

BAŞKA BİR AYDINLANMA: SPİNOZA'DA MİT VE İMGELEM*

Another Enlightenment: Spinoza on Myth and Imagination

Chiara Bottici

Çeviren: Nurbânu Karataş

Spinoza 1960'ların ve şimdi de Occupy Wall Street'in "hayal gücü iktidara" sloganı hakkında ne düşünürdü? Bizi "Tanrı imgesi içindeki her şeyi yeniden keşfetmeye" teşvik eden "Occupy Catholics"e ne derdi? İhtiyatlı davranabilir, belki de gülererek uzaklaşırdı. "Hayal gücüne iktidar vermeye gerek yok, çünkü gücü o kendisi alır." Spinoza için çok az insan çok büyük dikkat, zekâ ve özkısıtlama -insanlarda nadiren bulunan nitelikler- gerektiren akıl [reason] seviyesinde yaşamayı becerebilir.¹ Çoğu zaman, özellikle de mesele tüm bir ulusun ya da siyasal topluluğun iletişimi olunca imgelem seviyesinde, kanılar ve upuygun olmayan idealar seviyesinde kalmaya mahkûmuzdur.

Öte yandan, Spinoza kuşkusuz oldukça farklı zamanlarda yaşadı. Devrimci olmanın, radikal ve ani siyasal değişimleri savunmanın, çoğunlukla yeryüzünde Tanrı'nın saltanatını tesis etmek isteyen bu dinci fanatiklerin yanında olmak anlamına geldiği Din Savaşları yıllarının Avrupa'sında. Özellikle, hakiki bir monarşi reddi yoluyla değil de, güvenilir bir kralın yokluğu nedeniyle cumhuriyet haline gelmiş olan Hollanda Cumhuriyeti'nin kırılğan kurumları bağlamında, devrimci olmak, cumhuriyeti devirmek ve bir teokrasi kurmak isteyen radikal Calvinistlerin tarafında olmak anlamına geliyordu.

Spinoza'nın devrimlere karşı var olduğu iddia edilen kuşkuculuğu, boşinan ve daha genelde imgelemin siyasal kullanımı eleştirisiyle el ele gider. Bu, Spinoza'nın devrimlerin başarısız olmaya mahkûm olduğunu, çünkü monarşiyi kanıksamış bir halkın kaçınılmaz bir şekilde aynı imgelem örüntüsünü izleyeceğini ve başka bir monark tayin edeceğini açıkça söylediği *Theological-Political Treatise*'te özellikle belirgindir.² İngiliz Devrimi sırasında olan buydu: Çok

miktarda kan döküldükten sonra, devrimciler, yalnızca farklı bir sıfatla yeni bir monarkı, Cromwell'i başa geçirme başarısını zar zor gösterdiler.³ Devrimler hakkındaki bu ihtar, monarşik iktidarı Kalvinizmin en gerici kanadıyla birleşim halinde restore etmeye çalışan hemşerilerine bir mesaj ve bu suretle Hollanda Cumhuriyeti'nin kırılğan kurumlarının örtük bir savunusu olarak okunabilir. Fakat bu aynı zamanda daha derin felsefi gerekçeleri ve bilhassa imgelem teorisinin sonucu olarak açığa çıkan bir kuşkuculuğu yansıtır.

Henüz *Theological-Political Treatise*'in önsözünde, Spinoza'nın imgelem yaklaşımını yoğun bir ikirciklilik [ambivalence] bürür. Aynı paragraf içinde Spinoza, aynı anda, "kitleleri hiçbir şey boşinan kadar etkili yönetemez" ve "insanlar için bir boşinan tarafından cezbedilmek kolaydır, fakat buna sadık kalacaklarından emin olmak zordur" saptamalarını yaparak imgelemin ikiyüzlü doğasını işaret eder.⁴ Fakat eğer buna sadık kalacaklarından emin olmak imkânsızsa kitleleri nasıl imgelem yoluyla yönetebiliriz? Biraz istikrar olmaksızın nasıl yönetebiliriz? Böylelikle imgelem, en başında, defaten problemin (siyasetin istikrarsızlığın) kaynağı ve onun mümkün tek çaresi olan canavar gibi belirir.

Buradaki amacım, bu gerilimin daha derin, felsefi köklerini incelemek. Spinoza için imgelem nedir ve felsefi projesinde ne rol oynar? Spinoza'nın imgelem eleştirisi basitçe mit ve imgelemin, bizatihi Aydınlanma ile her ne kastedilirse edilsin, Aydınlanmacı reddinin bir örneği midir? Spinoza'nın imgelem eleştirisi, Adorno ve Horkheimer'a göre mitin modern reddinin zorunlu olarak son bulacağı Aydınlanmacı diyalektiğe mecburi iniş yapmaya mahkûm mudur?

Bu sorularla yüzleşmek için, çalışmanın amaçlarına uygun olarak, Aydınlanmacı diyalektiğin "içinde" olmaktan bahsettiğimde ne demek istediğimin kısaca taslağını çizmekle başlayacağım. Daha sonra Spinoza'nın ayrık ontolojisinin neden onu böyle bir diyalektikten kaçınmaya ve böylece imgeleme, normalde Aydınlanmanın felsefi kategorisiyle ilişkilendireceğimizden çok daha ikircikli bir biçimde yaklaşmaya götürdüğünü göstermekle devam edeceğim. Özetle, eğer Spinoza Jonathan Israel'in yakın zamanda iddia ettiği gibi Aydınlanmanın öncülerinden biriye,⁵ hemen eklemeliyiz ki o "başka bir Aydınlanma"nın öncüsüydü. Umuyorum ki bu aynı zamanda Spinoza'nın devrimleri ikircikli ele alış biçimine biraz ışık tutacaktır.

1. Aydınlanmanın Diyalektiği İçinde

Aydınlanmanın Diyalektiği'nde Adorno ve Horkheimer, mit ve Aydınlanma arasında karşılıklı bir kurucu diyalektik tezini ileri sürerler. Aydınlanma, aynı anda üzerinde yükseldiği özne-nesne ikiliğini pekiştirirken, saf öznellik ve boşınan olarak mitin reddi vasıtasıyla kendini kurar. Bu yolla, Aydınlanma, kendisi halihazırda bir açıklama ya da *Erklärung* biçimi olduğu için, mitin zaten Aydınlanma, *Aufklärung*, olduğu gerçeğini gizler.⁶ Mitler şeylerin kökenlerini, nereden geldiklerini anlatırlar; dolayısıyla zaten bir "aydınlığa kavuşturma" ya da *erkläre* teşebbüsüdürler.

Fakat bu şekilde, Aydınlanma, aklın saflığını kutsamasının kendi kendisinin mitolojisine dönüşmesinin sonunda bir negatif diyalektik yaratır. Saf akıl tüm dünyayı kendi saf ilişkileri içinde bir kez birleştirdiğinde, onu kendi tam egemenliği altında konumlandığında ulaştığı artık dünya değil, kendi bütüncül soyut kategorileridir. Netice, miti öznel olduğu için reddeden, kendini saf bir öznelliğe, dolayısıyla bir mite dönüştüren bir Aydınlanmadır.⁷

Böyle bir negatif diyalektikten nasıl kaçınabiliriz? Buna sürükleyen ontolojik ve epistemolojik varsayımlar nelerdir? Kant, bilindiği gibi, Aydınlanmayı (*Aufklärung*) "gönüllü ergin olmama" durumundan çıkış olarak tanımlar.⁸ "Ergin olmama", bir başkasının kılavuzluğu olmadan kendi anlayışını kullanmaktan aciz olmaktır; "gönüllü"dür çünkü bir anlayış yokluğundan değil, onu kullanma cesaretinin yokluğundan ileri gelir. Kant'ın Aydınlanmasının düsturu öyleyse "*sapere aude*", kendi aklını kullanma cesareti, ya da, başka bir deyişle özerk olmadır⁹ -daha sonra geri döneceğimiz bir düstur.

Bu proje Kant'ı mitler ve imgeleme, onları üreten yetiye karşı ikircikli bir tutuma götürür. Kant'ın imgelemi ele alış biçimi, muhtemelen Aydınlanmanın mitler hususundaki utancının en bariz işaretidir. *Critique of Pure Reason*'in ilk basımında Kant bizatihi bilginin imkânı için imgelem tarafından oynanan merkezi rolü vurgular.¹⁰ Burada çoklunun sentezi için etkin sıfat olarak imgelemin, sezgilerin çoğulluğunu tikel imgeler haline getiren yeti ve dolayısıyla aynı zamanda bilginin aşkınsal durumunun kendisi olduğunu ileri sürer.¹¹ Öyleyse, bir anlamda, imgelemin üstünlüğünü kabul eder.¹² Böyle bir aşkınsal sentez yetisi olmaksızın, bilgi yalnızca kaotik bir sezgiler, dağınık duyu verileri kümesi olurdu: bir biçim, bir renk vs. fakat henüz bir

masa değil. Paradoksal olarak, aklın özerkliği imgeleme dayanıyor gibi görünüyor. Kant bunu kabul edebilir miydi?

Altı yıl sonra, *Eleştiri*'sinin ikinci baskısında bu bakış açısından geri adım atar ve imgelemi çok daha tâbi ve anlıkla sezgi arasında aracı bir role sürgün eder.¹³ Bilginin a priori koşulu olarak imgelemin aşkınsal rolünü tartıştığı bölümün (A95-A130) yerini bir yenisi alır (B129-B169). Burada artık imgelem değil, fakat sentezde elzem bir rol oynayan sözde "aşkınsal şematizm" söz konusudur. Kant imgelemin figüratif sentezi olarak adlandırdığı şeyle onun anlaksal karşılığı olan aşkınsal şematizmi ayırır ve sonuncusunun saf sentezi garanti ettiğini iddia eder.¹⁴ Kant şematizmin "ancak güçlkle gözlerimizin önünde belirgin kılabileceğimiz saklı bir sanat" olduğunu kendisi söyler.¹⁵ Yine de, işin en önemli kısmını yapan bu karanlık "saklı sanat"tır. Ayrım katıksızdır: Bir yanda imgelem tarafından üretilen imgelerimiz vardır, diğer yanda sadece anlak tarafından üretilen ve bilginin a priori imkânını sağlayan anlaksal şemalar.¹⁶ Aklın saflığı teminat altındadır, her nasıl olursa olsun.

Aydınlanmanın birçok başka kuramcısı gibi Kant da imgelemede, aklın yöntemsel çalışmasının rahatsızlığının potansiyel bir kaynağını ayırmsar, tıpkı nihai mevkiini henüz kurulmuş estetik alanında bulduğu gibi. Aslında "güzellik" nosyonuna dayanan özerk bir estetik alanının kurulması modern zamanlardadır; öncesinde *güzel* kategorisinden metafizik üzerine çalışmalarda bahsedilirdi.¹⁷ Kant bu alanın kuruluşuna *Critique of the Power of Judgement* ile bizzat katkıda bulundu. Burada hâlâ imgelem için önemli bir rol tanıyordu; fakat yalnızca estetik yargılar, yani bilginin ilerlemesine katkıda bulunmayan güzel hakkındaki yargılar için.¹⁸ Özetle, Kant imgelemin bilişsel rolüne ilişkin önceki savını hafifletir ve neticede akıl ve imgelem, bilim ve sanat, dolayısıyla da eleştiri ve yaratıcılık arasında çok daha uzlaşımsal bir ayrımı tekrarlar. Bu yolla, eleştiri bilişselciliğin içine düşer ve imgelem, dolaylı olarak ya da estetik bağlamında değerlendirilir.

İmgeleme karşı bu tavır, önceki geleneklerle, bilhassa Aristotelyen gelenekle keskin bir karşıtlık içinde bulunur. Kant ve diğer Aydınlanma kuramcılarının aksine Aristoteles imgelemin hem bilgi hem de eylem için oynadığı hayatî rolü teşhis etmişti. İmgelemi, *phantasia*, "bir duyum tarafından üretilen bir hareket (*kynesis*)"¹⁹ olarak tanımlamış ve imgelemin, aksi halde ilişkilendirilmemiş kalacak bir veri grubundan birleştirici bir imge

oluşturulmasına katkıda bulunduğunu savunmuştu²⁰ -Kant'ın meseleye ilişkin ilk yaklaşımına benzer bir tutum. Fakat Aristoteles, isteklerin temelinde yattığı için imgelem (*phantasia*) olmaksızın hiçbir eylemin mümkün olmadığını savunmakla, imgelemin bilişsel rolü ile birlikte estetik rolünü de teşhis etmişti.²¹ Bu görüşün modern çağlardaki gözden düşüşünün en bariz işareti on sekizinci yüzyıldan itibaren Yunan *phantasia*'dan doğrudan harf çevirisiyle türetilmiş olan "fantasy" teriminin gerçektışının sahasına²² -bugünlerde hâlâ orada kaldığını hatırlatmakta yarar var²³ - taşınmış olmasıdır.

Başka bir yerde göstermeye çalıştığım gibi, bu dönüşüm aynı zamanda gerçekliğin kendisine ilişkin tümüyle farklı bir bakış açısının ortaya çıkışıyla bağlantılıdır.²⁴ İmgelem ve hayal gücü [fantasy] estetiğe sürülüp "gerçektışı" olarak kovulabildi, çünkü bu esnada yeni bir gerçeklik kavrayışı açığa çıkmıştı. Bu, unutmaya eğiliminde olduğumuz bir gerçektir: Neyin "gerçek" olduğunun tarifi insan anlayışı için bir *a priori* değil (Kant'ın izniyle), fakat farklı bağlamlarda ve çağlarda özellikle değişken olan bir şeydir. Skolastik felsefe *realitas*'ı her bir *res*'in *essentia*'sına atıfla düşünür ve dolayısıyla *realitas* yetkinliğin [perfection] eşanlamlısı olarak kullanılırken,²⁵ Yunanlılar şimdi "gerçeklik" dediğimiz şeyi işaret etmek için bir sözcüğe sahip bile değillerdi. Bu Tanrı'nın en gerçek varlık ya da *ens realismus* olduğunun söylenmesini izah eder.

Bu, modern zihin için kavraması güç bir gerçeklik anlayışıdır. Fakat Spinoza'nın da kabul ettiği gerçeklik tanımının bu olduğunu vurgulamak gerekir. O doğrudan "gerçeklik ve yetkinlikten aynı şeyi anlarım (*per realitatem et perfectionem idem intelligo*)" der.²⁶ İleride göreceğimiz gibi, bu bakış açısı Spinoza'nın imgeleme karşı, onun çok önemli bilişsel, ahlâki ve siyasal rolünü tamamen tanıyan farklı bir tutumu desteklemesine olanak sağlar. Şimdi Spinoza'nın metinlerinin ayrıntılı bir okumasıyla bu noktayı açıklamaya çalışacağım. Bu işe girişmeden önce, bu bakış açısının aksine, modern devrimin çocukları olan bizlerin, gerçeği, bir kez daha Kant'tan alıntılarsak, "deneyimimizin maddi koşullarıyla bağlı (*zusammenhängt*)"²⁷ olarak anladığımızı işaret etmeme izin verin. Gerçek tam da böyle tanımlandığı için Aydınlanma mit ve imgelemi hayalî ve gerçektışı addederek reddedebilir. Fakat Spinoza'yı anlamak için bu bakış açısının ve onun varsaydığı ontolojik ve epistemolojik hipotezlerin dışına çıkmayı denemek zorundayız.

2. Spinoza'nın İmgelem Kuramı: Ontolojik ve Epistemolojik Boyutlar

Aydınlanma diyalektiğinin üç kurucu unsura dayandığını ileri sürmüştüm: 1) mitin öznel ve gerçekdışı olarak reddi, 2) bilginin öznesi ve nesnesi arasında bir ayırım ve 3) mit-akıl ikiliği. Bu yeniden insanın görevi, Spinoza'nın felsefesinin nasıl ve neden bunların hiçbirine yol açmadığını göstermek. Fakat Spinoza'nın çalışmalarının tartışmasına girmeden evvel, yöntemime ilişkin iki çift laf etmeme izin verin. Ben *Theological-Political Treatise*'e odaklanacak olsam da, Spinoza'nın ölümünden sonra yayınlanan, sansür süzgecinden bağımsız biçimde kaleme aldığı çalışmaları satır aralarını okumayı öğrenmek için eşsiz bir kılavuzdur. Bunlar, Spinoza'nın, Yirmiyahu Yovel'in bir "çifte dil"²⁸ [dual language] olarak tanımladığı biçimde yazdığını açığa vurur. İspanya ve Portekiz'de yaşayan, başka bir dine inanırken kamusal olarak Katolikliğe bağlılık göstermek zorunda olan Yahudiler, yani Marranolar gibi Spinoza da dinsel riayetın dışsallığını korusa da bunun özünden yoksundu.²⁹ Bu Spinoza'nın felsefesinin her yanına yayılmış bir ikircikliliktir.

Ethics bir ateizm manifestosu olarak mahkûm edilmiş bir kitaptır, fakat geride kalan tek el yazması kopyası paradoksal biçimde yüzyıllarca Vatikan Kütüphanesi'nde muhafaza edilmiştir.³⁰ Kitabın çağdaş okuyucular için çıkardığı zorluklar bu paradoksla aynı doğrultudadır. Kitap bir yandan kesinlikle bir Aydınlanma ürünüdür. Geometrik yöntemle yazılmıştır; önermeler, tanıtımlar ve aksiyomlar boyunca ilerler -tam da "şeyleri aydınlığa kavuşturma"ya azmetmiş bir geometri kitabı gibi. Bu yalnızca Spinoza'nın modern bilime duyduğu hayranlığı değil, aynı zamanda Deleuze'ün bize hatırlattığı üzere onun mercekleme mesleğini de yansıtır.³¹

Spinoza'nın bir düşünür olarak yaptığı, bir bakıma meslekî yaşamının bir devamıydı: bulanık merceklerdeki kullanımdan kaynaklanan bozuklukları temizlemek. Gerçekte Spinoza'nın *Ethics*'i, bir taraftan Aydınlanmanın paradigmatik bir örneğidir, fakat bazı yönlerden hâlâ bir Ortaçağ kitabıdır. Spinoza'yı bir ateist olarak suçlarken aynı anda onu Vatikan Kütüphanesinde muhafaza edenlere kesinlikle böyle görünmüş olmalıdır. Kitap, Vatikan el yazmalarının açılışı olan, şu eski kendisinin nedeni olan (*causa sui*) Tanrı kuramından başlayarak, tümüyle Skolastik felsefeye göndermelerle doludur.³²

Modernlik ve geleneğin böylesine alışılmadık bir karışımını nasıl açıklarız? Spinoza Aydınlanmanın öncülerinden biri midir, yoksa bazılarının savunduğu gibi basitçe son ortaçağ düşünürü müdür?³³ İki birden olduğunu, ve tam da kendisini daha sonra Aydınlanmanın ana akım biçimlerine dönüşecek olanlardan uzağa koymasını sağlayacak olan, Skolastik felsefenin özgün biçimde yorumlanmış bazı unsurlarını muhafaza ettiği için bir başka şeyin, daha radikal bir Aydınlanmanın mimarı olarak görülebileceğini göstermeye çalışacağım. Tam olarak bu ayrıksılık, bu "yaban kuraldışılık"³⁴ nedeniyledir ki, bize diğer Aydınlanma düşünürlerinin yenik düşmeye mahkûm oldukları negatif diyalektiği savuşturan bir yol gösterebilmiştir.

O halde Spinoza'nın geometrik akıl yürütmesini izleyelim ve onunla birlikte Tanrı'dan başlayalım. Tanrı'nın tek biricik töz, *causa sui* olduğu söylenir; çünkü onun özü varoluşu kapsar.³⁵ *Ethics*'in en başından beri en gerçek varlık (*ens realismus*) biçimindeki eski ortaçağ Tanrı kavrayışıyla karşılaşırız. Tanrı fikri yetkin varlık fikri ise, o aynı zamanda zorunlu olarak var olmalıdır da, çünkü aksi takdirde yetkinliklerinden birinin yokluğu söz konusu olacaktır ve bu kendiyle çelişme demektir. Spinoza ortaçağ felsefesinin dilini kullanır, fakat bahsettiği bu Tanrı nedir? *Ethics*'in ilk basımının ekinde gösterdiği gibi, bu Tanrının üç büyük tektanrıcılığın kişi olarak Tanrı fikriyle hiçbir ilgisi yoktur. İnsan ilişkilerine karışan bir kişi olarak Tanrı fikri yalnızca, hatalı biçimde kendi özelliklerini Tanrı'nın üzerine yansıtan insanlar tarafından tasarlanmış bir antropomorfizmdir (EI, appendix). Fakat Spinoza için Tanrı başka bir şeydir.

Spinoza'nın *deus sive natura*, Tanrı ya da doğa³⁶ fikri yorumlanmak istendiğinde, böylesi bir Tanrının tektanrıcılığın Tanrı-kişisiyle tek benzer yanının ismi olduğu reddedilemez. Kendini sonsuz sıfatlarıyla açığa vuran³⁷ bu sonsuz töz, Spinoza'nın, imgelem kavrayışı için daha sonra göreceğimiz gibi çok önemli sonuçları olan radikal tekçiliğinin temelinde yatar. Bu radikal tekçilik bünyesinde düşünce ve madde/uzam, gerçekliğin, yetkinliğin derecelerinin bir sorunu haline geldiği aynı ve biricik tözde basitçe iki yöntemdir. Öyleyse burada Spinoza'nın ayrıksı ontolojisinin kurucu unsurlarını buluruz: Biricik tözün kendini açığa vurduğu sıfatlardan yalnızca ikisi bizim için erişilebilirdir: düşünce ve madde.³⁸ Ontolojisinin bu kısa tasvirinden de açıkça ortaya çıktığı gibi, Spinoza'nın materyalizmi oldukça olağandışı bir türdedir: Biricik tözün tekçiliği yalnızca her şeyin madde olduğu değil, aynı zamanda her şeyin düşünce olduğu anlamına da gelir. Başka bir deyişle, Spinoza'nın maddesi, materyalizm etiketiyle

ilişkilendirmeye meylettiğimiz kaba, cansız madde [matter] değil, aksine yaşayan ve düşünen bir maddedir. Özetle, Spinoza için her şeyin madde olduğu doğruysa, buna hemen aynı zamanda her şeyin düşünce olduğunu ve hem düşüncenin hem maddenin, biricik tözün sonsuz sıfatlarından yalnızca ikisi olduğunu eklemeliyiz.

Bu ontolojik çerçeveyi akılda tutarak, şimdi imgelem tanımına geçebiliriz. Spinoza için imgelem, mevcut yahut geçmiş bedensel duygulanışlar temelinde üretilen idealar kümesidir.³⁹ Yanlış anlamaları önlemek için Spinoza için bir ideanın yalnızca zihinsel bir muhteva olmadığını hatırlamalıyız. İmgelem bedensel bir temele sahiptir; zihin yalnızca hisseden ve düşünen bedendir. Dahası, Spinoza için bir idea, "zihnin bir kavrayışıdır."⁴⁰ Bir ideanın, zihnin *sahip olduğu* bir muhteva olduğu Descartes düşüncesinin aksine, Spinoza ideaların, zihnin bir eylemini işaret ettiğini vurgular.⁴¹

Belki de Spinoza'nın imgelem anlayışını, en uygun biçimde, onun bir bedensel farkındalığın, hem kendi bedenimize hem de ilişkiye girdiğimiz diğer bedenlere ilişkin bir farkındalığın bir biçimi olduğunu söyleyerek özetleyebiliriz.⁴² Bu bizi yeniden Spinoza'nın ontolojisine ve ayrık materyalizminin tümüyle açığa çıktığı *Ethics*'in ikinci bölümünde ileri sürdüğü, bir nevi fiziğinin özetine götürür.⁴³ Spinoza'ya göre insanlar karmaşık fertlerdir/tekilerdir [individuals]. Diğer basit tekilerle ve daha karmaşık tekilerle birleşme ve itme hareketleri boyunca bağlanan basit tekiler tarafından biçimlendirilirler. Spinoza'nın fiziği Descartes'inkine tıpa tıp benzer, fakat Descartes'in aksine Spinoza eylem ve yaşamın rolünü ayrıca vurgular. Bu, *conatus* kuramında ya da her şey kendi varlığında sürmeye çabalar biçimindeki çaba düşüncesinde belirgindir.⁴⁴ *Conatus*, Spinoza'nın zaman zaman *potentia* da dediği, kendi varlığımızda sürmeye "uğraşmak" ya da "çabalamaktır".⁴⁵ Her bir tekil, bir kaya bile *conatus*'a sahipken, insanlara özgü olan şey, duyguları tarafından oluşturulan çekim, itme ve taklit hareketleri dolayısıyla kurulmalarıdır.⁴⁶

Duygulara daha sonra geri geleceğiz. Şimdi Spinoza'nın imgelem yaklaşımının ontolojik ön varsayımlarındaki bu sapmanın onun Aydınlanma diyalektiğine niçin düşmediğini anlamamıza nasıl yardım edebileceğini açıklamama izin verin. Gösterdiğimiz gibi, Aydınlanmanın tuzakları nihai olarak bilen öznenin bilinen nesneden ayrılması ve bunun sonucu olan imgelem ve akıl ikiliğine dayanır. Beden ve zihin biricik tözün iki kipinden başka bir şey olmadığı zaman,

bunların arasında hiçbir radikal ayırım var olamaz. Gerçekte, tam da kendi içine kapalı bir özne, Kartezyen bir ego nosyonu, Spinoza'nın ontolojisinde hiçbir anlam ifade etmez. Gördüğümüz gibi, insanlar duyguların dinamikleri dolayısıyla yaratılan karmaşık tekilerdir.⁴⁷ Başka bir deyişle, insanlar verili varlıklar değildir, aksine hiçbir zaman kesin olarak verili olmayan süreçler, duygusal ve imgesel ağlardır.⁴⁸ Bana kalırsa bu, Spinoza'nın arzu insanın özüdür biçimindeki radikal ifadesi yönünde yorumlanmalıdır.⁴⁹ Arzu yalnızca insanın bir özelliği değildir. Çok daha radikal biçimde, onları yaratan şeydir.⁵⁰

Kısacası, ne bir kendi içine kapalı Kartezyen özne, ne de ona verilmesi mümkün bir ayrı "gerçeklik" vardır. Eğer gerçeklik Kant'ta olduğu gibi deneyimin maddi koşullarıyla bağlantılı değil de bir yetkinlik derecesi sorunu ise, o halde imgelemin oluşları basitçe gerçekdışı addedilerek görmezden gelinemez; en azından yetkinliğin yokluğu bağlamında. Burada Aydınlanmanın varsayımları tam da kendi temellerinde parçalanır: İmgelem akıl ikiliği olmadığı gibi, özne-nesne düalizmi de yoktur.

Spinoza için imgelem ayrı bir yeti değil, fakat bilginin diğer türlerinden yalnızca derece farkıyla ayırt edilen belirli bir tür bilgidir. Öyleyse bir dikotomi değil, bilginin farklı türlerinin aynı şeyin farklı dereceler olarak ayrıldığı bir üçlü şema vardır.⁵¹ Bunun algı, hafıza ve tümevarımı⁵² -genelde akılla ilişkilendirdiğimiz süreçler- barındırması bakımından oldukça kapsamlı bir imgelem anlayışı olduğunu da dikkate alın. Spinoza'da, imgelemin gerçekdışının sahasında geçerli ve dolayısıyla estetiğin alanına gönderilebilen bir yeti olduğu tipik modern düşüncenin çok uzağındayızdır. Bilginin üç cinsini izah ettikten sonra Spinoza bir vasıf daha ekler: "Birinci cinsten bilgi yanlışlığın biricik sebebidir, fakat ikinci ve üçüncü cinsten bilgi zorunlu olarak doğrudur."⁵³

Önermenin asimetrik formülasyonu başlı başına ilginçtir. Spinoza basitçe "imgelem yanlıştır, fakat bilginin diğer cinsleri doğrudur" demez. Onun yanlışlığın biricik sebebi olduğunu söyler. Aslında bilginin bu cinsinde tipik olan, şeyleri bulanık/karışık biçimde algılamasıdır ("bulanık/karışık", Spinoza'nın bilginin üstün biçimlerini niteleyen teknik bir çift olan Kartezyen "açık ve seçik" ikilisini karşıladığı sıfattır). Spinoza bilginin üç cinsini tanımladığı pasaja "şeyleri algılar ve evrensel mefhumlar oluştururuz"⁵⁴ sözüyle başlar. Bu, imgelemin sentetik gücüne ilişkin Kantçı yoruma yakındır: Deneyimin çoklu karakterinin sentezine

ulaşmamız "evrensel mefhumlar" dolayımıyladır.⁵⁵ Fakat çarpıcı bir fark söz konusudur: Spinoza için şeylerin imgeleri zihindeki fotoğraflar değil, "dış cisimleri bize hazır gibi tasvir eden insan bedeninin duygulanışlarının fikirleri"dir.⁵⁶ O halde bedensel karakter, Spinoza'nın tekçi ontolojisiyle birlikte imgeleme ilişkin "aşkınsal" herhangi bir şeyden bahsetmeyi imkânsız kılan imgelemin maddiliği üzerine bir vurgu vardır.

Algılarımızı "evrensel mefhumlar"a dönüştüren imgelemin bu sentetik çalışması iki biçimde vuku bulur.⁵⁷ Birincisi, "gelişigüzel bir deneyimden bilgi" (*ab experiantia vaga*) ile sonuçlanan, "bize duyular yoluyla idrak için bozunmaya uğramış, bulanık/karmaşık ve düzensiz biçimde sunulan tekil şeylerden"dir. Fakat bu aynı zamanda simgelerden (*ab signis*) de hâsıl olabilir; örneğin belirli sözcükleri duyma ya da okuma ile şeyleri anımsar ve şeyleri düşündüğümüz fikirlerle aynı olan belirli fikirler oluştururuz.⁵⁸ İkincisi, Spinoza'nın "hafıza" dediği şeydir; "insan bedeninin dışında olan şeylerin tabiatını kavrayan bir fikirler zincirlenmesi -insan bedeninin duygulanışlarının düzenine göre zihinde meydana gelen bir zincirlenme"⁵⁹ olarak tanımlanır.

Böylece alışkanlık her birinin bedeninde şeylerin hayallerini düzenlediğine göre, onlardan her biri bir düşünceden başka bir düşünceye geçer. Örneğin, kumda bir atın izlerini gören bir asker at düşüncesinden hemen bir atlı düşüncesine ve buradan da savaş düşüncesine geçecektir. Bir köylü ise, tersine, bir at düşüncesinden bir saban, bir tarla vb. düşüncelerine geçecektir; böylece her biri şeylerin hayallerini şu ya da bu tarzda birleştirmeye alışmış olduğuna göre, aynı düşünceden şu ya da bu düşünceye geçecektir.⁶⁰

Bir başka deyişle, imgelemimiz hem geçmiş deneyimimiz hem de içinde yaşadığımız toplumsal ve doğal çevremiz tarafından belirlenmiş belirli imgelem örüntülerini izleme eğilimindedir. İmgelem yalnızca bireysel bir yetinin çalışmasının sonucu değil, aynı zamanda kolektif olarak yaptığımız bir şeydir.⁶¹ Spinoza'nın imgelem kuramı ne bireysel bir yeti olarak anlaşılan imgelemin bir kuramı, ne de onu tümüyle belirleyen bir toplumsal bağlam olarak anlaşılan imgeselin kuramıdır. Bu, imgelem edimimizin hem bireysel hem de kolektif deneyimlerin sonucu olduğu gerçeğini göz önünde bulunduran bir kolektif imgelem kuramıdır. Bireyseldir, zira deneyimleyen insan bireylerdir (tek bir asker ya da tek bir çiftçi); fakat aynı zamanda kolektiftir çünkü bizatihi bireyler imgesel ve duygusal ilişki ağlarının ürünleridirler.

Toparlamak gerekirse, "tasavvur ettiğimizde", "evrensel mefhumlar" oluştururuz, çünkü belirli çağrışım örüntülerini izlemeye eğilim gösteririz; fakat böylesi evrensel mefhumlar, isimlerine karşın, yalnızca alışkanlıkların, basitçe -miş gibi yapmaya alıştığımız şeyin evrenselliğini kapsar. Bu itibarla, Spinoza'nın "ortak mefhumlar" dediği, nitelikleri *gerçekten* her şeyde ortak olan ve böylelikle upuygun tasarlanabilen şeyin zıddıdır. ⁶² Bunlar hakkında belirli bir derece açıklık ve seçikliğe eriştiğimizde, ikinci cinsten bilgiye, akla ulaşırız.

Akıl ve sezgisel bilim her zaman upuygun fikirler üretirken, daha önce söz ettiğimiz gibi, imgelem yanlışlığın biricik sebebidir. Fakat, Spinoza'nın açıkça belirttiği gibi, zorunlu olarak yanlış değildir. ⁶³ Zihnin imgelemleri kendi başına ele alındığında hata barındırmazlar. ⁶⁴ "Zira eğer ruh var olmayan şeyleri var gibi hayal ederek aynı zamanda bu şeylerin gerçekten var olmadıklarını bilmiş olsaydı, bu hayal etme gücüne kendi tabiatının bir eksikliği değil, bir *özeliği* (hassası) gözüyle bakacaktı; hele bu hayal etme (imager) gücü yalnız onun tabiatına bağlı olsa, yani (tanım 7, bölüm I) "ruhun bu hayal etme gücü *hür* olsaydı!" ⁶⁵

İmgelem yanlışlığın biricik sebebi olsa da, zorunlu olarak yanlış değildir; çünkü imgelem sadece gerçekte öyle olmadıkları halde fikirleri upuygun saydığı ölçüde yanılır. Bununla birlikte, imgelemin asla tümüyle yanlış olmamasının muhtemelen daha derin olan başka bir nedeni daha var. Bunu açıklamak için Spinoza'nın tekçiliğine geri dönmeliyiz. Bu noktada fikirlerin zihnin kavrayışlarından başka bir şey olmadığını hatırlarsak, şu çarpıcı sonuca varırız ki, zihin asla tümüyle yanlış olamaz, çünkü fikirlerin bağlantısı, şeylerin bağlantısının aynıdır. ⁶⁶ Başka biçimde ifade edersek, bulanık/karışık fikirlerimiz, bozunmaya uğramış ve upuygun olmayan tasavvurlarımız bile hâlâ şeyler arasındaki bağlantıya ilişkin bir şey ifade eder, zira bize bedenler arasındaki ilişkiye dair bir şey anlatırlar. Bize bedenlerimiz ve dışsal bedenler arasındaki ilişkilere (ya da alışkanlığın bir sonucu olarak belirli çağrışım örüntülerini izlediğimiz gerçeğine) ve aynı zamanda bedenimizi meydana getiren farklı bedenler arasındaki ilişkilere dair bir şey anlatırlar.

Sonuç olarak, Spinoza'nın gerçeklik tanımıyla derecelere göre farklılaşan üç bilgi cinsi arasında sıkı bir bağ söz konusudur. Bana göre, bu yorumcuların yeteri kadar üzerinde durmadıkları bir noktadır. Tıpkı gerçekliğin bir farklı yetkinlik dereceleri sorunu olması gibi, bilgi de bir farklı bütünlük/tamlık dereceleri sorunudur. Tam da Aydınlanmanın diyalektiğinin

temel varsayımına, özne ve ona verilmiş nesnel gerçeklik ayrımına yer olmadığı için Spinoza'da imgelem-akıl dikotomisi söz konusu değildir. Gerçeklik farklı yetkinlik dereceleri sorunu olduğu kadar, bilgi de daha ziyade üçlü bir skala (imgelem, akıl, sezgisel bilim) bünyesinde ilerleyen bir açıklık dereceleri sorunudur. Aydınlanmanın diyalektiğinin ön varsayımlarıyla mesafe daha büyük olamazdı. Şimdi bunun etik ve imgelem siyaseti için sonuçlarını inceleyelim.

3. Etikten İmgelem Siyasetine

Yukarıdaki çıkarımın ilk sonucu, Spinoza'nın imgelemi salt estetik alana indirmediğidir. Gördüğümüz üzere, bu, imgelemin bilişsel değerini tanımasına, fakat aynı zamanda, şimdi göstermeye çalışacağım gibi, etik ve siyasal işlevini de vurgulamasına olanak sağlar. Spinoza'nın imgelem kuramının bu yanını ele almak için, onun duygulanış (*affectus*) kuramını daha fazla açıklamalıyız. Kendisinden önceki Hobbes gibi, Spinoza da imgelem ve edilgiler [*passions*] arasındaki temel bağlantının altını çizer.⁶⁷ Yalnızca imgelemden türeyen⁶⁸ edilgilerin upuygun olmayan fikirlere dayandığını⁶⁹ açıkça belirtir.

Spinoza, duygulanışı (*affectus*) “bedenin eyleme kudretinin artmasına ya da eksilmesine, tamamlanması ya da indirilmesine sebep olan bu beden duygulanışları, aynı zamanda bu duygulanışların fikirleri” olarak tanımlar.⁷⁰ Duygulanışların tanımıyla yukarıda bahsedilen *potentia* kuramına, her varlığın bir *conatus*'a sahip olması ya da kendi varlığını sürdürme ısrarı fikrine geri döneriz. Duygulanışlarda özgün olan, kişinin *potentia*'sını artırabilmesi ya da eksiltebilmesidir. *Potentia*'mızı artırdıkları, “onların upuygun nedeni olduğumuz”⁷¹ zaman etkin; aksine, eksilttikleri zaman “edilgi”dirler.

Öyleyse, etkin ve edilgin arasındaki ayrım çok önemlidir. Etkin olmak, şeyleri yalnızca failin doğası dolayısıyla anlaşılabilir şekilde yapmak, yani özgür olmak anlamına gelir.⁷² Kant'ın aksine, Spinoza'nın tekçiliği radikal bir determinizmi kucaklamasına neden olur: *Phenomenal* ya da zorunluluk dünyası ve *noumenal* ya da özgürlük dünyası olarak iki dünya yoktur; yalnızca her şeyin zorunlu olarak kendisinden türediği tek ve biricik töz vardır. Eğer insanlar özgür istence sahip olduklarını düşünüyorlarsa, bunun tek nedeni arzularının nedenlerini

görmezden gelmeleridir.⁷³ Fakat istenç özgürlüğünü inkâr etmek Spinoza için insan özgürlüğünün reddi anlamına gelmez. Bunu basitçe farklı bir düzeyde konumlandırır. Özgürlük, istenç özgürlüğü değil fakat şeylerin zorunluluğunu tümüyle kabul etmek ve bize edilgin olarak verilenleri etkiye dönüştürmektir.⁷⁴ “Duygulanışların kulluğu”ndan insan özgürlüğüne geçişte şunun üzerinde durur: Etkinlik edilginliğin yerini alır, ya da başka biçimde ifade edilirse, kendi varlığımızın upuygun nedeni haline geliriz.

Spinoza’ya göre, edilgin duygulanışlarımızı etkin olanlara dönüştürmemize olanak sağlayan, bilgidir. “Edilgi olan bir duygulanış, onun hakkında açık ve seçik bir fikir edinir edinmez, bir edilgi olmaktan çıkar” diye yazar.⁷⁵ Spinoza edilmelerimizin bilgisinin kudretimizi ya da *potentia*’mızı artırdığına inanır.⁷⁶ Bu nedenle erdemi aklın yönetimine uygun olarak ve bize faydalı olan temelinde kendi varlığını sürdürme çabası olarak tanımlar.⁷⁷ Edilmelerimizi bilmemiz sayesinde onları dönüştürebilir ve böylelikle erdemli oluruz. Fakat bütün bunların içinde imgelemin rolü nedir?

Spinoza farklı yerlerde, az çok seçik biçimde, dolayısıyla da upuygun olarak imgeleyebildiğimizi ileri sürer. Thomas Hippler’in gözlediği gibi, Spinoza Ethics’in Beşinci Bölümünde imgelemin asgari ve azami dereceleri (*simpliciter . . . imaginamur*)⁷⁸ olabileceğini, böylece az ya da çok seçik ve canlı olarak (*distinctus & magis vivide imaginamur*)⁷⁹ imgeleyebildiğimizi işaret eder. Spinoza, imgeleme, gerçek bilgiyi işaret eden (Descartes’in “*clarum et distinctum*” formülasyonunda olduğu gibi) ve kendisinin de Ethics’in insani özgürleşim sürecine hasredilmiş olan Beşinci Bölümünde yaptığı geleneksel ayrımı kullanarak atıfta bulunur.

Fakat bundan da önce, duygulanışların doğası tartışması bağlamında Spinoza imgelemin, zihnin *potentia*’sını artırabileceği ve dolayısıyla bilginin üstün biçimlerine erişemese dahi zihnin edilmelerle savaşılabileceği araçlardan biri olduğunu ileri sürmüştü. Açıkça yazdığı gibi, “ruh, elinden geldiği kadar bedenine eyleme kudretini artıran ya da tamamlayan şeyi hayal etmeye çalışır.”⁸⁰ “Düşünmek” fiilini kullanabileceken açıkça “hayal etmeye çalışır” (*imaginary conatur*) formülasyonunu kullanmasına dikkat edin. İmgelem şüphesiz kırılğan bir bölge olarak kalır ve bilginin üstün biçimlerine mümkün mertebe ulaşmak için mücadele

etmeliyizdir, fakat yine de, tam da imgelem ve akıl aynı şeyin farklı dereceleri olduğu için faydalı olabilir.

Tartışmanın bu noktasında, imgelemin, Spinoza'nın *Ethics*'inin insani özgürleşim sürecini Tanrı sevgisinde⁸¹ ve Tanrı'nın kendisi için sevgisinde⁸² en son noktaya erişme biçiminde tariflemesi sonucunda dahi önemli bir rol oynaması sürpriz olmamalıdır. Tanrı için sevgi ve Tanrı'nın kendisi için sevgisi tasavvurları üçüncü cins bilgiden türer, fakat bunlar aynı zamanda açıkça imgelemden doğmaktadır, zira Tanrı sevilebilecek ya da nefret edilebilecek bir nesne olmadığı gibi, sevebilecek ya da nefret edebilecek bir insan da değildir. Spinoza'nın açıkça ifade ettiği gibi, "Tanrının, tam tabiriyle, hiç kimseye karşı ne Sevgisi ne Kını vardır."⁸³ Yine de, Tanrı sevgisinden ya da Tanrı için sevgiden söz açmak, aksi halde kavraması güç olan anlaksal hakikatleri anlamada bize yardımcı olacak bir imgesel yapıdır. Reddedilmek şöyle dursun, imgelem burada insani özgürleşim sürecinde anlağı ayakta tutar.

Böylesi imgesel yapılar aynı zamanda siyasette de can alıcı önemdedir. İnsanlar edildikleri öncülüğünde birbirlerine karşı gelir ve böylelikle Hobbes'un yabani doğa durumu betimlemesinde tarif edilen koşullara girerler.⁸⁴ İnsanlar birbirlerine düşman, karşıtlar ve önlenemez biçimde çatışmaya girerler. Ne var ki bu yolla, kendi bekalarını tehlikeye atarlar ki bu da kendilerini bir ortak güce/kudrete tabi kılmalarına yol açar.⁸⁵ Tartışmanın yapısı Hobbes'un egemen devlet haklılaştırmasıyla çok benzerdir, fakat hayati bir farkla: Değişken olan arzunun tam da insanın özü olmasından dolayı, hiçbir özne, bu birinin kendi doğasından feragat etme anlamına geleceği için, onu kudretindeki herhangi bir şeyi yapma hakkından yoksun bırakamaz. Hak *potentia*'dan, kudretten başka bir şey olmadığı için, zamanda belirli bir anda belirli bir eyleme girişme ve daha sonra duygulanışlarının dalgalanmalarına göre bunun tersini yapma hakkımı gerçekleştirmeye çalışmada tamamen meşru kılınmışımıdır.⁸⁶ Spinoza'nın demokrasi savunusu, Hobbes'ta olduğu gibi bir yabancılaşma ihtimali üzerine kafa yormaması bakımından tam da bizatihi toplumun kuruluşuyla ilgilidir.⁸⁷

Siyasetin bu duygulanımsal doğası aynı zamanda Spinoza'nın, tıpkı tek tek insanlar için geçerli olduğu gibi, bir duygulanımsal ve imgesel ağdan başka bir şey olmayan çokluk nosyonu için de merkezidir. Birçok yorumcu zaten incelediği için bu noktada durmayacağım.⁸⁸ Yalnızca, çokluğun hercai doğasından imgelemlerin ve duygulanımların sorumlu olduğunu

vurgulamama izin verin.⁸⁹ Nitekim, Spinoza'nın *Theological-Political Treatise*'inin seyrinde tamamıyla açıkladığı gibi, belirli örüntülere duyulan ihtiyaç, yalnızca imgelemin kendisi tarafından yaratılabilir. İnsanlar saf zorlamayı tolere etmemeleri, fakat yalnızca rasyonel nedenler için ortak güç/kudretlerini de sunmamaları dolayısıyla, mitler, ritüeller ve imgelem disiplininin diğer kolektif biçimleri siyasetin temel birer bileşenidir. Ve bunun sonucu olarak "imgelem siyaseti" olarak adlandırdığımız şeyin önlenemez muğlâklığı –başlangıçta da bahsedildiği üzere, gerçek şu ki, imgelem hem siyasetteki istikrarsızlığın nedeni, hem de onun üstesinden gelmenin aracıdır. Yine de tersinden, aynı zamanda imgelemin tam da hercai doğası nedeniyle tahakkümün ve onun yıkılmasının aracı olduğunu söyleyebiliriz.

Bu nokta, Spinoza'nın karmaşık siyasal itaat çözümlemesinde açıkça ortaya çıkar.⁹⁰ Hiçbir devlet salt baskı ve korku temelinde hayatta kalamayacaktır, zira fırsat doğduğunda çokluk, kendi öz-koruması için neyi gerekli sayıyorsa onu yapmak için kudretten (*potentia*) başka bir şeye dayanmayan doğal hakkını kullanacaktır. İtaat, zihnin "dışsal"dan ziyade bir "içsel" eylemi sorunudur.⁹¹ "Birinin egemen iktidarın emirlerini yerine getirmeye karar vermesinin birçok nedeni olabilir: cezalandırılma korkusu, ödül umudu, vatan sevgisi ya da başka bir hırsın itkisi. Nedenleri ne olursa olsun, hâlâ kendi istençleri ile karar veriyorlardır ve aynı zamanda egemen iktidarın emrinde hareket ediyorlardır. ... Dolayısıyla, en çok o, ötekini her emrine cansiperane itaat eder hale getiren bir başkasının hükmü altındadır."⁹²

O halde imgelem Spinoza'nın esas sorusunun çözümüdür: Nasıl olup da insanlar kendi özgürlükleri için savaşıyor muşçasına kendi kullukları için savaşırlar?⁹³ Bunu daha çağdaş terimlerle ifade edersek: İtaatkâr özneler nasıl yaratılabilir? Spinoza'nın imgelem teorisi bize bir yanıt sunar, fakat aynı zamanda –belki de daha önemlisi- durmaksızın soruyu gündeme getirmemize yol açar. Eski Musevileri karakterize eden güçlü itaat disiplinini yorumlarken Spinoza, Michel Foucault tarafından yazılmış olabilecek bir pasajda, şunu ileri sürer:

En ufak şeyi dahi Yasanın özgül buyruğuna göre yapmak zorundaydılar. İstedikleri zaman saban süremezlerdi, yalnızca belirli yılların belirlenmiş zamanlarında, tek bir hayvan türüyle yapabilirlerdi; ekim ve hasadı, yalnızca belirlenmiş biçimde ve belirli bir zamanda yapabilirlerdi; yaşamları istisnasız, süreğen bir *itaat pratiği*ydi. ... Buna alışmış insanlara bu kölelikten ziyade özgürlük gibi görünmüş olmalı; herhalde hiç kimse yasaklanmış olanı arzulamıyordu, yalnızca buyrulanı arzuluyorlardı.⁹⁴

Şimdi açmazın anahtarına sahibiz: İnsanlar kendi kurtuluşlarıymışçasına kendi kullukları için savaşır, çünkü yaşamları süregelen bir itaat pratiğidir ve yalnızca buyrulana arzularlar. Spinoza'nın şimdi döneceğim mit ve ritüel kuramı böylesi bir arzu disiplininin nasıl mümkün olduğunu açıklar.

4. Eski Museviler: Mit, Kehanet ve İnsan Doğası Timsalleri

Roshental'a göre, Spinoza kehanet çözümlemesinde Eski Musevileri seçmiştir çünkü bu, tıpkı eski Yahudiler gibi kendilerini Tanrı tarafından seçilmiş olarak gören ve dolayısıyla bir teokrazi tesis etmek isteyen radikal Calvinistleri eleştirmesine olanak sağlar.⁹⁵ Spinoza'nın bu tehdidi, argümanını hoşgörü lehine öne çıkarmak için, *Ethics*'i, *Theological-Political Treatise*'i yazmak üzere yarıda kesecek kadar kuvvetle hissettiğini hatırlayın.⁹⁶ Öyleyse önceki felsefi iken, *Theological-Political Treatise* öncelikle siyasal bir kitaptır.

Frontispiece'de okuduğumuz üzere, bu çalışmanın amacı düşünce özgürlüğünün hem dinle (*pietas*) hem de devletin barışı ile bağdaşabilir oluşudur. Bunu yapmak üzere, Spinoza Kitabı Mukaddes'in ve kehanetin yorumunu detaylı biçimde ele alır. Spinoza'ya göre kehanetler Manimoides'in savladığı gibi belirli bir tür bilgiden türemez. Kehanete sahip olmak için kişinin Maimonides'in düşündüğü gibi daha yetkin bir zihne değil, daha canlı bir imgeleme ihtiyacı vardır. Yine de, daha önce gördüğümüz gibi, imgelem "imgesel" ve gerçekdışı değildir, fakat *praxis* alanında son derece önemli bir rol oynar. Ve buradaki aslında İncil ve kehanetin uygun yerlerini bulma hikâyeleridir: doğru yönetimi öğretmek.⁹⁷

Eski Musevi ulusu örneği, Spinoza'nın imgesel anlatı örneklerine bir itirazın, yalnızca ahlaki amaçlar için değil, aynı zamanda belirli kurumlar setini haklılaştırmak için de kullanılabileceğine ilişkin genel bir noktaya işaret eder. Kâhinler Musevileri "seçilmiş kavim" olarak adlandırdığında, her toplum için esas olan bir işlevi icra ediyorlardı: İmgelemi, hem ahlaki hem de siyasal bir rol oynayan ortak bir yargı standardı yaratmak için kullanıyorlardı.⁹⁸ Seçilmelerinden bahsederek, bireyi aşkınlaştıran bir ortak anlatı olan "siyasal mit" diyeceğim şeyi tam da bütün bir toplumsal grubun koşul ve eylemlerinin anlamını temin edebildiği için incelikle işlediler.⁹⁹

Roshental'ın ileri sürdüğü gibi, Spinoza'nın belirli anlatıları değerlendirmesini bu biçimde okumamıza olanak veren, Ethics'in dördüncü bölümünde geliştirilmiş olan insan doğası "*timsali*" kavrayışıdır.¹⁰⁰ Burada, Spinoza "iyi" ve "kötü"nü "kesinlikle bize faydalı olduğunu bildiğimiz şey" ve "bir iyiliğe sahip olmamıza engel olduğunu kesinlikle bildiğimiz şey" olarak tanımlar.¹⁰¹ Buradaki sorun, bir kişi için verili bir yer ve zamanda faydalı olan şeyin bir diğeri için öyle olmayabileceği için bu yararın nasıl belirleneceğidir. Öyleyse, Spinoza'ya göre "iyi" ve "kötü" terimleri bir ferдин salt öznel yararından fazla bir şey anlamına gelir ve dolayısıyla belirli yargıları aşmak için bir temel bulmak zorunludur.¹⁰² İnsan doğası *timsallerinin* amacı budur. İfade ettiği üzere, "iyi deyince, ileri sürdüğümüz (kabul ettiğimiz) insan tabiatı modeline bizi gittikçe daha çok yaklaştıracak bir araç olduğunu kesinlikle bildiğimiz bir şeyi anlayacağız."¹⁰³ Öyleyse bir timsal, bir süreğenlik ve bireysel-ötesilik örüntüsü yaratmamıza imkân veren bir imgeselliktir.

İnsan doğası *timsalleri* o halde "evrensel mefhumlardır." Daha önce gördüğümüz gibi, "evrensel mefhumlar", aklın açık ve seçik yapıları olan "ortak mefhumlar"ın karşıtıdır, zira bunların aksine dünyanın upuygun olmayan, natamam ve bulanık/karmaşık imgeleri olma eğilimindedirler. Aristoteles'i hatırlatan bir yaklaşımla, Spinoza, Yahudilerin seçilmeleri gibi hikâyelerin, insan doğası timsalini sergilemelerinden ötürü mitler olduklarını belirtir gibi görünür. Bir nevi evrensellik içerirler, fakat bu yalnızca böylesi timsalleri algılamaya alışkın olduğumuz biçimde bir evrenselliktir. Bunun bir sonucu olarak, mitler kendilerinde ne iyi ne de kötüdür. Bununla birlikte, onlara başvurmanın meşruiyeti için gerekli koşulları tesis edebiliriz –onun Yahudi kehaneti örneği çözümlemesinde yaptığı budur.

Spinoza, eski Musevilerin tarihi çözümlemesini daha genel bir kuramın temeli olarak sunar.¹⁰⁴ Onun bakış açısında, Mısır'dan göçün ardından İsrail halkı yeniden saf bir doğa durumuna düşmüştü. Bu bağlamda, Musa, Musevileri "seçilmiş kavim" olarak tanımladı ve halkını kendilerini yasal bir duruma tabi kılmaları için ahlaki olarak yüreklendirmek üzere Tanrı ile ahit fikrini benimsedi. Spinoza bu noktada çok sarihtir: "Bu nedenle Musa, tanrısal bir erdemle ve tanrısal bir emre dayanarak devlete dini soktu. Bunu da halk görevini korkudan çok sofulukla yerine getirsin diye yaptı."¹⁰⁵

Musa'nın dinsel anlatıları benimsemesine ilişkin Spinoza'nın çözümlemesi, siyasal teolojiye özgün bir bakış açısı sergiler. Carl Schmitt en önemli (modern) siyasal kavramların kökensel olarak teolojik olan fikirlerin siyasete bir aktarımının sonucu olduğunu iddia ederken,¹⁰⁶ Spinoza tam aksini savunur: Tektanrıcılığın kişi olarak kadiri mutlak Tanrısı gibi kavrayışlar özgün siyasal konumların dinsel aktarımlarıdır. Musevilerin Mısır köleliğinden henüz çıkıyor olmaları nedeniyledir ki Musa onların kendilerini yasaya tabi kılmalarına razı etmek için Tanrı'yı en yüce yasa koyucu olarak sunmak zorundaydı. Öyleyse teolojik-siyasal bağda önce gelen dinsel değil siyasaldır.¹⁰⁷ Bu anlamda, Spinoza'nın *Theological-political Treatise*'i, aşkınlığı siyasalın içkinliğine geri getirme girişimi olması sebebiyle, siyasal teolojiyi sonlandırma girişimidir. Spinoza'nın açıklamasında, Musa'nın teolojik-politik bileşimini kullanımı, Musevilerin köleliğe uyumlaşmasının sonucudur. Musa onlara yasa koymak için, kendi belirli deneyimlerini, yine kendilerinin özel bir rol oynadığı ilahi bir plan çerçevesine yerleştirmek zorundaydı. Bu saplanıp kaldıkları imgelem örüntüsüdür ve başka türlü yapmış olamazdı. Musevilerin bu özgün durumu, törenlerin saplantılı karakterini de açıklar. Hikâyelere ve anlatıya inanış aslında bir dizi çok titiz ritüelce aktarılmıştı. Musa'nın "halk görevini korkudan çok sofulukla yerine getirsin diye" dini devlete soktuğunu ileri sürdükten sonra Spinoza ekler:

Son olarak, kendi hakkı uyarınca davranmaktan aciz olan halkın kaderini efendisi belirlesin diye, köleliğe alışmış olan bu insanların, her ne olursa olsun, kendi kafalarına göre davranmasına izin vermedi. Halk, yasaları hatırlamak ve salt efendinin iradesine bağlı buyrukları uygulamak zorunda kalmadan, hiçbir şey yapamıyordu. İnsanların kendi kafalarına göre toprağı sürmelerine, ekip biçmelerine izin yoktu; bunu yasanın kesin ve belirli bir emrine göre yapabilirlerdi. Kaldı ki canlarının istediği gibi yemek yiyemez, giyinemez, saçlarını ve sakallarını kesemez, eğlenemez ve herhangi başka bir şeye kalkışamazlardı. Bunlar ancak yasalarda bulunan düzenlemeler ve buyruklar uyarınca yapılabilirdi. Üstelik, kapılarında, ellerinde ve gözlerinin arasında, onları sürekli itaate iten bazı işaretler bulundurmaları zorundaydılar. ... Törenlerin hedefi de bu oldu: İnsanların her şeyi, kendi kararlarıyla değil, ama başkasının buyruğuyla yapmaları... Hiçbir konuda herhangi bir hakka sahip olmadıklarını, tersine her konuda bir başkasının hakkına tabi olduklarını, sürekli eylem ve tefekkürle kabul etmeleri..."¹⁰⁸

Törenlerin saplantılı karakteri elbette Musevilerin özgün durumu tarafından gerekçelendirilmişti, fakat aynı bölümün kanıtlamasında Spinoza açıkça mit ve ritüellere başvurunun eski Musevilerin ayrıcalığı olmaktan çok uzak olduğunu belirtir. Hıristiyan

törenlerinin de “kendi içlerinde hiç kutsallık barındırmadığını”, fakat yalnızca içinde kuruldukları siyasal topluluğun uğruna tesis edildiğini ileri sürer.¹⁰⁹ Benzer biçimde, Çinlilerin kendilerini başka insanlardan ayırmalarına yarayan topuzlarını cansiperane başlarında tutmalarını işaret eder.¹¹⁰ Böylesi ritüellerin karakteri bir toplumdan diğerine çeşitlenebilir, fakat tüm toplumlar bunlara dayanırlar. Her toplum kendi hikaye ve anlatı dizisine ihtiyaç duyar, zira toplum korkuyla birlikte, bireylerin antagonistik edilmelerini uysallaştırmak üzere, umudun bazı toplumsal örgütlenmelerine de ihtiyaç duyar.¹¹¹ Başka bir deyişle, siyaset de bazı imgelem örüntülerine ihtiyaç duyar.

Bunun iki genel sebebi vardır. Birincisi, genelde onları rasyonel savlar aracılığıyla ikna etme amacıyla olanlarsa, imgelemlerine başvuranları dinlemeye yatkın oldukları için, insanların ortak güce yalnızca rasyonel temellerde teslim olmamalarıdır.¹¹² Hâlihazırda bahsettiğim üzere, rasyonel savlar aracılığıyla razı etme, insanlarda nadir bulunan sıfatları gerektirir. Fakat bir başka, daha derin neden daha vardır: Gördüğümüz gibi, çokluk, edilmeleri tarafından yönetildiği için her zaman istikrarsızdır,¹¹³ bu nedenle imgelemin istikrarlı örüntülerini yaratmak zorunludur. Mitler ve ritüeller böylesi örüntülerin yaratılabileceği araçların örnekleridir.

Daha çağdaş terimlerle ifade etmek gerekirse, Spinoza her toplumun kendi ideolojik devlet aygıtlarına sahip olması gerektiğini, çünkü istikrara ihtiyaç duyduğunu düşünür. “İdeolojik devlet aygıtları” teriminin kullanımı tesadüfi değil. Bu kavramı üreten Althusser, Spinoza’yı ideolojinin ilk önemli kuramcısı olarak görür.¹¹⁴ Dahası, Althusser, Spinoza’yı takip etmesi sayesinde “ideolojinin maddi varoluşu” üzerine bu denli güçlü bir biçimde ısrarcı olabildiğini açıkça belirtmektedir ki,¹¹⁵ burada Spinoza’nın maddi varoluşla kastettiği, birçok başka yazarda bulunabileceğinin ötesinde, salt maddi toplumsal koşullardan, ideolojinin bir toplumsal grubun muhayyilesi tarafından körleştirilmiş çıkarlarla bağlantısından fazla bir şeye karşılık gelir. Althusser de, tam olarak, ideolojinin varoluşunun *maddiliğini* kastetmiştir.¹¹⁶ Gerçekten de, daha önce hiçbir yazar ideolojinin maddiliğini bu kadar kuvvetli bir biçimde vurgulamış değildir; bu, daha önce gördüğümüz gibi, Spinoza’nın düşünce ve uzam/maddenin aynı tözün iki tavrı olduğu fikrinden türeyen bir vurgudur.

Diğer ideoloji kuramcılarının aksine, Spinoza mitlerin, ritüellerin ve benzer ideolojik aygıtların kullanımı için koşulları yasallaştırmanın bir filozof olarak görevi olduğunu düşünür. Eski Museviler örneği buna bir cevap anlamına gelir. Spinoza, Musa'nın ölümünün ardından Musevilerin teokrasisinin boşınana doğru yozlaştığını ve bunun da sonunda onun çöküşüne yol açtığını belirtir.¹¹⁷ Onun bakış açısına göre, Musa halkını ahlaki olarak kışkırtmak için sonsuz yasayla birlikte bir araç olarak kullandığı kehaneti asla bulandırmazken, ondan sonra gelen din adamları kehanetin mesajını sanki bir doğa yasasıymış gibi yorumladılar.¹¹⁸

Spinoza'nın tarihsel yeniden inşasının doğruluğundan bağımsız olarak, bizim için konuyla bağlantılı olan, bu örnek aracılığıyla işaret etmek istediği daha genel bir noktadır. Aydınlanmanın diğer filozoflarının aksine, Spinoza, yanlış biçimde bu anlatının doğanın kendisine ilişkin hakikati ortaya koyuyormuş gibi anlaşılması gerektiğini her zaman vurgulayarak, Museviler'in seçilmesi anlatısının önemli bir ahlaki ve siyasal rol oynadığının farkına varır. İmgelemin varlıkları doğanın hakiki yasaları olarak görüldüğünde boşınana dönüşürler. Başka bir deyişle, siyasal mitler ne ise o olarak anlaşılmalıdır: insan doğasının belirli *timsallerini* sahneye koyarak verili bir toplumsal grubun belirli koşul ve eylemlerinin anlamını temin eden anlatılar. Yine de, bunların evrenselliği yalnızca alışkanlığın evrenselliğidir ve doğa yasalarının evrenselliğiyle karıştırılmamalıdır. İmgelemin varlıkları ahlaki bilgiyi öğretmek üzere ve hatta siyasal bir topluluğu temellendirmek için kullanılabilir, fakat her zaman için ne ise o olduklarının ayırında olmalıyız –imgelemin oluşları. Ne daha fazla, ne de daha az bir şey.

İmgelem siyaseti öyleyse Spinoza'nın devrimler değerlendirmesinde yankılanan keskin bir ikircikliliği sergiler. Bir yanda *Theological-Political Treatise*, monarşiye alışmış olan bir halkın kaçınılmaz biçimde aynı imgelem örüntüsünü izleyerek yeni bir monarşi inşa edeceği gibi, devrimlerin başarısızlığa mahkûm olduğunu açıkça belirtir.¹¹⁹ Yine de imgelemin toplumsal örüntülerinin değişimi ihtimaline dair bu eleştiri Spinoza'nın açıkça hiçbir zaman üstesinden gelinemeyeceğini kabul ettiği çokluğun hercai zihnine istinaden söylediği şeyle keskin bir karşıtlık içinde bulunur. İtaat asla eksiksiz olamaz ve her egemenin yabancı düşmanlarından çok kendi yurttaşlarından korkmak için daha fazla nedeni vardır.¹²⁰ Görünüşe göre Spinoza devrim dostu değildir, zira kendi zamanının devrimlerinin dostu değildir. Fakat o devrim

dostlarının dostudur. Devrimlerin ihtimalini reddeder görünür fakat bununla birlikte okuyucularına onlar hakkında düşünmek için tüm araçları sağlar. Dikkatli bir okuyucu elbette açıkça belirttiği ve önemsiz görünen detayların bile önemi üzerine kafa yorduğu satır aralarını gözetecektir. Örneğin, İngiliz devrimcilerinin yeni egemenin adını değiştirmek *zorunda olmaları* belki de yeni bir imgelem örüntüsünün başlıyor olduğunun işaretiydi. Belki de çocukluk henüz gerçek devrime hazır değildi, fakat bir kez yeni bir imgelem örüntüsü açığa çıktığında er ya da geç bunun zamanı gelecekti.

5. Sonuçlar

Özetlemek gerekirse, Spinoza'nın mit ve imgelem kuramı Aydınlanmanın diyalektiğinden kaçınmak ve onun bazı temel öncüllerini reddetmek için kullanabileceğimiz bir yol önerir. "Akıl versus mit" dikotomisi yoktur çünkü nesnel gerçeklik ve onun karşısındaki bir özne arasında hiçbir radikal ayırım olamaz. Bu ayrık ontoloji Spinoza'nın mit ve imgelemin halihazırda Aydınlanmanın bir biçimi olduğunu ve dolayısıyla önemli bir bilişsel, etik ve siyasal rol oynayabileceğini kabul etmesine imkan verir. Kantçı Aydınlanmanın düsturu "*sapere aude*", bilme cesaretini göster, iken; Spinoza'nın Aydınlanmasının düsturu daha karmaşık bir başkasıdır: "*Sapere aude et ratione et imaginatione*", yani hem akıl hem de imgelem yoluyla bilme cesaretini göster.

İsrail'in Spinoza'nın radikal mücadelesi olarak tanımladığı şeyin temelinde yatan bana göre bu "öteki Aydınlanma"dır.¹²¹ Gerçekte yalnızca bir değil, fakat Aydınlanmanın birçok biçimi vardır.¹²² Ben burada esasen felsefi bir kategori olarak Aydınlanmayı kullanıyorum, fakat İsrail'in tarihsel yeniden inşası aynı yöne gider. Spinoza'nın geniş kapsamlı dinsel ve siyasal kurumlar eleştirisi bir "radikal Aydınlanma" doğururken, Avrupa Aydınlanmasının diğer kanatları var olan otoritelerle uzlaşmaya çalıştılar ve hakikatler inşa ettiler.¹²³ Spinoza'nın aksine, Malebranche'den Kant'a tüm bir gelenek aslında ılımlı bir Aydınlanma biçimi ya da hatta Spinosizm'in radikal mücadelesine karşı bir reaksiyonu temsil eder.¹²⁴

Kant'ın "*sapere aude*" düsturunun önemli bir kısıtlamayla sürdürüldüğü sıklıkla unutulur: "fakat itaat et."¹²⁵ Özerk olma cesaretini göster, fakat itaat et. Kant'ın Aydınlanmasında birçok "fakat" vardır: Yalnızca fenomenler dünyasını bilebiliriz, *fakat* özgür olacağımız bir

numenal dünyayı varsaymak zorundayızdır; ahlaki saf aklın özerkliğine dayandırabiliriz, *fakat* aynı zamanda erdem ve mutluluğun örtüşmesini garanti altına almak için ruhun ölümsüzlüğüne ve kişi olarak Tanrı'ya alan yaratmak zorundayızdır. Kurulu düzen ve ahlakın yüzyıllarca üzerinde temellendiği bu koyutların, ikincisinde tümüyle yeniden-doğrulanmak üzere Kant'ın *Critique of the Practical Reason*'inin ilk adımında ayakları yerden kesilmiştir.¹²⁶ Spinoza'nın biricik tözünün ontolojisinde uzlaşmalara yer yoktur. Ve onun eleştirel kuramın köklerinde yer aldığı söylenmesinin nedeni budur.¹²⁷ Hiçbir iyiliksever Tanrı ya da az veya çok kabul edilmiş ruhun ölümsüzlüğü erdem ve mutluluğun örtüşmesini garanti edemeyecektir. Tüm oyun burada ve şimdidir. Hiçbir erteleme mümkün değildir. Bizi fenomenler dünyasının kısıtlamalarından özgürleştirebilecek bir numenal dünya yoktur, fakat yalnızca biricik tözün içkinliğinde eleştiri imkânı söz konusudur. Her zaman "içinde" ve "karşısında"yızdır. Her zaman imgelem disiplininin, gücün, kapitalizmin içinde ve karşısında'yızdır.

* Bu yazı, *Constellations* Volume 19, Number 4, 2012'de yayınlanmıştır. (ç.n.)

¹Spinoza'nın Latince eserlerinin standart eleştirel basımı: Benedict de Spinoza, *Opera*, 4 Volumes, ed. Carl Gebhardt, (Heidelberg: Winter, 1925). İngilizce çeviriler için şu metinleri kullandım: TTP=*Theological-Political Treatise*, çev. Michael Silverstone ve Jonathan Israel (Cambridge: Cambridge University Press, 2007); E=*Ethics, The Collected Works of Spinoza* çev. Edwin Curley (Princeton: Princeton University Press, 1985) içinde; PT=*A Political Treatise*, çev. R.H.M. Elwes (New York: Cossimo Classics, 2005); Mektuplar=*Spinoza, The Letters*, çev. Samuel Shirley (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1995).

Spinoza, TTP, V, 76.

² A.g.e., XVIII, 235.

³ A.g.e.

⁴ A.g.e., Preface, 5.

⁵ Bkz. Jonathan Israel, *Radical Enlightenment, Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750* (Oxford: University Press, 2001) ve *Democratic Enlightenment, Philosophy, Revolution and Human Rights 1750-1790* (Oxford: Oxford University Press, 2011)

⁶ Theodor W. Adorno ve Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment* (London: Verso, 1997).

⁷ A.g.y.

⁸ Immanuel Kant, "An Answer to the Question: What is Enlightenment?" *Political Writings* (Cambridge: Cambridge University Press: 1991) içinde, 54-60.

⁹ A.g.e.

¹⁰ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant* (Cambridge, Cambridge University Press, 1998) içinde, A101.

¹¹ A.g.e.

¹² Johann Arnason, "Reason, Imagining, Interpretation", *Rethinking Imagination: Culture and Creativity*, eds. Gillian Robinson ve John Rundell (London: Routledge, 1994) içinde, 160.

- ¹³ Bkz. Martin Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, (Bloomington: Indiana University Press, 1997), §31; Arnason, "Reason, Imagination, Interpretation" ve John Rundell, "Introduction" ve "Creativity and Judgement: Kant on Reason and Imagination", *Rethinking Imagination* içinde, sırasıyla 1-11 ve 87-117.
- ¹⁴ Kant, *Critique of Pure Reason*, B 152, B 181.
- ¹⁵ A.g.e., B 181.
- ¹⁶ A.g.e.
- ¹⁷ Gianni Vattimo, "Estetica", *Enciclopedia di filosofia* (Milano: Garzanti, 1999) içinde, 340-45.
- ¹⁸ Bkz. Immanuel Kant, *Critique of the Power of Judgement, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant* (Cambridge, Cambridge University Press, 2000) içinde, Preface: §.8 ve §.36.
- ¹⁹ Aristotle, *De Anima*, 429a.
- ²⁰ Özellikle bkz. A.g.e., 428 b 18-30.
- ²¹ A.g.e., 433b 29.
- ²² Gianni Vattimo, "Immaginazione", *Enciclopedia di filosofia* içinde, 529.
- ²³ Oxford English Dictionary'ye göre "fantazi" esasen "olanaksız ya da imkânsız şeyleri hayal etmek" anlamına gelir (bkz. The Compact Oxford English Dictionary of Current English).
- ²⁴ Chiara Bottici, *A Philosophy of Political Myth* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 20-70.
- ²⁵ Hoffman vd., "Realismus" ve Jean-François Courtine, "Realitas" ve "Realität/Idealität", *Historisches Wörterbuch der Philosophie* içinde, Bd. VII (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992), sırasıyla 178-85 ve 185-93.
- ²⁶ Spinoza, *Ethics*, II P6.
- ²⁷ Kant, *Critique of Pure Reason*, 321.
- ²⁸ Yirmiyahu Yovel, *Spinoza and other Heretics. The Marrano of Reason* (Princeton: Princeton University Press, 1989), 29-30.
- ²⁹ Spinoza Yahudi olarak doğmuştu fakat etrafındaki topluluğun büyük çoğunluğu, İber Yarımadası'ndan kendileriyle birlikte Marrano deneyiminin ağırlığını ve zenginliğini getiren eski Marranolara dayanıyordu (bkz. A.g.e., 19).
- ³⁰ Leen Spruit ve Pina Totaro, *The Vatican Manuscript of Spinoza's Ethica* (Leiden: Brill, 2011).
- ³¹ Gilles Deleuze, "Life of Spinoza", *Spinoza, Critical Assessments*, Vol. I, ed. Genevieve Lloyd (London: Routledge, 2001), 107.
- ³² Spruit ve Totaro, *The Vatican Manuscript*.
- ³³ Daha önceki inceleme için bkz. Israel, *Radical Enlightenment 2001*; sonraki için, Piero Di Vona, *Studi sull'ontologia di Spinoza I* (Firenze: Nuova Italia, 1960) ve *Studi sull'ontologia di Spinoza II* (Firenze: Nuova Italia, 1969).
- ³⁴ Antonio Negri, *The Savage Anomaly. The Power of Spinoza's Metaphysic and Politics* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991).
- ³⁵ Spinoza, *Ethics*, I Def 1, P7.
- ³⁶ A.g.e., IV Preface, IV P4D.
- ³⁷ A.g.e., I D4, P11.
- ³⁸ A.g.e., I D4, II A5.
- ³⁹ A.g.e., II P26D, P40S2.
- ⁴⁰ A.g.e., II D3. Burada "zihnin kavramı" Spinoza'nın zihindeki etkinliği yeterince uygun biçimde aktaramadığı için Curley'nin çevirisini biraz değiştirdim.
- ⁴¹ Spinoza için imgelemin basitçe imgelere sahip olmak anlamına gelmediğini söyleyerek ötesini de resmedebileceğimiz, kritik bir noktadır. Spinoza'ya göre bir imge, zihinde bir resim değil, beden, imgeleme olumlama ya da olumsuzlama eylemi kattığı bir duygulanıdır. Bu bakış açısı "bozulmuş duyum" olarak Hobbesçu imgelem görüşüyle yakın benzerlik taşır fakat önemli bir farkla: Hobbes için bu saf pasif bir süreçtir; Spinoza içinse, gördüğümüz gibi, bir fikir sahibi olmak, zihnin bir eylemidir. (Bkz. Thomas Hobbes, *Leviathan* [London: Penguin, 1985]).
- ⁴² Moria Gatens ve Genevieve Lloyd, *Collective Imaginings. Spinoza, Past and Present* (London: Routledge, 1999), 12.
- ⁴³ Spinoza, *Ethics*, II P13-15.
- ⁴⁴ A.g.e., III P6.

⁴⁵ A.g.e., III P7D.

⁴⁶ A.g.e., III P14-16, P21-34, P6-19.

⁴⁷ Hippler'in söylediği gibi, bu durumda birey siyasetin verili ilk meselesi değil fakat siyasetin kendisiyle eş ömürlü bir süreç olarak anlaşılır (Thomas Hippler, "The Politics of Imagination: Spinoza and the Origins of Critical Theory", *The Politics of Imagination*, eds. Chiara Bottici ve Benoit Challand [Birkbeck Law Press: Routledge, 2011] içinde, 55-72). Bireyleri biçimlendiren benzeme ve taklide (III P21-34) ek olarak birliktelik ve aktarım duygulanım mekanizmaları (III P14-16) Etika'nın üçüncü bölümünde vurgulanır.

⁴⁸ Bu noktayı vurgulamak üzere, Balibar yakınlarda bireylik-ötesi (trans-individuality) terimini türetmiştir (Etienne Balibar, "Spinoza: from Individuality to Transindividuality", *Mededelingen vanwege het Spinozahuis* 71 (1997) içinde: 3-36). Spinoza'da imgelemin kurucu rolünü işaret eden ilk yorumculardan biri Negri olmuştur (özellikle bkz. Negri, *The Savage Anomaly*, 86-97 ve 129). Williams'a göre Negri, *The Savage Anomaly*; Balibar, "Spinoza: from Individuality to Transindividuality" ve Gatens ve Lloyd, *Collective Imaginings*'de yeni olan, Spinoza'nın imgelemi basitçe bir yanılgı kaynağı olarak reddetmeksizin, alışılmadık, materyalist yorumlayışına dikkat çekmeleridir (Caroline Williams, "Thinking the Political in the Wake of Spinoza. Power, Affect and Imagination of Ethics," *Contemporary Political Theory* 6 (2007): 350). Ayrıca bkz. Michèle Bertrand, *Spinoza et l'imaginaire* (Paris: PUF 1983).

⁴⁹ Spinoza, *Ethics*, II P40S2.

⁵⁰ Spinoza için arzu (desire) iradeden (will) açıkça ayırt edilmiştir. İrade, bir kurgu vasıtasıyla, ruhun bedenden yalıtılmış olduğunu düşündüğümüzde birinin kendini sürdürme çabasına verdiğimiz addır; arzu ise, ayrılmaz biçimde ruha ve bedene bağlı olarak aynı çabadır (EIII P9, scholium). Bu ikisi arasındaki sıkı bağlantı için bkz. Balibar, *Spinoza and Politics* (London: Verso 1998), 105.

⁵¹ Spinoza, *Ethics*, II P40S2.

⁵² A.g.e.

⁵³ A.g.e., II P41.

⁵⁴ A.g.e., II P40S2.

⁵⁵ Bu noktada bkz. Thomas Hippler, "Spinoza on Historical Myth", *Myth and Memory in the Construction of Community*, ed. B.Strath (Bruxelles: Peter Lang, 2011) içinde, 95-115 ve Jakob Frohschammer, *Über die bedeutung der einbildungskraft in der philosophie Kant's und Spinoza's* (Muenchen: Ackermann, 1879).

⁵⁶ Spinoza, *Ethics*, II P17S.

⁵⁷ A.g.e., II P40S2.

⁵⁸ A.g.e., IV Preface, IV P4D.

⁵⁹ A.g.e., II P18S.

⁶⁰ A.g.e. [Hilmi Ziya Ülken çevirisinden aynen aktarılmıştır. ç.n.]

⁶¹ Spinoza'nın imgelem kuramı üzerine en önemli çalışmaların "Collective Imaginings" (Gatens ve Lloyd) ve "Spinoza et l'imaginaire" (Bernard) olduğuna dikkat etmek gerekir.

⁶² Spinoza, *Ethics*, II P38.

⁶³ A.g.e., II P17S.

⁶⁴ A.g.e.

⁶⁵ A.g.e. (Vurgu bana ait.) [H.Z. Ülken çevirisinden aynıyla alıntı. ç.n.]

⁶⁶ A.g.e. II P7.

⁶⁷ A.g.e., II Post 2, duygulanımların genel tanımı.

⁶⁸ A.g.e., III P3.

⁶⁹ A.g.e., II P41.

⁷⁰ A.g.e., III D3. Belirtmek gerekir ki Spinoza'nın ontolojisi ve radikal tekçiliğinin sonucu olarak duygulanımlar hem bedensel hem de zihinseldir.

⁷¹ A.g.e., III D2.

⁷² A.g.e., I D7.

⁷³ Mesela ünlü bir mektuptaki taş örneğini ele alalım, mektup şöyle sonlanıyordu: "Her insanın sahip olmakla övündüğü insanın [irade] özgürlüğü şudur ve yalnızca bundan ibarettir, insanlar arzularının bilincindedirler ve onları belirleyen nedenlerin farkında değildirler" (Spinoza, *Mektuplar*, 58).

⁷⁴ A.g.e., I P7.

⁷⁵ A.g.e., V P3.

- ⁷⁶ A.g.e., IV P24D.
- ⁷⁷ A.g.e., IV P20, P22, P24.
- ⁷⁸ A.g.e., V P5.
- ⁷⁹ A.g.e., V P6. Sc. Bkz. Hippler, "The Politics of Imagination", 63.
- ⁸⁰ Spinoza, *Ethics*, III P12.
- ⁸¹ A.g.e., V P14, P15, P15, P33.
- ⁸² A.g.e., V P35.
- ⁸³ A.g.e., V P17C.
- ⁸⁴ Spinoza, *TTP*, XVI, 199-200.
- ⁸⁵ Öyleyse sonraki daha küçük bir kötülük olarak seçilir (a.g.e., XVI, 200).
- ⁸⁶ A.g.e., XVI, 199-200.
- ⁸⁷ A.g.e., XVI, 200.
- ⁸⁸ Çokluk tanımı için bkz. TP II, 17. Spinoza'nın çokluk nosyonu üzerine, bkz. Balibar, "Spinoza: from Individuality to Transindividuality" ve *Spinoza and Politics*; Michael Hardt ve Antonio Negri, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire* (New York: Penguin, 2004); ve Martin Saar, "Politik der Multitude. Politisch-philosophische Anschlüsse an Spinoza von Althusser bis Hardt/Negri," *Die Macht der Menge. Über die Aktualität einer Denkfigur Spinozas*, ed. Gunnar Hindrichs, (Heidelberg: Winter, 2006) içinde, 181-202 ve "Multitude" *Encyclopedia of Political Theory*, Vol II, ed. Mark Bevir (Thousand Oaks: Sage, 2010) 912-14.
- ⁸⁹ A.g.e., XVII, 210.
- ⁹⁰ A.g.e., XVII, 209.
- ⁹¹ A.g.e.
- ⁹² A.g.e., XVII, 209.
- ⁹³ A.g.e., Preface, 6.
- ⁹⁴ A.g.e., XVII, 224.
- ⁹⁵ Michael Rosenthal, "Why Spinoza Chose the Hebrews: The Exemplary Function of Prophecy in the Theological-Political Treatise," *Spinoza. Critical Assessments*, Vol III, ed. Genevieve Lloyd (London, Routledge, 2001) içinde, 248-51.
- ⁹⁶ Bir mektuptan bildiğimiz üzere, Spinoza 1665'te *TTP*'yi yazmak için *Etika*'ya ara vermiştir (Mektup 30). Böylesi bir kesilmenin olası açıklaması için bkz. Negri, 1991: 86-119.
- ⁹⁷ Farklı yerlerde tekrar ettiği gibi, İncil'in kehanetlerinden kaynaklanan kesinlik "matematiksel" değil, ahlakidir - "matematiksel", hissedilen ya da görülen şeyin algılanmasından ileri gelen kesinliği ifade eder (Spinoza, *TTP*, II).
- ⁹⁸ Rosenthal, "Why Spinoza Chose the Hebrews".
- ⁹⁹ Bottici, *A Philosophy of Political Myth*, 179.
- ¹⁰⁰ Rosenthal, "Why Spinoza Chose the Hebrews".
- ¹⁰¹ Spinoza, *Ethics*, IV D1, D2.
- ¹⁰² A.g.e., IV, Preface.
- ¹⁰³ Genellikle "mit" olarak çevrilen "*fabula*" sözcüğünü kullanmamasının sebebi muhtemelen sansür yüzünden açıkça İncil'deki hikayelerin masallar olduğunu söyleyememesindedir. Hem miti hem de gerçek hikayeleri işaret eden ve daha ikircikli olan "*historiae*" terimini kullanarak satır aralarında ne demek istediğini anlatmıştır.
- ¹⁰⁴ Örneğin, bkz. Spinoza'nın "Yahudi devleti ve tarihinden çıkan siyasal ilkeler"e açıkça atıfta bulunduğu Bölüm 18'in başlığı (Spinoza, *TTP*, XVIII, 230).
- ¹⁰⁵ A.g.e., V, 74.
- ¹⁰⁶ Carl Schmitt, *Political Theology* (Cambridge, Mass; MIT Press, 1985).
- ¹⁰⁷ Bottici, *A Philosophy of Political Myth*, 48-51.
- ¹⁰⁸ Spinoza, *TTP*, V, 74-5.
- ¹⁰⁹ A.g.e., V, 75.
- ¹¹⁰ A.g.e., III, 55.
- ¹¹¹ A.g.e., V, 72-4.
- ¹¹² A.g.e., V, 76.
- ¹¹³ A.g.e., XVII, 210.
- ¹¹⁴ Louis Althusser, "Spinoza," *The New Spinoza*, ed. Warren Montag ve Ted Stolze (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997) içinde, 8.

¹¹⁵ Bütünlük adına belirtmeliyiz ki Althusser düşüncesinin biçimlenişi üzerindeki kısa etki listesine Spinoza'nın yanısıra Pascal'ı da ekler. (a.g.e., 8).

¹¹⁶ A.g.e.

¹¹⁷ Spinoza, *TTP*, XVIII, 230-32.

¹¹⁸ Rosenthal, "Why Spinoza Chose the Hebrews," 259.

¹¹⁹ A.g.e., XVIII, 235.

¹²⁰ A.g.e., XVII, 211.

¹²¹ Israel, *Radical Enlightenment*.

¹²² Örneğin, Hippler'e göre, bir yandan, ölçülü Kantçı Aydınlanma ile onu yeniden kazanma yönündeki Habermasçı girişim arasında doğrudan bir bağlantı varken, diğer yandan, Spinoza'dan Althusser, Deleuze, Lacan ve Foucault'ya giden bir radikal gelenek söz konusudur (Hippler, "Politics of Imagination," 55-7).

¹²³ Israel, *Radical Enlightenment*, 11-2.

¹²⁴ Jonathan Israel, *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man, 1670-1752* (Oxford: Oxford University Press, 2006) and *Democratic Enlightenment*.

¹²⁵ Kant, "What is Enlightenment?" 59.

¹²⁶ Kant, *Critique of Practical Reason*, 90-122.

¹²⁷ Hippler, "The Politics of Imagination."