’ni karşı karşıya getirmemiş, fakat her ikisi içinde de pek çok parçalanmaya sebebiyet vermiştir. Hollanda Calvinciliğinde, örneğin, önceden belirlenmişlik doktrininin katı takipçileri ve kesin anlamda Calvinci olan ortodoks rahipler ya da diğer isimleriyle “Gomarcılar” ile Calvinci oldukları hâlde özgür iradeye inancı savunan “Arminiusçular” karşıya karşıya gelecektir. Bu iki grup, her hâlükârda, Hollanda Calvinciliğini karakterize eden iki büyük kuvvet hattında birleşir ve bu iki büyük kuvvet hattından biri Roma Kilisesi’nin idolleştirmesine muhalefet ve diğeri de bu grupların

eylemlerinin milliyetçi ve şiddetli derecede siyasî karakteridir. Bu akımlar yalnızca teolojik olmayıp, bunlar aynı zamanda toplumsal meselelerle ilişki içindedir; bunlar XVII. asır Hollanda'sının etkin siyasî partilerinin şekillenmesinde bir çıkış noktası teşkil edecektir.

Bu gruplardan ilki “Remonstrantlar” ismiyle tanınır; bunlar Eras-
musçu dinî tolerans ve medenî barış geleneğini benimsemiş olup
özgür irade taraftarıdır ve, en önemlisi, Kutsal Kitap'ın yorum-
lanmasında vicdan hürriyetini, bu metinle ve Tanrı'yla dolaysız bir
ilişkiyi savunurlar. Kısacası, ruhban sınıflarının ve kilise hiyerarşisinin
etkisini azaltan yahut bu hiyerarşiyi doğrudan ortadan kaldıran bir
dinî barışın arzusundadır Remonstrantlar. Hârici ve kurumsal dindar-
lığa, görünmez bir müminler cemaatiyle muhalefet ederler; “ruhban
sınıfını kabullenmeyen bu görünmez müminler cemaati” düşüncesi,
Hollanda Calvinciliğine mensup ve aşağı yukarı heterodoks bütün bu
grupların temel fikridir. Özgür iradenin ve dinî vicdan hürriyetinin
kabulü aynı zamanda felsefî düşünce ve araştırma özgürlüğünün de
kabulüdür. Bütün bu mezheplerin çok sayıda Descartes yanlısından
oluşması bir tesadüf değildir. Felsefe olarak Descartesçilik, yani tabi-
atın araştırılmasında yöntem olarak aklın kullanılması, çok basit ve
günlük yaşamla hiçbir ilgisi bulunmayan prensiplerden ibaret bir dinin
tamamlayıcısı kabul edilir. Bu, spekülatif ya da teorik bir din değildir
ve dünyevî hakikati ortaya koymaya gayret etmemektedir; dolayısıyla,
felsefe ile çelişmesi hiçbir biçimde mümkün değildir. Aksine, burada
gördüğümüz şey, “teorik din” biçimindeki teolojiye sitemdir ve artık
nasıl yaşanacağını salık vermeyen din ile dünyanın kavranmasında
tamamıyla serbest durumdaki felsefe arasında kesin bir otonomi ve
bağımsızlık talep edilir.

Politik düzlemde bu gruplar cumhuriyetçidir. Cumhuriyetçi aris-
tokrasiyi temsil eden Johan de Witt, 1654 yılından bu yana Büyük
Hâmi olarak Hollanda'yı yönetmektedir; Witt'in yönetimi 1672 yılının
20 Ağustos gününe dek sürecek ve bu tarihte, Spinoza'nın yaşadığı
pansiyonun birkaç yüz metre ötesinde, kardeşiyle birlikte öfkeli bir
kalabalık tarafından linç edilerek sokak ortasında can verecektir.
Teolojik-Politik İnceleme bundan yalnızca iki yıl önce, yani 1670 se-

nesinde, Hollanda ticarî-fikrî burjuvazisinin arzu ve isteklerini dile
getiren ve ortodoks olmayan reformcu gruplarca teolojik ve felsefî
biçimde desteklenen bu cumhuriyetçi hükümet lehinde taraf tutma
önerisini apaçık şekilde getirir. Toplumsal barışın şartı olarak dinî
toleransın kabulünden başka, bu gruplar için çok önemli bir başka şey
de bütün kiliselerin medenî iktidara tâbi kılınması gereğidir. Seküla-
rizasyon sürecinin en temel unsurlarından birini teşkil eden tabiyet
ilişkisi Machiavelli'den beri dile getirilmekte olup, Hobbes, Grotius
ve Spinoza tarafından derinlemesine formülleştirilmiştir.

Bahsedilen gruplardan ikincisi ise “anti-Remonstrantlar” ya da
“Gomarcılar” a denk gelir. Gomar, Arminius düşmanı bir teolog olup
XVII. asrın başlarında Dordrecht Konsili'nde cereyan eden meşhur
tartışmada Arminius'u mağlup etmiştir. Gomarcılara göre, bir Hristi-
yan iki türlü itaat yükümlülüğüne sahiptir ve Hristiyanca yaşam ikili
iktidara boyun eğmek anlamına gelir. Bunlardan biri hükümdara ait
fani iktidar ve diğeri de dinî vasıflı ruhban iktidarındır. Her iki iktidar
da aynı kaynaktan çıkıp gelir ve bu kaynak Tanrı'dan başkası değildir.

Bir üçüncü grup, Spinoza için büyük önem teşkil etmiş Socinus-
çulardır. Bu heretik mezhep, ismini XVI. asırda Siena'da yaşamış
reformcu bir İtalyan olan Faustus Socinus'tan alır. Faustus, Siena'dan
kaçmak zorunda kalmış ve vaazlarını daha çok Polonya'da vermiştir.
Hollanda'da çok güçlü olan Socinusçular, kutsal üçleme dogmasını,
ilk günahı ve İsa'nın ilâhî vasfını reddetmektedirler. Bu son nokta
büyük önem teşkil eder, çünkü Spinoza'yı da anılan konuda muhte-
melen etkilemiş Socinusçu doktrinin bu hususiyeti, İsa'yı ete kemiğe
bürünmüş bir mucize olarak değil, fakat yaşamın rûhânî bir unsuru
şeklinde kavramak demektir. Socinusçular üçleme karşıtıdır ve
onlara göre İsa Tanrı'nın oğlu değil, fakat ahlâkî mükemmeliyete dair
bir benzetme, bir erdem idealidir. Socinusçuların inancı gizemlerden
arındırılmış bir dindir ve bu din Kartezyen düşünceyle tastamam
uyum içindedir.

Teolojik-politik alanda Hollanda'da bulunan dördüncü grup
“Anabaptisler” olup bu kelime “yeniden vaftiz edilmişler” anlamına
gelir. Bunlar Avrupa'nın hiçbir yerinde rahat bırakılmamış ve kıtanın

her köşesinde katledilmiştir. Mennocular ve Collegiantlar işte bu geleneğe aittir. Anabaptistler çocuk vaftizini reddetmekte, yalnızca yetişkin vaftizini kabul etmektedir. Bunlar müminlerin hiçbir hiyerarşi ya da ayırım olmadan toplanmasını talep ederler; keza Collegiantların bu toplantılarına Yahudiler, Hristiyanlar ve özgür düşünceliler katılmaktaydı ve bunlar İncil’le ilgili meseleleri tartışmak için bir araya geliyorlardı. Mennocular ruhbanlığı reddederler ve dinin incelikli teolojik sözlerden oluşmasını kabul etmezler; çünkü bu sözler, edildikleri vakit ihtilâflara ve kavgalara sebebiyet verirler ve sonunda isyanla neticelenirler. Onlara göre, din herkes tarafından anlaşılabilen çok basit prensiplerden meydana gelir ve bu prensipler sevgi içinde bir yaşama imkân verir. Bu şekilde anlaşıldıklarında, din ve İncil hiçbir “felsefi” emele sahip değildir.

Bunlar, politik olarak, komünist çalışma ve diğer insanlara sevgi duyma temeline dayalı eşitlikçi bir toplum arzusundadırlar. Köleliğe karşı çıkan, bütün dinî grupların ayrılığını kabul eden, Kilise’nin Devlet’e tâbi kılınmasına, ruhansız bir din oluşturulmasına onay veren ilk kişiler Mennocular olmuştur.¹

İşte, bu gruplar ve özellikle Collegiantlar ve Mennocular, Spinoza’nın arkadaş çevresini oluştururlar. Spinoza’nın aforoz edildikten sonra gittiği Rijnsburg şehri, Avrupa’daki Collegiantların ana merkezidir. Hollanda’da büyük bir teolojik-politik coşkunluk hâli hüküm sürmektedir: İngiliz Quakerlar, Anabaptistler, Socinusçular, Collegiantlar, Arminiusçular, Mennocular, Milenyumcular ve Ortodokslar bu ülkededir. Johan de Witt’i azleden monarşist parti, halk ile aristokrasi arasında köprü işlevi gören ortodoks Calvinciliği desteklemektedir. Bir tarafta, fakirler yahut “cahil halk” (*vulgus*) yanında olan ve öte tarafta, aydın burjuvaziye karşı halktan yana durmak için Calvinci rahipleri destekleyen büyük senyörler ve iktidar sahiplerinden oluşması sebebiyle, Kilise ya da Gomarcı Parti, Calvin-

ciler arasında çoğunluğu meydana getiren kesimdir. Spinoza bu ihtilâf ve kavgaya kendi üslûbuyla girip *Teolojik-Politik İnceleme*’yi kaleme alır; modern demokrasinin meşrulaştırıldığı ve temellerinin atıldığı bu metin, teoloji ve felsefe ayrılığının kabul edildiği bir demokrasi çerçevesinde, siyasî hürriyetin dayanaklarının oturduğu temeldir.

Teolojik-Politik İnceleme’de o vakitlere özgü talepler yankılanıp durur. Bir yönden, kutsal metinlerin yorumuyla ilgili bir istekte bulunarak İncil’i yorumlamanın ne anlama geldiği sorusuna cevap aranır. Ve, öte yandan, yalnızca mevcut tarihî dinlerden bağımsız bir dinî vicdan tipi değil, fakat aynı zamanda Erasmusçu “tolerans” fikrine dayanan çok somut bir politik toplum arzulayan, günah çıkarmaktan imtina edilen (ve Kolakowski’nin deyiimiyle “kilisesiz Hristiyanlar”dan oluşan) bir din talebi ortaya atılır. *Teolojik-Politik İnceleme*, her zaman bu “tolerans” fikriyle alakalandırılmıştır ve modern toleransın haşmetli kitabı şeklinde dahi takdim edilir; fakat bu hayli tartışmalı bir düşüncedir. Bu, evvela, filolojik bir sebepten ileri gelir; zira *Teolojik-Politik İnceleme*’de “tolerans” kavramı mevcut bulunmayıp, bu kelimeye yalnızca tek bir yerde ve iğreti biçimde² rast gelinir. İkinci olarak, Spinoza’nın tasarımı kavramsal anlamda bir tolerans meselesiyle ilgili değildir. “Tolere etmek”, hem Latince’de hem de İspanyolca’da “desteklemek”, bir başkasına destek vermek anlamına gelir ve, temelde, o belirtilen bir başkasından farksız olmak demektir. Buna karşın, Spinoza’yı ilgilendiren şey, mevcudiyetleri doğal olmakla kalmayıp aynı zamanda arzu da edilen farklılıkların nasıl uyum içine girdiklerini, birbirleriyle nasıl ilişki tesis ettiklerini, bunların nasıl birleşip hangi şartlar altında çatışmaya düştüklerini düşünmektir, çünkü Spinoza için çatışma ve uyum her zaman karşıt terimler değildir.

Hâdise bundan ibarettir. Bütün teolojik önyargılarından arındırmak için, felsefeyi kendi içinde nasıl ıslah etmek gerekir? Söz söyleme özgürlüğüne ve hür vicdan muhakemesine saldıran dinî ve politik

1) Spinoza Hollanda’sında dinî ve politik durum hakkında bkz. Etienne Balibar, *Spinoza et la politique*, PUF, Paris, 1985. Ve aynı zamanda, León Dujovne’a ait klasik eser, *Spinoza*, 4 cilt, Universidad de Buenos Aires, 1940-1944 (I, s. 113).

2) Krş. Filippo Mignini, “Spinoza: ¿más allá de la idea de tolerancia?”, *Nombres* dergisi, sayı 4, Córdoba, 1994.

güçlerle nasıl mücadele edilmelidir? Teolojinin güçten düşüp iktidarı kaybetmesini mümkün kılacak yaşam biçimi hangisidir? Politik özgürlük ve din hürriyeti nasıl inşa edilir? İşte, bunlar, *Teolojik-Politik İnceleme*'nin kalbinde bulunan meselelerdir ve bu kitap Hollanda'da hâlen filizlenme aşamasında olan özgürlük yolunun temel taşlarını döşemenin derindedir.

Teolojik-Politik İnceleme'nin, yayımlandığı günden XVIII. asrın ilk yıllarına dek uğradığı saldırıların kaydını tutan ve bunların en öfkeli ve sert olanlarının Gomarcılardan ya da genel olarak ortodoks kesimlerden değil, fakat ilginç biçimde Kartezyenlerden, Socinusçulardan ve teolojide aklın kullanılmasını salık veren bütün hiziplerden geldiğini göstererek Spinoza'nın eserleri üzerinde çalışan, Paolo Cristofolini isminde önemli bir İtalyan araştırmacı vardır. "Spinoza" ismi ve "Spinozacılık" kelimesi sakıncalı kelimeler sınıfına geçip "ateizm" ile eş anlam ifade etmeye başladığı vakit, bir ölçüde hayatta kalmak ve bir ölçüde de kök salmak amacıyla, bu gruplar, anılan kelimelerle aralarına mesafe koymaya çalışacaklardır.

Yöntemsel olarak şunu söyleyebilirim ki, kendisiyle mutabık kalmamama rağmen, 1933 yılında Birleşik Devletler'e göç edip Chicago'daki New School for Social Research'ü kurmuş bir Alman Yahudisi filozofun, yani Leo Strauss'un cazip tezini hesaba katmadan *Teolojik-Politik İnceleme*'yi okumak günümüzde imkânsızdır. 1925-1928 yılları arasında, Spinoza'nın İncil eleştirisi hakkında önemli bir kitap³ yazan –ki bu kendisinin ilk kitabıdır– Strauss'a göre, toleranstan yoksun zulüm zamanlarında politik ve dinî iktidarın dikkatini çekmemek için filozoflar şifreli bir dille yazarlar. Buna "çekimser yazın" ya da "ikircikli anlatım" teorisi adı verilir. Strauss, bazı felsefî eserleri harfîyen okumanın mümkün olmadığını savunmak için, anılan felsefe sosyolojisinin bir taslağını çıkarır, çünkü harfîyen yapılacak bir okuma, eserin üretim bağlamını⁴ gözden geçirir. Bahsedilen özen pek ilginç

olmakla birlikte problematiktir de; çünkü, özellikle, tıpkı Descartes ve Hobbes gibi, Spinoza da açık olmak istemektedir her şeyden önce. Açık ve net olmak ihtiyatına sahiptir Spinoza. Biz de, şimdilik, *Teolojik-Politik İnceleme* gibi bir kitabı, açık muhtevasını kavramaya çalışarak mahirane biçimde okumaya imkân bulunmadığı hususunda (ki hiçbir felsefî eseri mahirane biçimde okumanın mümkün olmadığı açıktır) Strauss'la mutabık kalalım.

Teolojik-Politik İnceleme yirmi başlıktan ibarettir ve biri teolojik, diğeri politik iki bölümden meydana gelir. İlk on beş başlığı ihtiva eden teolojik bölüm daha hacimlidir ve politik özgürlüğü temellendirmek gayesindedir. Bu bölümde, vicdan, yorum ve inanç hürriyetinin, "asgarî imanın", yani Tanrı'yı ve yakınlarımızı sevmenin bir yaşam biçimi olarak kabul edilmesinin demokratik özgürlük için temel teşkil ettiği bir hazırlık evresi bina edilir. Otuz Yıl Savaşlarının ardından, Spinoza'nın da gördüğü bir dinî fanatizm çatışması ortaya çıkmıştır ve bu çatışma politikaya taşınmaktadır. *Teolojik-Politik İnceleme*'nin önerdiği İncil'in yeni okuma biçiminin uzlaşya dair politik bir anlamı vardır; İncil, yorum farklılıklarından ileri gelen çatışma ve ihtilâflara esin vermeyi bırakmalıdır. O, bugüne kadar yol açtığı düşmanlık ve nefret yerine, insanlar arasında uyum ve dostluğu teşvik edebilecek biçimde yorumlanmalıdır. Spinoza'yı okuduktan sonra, 1678 yılında, Fransız teolog Richard Simon'un *Eski Ahdin Eleştirel Tarihi* adlı eserinde girişeceği gibi, İncil'i tarihsel ve eleştirel bir okumaya tâbi tutmak gerekir. *Eski Ahdin Eleştirel Tarihi* yayımlandığında, birileri Metz Piskoposu Bossuet'yi bu eserden ve eserin ele aldığı konuların içeriğinden haberdar eder. Basılır basılmaz piskopos kitabın toplatılmasını ve acilen yakılmasını⁵ emreder. Sinagog'da skandala yol açan bir Yahudiyle Amsterdam'da meydana gelen ve neredeyse aynı anda Roma Kilisesi'ni öfkeliendiren bir Fransız teologla da Paris'te ortaya çıkan bu durum, artık Kutsal Kitap'ın yorumlanması hakkında dinler arasında neşet eden bir çatışma değildir; bu çatışma artık her bir

3) Strauss, Leo, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-Politischem Traktat*, Akademie-Verlag, Berlin, 1930.

4) Strauss, Leo, "How to Study Spinoza's Theologico-Political Treatise", *Persecution and Art of Writing* içinde, The University of Chicago Press, Chicago & Londra, 1988.

5) Krş. André Chouraqui, "Baruch Spinoza y la exégesis bíblica", AA.VV., *Homenaje a Baruch Spinoza* içinde, Museo Judío de Buenos Aires baskısı, 1977, s. 67-75.

dinin (Yahudi, Katolik ya da Reformist), her bir okuma geleneğinin ve kurumsal her yorumun içerisinde belirlemiştir.

Spinoza'nın Yahudilikle ilişkisinin en açık biçimde görülebileceği yer *Teolojik-Politik İnceleme* ve onun *Mektuplar*'ıdır. *Teolojik-Politik İnceleme*'nin ilk bölümü, İncil'e ayrılmış XI. başlık ayrı tutulursa, bir *Eski Ahit* okumasıdır. Kaynakları, III. başlıktaki Tarsuslu Paulus istisnasıyla, tamamen Yahudi müelliflerdir ve bu bölüm Spinoza'nın Maymonides'le hasbihâl ettiği yerdir. Maymonides İncil'i okumak için rasyonalist bir model önerir: Cordobalı hocaya göre bu metot, metni akla tâbi kılmaktır. Yehuda Alfakar ise bunun tam aksini ileri sürmekte ve aklın metne bağlanmasını istemektedir. Spinoza'ya göre, bunların ikisi de eşit ölçüde hata içindedir: bu ne İncil öğretisini akla, ne de aklı İncil öğretisine bağlı kılmak meselesidir, çünkü, basitçe söylemek gerekirse, bunların gayeleri bir değildir. Neredeyse bütün kilisesiz Hristiyan mezheplerinin söylediği üzere, İncil ne teoriler içerir, ne de spekülâtif anlamda gerçekleri öğretir, yani felsefeyle hiçbir şekilde ilgili değildir. Tarihî ve eleştirel bir bakışla okunduğunda, İncil'in yaptığı tek iş, çok basit pratik gerçeklerden oluşan asgari bir iman öğretisidir, ki bu da iki şeye, Tanrı'yı ve yakınlarımızı sevmeye indirgenebilir. Geri kalan tüm diğer şeyler, belirli bir kültür tarafından üretilmiş bir metnin tarihî katmanlarından ibarettir. Böyle bir metnin yorumsal nefret ve savaşlara yönlendirmesiye tastamam akıl dışıdır. Öyleyse, ne Maymonides ne de Alfakar yolu gösterebilir. Başka biçimde düşünmek gerekir.

Spinoza aynı zamanda Gersonides isimli bir tür özgür düşünceli Yahudiden bahsetmektedir ve bu kişi Spinoza'nın en heretik selefidir; örneğin, Gersonides, "*Tanrı her şeydedir ve her şey Tanrı'dadır,*" demiştir. Flavius Josephus, İskenderiyeli Filon, Hasdai Crescas gibi başka Yahudilere de atıf yapmıştır Spinoza. Crescas, muhtemelen, gerçek anlamıyla Spinozacı felsefe için önem arz eden yegâne Yahudi yazardır. O, İncil yorumunu tartışmak için Spinoza'nın yardımı çağırıldığı bir teolog değil, fakat maddenin Tanrı olduğunu başka sözcükler kullanarak söylemiş bir filozoftur ve böylelikle *Etika* düşüncesinin tam merkezine oturmuştur. Şüphe yok ki, Judah Leon da (ya da Abravanel) Spinoza üzerinde tesir bırakmış bir başka yazardır ve eseri *Aşk*

Diyalogları (bir Kabalacı olan Gedaliah İbn Yahya tarafından yapılmış 1568 tarihli İspanyolca çevirisiyle) Spinoza'nın kütüphanesinde yer alır. Bu eserde, "entelektüel Tanrı Sevgisi" ya da "sonsuzluk sureti altında"⁶ gibi formüller bulunabilir.

Birçok kişi, Spinoza felsefesinde Kabalanın önemli bir varlığı olduğunu savunmuştur. Spinoza'nın hocalarından Menasseh ben Israel mistik eğilimlere sahipti. Padova'da Galileo'nun öğrencisi olmuş ve 1626'da Amsterdam'a gelmiş Joseph del Medigo ismindeki bir Yahudi hekim, Menasseh ben Israel'in ahbabıydı; Kabalacı olmak dışında aynı zamanda Galileo teorilerini inançla yayan Del Medigo, *Tanrı Kitabı* adında, Menasseh tarafından yayınlanmış bir kitap yazdı ve bu kitap Spinoza'nın kütüphanesinde bulunmaktaydı. Auschwitz'de öldürülmüş olan Amsterdamlı bir haham, 1940 yılında, *Joseph del Medigo, Menasseh ben Israel ve Spinoza* adında bir kitap yazmıştır. Bu kitapta, Spinoza'nın *Kısa İnceleme*'sinin tümünün, Kabalayla tahrif olmuş *Tanrılar Kitabı*'nın basit bir yorumuna indirgenebileceğini savunur. Aynı şekilde, Kant'ın çağdaşı Salomon Maimon, Spinoza ve Kabalanın aynı şey olduğunu ileri sürmüştür. Bir mektubunda, bizzat Leibniz, Spinoza'nın matematiksel maskesi kaldırılırsa, ardındaki Yahudinin ve Kabalacının görülebileceğini yazmıştır.

Peki Kabala hakkında ne söyler Spinoza? Şöyle yazar, *Teolojik-Politik İnceleme*'nin IX. başlığı altında: *Çeşitli okumalara gelince, bunların en derin gizemlerin işareti oldukları söylenir; paragraf ortasında bulunan 28 yıldız imi hakkında da aynı şeylerden bahsedilir ve hatta harflerin hatlarında büyük sınırların saklandığına inanılır. Doğrusu, bütün bunlar aptallıktan mı, yoksa ihtiyarların sofuluğundan mı söylenmiş bir fikrim yok. Fakat en azından bir şey biliyorum: Ben bunların içinde gizli ilimleri hatırlatacak hiçbir şey okumadım, aksine çocukça düşüncelerdi bunlar. Kimi Kabalacıları okudum ve hatta bunlardan pek şakacı bazılarıyla da tanıştım, fakat hiçbir zaman deliliklerine yeterince hayranlık duymayı*

6) Krş. Chantal Jaquet, "L'essence de l'amour dans les *Dialogues d'amour* de León l'Hébreu et dans le *Court Traite*", *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza* içinde, Publications de la Sorbonne, Paris, 2005.

*başaramadım.*⁷ Bu, Spinoza'nın Kabaladan bahsettiği tek pasajdır ve görülebileceği üzere konuya kesin olarak küçümseyici biçimde yaklaşır (tanıdığını söylediği Kabalacılar Menasseh ben Israel'in kendisi ya da o zamanlar Amsterdam'da çok popüler olan *Göğün Kapısı* adlı kitabın yazarı Abraham Cohen de Herrera olabilir).

Spinoza, Yahudiliğin politik anlamda bir cemaat üretilip muhafaza etmeye yönelmiş politik ve milli bir din olduğunu düşünür (ve bu cemaatte, sevginin nesnesi olan komşu, kökensel olarak millete mensup kişi, yakında bulunan kimsedir).

Matta, 5, 38-44 arasında şunlar yazılıdır: “Dişe diş, göze göz” denildiğini işittiniz hepimiz. Fakat ben size diyorum ki: kötüye direnmeyesiniz; bunun yerine, sağ yanağımıza vurana diğer yanağımızı da çevireceksiniz; sizi dava edip de mintanınızı çıkarmak isteyen abanızı da vereceksiniz; sizi bin adım atmaya mecbur edenle iki bin adım yürüyeceksiniz. Sizden isteyeneyi verin, ödünç isteyeneyi çevirmeyin. “Komşunu seveceksin, düşmanındansa nefret edeceksin” denildiğini işittiniz. Fakat ben size şunu söylüyorum: düşmanlarımızı seveceksiniz ve size lânet okuyanlara hayır duası edeceksiniz, size nefret besleyene siz iyilik edeceksiniz, size kötülük ve zulüm yapanlar için siz dua edeceksiniz.

Bu, *Levililer* kitabında bulunan “İntikam almayacak ve halkının çocuklarına hınç bile tutmayacaksın. Komşunu, tıpkı kendin gibi seveceksin” (*Levililer*, 19, 18) cümlesinin İncil yorumudur.

Teolojik-Politik İnceleme'nin XIX. başlığında, Spinoza, Matta'ya atıfta bulunur; bu atfı göz önünde tutmak ilginç olacaktır. Matta'ya göre, Yahudilik, “komşunu sevmek” ve yabancı kavramına mükemmelen denk düşen “düşmandan nefret etmek” neticesine varır. Bu fikir, bizim *Teolojik-Politik İnceleme*'de rastladığımız fikirdir ve Spinoza onu İncil'den, daha somut olmak gerekirse Matta'dan alır; sanki Eski Ahit'in, politik ve milli din olarak Yahudiliğin ruhunun bu olduğunu söyler gibidir. *Teolojik-Politik İnceleme*'de şöyle söylenir:

Bu, aynı zamanda tecrübeyle de doğrulanır. Üstün iktidar, ister yurttaş, ister yaban [daha doğrusu, yabancı], ister bir birey, ister başkaları üzerinde otorite sahibi bir kimse olsun bir kimseyi ölüme mahkûm eder ya da onu düşman ilân ederse, tebaadan birinin ona yardım etmesi yasaklanmıştır. Ve İbraniler, bu yüzden, onlara, her biriniz komşusunu kendi gibi sevecek denilmiş olmasına rağmen (bkz. Levililer, 19, 17-8), yasa hükümlerine karşı gelmiş kişiyi yargıca ihbar etmekle (bkz. Levililer, 5, 1 ve Tesniye, 13, 8-9) ve ölüme mahkûm edildiğinde onu idam etmekle (bkz. Tesniye, 17, 7) yükümlüydüler. Öte yandan, İbranilerin kendi özgürlüklerini koruyabilmeleri ve işgal ettikleri topraklar üzerinde mutlak iktidar sürmeye devam etmeleri için, XVII. bölümde gösterdiğimiz üzere, dini yalnız kendi devletlerine uyarlamaları ve geri kalan milletlerden soyutlamaları gerekliydi. Onlara bu yüzden “Komşunu sev ve düşmanından nefret et” (bkz. Matta, 5, 43) denildi. Sonra, Devletlerini kaybedip Babil'e tutsak götürüldüklerinde, Yeremya onlara tutsak olarak götürüldükleri bu şehrin dahi refahını gözetmeleri gerektiğini öğretti. [Demek oluyor ki, nerede yaşanılıyorsa, yaşanılan yer bir Yahudi şehri olmasa da, hemşehriler düşman kabul edilemeyecektir. Dolayısıyla, “komşusunu sevmek” kavramı, der Spinoza, yavaş yavaş, diasporanın çoğalmasına uyumlu olarak genişlemektedir. İsa'nın yaptığı da bu süreci tefsir etmektir.] Ve İsa, bunların dünyanın her köşesine yayıldıklarını görünce, onlara istisnasız herkese merhamet etmelerini öğretti [bu, Spinoza'ya göre, İsa'nın temel öğretisidir]. Bütün bunların en kesin delillerle gösterdiği şey, dinin her zaman Devlet yararına uyarlanmış olduğudur.⁸

Esasen, bu son cümle, Machiavelli'den bu yana mevcut bir meselenin ifadesidir: bu, *instrumentum regni*, yani krallığın aygıtı olarak, bir itaat yolu şeklinde, barışı korumak için ayrıcalıklı bir hat biçiminde, politik din suretinde bir din fikridir. Bu sebeple, Machiavelli, tedbirli olmak ve iktidarını korumak isteyen bir hükümdarın yapabileceği en kötü şeyin, bir yerdeki kökleşmiş dine saldırmak olacağını söylemiştir; hükümdar, tam tersine, o dine hizmet etmelidir. Machiavelli için

7) Spinoza, *Tratado teológico-político*, Atilano Domínguez versiyonu, Alianza, Madrid, 1986, s. 249.

8) A.g.y., s. 399-400.

dinler esas olarak ne hakikattirler ne de sahtedirler; bunlar yalnızca mevcuttur ve, iktidarla ihtilâfa girmedikleri ölçüde, politik gücün sağlanlaştırılması için önemli bir araç durumundadırlar.

Spinoza için, kurumsal biçimde oluşmuş tarihî dinlerin hepsi, kendilerini mümkün kılan bâtil bir temele sahiptir. Bununla birlikte, Hristiyanlık, yani İsa'nın dini, *Teolojik-Politik İnceleme*'de bir başka yeni din olarak göz önüne alınmaz: İsa'nın söyledikleri diğer dinler arasında yeni bir din ortaya çıkarmaz ve yeni bir inanç başlatmaz. Bunun sebebi ne "dinîdir", ne de hakikatin esasıyla ilgilidir, çünkü Spinoza'ya göre, İsa kesinlikle yeni bir şey söylememiştir. Aslında bir "İncil" yoktur; "hayırlı haber" yoktur. İsa'da bulunan ve onu özel kılan şey, çelişkili biçimde tarihî bir olgudur. Peki, İsa'nın yaptığı nedir? O, Yahudi dininin ve diğer dinlerin temelinde bulunan bir hakikat çekirdeğini, o zamana dek birlikte ortaya çıktıkları bütün form ve tarihî biçimlerden, törenlerden, ayinlerden, mitlerden, ibadetlerden, cezalardan ve ödüllerden ayırır. İsa sanki bütün dinlerin içinde bulunan ve esasen tarih dışı olan hakikat çekirdeğini, anılan tarihî "kabuktan" sıyrır. Ve Spinoza'ya göre, İsa indinde bu hakikat çekirdeği komşumuzu sevmektir, yahut tek bir kelimeyle *kardeşliktir*. Bütün dinlerin içindeki hakikat çekirdeği insanların kardeşliğidir. İsa bu kardeşliğin bir *evrensel cemaat* biçiminde tesis edileceğini söyleyecektir; anılan cemaat, bireysel, yerel ya da ırksal değildir ve fakat kesin olarak insanların tümünden vücuda gelir. İşte bu çekirdek, işte bu fikir ve dinlerin kendisi kadar eski bu kardeşlik mesajı, en saf şekliyle İsa tarafından takdim olunur ve, Spinoza'nın söylediğine bakılırsa, Hristiyanlık bir din olarak tesis edilir edilmez bu fikir tahrif olup kaybolur ve İsa'nın soyutlamış olduğu tarihî formunu tekrar bulur. Ayinler, törenler, kutsal ritüeller, cezalar ve ödüller yeniden söz konusu olur; tarihî Hristiyanlık işte budur.

Socinusçular indinde olduğu gibi, Spinoza için de İsa'da herhangi bir kutsallık yoktur; İsa yeni hiçbir şey dile getirmez; o, Süleyman ile ve tüm Yahudilerle aynı şeyi söyler. Fakat bunu daha ilkel, daha sarıh, daha basit, daha saf ve daha özsel şekilde yapar. Komşumuzu ve Tanrı'yı sevmek gerekir yalnızca; geri kalanı hurafe ve cahilliktir,

tikelciliktir. "Sevgi" kavramını tastamam Yahudi dininden alır. Ondan almadığı kısım yalnızca söz konusu sevginin "komşuya" duyulup bunun insanların tümüne dolaysızca yönelmiş bir sevgi olmaması ve bu sevgi içinde –İncil'in istediği üzere– düşmandan nefret fikrinin bulunması hakkındadır. Düşman, yabancı olandır. Dine düşman herkesin devlet düşmanı sayılması ve devlet düşmanı kimselerin de din düşmanı olması sebebiyle "Yahudi Devleti teokratik bir devlettir" derken ve devlet dışında yaşayan herkesin düşman bilinmesi, dolayısıyla bunların din düşmanı kabul edilmesi mantığına dayanarak dinden ayrılan herkes otomatik biçimde din ve devlet düşmanına dönüşür derken, Spinoza hakikati dile getirir. Otomatik olarak bir düşmandır yabancı.

Bu, XVII. asır politik düşüncesinin temelinde yer alan bir fikirdir. Örneğin, Hobbes ne söylemektedir? *Leviatan*'da yazdığına göre, düşmanlık, çatışma ve herkesin herkese karşı savaşı insanların doğal hâlidir. Ve bu savaşa, belirli araçlar vasıtasıyla, savaşa son vermeye münâsip bir *akit* sâyesinde son verilir. Bu akitin, yüzeysel bir barış hakkında olsa da, bir barış hâli olduğunu farz edelim. Peki bir devlet ile diğeri ve bir devlet ile bu devlete yabancı kimseler arasında cereyan edecek olan nedir? Potansiyel biçimde de olsa, bunlardan her ikisi arasında bulunan doğal durum savaştır. Ve bu savaş bir akit aracılığıyla, bir anlaşma vasıtasıyla yatıştırılabilir, geliştirilebilir ve idare edilebilir. Fakat, bir devlet, yabancılar hakkında münâsip olduğunu düşündüğü şeyleri yapmak doğal hakkına sahiptir. Hobbes, *Leviatan*'da, hasımlığın farklı biçimlerini incelediği⁹ XXVIII. başlıkta bunları söylemektedir.

Dolayısıyla, savaş verili olandır. Bu, savaşa girmek her daim uygundur demek değildir. Fakat devletin hayatta kalma tehlikesi söz konusu olduğunda savaşmak gerekir. Eğer devlet teokratikse, bu bahsedilen daha da sık gerçekleşir; *Teolojik-Politik İnceleme* bu konuda Hobbes

9) "Uyruk olmayan bir masuma herhangi bir zarar verildiğinde, eğer bu zarar Devlet yararına ise ve önceki bir anlaşma ihlâl edilmiyorsa, bu durum doğal yasanın ihlâl edildiği anlamına gelmez. Aslında, uyruk olmayan tüm insanlar ya düşmandırlar ya da önceki bir anlaşma sonucunda uyruk olmaktan çıkmışlardır..." (Hobbes, Thomas, *Leviatân*, Sarpe, Madrid, 1983, cilt 1, s. 317-318).

ile aynı fikirdedir. Savaşa teşvik değildir bu; aksine, söylenilen şey savaşın doğal durum olduğu, insanların şeylerin bu doğal durumunu etkisiz kılmak için belirli yasalar, akitler ve anlaşmalar tesis etmeye mecbur bulunduğu, şeylerin bu doğal durumunun da savaş hâli ya da devletler arasında çatışma olduğudur. Ve, dolayısıyla, yabancı, bir teokraside doğal olarak ya da otomatik biçimde düşmandır. Burada ne bu düşmanın yok edilmesi gerektiği, ne de ona karşı Kutsal Savaş ilân edilmesinin lâzım geldiği söylenir; aksine, onunla birlikte yaşanabilir. Fakat bir de “dinlerin doğal hâli” vardır ve, bu yüzden, politik bir gelişim yalnızca devletler arasında değil, fakat dinler arasında da eksiktir; din ile örtüşen, Spinoza’nın burada tarif ettiği türden bir devlet söz konusu ise, anılan durum mümkün olan en yüksek derecede gerçekleşir.

O zaman, İsa’nın yaptığı yegâne işin Yahudiliğin hakikatlerini alıp bunu tüm insanlara yaymak olduğu ve bu dinin sonradan Hristiyanlık tarafından bir ibadet dinine çevrilerek bozulduğu doğruysa, şimdi Spinoza’nın (*Etika*’da, *Teolojik-Politik İnceleme*’de ve kendi İncil eleştirisinde) felsefe aracılığıyla gerçekleştirdiği şey, basitçe, İncil denilen kavranamaz kitabın hakikat çekirdeğini kurtarmak ve bunu *kardeşlik* olarak ortaya koymaktır. Mesele yalnızca bundan ibarettir. *İncil*’i farklı biçimde yorumladığı için bir kimseyi ortadan kaldırmak isteyen kişi, *İncil*’in hakikat çekirdeğini anlamamış biridir. Olup biten işte budur. Hristiyanlık, Yahudilikten daha hakikî değildir; İsa’nın, Yahudiliğin ve tüm dinlerin hakikatlerini dinde elzem olmayan şeylerden ayırıp açık etmesini mümkün kılan tarihsel bir keyfilik mevcuttur. Spinoza’nın bu nokta üzerindeki fikri böylece özetlenebilir.

Hristiyanlık, yani Oğlun dini, sevgi dini olarak kabul edilegelmiştir. Levinas, “komşunu kendin gibi seveceksin” cümlesini alır ve onu açıp sorunsallaştırır; çünkü, nihayetinde –diye söze girer Levinas– kendini sevmek kibirden fazlası olmayıp, egoizmden ve kendine güvenden başka bir şey değildir. “Komşunu kendin gibi sevmek” çelişkili bir cümle olacaktır, çünkü söz konusu olan kendini sevmekten ziyade kendinden sıyrılmaktır. Öyleyse, der Levinas, bu cümle aslen bu şekilde söylenmiş olamaz, çünkü, başka sebeplerle birlikte, kendini sevmek

değildir söz konusu olan. Bulduğumuz yer, kendini sevmek ya da kendinle dost olmak, kendine âşık bir kimlik inşa etmek hakkındaki Aristotelesçi *philautia* geleneği değildir. Bu Yunanlı bir şeydir ve ne Eski Ahit’le, ne de Yeni Ahit’le bağdaşabilir; Paulusçu antropolojiyle ise çok daha az uyum gösterir.

Yunan felsefesinde kendinden vazgeçmeye ilişkin bir ahlâk kesinlikle mevcut değildir. Yunanlıların *philautia* kavramı da pek önemli bir etik manaya sahiptir. Bu kavram, “kendisiyle dostluk etmek” diye çevrilebilir, fakat bunu “kendini sevmek” şeklinde çevirmek de mümkündür. Yunan dilinde “sevgi” konseptine karşılık gelen üç kelime bulunur ve bunlar *philia*, *eros* ve *agape* sözcükleridir. Bunlardan sonuncusu Hristiyan bir kelimedir. Fakat Yunan etiği ve bilhassa Aristotelesçi etik, bir *cura sui* olup, kendine dikkat etmenin, kişinin kendi kendisinin arkadaşına dönüşmesinin ve bizi oluşturan kısımlarımızın kendi aralarında savaşa girişmelerine engel olmanın etiğidir. Bu, kişinin kendisine düşman olmaması demektir. Aristoteles’in söylediği şekliyle, bir taraftan öte tarafa götüren tutkularla sürüklenerek, “sabah bir kimse, öğle vakti bir kimse, gece vakti başka bir kimse olmamak”, fakat bu tutkuları kişinin kendisiyle arkadaşlık ettiği bir kimlik ilkesine tâbi kılmaktır. Söz konusu olan şey kendi kendini inşa etmenin ve güçlü anlamda bir kimliğin kabul edilmesidir. Arkadaşlık, öncelikle *philautianın* varlığını gerektirir. İki insanın arkadaşlık kurması, eğer bu kişiler aynı zamanda kendileriyle arkadaş değilseler, mümkün değildir. Bu Aristotelesçi dar mantığa göre, kötüler, kendilerine karşı savaş verenler ve *akrasi* yanlıları, işbirliği içine girebilirler ve ortak menfaatleri yönünde birleşebilirler. Fakat “derin” arkadaşlık, öncelikle, “kişinin kendisiyle arkadaş olmasını” gerektirir.

Hristiyan antropolojisinin ya da Hristiyan antropolojilerinden birinin çekirdeği, *Romalılar*’a mektupların 6 ve 7 numaralı kısımlarından çıkarılan şu pasajda bulunur:

Yasanın rûhânî ve benim mevcudiyetimin dünyevî olduğunu bildiğimizden, ben, günahı kutsuyorum. Çünkü ben, yaptıklarımı anlamıyorum. Öyleyse, sevdiğim şeyleri değil, fakat nefret ettiklerimi yapıyorum. Ve sevmediklerimi

yapıyorsam eğer, yasanın iyi olduğunu onaylıyorum. Öyleyse bunu yapan artık ben değil, fakat içimde yatan günahtır [Aristoteles bu kadarını dinlemeden gitmiş olurdu]. İçimde yatan ve etime işlenmiş olanın, iyilik olmadığını biliyorum. Çünkü içimde yatan iyilik yapmak değil, fakat iyiliği sevmektir. Çünkü ben, sevmekte olduğum iyiliği değil, hoşlanmadığım kötülüğü yaparım. Ve sevmediğim şeyi yapmaktaysam eğer, bunu yapan artık ben değil, fakat içimde yatan günahtır. Böylece, iyilik yapmayı sevdiğim için, şu yasaya ulaşıyorum: kötülük benim içimdedir.

Görülebileceği üzere, kadim *philautia* kavramı burada bütün anlamını kaybetmiştir. Düşmüş bulunan doğayla uzlaşmak mümkün değildir; kişinin kendisiyle arkadaş olmasına, içinde kötülük yatan lânetli bir doğayla dost olmasına imkân yoktur. İşte, burada, Yunanlılar için büsbütün bilinmez bir kavram olan günah ortaya çıkar. Paulus'a ait metin şöyle devam eder:

Çünkü içimdeki adama bakılırsa, Tanrı'nın yasasından keyif alıyorum. Fakat uzularımda, aklımdaki yasaya isyan eden başka bir yasa görüyorum; bu yasa beni uzularımda bulunan günahın yasasına tutsak ediyor. Ne de sefil hâldeyim böyle. Kim kurtaracak beni bu ölü bedenden? Şükrediyorum Tanrı'ya, efendimiz İsa Mesih için. Bundandır ki ben, kendim, aklımla Tanrı yasasına, etimleyse günahın yasasına hizmet ediyorum.

Çaresiz ve kırılğan doğasından ötürü, düşmüş insan hakkında *akrasi* hükmü verildiğinden, *philautiaya* imkân bulunmaz burada. Bütün bunlar, Levinas'ın, *Levililer*'deki şu pasajı, “komşusunu kendisi gibi sevmek” şeklinde tercüme etmenin imkânsız olduğunu söylemesinden çıkmıştı. Çünkü, “kendi kendini sevmek” kavramı problemlidir; Yunanlılar arasında pekâlâ bilinir, fakat bizim kültürümüzde bilinmezdir.

Ve “kardeşlik” kavramı da, esasen, (kardeşliklerin köken olarak keşiş yaşamına dayanmasına rağmen) dar anlamıyla politik bir konsepttir. *Totem ve Tabu*'da yazıldığı üzere, politika, babanın öldürülmesi ve ortada sadece kardeşlerin kalmasıyla başlar Freud'a göre (ki burada,

elbette, Freud'un ve ondan önce Shakespeare'in çok iyi bildiği bir hususu, babanın hayalet olarak geri döneceğini, onu öldürmenin pek kolay olmadığını hesaba katmalıyız). Kardeşlik, politikanın varlığı için temel şarttır. Babanın, *archenin*, bir ilkenin ve etimolojik anlamıyla *monarşinin* olduğu yerde, politika –en azından modern anlamıyla– yoktur. İşte, buradan bakıldığında, “kardeşlik” dar anlamda politik bir kavramdır. Şimdi, Spinoza'ya göre kardeşlik İsa dininin ve diğer bütün dinlerin özüdür derken başvurduğumuz geniş anlam içerisinde kalırsak, İsa'nın söylediği yegâne şey, tüm insanların eşit olduğu ve bunların birbirlerini sevmesi gerektiğidir. İşte, bu, hem tahrifatlar ve kopukluklarla dolu tarihiyle İncil'de, hem de herhangi bir başka dinde yaşamayı başarıp değişmeden kalmış tek noktadır. Spinoza bu kaideyi felsefi biçimde açık etmekten başka bir şey yapmamaktadır. Bütün dinlerde yer almış, fakat tarihsel akışta yalnızca tutkulu bir Tanrı sevgisine yol açmış bu hakikat çekirdeğine ulaşmanın, bu çekirdekle ilişki kurmanın en üstün yolu, *entelektüel Tanrı sevgisi* aracılığıyla tutulandır.

Tutkusal bir Tanrı sevgisi, ümit ve korkudan ve diğer başka tutkularından kaynaklanır. Tutkular bir dini ne denli etkilerse, o dinde o denli hurafe vardır. Felsefe, Tanrı sevgisinden fikirselsel bir sevgi şeklinde bahseder. Bu sevgi, etkileri bakımından, İsa'nın mesellerle anlattığı öğretisiyle bir noktada kesişir. Spinoza Hristiyan bir filozof değildir, fakat belki de kışkırtıcı biçimde İsa'nın Spinozacı bir filozof olduğu söylenebilir; zira İsa, ezoterik olarak Spinozacı ve egzoterik olarak, halka açık doktrininde, basit insan için “Hristiyanıdır”.¹⁰ Kutsal Kitap'ta felsefeyle çatışan hiçbir şey bulunmadığını söylerken, hem Yeni hem de Eski Ahit'te, yani bütün Kutsal Kitap'ta, yalnızca ahlâk öğretilerine rastlayabileceğimizden bahsetmektedir Spinoza. Geri kalan her şey menfaat tarafından tetiklenen, fanatizm, nefret ve hâkimiyet isteğinden ileri gelen şeylerdir.

Spinoza'nın İncil okuması ilmî türden değil, fakat son derece politiktir. Tüm diğer kitaplar arasında Spinoza'yı en çok meşgul et-

10) Alexandre Matheron bu hususu şu kitapta dile getirir: *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Aubier, Paris, 1971.

miş kitabın Kutsal Kitap olması tesadüf değildir. Ayrıca, diğer başka sebepler varolmakla birlikte, XVII. asır filozofları için, felsefe tarihi, düşünmeye koyuldukları vakit pek bir önem ifade etmemektedir. Spinoza elbette bazı Yahudi müellifleri, Descartes'ı, Hobbes'u, Bacon'ı ve bir avuç başka yazarı okumuştur. Fakat bu yazarların kitabî bir önemi yoktu. Çalışmaları açısından önem arz ettiği söylenebilecek tek kitap Spinoza için *İncil*'di. Çünkü, o günlerin nabzını bu metin tutmaktaydı, bu metin o zamanlar canlıydı ve birinci dereceden teolojik-politik bir mevcudiyeti vardı. Öyleyse, Spinoza'nın *İncil* üzerindeki bu müdahalesi açık olarak politik bir niyet taşımaktadır.

Spinoza'nın mektuplaşmaları okunduğunda görülecektir ki, onun felsefesine yapılan başlıca itirazlardan bir tanesi, felsefesinin iyi ve kötü arasında ayırım yapmaya izin vermediği ve ahlâkî tarafsızlıktan uzaklaşmaya muktedir olmadığı yönündedir. Spinoza'da "günah" kavramı mevcut değildir; ve o bu noktada Aristoteles ile birleşir: insanlar kendi kendilerinin dostu olmalı, kişiler kendi kendilerine sevgi duymalı ve bu diğerleri için de böyle olmalıdır. Burada tüm düalist antropolojiden açıkça vazgeçilir; anılan düalizmin biçimlerinden biri de arzunun yasası ile Paulus'un talep ettiği İsa yasası arasında mevcut bulunan uzlaşmaz mücadeledir. Spinoza, bunun aksine, antik etiğe ait bütün *philautia* ilhamını tutup geri getirir. Spinozacı bilge ideali o eski ilhama dâhildir: bilge kendisiyle dost olan kişidir, kendisiyle uzlaşmıştır ve kendisini sevmektedir. Spinoza'nın "râzı olmak" (*acquiescentia in se ipso, acquiescentia mentis*) diye adlandırdığı şey –ki muhtemelen bu kelimeyi Descartes'a ait *Ruhun Tutkuları* adlı eserin Henri Desmarte tarafından yapılmış Latince çevirisinden alır– *philautiadan* başka bir şey değildir; ve hatta, Spinoza'nın bunları katı biçimde eş anlamlı kabul ettiği bir pasaj vardır: kişinin kendisiyle bütünleşmesini, kendisiyle uzlaşmasını, kendinden hoşnut olmasını ve kendisine sevgi duymasını tarif etmek için, *acquiescentia vel philautia* der bu pasajda.

Spinozacı *acquiescentia*, varolma gücünde bir artış şeklinde tarif edilir ve bu güce onun nedenine ait ide de eşlik etmektedir; bu hâlde, söz konusu güç artışının nedeni de kendimizdir. Başka de-

yişle, tabiatın yozlaşmış bir tabiat olduğunu ve yapılan işlerle onun bu vaziyetini geri çevirmeye imkân bulunmadığını kabul eden Paulusçu, Augustinusçu ya da Protestan antropolojiden mümkününce uzaklaşılır. Spinoza'nın ilgisi yoktur bunlarla; Paulus'ta ilgisini çeken nokta onun antropolojik veçhesi değil, fakat başka şeylerdir. Düşmüş insan hakkındaki Paulusçu antropolojiye işlemiş bütün o kederle bağını kesmiştir. *Etika*'nın kimi pasajlarında, zâhitlik idealiyle, yani eziyetle, aşağılanmayla, kırbaçlanmayla, kendi kendine boyun eğiş ve kendini feda edişle hesaplaşılır. Spinozacılık, bütün bu kendini feda etme mantığının mutlak yokluğu demektir. Kendini feda edişe hiçbir anlamda rastlanmaz onda. Katıksız bir kabulleniş ve dâhil oluş vardır Spinoza'da. Ve politikada büyük bir öneme sahip olacaktır bu nokta.

Şimdi, Aziz Paulus'ta Spinoza'nın ilgisini neyin çektiğine bakalım; çünkü bir pasajda, "*Paulus tam olarak bizim kanutlamaya çalıştığımız şeyi öğretmektedir,*" der Spinoza. Spinoza'nın kanıtlamaya çalıştığı (ve Paulus'un söylediği) şey, Hristiyanlığın, insanları yasanın boyunduruğundan kurtarmak için dünyaya geldiğidir. Burada anılan yasa Musa Yasasıdır ve bu yasa, teolojik-politik, heteronom, hârici, hüküm veren ve yalnızca itaat etmeyi emreden, bir millet inşa etmek için itaat bekleyen bir yasadır. Spinoza, Musa Yasasını bu şekilde değerlendirir. Paulus'a göre, insanları yasanın boyunduruğundan kurtarmak ve bir itaat dininden, sevginin hakikatinin içselleştirilmesiyle, bir sevgi dini yaratmak için gelmiştir İsa (ki heterodoks Protestanların arzuladıkları da budur aynı zamanda). Örnek vermek gerekirse, Paulus'a ait mesajın bu minvaldeki Spinozacı idrakına *Teolojik-Politik İnceleme*'nin III. başlığında rastlarız:

Bununla birlikte, Romalılara mektupların 3, 1-2 numaralı bölümlerinde, beni daha çok endişelendiren bir başka metinle karşılaştım. Paulus orada, benim söyleyip durduğumdan farklı bir şey söylemişe benziyor; zira bu metinde şöyle diyor: Nedir öyleyse bir Yahudinin üstün tarafı ya da nelerdir sünnetin yararları? Bunlar saymakla bitmeyecek kadar çoktur. İlk olarak, Tanrı'nın sözleri Yahudilere emanet edilmiştir.

Dahası, Paulus'un burada salık verdiği merkezî öğretiyeye dikkat kesilirsek, buraya kadar ortaya koyduklarımıza muhalif bir tek yer bulunamayacaktır, ki aksine, bunlar bizim söylediklerimizle aynıdır. Gerçekten de aynı pasajda (29), Tanrı'nın, Yahudilerin ve aynı zamanda yabancı kavimlerin Tanrı'sı olduğunu söylemekte ve 2. Bölümün 25 ilâ 26. ayetlerinde şunu eklemektedir: Sünnetli kişi yasadan ayrılırsa eğer, yalnızca derisi kesilmiş bir adama dönüşecektir; ve aksine, derisi kesilmiş bir adam yasa hükümlerine uyarırsa eğer, derisinin kesilmesi sünnet kabul edilecektir. Buradan sonra (3, 9 ve 4, 15), Yahudilerin ve yabancı kavimlerin, yani herkesin, günah altında eşit bulduklarını söylemiştir; fakat yasa ve hüküm bulunmadıkça, günah mevcut değildir. Buradan da, (daha evvel Yakup, 28, 28 ile kanutladığımız üzere) yasanın kesinlikle herkese ve yasa altında yaşayan bütün kişilere vahyedildiği bütün kanutlarıyla anlaşılır. Elbette, yasa denildiğinde yalnızca hakikî erdeme atıf yapıldığının, belirli bir devletin teşkilatlanması için oluşturulan ve bir milletin mizacına uyarlanan şeyden bahsedilmediğinin anlaşılması lâzımdır. Paulus, neticede, Tanrı'nın bütün milletlerin Tanrı'sı olması, yani herkes için eşit biçimde elverişli bulunması sebebiyle ve herkesin yasa ve günahlar karşısında eşit bulunması nedeniyle, Tanrı'nın İsa'yı bütün milletlere, artık yasa emri yüzünden değil, fakat sebatlı bir içsel kararla güzel işler yapmalar diye, herkesi eşit olarak yasanın köleliğinden kurtarması için gönderdiği sonucuna varır. Öyleyse, Paulus, tam da bizim kanutlamak istediğimiz şeyi öğretmektedir.¹¹

Yasaya itaat ederek, bağımlı biçimde iyi işler etmek değildir bu; aksine, iyilik ilkesini içselleştirerek, iyi işler etmenin kötü işler etmekten daha iyi olduğuna içsel biçimde ikna olup, bunun böyle olduğuna karar vermektir. Spinoza indinde ilâhî yasa “Tanrı sevgisi”ne indirgenmiştir. “Tanrı sevgisi”, diğer başka anlamlarıyla birlikte, kişinin kendisini sevmesi, diğerlerine sevgi beslemesi ve şeyleri tanıyıp felsefeyi pratiğe dökmesidir. Spinoza'nın “*tekil şeyleri tanıdıkça Tanrı'yı daha çok tanır ve O'nu daha çok severiz*” minvalinde bir cümlesi vardır. İşte, fikirsel Tanrı sevgisi, bilme eyleminin en yüksek şekli olan, tekil şeylerin

sevgiyle tanınması işidir. Evvel zamanlarda hârici karaktere sahip olmuş, itaate bağlı ve vahyedilmiş Tanrısal yasanın, –ki bu yasa İsa ile önemli bir içselleştirme etabından geçip felsefî yasa olmak vasfına erişir– yolculuğunun sonunda gelip vardığı yer işte budur Spinoza'da.

11) Spinoza, *Tratado teológico-político*, cit., s. 129-130.

Teolojik-Politik İnceleme'nin önsözünde, kitabın düzenini kavramak ve Spinoza'nın bu kitabı yazıp yayınlama amacını anlamak için pek önemli sebeplerden bazıları tam bir ihtiyatla açıklanır. Hurafe problemi, Hollanda'nın övülmesi, yeni bir Kutsal Kitap incelemesini gerekli kılan nedenler ve özellikle Spinoza tarafından anılan, kitabı elden bırakmaya halk takımının teşvik edildiği, felsefî "ruh"tan yoksun kimselerin onu okumaktan vazgeçmeye yönlendirildiği ilk bölüm, bahsedilen sebepleri meydana getirir. Spinoza, kitabını okumak için filozof olunması gerektiğini söylememektedir, ki, esasen, *Teolojik-Politik İnceleme* gibi bir kitap tam anlamıyla filozof kimseler için bir ihtiyaç değildir; anılan gereksinim, daha çok, felsefeye kapalı olmayan belli bir fikirsel tabiata sahip olmaktan ibarettir.

Teolojik-Politik İnceleme, belli ki, hurafeye ve fanatizme bütünüyle boğun eğmemiş kimselere, yani Spinoza'nın heretik dostlarına, Arminiusçulara, Collegiantlara, Socinusçulara ve Anabaptistlere yönelmiş bir kitaptır. Eserin yöneldiği kişiler aşağıda bahsedilenlerdir:

İncelemen amacıyla takdim ettiğim meseleler işte burada bulunuyor ey filozof okuyucu. Meselenin fayda ve ehemmiyetinden ötürü, hem kitabın hem de ayrı ayrı her bir bölümün kötü karşılanmayacağını ümit ediyorum. Ekleyecek daha birçok şeyim olsa da, bu önsözün bir kitaba dönüşmesini istemiyorum. Zaten buradaki esaslı noktalar filozoflar tarafından pek iyi bilinmektedir. Ötekilere gelince, bu incelemeyi bu kişilere havale etmekte hususi bir merakım bulunmuyor, çünkü kitabın herhangi bir sebeple hoşlarına gideceğini ummam için hiçbir neden yok. Aslında, önyargıların akılda ne türlü bir inatla kökleştiklerini, dindarlık kisvesi altında ruhun içine işlediklerini biliyorum. Halk takımını korkudan ve hurafelerden kurtarmanın ne denli imkânsız olduğunun da pekâlâ farkındayım. Son olarak, halk takımının sebat gösterdiği şeyin inatçılık olduğunu ve bunların akli rehber edinmeyip, hem övgüler düzmek, hem de ayıplamak amacıyla, diirtüler tarafından süriklendiklerini biliyorum. Bu nedenle, ne halk takımına, ne de anılan tutkuların diğer tüm kurbanlarına bu eseri okumalarını öneriyorum. Her zaman yaptıkları gibi bunu da ahlâksızca yorumlayıp gücendiklerini görmeden önce, bu kitabı tamamen unutmuş olmalarını tercih ederim. Diğerleriye, aklın teolojiye hizmet etmesi gerektiği fikri bunlara engel olmasa, daha özgür biçimde felsefe yapacaklar. İşte bu kişiler için, bu kitabın çok faydalı olacağından eminim.¹

Burada bir yönelme noktası tayin edilmektedir. Eğer Nietzsche'den kötü niyetle kullanmak üzere bir cümle ödünç alacak olsaydık, *Teolojik-Politik İnceleme*'nin "herkes ve hiç kimse için bir kitap" olmadığını, onun bazı kişiler için yazıldığını söyledik. Kitabın birinci bölümü peygamberlik hakkındadır. Peygamberlik, Tanrı tarafından vahyedilmiş bilgidir. Vahiy, Spinoza için pek önemli ve çok karmaşık bir kavram olan hayâl gücünü harekete geçirir. Tanrı, sözcükler ve görüntüler aracılığıyla tecelli olur ve bu yolla peygamberlerin muhayyilesine intibak eder. Peygamberler de, Tanrı tarafından vahyedilen kelimeleri ve görüntüleri, bunların yöneldikleri kişilerin kapasitelerine uygun hâle getirir. Burada İsa ve diğer peygamberler arasında yapılan mu-

kayeseyi tekrar görmek ilgi çekicidir. Çünkü, Spinoza, Tanrı vahyini, muhayyilesinin yardımı olmadan teslim alan yegâne kimsenin İsa olduğunu söyleyecektir. Tanrı vahyi İsa'ya "doğrudan" iletilir. Peki bu ne anlama gelir? Söylenmek istenen, İsa'nın ilâhî tabiata sahip bulunduğu ve Tanrı'nın oğlu olduğu mudur? Burada söylenilenin bunlarla hiçbir ilgisi yoktur. İsa, Tanrı'nın gürültü ya da sarsıntı olarak zuhûr etmediğini, fakat insanların zihinlerinde ve yüreklerinde tecelli ettiğini, başka hiçbir yerde belirmediğini öğretmektedir. "Doğrudan" kelimesi işte bu anlama gelir. Mesele şu ki, zihinlerin ve yüreklerin vahyi engelleyip onu saklayan her şeyden sıyrıldığı, yani tutkuların ve hurafeden arınmayı başardığı ölçüde iletilmektedir vahiy.

Peygamberler daha mükemmel bir ruha sahip değillerdi, fakat muhayyileleri daha kuvvetliydi. Spinoza'nın peygamberler ve vahyedilen şeyler hakkındaki düşünceleri böyledir işte. Hurafeden söz ettiğinde ve tarihî dinlerin kalbine girdiğinde, onun için bilhassa önem arz eden şey politik veçhedir. Önsöz bölümünde daha büyük bir garipliği ve birinci dereceden politik bir şaşkınlığı doğrulayan bir pasaj bulunur ve orada kastedilen olgu şudur: insanların çoğunluğu, her devirde, sanki söz konusu olan özgürlükleriymişçesine, kölelikleri için savaşır. Peki böyle olmasındaki sebep nedir?

Esasen, Spinoza şöyle söylemektedir: *monarşik yönetim biçiminin büyük sırrı ve en üstün yararı, insanları aldatmakta ve onları kontrol etmesini istediği korkuya din diye sahte bir isim takmakta yatar; sanki kurtulmaları için çabalıyorlarmışçasına kölelikleri için savaşmaları, kanları ve canlarını tek bir adamın gururu uğrana vermeyi bir kepezelik değil, fakat en yüksek onur saymaları içindir bu.* Monarşi, insanlar kendi kölelikleri için savaşınlar diye hurafeden destek alır; modern terimlerle konuşsaydık, "yanlış bir bilince sahip olmaları için" diyecektik. Demek oluyor ki, din, Marx'ın "yanlış bilinç" ve "ideoloji"den bahsederken kullandığı anlamda "ideolojik" bir işleve sahiptir.

Spinoza'nın tasarımının tarih dışı bir hakikat önermediğini, fakat belki de siyaset felsefesi için temel bir soru ortaya koyduğunu düşünüyorum. İnsanların çoğunluğu neden kendi çıkarı aleyhine hareket etmektedir? Bu noktaya dair bir açıklama mevcuttur. Monarşik re-

1) A.g.y., s. 72.

jimin sırrının insanları din ile aldatmak olduğunu söylüyor Spinoza. Din, böylece, insanları aldatmak politik işlevine sahip oluyor. Eğer kavimler din ile aldanmaya son verebilseydiler, olmuş bir meyve gibi dalından düşecekti monarşi ve hemen ardından özgür bir cumhuriyet, hür bir devlet gelecekti. Spinoza teolojik-politik devleti az da olsa yapısöküme uğratmaktadır.

Belki de burada “yabancılaşma” fikrinin bir önceline rastlayabiliriz. İnsanlar yabancılaşmış durumdadırlar. Spinoza’dan bir yüzyıl önce, Etienne de La Boétie, *Gönüllü Kölelik Üzerine Söylev*’i ya da köktenci muhitlerde dolaşıma girdiği ismiyle *Bir’e Karşı*’yı kaleme aldığı anda tam olarak aynı şeyi aynı radikallikle söylemiştir. Bu, gönüllü köleliğin gizemidir. Etienne de La Boétie, hâkimiyet düşüncesini, hâkimiyet altına alandan hâkimiyet altındakine taşımaya XVI. asırda önermiştir. Hâkimiyet altına alan, düşünce açısından hiçbir sorun teşkil etmez, fakat hâkimiyet altındakiler eder. Hâkimiyet altındakiler istemeseydiler, buna rıza göstermeseydiler, bütün enerjilerini, ellerini ve gözlerini hâkimiyet altına girmek için vakfetmeseydiler, kimse bunu beceremezdi. Kölelik her biçimiyle gönüllü bir şeydir. La Boétie’nin denemesinde “ideoloji” ele alınmaz; insanların “aldatılmış” oldukları için paradoksal arzular tecrübe ettiklerini savunan Spinoza’yla arasında kuvvetli bir fark var gibidir bu noktada. İdeoloji denen şeye inanmamaktadır Etienne de La Boétie ve köle olmak arzusunu kavramak için ne korkuya ne de geleneğe başvurabileceğimizi söylemektedir; çoğunluk bir kişiden nasıl korksun? Tek bir kişi bunca insanı nasıl köleleştirebilir?

Ancak, bu, bir şekilde, Spinoza’nın da ortaya koyduğu şaşkınlık verici hâdisedir, yani insanın insan tarafından hâkimiyet altına alınmasına dair bir trajedidir. Bu açıdan bakılırsa, söz konusu gizem çağlara yayılmıştır: başkaları üzerinde hâkimiyet kuran insanlar da vardır, hâkimiyet altına alınmaları için gerekli araçları sağlayan insanlar da bulunmaktadır. Bu mesele öyle kolay açıklanamayacaktır. Etienne de La Boétie bunun dil tarafından “isimlendirilmeyi reddeden”, “isimlendirilemez” bir şey olduğunu farz eder; insanlık hâlinin

kör noktasıdır sözü edilen. Günümüzde de, işçilerin neden patronları için oy verdiklerini, seçim günü geldiğinde gidip neden uysalca kendi çıkarları aleyhinde oy kullandıklarını sorabiliriz. Bu hususa basit bir izahat vermesini bilmiyoruz. Bununla birlikte, bu noktada pek çok soru belirlediğini görüyoruz. Yanlış bilinçten söz açılabilir burada; fakat, kim bilir, meseleyi bu şekilde kavramak, belki de aydın kibrini açık etmektedir. Bir sınıfın, bir halkın, bir toplumun, kendiliğinden yanlış bir düşünceye yahut münâsibine nispetle yanlış bir fikre sahip olması ne anlamı gelir ki? “Yanlış” hangi bakış açısına göre yanlıştır? Neyin iyi olduğunu, objektif çıkarların ve hakikî bilincin ne olduğunu kim söylemektedir? Bunlar insanı düşünmeye sevk eden meselelerdir.

Nasıl olursa olsun, Spinoza’nın belirttiği bir husus, insan topluluklarının tecrübelerine bakılarak doğrulanabilir. Her hâlükârda, temel bir siyasî meseledir itaat problemi. İnsanlar neden itaat ederler? Bunun sebebi açık ve kesin değildir. Bu soru pek temel ve hatta neredeyse içtendir. Her siyasî düşünce bu soruyla yüzleşmek mecburiyetindedir. Ve insanların neden “irrasyonelce” itaat ettikleri, bundan çok daha çarpıcı ve çok daha dehşetli bir meseledir. Çünkü rasyonel bir itaatın mevcudiyetini doğrulamak ve buna rıza göstermek güç değildir. Bu, “siyasî iktidar” hakkındaki meşhur Aristotelesçi fikirdir: despotik siyasî iktidar yalnızca kuvvete ve yönetenlerin çıkarına dayanmaktadır; fakat, aynı zamanda, özgür insanlar üzerinde özgür insanlar tarafından kullanılan ve hürriyetin kısıtlanmadığı bir siyasî iktidar ihtimâli de vardır. Bu bakışa göre, siyasî iktidarın kullanılması, elverişli bir itaatın arandığı ölçüde mümkün olur. Dolayısıyla, siyasî iktidarı konjonktürel ya da nihâi biçimde engellemeyen kimselerin elverişli olarak itaat ettikleri, kendiliğinden makûl bir durum mevcuttur.

Augustinusçu gelenekte, bunun aksine, hâkimiyetin her türlü kölelik doğurur. Özgür bir insanın diğer bir insan üzerinde ne hâkimiyeti olabilir, ne de onun üzerinde bu insan iktidar kurabilir. Bu son söylediğimiz Paulusçu antropolojiyle ilgilidir ve Augustinus bu antropolojinin mirasçısı vaziyetindedir. Buna karşın, Aristotelesçi-Tommasocu gelenekte, özgürlüğü muhafaza eden bir siyasî iktidar fikri mevcuttur. Dayanaklarından ve oluşumundan haberdar olan,

kendi kendisinin muhakemesini yapan ve kendi sebeplerini sunmaya muktedir bulunan bir itaat ile boyun eğdiğimiz bir şey olduğunu farz ederiz bir demokrasinin. Korkudan kaynaklanan, kendiliğinden sebeplere sahip bulunmayan ve oluşumunun nasıldan haberi olmayan irrasyonel itaat problemi ise, itaat edenin kendi çıkarları aleyhinde pasif bir boyun eğişle ilgilidir. Politikanın felsefe içinde tecelli ettirdiği esrar, kendiliğinden itaate değil, fakat irrasyonel boyun eğişe dairdir. İnsanlar bu tür bir itaate niçin eğilimlidir? Çünkü mesele yalnızca korkudan, gelenekten, konfordan ve intibaktan ibaret değildir; bazen, *Komünist Manifesto*'da tarif edildiği gibi, zincirlerden başka kaybedilecek hiçbir şeyin olmadığı ihtimâller belirir.

Şimdi, Önsöz bölümünü ve bu bölümün bizi çıkardığı yolculuğu bir kenara koyalım ve İbranilerin seçkinliği meselesi üzerinde duralım. Yahudi kavminin Tanrı tarafından seçilmiş millet olmasının anlamı nedir? Spinoza bu meseleyi elen alan III. başlığa, mutluluğu yanlış biçimde anlayanların, mutluluğun, başkalarının bu mutluluğa sahip olmaması temeline dayandığını düşünenlerden oluştuğunu söylediği bir pasajla başlar; dışlayıcı ve münhasır mutluluk fikridir burada bahsedilen. *Etika*'da bulunan bir önermede, Spinoza'nın söylediğine göre, *Tanrı'yı seven insan sayısının ne kadar fazla olduğunu hayâl edersek, Tanrı'yı o kadar çok severiz*. Tanrı sevgisi, özgürlük ve mutluluk olarak, bu sevgiye sahip diğer kişilerle, hür ve mutlu kimselerle doğru orantılıdır. *Etika*'nın bu satırlarında "hayâl gücü" ve "Tanrı sevgisi" arasında ilginç bir ittifakın varlığı onaylanır. Spinoza'da "hayâl gücü" kavramı, her zaman ve bilhassa politik meseleler için, pejoratif bir anlama sahip değildir; ki *Etika*'nın bu pasajı son derece politiktir.

Seçilmiş halk fikrine karşı yapılan eleştiri Yahudiliğin doğrudan kalbini hedef alır. *Her bir bireyin mutluluğu ve ebedî saadeti, başkalarını dışlayarak kendi kendisinin keyfini süren yalnız bir kişi olmaktan değil, fakat münhasıran, iyi olandan faydalanmaktan ibarettir* [fakat Hobbes ve çocuklar böyle düşünmemektedir; çünkü çocuklar –ki Hobbes'a göre buna yetişkinler de dâhildir– başkalarına üstün olmaktan, başkalarının başarısızlığa uğramasından keyif alırlar ve başka çocukların

sahip olduğu şeylerin aynılarını istemekle kalmayıp, başkalarının sahip oldukları bu şeylerin kendilerine sahip olmayı dilerler. Buna karşın, mutluluk göreceli olmayıp kendiliğinden pozitifdir Spinoza'da. Psikolojik, etik ve genel vasıflı bu pasajla, seçilmiş halk meselesini takdim eder Spinoza]. *Öyleyse, başkalarından daha mutlu ve daha talihli olduğu için kendini mutlu addeden kişi, gerçek mutluluktan ve ebedî saadetten habersizdir; çünkü bu şekilde tecrübe ettiği neşe hâli, eğer basitçe çocuksu bir şey değilse, kıskançlıktan ya da kötü kalplilikten başka bir şeyden ileri gelmemektedir. Örneğin, bir insanın gerçek mutluluğu ve ebedî saadeti yalnızca bilgelikten ve hakikatin bilgisine erişmekten ibaret olup, kesinlikle başkalarından yahut hakikî bilgiye sahip olmayanlardan daha bilge olmak anlamına gelmemektedir; çünkü bu, kişinin bilgeliğine, yani mutluluğuna hiçbir şey eklemeyecektir.*² Başkalarının fakirliği ve cahilliği, başka kişilerin talihsizliği, benim mutluluğumu, hoşnutluk ve bilgeliğimi hiçbir şekilde artırmayacaktır. Burası çok önemlidir. Bu, Hobbes'un söylediği tam aksidir, çünkü, ona göre, insanlar bencildir, her şeyi kendimiz için isteriz, fakat yeri geldiğinde, iktidarımızın nesnesi yapmak için, başkalarına da ihtiyaç duyarız. Gerçekten de, Hobbes'a göre, insanlar sürekli biçimde kendileri arasında kıyaslama yaparlar ve başkalarının üstünden geçip onları aşarlar. Hobbes için mutluluk, diğerlerine üstün duruma gelmekten ve onlar üzerinde hırs, açgözlülük ve hâkimiyet tutkularını ifa etmekten ibarettir; bu tutkular diğeri üzerinde hâkimiyet kurmaya, diğerinden daha zengin olmaya ve diğerinin sahip olduğundan daha fazla şana ulaşmaya karşılık gelir.

Başkasının bahtsızlığında benim kendi talihime katkı koyacak tek bir şey yoktur derken, Spinoza, Hobbes ile metinlerarası biçimde tartışmaktadır. Spinozacı mantığa göre, insanlar arasında bir birleşim mantığı gözetilerek düşünüldüğünde, başkalarının mutluluğu benim mutluluğumu artırmaktadır; bunun ardında yatan bir başka sebep, mutsuzluğun hurafeye, hurafenin eziyete, eziyetin de çatışmaya götürmesidir. *Bundan keyif alacak kişinin ne gerçek bilgelikten, ne de hakikî yaşamın sükûnetinden haberi vardır.*

2) A.g.y., s. 116.

Spinoza, Yahudi halkının seçilmiş bir millet olmadığını söylemektedir. Bunu neredeyse hiçbir zaman reddetmemiştir, fakat yaptığı çok daha kışkırtıcı bir şeydir: o, bütün kavimlerin seçilmiş olduğunu söylemektedir. Spinoza'nın olumlu üslûbu burada açık bir şekilde görülecektir. Belli bir kavmin seçilmiş olduğunu reddetmek yerine, varolan bütün kavimlerin seçilmiş olduklarını tasdik etmektedir. Seçilmişlik ve ötekileri dışlama üzerine kurulu kimlikle bağıni keser Spinoza. Seçilmek, dışlayıcı bir şey olmayıp, varoluşun bizzat kendisidir. Çünkü Tanrı, dışarılarda bulunan bir Tanrı değildir ve O, bir kavimle akit yapıp, peygamberler aracılığıyla, başka kavimlere değil, fakat yalnızca o kavme vahiy iletmemektedir. Spinoza'nın Tanrı'sı bu değildir. Spinoza'nın Tanrı'sı panteisttir (ki birçok araştırmacı Spinoza felsefesini tarif etmek için bu kelimenin uygun olmadığına işaret etmiştir; fakat biz, anılan ihtiyatı göz önünde tutmakla birlikte, bu isimlendirmeyi muhafaza edeceğiz); yani bu Tanrı her şeydir. Bu, her şeyin Tanrı olduğunu değil, fakat her şeyin Tanrı'da bulunduğunu (*in Deo*) söylemektir. Daha açık konuşmak gerekirse, O, her şeyi, kendi kendini meydana getirdiği anlamda meydana getirir.

Spinoza, "ilâhî biçimde seçilme" kavramının yerine konulmak üzere, Tanrı'nın "dâhili yardımı" ve "hârici yardımı" arasında bir ayırım yapılmasını önerir. Hem kavimler hem de bireyler için hüküm ifade eden Tanrı'nın hârici yardımı, besinlerden sahip olunan doğal zenginliklere kadar, kendini muhafaza etmesi ve sahip olduğu kolektif *conatusunun* gelişmesi için, bireylerden meydana gelen bir kavmin işine yarayan her şeydir. Buna karşın, Tanrı'nın dâhili yardımı, her bir bireyin ya da kavmin, kendi kudretiyle gerçekleştirmeye muktedir olduğu her şeydir (ve, örnekse, siyaset ve etik bu türdendir). Bir kişi yahut bir kavim seçilmiştir denildiğinde, bu, anılan iki yardımın onun mevcudiyeti ve sebatı için aynı yerde birleşmesi anlamına gelir. Tek bir cümleyle özetlemek gerekirse, ilâhî biçimde seçilmek, tam olarak varolmaya karşılık gelir. Dolayısıyla, Yahudi kavmi, *tıpkı diğer tüm kavimlerin oldukları gibi*, seçilmiş bir millettir. Fakat onlar, Spinoza'ya göre, zekâları nedeniyle seçilmemişlerdir; aksine, filozof indinde, Yahudiler özel olarak ne zekidir, ne bilgeliğe sevgi beslemektedir.

Yahudi kavmi seçilmiş bir millettir denildiğinde anlatılmak istenen yegâne şey, bunların, Tanrı'nın dâhili ve hârici yardımıyla, belirli bir zamanda, belirli bir süre direnmiş bir devlet inşa edebilmiş olmalarıdır. Devlet olarak varlıkları sona erdiğinde, seçilmiş kavim vasıfları da sona ermiştir. Spinoza'da bir tür proto-siyonizmin işaretlerini görürüz; bu inanca göre, Yahudiler tekrar seçilecek ve yeniden bir devlet inşa edecektir. Bu politik bir seçimdir. Yahudiler, topraksız ve devletsiz geçen iki bin yıla rağmen, bir Kitap etrafında birleşerek diaspora içinde zamana iki sebeple sebat göstermiştir: *Teolojik-Politik İnceleme*'ye göre bu iki sebep hurafenin kuvveti ve nefrettir.

Spinoza antisemitizmin sebepleri hakkında oldukça problematik bir fikre sahiptir. Ona göre, Yahudilere yönelik nefretin sebebi Yahudilerin kendisidir (ki bu argümandan modern antisemitizm tarafından uzun süre istifade edilmiştir). Peki bu neden böyledir? Çünkü Yahudiler, nefret döngüsünü başlatan, diğer kavimleri aşağılayan ve sünnet yoluyla onlardan kendilerini farklı kılan kimselerdir. Kendi kendilerini seçilmiş addedip bedenleri üzerinde bu seçilmişliğin ayırıcı işaretini mimleyerek ve diğerlerine seçilmiş olduklarını bildirerek, nefret dairesini döndürmeye başlayanlar Yahudilerdir. Kendilerine geri dönen bu nefret, ki bugün bunu "antisemitizm" olarak adlandırırız, tam olarak ve paradoksal biçimde, bir Yahudinin Yahudi olarak sebat etmesini sağlayan şeydir. Çünkü Yahudi, kendisinden nefret edenler tarafından mimlenmiş, biçimlendirilmiş ve muhafaza edilmiştir.

Spinoza'nın ortaya koyduğu bu fikirde paradoksal bir yön bulunur. Evvelce, varolma kuvvetini azaltmakta olan hurafe ve nefret, bir şeyin sebat etmesine nasıl izin vermektedir? Belki yasanın boyunduruğu, yani temizlikle ve besinlerle ilgili bütün o zaruretler, Yahudi kavminin diğerlerinden anlamlı biçimde farklılaşmasına nefretten daha çok hizmet etmiştir.

Spinoza, XX. asırda trajik veçhesi gün yüzüne çıkmış bir problemi incelemektedir. Antisemitizmin nedenleri nelerdir ve antisemitizmin her daim mevcut bulunmuş olmasının sebebi nedir? Bu sorulara vereceğimiz cevap hangisidir? Evet, siyahlara ve çingenelere de ırkçılık yapılır ve, gerçekten, ırkçılık yalnızca Yahudilere yönelmiş değildir;

fakat antisemitizm çok geniş ve çok hususiyetli bir hikâyedir. Aslına bakılırsa, işin ilk zamanlarında antisemitizmden değil, fakat Yahudi karşıtlığından bahsediliyordu.

Öyle ki, bir kavim ve bir sosyal organizasyon olarak Yahudi milleti, diğer tüm kavimlerde olduğu gibi, “Tanrı sâyesinde” bir arada kalmaya muktedirdir (ve buradaki Tanrı, Spinoza’nın Tanrı’sı olup, başka deyişle tabiatır). Varolanlar tabiat sâyesinde varolurlar. Tanrı, yaratıcı biçimde varolandır; O, zihin ve irade sahibi olup bir şeyin mevcudiyetine yaptırım bağlayan, varolanları keyfi biçimde seçen ve bu dünyanın dışında bulunan bir varlık değildir. Eğer bir şey varsa, o şey seçilmiştir ve onu seçen hiç kimsedir; burada “Tanrı’nın seçimi” mevzubahistir. Spinoza o eski Yahudi formülünden başka bir şey söylemek için istifade etmektedir. “Seçilmiş kavim fikrini muhafaza etmek mi istediğimiz? Öyleyse, varolan ne varsa bunların hepsi seçilmiştir.” Burada, seçilmişliğin münhasır olma iddiası işleminden geçilir. Başka kereler yapıldığı gibi, terim çarpıtılıp kasten yorumlanması için muhafaza edilir ve bu yolla politik teolojinin gerekçeleri ve mantığı olumlu surette yerle bir edilir.

Spinoza, varoluşun içkin iyiliğinden hareket etmektedir. Varolmak Tanrı tarafından seçilmektir. “Varolmak”, *pars naturae* olarak “Tanrı’da mevcut bulunmak” demektir. “Tanrı’nın seçimi”, yalnızca ve yalnızca “varolmak” anlamına gelir. Filozofun burada yaptığı şey, bütün bu eski söz varlığını, bunlara başka bir anlam yüklemek üzere kullanmaktır. Bir şey varolduğu sürece, o şey seçilmiştir; varolmaya son verdiğinde ise, seçilmiş olma hâli de sona ermektedir. Musa Yasası yalnızca politik bir anlama sahiptir. Yahudi kavmi bu yasa sâyesinde politik bir organizasyon oluşturmayı becerebilmiştir. Teolojik-politik bir yasadır o. Spinoza, Musa’yı, gelişiminin henüz başında bulunan ve köle olarak yaşamaya alışmış bir topluluğa, millet hâline gelebilmeleri için kanunlar vazedenden bir yasa yapıcı ve politikacı olarak kabul etmektedir. Musa’nın yaptığı bundan ibarettir; o, eksik ya da fazla değil, fakat tam olarak politik bir dâhidir. Özerk biçimde yaşayabilmesi için Yahudi kavmine bir yasa bahşetmektedir. Ve, elbette, bu duruma “Tanrı’nın seçimi” adı verilir: bahsedilen seçim Yahudilerin belli

bir süre boyunca politik bir devlet olarak yaşamlarını sürdürebilmiş olmasından ibaret olup, hâdise bundan fazlası değildir.

Spinoza’nın seçilmiş kavim fikriyle girdiği bu tartışmada, hükümet biçimleri önem arz etmemektedir. Yahudi kavmi, köpeklerin havlamadığı garip ve gizemli bir gecede kölelikten kurtulmuş ve tam anlamıyla bir millet olmuştur. “Tanrı’nın seçimi” ifadesi muhafaza edilmek isteniyorsa eğer, Spinozacı kabule göre, bu ifade tamamen tarihî bir olgudan, bir politik durumdan başka bir şeyi tarif etmemektedir. Bu biçimde düşünüldüğünde, Yunanlılara özel bir ilgisi bulunmayan Spinoza böyle bir şey söylememişse de, Yunanlılar zekâları sebebiyle Tanrı tarafından seçilmişlerdir. Onlar bize felsefeyi bırakmış kimselerdir. Tanrı tarafından seçilmiş oldukları söylendiğinde anlatılmak istenen şey, bunların düşünebildikleri, *polis*i yaratabildikleri ve trajediler yazmayı becerebildikleri gerçeğidir. Yahudiler ise köle durumundayken başka bir işin üstesinden gelmişler, kölelikten kurtulabilmişler ve Tanrı tarafından seçilmişlerdir.

Özetlemek gerekirse, Spinoza seçilmiş kavim fikrinin Yahudiler indinde sahip olduğu anlamın içini boşaltmakta ve anılan fikrin bu biçimini yok etmeye gayret etmektedir.

...Milletlerin kendi aralarında ayrıldıkları yegâne husus, toplumlarının teşkilatlanma şekilleri ve hükümü altında yaşayıp yönetildikleri yasalardır. Bu yüzden, İbrani kavmi, ötekilerin önünde tutularak, sahip oldukları zekâ ve ruh zenginliği nedeniyle değil, fakat bir devlet kurup bu devleti bunca yıl korumalarına imkân vermiş olan toplumsal organizasyonları ve talihleri sebebiyle Tanrı tarafından seçilmiştir. Kutsal Kitap’ın kendisi de bu olguyu açık biçimde dile getirir, zira, Kutsal Kitap’ın yüzeysel biçimde okunması, Yahudilerin diğer kavimlerden yalnızca can güvenliğiyle ilgili hususlardaki muvaffakiyetlerinde ve bilhassa Tanrı’nın hârici yardımı sâyesinde büyük tehlikelerin üstesinden gelmelerinde üstün bulduklarını ortaya koymak için yeterli olacaktır; diğer hususlarda bunlar diğer bütün kavimlerle eşit düzeydedir ve Tanrı herkes için eşit biçimde elverişlidir.

İdrak meselesine gelince, Yahudiler, Tanrı ve tabiat hakkında, basitçe söylemek gerekirse, halk takımına özgü fikirlere sahip olmuşlardır; ve öyley-

se, bu anlamda, diğer kavimlerden daha ziyade biçimde Tanrı tarafından seçilmiş değildirler. Erdem ya da hakikî yaşam konusunda da böyle bir durum söz konusu değildir; zira bunlar bu hususlarda da öteki kavimlerle eşit vaziyetteydiler ve bu anlamda seçilmiş pâyesine pek az sahiptiler. Öyleyse, Yahudilerin yetenek ve eğilimleri, münhasır olarak, devletlerinin geçici saadetinden ve bunun sağladığı dirlikten ibaretti.³

Öyleyse, Yahudi kavmi, Spinoza'nın teorisine göre, nasıl olup hurafe ve nefret sâyesinde sebat etmiştir? Bu husus, belki de, içindeki birçok pasajda, tam olarak teorik anlamda olmasa da, Spinoza'nın bizzat kendi cemaatine karşı hissettiği kırgınlığın görülebildiği bu kitabın en kuvvetli fikirlerinden biridir. Metnin devamı şöyledir:

Öyleyse, Yahudiler, diğer kavimlerden üstün addedilmeleri için artık hiçbir vafsa sahip değildirler.

Yahudilerin bunca yıl devletsiz ve dağınık biçimde mevcudiyetlerini sürdürmüş olmalarına gelince, bunlar, kendilerine karşı diğer bütün kavimlerin nefret beslemesine yol açacak kadar, geri kalan milletlerden kendilerini ayırmış olduklarından, bu hususta şaşacak hiçbir şey yoktur; ve bu yalnızca diğer kavimlere uymayan ayinler icra etmelerinden değil, fakat aynı zamanda sıkı bir sofulukla izledikleri sünnet geleneğinden de ileri gelir. [...].

Ben, kendi açımdan, ayrıca şunu düşünmekteyim: konuştuğumuz mesele hususunda sünnet vakası öyle bir kudrete sahiptir ki, ben, bir tek bu vakanın bile bu kavmi sonsuza dek muhafaza etmeye kâfi geleceğine ikna olmuş vaziyetteyim. Dahası, inançlarının esasları eğer kalplerini kadımsı kılmamış olsaydı, karşularına bir fırsat çıktığında (insanların işleri pek kararsızdır!) devletlerini tekrar kuracaklarını ve Tanrı'nın bunları tekrar seçeceğini düşünmekte bir an bile tereddüt etmezdim. Gerçekten de, bunun müthiş bir örneğini Çinlilerde görüyoruz; zira onlar da, diğerlerinden kendilerini ayırmalarına yarayan kafalarındaki saç örgülerini sofî biçimde korumaktadırlar; ve böylelikle binlerce yıl boyunca başkalarından ayrı yaşamışlar, yaş kademi konusunda diğer bütün kavimleri aşmışlardır.

3) A.g.y., s. 121.

[...] İdrak ve hakikî erdem hususunda hiçbir kavim diğerinden ayrılmaz, ve [...] dolayısıyla, bu anlamda, içlerinden hiçbiri, kendilerine tanınmış bir öncelikle Tanrı tarafından seçilmiş olmaz.⁴

Başka bir pasajda, Yahudilerin İspanya ve Portekiz trajedilerine atıfta bulunur Spinoza: Diğer kavimlerin bunları bir arada tutan nefreti hususuna gelirse, bu nokta bizzat tecrübeyle kanıtlanmış bulunmaktadır. İspanya kralı, Yahudileri krallığın dinini kabul etmek ya da sürgüne gitmek konusunda seçim yapmaya zorladığında, pek çok Yahudi, Romalı piskoposları izleyenlerin dinini kabul etti. Ve bu dini kabul eden kişilere İspanyol asıllıların sahip olduğu bütün ayrıcalıklar bahşedildi. Bunlar kısa süre sonra, kendilerinden bir iz ya da hatıra kalmayacak biçimde İspanyollarla çabucak karıştılar. Bu anlatılanların tam aksi, Portekiz kralının kendi devletinin dinini kabul etmeye zorladığı kişiler konusunda yaşandı; çünkü bu kişiler anılan dine dönmelerine rağmen, daima diğerlerinden ayrı biçimde hayatlarını sürdürdüler, zira kral, bunların onurlu hiçbir göreve layık olmadıklarını ilân etmişti.

Spinoza'nın kuvvetli biçimde tecrübe ettiği ve bugün bizlerin "asimilasyon" ismini verdiği mesele, Marranoların başına gelen bu hâdiseye başlar. Aforoz edildikten sonra Spinoza'nın "asimile" bir Yahudi olmayı becerbildiğini söylemek mümkün değildir. Fakat, belki de, Spinoza, dramatik bir tarihin kendisiyle başladığı, asimile olmayı denemiş ilk Yahudidir. Shoá, asimilasyonun katıksız biçimde hayâli olan boyutunu vahşice sergilemiştir.

Spinoza, diğer tüm aidiyetlerden vazgeçerek, Hollanda yurttaşı olmayı istemiştir. Bununla birlikte, o, iki taraflı bir ayrımcılıktan mustariptir: cemaatinden aforoz edilmiştir ve Yahudiler tarafından heretik kabul edilir; fakat yabancılar kendisini Yahudi kabul etmektedir. XVII. asırda dinden çıkmak öyle basit bir iş değildir. Birincil önemdeki aidiyet, politik ya da millî değil, fakat dinîdir. Nâdir rastlanmasına rağmen, Calvinci olmak için, yahut çok istisnai hâllerde Yahudilik veya Müslümanlığı benimsemek amacıyla, Katolik inancından çıkmak

4) A.g.y., s. 132-133.

mümkündür. Fakat yalnızca Spinoza'nın kitabında söylediği şekliyle "Hollanda yurttaşı" ya da "Amsterdam vatandaşı" olarak kabul edilip kendini bu şekilde adlandırmak amacıyla, bir kimsenin bir dinden çıkıp başka bir dine girmemesi tahayyüllerin ötesinde bir şeydir. Çünkü milli aidiyet, kimliğin bir politik bütüne katılmakla tanımlanabileceği biçimde meydana gelmemektedir. Bir Yahudi olarak kabul edilmeye devam etmesi, yalnızca bir yurttaş olmak yönündeki kendi iradesinin ötesinde, Spinoza'nın asimile bir kişiye dönüşmesini engellemiştir.

Spinoza'nın aforoz edilmesiyle ve bu hâdiseden bağımsız olmayan Spinozacı felsefeyle, anılan vakıadan sonra gelen tarih ışığında düşünülmesi gereken bir problemler silsilesi neşet etmiştir. Önemli nispette Yahudi asıllının dinî bağlara sahip olmadığı, günümüzün İsrail Devleti'ni ele alalım örneğin. Bunların Yahudi olmadıklarını söylemek kimsenin aklına gelmeyecektir. Bununla birlikte, XVII. asırda durum böyle değildir. O vakitlerde, dinî bağın kaybı ve aforoz yurttaşlık talebiyle telâfi edilmemektedir. Çünkü Spinoza, yabancılar indinde aforoz edilmiş bir Yahudi olmakla birlikte, neticede onlar için bir Yahudidir; ve aynı zamanda Yahudilerin gözünde aforoz edilmiş bir cemaat üyesi olup, bu sebeple artık cemaate de ait değildir. Şüphe yok ki, Yahudilik tarihi, Spinoza'da temel bir aşamayı kayda geçirmiştir.

5 *Panteist Bir İnsanlık*

Kutsal Kitap'ta hiçbir spekülasyon, hiçbir teori, hiçbir felsefe ve hiçbir hipotez bulunmaz, der Spinoza. Basit insanlar için, hayata dair ve anlaşılması pek kolay kurallar vardır orada. Anılan kurallar, felsefenin kendisine ulaşamayan insanların iyi yaşamaları içindir, ki bu noktada, Wittgenstein'in *Tractacus*'ta belirttiği üzere, gelenek ve İncil yukarılara ulaşmak için kullanılan bir merdivene dönüşecektir; yukarılara varıldıktan sonra bu merdiveni tutup atmak gerekir, çünkü artık iş görmeyecektir. Günümüzde bundan daha muhafazakâr Spinoza okumaları görülmektedir.

Spinoza, insanlığa dinden daha fazla engel çıkaracak bir şey bulunmadığını düşünmektedir, ki burada bahsedilen, törenlerden ve kiliselerden müteşekkil dindir. Söz konusu olan, hiçbir zaman mutlak politik gerçekçilikten kaçamayan barış içinde bir insanlıktır. Bu insanlık tasavvuru ilim olarak felsefeyi temel alır ve insanların kuvvetlerini ve sahip oldukları ortak *conatusu* artırmak ve varolan gerçeği dönüştürmek için bir araya toplanmaları anlamında politikaya

dayanır. Hurafeye, habis ve kederli tutkulara, nefrete ve ezaya kök salmış bir varoluşu, fikirsel Tanrı sevgisince yönetilen bir varoluşla ikame eder. Bahsedilen sevgi, tutku ya da hurafeye dayalı olmayıp, Hristiyanlığa özgü sevgiyle, komşusunu ayırım gözetmeden sevmekle uzaktan dâhi ilgili değildir. Fikirsel Tanrı sevgisi, tutku ve zekânın, dünyayı kavramak ve inşa etmeye yönelik bir kuvvet şeklinde ve dünya üzerinde varolmanın bir yöntemi olarak bir araya toplanmasıdır. Bu, iyi yaşamın ulaşabileceği son noktadır. Ayrıca, fikirsel sevgi ile politika arasında bir ilişki vardır. Politika, muhtemelen Yahudi gizemciliğinden kaynağını alan pek karmaşık bu kavram ışığında yorumlanır.

Her hâlükârda, her şeyden önce pasif bir din olmak vasfına sahip bir gerçek din mefhumu (*vera religio*) buluruz Spinoza’da. Bu gerçek dinin, yani Spinoza’nın “İsa’nın ruhu” olarak isimlendirdiği bu sevgi dininin kendisi sâyesinde başka bir şeye geçilen transit bir gereklilikten ibaret olduğunu düşünenler bulunduğu gibi, bunun bastırılmaz bir insanî arzuyu tatmin ettiği yorumunu yapan kişiler de vardır. Spinoza tarihte dinden vazgeçebilmeyi becermiş bir insanlığın varlığını hayâl etmenin mümkün olduğunu düşünüyor muydu, tam olarak bilmiyorum; yahut, insanların büyük çoğunluğunun “basit ruhlar” oldukları ve böyle kalmaya devam edecekleri olgusu karşısında dinin her zaman için lüzumlu kalacağına inanıyor muydu ve bu yüzden dinin kötü olanını ve hurafeyi, korku ve korkudan titremeye hiçbir ilgisi bulunmayan, demokrasiyle uyuşacak, pratik ve akli başında bir dinle ikame etmek mi istiyordu, pek emin değilim. Günümüzde, Spinoza eleştirisi çerçevesinde çok tartışılan bir meseledir bu. Gerçek din gerekli midir, yoksa insanların dinden tümünden vazgeçebilecekleri bir gün gelecek midir?

Eğer İncil, zamanının insanların hayâl gücünün birincil belirleyicisi olmasaydı, Spinoza büyük ihtimâlle *Teolojik-Politik İnceleme*’yi yazmazdı. İncil’in tarihsel bir eleştirisini yapmak, Spinoza için açıkça politik bir karar ve müdahaledir. Peki neden bu işe girişmiştir? Bu mesele, öncelikle, İncil okuması için insanlar arasında nefrete yol

açmayacak bir yöntem sağlamakla ilgilidir. Zamanının en büyük problemlerinden biri düşünce özgürlüğünün maruz kaldığı baskı olmasaydı ve eğer İncil bütün bu ihtilâfın merkezinde bulunmasaydı, Spinoza belki de *Teolojik-Politik İnceleme*’yi yazmış olmayacaktı. Öyleyse, Leo Strauss’un söylediği üzere, elimizdeki eser kendi kendini açıklayan bir kitap değildir ve tarihsel bakımdan içinde bulunduğu ana ait şartlarla ve bu zamanın büyük ve problematik meselelerinin özülle ilişki içinde düşünülmelidir; ki anılan şartlar dinî eza ve demokrasiyle ilgilidir. Spinoza’nın önerisi, felsefeyle teolojinin birbirinden ayırt edilmesidir; o, vicdan özgürlüğünün barış ve güvenliğe tecavüz etmediğini, aksine, bu özgürlüğün barış ve güvenliğin ön şartını teşkil ettiğini ileri sürmektedir. Bu iki önemli öneri, eserin yazıldığı tarihte yürüyen tartışmaların sınırları içine yerleşir.

Kitabın çekirdeğinde ve Spinoza’ya ait tecrübenin merkezinde, psikolojik, sosyolojik, teolojik ve politik boyutlar arz eden bir saik hakkında yürütülmüş bir fikir vardır. Anılan fikir, pek garip ve politik bakımdan pek önemli bir tutku, yani *nefret* duygusu hakkındadır.

Spinoza, *Etika*’da, kendi nedenine ait idenin eşlik ettiği bir keder olarak geometrik biçimde tanımlar onu. *Teolojik-Politik İnceleme*’de “teolojik nefret”ten bahsedilir ve teoloji açıkça nefretle ilişkilendirilir; ki burada biyografik bir unsur bulunması muhtemeldir. XVII numaralı başlıkta, *sofuluktan ve aşırı dindarlıktan doğan nefretten daha derini ve inatçısı yoktur* denilir. Dinlerin genel olarak nefret kaynağı olduklarını geçmiş tecrübeler göstermiştir.

Marranoların başına gelen nedir? Marranoluk deneyiminin XX. asrın gaz odalarında sona erecek bir olaylar silsilesinin hayli benzersiz bir anına denk geldiği düşünülebilir. Tarihte ve muhtemelen Yahudi kavminin tarihi kadar uzun bir geçmişe sahip antisemitizm tarihinde, ilk kez, Yahudi nefreti din meselesinden Marranolarla birlikte ayrılır; bütün bir Orta Çağ boyunca Yahudiliğin esasen bir din olduğu düşünülmüş ve dolayısıyla mesele dinden dönmek gibi basit bir çözüme sahip olmuştur. Marranolar ya da dönme Yahudiler artık Yahudi olmayan Yahudilerdir ve kendilerine yeni Hristiyanlar denir.

Bununla birlikte, dinlerinden dönmüş olmalarına rağmen onlara eza çektirilmiştir ve bunun nedeni artık dinleri değil, fakat kanları ve kökenleridir. Bu kimselere *Yahudi doğdukları için* eza çektirilmiştir; ki bu da dinden dönmekle kurtulunacak bir şey değildir. Marranoluk deneyiminin gösterdiği üzere, Yahudilikteki mesele dinin ötesindedir ve modern antisemitler bunu çok iyi bilir.

Bu yeni bir şeydir ve ilk defa XVI. asırda, Portekiz’de görülecektir. Yahudi, belli bir dinin mensubu olmakla kalmayıp her şeyden önce belli bir “ırk”ın üyesidir. Nazizmin imha işini zorunlu kabul etmesi işte tam da bu yüzdendir, çünkü bir Yahudiden “dönme” elde etmek mümkün değildir; Yahudi hiçbir şart altında Yahudi olmaya son veremeyecektir. İspanyollar tarafından gerçekleştirilen kan temizliği Nazizmin ideolojik habercisidir. Ve hatta, ırk tanımının genişliği ve uzandığı yer bakımından, Nazizme göre daha haşındır, çünkü Nazizm günlerinde bir dereceye kadar Yahudi kanı taşıyıp kurtulmak mümkünken, tek damla Yahudi kanına sahip olmak İspanyol İnkizisyonu tarafından mahkûm edilmek için yeterlidir.

“İrkçılık” dediğimiz şey dinî nefret değildir. Dinî nefret başka bir ırktan gelen ya da farklı bir ten rengiyle doğmuş kimselere değil, fakat başka bir dine mensup kişilere yönelir. İspanya’dan kovulma hâdisesi, ırksal bir davranış ve Yahudilere yönelik ırksal bir nefret olarak modern antisemitizmin berrak bir öncelidir.

Spinoza, diğer başka insanların Avrupa’nın her yerinde din için ve din yüzünden can verdikleri bir zamanda, heretik ve dinden çıkmış bir kişi olarak aforoz edilmiştir. Bahsettiğimiz vaziyeti gözlerimizin önüne getirelim: İnkizisyon ateşlerinde yanarken *kurtar bizi* ilahisini söyleyerek ölenlerin haberleri Amsterdam’a geldiği sırada, yirmi yaşından biraz büyük bir delikanlı, anılan dinin hurafe olduğunu ileri sürmekteydi. *Teolojik-Politik İnceleme*’yi bu tarihsel ve biyografik süzgeçten geçirerek okumak gerekir.

XVII numaralı başlıkta, “düşman”dan ve din ile hukukun üst üste geldiği yer olarak teokrasiden bahsedilen ve Spinoza’nın Yahudiliği algılayış şeklini kesin biçimde gösteren bir pasaj vardır.

Öyleyse, *İbraniler üzerinde hüküm sahibi olan yalnızca Tanrı’ydı* [bütün bir XVII. asır siyaset felsefesi için temel bir polemik konusuydu bu. Hobbes’un *Leviatan*’da savunduğu ve diğer tüm siyaset felsefesinin genel olarak ileri sürdüğü şey, Tanrı ile bir anlaşma yapılamayacağıydı. Hobbes yorulana dek tekrar ediyordu ki, Tanrı ile anlaşma yapılamazdı. Fakat, Spinoza, İbranilerin, Tanrı’yla ve O’nun elçisi olan Musa’yla bir anlaşma yaptığını söyleyecek ve dolayısıyla onların devletinin teolojik bir devlet olduğunu bildirecekti] ve *bu anlaşma sonucunda, haklı olarak yalnızca onların devletine Tanrı’nın krallığı ismi takılmakta ve, yine haklı olarak, Tanrı, Yahudilerin kralı olarak anılmaktaydı. Dolayısıyla, bu devlete düşman olanlar Tanrı’nın da düşmanıydı ve devleti ele geçirmek isteyenler İlahî Majeste’ye saldırı suçunu işlemiş oluyorlardı; neticede bu devletin yasaları Tanrı’ya ait emir ve yasalardı. Göstermiş olduğumuz üzere, Tanrı’ya itaate indirgenen medenî yasa ve din, anılan devlet içerisinde tek bir şeye karşılık geliyordu ve bu iki şey birbirinin aynıydı. Yani, dinin dogmaları, öğretilerden değil fakat yasalar ve emirlerden oluşmaktaydı; sofuluk adalet, dindar olmamaksa suç ve adaletsizlik şeklinde kabul görüyordu. Dinini yitirenler yurttaşlıktan çıkıyorlar ve ipso facto düşman kabul ediliyorlardı; din için ölenler vatan için ölmüş sayılıyorlardı ve genel olarak medenî yasa ve din arasında herhangi bir ayırım bulunmamaktaydı. Dolayısıyla, yurttaşlar Tanrı tarafından vahyedilenden başka bir yasaya tâbi olmadıkları için, bu devletin teokrasi ismiyle anılmasına imkân bulunmaktaydı.*¹

Dinini yitirenler –yani “ben, Spinoza”– yurttaşlıktan çıkıyorlar ve düşman kabul ediliyorlardı; ve din için ölenler, “ben, Spinoza” dinini yitirmişken, vatan için ölmüş sayılıyorlardı. Bir keresinde, Hristiyan olarak doğmuş bir İspanyol Yahudiliğe geçmiş, ölüme mahkûm edilmiş ve herkes Amsterdam Sinagogu’nda bu hâdise için gözyaşı dökmüştü; Spinoza’nın *parnasim* tarafından yargılandığı yıldır bu. Esasen, daima, İnkizisyon tarafından katledilmiş bir Yahudinin haberi geldikçe, Yahudi cemaati sinagogda toplanıp ağlamaktaydı. Spinoza ve zamanının

1) A.g.y., s. 357-358.

büyük trajedisi böyle özetlenebilir büyük ölçüde; yani son şehit ve ilk seküler Yahudinin üst üste gelişinde.

Poliakov modern antisemitizmin kurucusunun Spinoza olduğunu söylemektedir; gerçekten de, burada Yahudi felsefesi ve kültürü için bir problemden söz edilebilir. Fakat bu problematik durum onun düşüncesinin Hristiyanlığa mâl edilmesine imkân vermeyecektir. Bu yanıltan sıyrılmamız için bir işaret teşkil edecek bir belge, daha doğrusu bir mektup bulunmaktadır. Belli ki, Spinoza pek sakin bir adamdı ve kimseye öfke duymazdı. Fakat bu mektupta öfkelenmekte, hem de çok öfkelenmektedir. Çocukluğundan tanıdığı bir delikanlı olan Albert Burgh'a yazdığı bir cevaptır bu; delikanlı belli şeyler sorduktan ve Spinoza da bunları tam bir açık yüreklilikle ve soru sahibinin iyi niyetine güvenir biçimde yanıtladıktan sonra, Burgh, Spinoza'yı densizce ve kötü niyetle, "imansız", "ate" ve "Epikuroşçu" olmakla, yani o zamanın uygunsuz hangi sıfatı varsa onlarla suçlamıştır. Spinoza'nın cevabı aşağıdadır:

Başkaları tarafından söylenenlere pek az inanıyordum doğrusu, fakat sonunda sizin kendi yazdığınız mektup sâyesinde anladım ki, yalnızca Roma Kilisesi'ne üye olmakla kalmamış, fakat tıpkı söyledikleri gibi, onun ateşli bir savunucusuna dönüşmüş, muhaliflerine lânet okuyup onları öfkelen-dirmeyi de öğrenmişsiniz.

[...] Roma Kilisesi'nin diğerlerinden ayrı yerde durduğu hususu tas-tamam boş lâftan ibaret olup bu nokta hurafenin hususi bir ürünüdür. Esasen, Yuhanna hakkında söylemiş olduğum üzere, iyilik ve adalet gerçek Katolik inancının tek ve en kesin işaretleri olup bunlar hakiki Kutsal Ruh'un meyveleridir. İsa gerçekten de bunların bulunduğu yerdedir ve bir yerde bunlar yoksa o yerde İsa da eksiktir [...].

Fakat bunca insanın genel mutabakatı ve Roma Kilisesi'nin kesintiye uğramamış halefiyet zinciri hususunda ekledikleriniz, Fârsîlerin anlatıp durdukları o eski hikâyenin tıpatıp benzeridir. Bunlar gerçekten de, en az Roma Kilisesi müminlerinininki kadar bir özgüvenle, Romalı şahitlerin inatçılığına sahip şahitler getirirler ve bu şahitler, sanki kendileri yaşamış-çasına, işitiş duydukları şeyleri söylerler. Soylarını Adem'e kadar uzatırlar

ve kiliselerinin o güne dek varıp geldiği, pagan düşmanlar ve Hristiyanlar karşısında sarsılmadan sapsağlam kaldığı konusunda aynı kibirle övünüp dururlar. Başka herkesten daha kadim bir varlığa sahip olduklarını ileri sürerek kendilerini savunurlar. Tanrı'nın yazılı ve yazısız kelâmını yalnız kendilerinin muhafaza ettiklerini ve geleneklerinin bizzat Tanrı'dan geldiğini hep bir ağızdan bağırıp dururlar. Bütün sapkınlıkların bunlardan çıkmış olduğunu kimse inkâr edemez; binlerce yıl boyunca sebat etmelerinin sebebi, herhangi bir hükûmetin kendilerini buna zorlaması değil, fakat yalnızca hurafenin tesirli oluşudur [...].

İtiraf etmeliyim ki, sizin o çok övdüğünüz Roma Kilisesi örgütü, politik ve kimileri için de pek kâr getiricidir.

[...] Farz edelim ki, öne sürdüğünüz argümanların tümü yalnızca Roma Kilisesi lehinde olsun. Peki bütün bu argümanlarla kilisenin otorite-sini matematiksel olarak kanıtlamayı düşünür müydünüz acaba? İşin aslı böyleyken, neden benim kanıtlamalarımın habis ruhların prensinden ilham aldıklarını düşünüyorsunuz ve sizin kanıtlamalarınızın neden Tanrı'dan ilham aldıklarına inanıyorsunuz? Benim gördüğüm kadarıyla ve mektubu-nuzun açıkça gösterdiği üzere, bahsi geçen kilisenin kölesi olmuşsunuz siz ve onun tarafından yönlendirilmektesiniz; bunun sebebi Tanrı sevgisi değil, hurafenin yegâne sebebi olan cehennem korkusu üstelik.

[...] Bu ölümcül hurafeyi bir kenara bırakın ve Tanrı'nın size vermiş olduğu aklın farkına varın ve eğer vahşi kimselerden sayılmak istemi-yorsanız, size verilmiş bu akli geliştirmeye bakın. Bana kalırsa, saçma hatalara gizem adını vermeye son verin ve bizim için bilinmez ya da hâlen keşfedilmemiş olan şeyler ile saçma oldukları kanıtlanmış şeyleri birbirine karıştırmayı bırakın; kilisenizin korkunç sırları bu sonuncu kısma dâhildir, ki bunlar doğru akla ne kadar karşı gelirse, siz de onların o kadar anlama kabiliyetimizi aştığına inanmaktasınız.

[...] Bu konular üzerinde düşünmek ve gördüğüm kadarıyla tastamam cahili olduğumuz kilise tarihini incelemek isterseniz eğer, ki böylece papaların birçok şeyi nasıl yanlış yansıttıklarını ve bizzat papanın kilise krallığını İsa'nın doğumundan tam olarak altı yüz yıl sonra hangi kurnazlıklarla kurmayı başardığını göreceksiniz ve şüphe yok ki temyiz gücünüzü tekrar elde edeceksiniz. Bunun böyle olmasını yüreğinden diliyorum. Kendinize iyi bakınız (Mektup 76).

Bu mektup, Hristiyan bir Spinoza ihtimâline açıklık getirmektedir. Demek ki, Spinoza'nın *Teolojik-Politik İnceleme*'de şundan fazlasını söylediğine dürüstçe inanmak mümkün değildir: "Hristiyan dini bir sevgi dinidir ve hârici yasaya, teolojik-politik ve teokratik karakterli yasaya ait dini alt etmek amacıyla gelmiştir; ve bu yasanın, başka herhangi bir şeyden çok siyasî olan yasa yapıcı Musa tarafından, felsefeden nefret eden bir cahiller kavmine dayatılması gerekmiştir. Şimdi, artık bu devlet sona erdiğine göre, Musa Yasası diasporada bir anlam ifade etmemektedir, çünkü o, teolojik-politik bir yasa olup hurafe biçiminde yaşamını sürdürmektedir." Esasen, Spinoza aşağı yukarı bunu söylemiştir. Fakat Yahudilikten bu şekilde bahsettiğinde, aslında bütün dinlerden söz etmektedir. Bu bir ihtiyat kaidesidir, çünkü o zamanlar Yahudiliğe saldırmak Hristiyanlığa saldırmaktan çok daha az tehlikeliydi. Fakat, Strauss'un belirttiği gibi, Yahudilikten bahsederken aynı zamanda Hristiyanlıktan da söz etmektedir. Burgh'a yazdığı mektupla gösterir ki, monoteist dinlerin hiçbiri hurafeden muaf değildir.

Teolojik-Politik İnceleme'nin önsöz bölümüne hurafe meselesiyle girilir. Spinoza'nın hurafe meselesini ortaya attığı iki önemli metin, işte bu anılan önsöz ve *Etika*'nın I numaralı kitabının ekidir. *Etika*'nın anılan kısmında, hurafe açık olarak "teolojik" önyargıyla ilişkilendirilir. Pekâlâ, hurafenin yapısı ve planı nasıldır? Tanrı dünyayı ve bu dünyanın merkezinde insanı yaratır, her şey insana hizmet için vardır ve dünyanın maksadı insanın hayrıdır; sırası geldiğinde insan da iman vasıtasıyla Tanrı'yı onurlandıracaktır. Bu teolojik şemada Tanrı, netice olarak, cahilliğin sığınağıdır. Açıklamalarımız her tükendiğinde, bunun sebebi "Tanrı'nın böyle istemiş olmasıdır" deriz. *Teolojik-Politik İnceleme*'nin önsözünde bulunan, hurafeye dair bu şema, nedenler ve akıl aracılığıyla kavramak yerine, işaretlerle doğrulamalar yapmak çabasında olan kimselere takdim edilmiştir; nedenler ve işaretler arasındaki bu farklılık hayatîdir: yıldızlar, hayvanların iç organları ve kuşların uçuşu bu türden işaretlerdir. Bu kimseler gerçek olan şeyleri saf hayâl gücü aracılığıyla okumak niyetindedir.

Dikkat edilmesi gereken pek önemli bir nokta vardır ve bu nokta belki de Spinoza felsefesini Descartes felsefesinden ayırır. Anlayışta meydana gelen hata, illüzyon ve muhayyileden türeyen şeyler, Spinoza'ya göre, bir "idrak reformu" vasıtası ile ıslah edilebilecek epistemolojik bir sorun teşkil etmemektedir. Spinoza'nın, *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme* adlı eserini sonuçsuz bırakmış olması tesadüf değildir. Aksine, hata, illüzyon, yanılma ve bütün bunların pragmatik biçimi olan hurafe, yaşama biçimleri, etikler, dünyada varolma şekilleri ve hayat biçimleri üretmektedir. Hurafe, dünya hakkında yanlış bir inançtan ibaret değildir; fakat o bir hayat biçimidir. Ve Spinoza'nın aklın rehberliği altında bir yaşamdan anladığı şey, dünyanın matematik yapısını bulan bir duruş değil, fakat aynı zamanda ve bilhassa bir yaşama biçimidir. İşte, *Etika*'ya başka bir sebeple değil fakat bu yüzden *Etika* ismi verilir. Anılan bakış açısı, Spinoza felsefesinin "yaşam usulleri"² üzerinden okunmasına imkân verir. Düşünme biçimleri, bireysel ve kolektif yaşama biçimleri üretir. Etik, politika ve metafizik, işte bu yüzden, bileşenlerinin soyutlanması mümkün olmayan bir tekillik meydana getirir. Spinoza, bir yandan, hurafenin insanlar için doğal bir şey olduğunu söylemektedir, ancak burada anlatılmak istenen bunun bir kader olduğu değil, fakat insanların hurafeye meyilli karakterleridir. Öte yandan, hurafenin politik bir işlevselliğe sahip olduğunu, politika ve hurafe arasında araçsal bir ilişki bulunduğunu ileri sürmektedir. Öyleyse, "hurafe" kavramını "talih" kavramıyla ilişkilendirerek başlar *Teolojik-Politik İnceleme*. Orta Çağ ve Rönesans boyunca bir tanrıça olmuştur talih; o bir *bona deadır*, yani bir "iyi tanrıça"dır. Machiavelli, talihin lütfunun "erkekçe" kazanılması gerektiğini düşünmektedir (*erdem* ve "erkeklik" bu sebeple aynı kökten gelir). Talih, onu utangaçça elde etmeye çalışmak yerine, arzu ettiklerini alan gençler içindir. Spinoza'nın kullandığı "talih" kavramı tam olarak Machiavellici olmamakla birlikte, şüphe yok ki, Machiavelli onun kaynaklarından biridir.

2) Krş. André Tosel, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude. Essai sur le Traité Théologico-Politique*, Aubier, Paris, 1984.

Talih tabii bir şeydir ve tutkularla ilgilidir. İnsan yaşamı tutkulu bir yaşamdır ve tutkulu yaşam da insanları bir yandan öte yana sürükleyip atmaktadır. Yalnızca ona güvenen kişi yaşamda başarısızlığa uğrayacaktır. Bu sebeple, bir *Etik* lâzımdır. Burada Stoacı –ve Hellenistik ekolden gelen Stoacılar ve Epikuroşçular bu noktada benzer bir fikre sahip olduklarından– aynı zamanda Epikuroşçu bir kaynak vardır. Spinoza'nın bilge ideali, Hellenik (Stoacı ve Epikuroşçu) bilge idealiyle aynıdır. Bu ne Platoncu bir “filozof kral”, ne de yalnızca açık ve farklı bir yolla bilmek için bir yöntem arayışında olan Descartesçi bir “bilimci” idealidir; fakat onunkisi, yaşamasını bilen biri olarak bir bilge ideali ve *ars vivendi* anlamında bir bilgelik fikridir.

Fakat, Spinoza'dan farklı olarak, Hellenik ekole mensup Stoacılar ve Epikuroşçular politikadan çekilmeyi salık verir. Epikuroşçuluk, tarihte ilk kez ve belki de benzersiz biçimde, ne dinden ne de politikadan beslenen bir toplum deneyini düşünmüştür; o, hurafenin esrarını dağıtmak ve sahte tanrılara inanmak anlamında, Spinoza'nın haşmetli öncüsüdür. Büyük İskender devrinde *polis*in yok olmasıyla birlikte, Epikuros, arkadaşlardan oluşan bir topluluk içine çekilmeyi önerir; bu, yalnızca arkadaşlık temeline dayanan, dinî ya da politik olmayan bir toplumun keşfidir. “Arkadaşlık” kavramı Epikuroşçu etiğin iskeletini oluşturan konsepttir. Aynı zamanda Stoacılar da politik meseleleri duymazdan gelmiştir. Açıkça, dolaylı Hellenistik izler taşıyan Spinoza, buna karşın son derece politik bir düşünürdür.

Bilge idealine gelirsek, Hans Blumenberg'e ait, *Gemi Batıyor, Seyrediyorlar* ismini taşıyan bir kitap vardır ve burada büyük bir Epikuroşçu olan Romalı Lucretius'un *De rerum natura* adlı eserinin II numaralı kitabına atıf yapılır; anılan kısımda, kıyıda oturup oradan geçen bir geminin batışını seyretmenin pek keyifli olduğu anlatılmaktadır.³

3) “Rüzgârlar dalgaları uçsuz deniz üstünde karıştırmaktayken, karadan bakıp başkasının çektiği zahmeti izlemek ne tatlıdır; bunun sebebi, başkasının acı çektiğini görmenin bize keyif verip bizi mutlu etmesi değil, fakat belalardan uzak olduğumuzu düşünmenin keyifli olmasıdır” (Lucretio, *De rerum natura / De la naturaleza*, Eduard Valentí Fiol versiyonu, Bosch, Barcelona, 1993, s. 159).

Batan gemiyi izleyen adam bir metafordur. Karada duran kişi bilgeyi, deniz ise tutkuları, karışıklığı, beklenmedik durumları ve aklın sağlam toprağına ayak basmadıkları takdirde insanları yutacak derinlikleri sembolize eder. Suyun istikrarsızlığı tutkulara dair bir metafordur ve gemi bir insanlar topluluğudur; o, tutkular tarafından sürüklenerek yaşayan türlü insandan meydana gelir. Kıyıda bulunan ise, tekil biçimde, bilge olan kişidir.

Tutkuların hayatları mahvedebileceği fikri Spinoza'da da vardır, fakat o, tutkuları ahlâkçı bir eleştiriye tâbi tutmamaktadır, çünkü tutkuları tabii şeyler olarak ele alır. Bundan başka, XVII. asır düşüncesinde, genel olarak, aklın tutkulara karşı bir şey yapmasına imkân bulunmadığına, tutkuların gücü karşısında aklın kudretsiz kaldığına inanılmaktadır. Mesele, bu sebeple, bir tutkular bütünü, yani kapasitemizi, kuvvetimizi ve yaşama gücümüzü (*vis existendi*) artıran, Spinoza'nın deyişle “neşeli tutkuları” akılla işbirliğine sokmaktan ibarettir. Genel olarak XVII. asır düşüncesinde, örneğin, Hobbes'a göre, bir tutku yalnızca kendisinin zıddı olan ve kendinden daha kuvvetli bir tutku ile ortadan kaldırılabılır, ikame ya da ilga edilebilir. Öyleyse, Spinoza, Descartes ve Stoacılar gibi, tutkuların akıl aracılığıyla bastırılması gerektiğini söylememektedir. Fakat, elbette, yaşam üzerinde etik bir müdahalenin bulunduğunu, bir kendi kendini idare işinin varolduğunu, bir *biosa* ve bir yaşam biçimine azar azar ve dereceli olarak katkıda bulunan tutkuların müteşekkil bir organizasyonun mevcut bulunduğunu düşünmektedir. İşte, bu tutkular, Spinoza'nın aklın yaşamı adını verdiği niteliksel sığrama için gerekli şartları üretir.

Son olarak, teknikten ziyade varoluşsal niteliğe sahip, her zaman için insan yaşamının merkezi meselesini teşkil etmiş bir probleme değinmek gerekir: bahsettiğim mesele, kurtuluş problemi. Kurtulmak ne anlama gelir? Kurtulmak nedir?

Günümüzde, *Teolojik-Politik İnceleme*'de gizemden arındırılmış bir din kurmaya çabalanmış olduğu yönünde, anılan eserin yorumlanmasına yönelik pek güçlü ve muhafazakâr bir eğilim bulunmaktadır. Ben, Spinoza'nın amacının, yani en azından nihai amacının bu olduğunu

düşünmüyorum; aksine, ne olduğunu iyi bilmediğimiz başka bir şeye yapılan bir geçişi işaret eder biçimde algılanabilir *Teolojik-Politik İnceleme*; sanki ucu açık kalmış bir şeyden ibaretmişçesine.

Fikrimce, din kurtuluş getirmemekte ve teselli vermekten başka bir şey yapmamaktadır Spinoza'ya göre. Vahiyle ve genel olarak din ile bir kurtuluş mevcut değildir, çünkü en iyi dinde bile bulunan şey tutkusal Tanrı sevgisidir ve bu çerçevede bizler aktif değil, fakat pasifizdir. Spinoza, o zamanda, tarihsel biçimde arzulanması mümkün olan en iyi din üzerine düşünmenin mecburî olduğu fikrindedir; ve bu din, aynı zamanda Yahudiliğin de ruhuna denk gelen, "İsa'nın ruhu" olarak idrak edilir, fakat onun yalnızca mitolojiden arınmış olması hâlinde bu böyledir.

Genel olarak, tutkusal Tanrı sevgisi nefrete yönlendirir. Fakat, yine de, tutkular hafifletildiği takdirde ve bunlar dinî tolerans ve politik bir demokrasiyle uyumlu oldukları sürece, Tanrı tutkusal olarak sevinebilir. Bir gerçekçi olarak, bunun zamanı için en iyi ihtimâl ve gerçekleştirilmesi gereken vazife olduğunu belirtir Spinoza (ve "kilisesiz Hristiyanlar"ın da arzusu budur aynı zamanda). Fakat, son kertede, dini değil felsefeyi model alan muhtemel bir "yaşam biçimi"ni ve tutkusal değil fikirselleşmiş bir Tanrı sevgisini düşünmektedir. Felsefe tarafından meydana getirilen bir yaşama biçimidir bu, fakat Yunan örneğindeki gibi yalnızca bilgelere müteşekkil değildir; başka kimselerin de var olduğunu hesaba katan bu yaşama biçimi, çoğulluk ve zorunluluğu, insanlığın kendi kaçınılmaz çoğulluğuyla uzlaşması olarak düşünmektedir. Ve bu "Spinozacı" program muazzam bir yaşamsallık içerir. Çünkü, bir yandan, her türlü köktencilikle, nefret tutan ve sevgi duymayan tutkusal ısrarın her türlüyle arasına mesafe koyarken, öte yandan, faydacı rasyonalizmden ve araçsal saf aklın kutsallıktan arındırılmış ve nihilist dünyasından uzakta durmaktadır.

Bir insanlık arzusu olarak felsefe fikrinin büyük bir geçerliliği ve büyük bir politik önemi vardır. Felsefenin insanlık için bir ufuk teşkil etmesine imkân var mıdır? Yalnızca teorik anlamda değil, fakat aynı zamanda pratik manada "panteist" bir insanlık düşünmek mümkün

olacak mıdır? Panteist bir felsefenin yaşam için, etik ve politika için sonuç ve neticeleri neler olacaktır?

Spinoza eğer bugün hâlâ insanlığın felsefe ve politika aracılığıyla tutsaklıktan kurtuluşu üzerinde düşünmeye devam etmeyi öneren tartışma ve araştırmaların merkezini işgal ediyorsa, bu, belki de, felsefesinin, modernliğin kayıp patikası olarak, hâlen bütünüyle keşfedilmemiş olmasındandır.

Kaynakça

Aşağıda, Spinoza'nın eserlerinin İspanyol dilindeki değişik baskılarından ve İspanyol dilindeki eleştirel çalışmalardan oluşan, tüketici olmayan ve Arjantinli okuyucuya bibliyografik bir yol haritası sağlama amacını taşıyan bir koleksiyon bulacaksınız.

İspanyolca Spinoza baskıları

Obras escogidas, E. Reus ve Bahamonde, M. H. Alberti ve Manuel Machado versiyonları, Otto Baensch'in önsözüyle, El Ateneo, Buenos Aires, 1953.

Obras completas, J. Bergua'nın çevirisi, giriş yazısı ve notlarıyla, Clásicos Bergua, Madrid, 1966.

Obras completas, 5 cilt, Oscar Cohan ve Mario Calés versiyonları, Carl Gebhardt'in giriş yazısıyla, Acervo Cultural, Buenos Aires, 1977.

Tratado de la reforma del entendimiento, Oscar Cohan versiyonu, Carl Gebhardt'in giriş yazısıyla, Bajel, Buenos Aires, 1944.

- La reforma del entendimiento*, Alfonso Castaño Piñán, Aguilar, Madrid, 1954.
- Tratado de la reforma del entendimiento / Principios de filosofía de Descartes / Pensamientos metafísicos*, Atilano Domínguez versiyonu, Atilano Domínguez'in giriş yazısı ve notlarıyla, Alianza, Madrid, 1988.
- Tratado de la reforma del entendimiento*, Oscar Cohan, Diego Tatián'ın önsözüyle, Cactus, Buenos Aires, 2006.
- Tratado de la reforma del entendimiento*, Luis Placencia ve Boris Eremiev versiyonu, Luis Placencia ve Boris Eremiev'e ait giriş yazısı ve notlarla, Colihue, Buenos Aires, 2009.
- Tratado breve*, Atilano Domínguez versiyonu, Atilano Domínguez'in önsözü ve notlarıyla, Alianza, Madrid, 1990.
- Tratado teológico-político compuesto por Benito Spinoza*, J. Vargas ve A. Zozaya versiyonu, Biblioteca Económico-Filosófica, Madrid, 1882.
- Tratado teológico-político*, A Vargas ve A. Zozaya versiyonu, León Dujovne'in önsözüyle, Lautaro, Buenos Aires, 1946.
- Tratado teológico-político (seçmeler) / Tratado político*, Enrique Tierno Galván'ın çevirisi ve giriş çalışmasıyla, Tecnos, Madrid, 1985.
- Tratado teológico-político*, Atilano Domínguez'in çevirisi, giriş yazısı, notları ve diziniyle, Alianza, Madrid, 1986.
- Ética*, Manuel Machado versiyonu, Garnier, Paris, 1913.
- Ética*, G. C. Bardé versiyonu, Barbado, Buenos Aires, 1940.
- Ética*, Oscar Cohan versiyonu, Fondo de Cultura Económica, México, 1954.
- Ética*, Á. Rodríguez Bachiller versiyonu, Aguilar, Buenos Aires, 1975.
- Ética*, Vidal Peña versiyonu, Vidal Peña'nın giriş yazısıyla, Editora Nacional, Madrid, 1984.
- Ética*, Atilano Domínguez versiyonu, Atilano Domínguez'in giriş yazısıyla, Trotta, Madrid, 2000.
- Ética*, Manuel Machado versiyonu, Manuel Machado'nun notlarıyla, Quadrata, Buenos Aires, 2005.
- Ética*, Vidal Peña versiyonu, Vidal Peña'nın notları, Gabriel Albiac'ın sonsözü ve notlarıyla, Tecnos, Madrid, 2007.

- Tratado político*, Atilano Domínguez versiyonu, Atilano Domínguez'in giriş yazısı, analitik dizini ve notlarıyla, Alianza, Madrid, 1986.
- Tratado político*, Humberto Giannini ve María Isabel Flisfisch versiyonu, Humberto Giannini ve María Isabel Flisfisch'e ait giriş yazısı, notlar, *index latinus translationis* ve kaynakçayla, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1990.
- Tratado político*, Eric Fontanals versiyonu, Ernesto Funes'in giriş çalışması ve notlarıyla, Quadrata, Buenos Aires, 2003.
- Epistolario*, Oscar Cohan versiyonu, Oscar Cohan'ın önsözü, Carl Gebhardt'ın giriş yazısıyla, Sociedad Hebraica, Buenos Aires, 1950.
- Correspondencia*, Atilano Domínguez versiyonu, Atilano Domínguez'in notları ve diziniyle, Alianza, Madrid, 1986.
- Correspondencia completa*, J.D. Sánchez Estop, Hiperión, Madrid, 1988.
- Las cartas del mal. Correspondencia Spinoza / Blijenbergh*, Natascha Dolkens versiyonu, Florencio Noceti'nin sunuş yazısı, Gilles Deleuze'ün yorumuyla, Caja Negra, Buenos Aires, 2006.
- Epistolario*, Oscar Cohan versiyonu, Oscar Cohan'ın önsözü, Diego Tatián'ın giriş yazısıyla, Colihue, Buenos Aires, 2007.
- Compendio de gramática de la lengua hebrea*, Guadalupe González Diéguez'in çevirisi, giriş yazısı ve notlarıyla, Trotta, Madrid, 2005.

Spinoza üzerine genel kaynakça

- AA.VV., *Homenaje a Baruch Spinoza*, Museo de judío de Buenos Aires, 1976.
- Alain, *Spinoza*, Marbot Ediciones, Barcelona, 2008.
- Albiac, Gabriel, *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*, Hiperión, Madrid, 1987.
- , “Lacan, lector de Spinoza: deseo y sacrificio”, *Docta* içinde, yıl 2, n° 1, Córdoba, sonbahar-kış, 2004.
- Astrada, Carlos, *Goethe y el panteísmo spinoziano*, Universidad del Litoral, 1933.

- , “Spinoza y su aporte a la metafísica”, *El juego metafísico* içinde, Buenos Aires, 1942.
- Balibar, Etienne, *Spinoza. De la individualidad a la transindividualidad*, Editorial Brujas, Córdoba, 2009.
- Beltrán, Miquel, *Un espejo extraviado. Spinoza y la filosofía hispano-judía*, Riopiedras, Barcelona, 1998.
- Bennet, Jonathan, *Un estudio de la Etica de Spinoza*, Fondo de Cultura Económica, México, 1990.
- Blanco Echauri, Jesús (der.), *Espinosa: ética y política*, Universidad de Santiago de Compostela, 1999.
- Bodei, Remo, *Geometría de las pasiones*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.
- Carpintero, Enrique, *La alegría de lo necesario. Las pasiones y el poder en Spinoza y Freud*, Topía, Buenos Aires, 2003.
- Chauí, Marilena, *Política en Spinoza*, Gorla, Buenos Aires, 2004.
- , “La plebe y el vulgo en el Tractatus politicus”, AA.VV. *Coloquio Internacional Spinoza* içinde, Dolmen, Santiago de Chile, 1996.
- , “Spinoza; poder y libertad”, Borón, A. (der.), *La filosofía política moderna* içinde, Eudeba/Clacso, 2000.
- Cohen, Diana, *El suicidio: deseo imposible. O la paradoja de la muerte voluntaria en Baruj Spinoza*, Ediciones del signo, Buenos Aires, 2003.
- Damasio, Antonio, *En busca de Spinoza. Neurobiología y emoción de los sentimientos*, Crítica, Barcelona, 2005.
- Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnik, Barcelona, 1975.
- , *Spinoza: filosofía práctica*, Tusquets, Barcelona, 1984.
- , “Spinoza y las tres Éticas”, *Nombres* içinde, n° 4, Córdoba, 1994.
- , *En medio de Spinoza*, Cactus, Buenos Aires, 2003 (genişletilmiş ikinci baskı, 2008).
- Domínguez, Atilano (der.), *Biografías de Spinoza*, Alianza, Madrid, 1995.
- , *Spinoza y España* (der.), Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1994.
- Dujovne, León, *Spinoza. Su vida, su época, su obra, su influencia*, 4 cilt, Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, 1942-1945.
- Espinoza, Enrique, *Spinoza, águila y paloma*, Babel, Buenos Aires, 1978.
- Ezcurdia, José, *Spinoza, imístico o ateo? Inmanencia y amor en la naciente edad moderna*, Universidad de Guanajuato, México, 2005.
- Forster, Ricardo, “La ficción marrana: claves para una lectura a contrapelo de la subjetividad moderna”, *Crítica y sospecha* içinde, Paidós, Buenos Aires, 2003.
- Galcerán, Montserrat y Espinoza Pino, Mario (der.), *Spinoza contemporáneo*, Tierradenadie Ediciones, Madrid, 2009.
- García del Campo, Juan Pedro, “A propósito de una carta de Spinoza a Hugo Boxel”, *Er, revista de filosofía* içinde, n° 17-18.
- , *Spinoza o la libertad*, Montesinos, Madrid, 2008.
- Gebhardt, Carl, *Spinoza*, Losada, Buenos Aires, 1940 (ikinci baskı 2008).
- González, Horacio (der.), *Cóncavo y convexo. Escritos sobre Spinoza*, Altamira, Buenos Aires, 1999.
- Hampshire, Stuart, *Spinoza*, Alianza, Madrid, 1982.
- Henry, Michel, *La felicidad de Spinoza*, Ediciones La cebra, Buenos Aires, 2008.
- Hubbeling, H. G., *Spinoza*, Karl Alber, Freiburg, Múñih, 1978.
- Jaquet, Chantal, *Spinoza o la prudencia*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2008.
- Kaminsky, Gregorio, *Spinoza: la política de las pasiones*, Gedisa, Buenos Aires, 1990.
- Kogan, Jacobo, “Actualidad de Spinoza”, *Temas de filosofía* içinde, Biblos, Buenos Aires, 1996.
- Korn, Alejandro, “Spinoza” (1925), *Obras completas* içinde, Claridad, Buenos Aires, 1949 [aynı zamanda *Obras* içinde, La Plata, 1938, II].
- Macherey, Pierre, *Hegel o Spinoza*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2006.
- Madanes, Leiser, *El árbitro arbitrario. Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión*, Eudeba, Buenos Aires, 2001.
- Mignini, Filippo, “Spinoza: ¿más allá de la idea de tolerancia?”, *Nombres* içinde, n° 4, Córdoba, 1994.

- Misrahi, Robert, *Spinoza*, Edaf, Madrid, 1975.
- Mondolfo, Rodolfo, “Gérmenes de Bruno, Bacon y Espinosa del concepto marxista de la historia”, *Marx y el marxismo* içinde, Fondo de Cultura Económica, México, 1960.
- Montag, Warren, *Cuerpos, masas, poder. Spinoza y sus contemporáneos*, Tierradenadie ediciones, Madrid, 2005.
- Nadler, Steven, *Spinoza*, Acento, Madrid, 2004.
- Negri, Antonio, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, Anthropos, Barcelona, 1993.
- , *Spinoza subversivo*, Akal, Madrid, 2000.
- Pucciarelli, Eugenio, “Seguridad social y libertad individual en la filosofía política de Spinoza”, *Revista Latinoamericana de Filosofía* içinde, nº 3, 1977.
- Romero, Francisco, “Descartes, Spinoza y Leibniz. Reflexiones y confrontaciones”, *La estructura de la historia de la filosofía* içinde, Losada, Buenos Aires, 1967.
- , “Spinoza”, *Historia de la filosofía moderna* içinde, Fondo de Cultura Económica, México, 1959.
- Scheler, Max, “Spinoza”, AA.VV., *Trápalanda* içinde, Biblioteca Babel Argentina, Buenos Aires, 1933.
- Schuster, Marcelo, *Contorsión. Spinoza en la frontera*, UNAM, México, 2008.
- Sperling, Diana, *Del deseo. Tratado erótico-político*, Biblos, Bs. As., 2001.
- Tatián, Diego, *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2001.
- , *Spinoza y el amor del mundo*, Altamira, Buenos Aires, 2004.
- , “Spinoza y el judaísmo”, Forster, Ricardo y Tatián, Diego, *Mesianismo, nihilismo y redención* içinde, Altamira, Buenos Aires, 2005.
- , *Spinoza. Primer coloquio* (der.), Altamira, Buenos Aires, 2005.
- , *Spinoza. Segundo coloquio* (der.), Altamira, Buenos Aires, 2006.
- , *Spinoza. Tercer coloquio* (der.), Editorial Brujas, Córdoba, 2007.
- , *Spinoza. Cuarto coloquio* (der.), Editorial Brujas, Córdoba, 2008.
- Tatián, D., y Torres, S. (yay. haz.), *Las aventuras de la immanencia. Ensayos sobre Spinoza*, Cuadernos de Nombres, nº 1, Córdoba, 2002.
- Tosel, André, “La filosofía política en el espejo de Spinoza”, *Actual Marx* içinde, 2001.
- Vasallo, Angel, “Una introducción a la ética – IV, Excursus histórico: la ética de Espinoza”, *Cursos y conferencias* içinde, yıl IV, nº 5, 1934.
- , “El secreto de Spinoza”, *Retablo de la filosofía moderna* içinde, Universidad de Buenos Aires, 1968 [Buenos Aires Kant Cemiyeti merkezinde, 1932 yılında verilmiş konferans].
- , “Consideraciones sobre la idea de libertad en Spinoza”, *Cuadernos de filosofía* içinde, Buenos Aires, nº 18, 1978.
- Wienphal, Paul, *Por un Spinoza radical*, Fondo de Cultura Económica, México, 1990.
- Yovel, Yirmiyahu, *Spinoza, el marrano de la razón*, Anaya & Muchnik, Madrid, 1995.
- Zweig, Arnold, *El pensamiento vivo de Spinoza*, Losada, Buenos Aires, 1959.

