

Etika'nın Sosyolojik Tahayyülü ve Spinoza'nın Sosyolojiye Etkileri Üzerine

Ömer KÜÇÜK¹

Öz

Bu makalede, Spinoza felsefesinin merkezinde bir sosyolojik tahayyülün yattığını göstermeye çalışmakta ve Spinoza'nın sosyolojik teori ile çeşitli ilişkilerini irdelemekteyim. *Etika*'nın sosyolojik tahayyülü, bireysel/psikolojik sıkıntıların çözümüne ancak toplumsal alanda ve kolektif bir çabayla ulaşılabileceği fikrinde tezahür eder. Bireylerin kederli tutkuları yenmelerine vesile olan “upuygun fikirler” ya da “ortak mefhumlar”, sosyal ilişkiler içerisinde oluşturulabilir. Tahayyül gücü, bu tür ilişkilerin kurulmasında temel bir rol oynar. *Etika*'nın sosyolojik tahayyülüne göre, sosyal ilişkiler, bileşen parçalarına, yani bireylere indirgenemeyen “beliriveren vasıflar” yaratır; bu açıdan, Spinoza günümüzde gelişmekte olan ilişkisel sosyoloji perspektifine de felsefi bir dayanak sağlamaktadır. Bu çerçevede Eski Yunancada “philia” ilişkileri adı verilen dostluk ilişkilerinin, Spinoza'daki beliriveren ilişkilerin toplumsal modeli olabileceğini ileri sürmekteyim. Son olarak, Althusser ve Bourdieu'nün çalışmaları bağlamında, bedenselliğin sosyolojiye girişinde de Spinoza'nın kayda değer bir etkisi olduğunu ortaya koymaya çalışmaktayım.

Anahtar Sözcükler

duygular
sosyolojik tahayyül
beden sosyolojisi
dostluk
ilişkilencilik

Makale Hakkında

Geliş Tarihi: 21.02.2021

Kabul Tarihi: 18.05.2021

Doi:
10.20304/humanitas.884464

On the Sociological Imagination of the *Ethics* And Spinoza's Influences in Sociology

Abstract

Here I examine various relationships between sociological theory and Spinoza and try to show that at the center of Spinoza's philosophy lies a sociological imagination. The sociological imagination of the *Ethics* is manifested in the idea that the solution of individual/psychological trouble can be achieved in the social field and through a collective effort. “Adequate ideas” or “common notions” that enable individuals to overcome sorrowful passions can be constructed within social relationships. According to the sociological imagination of the *Ethics*, social relations create “emergent properties” that cannot be reduced to their constituent parts, namely individuals; in this respect, Spinoza also provides a philosophical basis for the relational sociology. I suggest relations of friendship as a possible model for this kind of emergent relationships. Finally, through the works of Althusser and Bourdieu, I try to reveal that Spinoza also has a significant influence in the introduction of body to social thought.

Keywords

emotions
sociological imagination
sociology of body
friendship
relationalism

About Article

Received: 21.02.2021

Accepted: 18.05.2021

Doi:
10.20304/humanitas.884464

¹ Arş. Gör. Dr., Balıkesir Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Balıkesir/Türkiye, omerkucuk@balikesir.edu.tr, ORCID: 0000-0002-3912-3206

Giriş

Spinoza, tarih sahnesinde iki büyük uyanış yaşadı; ilki, romantik şair ve düşünürlerin 18. yüzyıl sonlarında onu öncülerini olarak görüp selamlamalarıydı. İkincisi ise, 20. yüzyılın ortalarına doğru, bu kez toplumsal ve siyasal düşünce yönelimli filozofların başka bir bağlamda ve nispeten farklı ilgilerle Spinoza'ya yeniden dönüşüyle gerçekleşti. Günümüzde etkileri halen süren bu ikinci Spinozacı uyanışın fitilini ateşleyenler, Fransa'da yapısalcı Marksizmin ünlü filozofu Althusser (1996; 2000) ve onun öğrencileri Pierre Macherey (2013) ile Étienne Balibar (2004) oldu. Onları yine Fransa'da Gilles Deleuze (2005) ve Alexandre Matheron (2020) gibi etkili düşünürlerin Spinoza üzerine süregelen ilgileri takip etti. Derken Spinoza ateşi Fransa dışına sıçradı. Çağdaş siyaset felsefesinin etkili ismi İtalyan filozof Antonio Negri (2011), kimi zaman tek başına, kimi zaman da çalışma arkadaşı Amerikalı düşünür Michael Hardt'la birlikte "Spinozacı dönüş"e katkılarda bulundu.

19. yüzyıl başlarında, önce Alman ve ardından İngiliz romantiklerinin Spinoza'ya dönüşü ve Spinoza yorumları ile çağdaş Spinozacı dönüşte Spinoza'nın yorumlanması arasında tarihsel bağlam farkından kaynaklanan önemli farklılıklar vardır. Esasında, romantik hareket içinde yer alan düşünür ve şairlerin Spinoza gibi katı bir rasyonalistten ilham almaları ilk bakışta ilginç görünür. Rebecca Goldstein, romantiklerin Spinoza'nın meşhur "Tanrı ya da Doğa" (*Deus sive natura*) kavramını panteist bir doğa sevgisinin parolası olarak alımladıklarını belirtir. Bu dönemde Spinoza'nın sonsuz sıfattan oluşan tek töz kavrayışı, Platon'dan Descartes'a dek geleneksel felsefede hüküm süren ruh-beden, akıl-duygu gibi ikiliklerin aşılması olarak yorumlanıyordu (Goldstein, 2018, s. 635-638). 20. yüzyıl sonlarına doğru boy veren Spinozacı uyanışınsa, panteist ve monist bir metafizikten ziyade, Spinoza felsefesindeki sosyal ve siyasal boyutlara vurgu yaptığı söylenebilir. Nitekim bu uyanışa katkıda bulunanlar, 19. yüzyıl romantikleri gibi şairler ya da şair yönü ağır basan düşünürler değil, siyasal yatkınlıkları (özellikle Marksizme yakınlıkları) ağır basan düşünür ve filozoflardır. Gerçi bu noktada, romantiklerin –tam olarak belirtmek gerekirse, erken Alman romantiklerinin (*Frühromantik*)– siyasete kayıtsız kimseler olmadığını da altını çizmek gerekir. Romantiklerin şiirin önceliğine ilişkin güçlü vurgusu, "hayatı şiirselleştirme ve gündelik olanı romantikleştirme" gibi parolaları, estetist bir apolitizmden kaynaklanmaz. Tam tersine, erken Alman romantikleri için şiir, kapitalist faydacı kültüre ve onun dar görüşlü araçsal akılcılığına karşı, insanın kendisiyle ve doğayla tinsel bütünlüğünün kurtarılması anlamına gelmekteydi (Kohlenbach, 2009, s. 260-73; Löwy ve Sayre, 2007, s. 1-57). Onlar panteist ve monist Spinoza'yı tam da kapitalizmin insanı kendi ruhuna ve doğaya

yabancılaştırmasına karşı bir panzehir olarak görmekteydi. Dolayısıyla Alman romantizmi de siyasal bir veçhe taşıyordu; ancak bu çok “geniş” anlamıyla siyasal bir çerçevedir.

Peki Spinoza felsefesinin çağımızın önemli düşünürlerini cezbeden toplumsal ve siyasal boyutları nelerdir? Daha genel olarak, Spinoza felsefesi toplumsal düşünce açısından ne anlam ifade etmekte; toplumsal düşünceye ne gibi bir katkı sunmayı vadetmektedir? Zamanımızın etkili düşünürleri ve Spinoza yorumcuları, bu tür sorular sormamıza vesile oldukları gibi, “bir toplumsal ve siyasal düşünür olarak Spinoza” imgesini de öyle güçlü bir şekilde yerleştirmişlerdir ki, artık Spinoza'ya yapılacak her dönüş, kaçınılmaz olarak çağdaş bağlamın bu dolayımından geçecektir. Zira Gadamer, geçmiş metinlerin her yeni yorumunun, kendi çağının önyargıları tarafından ister istemez dolayım lanacağını, bu açıdan yorumlama etkinliğinin “tarihsel ufukların kaynaşması” olarak kavranması gerektiğini ikna edici biçimde ortaya koymuştur (Gadamer, 2009, s. 62-63). Bu çerçevede, Spinoza'nın başyapıtı *Etika*'yı çağdaş düşünürlerin yorumlarından destek alarak okumaya ve toplumsal düşünce açısından içerimlerini açığa çıkarmaya çalışacağım.

Etika'daki asli problematiğin, “kederli duygulardan kurtuluş” ve aynı anlama gelmek üzere, “özgürleşme” olduğunu göreceğiz. Spinoza, bu problematik çerçevesinde, zihin ile beden ilişkilerinin özgün bir kavranışını sunan ontolojik tezler ve bir bilgi teorisi ile bir duygular teorisi geliştirir. *Etika*'nın asli içgörülerinden biri, aklın, ya da daha kesin olmak gerekirse soyut fikirlerin, duyguları denetim altına almasının kolay bir yolu olmadığıdır. Peki kederli tutkuların kurtuluş yolu nerededir? Spinoza, *Etika*'nın 5. kitabında, çözümünü tahayyül gücünde bulur; tahayyül gücü, bizi kederli tutkulara yol açan “dış neden” fikrinden kurtaracak şekilde daha geniş bağlantıları ortaya koyabilirse, dış neden fikri bir ilişkisellik doğrultusunda aşılabilir, böylece kederli tutkular giderek zayıflatılabilir ve sınırlandırılabilir. Ancak bu, bireysel ıstıraba (kederli tutkulara) yine bireysel düzeyde (bireysel tahayyül gücünde) getirilen bir çözümdür.

Oysa Negri'nin de işaret ettiği gibi, *Etika* 4. kitapta bütün bu temalar bir toplumsallık düşüncesi etrafında ele alınır: Tahayyül gücü, 4. kitabın tezlerine göre, diğer insanlarla ortaklık ve uyum ilişkilerini (Spinoza'nın kavramlarıyla “ortak mefhumları” ve “uygun fikirleri”) keşfederek bireysel ıstırabın toplumsal planda aşılmasına vesile olur. Bundan böyle, felsefenin hedefi olarak aklın gerçekleşmesi de, kendisini toplumsal ve siyasal bir hedef olarak ortaya koyar. Spinoza, *Etika*'nın 4. kitabında mayalanmaya başlayan fikirlerini son eseri olan *Politik İnceleme*'de geliştirmeye devam edecektir. 4. kitapta tomurcuklanan toplumsal düşünceyi, C. Wright Mills'in kavramıyla “sosyolojik tahayyül” olarak

adlandırmak mümkün. Mills sosyolojik tahayyülle, tam da bireysel sıkıntı ve ıstırapların nedenlerini toplumsal sorunlarda teşhis edebilme; en kişisel görünen meseleleri toplumsal koşullarla bağlantılandırabilme yeteneğini kastedmekteydi (Mills, 2016, s. 18-19).

Etika'daki toplumsal düşünceyi ve bu düşüncenin merkezindeki kavram olan ortak mefhumları incelerken, ilişkilerin onları kuran bireylerden özerkleştiği ilişkisel bir perspektifin keşfedilebileceğini göreceğiz. İlişkiler, bu ilişkilere katılan bireylere indirgenemeyen “beliriveren vasıflar”² vesile olur. Böylece Spinoza'nın, sosyolojide son birkaç on yıldır gelişmekte olan, özcü ve tözcü perspektiflere bir alternatif olma iddiasındaki ilişkisel yaklaşıma felsefi bir dayanak sağlayabileceği de fark edilir. İki insan tarafından kurulmaktan ziyade iki insan arasında beliriveren ya da “boy gösteren” dostluk, Spinozacı ilişkiselciliği daha iyi anlamamızı sağlayabilir. Ayrıca dostluk ilişkilerinin gündeme getirilmesi, insanlar arası ilişkilerin rekabet ilişkilerine indirgenmediği neoliberal topluma karşı eleştirel bir çerçeve de oluşturabilir.

Son olarak, *Etika*'nın asli temaları olan duygular, imgeler ve bedensellik kavrayışlarının Althusser'den Bourdieu'ye uzanan düşünsel hatta sosyolojiye bedenin ve

² Bilim felsefesinde gündeme gelen ve sosyal bilimler literatüründe de tartışılmakta olan beliriverme (*emergence*) kavramı ve Türkçeye çevirisi üzerine kısa bir not düşmek yararlı olacaktır. İlk başlarda zihin felsefesi alanında ortaya atılan bu kavram, daha alt düzeydeki parçaların birleşerek daha üst düzey bütünlük oluşturması; ancak “beliriveren” bu bütünlüklerin, kendilerini oluşturan parçalara indirgenemez özellikler sergilemesi durumunu adlandırmak için kullanılmıştır. Klasik örneğe göre, belirivermiş bir kendilik olarak su (H₂O), kendisini oluşturan hidrojen ve oksijen atomlarında bulunmayan yeni vasıflara ve indirgenemez nedensel güçlere sahip olmaktadır. Beliriverme kavramı, katmanlı ontoloji tartışmalarıyla birleşmektedir; zira varlığın fizikselden kimyasala, kimyasaldan biyolojiğe, biyolojikten psikolojik olana ve psikolojik olandan sosyolojik olana doğru geçişlerinin her biri, bir üst düzeyin alt düzeylere indirgenemediği beliriveren bütünlüğe yol açmaktadır (Clayton, 2006, s. 1-28). İlişkisel ve eleştirel realist sosyoloji yaklaşımları çerçevesinde, beliriverme kavramı toplumsal gerçekliğin oluşturucu parçaları olan bireylere indirgenemez yönlerini ortaya koymak için devreye sokulmaktadır (Elder-Vass, 2010, s. 13-39). Kavram Türkçeye kimi zaman “zuhur eden” şeklinde de çevrilebilmekte. Ancak zuhur etme kelimesinin “görünüşe çıkma” anlamı dikkate alınınca, belirivermenin “köklü bir yenilik” yaratan yönünün bu kelimeyle karşılanmadığı fark edilir. Konu ile ilgili Türkçe çevirilerin bazılarında, “doğmakta olan, yeni beliren” gibi karşılıklar göze çarpmaktadır (Crossley, 2015, s. 196; De Landa, 2018, s. 101). “Beliriverme” kelimesi kuşkusuz kulak tırmalayan bir tınıya sahiptir; bunun önüne geçmek için, bağlama göre, “boy göstermek” türünde karşılıklara da yer verilebilir. Ancak Friedrich Schleiermacher'ın önerdiği gibi, yeni ve farklı bir kavramı bir dilde vurgulu bir şekilde ifade edebilmek için, bazen yazarı/bağlamı okura getirmek yerine okuru yazara/bağlama götüren yabancılaştırıcı bir etkiden yararlanmak gerekli hale gelmektedir (Baş, 2019 s. 67). Bu konudaki verimli tartışma ve “boy gösterme” gibi önerileri için anonim dergi alan editörüne teşekkürlerimi sunarım.

bedenselliğin dahil edilmişindeki kilit rolüne değineceğim. Böylece, Spinoza'nın sosyolojiye ve toplumsal düşünceye çok yönlü ve halen olası yönlerde devam etme potansiyeli barındıran etkileri bir parça açığa çıkarılırken, felsefe ve sosyolojinin diyaloglarının da ne kadar verimli olabileceği bir kez daha anlaşılmalı olacaktır.

Etika: Duygular, Akıl ve Tahayyül Gücü

Etika'nın asli problemi nedir? Spinoza, *Etika*'yı yazmasının temel amacının, insanları esaretten kurtararak özgürleştirmek ve “en üstün mutluluğa”, “ruh dinginliğine”, “kutluluğa” ya da yine aynı anlama gelmek üzere, “Tanrı'nın bilgisine” erişirmek olduğunu söyler (Spinoza, 2011, s. 307). Peki Spinoza için esaret nedir ve insan nasıl özgürleşebilir? Spinoza şöyle der: “İnsanın duygularını yönetmedeki ya da denetlemedeki acizliğine esaret adını veriyorum. Çünkü duygularına boyun eğen bir insan kendi denetimi altında değil, daha çok kaderin denetimi altındadır” (Spinoza, 2011, s. 513).

Etika'nın asli hedefi; aklın duygular üzerinde nasıl egemen olabileceğini, insanın duyguların boyunduruğunda yaşamaktan nasıl kurtulabileceğini ve özgürleşebileceğini araştırmaktır. Bu doğrultuda *Etika*'nın başat temalarından biri, duygular ve tutkular teorisi olacaktır. Bir diğeri ise, buna eşlik eden bir fikirler ya da bilgi türleri teorisi. Kitabın bölümlenişi genel temaları belli eder. 5 bölümden oluşan *Etika*'nın 3. bölümünün adı “Duyguların Kökeni ve Doğası”dır. 4. bölüm, “İnsanın Esareti ya da Duyguların Kuvveti” adını taşır. “Aklın Kudreti ya da İnsanın Özgürlüğü” adını taşıyan 5. ve son kitapta Spinoza nihayet aklın duygular karşısında neler yapabileceğini; “aklın duyguları bastırmada ve yönetmede ne kadar ve ne tür bir hakimiyeti olduğunu” inceleyecektir (Spinoza, 2011, s. 711). Spinoza'yı felsefe uzmanı olmayan okurların da bunca sevmesine şaşmamalı; *Etika*'nın metafizik-ontolojik tezleri içeren “Tanrı” adlı 1. bölümü ile tözün sıfatlarının kipleri olarak beden ve zihnin incelendiği nispeten terminolojik ve “zorlu” olan “Zihnin Doğası ve Kökeni” adlı 2. bölümü hariç tamamı, sıradan bir okurun anlayabileceği düzeyde duyguların ve tutkuların mantığına, zihnin duyguların gücü karşısında neler yapabileceğine adanmıştır.

Spinoza'nın bu konuya felsefi bir başyapıt adanmış olması, aklın duygular karşısında egemenliğinin hiç de sanıldığı kadar kolay bir mesele olmadığını henüz şimdiden sezdirir. Gerçekten, *Etika*'nın zihin-beden ilişkisi konusundaki metafizik-ontolojik tezleriyle de ilişkili olan asli teşhisine göre, “duygular üzerinde öyle mutlak bir hakimiyetimiz yok”tur ve hiçbir zaman da olmayacaktır (Spinoza, 2011, s. 711). İnsanlar her daim bir ölçüye dek duygularının esiri olarak kalacaklardır. Bu fikir *Etika*'nın en can alıcı içgörüsüdür bir bakıma. İnsanlık durumuna ilişkin bu trajik içgörüyle Spinoza, teolojik ve felsefi geleneğin ruh ile beden

arasındaki aşılmaz çatışmaya ve ikiciliğe yönelik kadim iddiasını yankılamaktadır adeta. Tam da bu tezleri serimlerken, Spinoza çok fazla yapmadığı bir şeyi yaparak beşeri geleneğin kanonik metinlerinden alıntılar yapar. Ovidius'un *Dönüşümler*'inden şu sözü aktarır söz gelimi: “*İyileri görüyorum, ama kötülerin peşinden gidiyorum.*” Yine Eski Ahit'ten vaizin sözlerini: “*Bilgisini arttıran insan acısını da arttırır*” (Spinoza, 2011, s. 555).³

Aklın duygulara egemen olmada ancak kısıtlı bir güce sahip olabileceğine ilişkin fikir, Spinoza'nın metafizik-ontolojik düzlemdeki zihin-beden “paralelizmi” teziyle ilişkilidir. Bu teze göre, zihinle beden arasında herhangi bir doğrudan nedensellik söz konusu değildir: “*Beden zihnin düşünmesine neden olamaz, aynı şekilde, zihin de bedenin hareket etmesine ya da hareketsiz kalmasına veya herhangi başka bir durumuna [...] neden olamaz*” (Spinoza, 2011, s. 323). Bu tezle birlikte, zihnin beden üzerindeki mutlak egemenliğine ve üstünlüğüne ilişkin geleneksel inanç yıkılmış olur. Böylece bu tez, Spinoza felsefesinin idealizme karşı kendine özgü bir “bedensellik materyalizmi” sunduğuna ilişkin yorumun dayanağı haline gelir. Bir parantez açarak, bu noktanın Spinoza'nın Marx'la yakınlıklarından birini oluşturduğunu belirtebiliriz. Marx'ta da bilinç yaşamı belirlemez; aksine yaşam (toplumsal yaşam ya da praksis), bilinci oluşturur (Marx ve Engels, 1992, s. 43). Marx'ta alt yapı, üretim tarzı ya da maddi temel, asli üretken mercidir; yenilikler ve devrimler ilk kez orada boy verir. Benzer biçimde Spinoza, “beden”i Marksçı anlamda “alt yapı” gibi görür; bir bedenin neler yapabileceğini bilmediğimizi söyler. Hatta Spinoza, Marx'ın bir açmazına da çare olarak görülmüştür. Marx'ta alt yapının üst yapı üzerinde belirleyici hale gelmesi, bir “ekonomik determinizm” oluşturduğu gerekçesiyle eleştirilmiştir. Böyle yorumlandığında, Marx'ın materyalizmi, idealizmi simetrik olarak tersine çevirmekte, üstünlüğü düşünceden alıp maddeye vermektedir. Althusser, Marksizme yönelik bu determinizm eleştirisini bertaraf etmek için Spinoza'dan ilham alır. Toplumsal bütünlüğü oluşturan tüm düzeylerin (ekonomik, siyasal, dinsel ya da kültürel), tıpkı Spinozacı paralelizmde tözün farklı sıfatları durumunda olduğu gibi, tek ve aynı bütünü kurmalarına karşın “nispeten özerk” düzeyler olduğunu ileri sürer (Althusser, Balibar, Establet, Rancière, ve Macherey, 2017, s. 306). Althusser yine de ekonomik düzeyin “nihai kertede” belirleyiciliğine ilişkin Marksçı fikri koruyacaktır; ancak “üstbelirlenim” kavramıyla, her bir düzeyin kendine özgü etkililiğini olumlamanın bir yolunu bulmaya çalışmıştır.

Spinozacı materyalizm, “bilgi”ye direnen ve kendine özgü bir mantığı olan beden kavrayışıyla, “bilen özne”nin mutlak hakimiyetine son verir: “*İnsan zihni insan bedenini*

³ Burada ve makaledeki tüm alıntılarda, köşeli parantez haricindeki (italik, tek tırnak, yuvarlak parantez, kısa çizgi vb.) tüm yazım özellikleri, alıntı yapılan metnin aslında olduğu gibidir.

oluşturan kısımların bire bir [uygun] bilgisini içermez" (Spinoza, 2011, s. 231). Zihin ve beden, tözün düşünce ve uzanım sıfatlarının kipleri olarak, adeta kendi özerk mantıklarına ve yasalarına sahip iki ayrı –ve paralel– düzen oluşturur. Bu nedenle Spinoza soyut bir fikrin bir duyguyu değiştirmeye ya da ortadan kaldırmaya muktedir olmadığını belirtir: "*Bir duygu kendisine aykırı ve kendisinden daha güçlü bir duygu olmadıkça ne bastırılabilir ne de ortadan kaldırılabilir*" (Spinoza, 2011, s. 537).

Neyse ki Spinozacı paralelizm, iki ayrı düzen arasındaki doğrudan nedenselliği dışlamakla birlikte, "bağlantı özdeşliği" dışlamaz (Deleuze, 2005, s. 114-15). "*Bedenimizin etkime gücünü arttıran ya da azaltan, bu kudrete yardımcı olan ya da onu engelleyen herhangi bir şeyin fikri zihnimizin düşünme kudretini de artırır ya da azaltır, ona destek olur ya da onu kısıtlar*" (Spinoza, 2011, s. 347). Bedenin etkinliğini arttıran duygular *sevinç*, azaltanlar ise *keder* olarak adlandırılır. Öyleyse etiğin hedefi, kederli duyguların azaltılması ve sevinçli duyguların artırılmasıdır; çünkü sevinçli duygular zihnimizi daha yetkin fikirler oluşturmaya elverişli hale getirecek, bizi daha etkin bir varoluşa taşıyacaktır. Hiç değilse, Spinoza duyguların denetim altına alınmasından, bazı dinsel geleneklerde ya da Stoacılıkta karşımıza çıktığı gibi, duyguların bütünüyle bastırılmasını ya da bir duygusuzluk haline (ataraksiya) erişilmesini anlamaz.

Sevinçli bir duygu hissettiğimizde, bedenimizde ve zihnimizde olup biten şey tam olarak nedir peki? Spinoza'da bedenin etkinlik derecesinin artışı ya da azalışı olarak duygu teorisi ve bazı temel kavramlar, Spinoza'nın cisimlerin ve bedenlerin yapılarını incelediği "fizik teorisi" ile yakından bağlantılıdır. Spinoza'nın fizik teorisine göre, "[b]ütün cisimler belli açılardan örtüşür" (Spinoza, 2011, s. 197). Cisimler ya da bedenler, örtüştükleri ölçüde, karşılıklı olarak güçlerini arttırdıkları yeni bileşimler ortaya çıkarır; öyle ki, bu bileşikler artık kendi bileşenlerine indirgenemez olan üçüncü bir birey teşkil etmektedir:

[B]irkaç cisim başka cisimlerin zorlamasıyla birbirlerinin üstüne binerse ya da [...] hareketlerini birbirlerine sabit bir yasaya göre iletirlerse, bu cisimlerin birbiriyle birleştiklerini ve hepsinin birlikte bir cisim oluşturduklarını söyleriz, ya da başka deyişle cisimlerin bu birlikteliğiyle diğer cisimlerden ayırt edilen bir birey (Spinoza, 2011, s. 201-3).

Durum duygular söz konusu olduğunda da aynıdır: Dış bir cisim ya da bedenin ilişkilerinin bizimkilerle örtüştüğünü, uyduğunu hayal ettiğimiz ölçüde, o şey bize sevinç verir ya da bizim için "iyi"dir: "*Bir şey bizim doğamızla uyduğu ölçüde zorunlu olarak iyidir*" (Spinoza, 2011, s. 579). Aynı şekilde, kendi bedenimizin karakteristik ilişkileriyle

uyuşmayan, onları bozan bedenler de bizim için kötüdür ve onlara dair imgelerimiz de bizi kederlendirir.

Tahayyül gücünün ya da imgelemin Spinoza felsefesinde ne kadar merkezi bir yeri olduğunu artık yavaş yavaş anlayacak duruma geliriz. Doğanın ya da tözün daha geniş planında, “bütün cisimler belli açılardan örtüşmekte”, uyuşmaktadır; dolayısıyla, uyuşumsuzluklar ve bunların yol açtığı kederli duygular ancak daha kısmi bir tahayyül gücü açısından ortaya çıkar. *Etika*'nın meşhur antropomorfizm (insanbiçimcilik) eleştirisi, insani tahayyül gücünün eleştirisinde temellenir: Tahayyül gücünün hatası, şeyleri bedenin dünyadaki kısmi konumu açısından, dar bir perspektiften temsil etmesidir; bu yüzden, “güneşe baktığımızda bizden yaklaşık 200 ayak uzaklıkta olduğunu hayal ederiz” (Spinoza, 2011, s. 249). Daha vahimi, güneşin dünyaya gerçek uzaklığını öğrendiğimiz zaman bile onu yine bu yakınlıkta hayal edecek olmamızdır; bunun nedeni, tahayyül gücümüzün “bedenimizin güneşin etkisinde olduğu sürece aldığı hal”i temel almasıdır (Spinoza, 2011, s. 251). Öyleyse tahayyül gücünün hatası öğretici olabilir: İmgelerimizle düşünömsel bir ilişki kurduğumuzda, imgelerimizin sunduğu “bilgi”nin yalnızca dış cisimlerin değil, aynı zamanda kendi bedenimizin karakteristik ilişkilerini de yansıttığını; daha doğrusu, farklı bedenlerin birbirini etkileme tarzını yansıttığını hesaba kattığımızda, dünyanın ilişkisel ve etkileşimsel yönünü keşfetmeye başlarız: Sevinç ya da keder, iyilik ya da kötölük, ne tek bir dış bedene ne de yalnızca kendi bedenime ait özsel özelliklerdir; bunlar daha çok, iki bedenin etkileşiminden belirivermiş niteliklerdir.

Nitekim Spinoza'nın bilgi teorisinde tahayyül gücünün “ikili” ve merkezi bir yer tuttuğunu görürüz. Spinoza'da tahayyül gücünün bilgisi, ilk olarak, “birinci tür bilgi”yi oluşturur; “ikinci tür bilgi” olan akıl bilgisi ise upuygun fikirlerin (*adequate ideas*) bilgisidir. Son olarak, “üçüncü tür bilgi”, sezgisel bilgi gelir; evrensel olanla tekil olanın özünü bir arada kavrayan bilgi (Spinoza, 2011, s. 263-5). Tahayyül gücünün bilgisi, birinci tür bilgi anlamında, “yanlışığın biricik nedeni” olarak karşımıza çıkar (Spinoza, 2011, s. 265). Ancak ikinci tür bilgiyi oluşturan upuygun fikirler tam olarak nedir ve imgelem fikirlerinden hangi bakımdan ayrılır? Spinoza şöyle der: “*Her şeyde ortak olan ve hem parçada hem de bütünde eşit olarak bulunan öğeler ancak bire bir [upuygun] kavranırlar*” (Spinoza, 2011, s. 253). Upuygun fikirler söz konusu olduğunda, halen fizik teorisinin ufku içinde olduğumuzu görüyoruz: Upuygun fikirlerin oluşturulması, bedenler arasındaki ortak niteliklerin ya da Spinoza'nın tabiriyle “ortak mefhumların” yakalanmasına bağlıdır; tıpkı fizik teorisinde bedenler arasındaki uyuşum ve bileşimlerden söz edildiği gibi. Upuygun bir fikirde zihnim,

dış bir bedende ve kendi bedenimde, parçada ve bütünde, tekil şeyde ve tözde ortak olan bir niteliği kavrar; eş deyişle uyuşum ve bileşimleri algılar (Spinoza, 2011, s. 253-55).

Öyleyse, öncelikle, zihni upuygun fikirler oluşturmaya götüren şeyin sevinçli duygular olduğunu fark ederiz. Kederli duygulara gömüldüğümde, zihnim dış bir cismin kendisi üzerindeki parçalayıcı etkisinden başka bir şey tahayyül edemez durumdadır; ortaklık ve uyuşumu kavrayacak durumda değildir, çünkü sadece çatışmayı deneyimler. Sevinçli duygularda, aksine, bedenimle dış dünya arasında uyuşumları keşfeder, dünyanın daha geniş, daha bütünlüklü bir imgesine ulaşırım; zihnimde de daha yetkin fikirler, upuygun fikirler oluşturmaya müsait hale gelirim. Sevinçli duygular, upuygun fikirler oluşturmam için bir trampelen işlevi görür: “[B]edenin başka cisimlerle ortak yönleri arttıkça, zihin de o oranda daha çok şeyi bire bir [upuygun] algılamaya uygun hale gelir” (Spinoza, 2011, s. 257).

Şu durumda, upuygun fikirlerle imgelerin ortak bir yönü olmalı; tahayyül gücü yalnızca birinci türün hatalı bilgisinin kaynağı değil, ikinci türün daha bütüncül ve doğru bilgisinin de koşulu olmalıdır. Deleuze, upuygun fikirlerle tahayyül gücünün yakın ilişkisine değinmiştir: Upuygun fikirler ya da ortak mefhumların,

hayalgücüyle ikili bir bağları vardır. Bir yandan dışsal bir bağ: Zira, hayalgücü ya da bedenin duygulanış fikri upuygun bir fikir değildir, ama bizimkiyle uyuşan bir cismin üstümüzdeki etkisini ifade ettiği zaman, uyuşumu içeriden ve upuygun olarak kavrayan ortak mefhumun oluşumunu mümkün kılar. Diğer yandan içsel bir bağ: Zira, hayalgücü ortak mefhumun içsel kurucu ilişkiler yoluyla açıkladığı şeyi, cisimlerin birbirleri üstündeki dışsal etkileri olarak kavrar, demek ki hayalgücünün ve ortak mefhumun nitelikleri arasında zorunlu olarak temellenmiş bir uyum vardır, bu da sonrakinin, öncekinin özelliklerine dayanmasını sağlar[...] (Deleuze, 2005, s. 93).⁴

Nitekim *Etika*'nın beşinci kitabında Spinoza'nın duygulara hakim olmak için önerdiği yordamların da dünyayı tahayyül etme biçimimizle ilişkili olduğunu açığa çıkarabiliriz. Şöyle der söz gelimi: “[B]ir şeyi zorunlu veya olası veya olanaklı olarak değil de, yalın olarak hayal ettiğimizde uyanan duygu eşit şartlarda bütün duyguların en yoğunudur” (Spinoza, 2011, s. 727). Çünkü bir şeyi yalın ya da bir başınaymış gibi hayal etmek, yani o şeyi upuygun olarak bilememek, o şeyi o şekilde etkide bulunmaya zorunlu kılan daha geniş bağlantıları –o şeyle ilişkimizde kendi bedenimiz de dahil olmak üzere– tahayyül edememek demektir. Yalıtık bir “dış neden” fikrinin yerine, ilişki bileşimlerinin daha geniş bir ağını koymak gerekir; daraltılmış bir planda gözlemlenen parçalanış imgelerinin yerine, imgesel

⁴ Alıntıda son cümlelerin çevirisi, metnin İngilizcesiyle karşılaştırılarak düzeltilmiştir (Deleuze, 1988, s. 58).

kadrajımızı genişlettiğimizde karşılaşılabileceğimiz uyuşum ilişkilerini geçirmek gerekir. Sevinçli duygular da bu yeni imgelerden türer; çünkü bunlar “soyut fikirler” değil, beden etkilenişleridir. Negri, belki de bu nedenle “üretken imgelem”in “etik güç” olduğunu söylemektedir (Negri, 2011, s. 6).

Spinoza'da tahayyül gücü, yeni bir dünya keşfetmemize yardımcı olmaktadır; özcü düşünce tarzlarının varsaydığı aksine, bu yeni dünyada önceden verili özler ya da özneler, ilişkileri belirlemez; bilakis ilişkiler, ilişkiye giren terimlere göre ontolojik öncelik kazanmıştır. Bir bedenin neler yapabileceğini önceden bilemeyiz; ancak girdiği ilişkilerde keşfedebiliriz. Deleuze, Spinoza'nın ilişkielci düşüncesini şu şekilde ifade eder: “Eğer Spinozacıysak, bir şeyi ne biçimiyle, ne organları ve işlevleriyle, ne de töz ya da özne olarak asla tanımlamayacağız. Onu, [...] *enlem ve boylamları* ile tanımlayacağız” (Deleuze, 2005, s. 137). Enlemler bir bedenin “biçim bulmamış unsurları” arasındaki “hız ve yavaşlık ilişkileri”ni, boylamlarsa bir bedeni dolduran duyguları, yani “anonim kuvvetleri” belirtir. Deleuze'e göre, hız ve yavaşlıklardan, duygulardan ve anonim kuvvetlerden oluşan bu “içkinlik düzlemi”nde, bileşimler, uyuşumlar ya da Deleuze'ün yeni kavramıyla “oluş”lar meydana gelir ki oluşlarda bizi bu düzlemde ilgilendiren şey, onların öznelere indirgenemez yönleridir; oluşlarda, “*a* ve *b*'nin ayırdelemeyiz ‘hale geldiği’, hem *a*'ya hem de *b*'ye ait olan bir *ab* alanı” ortaya çıkar (Deleuze ve Guattari, 2001, s. 27).

Spinoza'dan çıkan ilişkiel düşünce tarzı, son birkaç on yıldır gelişmekte olan ilişkiel sosyoloji yaklaşımının bireylerin bireyler arası ilişkilerden yalıtılarak ele alınamayacağı yönündeki fikirleriyle paralellik arz eder. François Dépelteau, Nick Crossley, Pierpaolo Donati, Christopher Powell başta olmak üzere pek çok araştırmacının katkıda bulunmaya devam ettiği yaklaşım, henüz her konuda mutabakata ulaşılmış bütünleşik bir paradigma görüntüsünden uzak olmakla birlikte, sosyolojide analiz biriminin bireylerin, toplumsal grupların ya da ulusların “içkin” özellikleri değil, çeşitli etkileşimler içerisinde oluşturdukları ilişkiel ağlar ve bağlar olması gerektiğini vurgular. Çünkü “ilişkiler hem indirgenemez bir dinamik hem de doğmakta olan özellikler sergilerler” ve bireylerin davranışları, duyguları, düşünceleri ve algıları bu ilişkiel ağ dahilinde oluşur ve anlaşılabilir hale gelir (Crossley, 2015, s. 196). Manuel De Landa, Deleuzecü bir perspektiften bu ilişkielci sosyolojiye ve ağ kuramına katkılarda bulunur. “[İ]ncelemenin nesnesini oluşturan, bir ağdaki konumları işgal eden kişilerin sıfatları değil, tekrarlayan bağlar ve bu bağların nitelikleridir”; zira bu “ağların yeni beliren nitelikleri”, “bağlı kişilerin niteliklerinden çıkarsanamaz” (De Landa, 2018, s. 101-2).

Yine de ilişkisel yaklaşımda tek yönlü bir eğilim baş gösterir, çünkü bireyden geriye hiçbir özsel güç kalmaz: “Eyleyenlerin hiçbir özü yoktur ve davranışları, örneğin, bir soyut rasyonalite biçimine indirgenemez” (Dépelteau, 2015, s. 277). Oysa Spinoza’da, virtüel olarak kalmakla ve ancak ilişkiler içerisinde fiilen açıklanabilir olmakla birlikte, Deleuze’ün “yeğlilik ya da güç derecesi” olarak adlandırdığı bir duygulanımsal kapasite de gündeme gelir (Deleuze, 2013 s. 209). Bu makalenin sınırlarını aşmakla birlikte, ilişkisel sosyolojinin karşılaştığı bu tür sorunların ileriki araştırmalarda Spinoza felsefesi çerçevesinde irdelenmesi yararlı sonuçlara yol açabilecektir. Şimdilik, Spinoza’nın toplumsal ve siyasal düşüncesini açıklayarak bu tür bir ilişkisellik kavrayışının ne tür somut toplumsal ilişkilerde tecessüm edebileceğini sorgulayalım.

Spinoza’nın Toplumsal Düşüncesi ve Örnekleyici Bir Model Olarak Dostluk

Etika’nın, 5. ve son kitap itibarıyla, bireysel-psikolojik ıstıraba, yani kederli tutkuların bertaraf edilmesine, yine bireysel-psikolojik düzeyde bir çare sunduğu söylenebilir: Tahayyül gücüne odaklanmak ve tahayyülün üretken yönünü geliştirmek. Yine de bireysel-psikolojik bir düzlemde bile, duyguların bireyin mülkiyetine ait kendilikler olmaktan ziyade ilişkisel ve sosyal bir bağlamdan belirivermiş vasıflar olduğu ortaya çıktı. Oysa *Etika*’nın 4. kitabına geri döndüğümüzde, Spinoza’nın “ortak mefhumlar” kavramını doğrudan doğruya kolektif sahayla bağlantılandığı görülür. Bu durumu Negri de teşhis etmiş, 4. kitabın, “Spinoza’nın düşüncesinin en yüksek noktalarından birini temsil et[tiğini]” ileri sürmüştür (Negri, 2011, s. 73-74). Şimdi, bizi psikolog Spinozadan sosyolog ve siyaset bilimci Spinoza’ya geçiren bu boyuta daha yakından bakalım.

Etika’nın 4. kitabı, “ortak mefhum” kavramını, psikolojik ıstırabın çözümünü ve insanın özgürleşmesi problemini doğrudan doğruya kolektif sahayla, insanlar arasında ortaklıkların keşfedildiği yeni ilişkilerin kurulması göreviyle bağlantılandırarak şekilde devreye sokar:

Örneğin tamamen aynı doğaya sahip iki birey birbiriyle birleşirse her birinden iki kat güçlü bir birey oluşur. Öyleyse insana insandan daha yararlı hiçbir şey yoktur; demek istediğim, insanların kendi varlıklarını korumak için arzulanabilecekleri en makbul şey, herkesin zihinleriyle ve bedenleriyle her konuda adeta tek zihin ve tek beden oluşturacak şekilde uyuşması ve herkesin elinden geldiğince kendi varlığını beraberce korumaya çabalaması, herkesin hep birlikte hepsinin ortak yararına hizmet edecek olanı aramaları (Spinoza, 2011, s. 561).

Birbiriyle uyuşan ilişkilerin yakalanması ve ortak mefhumların oluşturulması meselesi, burada artık bütünüyle fizik teorisinden toplumsal teoriye aktarılmış durumdadır. Ortak

mefhumlar ya da upuygun fikirler oluşturma yetisi olarak “akıl” da bundan böyle toplumsal ve siyasal bir yeti olarak anlaşılacaktır; aklın asli çabası, insanlar arasında uyuşumların, müştereklerin keşfedilmesi ve böylece bireysel sıkıntıyı toplumsal planda çözmenin koşullarının oluşturulmasıdır. “İnsanlar aklın kılavuzluğunda yaşadıkları sürece zorunlu olarak doğal bir uyum içindedirler” (Spinoza, 2011, s. 589). İnsanlar için ortak mefhumların ve upuygun fikirlerin asli kaynağı, öteki insanlardır. Akla uygun bir hayatın olanağı, öteki insanlarla uyumlu ilişkilerin keşfedilmesidir. “Kendimize yararlı olanı araştıran aklımız bize insanlarla birleşmemizi öğretir[...].” (Spinoza, 2011, s. 601). Bireyler en büyük sevince, ahenkli bir topluluk geliştirdiklerinde ortak olarak erişebilirler.

Spinoza'nın insanlar arasında ortak mefhumların tesis edilmesi fikrine dayanan toplumsal teorisinin, birey ve toplum ilişkisini nasıl yaratıcı bir şekilde ele aldığına bakalım. Negri, kendi çağı için de yenilikçi olan Spinoza'nın toplumsal düşüncesinin, Hobbes ve toplumsal sözleşme teorisi geleneğiyle karşıtlık içinde anlaşılabilirliğini belirtir (Negri, 2011, s. 20). Spinoza, klasik liberalizmin temeli haline gelecek olan sözleşmecî teorisinin birey ile toplumu birbirine karşıt ve çatışan çıkarlara sahip iki ayrı kutup olarak tasavvur edişine karşı çıkar. Sözleşmecî teorilerde, toplumsal bütünün kuruluşu, bireyin kendi hak ve çıkarlarından feragat etmesiyle, bunları bir egemene devretmesiyle mümkün olur. Dolayısıyla siyasal iktidar, halk kitlesi (*multitudo*) üzerinde “aşkın” bir güç olarak ortaya çıkar. Spinoza bu sözleşmecî toplumsal teorisinin tüm önvarsayımlarını yıkar; birey ile toplum birbirine karşıt varlıklar olarak düşünülmediği için, özgürlüğün ya da gücün devredilmesi ve haklardan feragat edilmesi gibi negatif terimler gündeme gelmez. Kolektif bütünün ya da gücün inşası, birbirine katılan bireysel güçlerin içkin biçimde geliştirilmesiyle gerçekleştirilecektir; Negri'nin deyişiyle, “bireysel *cupiditas*'ların [arzu] gelişimiyle *multitudo*'nun kuruluşu”na ilerlenecektir (Negri, 2011, s. 21).

Spinoza'nın bireysel güçlerin pozitif eklemlenişi ve birbirini arttırışı üzerine kurulu yenilikçi toplumsal ve siyasal düşüncesinin gelişimi, *Etika* 4. kitapta boy gösterdikten sonra, *Politik İnceleme*'de doruğa ulaşacaktır: “Eğer iki kişi aralarında anlaşıp güçlerini birleştirirlerse, beraber daha fazla iktidarlara olacaktır ve dolayısıyla doğa üzerinde, her birinin tek başına sahip olduğundan daha fazla hakları olacaktır. Güçlerini birleştiren insanların sayısı arttıkça sahip oldukları hak da artar” (Spinoza, 2018, s. 42). Bunun için de, insanlar öfke, kıskançlık ve nefret gibi duyguların güdümünde kalarak “zıt yönlere” gitmek yerine, her birine sevinç veren bileşen ilişkilerini keşfederek yeni müşterekler kurmalıdır. Böylece toplumsal yaşama geçiş, bireyleri bencil atomlar olarak birbirinin karşısına koyan liberal

teorilerdeki gibi negatif bir biçimde (bireysel hakların devredilmesi ve kısıtlanması yoluyla) değil, sevincin artışı, varlığın bütünleştirilmesi ve yalnızlıktan kurtularak çokluğa katılım olarak pozitif terimlerle anlaşılmalı başlanır (Negri, 2011, s. 28). Diego Tatián'ın söylediği gibi, bundan böyle “[t]opluluk ona ait olunacak bir şey değil, içine girilebilecek ve oluşturulabilecek bir şey” olarak kavranmaya başlanır (Tatián, 2009, s. 68). Negri bu nedenle Spinoza'nın siyasal düşüncesini, devletin mutlakiyetçiliğini dışlayan içkin ve radikal bir demokrasi olarak değerlendirir (Negri, 2011, s. 49-52).

Peki, insanlar arasında ortak mefhumların oluşturulmasına dayalı Spinozacı ilişkileri ne tür bir somut toplumsal ilişki modeli içerisinde örneklendirebiliriz? Duygular ve tahayyülün somut alanında temellendiği ölçüde, bu ilişkiler ilk bakışta, Ferdinand Tönnies'in topluluk ya da cemaat (*gemeinschaft*) kavramı altında sınıflandırdığı toplumsal ilişkiler tipolojisine giriyor gibi görünür. Tönnies (2019) *Cemaat ve Cemiyet*'te modern şehir yaşamının bürokratik örgütlenme bağlarına özgü rasyonel, gayrişahsi ve duygulardan arındırılmış toplum ya da cemiyet (*gessellschaft*) ilişkileriyle, kır yaşamına özgü, kişisel yakınlık, duygudaşlık ve içsel aidiyet vasıflarına sahip topluluk ilişkilerini birbirinden ayırt ediyordu. Spinoza'nın ortak mefhumların kuruluşuyla geliştirilen ilişkiler kavrayışının toplum ya da cemiyet ilişkileri alanında olmadığı açıktır. Ancak, genel iradenin bireyler üzerinde baskısıyla nitelenen topluluk ilişkileri de onu tam olarak yansıtmaz. Spinoza'nın ortak mefhumlarının kuruluşunda aslolan, ilişkiye katılan her bireyin, bir baskı hissetmek yerine bedensel ve zihinsel olarak kendini açacak şekilde yetkinleşmesi, yaratıcı hale gelmesi, kendisinden başka bir bireyin yaratımına katılmasıdır. Belki de bu tür ilişkiler en iyi şekilde, aşkıta, arkadaşlıkta ya da her tür gönüllü kolektif ortaklık ve örgütlenmede açığa çıkabilen, Eski Yunanlıların “*philia*” (kardeşçe sevgi; dostluk) ilişkileri olarak adlandırdığı ilişkilerde aranabilir. Zira bu ilişkilerde, kendimizden taşıdığımızı, kişiler arasında kendiliğinden boy gösteren, kendine has bir simyaya sahip olan daha geniş düşünsel ya da duygusal bir ortama katıldığımızı bizzat deneyimleriz.

Spinoza, *Etika*'da dostluk kavramına değinir: “Bu yüzden insanlar için en yararlı olan, yaşam yollarını birleştirmeleri, hepsini bir birlik haline getireceğine inandıkları sınımsız bağlarla birbirlerine kenetlenmeleri ve aralarındaki dostluğu mutlak anlamda güçlendirecek ne varsa yerine getirmeleridir” (Spinoza, 2011, s. 693). Anlaşıldığı kadarıyla, Spinoza toplumu bir bütün olarak “dostlar toplumu” olarak tahayyül etmek istemektedir. Dostluk, günümüz felsefesinde ve toplumsal düşüncesinde neredeyse unutulmaya yüz tutmuş bir kavramdır. İçinde yaşadığımız neoliberal toplum, “rekabet”i toplumsal ilişkilerin genel ilkesi haline

getirerek dostluk temelli ilişkileri toplumsal sahadan giderek dışlamaktadır. Dostluk giderek dar bir çerçeveye sıkıştırılmaktadır; çağdaş tüketim kültüründe, dostlar artık kendilerini ve birbirlerini ortak mefhumlar geliştirerek “üreten ve yaratan” insanlar değil, birlikte “tüketen”, tüketim alışkanlıkları ve kalıpları uyuşan insanlar haline gelmiştir (Featherstone, 2005, s. 41-57).

Bir zamanlar, filozoflar dostluk üzerine uzun uzun düşünür ve yazarlardı. Antik Yunan felsefesinde dostluk başat temalardan birisiydi. Filozoflar, dostluğu dar bir bireysel çerçevede ele almıyor; toplumsal bağlamla ilişkileri içerisinde düşünüyorlardı. Söz gelimi Aristoteles, dostluğu yönetim biçimleriyle ilişkili olarak inceliyordu. Aristoteles'e göre, dostluk, ortaklıkların yanı sıra, insanlar arasında eşit ve adil toplumsal koşulları gerektirmekteydi. Tiranlık gibi yozlaşmış yönetim biçimlerinde, yönetilenlerle yönetenler arasında ortaklık olmadığı gibi, dostlukların gelişebileceği eşit ve adil koşullar da bulunmaz. *Nikomakhos'a Etik*'te şöyle der: “Tiranlıklarda dostluk da az, adalet de. Demokrasilerde daha çok, çünkü eşit olan kişilerin pek çok ortak şeyi olur” (Aristoteles'ten akt. Demirtaş, 2021, s. 31). Aristoteles gibi, çağdaş filozof Foucault da dostluk kavramını toplumsal ve siyasal bir çerçevede ele alır. Foucault, dostluğu, bedenleri –özellikle erkek bedenlerini– birbirinden yalıtarak aralarına çitler diken egemen kültürden “kaçış çizgileri” oluşturabilecek yeni yaşam biçimlerinin, yeni bir etiğin yaratılması olarak kavramsallaştırmayı dener. Herhangi bir kural, yasa ya da programın dışında, deneysel bir süreç içinde geliştirilecek ilişkilere bağlıdır dostluk (Demirtaş, 2021, s. 57-81). Spinoza'nın ortak mefhumlar oluşturma anlayışıyla kusursuz biçimde uyuşan bir tasarıdır bu; hangi bedenler ve zihinler arasında ortak mefhumlar oluşabileceğini önceden tasarlamak mümkün değildir, bu tamamen somut karşılaşmalar içinde ortaya çıkacak deneysel ve pratik bir süreç olacaktır.

Neoliberalizm, klasik liberalizmin dayandığı “karşılıklı yarar” ve “mübadele” fikirlerini bile yıkmış, bireylerin tüm müşterekleri yitirerek büsbütün yalıtık atomlar haline gelmesine yol açan arsız bir rekabetçiliğin fitilini ateşlemiştir (Demirtaş, 2021, s. 101-112). Bireyler artık yalnız ve bencil birer “girişimci”ye dönmüş durumdadır. Uzun vadeli iş sözleşmelerinin yerini işvereni sağlık ve sigorta masraflarından kurtaracak kısa vadeli sözleşmeler, geçici ve yarı zamanlı çalışma biçimleri ve esnek istihdam aldıkça, bireyler kendilerini dayanışma ağlarının ve kolektif örgütlenmenin büsbütün dışında, tamamen yalnız, yalıtık ve kopuk varlıklar olarak deneyimlemeye başlamışlardır (Demirtaş, 2021, s. 113-120). Bütün bunlar, günümüz toplumlarında dostluk ilişkilerinin gerileyişinin kimi yapısal nedenlerini oluşturmaktadır denebilir. Şu halde, neoliberalizmin insanlar arasında ortaklığa,

paylaşmaya, dayanışmaya yönelik her tür bağı çözüdüren –bu açıdan günümüz toplumu kendi bağrında toplumculluk karşıtı güçleri barındırmaktadır adeta– şartlarında, Spinoza'nın toplumsal ve siyasal tahayyülü, ortak mefhumlara dayalı toplumsal ilişkileri gündeme getirmekle halen üç yüzyıl öncesinde olduğu gibi eleştirel bir yön taşımaktadır.

Althusser'den Bourdieu'ye Sosyolojide Spinoza Etkisi: Sosyolojide Duygular ve Beden

Spinoza'nın kederli duyguların ve psikolojik ıstırabın çözümünü nihai olarak toplumsal ve siyasal bir mesele olarak gören sosyolojik tahayyülü, aslında günümüz sosyolojisinin –Spinoza'dan bağımsız olarak– yeni gelişen birçok alanındaki asli içgörülerden biri haline gelmiştir. Söz gelimi hastalık ve sağlık sosyolojisinde, hastalıkların yalnızca bireysel ve fizyolojik temelde tanımlandığı “medikal hastalık modeli”nin hata ve eksiklikleri ortaya konarak hastalığın, tanımlanışından kaynaklarına dek pek çok açıdan toplumsal bir mesele olduğu gündeme getirilir (White, 2002, s. 14-31). 1970'lerden itibaren hızla gelişen duygular sosyolojisi alanında da, duyguların öznel arası ilişkilerden ve toplumsal etkileşim bağlamlarından türediğine dikkat çekilerek güven, sadakat, şefkat, utanç, öfke, sıkıntı gibi çeşitli duyguların toplumsal nedenlerine odaklanılmakta (Jacobsen, 2019, s. 1-12).

Hastalık ve sağlık sosyolojisi ile duygular sosyolojisinin “en kişisel olanın”, duyguların ve zihinsel ıstırabın, toplumsal etmenlerle yakından ilişkili olduğuna yönelik temel tezleri, psikiyatrinin kendi içerisinde de yankı bulmuş, psikiyatrik problemlerin sosyal ve kültürel boyutları gündeme getirilmiştir. Kültürel psikiyatrinin önemli isimlerinden Arthur Kleinman, araştırmaların “tıpkı enfeksiyon hastalıkları gibi ruh sağlığı problemlerinin de yoksulluk, tedavi programlarına erişim olanaksızlığı, görelî güçsüzlük, marjinallik, ailelerin ve toplulukların parçalanması ve diğer toplumsal sorunlarla birlikte kümelenişini kanıt[ladığını]” belirtir söz gelimi (Kleinman, 2019a, s. 12-13). Kleinman'a göre, tıbbi ve siyasal boyutlar “birbirinden ayrılmaz bir bütünlük” oluşturmaktadır. Zira modern kapitalist toplumda, tehlike ve sinirlilik hali, gündelik toplumsal deneyimin “normal koşulları” haline gelmiş durumdadır. Toplumsal baskıların açtığı yaralar, asli bir psikolojik şiddet kaynağına dönüşür. Öyle ki, Kleinman, bir kadın danışanının “ağrı ve bitkinlik şikayetleri”nin, eski kocasından gördüğü şiddete ilişkin şikayetlere dönüştüğünü fark eder: “Jane'in metaforik bedensel şikayetleri, toplumsal dünyasının derinliklerine uzanmıştı” (Kleinman, 2019b, s. 17-22).

Aslında toplumsal yapıyla ilişkileri çerçevesinde duygusal ve zihinsel hallere değinmeyi klasik sosyolojinin öncüleri de ihmal etmemişti. Modern toplumda yapısal farklılaşmanın ve kolektif bilincin gerileyişinin yol açacağı anomiyeye, bunun bireyleri

yalnızlaştıracağına değinen Durkheim, kapitalist işbölümünün ve mübadele değerinin hayati istila edişinin insanların yabancılaşmasıyla son bulacağını ileri süren Marx, formel rasyonel toplumsal ilişkilerin hakimiyetinin cemaat yitimi ve aidiyetsizlik duygularına yol açacağı fikriyle Tönnies, demokratik toplumun bireysel farklılaşmayı yok edeceği ve insanlarda farklılıklara karşı olumsuz duygular yaratacağı öngörüsüyle Tocqueville, bu geleneğin asli isimleridir (Aron, 2017, s. 188; Turner, Beeghley, ve Powers, 2013, s. 166-173, 354-366). Keza Simmel, metropoldeki fiziksel ve sosyal yaşam koşullarının çözümlemesinden modernliğin asli ruh hali olarak bezginlik (*blasé*) duygusuna ulaşıyordu (Simmel, 2009, s. 317-329). Daha yakın dönemlerde, Berger ve Luckmann, anlam yitimi duygusunu toplumda yükselen çokkültürlülük olgusuyla ilişkilendirmiştir (Berger ve Luckmann, 2015, s. 43-58).

Duygu ve zihin durumlarının toplumsal etmenlerle ilişkilendirilmesine yönelik klasik öncüller ve çağdaş araştırma sahaları, Spinoza'dan bağımsız olarak ortaya çıkmış gelişmeler kuşkusuz; ancak bu alanlarda yeni karşılaşmalar yeni kavrayışlara vesile olabilir. Nitekim Spinoza esinli araştırmacılar da duygular, toplum, sanat ve siyaset arasındaki ilişkileri kendi hesaplarına incelemektedir günümüzde. Örnek olarak Massumi'nin (2019) çalışması, yine Baker'in Spinozacı duygular teorisini belgesel sinemacılık pratiği ile ilişkilendirme denemesi anlamlıdır (Baker, 2015, s. 235-336). Ben burada, bedenselliğin sosyolojiye dahil edilmişinde çok temel bir önemi haiz olan, Spinoza'nın doğrudan etkisiyle şekillenen bir çizgiye değinmek istiyorum. Bu toplumsal düşünce çizgisi, Spinoza etkisini bizzat açık kılan Althusser'den onun bir ardılı olan, Spinoza etkisinin daha örtük kaldığı Bourdieu'ye uzanmaktadır.

Düşünsel hayatında Spinoza'nın önemli bir yer tuttuğunu her daim belirten Althusser, *Özeleştirici Öğeleri*'nde ve otobiyografik eseri *Gelecek Uzun Sürer*'de, Spinoza'nın kendi düşünsel sisteminin hangi boyutlarını etkilediğini ayrıntılı şekilde anlatır. Söz gelimi Althusser, Hegelci idealist toplumsal bütün kavramına karşı Marx'ın toplumsal bütün kavramını daha güçlü bir şekilde formüle etmek için Spinoza'nın töz kavramından ilham aldığını açıklar (Althusser, 2000, s. 49). Yine aynı şekilde, Spinoza'da bulunduğu "imgesellik materyalizminden" Marksist ideoloji teorisini tahkim etmek için yararlanmıştı. Althusser, Spinoza'nın birinci tür bilgi adını verdiği imgesel bilgi teorisini, "insanların özdeksel dünyası, yaşadıkları dünya, somut ve tarihsel varoluşları" olarak yorumlayarak onda gündelik sosyal deneyimin, "ortak duyunun 'spontane' ideolojisinin" somut tezahür tarzlarını keşfetmiştir (Althusser, 2000, s.44). Althusser buradan, öznenin (bilincin) kurucu değil, gündelik

toplumsal hayatın imgesel seli altında kurulan ve oluşturulan bir şey olduğu yönündeki yapısalcı temayı geliştirecektir.

Gelecek Uzun Sürer'de, Spinoza düşüncesinde kendisini “asıl etkileyen” şeyin, “şaşkınlık verici beden ve ruh tasarımı” olduğunu söyler:

[B]eden ‘bizim bilmediğimiz güçlere ’sahiptir; beden kendi *conatus*'unun, *virtus*'unun ya da *fortitudo*'sunun hareketlerini ne kadar geliştirirse, onun ‘ruhu ’olan *mens* (tin, espri) de o kadar özgür olur. Böylece Spinoza bana, beden düşüncesi; daha iyi bir deyişle: bedenle düşünme; daha da iyisi: bizzat bedenin düşünmesi, denebilecek bir fikir sunmuş oluyordu (Althusser, 1996, s. 234-59).

Althusser'in “bedenle düşünme”, hatta “bizzat bedenin düşünmesi” olarak adlandırdığı bu Spinozacı öge, bedenselliğin sosyolojiye girişinde belirleyici önemde olacaktır. “Bedenin düşünmesi”nin sosyolojik olarak ne anlama geldiğini, en iyi şekilde Althusser'in bir ardılı olan çağdaş sosyolojinin önemli ismi Bourdieu'nün kavramlarında görürüz.

Bourdieu, Althusser'in yapısalcılığının üstesinden gelmek için bir sosyal eylem teorisi geliştirmeyi hedefler. Halefi gibi Spinoza'nın kendisi üzerindeki belirleyici etkisinden söz etmese de, eserlerinde Spinoza'yla diyalog kurmayı sürdürür. Fransa'nın ünlü kurumu École Normale Supérieure'de felsefe eğitimi alan Bourdieu, hermenötik yorumlama tutkusunu “skolastik yanılğı”ya neden olabileceği için sert şekilde eleştirse de, *Pascalca Düşünme Çabaları*'nda oldukça âlimane bir şekilde iki kez Spinoza'ya göndermede bulunur söz gelimi (Bourdieu, 2019, s. 64, 286). Şimdi göreceğimiz üzere, çoğu zaman da Spinoza felsefesine örtük göndermeler yapmaktan geri kalmayacaktır. Bourdieu'nün “habitus” kavramı çevresinde şekillenen eylem teorisi, bedeni sosyolojik araştırmanın merkezi bir unsuru haline getirir. Habitus, toplumsal yapıların bedende somutlaşmasının ürünü olan dayanıklı “algı, beğeni ve eylem şeması sistemleri” olarak tarif edilir (Bourdieu ve Wacquant, 2007, s. 117-31). Bourdieu bu kavramı, fenomenolojik felsefe ve sosyoloji geleneklerinde “ortak duyu bilgisi”, “bilgi stokları” gibi kavramlarla ortaya konmuş olan sosyal eyleyenin bilgililiği durumunu karşılamak için yaratır; ancak bu geleneklerin bilişselci idealizminin aksine, bir bedensellik materyalizmini devreye sokar ve habitusun bedene işlemiş olduğunu vurgular. Habitus, bu yönüyle rasyonel muhakemenin ve sözel bilincin erişimi dışında kalır; o sezgisel ve pratik bilinçtir: Althusser'in deyişiyle, “bedenin düşünmesi”, bedene özgü bir bilmedir, yani Spinoza'nın 1. tür bilgisi olan imgelem ve tutkuların bilgisi. Sosyal eyleyici, habitus sayesinde toplumsal dünyada bir şekilde yolunu bulur; bu dünyadaki sözlerin, eylemlerin, jestlerin imalarını anlayacak şekilde ona hakim olur.

Toplumsallaşmış beden olarak habitus, simgesel tahakküm mekanizmalarını da içselleştirmektedir pek tabii ki: “Simgesel (cinsel, etnik, kültürel, dilsel, vs.) tahakküm etkisi bilen bilinçlerin saf mantığında değil, bilinçli kararların ve istemli kontrollerin berisinde, [...] *habitus*'un eğilimlerinin karmaşıklığında kendini gösterir” (Bourdieu, 2019, s. 203). Bu nedenle Bourdieu, soyut fikirlerin bedensel eğilimleri bir başına değiştirmeye muktedir olmadığına dair Spinozacı içgörüyü yankıarcasına, habitusun bilinçli iradeyle kolayca değiştirilemeyeceğini belirtir:

[T]ahakküm edilen *habitus*'un tutkuları, özgürleştirici bir bilinçlenmeye dayanan istencin basit bir çabasıyla askıya alınabilecek türden değildir. [...] Elbette *habitus* kader değildir ama simgesel eylem, tek başına, üretim koşullarına ve eğilimlere de dokunmaksızın (üstelik kendi de eğilimlere ve inançlara dayanan) hümanist evrenselciliğin buyruklarına veya yasaklarına tamamen kayıtsız kalan bedensel inançları, tutkuları ve dürtüleri ortadan kaldıramaz (Bourdieu, 2019, s. 213-14).

Bourdieu, habitusta kayıtlı tutkuların değiştirilmesinin zorluğuna örnek olarak milliyetçi hisleri ele alır. Terminolojisinde yankılanan Spinozacılığı görmek için doğrudan alıntılalım:

[T]utku ve körlükten kaynaklanan basit bir yanılsama, bir ‘ilk hata’ olarak görmenin çok kolay olacağı ‘birincil hakikat’, ulusun, ‘ırk’ın veya günümüzdeki tabiriyle ‘kimliğin’-nesnel yapılar; ekonomik, mekansal, vs. fiili bir ayırım biçiminde- şeylerde ve -bazen viskeral denilen beğeni ve nefret, sempati ve antipati, çekim ve itim biçiminde- bedenlerde kayıtlı olduğudur (Bourdieu, 2019, s. 214).

Bourdieu'nün, “birincil hakikat” derken, tam da Spinoza'nın “birinci tür bilgi”sini kast ettiğini düşünmek mümkün; hem de Althusser'in yorumladığı şekilde, “ortak duyunun spontane ideolojisi” ile ilişkili olarak. Tam da Spinoza gibi, Bourdieu bu tutkuları “basit bir yanılsama” olarak görmek yerine, onlarda toplumun işleyişinin asli bir mekanizmasını saptamaktadır.

Etika'da karşılaştığımız trajik manzarayla tekrar karşılaşırız. Bilincin çabası tek başına toplumsal yapıların tutkular ve imgeler biçimde kazındığı bedensel yatkınlıkları değiştiremiyorsa, elimizden ne gelebilir? Bourdieu, doğa ya da logos ile uyumlu bir yaşam için bütüncül bir ethos dönüşümü çağrısında bulunan Antik dönem filozoflarını andırırcasına, sıkı biçimde takip edilecek bedensel pratik ve egzersizler önerir; “yalnız atletlerin antrenman süreci gibi yinelenen egzersizlerle gerçekleştirilen hakiki bir karşı-eğilim süreci *habitus*'ları kalıcı bir biçimde değiştirebilir” (Bourdieu, 2019, s. 205). Bu, Spinoza'nın kederli tutkularından

kurtulmak için somut bir şekilde dünyayı tahayyül etme tarzımızı değiştirmeyi önermesine de benzemektedir. Ancak Spinoza gibi sosyoloji de bu öneriyle yetinemez.

Sosyolojinin Spinozacı özgürleşim tasarısını kendi araçlarıyla gerçekleştirme tarzını daha iyi anlamak için, Bourdieu'de sosyolojik bilginin statüsüne ve bunun habitusun "birinci tür bilgi"siyle ilişkisine göz atabiliriz son olarak. Bourdieu, tıpkı Spinoza'nın felsefede yaptığı gibi, sosyolojik bilginin, habitus bilgisini yalnızca yanılısma olarak görerek bir kenara atmasına ve pozitivismdeki gibi eyleyenlerin tamamen arkasında ya da üzerinde işleyen soyut yasa ya da genellemeleri hedeflemesine karşı çıkar; "bilimsanının [...] failerin illa ki kısmi ve yanlı olan bakış açılarını basit yanılısmalar olarak kabul edebildiği nesnelci görüşle yetinmeyiz" (Bourdieu, 2019, s. 224). Buradan hareketle Bourdieu, sosyolojik nesnesini geliştirecektir; yani habitusların bizzat içerisinde şekillendiği, gizli bir "suç ortaklığı" içerisinde olduğu, ancak eyleyenler için örtük kalan toplumsal "konumlar arasındaki nesnel bağıntılar" uzamı olarak "alan" kavramını (Bourdieu ve Wacquant, 2007, s. 100). Bu derinlikli kavramı bütün yönleriyle tanıtmak bu çalışmanın sınırlarını aşacaksa da, tıpkı ilişkisel ağ analizcilerinin bireyler arası etkileşimleri bunların oluşturduğu daha geniş bir ağa yerleştirerek bireylere kendilerini konumlandırabilecekleri daha geniş bir perspektif sağlamaları gibi, sosyal konumlar arasındaki nesnel bağıntıların sosyolojik inşası da, aynı şekilde bireylerin tahayyül gücünü Spinoza'nın tasarısına uygun bir şekilde genişletmeyi hedefler. Bourdieu şöyle devam eder:

Bilimsel alanda gerçekleştirilen işler, hem birinci türde bilgiden, yani dünyanın anlamının (kendini bilmeyen) dolaysız bilgisinden hem de ikinci tür bilgiden –birincil deneyimin fenomenolojisiyle, öznelci ya da istatistiksel yapıların ve düzenliliklerin analiziyle, nesnelci olan bilgiden– kopar; ilk iki bilgi kipinin kendine özgü mantığının bilgisiyle bunları ayıran farkı temel almak suretiyle bu iki bilgiyi bütünleştirebilen üçüncü türde bir bilgiye erişmeyi mümkün kılar. [...] Toplumsal bilimler, bilen özneyi daha iyi tanımak, dolayısıyla onun nesneyi bilme işlemlerinin (bilhassa skolastik) sınırlarına daha iyi hakim olmak için, nesnenin bilgisiyle (bilhassa habitus ile alan arasındaki ilişki kuramıyla) edindiklerini kullanabilme ayrıcalığına sahiptir[...] (Bourdieu, 2019, s. 227).

Sosyolojik bilgi, Spinoza'nın bilgi teorisinde olduğu gibi, birinci tür bilgiyi, bedensel-imgesel ortak duyu bilgisini bütünüyle yok saymak ve onunla ilişkisiz soyut genellemelere yönelmek yerine, bu ilk tür bilginin içerisinde ortaya çıktığı, bir anlamda onu doğuran daha geniş ilişkisel ağı (Bourdieu'nün tabiriyle "alan") açığa çıkararak öznenin kendi dünyasının koşullarını daha iyi anlamasına hizmet etmeyi hedefler. Özne bu bilgide, sosyolojik tahayyülde, kendisini ve kendi dünyasını tanır; çünkü bu tam da onun bireysel tahayyülünün

içinde geliştiği daha geniş çerçeveyi içerir. Bu anlamda sosyolojik bilgi, Spinoza'nın “üçüncü tür bilgi” dediği şeye erişmeyi hedefler; tekilin özünün bilgisi ile evrenselin (burada sosyalin) bilgisinin örtüştüğü ve bireyin her şeyi tözün bakış açısından görmeye başladığı bakış açısına.

Sonuç

Spinoza'nın eşsiz felsefi başyapıtı *Etika*, her sosyoloğun okuması gereken felsefe kitaplarının başında gelir. Şöyle der söz gelimi: “İnsanlar kendilerinin özgür olduğunu düşünürler, çünkü kendi seçimlerinin ve arzularının farkındadırlar, ama kendilerini bunları seçmeye ve arzulamaya sevk eden nedenlerden bihaberdirler [...]” (Spinoza, 2011, s. 135). Bu, bütün sosyoloji giriş kitaplarının mottosu olmaya aday bir söz. Sosyoloji, insan eyleminin arkasında yatan, insanların arzularını ve seçimlerini onlar farkında olmadan yönlendiren yapısal etmenleri ortaya çıkarmayı hedefler; bu anlamda, insanların seçimlerinde tamamen bağımsız olduğunu ima eden özgür irade kavramı Spinoza için olduğu kadar sosyoloji açısından da bir yanılsamadır. Ancak tıpkı ilk uğrakta özgür irade mitini reddeden Spinoza'nın, ikinci uğrakta insanların kendi duygu ve tutkularını yönlendiren daha geniş bütünün farkına vararak özgür eyleme güçlerini ele geçirmelerini hedeflemesi gibi, sosyoloji de –hiç değilse, bir parça görmüş olduğumuz Bourdieu'nün sosyolojisi özelinde– insanların kendi arzu ve tutkularının toplumsal kaynaklarını daha iyi tanıyarak özgürleşmelerine katkı sağlamayı hedefler.

Etika, bireysel-psikolojik ıstırabın, Spinoza'nın tabiriyle “kederli tutkuların” ortadan kaldırılmasının çaresini, son kertede insanların başka insanlarla ortak mefhumlar geliştirdikleri toplumsal ilişkilerin tesis edilmesinde bulur. Bu fikrin kayda değer bir sosyolojik tahayyül içerdiğini göstermeye çalıştım. Spinoza'nın toplumsal düşüncesinin, liberal sözleşmecî geleneklerin aksine, birey ile toplumu çatışma içerisindeki iki karşıt kutup olarak ele almadığını ortaya koymayı denedim. Buradan itibaren, topluluğun kuruluşu, yine liberal geleneklerdeki gibi özgürlük devri ve haklardan feragat yoluyla değil, ortak mefhumlar vasıtasıyla güçlerin birbirine eklenmesiyle ve birleştirilerek artırılmasıyla gerçekleşir. Bu bileşimler, her daim bileşen parçalara oranla “yeniliklerin” doğmasına vesile olur. Bu açıdan Spinoza'nın ilişkiselsel felsefesinin belirivermecî ilişkiselsel sosyoloji perspektifiyle paralelliklerine değindim. Bu ilişkiselsel düşünce tarzı, sosyal ilişkilerin bireylere indirgenemeyen, fakat bireyleri geliştirip zenginleştiren boyutları olduğunu gösterir. Dostluk türündeki ilişkilerin Spinoza'nın ortak mefhumlar yoluyla gelişen toplumsal ilişkiler kavrayışını örnekleyebileceğini ileri sürdüm. Böylece rekabetçi ilişkileri teşvik eden, bireyleri

yalıtan ve yalnızlaştıran neoliberal topluma karşı Spinozacı bir eleştirel bakışın geliştirilebileceğini önerdim.

Spinoza'nın *Etika*'daki en asli iddialarından bir diğeri de, bilincin duygular ve beden üzerinde tam ve mutlak bir hakimiyet kurmasının hiç de sanıldığı kadar kolay olmadığıdır. Bu tez, Spinoza'nın düşüncesinde bir "bedensellik materyalizmi" tespit edilmesine vesile olmuş ve Spinoza'nın idealist kampa karşı materyalist kampa dahil edilmesinde etkili olmuştur. Düşünsel sistemini oluştururken Spinoza'dan sık sık yararlanan Marksist filozof Althusser, onda kendisini en çok etkileyen şeyin, beden ile zihnin ilişkilerine dair özgün yaklaşım ve "bedenle düşünme" ya da "bedenin düşünmesi" olarak adlandırılabilir şey olduğunu ifade etmiştir. Althusser'in Spinoza yorumunun bir ölçüde Bourdieu'de devam ettiğini, dolayısıyla bedenselliğin sosyolojik düşünceye girişinde Spinoza'nın önemli bir etkisi olduğunu ileri sürdüm. Bourdieu'de "habitus", tam da "bedenin düşünmesi", bedenin mantığında kendisini yansıtan sosyal tahakküm mekanizmaları ile bunlara verilen tepkiler ağıdır. Bu noktadan itibaren Spinoza'nın felsefesi ile Bourdieu'nün sosyolojik teorisi arasındaki bazı can alıcı paralelliklerin izini sürmeyi denedim.

Bu çalışmayla birlikte, sosyolojiyi felsefeden sert bir biçimde ayırmaya çalışan sosyolojik yaklaşımlara –ve eğer küçük bir polemige izin verilirse, felsefeye dudak büken sosyologlara– karşı, sosyolojinin dar bir pozitivizmden kurtularak özgürleşimci bir bilim haline gelmesinde felsefeyle derin bir şekilde ilişkilendirilmesinin yaratabileceği olanaklar bir nebze de olsa açığa çıkmış olmalıdır. Benzer bir karşı çıkış, Spinoza'yı felsefe içine hapsetmeye eğilimli olan ve sosyolojiye dudak büken felsefecilere de yöneltilebilir kuşkusuz: Eğer Spinoza felsefesinin asli hedefi özgürleşme ise ve eğer ortaya koymaya çalıştığım gibi Spinoza'da özgürleşme, tahayyül yetisinin geliştirilmesine ve insanın kendisini tahayyül tarzına yön veren daha geniş bir dünya içinde ve bu dünyayla bağlantıları çerçevesinde tanınmasını gerektiriyorsa –ki bu tezler zaten felsefenin felsefe dışında gerçekleştirilerek aşılmasını da içerirler– sosyolojinin, bireysel deneyimde doğrudan görünür olmayan ağların yapısını ya da bireylere örtük kalan alanların yapısını inşa ederek bu görevi en iyi şekilde yerine getirebilecek bilimsel araçlara sahip olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Kaynakça

- Althusser, L. (1996). *Gelecek uzun sürer. özyaşamöyküsü* (1. baskı). (İ. Birkan, Çev.). İstanbul: Can Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1992).
- Althusser, L. (2000). *Özeleştirici öğeleri* (2. baskı). (L. Targu, Çev.) İstanbul: Belge Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1974).
- Althusser, L., Balibar, É., Establet, R., Rancière, J. ve Macherey, P. (2017). *Kapital'i okumak* (1. baskı). (A. I. Ergüden, Çev.). İstanbul: Nora Kitap. (Orijinal çalışma basım tarihi 1965).
- Aron, R. (2017). *Sosyolojik düşüncenin evreleri* (10. baskı). (K. Alemdar, Çev.). İstanbul: Kırmızı Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1965).
- Baker, U. (2015). *Kanaatlerden imajlara. Duygular sosyolojisine doğru* (4. baskı). (H. Abuşoğlu, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Balibar, É. (2004). *Spinoza ve siyaset* (1. baskı). (S. Soyarslan, Çev.). İstanbul: Otonom Yayıncılık. (Orijinal çalışma basım tarihi 1985).
- Baş, O. F. (2019). Çevirmen ve kunduracılar. *Doğu Batı Çeviri-II*, 22(88), 65-86.
- Berger, P. L. ve Luckmann, T. (2015). *Modernite, çoğulculuk ve anlam krizi. Modern insanın yönelimi* (1. baskı). (M. D. Dereli, Çev.). Ankara: Heretik Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1995).
- Bourdieu, P. (2019). *Akademik aklın eleştirisi. Pascalca düşünme çabaları*. (P. B. Yalım, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1997).
- Bourdieu, P. ve Wacquant, L. J. (2007). *Düşünümsel bir antropoloji için cevaplar* (2. baskı). (N. Ökten, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1992).
- Clayton, P. (2006). Conceptual foundations of emergence theory. P. Clayton ve P. Davies (Ed.), *The re-emergence of emergence. the emergentist hypothesis from science to religion* içinde (s. 1-31). New York: Oxford University Press.
- Crossley, N. (2015). Etkileşimler, bitişiklikler ve beğeniler: ilişkisel sosyolojide "ilişkileri" kavramsallaştırmak. F. Dépelteau (Ed.), *İlişkisel sosyoloji. Ontolojik ve teorik yönelimler* içinde (s. 193-223). Ankara: Phoenix Yayınevi. (Orijinal çalışma basım tarihi 2013).
- De Landa, M. (2018). *Yeni bir toplum felsefesi. Öbekleşme teorisi ve toplumsal karmaşıklık* (1. baskı). (S. Çalıcı, Çev.). İstanbul: Kolektif Kitap. (Orijinal çalışma basım tarihi 2006).

- Deleuze, G. (1988). *Spinoza. practical philosophy*. (R. Hurley, Çev.). San Francisco: City Lights Books. (Orijinal çalışma basım tarihi 1970).
- Deleuze, G. (2005). *Spinoza. Pratik felsefe*. (U. Baker, Çev.) İstanbul: Norgunk Yayıncılık. (Orijinal çalışma basım tarihi 1970).
- Deleuze, G. (2013). *Spinoza ve ifade problemi* (1. baskı). (A. Nahum, Çev.). İstanbul: Norgunk Yayıncılık. (Orijinal çalışma basım tarihi 1969).
- Deleuze, G. ve Guattari, F. (2001). *Felsefe nedir?* (6. baskı). (T. Ilgaz, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1991).
- Demirtaş, M. (2021). *Dostluk. Felsefi, politik ve toplumsal tezahürler* (1. baskı). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Dépelteau, F. (2015). "İlişkisel dönüş"ün yönü nedir?. F. Dépelteau (Ed.), *İlişkisel sosyoloji. Ontolojik ve teorik yönelimler* içinde (s. 251-284). Ankara: Phoenix Yayınevi. (Orijinal çalışma basım tarihi 2013).
- Elder-Vass, D. (2010). *The causal power of social structures. emergence, structure and agency*. New York: Cambridge University Press.
- Featherstone, M. (2005). *Postmodernizm ve tüketim kültürü* (2. baskı). (M. Küçük, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1991).
- Gadamer, H.-G. (2009). *Hakikat ve yöntem. II. Cilt* (1. baskı). (H. Arslan ve İ. Yavuzcan, Çev.). İstanbul: Paradigma Yayıncılık. (Orijinal çalışma basım tarihi 1960).
- Goldstein, R. N. (2018). Literary Spinoza. M. D. Rocca (Ed.), *The oxford handbook of Spinoza* içinde (s. 627-666). New York: Oxford University Press.
- Jacobsen, M. H. (2019). *Emotions, everyday life and sociology*. Londra ve New York: Routledge.
- Kleinman, A. (2019a). Giriş. K. Sayar (Ed.), *Kültür ve ruh sağlığı. Küreselleşme koşullarında kültürel psikiyatri* (3. baskı) içinde (s. 11-13). İstanbul: Metis Yayınları.
- Kleinman, A. (2019b). Tehlike sinirlilik ve etnografi psikoterapik süreçlerin kültürel ve ahlaki bağlamı. K. Sayar (Ed.), *Kültür ve ruh sağlığı. Küreselleşme koşullarında kültürel psikiyatri* (3. baskı) içinde (s. 15-32). İstanbul: Metis Yayınları.
- Kohlenbach, M. (2009). Transformation of German romanticism 1830-2000. N. Saul (Ed.), *The Cambridge companion to German romanticism* içinde (s. 257-280). New York: Cambridge University Press.

- Löwy, M. ve Sayre, R. (2007). *İsyan ve melankoli. Moderniteye karşı romantizm*. (I. Ergüden, Çev.) İstanbul: Versus Kitap. (Orijinal çalışma basım tarihi 2001).
- Macherey, P. (2013). *Hegel ve/veya Spinoza*. (I. Ergüden, Çev.). İstanbul: Otonom Yayıncılık. (Orijinal çalışma basım tarihi 1979).
- Marx, K. ve Engels, F. (1992). *Alman ideolojisi. Feuerbach* (3. baskı). (S. Belli, Çev.). Ankara: Sol Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1932).
- Massumi, B. (2019). *Duygu politikası* (1. baskı). (H. Erdoğan, Çev.). İstanbul: Otonom Yayıncılık. (Orijinal çalışma basım tarihi 2015).
- Matheron, A. (2020). *Politics, ontology and knowledge in Spinoza*. (D. Maruzzella, ve G. Morejon, Çev.). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Mills, C. W. (2016). *Sosyolojik tahayyül* (1. baskı). (Ö. Küçük, Çev.). İstanbul: Hil Yayıncılık. (Orijinal çalışma basım tarihi 1959).
- Negri, A. (2011). *Aykırı Spinoza. Gündem(deki/dışı) çeşitlemeler* (1. baskı). (N. Çelebioğlu ve E. Canaslan, Çev.). İstanbul: Otonom Yayıncılık. (Orijinal çalışma basım tarihi 1994).
- Simmel, G. (2009). *Bireysellik ve kültür* (1. baskı). (T. Birkan, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1971).
- Spinoza, B. (2011). *Ethica. Geometrik yöntemle kanıtlanmış ve beş bölüme ayrılmış ahlak* (1. baskı). (Ç. Dürüşken, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi. (Orijinal çalışma basım tarihi 1677).
- Spinoza, B. (2018). *Politik inceleme*. (M. Erşen, Çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1677).
- Tatián, D. (2009). *Spinoza. Dünya sevgisi* (1. baskı). (H. Turşucu ve S. A. Hancı, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 2004).
- Tönnies, F. (2019). *Cemaat ve cemiyet* (1. baskı). (E. Güler, Çev.). İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1887).
- Turner, J. H., Beeghley, L. ve Powers, C. H. (2013). *Sosyolojik teorinin oluşumu* (4. baskı). (Ü. Tatlıcan, Çev.). Ankara: Sentez Yayıncılık. (Orijinal çalışma basım tarihi 2007).
- White, K. (2002). *An introduction to the sociology of health and illness*. Londra, California, Yeni Delhi: Sage Publications.