

## AKSELROD VE DEBORİN: SPİNOZA'NIN AKOZMİZMİ ÜZERİNE BİR POLEMİK

Barışcan DEMİR\*

### ÖZ

Salomon Maimon'un ünlü yorumuna göre Spinoza'nın sistemi Tanrı'nın değil, dünyanın varoluşunun inkârını içerir ve bu nedenle de o ateizm olarak değil, akozmizm olarak tanımlanmalıdır. Daha sonra Hegel de bu yorumu devam ettirmiş ve Spinoza'nın dünyaya, sonlu varoluşa ve evrene değil de sadece Tanrı'ya realite ve kalıcılık atfettiğini söylemiştir. Bu yorum, Spinoza'nın bir idealist olduğunu, onun Tanrı, Töz ya da Doğa tasarımının donmuş, ölü, hareketsiz ve değişmez bir ideal olduğunu ve sonlu kiplerin bu sistemde herhangi bir etkinliğinin söz konusu olmadığını varsaydığımız sürece geçerlidir. Bu nedenle bu çalışmada ilkin, burada söz konusu olan "Spinoza'nın akozmizmi" argümanının nasıl şekillendiğini belirgin kılacağız. Devamında devrim öncesi Rus düşüncesinde bu argümanı benimseyen ve savunan figürlerin yorumlarını değerlendireceğiz. Ardından, Plekhanov'un söz konusu gelenekte belli kırılmalar yaratmaya başlayan yeni bir Spinoza yorumu geliştirdiğini ve Akselrod'un bu kırılmaları engellemeye çalıştığını göreceğiz. Son olarak da Deborin'in fikirlerinden yararlanarak, "Spinoza'nın akozmizmi" argümanına rağmen "Spinoza'nın dünyası"ndan nasıl bahsedebileceğimizi ortaya koyacağız. Böylelikle Spinoza'nın Doğa tasarımı canlı, hareketli ve değişken bir unsur olarak da ele alınabileceğini göstereceğiz.

**Anahtar Kelimeler:** Spinoza, Hegel, Akselrod, Deborin, doğa, akozmizm

## AKSELROD AND DEBORIN: A POLEMIC ON SPINOZA'S ACOSMISM

### ABSTRACT

According to the renowned interpretation by Salomon Maimon, Spinoza's system involves the denial of the existence not of God but of the World, and therefore it should be defined not as atheism but as acosmism. Later, Hegel also continued this interpretation and stated that Spinoza had regarded not the World, finite modes, and the universe, but only God, as a real and enduring and permanent entity. This interpretation holds true as long as we assume that Spinoza was an idealist, his conception of God, Substance or Nature is a frozen, inert, motionless, and staid ideal, and presuppose that finite modes are not active entities within this system. Hence, in this study, we will initially elucidate the formation of the argument concerning "Spinoza's acosmism". Following this, we will assess the interpretations of figures within pre-revolutionary Russian thought who espouse and defend this argument. After that, we will ascertain that Plekhanov formulated a novel interpretation of Spinoza within the mentioned tradition, initiating certain ruptures, whereas Akselrod endeavored to impede these ruptures. Lastly, utilizing the ideas of Deborin, we will delineate how it is possible to discuss "Spinoza's Word" despite the argument of "Spinoza's acosmism". In this manner, we will illustrate that Spinoza's conception of Nature can be considered as a dynamic, animate, and unsteady entity.

**Keywords:** Spinoza, Hegel, Akselrod, Deborin, nature, acosmism

\* Arş. Gör., Hacettepe Üniversitesi, Felsefe Bölümü, bariscandemir01@gmail.com, ORCID: 0000-0003-3281-4917

Makalenin geliş tarihi: 09.05.2024  
Makalenin kabul tarihi: 09.09.2024

Submission Date: 09 May 2024  
Approval Date: 09 September 2024

## Giriş

Benedictus Spinoza’nın<sup>1</sup> Doğa tasarımı hareketsiz ve değişmez bir ideal olarak, bu Doğa tasarımının içinde karşımıza çıkan sonlu kipleri ise gerçeklikten ve kalıcılıktan uzak varolanlar olarak değerlendirmeye yönelik eğilim köklü bir geleneğin ürünüdür. Bu geleneğin şekillenmesinde Solomon Maimon’un “Ateizm Tanrı’nın varlığını inkâr ederken Spinozacılık dünyanın varlığını inkâr eder. Bu nedenle o ateizm olarak değil, akozmizm olarak tanımlanmalıdır.”<sup>2</sup> cümlesi oldukça önemli bir yer tutar. Maimon’un bu cümlesinin şekillenmesinde Spinoza’nın *E I, Ö 24*’ünde geçen “Tanrı tarafından meydana getirilen şeylerin özü varoluş içermez.”<sup>3</sup> gibi ifadelerinin önemi büyüktür elbette, ama Samuel Atlas’ın da belirtmiş olduğu gibi Maimon’un bu belirlemeyi yapmasının asıl nedeni, onun Spinoza’da da tıpkı Parmenides’in düşüncesindeki gibi gerçekliğin sadece bir ideal olarak kavranabileceğini düşünmesidir.<sup>4</sup> Bilindiği gibi Parmenides, başı ve sonu olmayan nihai gerçekliğin bir olduğunu, bütün ve parçalanmaz olduğunu, öncesi ve sonrası olmayan bu hareketsiz bütünü hep var olduğunu söylemektedir.<sup>5</sup> Bu şekilde Parmenides, görme, duyma veya konuşma gibi yetilerimizle edindiğimiz alışkanlıklarımız bize aksini tembih etse de Varlık’ı, “meydana geliş”, “bozulma” ve “var olmama” gibi kavramlardan bağımsız, değişmeyen bir gerçeklik olarak varsaymamız gerektiğini belirtir.<sup>6</sup> Parmenides’te Varlık, gerçeklik olarak, farklılaşmayan bütündür ve bu bütün, kanılar aracılığıyla değil, düşünce aracılığıyla yakalanabilir, çünkü Parmenides’in ünlü ifadesinde belirtildiği gibi düşünme ile var olma özdeştir.<sup>7</sup> Farklılaşma ise yalnızca bizim “meydana gelme”, “bozulma” ve “var olmama” gibi kavramları Varlık’a katmamızı sağlayan yanlış kanılarımızın eseridir. Burada Parmenides’in reddettiği şey bahsi geçen

<sup>1</sup> Bu çalışmada, Spinoza’nın *Toplu Eserleri*’nin çevirmeni ve editörü olan Edwin Curley’i takip ederek Spinoza’nın metinleriyle ilgili gerekli yerlerde şu kısaltmaları kullanacağım: *Anlama Yetisinin Düzeltmesi Üzerine* için “TdIE”; *Mektuplar* için “M”; *Kısa İnceleme* için “KV”; *Metafizik Düşünceler* için “CM”; *Descartes Felsefesinin İlkeleri* için “PP”; *Teolojik-Politik İnceleme* için “TTP”; *Ethica* için “E” ve *Politik İnceleme* için “TP”. *Ethica*’yla ilgili olarak “Önerme” için “Ö”; “Tanım” için “T” kısaltmasını kullanacağım ve bölüm numaralarını roma rakamlarıyla, Tanım veya Önerme numaralarını ise doğal sayılarla belirteceğim.

<sup>2</sup> Maimon’dan aktaran Samuel Atlas, “Solomon Maimon and Spinoza,” *Hebrew Union College Annual* 30, (1959): 253.

<sup>3</sup> Benedictus Spinoza, *Ethica*, çeviren. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabcacı, 2011, 101.

<sup>4</sup> Atlas, “Maimon and Spinoza,” 265.

<sup>5</sup> Parmenides, *Fragmanlar*, çeviren. Kaan H. Ökten, İstanbul: Alfa, 2019, 81; 91-93.

<sup>6</sup> Parmenides, *Fragmanlar*, 87; 95.

<sup>7</sup> Parmenides, *Fragmanlar*, 71; 91.

kavramlar dolayısıyla ortaya çıktığına inandığımız çokluğun ve farklılaşmanın gerçekliğidir. Bu bakımdan Maimon, Parmenides'in dünya kavrayışını "Spinozacılık" olarak adlandıracak ve Spinoza'nın düşüncesinde karşımıza çıkan sıfatlar ve kiplerin Parmenides'in düşüncesindeki farklılaşan kavramlara karşılık geldiğini belirtecek, diğer bir deyişle bunların da Parmenides'in söz konusu kavramlar özelinde ima ettiği gibi gerçek olmadıklarını ifade edecektir.<sup>8</sup>

Maimon'un açtığı bu yorum hattını Johann G. Fichte üzerinde büyük etkisi olduğu bilinen Karl L. Reinhold devam ettirmiştir. George di Giovanni ve H. S. Harris'in de belirtmiş olduğu gibi Reinhold, Spinoza'daki "hareket" bahsini "(...) yalnızca sonlu kipler arasındaki sonsuz küçük farka ilişkin görüşümüzü yansıtan bir metafor" olarak değerlendirdiği için, Spinoza'daki hareketin Tanrı'nın bir etkisi olmadığını, diğer bir deyişle gerçek olmadığını düşünmüştür.<sup>9</sup> Bununla paralel olarak Fichte, Spinoza'nın kendi töz öğretisine bu töze içgörüsünün hareketini verecek olan yaşamı katmayı unuttuğunu, dolayısıyla da filozofun "Töz = yaşamsız varolan" formülüne saplanıp kaldığını belirtecektir.<sup>10</sup> Friedrich W. J. Schelling de bu tavrı koruyacak ve Spinoza'da öznenin tümüyle kaybolduğunu, Fichte'nin öznel etkinlik vurgusunu taşıyan idealizminin Spinoza'nın hareketsiz varlığının karşısına çıkarılmış ters yönde bir Spinozacılık olduğunu söyleyecektir.<sup>11</sup> Hegel'e geldiğimizde ise, onun da Maimon'un açtığı hatta ilerlediğini ve Spinoza'yı ateist olmakla suçlayanların yanıtladıklarını, "(...) Tanrı'nın ve *sırf* Tanrı'nın *var* olduğunu savunan bir felsefenin ateizm olarak değerlendirilmemesi gerekir." dediğini gözlemleriz.<sup>12</sup> Alıntıda geçen italik vurgulara dikkat ettiğimizde de görebiliriz ki, Hegel de tıpkı Maimon gibi

<sup>8</sup> Maimon'dan aktaran Atlas, "Maimon and Spinoza," 263; 265. Elbette Spinoza'nın sistemi ile Elea monizmi arasında paralellik kuran ilk isim Maimon değildir. Yitzhak Y. Melamed'in de belirtmiş olduğu gibi Maimon'dan önce Pierre Bayle ve Gottfried Wilhelm Leibniz bunu çoktan ima etmiş ve Maimon'un "akozmizm" belirlemesinin yolunu açmışlardır. Yitzhak Y. Melamed, "Acosmism of Weak Individuals? Hegel, Spinoza, and the Reality of the Finite," *Journal of the History of Philosophy* 48, no 1 (2010): 77-79.

<sup>9</sup> Karl L. Reinhold, "The Foundation of Philosophical Knowledge," içinde *Between Kant and Hegel: Texts in the Development of Post-Kantian Idealism*, ed. ve çev. George di Giovanni ve H. S. Harris, Indianapolis: Hackett Publishing, 2000, 53-54; 96.

<sup>10</sup> Johann G. Fichte, *The Science of Knowing - J. G. Fichte's 1804 Lectures on the Wissenschaftslehre*, çeviren. W. E. Wright, Albany: State University of New York Press, 2005, 69.

<sup>11</sup> Friedrich W. J. Schelling, "Kant-Fichte: Transzendental İdealizm Sistemi," çeviren. Ali Irgat, içinde *Alman İdealizmi I: Fichte*, ed. Eyüp A. Kılıçaslan ve Güçlü Ateşoğlu, Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2006, 512-513.

<sup>12</sup> Georg W. F. Hegel, *The Encyclopaedia of Logic - Part I of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences with Zusätze*, çeviren. T. F. Geraets, W. A. Suchting ve H. S. Harris, Indianapolis ve Cambridge: Hackett, 1991, 97.

Spinoza’nın düşüncesinde eksik olan şeyin Tanrı olmadığını, fakat tinselliği imleyen bir “dünya” olduğunu ve bu nedenle Spinoza’nın dizgesinin ateizm olarak değil, akozmizm olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtmektedir.<sup>13</sup> Onun sözleriyle “[...] Spinozacı sistemde dünya, özsel gerçekliği olmayan önemsiz bir fenomen olarak belirlenir ki, bu sistem daha çok akozmizm olarak görülmelidir.”<sup>14</sup> *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*’e baktığımızda Hegel’in aynı tavrı koruduğunu, Spinoza’nın dizgesinin bir akozmizm olarak değerlendirilmesi gerektiğinden tekrar bahsettiğini ve bunun nedenini de Spinoza’nın “Dünyaya, sonlu varoluşa, evrene değil de yalnızca tözsel olan Tanrı’ya realite ve kalıcılık” atfetmesinde bulunduğunu belirttiğini gözlemleriz.<sup>15</sup> Bu nedenle Hegel “Spinoza’nın mutlak tözü henüz Mutlak Tin değildir.” ve “Tanrı elbette zorunluluktur ya da diyebiliriz ki Mutlak Şey’dir, ama aynı zamanda Mutlak Özne’dir. Bu, Spinoza’nın asla ulaşamadığı bir yere işaret etmektedir.” diyebilecektir.<sup>16</sup> Böylelikle Hegel, Spinoza’da tekilliklerin ve kiplerin varoluşa ortadan kaybolduğunu düşündüğü için, Spinoza’da “tekillik” denilen şeyin “sahte” olduğunu belirtebilecek ve şu yorumu yapmakta hiçbir sakınca görmeyecektir: Spinoza’da “[...] bizim dünya diye bildiğimiz her şey tek bir özdeşliğin uçurumuna itilm[ektedir].”<sup>17</sup> Maimon’la birlikte ortaya çıkan bu yorum modelini giderek keskinleştiren Hegel, tüm bunların sonunda artık Spinoza’nın dizgesinde tekilliklerin onun uçurumuna sürüklendiği tözün “katı” ve “hareketsiz” olduğunu ve edimselliğin ya da gerçekleşmenin alanına, kısaca söyleyecek olursak tinselliğe temas etmeyen bu hareketsiz tözün de daima hareketsiz kalmak zorunda olduğu sonucuna varabilecektir.<sup>18</sup>

<sup>13</sup> Hegel, *The Encyclopedia of Logic*, 97; 226-227.

<sup>14</sup> Hegel, *The Encyclopedia of Logic*, 97.

<sup>15</sup> Georg W. F. Hegel, *Felsefe Tarihi 3. Cilt - Ortaçağ Felsefesi ve Modern Felsefe*, çeviren. Doğan. B. Kılınc, İstanbul: NotaBene, 2021, 257.

<sup>16</sup> Hegel, *The Encyclopaedia of Logic*, 97; 226. Bu noktada belirtmemiz gerekir ki, Hegel’in Spinoza’nın sisteminin mutlak ilkesi olduğunu iddia ettiği “her belirlenim bir yadsımadır” önermesinin Solomon’dan devralınmış olan “Spinoza’nın akozmizmi” argümanı ile paralel işlediği düşünülebilir. Biz her ne kadar Hegel’in bu yorumunu, yani Spinoza’nın “her belirlenim bir yadsımadır” ilkesini benimsediği iddiasını çoğunlukla dayanaksız buluyor olsak da söz konusu iddia ile bizim çalışmamızın temel aldığı “Spinoza’nın akozmizmi” temasının paralel işlediği fikri dikkate değerdir. Bu paralelliği tartışan titiz bir çalışma için bkz., Övünç Cengiz, “ ‘Her Belirlenim Bir Yadsımadır’: Hegel, Spinoza ve Akozmizm,” *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 34, no1 (2022), 187-207. Ayrıca bkz., Pierre Macherey, *Hegel ve/veya Spinoza*, çeviren. Işık Ergüden, İstanbul: Otonom, 2012, 131-142.

<sup>17</sup> Hegel, *Felsefe Tarihi 3. Cilt*, 240; 243; 257.

<sup>18</sup> Hegel, *Felsefe Tarihi 3. Cilt*, 262-263.

Bu çalışmada yapacağımız şey de Spinoza'nın Doğa tasarımı akozmizmle eşleştiren, diğer bir deyişle onu cansız, hareketsiz ve değişmeyen bir bütün olarak değerlendiren bu köklü geleneğin karşısında, bazı Sovyet filozoflarının da yardımıyla, Spinoza'nın Doğa tasarımı nasıl hareketli, canlı ve değişken bir bütün olarak değerlendirebileceğimizi göstermek olacak. Çalışmamızda Sovyet filozoflarından yararlanmamızın nedeni, çoğunlukla yirminci yüzyıl Fransız filozoflarının yorumlarıyla birlikte değerlendirilen Spinoza'nın geçmişte farklı özgün yorumcularının da olduğunu belirgin kılmak. Bunun için ilkin, Sovyet filozoflarına geçmeden önce, onların ardıllarının, yani devrim öncesi Rus düşüncesinin "Spinoza'nın akozmizmi" yorumuna sırtını yaslayan gelenekle nasıl ilişkilendiğine bakacağız. Ardından Lubov Akselrod'un düşüncelerine odaklanarak, Spinoza'nın akozmizmi argümanının Sovyet dünyasında nasıl yeniden üretildiğini göreceğiz. Son olarak da Abram M. Deborin'in görüşlerinden yararlanarak, "Spinoza'nın akozmizmi" argümanına sırtını yaslayan geleneğe rağmen, Spinoza'nın dünyasından nasıl bahsedilebileceğini, Spinoza'nın Doğa tasarımı nasıl hareketli bir bütün olarak değerlendirebileceğimizi tartışacağız.

### Devrim Öncesi Rus Düşüncesinde Spinoza

George L. Kline'in *Sovyet Felsefesinde Spinoza* başlıklı derlemesine<sup>19</sup> yazdığı "Giriş" yazısında da belirtmiş olduğu gibi Rusya'da Spinoza'yla ilgili devrim öncesi literatür çoğunlukla eleştirel ve negatiftir.<sup>20</sup> Bir yanda 1819 ve 1830'da Spinoza'nın korkunç ahlaki kayıtsızlığından bahseden A. I. Galich ve Archimandrite Gavriil gibi isimleri, bir yanda 1872 ve 1874'te Spinoza'yı siyasal ve entelektüel özgürlüğün altını oyan bir dizge geliştirmiş olmakla suçlayan B. N. Chicherin ve P. I. Linitiski gibi isimleri, bir yanda 1891'de Spinoza'nın Tanrı'sını

<sup>19</sup> Devrim öncesi ve sonrası Rus yazarlarının Spinoza üzerine yazdığı metinlerin çok azı İngilizce ve Türkçeye çevrilmiş olduğu için bu çalışmamızda kullanacağımız temel kaynak Kline'in *Sovyet Felsefesinde Spinoza* başlıklı derlemesi olacak. D. Rakhman'ın, Akselrod'un, Deborin'in, V. K. Brushlinski'nin, S. Ya. Volfson'un, I. P. Razumovski'nin ve K. Luppöl'un birer makalesine yer veren bu derleme, hem derlemeyi yapan Kline'in hem de söz konusu derleme üzerine yazdıkları inceleme yazılarında Milton H. Williams ve John Sommerville'in da belirtmiş olduğu gibi, bizim sırf Sovyet düşüncesindeki Spinoza'yı değil, Spinoza aracılığıyla da Sovyet felsefesini incelememizi sağlayan bir çalışmadır. George L. Kline, "Giriş," çeviren Akın Sarı, içinde *Sovyet Felsefesinde Spinoza*, ed. George L. Kline, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2023, 53. Milton H. Williams, "Review," *The Russian Review* 13, no 1 (1954): 72. John Sommerville, "Review," *The American Slavic and East European Review* 14, no1 (1955): 143.

<sup>20</sup> Kline, "Giriş," 9.

soyut ve cansız olduğu için eleştiren N. Grot gibi isimleri, bir yanda da 1897’de ve 1902’de Spinoza’nın bir ateist mi, bir panteist mi, yoksa bir materyalist mi olduğunu tartışan A. I. Vvedenski, Vladimir Solovyov ve L. M. Lopatin gibi isimleri görürüz. <sup>21</sup> Devrim öncesi Rus literatürü Spinoza’yı bu tarz farklı başlıklarda değerlendirmiş olsa da hemen hemen her yorumcunun Spinoza’yla ilgili giriştiği tartışmanın, sırtını Maimon’la birlikte ortaya atılan “Spinoza’nın akozmizmi” argümanına yasladığını rahatlıkla fark edebiliriz.

Örneğin Spinoza’nın bir panteist olarak da değerlendirilebileceğini belirten Solovyov, söz konusu panteizmi “durağan bir panteizm” olarak adlandırmış ve bu panteizmin ne dinî ne de felsefi gereksinimleri karşılayabildiğini, çünkü Tanrı’nın salt geometri ve fiziğin Tanrı’sı olamayacağını, aynı zamanda tarihin de Tanrı’sı olması gerektiğini, dolayısıyla da Spinoza’nın durağan panteizminin bizi Hegel’in tarihsel panteizmine hazırladığını belirtmiştir.<sup>22</sup> Chicherin ve Linitski’nin Spinoza’yı siyasal ve entelektüel özgürlüğün altını oyan bir figür olarak değerlendirmelerinin nedenine baktığımızda, onların da bunu Spinoza’nın soyut doğa tasarımının özgürlüğün, bireyin ve tinin varlığının yadsınmasına yol açtığı fikrine dayandırdıklarını gözlemleriz.<sup>23</sup> Grot da Spinoza’nın Tanrı’sını yaşayan insanların Tanrı’sından çok, bir tür her şeyin ve hiçbir şeyin Budist Nirvana’sı olarak gördüğünü belirtmiş ve bu nedenle Spinoza’nın Tanrı’sının soyut ve cansız olduğunu ifade etmiştir.<sup>24</sup> Diğer bir deyişle Solovyov, Chicherin, Linitski ve Grot da Maimon’un açtığı ve Hegel’in keskinleştirdiği yorum hattını takip etmekte, farklı başlıklar altında ve elbette farklı cümlelerle Spinoza’nın mutlak tözünün henüz mutlak Tin olmadığını vurgulamakta gibidir.

Devrim öncesi Rus literatüründe bu yorumu devam ettiren isimler bu saydıklarımızla sınırlı değildir. Örneğin 1902’de L. M. Lopatin Spinoza’nın sistemiyle ilgili şu sonuca varmıştır: “Bu tek töz, faal bir birlik olmayı bırakır”.<sup>25</sup> Diğer bir deyişle Lopatin de tıpkı Hegel gibi Spinoza’nın tözünde etkinliğin söz konusu olamayacağına, dolayısıyla da faal olduğu varsayılan şeylerin bu hareketsiz tözün gerçekliği tarafından massedileceğine inanır. 1907’ye geldiğimizde E. V. Spertorski Maimon’un ifadelerini neredeyse olduğu gibi

<sup>21</sup> Kline, “Giriş,” 9-15.

<sup>22</sup> Kline, “Giriş,” 13-14.

<sup>23</sup> Kline, “Giriş,” 11.

<sup>24</sup> Kline, “Giriş,” 12.

<sup>25</sup> Lopatin’dan aktaran Kline, “Giriş,” 15.

tekrarlayacak ve Spinoza'nın ideal ile gerçek arasındaki ayrımı ortadan kaldırmaya çalıştığını savunacaktır.<sup>26</sup> Spertorski'nin Spinoza'ya yönelik bir diğer eleştirisi, Spinoza'nın özgür iradeyi dışarıda bırakarak betimsel etiği normatif etiğin yerine geçirmeye kalkışmasıyla, temel kitabını *Ethica* olarak adlandırmış olmasına rağmen, aslında bu kitabın etikten ziyade insan davranışlarına dair natüralist bir fizik sağlamış olmasıyla ilgilidir.<sup>27</sup> Diğer bir deyişle Spertorski'nin yorumuna göre etik olgular, Spinoza'nın hareketsiz tözünde gerçekliğini yitirir. Son olarak 1914'e geldiğimizde, V. S. Shilkarski'nin, yine tıpkı Maimon'un yaptığı gibi Spinoza'nın sistemini Parmenidesçi bir panlojizm olarak yorumladığını görürüz.<sup>28</sup> Ona göre Spinoza'nın "mutlak anlamda sonsuz varlık"<sup>29</sup> ve "kendisinin nedeni"<sup>30</sup> kavramları "(...) gerçek varlığın sadece soyut ve tamamen negatif karakterlerini, onun mantıksal koşulsuzluğunu ifade etmektedir" ve bu bakımdan Spinoza'da "(...) gerçek varlığın negatif yüklemelerinden koşullu varlığın pozitif yüklemelerine geçiş söz konusu değildir".<sup>31</sup>

Rahatlıkla fark edilebileceği gibi, Marksist olmayan Rus yazarların genel eğilimi, Spinoza'nın tözünü Maimon'un bizi içine soktuğu doğrultuda, yaşamdan yoksun, devinmeyen ve değişmeyen bir bütün olarak, Spinoza'nın kiplerini ise gerçeklikten ve kalıcılıktan uzak varolanlar olarak değerlendirmek yönündedir. 1819'da da durum böyledir, 1914'te de. Lopatin, Spertorski ve Shilkarski bu bakımdan Solovyov, Chicherin, Linitiski ve Grot'la aynı yerdedir. Burada söz konusu olan şey, Maimon'un 1800'deki ölümünün ardından Ruslar tarafından neredeyse yüz yıl boyunca değişmeden korunmuş bir yorum modelidir. Bu yüz yıllık kütle, 1890'lar ile 1900'lerin başlarındaki yazılarıyla Georgi V. Plekhanov tarafından aşındırılacak ve 1917'deki devrimle birlikte yenilenmeye hazırlanacaktır. Troçki tarafından "Marksizmin ilk Rus mücahiti" olarak anılan

<sup>26</sup> Kline, "Giriş," 17.

<sup>27</sup> Kline, "Giriş," 17.

<sup>28</sup> George L. Kline, "Introduction," içinde *Spinoza in Soviet Philosophy - A Series of Essays*, ed. George L. Kline, London ve New York: Routledge Publishing, 2020, 13.

<sup>29</sup> Spinoza'nın *E I, T 6*'da yaptığı Tanrı tanımında "mutlak anlamda sonsuz varlık" kavramı kendine şu şekilde yer bulmuştur: "Tanrı derken mutlak anlamda sonsuz varlığı anlıyorum; başka bir deyişle her biri ezeli-ebedi ve sınırsız özünü ifade eden sonsuz sıfatlardan ibaret tözü." Spinoza, *Ethica*, 33.

<sup>30</sup> Spinoza *E I, T 1*'de "kendisinin nedeni" kavramını şu şekilde tanımlamıştır: "Kendisinin nedeni derken, özü varoluşunu gerektiren şeyi kastediyorum; yani varolmadığı takdirde doğasını kavrayamayacağım şeyi." Spinoza, *Ethica*, 33.

<sup>31</sup> Shilkarski'den aktaran Klein, "Introduction," 14.

Plekhanov'la<sup>32</sup> birlikte açığa çıkan yeni Spinoza yorumu, yavaş yavaş Spinoza'yı yüz yıllık hantallığından çıkaracak ve deyim yerindeyse onu devrime doğru devindirecektir. Bu bakımdan 1917'deki devrimin, sırf siyasal düzeni değil, katılmış bazı düşünce modellerini de yenilediği rahatlıkla iddia edilebilir. Bu tarz bir yenileniş belki de yalnızca devrimlerin arifesinde ve hemen sonrasında mümkündür. Belki de diyoruz, çünkü göreceğiz ki, Plekhanov'un açtığı ve Deborin'in devam ettirdiği yeni Spinoza hattı, hem devrim sonrasında Akselrod gibi mekanistler tarafından engellenmeye çalışılmış hem de 1930 sonrasında Josef Stalin tarafından bastırılmıştır.<sup>33</sup> Çalışmanın devamında Plekhanov'dan Stalin'e uzanan bu güzergâhta ilerleyeceğiz.<sup>34</sup>

## 134

### Plekhanov ve Akselrod

Maidanski'nin de belirtmiş olduğu gibi gençliğinde felsefeyle hesaplaşmış olan Karl Marx, olgunluk döneminde kendisini tümüyle ekonomik ilişkilerin incelenmesine vermiştir.<sup>35</sup> Bu noktadan sonra felsefeyi ekonomik ilişkilerin sadece çarpıtılmış bir yansımasını ortaya koyabilen bir disiplin olarak değerlendirdiğini vurgulayan Marx, bir anlamda Marksizm açısından felsefenin ölümünü ilan etmiş olsa da "merhum felsefe" Marx'ın mirasçılarının çabalarıyla kısa bir süre sonra yeniden hayata döndürülmüştür.<sup>36</sup> Marksizmi, Marx'ın olgunluk dönemi eserlerinde doğrudan barınmayan felsefeyle buluşturmayı, dolayısıyla da diyalektik materyalizmi felsefi bir hatta oturtmayı deneyen, bu şekilde de bir yandan Marksizmin toprağında merhum olmuş felsefeyi yeniden

<sup>32</sup> Andrey Maidanski, "Sovyet Spinoza: Anlam Arayışındaki İnanç," çeviren. Emine Ayhan, içinde *Marx'tan Spinoza'ya, Spinoza'dan Marx'a Güncel Müdahaleler*, ed. Eylem Canaslan ve Cemal Bâli Akal, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2013, 117.

<sup>33</sup> Kline'in de belirtmiş olduğu gibi Sovyet filozoflarının Spinoza üzerine tartışmaları 1920 ile 1930 arasında şiddetlenmiş ve 1930 sonrasında ise -Stalin'in 1953'teki ölümünün ardından 1955'te Vladimir V. Sokolov bu sessizliği bozana dek- Spinoza'ya dair derin bir sessizlik hüküm sürmüştür. George L. Kline, "Spinoza West and East: Six Recent Studies in Spinozist Philosophy," *The Journal of Philosophy* 58, no13 (1961): 348.

<sup>34</sup> Spinoza'nın sisteminin Marksizme bir temel oluşturup oluşturamayacağı ya da Marx'ın düşüncesiyle Spinoza'nınki arasında nasıl benzerlik ve fark serileri yakalanabileceği tartışmaları bu çalışmanın kapsamını aşmaktadır. Söz konusu tartışmayı titiz bir biçimde yürütmüş olan çalışmalardan biri için bkz., Fred E. Schrader, "Töz ve Kavram: Marx'ın Spinoza'yı Alımlaması," çeviren. Reyda Ergün, içinde *Marx'tan Spinoza'ya, Spinoza'dan Marx'a Güncel Müdahaleler*, ed. Eylem Canaslan ve Cemal Bâli Akal, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2013, 249-278.

<sup>35</sup> Maidanski, "Sovyet Spinoza," 117.

<sup>36</sup> Maidanski, "Sovyet Spinoza," 117.

dirilten isim ise “Marksizmin Rusya’daki babası”<sup>37</sup> olarak da anılan Plekhanov’dur.<sup>38</sup> Plekhanov, Marx’ın olgunluk döneminde barınan felsefe eksikliğini o dönemde Immanuel Kant’la, Ernst Mach’la veya Richard Avenarius’la doldurmaya yönelik projelere bir cevap olarak, hayranı olduğu Spinoza’ya dönme talebinde bulunur.<sup>39</sup> Plekhanov, modern materyalizmin tarihinin Spinoza’yla başladığını vurgulamakla kalmaz, aynı zamanda Spinoza’nın etkisinin 18. yüzyıl sonrası Aydınlanma düşünürlerine, oradan Ludwig A. Feuerbach’a ve son olarak da Marx ve Friedrich Engels’e kadar materyalizmin tüm tarihine yayılmış olduğunu savunur.<sup>40</sup>

Plekhanov’un Marksizmin Spinozacılığın bir türevidir olduğu yönündeki bu ısrarının bir tür “suçlu okuma”<sup>41</sup> olduğunu belirtmek gerekir. Maidanski’nin de ifade ettiği gibi “(...) Marx Spinoza’yı hiçbir zaman, Hegel veya Ricardo’ya yaptığı gibi, ataları arasında saymamış, Spinoza hakkında içten bir söz etme lütfunu dahi göstermemişti[r].” Hatta Marx ve Engels’in birlikte yazdıkları *Kutsal Aile*’ye baktığımızda, “Hegel’de üç öge var: Spinoza’nın Töz’ü, Fichte’nin Kendinin-bilinci, bir de Hegel’in her ikisinin zorunlu biçimde çelişik birliği olan Mutlak Tin’i. Birinci öge, insandan *ayrılırken* metafizik olarak dönüşen *doğadır*; ikincisi doğadan ayrılırken metafizik olarak dönüşen Tin’dir; üçüncüsü gerçek insanla gerçek insan türünün metafizik olarak dönüşen birliğidir.” cümleleriyle, Marx ve Engels’in de Spinoza’yı tıpkı Hegel gibi değerlendirdiklerini fark ederiz.<sup>42</sup> Demek ki Marx’a göre de Spinoza’nın Doğa’sı insandan ayrılmış olan bir bütündür ve bu

<sup>37</sup> Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism: Its Rise, Growth, and Dissolution - Volume II: The Golden Age*, çeviren. P. S. Falla, Oxford ve London: Oxford University Press, 1978, 329. Jonathan B. Bakker, “Deborin’s Materialist Interpretation of Spinoza,” *Studies in Soviet Thought* 24, no 3 (1982): 175.

<sup>38</sup> Bakker, “Deborin’s Spinoza,” 117. Kline, “Giriş,” 21.

<sup>39</sup> Iva Manova, “Interpretations of Spinoza’s Ontology in Soviet Philosophical Historiography in the 1950-70s,” *Rivista di Storia della Filosofia* 71, no 1 (2016): 75.

<sup>40</sup> Daniela Steila, *Genesis and Development of Plekhanov’s Theory of Knowledge: A Marxist Between Anthropological Materialism and Physiology*, Dordrech: Kluwer Academic Publishers, 1991, 26; 77.

<sup>41</sup> Burada Louis Althusser’in 1965 tarihli *Kapital’i Okumak*’ta kendisine yönelik dile getirdiği “suçlu okuma” ifadesini ödünç alıyoruz. Althusser, *Max İçin* başlığını taşıyan makalelerindeki denemelerinde “suçlu bir okuma” gerçekleştirdiğini, çünkü Marx’ın Hegelcilikle flört ettiği açık olmasına rağmen *Marx İçin*’de yine de Marx’ı Hegel’den ayıran özgüllüğü ortaya koymayı denediğini belirtmiştir. Louis Althusser, “Kapital’den Marx’ın Felsefesine,” çeviren. Işık Ergüden, içinde *Kapital’i Okumak*, İstanbul: İthaki Yayınları, 2007, 23; 46. Birazdan göreceğimiz gibi Plekhanov da “Spinoza’nın akozmizmi” varsayımına sırtını yaslayan yorum modelinde kırılmalar yaratmak için küçük bir suç işlemiştir.

<sup>42</sup> Karl Marx ve Friedrich Engels, *The Holy Family of Critique of Critical Critique*, çeviren. R. Dixon, Moscow: Foreign Languages, 1956, 186.

bütün, Fichte'nin sisteminin aksine, tinsellikten olabildiğince uzaktır. Bu noktada Plekhanov'un suçlu bir okuma yaptığını söylüyoruz, çünkü o, Marx'ın bu yıkıcı değerlendirmesini unutmayı seçerek, Marksizmin felsefi kökeninin Spinoza'nın metafiziği olduğunu iddia edecektir.<sup>43</sup> Plekhanov'un bu suçlu okuma aracılığıyla açtığı hat, Sovyet felsefesinde kendisine iki temel karşılık bulur. Bunlardan ilki ne Marx'ın ne Engels'in ne de Lenin'in kendilerine diyalektik materyalizmin sistemleştirilmiş bir teorisini bırakmadıklarını düşünen, dolayısıyla da Plekhanov'u takip ederek bu boşluğu Spinoza'yla kapatmayı deneyen "Deborinciler"dir ve bu grup Deborin ve Deborin'in öğrencilerinden N. A. Karev, I. K. Luppol, Tymyanski, G. Dimitriev ve Mankovski gibi isimlerden oluşur.<sup>44</sup> Bu isimler Plekhanov'un açtığı hatta ilerleyerek, bir noktadan sonra Spinoza'dan "sakalsız Marx" olarak bahsedecek kadar ileri gitmiştir.<sup>45</sup> İkinci grup ise "mekanistler" olarak adlandırılan, başını Akselrod'un çektiği ve Ivan I. Skvortsov, Arkady K. Timiryazev, Sandor Varjas ve Tseitlin gibi isimlerden oluşan gruptur.<sup>46</sup> Bu grup doğrudan doğruya Plekhanov'un düşüncelerini karşısına alamasa da, ondan etkilenen Deborincileri Marksizmi Spinozacılığa asimile etmekle suçlayacak, Spinoza'yı hızlıca idealist bir figür olarak değerlendirip filozofu tekrar Maimon ve Hegel'in yorumladığı hatta oturtmayı deneyecektir.<sup>47</sup>

Çalışmamızın bu noktasında, Akselrod'un "Spinoza ve Materyalizm" başlıklı makalesinden yararlanarak, Plekhanov'un açtığı ve Deborincilerin sürdürdüğü yeni Spinoza hattının mekanist grubun yorumları tarafından nasıl kapatılmaya çalışıldığı üzerinde duracağız. Akselrod söz konusu makalesini, Plekhanov'un diyalektik materyalizmi Spinozacılığın bir türeği olarak gördüğünü hatırlatarak başlatır.<sup>48</sup> Hemen devamında, Plekhanov'un bu yorumundan yola çıkarak Spinoza'da bir bütün olarak tutarlı ve kesintisiz bir diyalektik materyalizm olduğunu iddia etmenin Plekhanov'un konuya ilişkin çekincelerini görmezden gelmek anlamına geleceğini belirten Akselrod, Deborincilerin böyle bir eğilimde olduğunu ima ederek, bu eğilimin karşısında

<sup>43</sup> Maidanski, "Sovyet Spinoza," 118.

<sup>44</sup> Kline, "Giriş," 22-23. David Joravsky, *Soviet Marxism and Natural Science 1917-1931*, London ve New York: Routledge, 2009, 109; 170-171.

<sup>45</sup> Kline, "Giriş," 22. Maidanski, "Sovyet Spinoza," 121-122.

<sup>46</sup> Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism: Its Rise, Growth, and Dissolution - Volume III: The Breakdown*, çeviren. P. S. Falla, Oxford ve London: Oxford University Press, 1978, 64-65. Kline, "Giriş," 22. Joravsky, *Soviet Marxism*, 121.

<sup>47</sup> Kline, "Giriş," 22. John Somerville, "Basic Trends in Soviet Philosophy," *The Philosophical Review* 55, no 3 (1946): 254.

<sup>48</sup> Lubov I. Akselrod, "Spinoza ve Materyalizm," çeviren Akın Sarı, içinde *Sovyet Felsefesinde Spinoza*, ed. George L. Kline, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2023, 67.

durmak için hem Plekhanov'un Spinoza konusundaki çekincelerini hem de Spinoza'nın materyalizminin hiç de sonuna dek çelişkilerden muaf olmadığını ortaya koyacağını ifade eder.<sup>49</sup> Akselrod'un dikkat çektiği ilk şey, Plekhanov'un Feuerbach'tan ve onun Spinoza yorumundan bahsederken vurguladığı "teolojinin bakış açısıyla şekillenmiş materyalizm" vurgusudur, çünkü bilindiği gibi Feuerbach, Spinoza'dan "materyalistlerin Musa'sı" olarak bahsetmekte, Spinoza'yı bütün metafizik özlerinden arınmış bir doğa tasarımını ortaya koymamış olmakla ve bunun yerine doğayı soyut ve metafizik bir varlıkla eşleştirmeye ihtiyaç duymuş olmakla suçlamaktadır.<sup>50</sup>

Akselrod, Feuerbach'ın Spinoza'ya yönelik ifade ettiği bu çekinceler konusunda Plekhanov'un da benzer bir şekilde düşündüğünü iddia eder ve söz konusu çekincelerin nedeninin basitçe Spinoza'nın "Tanrı" kelimesini kullanmış olmasına indirgenemeyeceğini belirtir.<sup>51</sup> Ona göre Spinoza'nın düşüncesine dikkatlice bakıldığında, Yahudiliğin temel fikirlerinden olan yüce iyinin Tanrı sevgisinde bulunacağı gibi fikirlerin Spinoza'nın kendi felsefesi için de merkezi bir yer tuttuğu rahatlıkla fark edilebilir.<sup>52</sup> Akselrod, bu fikrin Spinoza'nın sisteminde karşımıza "Tanrı'ya yönelik akli sevgi" çehresinde çıktığını ve bu çehrenin *Ethica*'nın nihai tonu olarak belirlediğini iddia etmektedir.<sup>53</sup> Feuerbach'ın Spinoza'ya ilişkin "Tanrı'nın ötesinde ne nesnelere ne de bir dünya olduğunu kabul edersek, o zaman dünyanın ötesinde bir Tanrı olmadığı gerçeğini de kabul etmeliyiz." sözünü alıntılamanın akselrod, Feuerbach'ın burada Spinoza'nın dünyasının ve nesnelere halen Tanrı'nın bünyesinde bulunduğunu vurgulamakta olduğunu söyler ve bunun peşinden Feuerbach'ın bir diğer cümlesini alıntılar: "Panteizm, teolojik ateizmdir, teolojik materyalizmdir, teolojinin bir yadsımasıdır; fakat yine de teolojik bir bakış açısını savlayan bir yadsımadır, zira maddeyi ilahi tözün bir yüklemine ya da sıfatına dönüştürür".<sup>54</sup> Akselrod'un, arkasına Feuerbach'ın bu yorumunu alarak vurgulamak istediği şey, Spinoza'nın maddeyi Tanrı'nın bir sıfatına indirgemiş olmasıdır. Diğer bir deyişle Akselrod'a göre Spinoza'nın Doğa tasarımı Deborincilerin iddia ettiği gibi maddeyle eşanlı bir unsur olarak

<sup>49</sup> Akselrod, "Spinoza ve Materyalizm," 67-68.

<sup>50</sup> Akselrod, "Spinoza ve Materyalizm," 68-69.

<sup>51</sup> Akselrod, "Spinoza ve Materyalizm," 69.

<sup>52</sup> Akselrod, "Spinoza ve Materyalizm," 70-71.

<sup>53</sup> Akselrod, "Spinoza ve Materyalizm," 71.

<sup>54</sup> Feuerbach'tan aktaran Akselrod, "Spinoza ve Materyalizm," 75-76.

değerlendirilemez ve bu kavrayış sanki teolojik kabuğundan kurtulmuş bir materyalizm gibi sunulamaz.

Akselrod Deborincilere itiraz ettikten sonra, şu sözleriyle Spinoza'ya yönelik kendi mekanist yorumunu ortaya koyar: "(...) dolayısıyla bundan da *teolojinin kendisinin yalnızca mekanik nedenselliğin bir türü olduğu* sonucu çıkar. Nitekim mutlak zorunluluk yasasının, yani, bütün olayları niteleyen yasaya kati uygunluğun, Spinoza'nın sisteminde, bütün evreni çekip çeviren yüce egemen yasa olduğu apaçıktır."<sup>55</sup> Diğer bir deyişle, Akselrod'a göre Spinoza'nın içine saplanmış olduğu teolojik bakış, nedenselliğin kendisini de teolojikleştirmiş ve bu teolojik yasayla uyumlu Doğa tasarımı da karşımıza ondan hiçbir kaçışın olmadığı hareketsiz bir paralelizm olarak çıkmıştır.<sup>56</sup> Bu nedenle Akselrod "*Ve bu mutlak, egemen yasa, Spinoza'nın tözü ya da aynı anlama gelen, Spinoza'nın Tanrı'sıdır.*" cümlesini italik yaparak vurgulayacak, nedenselliğin Tanrı'yla eşleştirildiği mutlaklığında, ondan ve onun hareketsizliğinden hiçbir kaçışımızın olmadığını hissetmemizi sağlayacaktır.<sup>57</sup> Böylelikle Deborincilerin diyalektik olarak dönüşen bir maddeyle eşleştirdiği Spinoza'nın Doğa'sı ne kadar hareketliyse, Akselrod'un tanrısal bir nedensellik yasasıyla eşleştirdiği Spinoza'nın Tanrı/Doğa'sı da bir o kadar hareketsiz bir bütün olarak kendisini gösterir. Bu şekilde Akselrod, Spinoza'daki Doğa'nın diyalektik olarak dönüşen bir madde olmadığını, olsa olsa idealistçe şekillendirilmiş ve ondan hiçbir şekilde kaçamayacağımız hareketsiz bir bütün tasarımı olduğuna işaret ederek, bizi Maimon'un geliştirdiği "Spinoza'nın akozmizmi" argümanına geri döndürür. Bu nedenle Akselrod, şu cümleleriyle tıpkı Hegel'in değerlendirme modelindeki gibi Spinoza'nın sistemindeki insan tikellerinin hiçbir etkinliğinin olamayacağını, onların ancak kaderci bir eğilimle determinizme boyun eğen unsurlar olarak değerlendirilebileceğini vurgulamıştır: "(...) *Etika'dan* pasajlarda aynı zamanda pasif, kaderci bir eğilime rastlarız. Bu eğilim, determinizm 'bize herkesin kendisiyle yetinmesi gerektiğini söyler' yorumuyla ifade edilir. Başka bir deyişle, olayların nedensel zorunluluğuyla ilgili uygun bir kavrayış, insanın pozisyonunu değiştirme eğilimini basturmalıdır."<sup>58</sup>

<sup>55</sup> Akselrod, "Spinoza ve Materyalizm," 77.

<sup>56</sup> Akselrod, "Spinoza ve Materyalizm," 81.

<sup>57</sup> Akselrod, "Spinoza ve Materyalizm," 77.

<sup>58</sup> Akselrod, "Spinoza ve Materyalizm," 87.

## Deborin'le Yeniden Hareketlenen Spinoza'nın Doğa Tasarımı

Somerville'in de belirttiği gibi Deborinciler, Akselrod'un onun içinde sırf pasif bir kaderci olabildiğimiz bir unsur olarak değerlendirdiği Spinoza'nın mekanik Doğa tasarımı katı ve cansız bir tasarım olması dolayısıyla eleştirmiş ve Spinoza'yı tekrar materyalist bir hatta oturtmayı denemiştir.<sup>59</sup> Bunun nasıl söz konusu edildiğini takip edebilmek için Deborin'in "Spinoza'nın Dünya Görüşü" makalesinden yararlanacağız ve bu şekilde de Spinoza'nın Doğa'sını hareketli bir unsur olarak değerlendirmenin ipuçlarını yakalamış olacağız. Söz konusu makalesinde Deborin, ilkin tıpkı Akselrod gibi yol alır ve Plekhanov'un Feuerbach'tan yararlanarak giriştiği Spinoza yorumundan bahseder. Bu yoruma göre Spinoza esasında bir ateist ve materyalisttir, fakat kendi devrinin etkisinde kaldığı için materyalizmini teolojik bir kostüme büründürmüştür.<sup>60</sup> Plekhanov'un bu noktada durmadığını, onun için önemli olan şeyin söz konusu teolojik kostüm değil, Spinoza'nın akıl ve doğa ikiliğini ortadan kaldırması, Tanrı'nın adını Doğa olarak belirlemesi ve idealistlerden farklı olarak yer kaplamayı Tanrı'nın özelliklerinden biri olarak değerlendirmesi olduğunu açıkça belirttiğini ifade eden Deborin, Plekhanov'un Spinoza'yı idealistlerden ayıran bu vurgusuna rağmen, mekanistlerin hâlâ felsefe tarihçilerinin geleneğine uygun olarak Spinoza'yı bir tür idealist olarak değerlendirmesinin bir hata olduğunu belirtir.<sup>61</sup> Deborin'e göre Spinoza'nın bir idealist olmadığını, teolojik kostümünü sadece giymek zorunda olduğu için giydiğini fark etmek çok kolaydır. Deborin, *TdIE*'de zihni dışsal dünyadan ayırık bir unsur olarak değerlendirerek onu bağımsız bir Tanrı'ya dönüştürenlerin karşısında "(...) bize her şeyden çok gerekli olanın fikirlerimizi fiziksel şeylerden çıkarsamak" olduğunu söyleyen Spinoza'ya,<sup>62</sup> *E I*'in ünlü Ek'inde, her yerde nihai nedenler ve insanca arzulara sahip tanrılar gören filozoflarla alay eden Spinoza'ya ya da *TTP*'de dinin hiçbir teorik üstünlüğünün olmadığını, onun salt pratik bir öneme sahip olduğunu

<sup>59</sup> Somerville, "Basic Trends in Soviet Philosophy," 253-254.

<sup>60</sup> Abram M. Deborin, "Spinoza'nın Dünya Görüşü," çeviren. Akın Sarı, içinde *Sovyet Felsefesinde Spinoza*, ed. George L. Kline, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2023, 94-95.

<sup>61</sup> Deborin, "Spinoza'nın Görüşü," 95.

<sup>62</sup> Spinoza'dan aktaran Deborin, "Spinoza'nın Görüşü," 97. Deborin'in işaret ettiği bu tavır Spinoza'nın *TdIE*'ye düştüğü bir dipnotta geçen şu ifadelerinden de rahatlıkla çıkarılabilir: "Çünkü şeyler gerçek özleriyle değil de, böyle soyut olarak tasavvur edildiklerinde, hayal gücü onları anında birbirine karıştırır.". Benedictus Spinoza, *Aklın Islahı Üzerine Bir İnceleme*, çevirenler. Çiğdem Dürüşken ve Eyüp Çoraklı, İstanbul: Alfa, 2019, 35.

savunan Spinoza’ya<sup>63</sup> baktığımızda bunu rahatlıkla fark edebileceğimizi söyler.<sup>64</sup> Deborin’e göre Spinoza’nın felsefesinin büyüklüğü, onun Doğa’yı ilk nedeni olan Tanrı’dan kurtarmasında ve bizi kendisinin nedeni olan, dolayısıyla da herhangi bir dışsal nedeni ona dâhil etmemizin gerekmediği bir Doğa fikriyle buluşturmasında yatmaktadır.<sup>65</sup>

Bu gibi argümanlarla Spinoza’nın diğer idealist kuramcılara benzemediğini ortaya koymuş olan Deborin’in bu noktadan sonra yapması gereken şey, “Spinoza’nın akozmizmi” argümanını dağıtmak için filozofun düşüncesinde sonlu tikellerin de etkin unsurlar olarak değerlendirilebileceğini göstermektir. Eğer bu gerçekleştirilebilirse, artık Spinoza’nın Doğa’sı, Maimon ve Hegel’in ona yakıştırdığı “hareketsizlik” kabuğunu parçalayacaktır. Deborin bunu iki şekilde gerçekleştirir. Bunlardan ilki genel olarak sonlu kiplerle, ikincisi ise özel bir sonlu kip olan insan tikeliyle ilgilidir. Deborin öncelikle Spinoza’nın mektuplarında geçen “Evrenin doğası, kanın doğası gibi sınırlı değil de mutlak olarak sonsuz olduğundan, parçaları da bu sonsuz güç tarafından sonsuz tarzda düzenlenir ve sonsuz varyasyonlara tabi olmak zorunda kalır.”<sup>66</sup> pasajını alıntılar ve bu pasajın da gösterdiği gibi Spinoza’nın Doğa tasarımı donmuş, ölü, hareketsiz ve değiştirilemez bir unsur olarak değerlendirmenin doğru olmayacağını, Spinoza’nın özellikle evrenin parçalarının sonsuz dönüşümler geçirebileceğini vurguladığını ifade eder.<sup>67</sup> Deborin, parçaların sonsuz dönüşümü vurgusuna *E I*’in son önermesi olan “*O’nun doğasından varolan her şey mutlaka bir sonuç doğurmalıdır.*” ifadesini de katarak, söz konusu dönüşümlerin kaçınılmaz olarak sonuçlar, yani etkiler doğuran unsurlar olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtir.<sup>68</sup> Demek ki Spinoza’nın Doğa tasarımı, tam da her parçasında dönüşen, her dönüşümüyle yeni bir sonuç doğuran hareketli bir bütündür.

Ancak bu belirlemeden sonra “Spinoza’da insanın Doğa’daki yeri” konusuna geçiş yapılabileceğini belirtmiş olan Deborin, ilkin bize Spinoza’da insanın ayrıcalıklı bir varlık olarak değerlendirilmediğini, onun Doğa’nın dışında ya da ötesinde olan bir varolan olarak ele alınmadığını söyler, çünkü ona göre

<sup>63</sup> Benedictus Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, çevirenler. Cemal Bâli Akal ve Reyda Ergün, Ankara: Dost, 2008, 225-228.

<sup>64</sup> Deborin, “Spinoza’nın Görüşü,” 97-98.

<sup>65</sup> Deborin, “Spinoza’nın Görüşü,” 111.

<sup>66</sup> Benedictus Spinoza, *Mektuplar*, çevirmen. Emine Ayhan, Ankara: Dost, 2014, 196.

<sup>67</sup> Deborin, “Spinoza’nın Görüşü,” 114.

<sup>68</sup> Deborin, “Spinoza’nın Görüşü,” 114. Spinoza, *Ethica*, 131.

“Doğanın bir parçası olarak insan, doğanın diğer parçaları kadar başka bedenlerle aynı etkilere maruz kalır.”<sup>69</sup> Bu şekilde Spinoza, bizi insan hayatının kaçınılmaz olarak kendi doğasının evrensel yasaları tarafından belirlendiği sonucuna ulaştırmış olur ve bu noktada geriye Deborin’in yüzleşmesi gereken tek bir problem kalır: İnsan tüm bu belirlenmişliği içerisinde nasıl etkin olabilir? Deborin’in bu soruya verdiği cevap, Spinoza’da insanın da diğer tüm doğal varlıklar gibi kendini korumaya alan, kendisi açısından faydalı olan her şey için çabalayan bir varlık olduğudur.<sup>70</sup> Spinoza’da erdemli hareket etmek demek “(...) kişinin kendisine faydalı olanı araması temelinde aklın prensipleri uyarınca varlığını koruması, yaşaması, eylemesi demek” olduğu için, dışsal nedenlere tâbi olması bakımından bir yönüyle pasif olan insan, kendisi açısından faydalı olanı yakalayabilmek için tutkularını aklın hizmetine verdiği ve dolayısıyla da bunları kendine tâbi kıldığında aktif olabilecek, kısaca söyleyecek olursak özgürleşecektir.<sup>71</sup> Burada doğa yasalarına tâbi olan insan açısından özgürlüğün söz konusu olmadığı, fakat özgürleşmenin gayet de mümkün olduğu bir noktaya ulaşırız. Peki söz konusu özgürleşme bahsi bireyci bir özgürlük fikrini mi imlemektedir? Deborin’in de belirtmiş olduğu gibi, özgürleşme konusunda kalkış noktası olarak bireyi ele aldığı için ilk bakışta bireyci bir perspektife yerleşmiş gibi görünen Spinoza, *E IV*, Ö 18’in notuna geldiğimizde, daha önce vurguladığı “fayda” ifadesinin salt bireyci bir faydayı imlemediğini, “(...) herkesin aynı zamanda herkesin ortak yararını araması” fikrini imlediğini belirterek söz konusu bireyci perspektifi dağıtmanın da bir yolunu bulmuş olur.<sup>72</sup> Deborin’in ifadesiyle söyleyecek olursak “Birey yalnızca kolektif içerisinde tüm kudretini geliştirebilir ve mutluluğun ve kusursuzluğun doruklarına çıkabilir.”<sup>73</sup> Deborin’e göre *E IV*’ün on ikinci ekinde geçen “Bu yüzden insanlar için en yararlı olan, yaşam yollarını birleştirmeleri, hepsini bir birlik haline getireceğine inandıkları sımsıkı bağlarla birbirlerine kenetlenmeleri ve aralarındaki dostluğu mutlak anlamda güçlendirecek ne varsa yerine getirmeleridir.” ifadesi, tam da bu tarzda, Deborin’in daha sonra sadece komünizm çatısında erişebileceğimizi söylediği böylesi bir toplumsal organizasyon hayalinin bir ipucu olarak değerlendirilmelidir.<sup>74</sup>

<sup>69</sup> Deborin, “Spinoza’nın Görüşü,” 115.

<sup>70</sup> Deborin, “Spinoza’nın Görüşü,” 117.

<sup>71</sup> Deborin, “Spinoza’nın Görüşü,” 118.

<sup>72</sup> Deborin, “Spinoza’nın Görüşü,” 118.

<sup>73</sup> Deborin, “Spinoza’nın Görüşü,” 118.

<sup>74</sup> Deborin, “Spinoza’nın Görüşü,” 119. Spinoza, *Ethica*, 693.

## Sonuç

Bu makalede ilkin, Spinoza’nın dünyayı, sonlu varoluşu ve evreni değil de, sadece Tanrı’yı gerçek ve kalıcı bir unsur olarak ele aldığı, bu nedenle de onun Tanrı/Doğa/Töz tasarımı sadece bir ideal olarak varolabileceği ve bu bakımdan Parmenides’e oldukça yakın bir yerde durduğu yönündeki yorumlanışının köklü geleneğinden bahsettik. Maimon’dan Hegel’e ve oradan da Marx ve Engels’e uzanan bir eğride durmaksızın yinelenen bu Spinoza yorumunu kabul ettiğimizde, Spinoza’nın Doğa’sını kaçınılmaz olarak cansız, hareketsiz ve değişmeyen bir unsur olarak görmek, onu “akozmizm” başlığı altında değerlendirmek ve dolayısıyla da insan tikeli de dâhil olmak üzere tüm sonlu kiplerin Spinoza’nın sisteminde etkinlikten uzak, pasif ve geçici unsurlar olduğunu kabul etmek durumunda kalıyorduk. Bu çalışmada, hem bu değerlendirme modeliyle hesaplaşmak hem de Spinoza’nın bazı Rus yorumcularını kısaca da olsa tanıtmak için Sovyet filozoflarına bakmaya karar verdik.

Sovyet filozoflarının Spinoza’yı nasıl ele aldığı konusuna geçmeden önce onların ardıllarına, yani 1819 ile 1914 arasında Spinoza üzerine konuşmuş olan devrim öncesi Rus düşünürlerine baktığımızda, Solovyov, Chicherin, Linitiski, Grot, Lopatin, Spertoski ve Shilkarski gibi birçok ismin, hemen hemen her zaman “Spinoza’nın akozmizmi” argümanına sırtını yaslayarak yorum yaptığını tespit ettik. Bu noktada, Maimon’un 1800’deki ölümünün ardından, “hareketsiz Spinoza” argümanının Ruslar tarafından neredeyse yüz yıl boyunca korunmuş olduğunu gördük. Bu şekilde değerlendirilen Spinoza’nın Töz’ü hareket etmiyor, diyalektik olarak dönüşmüyor, kendisini tinselliği dışlayan ideal bir gerçeklik konuma sıkıştırıyordu. Bu noktada tam da Hegel’in görmek istediği “hareketsiz Spinoza”daydık. Devrim öncesi Rus düşüncesinin sahiplendiği bu Spinoza yorumunun ancak 1900’lerin başlarında Plekhanov’la birlikte sarsılmaya başladığını gördük. Plekhanov Spinoza’yı bir materyalist olarak değerlendiriyor, onun Töz’ünün teolojik bir kostüme sahip olmasına rağmen diyalektik olarak dönüştüğünü varsayıyor, diğer bir deyişle söz konusu Töz’deki sonlu kiplerin hiç de geleneğin varsaydığı gibi pasif olmadığını, aksine etkin olduğunu söylüyor ve bu bakımdan Spinoza’nın Marx’ın biricik atası olduğunu iddia ediyordu.

Marksizmin ve diyalektik materyalizmin teorik temelini Spinoza’da bulan Plekhanov, yüz yıldır sürmekte olan bir gelenekte kırılmalar yaratmış olsa da varsayımlarını yeterince desteklememiş, iddialarını Spinoza’nın pasajlarında temellendirmemiş olduğu için devrim sonrası Rus düşüncesinde kendisine

birbiriyle uyuşmayan iki karşılık bulmuştu: Deborinciler ve mekanistler. Deborincilerin Plekhanov'un Spinoza yorumunu takip ettiklerini ve Spinoza'dan "Sakalsız Marx" olarak bahsedecek kadar ileri gittiklerini; Deborincileri Marksizmi Spinozacılığa asimile etmekle suçlayan mekanistlerin ise, Spinoza'yı hızlıca bir idealist olarak değerlendirerek, filozofu tekrar gelenekteki konumuna oturtmayı denediklerini gördük. Akselrod, Spinoza'nın materyalizminin teolojinin bakış açısıyla şekillendiğini, "Tanrı" ve "Tanrı'ya yönelik akli sevgi" gibi kavram setlerini kullanmasının bir tesadüf olmadığını iddia ediyor ve Spinoza'da nedenselliğin, karşımıza yeni bir ilahi Tanrı olarak çıktığını, bu nedenle de bu sistemin ancak hareketsiz ve çıkışsız bir paralelizm olarak değerlendirilebileceğini ve bu belirlenimci sistemdeki insan tikellerinin kaçınılmaz olarak pasif ve kaderci bir konuma itildiklerini vurguluyordu. Bu sayede kendimizi Plekhanov'un yarattığı kırılmanın berisinde, gerisin geri "Spinoza'nın akozmizmi" varsayımının göbeğinde buluyorduk.

Deborin'in ise Akselrod'un yorumlarına ilk başta Spinoza'nın bir idealist olarak değerlendirilemeyeceğini vurgulayarak itiraz ettiğini gördük. Deborin'e göre Spinoza, akli dışsal nedenlerden bağımsız bir unsur olarak kurgulayan idealistlerden farklı olarak fikirlerimizi daima fiziksel şeylerden çıkarmamız gerektiğini vurgulayan, hey yerde insani tanrılar ve nihai nedenler görenlerle alay eden ve dinin hiçbir teorik üstünlüğünün olmadığını, onun salt pratik bir öneme sahip olduğunu savunan biri olarak, diğer bir deyişle idealist bir filozof olarak değerlendirilmesi olanaksız bir isim olarak beliriyordu. "Spinoza'nın akozmizmi" bahsine geldiğimizde ise, Deborin bize Spinoza'daki sonlu kiplerin hiç de geleneğin varsaydığı gibi pasif ve geçici unsurlar olarak değerlendirilemeyeceğini söylüyordu. Spinoza tüm sonlu kiplerin sonsuz tarzda düzenlendiğini ve sonsuz varyasyona tâbi olduğunu, diğer bir deyişle her sonlu kipin de sonsuzca değiştiğini söyleyip ayrıca her şeyin bir sonuç, dolayısıyla da bir etki doğurduğunu vurguluyor olduğuna göre, Spinoza'nın Doğa tasarımı donmuş, ölü ve hareketsiz olarak değerlendirmemiz anlamsız olmalıydı. Deborin'in bu vurgusuyla birlikte yeniden hareket kazanan Spinoza'nın Doğa'sı, bir de onda barınan özel sonlu kipler olarak insan tikellerinin pasif unsurlar olarak değerlendirilemeyeceğinin, her sonlu kip gibi insan tikelinin de kendi varlığını korumak ve kendisi için faydalı olan adına çabalamak gücüne sahip olduğunun vurgulanışıyla birlikte, giderek daha da hareketli bir hale geliyor, bir tür canlı dünyaya dönüşüyordu.

“Spinoza’nın akozmizmi” argümanının çöktüğü bu noktada kendimizi artık Spinoza’nın dünyasında bulmaya başladık. Bu dünyadaki bir birey olarak, pasif olmak şöyle dursun, tüm nedenlerden bağımsız olmak anlamında asla bir özgürlüğe sahip olamayacak olsak da kolektif bir yaşam içerisinde özgürleşebiliyor, kederli duygularımızdan uzaklaşarak kendi güç derecelerimizi arttıracak şekilde etkinlik gösterebiliyorduk. Plekhanov’un açtığı hatta ilerleyen Deborin’in bu şekilde bizi Spinoza’nın canlı, hareketli ve değişken dünyasına soktuğuna tanık olduk. Bu bakımdan devrimin, elbette yüz yıllık bir düşünce geleneğini de devirdiğini rahatlıkla söyleyebilecek bir konuma geldik. “Spinoza’nın akozmizmi” argümanına rağmen Spinoza’nın hareketli Doğa’sından bahsedebiliyor, bunu Spinoza’nın pasajlarında temellendirebiliyorsak, artık Maimon ya da Hegel ne demiş olursa olsun, Spinoza’yla birlikte hareket etmeye başladığımızı söylemeye de hak kazanmış oluruz. Elbette şunu unutmamak koşuluyla: Üstte de vurguladığımız gibi böylesi bir kırılmanın ve dönüşümün çoğunlukla devrimlerin arifesinde ve hemen sonrasında olabileceğini, diğer bir deyişle bastırılana dek sürdürülebileceğini savunuyoruz, çünkü Kline’in da belirtmiş olduğu gibi Deborinciler mekanistlerle giriştiği polemik kazanmış olsalar da Aralık 1930’da ilk kez Stalin tarafından kullanılan “menşevik idealistler” yakıştırmasıyla birlikte, teoriyi pratikten ayırma ve Marksizmi soyut bir skolastisizme geri döndürme suçlamalarıyla birlikte, Ocak 1931’den itibaren resmi olarak inkâr edilmişlerdir.<sup>75</sup> Bize kalan, Deborincilerin çizdiği çerçeve doğrultusunda dönüşen Doğa tasarımını hatırlamak ve burada Spinoza’yla birlikte hareket etmektir.

<sup>75</sup> Kline, “Giriş,” 23.

#### KAYNAKÇA

- Akselrod, Lubov I. "Spinoza ve Materyalizm." Çeviren Akın Sarı. İçinde *Sovyet Felsefesinde Spinoza*, ed. George L. Kline, 67-93. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2023.
- Althusser, Louis. "Kapital'den Marx'ın Felsefesine." Çeviren Işık Ergüden. İçinde *Kapital'i Okumak*, 19-108. İstanbul: İthaki Yayınları, 2007.
- Atlas, Samuel. "Solomon Maimon and Spinoza." *Hebrew Union College Annual* 30, (1959): 233-285.
- Bakker, Jonathan B. "Deborin's Materialist Interpretation of Spinoza." *Studies in Soviet Thought* 24, no 3 (1982): 175-183.
- Cengiz, Övünç. "'Her Belirlenim Bir Yadsımadır': Hegel, Spinoza ve Akozmizm." FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi 34, no 1 (2022): 187-207.
- Deborin, Abram M. "Spinoza'nın Dünya Görüşü." Çeviren Akın Sarı. İçinde *Sovyet Felsefesinde Spinoza*, editör George L. Kline, 94-122. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2023.
- Fichte, Johann G. *The Science of Knowing - J. G. Fichte's 1804 Lectures on the Wissenschaftlehre*. Çeviren W. E. Wricht. Albany: State University of New York Press, 2005.
- Hegel, Georg W. F. *The Encyclopaedia of Logic - Part I of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences with Zusätze*. Çeviren T. F. Geraets, W. A. Suchting ve H. S. Harris. Indianapolis ve Cambridge: Hackett, 1991.
- Hegel, Georg W. F. *Felsefe Tarihi 3. Cilt - Ortaçağ Felsefesi ve Modern Felsefe*. Çeviren Doğan B. Kılınç. İstanbul: NotaBene, 2021.
- Joravsky, David. *Soviet Marxism and Natural Science 1917-1931*. London ve New York: Routledge, 2009.
- Kline, George L. "Spinoza West and East: Six Recent Studies in Spinozist Philosophy." *The Journal of Philosophy* 58, no 13 (1961): 346-355.
- Kline, George L. "Introduction." İçinde *Spinoza in Soviet Philosophy - A Series of Essays*. Editör George L. Kline, 1-47. London ve New York: Routledge Publishing, 2020.
- Kline, George L. "Giriş." Çeviren Akın Sarı. İçinde *Sovyet Felsefesinde Spinoza*, editör George L. Kline, 7-53. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2023.
- Kolakowski, Leszek. *Main Currents of Marxism: Its Rise, Growth, and Dissolution - Volume II: The Golden Age*. Çeviren P. S. Falla. Oxford ve London: Oxford University Press, 1978.
- Kolakowski, Leszek. *Main Currents of Marxism: Its Rise, Growth, and Dissolution - Volume III: The Breakdown*. Çeviren P. S. Falla. Oxford ve London: Oxford University Press, 1978.
- Maidanski, Andrey. "Sovyet Spinoza: Anlam Arayışındaki İnanç." Çeviren Emine Ayhan. İçinde *Marx'tan Spinoza'ya, Spinoza'dan Marx'a Güncel*

*Müdahaleler*, editörler Eylem Canaslan ve Cemal Bâli Akal, 117-140.  
Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2013.

Macherey, Pierre. *Hegel ve/veya Spinoza*. Çeviren Işık Ergüden. İstanbul: Otonom Yayınları, 2012.

Manova, Iva. "Interpretations of Spinoza's Ontology in Soviet Philosophical Historiography in the 1950-70's." *Rivista di Storia della Filosofia* 71, no 1 (2016): 69-92.

Marx, Karl ve Engels, Friedrich. *The Holy Family of Critique of Critical Critique*. Çeviren R. Dixon. Moscow: Foreign Languages, 1956.

Melamed, Yitzhak Y. "Acosmism of Weak Individuals? Hegel, Spinoza, and the Reality of the Finite." *Journal of the History of Philosophy* 48, no 1 (2010): 77-92.

Parmenides. *Fragmanlar*. Çeviren Kaan H. Ökten. İstanbul: Alfa, 2019.

Reinhold, Karl L. "The Foundation of Philosophical Knowledge." İçinde *Between Kant and Hegel: Texts in the Development of Post-Kantian Idealism*, editörler ve çevirenler George di Giovanni ve H. S. Harris, 51-103. Indianapolis: Hackett Publishing, 2000.

Schelling, Friedrich W. J. "Kant-Fichte: Transzendentel İdealizm Sistemi." Çeviren Ali Irgat. İçinde *Alman İdealizmi I: Fichte*, editörler Eyüp A. Kılıçaslan ve Güçlü Ateşoğlu, 498-521. Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2006.

Schrader, Fred E. "Töz ve Kavram: Marx'ın Spinoza'yı Alımlaması." Çeviren Reyda Ergün. İçinde *Marx'tan Spinoza'ya, Spinoza'dan Marx'a Güncel Müdahaleler*, editörler Eylem Canaslan ve Cemal Bâli Akal, 249-278. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2013.

Somerville, John. "Basic Trends in Soviet Philosophy." *The Philosophical Review* 55, no 3 (1946): 250-263.

Somerville, John. "Review." *The American Slavic and East European Review* 14, no 1 (1955): 142-145.

Spinoza, Benedictus. *Teolojik-Politik İnceleme*. Çevirenler Cemal Bâli Akal ve Reyda Ergün. Ankara: Dost, 2008.

Spinoza, Benedictus. *Ethica*. Çeviren Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalcı, 2011.

Spinoza, Benedictus. *Mektuplar*. Çeviren Emine Ayhan. Ankara: Dost, 2014.

Spinoza, Benedictus. *Aklın Islahı Üzerine Bir İnceleme*. Çevirenler Çiğdem Dürüşken ve Eyüp Çoraklı. İstanbul: Alfa Yayınları, 2019.

Steila, Daniela. *Genesis and Development of Plekhanov's Theory of Knowledge: A Marxist Between Anthropological Materialism and Physiology*. Dordrech: Kluwer Academic Publishers, 1991.

Williams, Milton H. "Review." *The Russian Review* 13, no 1 (1954): 72-73.