

T.C.
KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ * SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

BENEDİCTUS SPİNOZA'NIN SİYASET FELSEFESİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

RECEP KÖKLÜ

ANABİLİM DALI: FELSEFE
PROGRAMI : FELSEFE

KOCAELİ - 2009

T.C.
KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ * SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

BENEDİCTUS SPİNOZA'NIN SİYASET FELSEFESİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

RECEP KÖKLÜ

ANABİLİM DALI: FELSEFE
PROGRAMI : FELSEFE

DANIŞMAN: PROF. DR. SİNAN ÖZBEK

KOCAELİ – 2009

T.C.
KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ * SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

BENEDİCTUS SPİNOZA’NIN SİYASET FELSEFESİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Tezi Hazırlayan: RECEP KÖKLÜ

Tezin Kabul Edildiği Enstitü Yönetim Kurulu Tarihi ve No: 01.07.2009 – 2009/16

Prof. Dr. Sinan ÖZBEK Doç. Dr. Yavuz ADUGİT Yrd. Doç. Dr. Deniz KANIT



KOCAELİ - 2009

ÖNSÖZ

Felsefesinde güçlü bir demokrasi ve özgürlük savunusu yapan Spinoza'nın siyaset felsefesinin inceleneceği bu çalışmada, Spinoza'nın eserlerinde temel siyaset sorunların nasıl irdelendiği, bu felsefi-siyasal yaklaşımın nasıl temellendirildiği irdelenecektir. Çalışmanın giriş kısmında, kuramsal bir etkinlik olarak siyaset felsefesi açıklanıp, Spinoza'nın içinde bulunduğu tarihsel dönemin özellikleri, dönemdeki siyaset sorunlar ile ilişkilenişi ve hayat serüveni ele alınacaktır. Birinci bölümde ise Spinoza öncesi önemli filozofların siyaset kuramlarına genel hatlarıyla değinilecektir. İkinci bölümde Spinoza'nın, felsefi yaklaşımının genel hatlarından da bahsedilmekle birlikte siyaset felsefesinin temel sorunlarını nasıl ele aldığı incelenecektir.

Hem öğrenimim hem de bu çalışmam süresince özverili yaklaşımını ve emeğini benden esirgemeyen değerli hocam Sinan Özbek'e çok teşekkür ederim. Ayrıca her konuda anlayış ve yardımlarıyla bana destek olan Felsefe Bölümü çalışanlarına da teşekkürü borç bilirim.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	I
İÇİNDEKİLER.....	II
ÖZET.....	III
ABSTRACT.....	IV
GİRİŞ.....	1
I. BÖLÜM: SPİNOZA ÖNCESİ SİYASET FELSEFESİNE GENEL BAKIŞ	
I.1. İlkçağ Siyaset Felsefesi.....	14
I.2. Ortaçağ Siyaset Felsefesi.....	21
I.3. Modern Düşünceye Geçiş.....	25
II. BÖLÜM: SPİNOZA 'NIN SİYASET FELSEFESİ	
II.1. Spinoza'nın İnsan Anlayışı ve Siyasal Sorgulamasının Temeli... 34	34
II.2. Doğal Hak, Yasa ve Güç.....	42
II.3. Sözleşme ve Devlet.....	49
II.4. Yönetim Biçimleri.....	59
II.5. İnanç, Felsefe ve Siyaset.....	68
II.6. Düşünce Özgürlüğü.....	76
SONUÇ.....	81
YARARLANILAN YAYINLAR.....	86

ÖZET

Spinoza, yeni bir çağın doğuşunda toplumsal siyasal çelişkilerin yoğun olduğu ve modern devlet şeklinin öncelikli geliştiği XVII. yüzyıl Hollanda'sında yaşamıştır. Ortaçağın son dönemlerinde güçlenen siyasal sorunların aşkın unsurlardan arınarak dünyevi bir düzlemde temellendirilmesi anlayışı, Spinoza'da oldukça tutarlı bir yapıya kavuşmuş ve modern devlet düşüncesine kapsamlı teorik katkı sunmuştur.

Spinoza, insanı doğa içerisinde kendi doğal gerçekliğiyle ele alarak, insanın davranışlarının temelinde ereksel bir ilkenin değil kendinde varolma çabasının olduğunu düşünür. Spinoza'ya göre insanların doğal yapılarından kaynaklanan, kendi güçleri ile sınırlı hakları vardır. İnsanlar bu hakları doğal durumda gerçekte koruyamayacaklarından, hedeflerine ulaşmalarını ve güvenliklerini sağlayabilecek toplumsal siyasal bir bütün oluştururlar. Bu siyasal bütünün temelinde her hangi aşkın ilkesel bir güç yoktur, tersine herkesin kendi doğal hakkı uyarınca davranmasını dengeleyecek sözleşme fikri vardır ve doğal hak uyarınca, devlet karşısında bütün insanlar aynı haklara sahiptirler. Ancak insanların doğaları gereği hiçbir zaman devredemeyeceği hakları vardır. Dolayısıyla insan bir devlet ya da kişi tarafından hiçbir şekilde belli bir şeyi düşünmeye ya da inanca zorlanamaz. Bu yüzden iyi bir siyasal bütün, kendisi zarar görmeyecek şekilde insanların temel doğal haklarını en geniş biçimde yaşayabilecekleri devlettir. O halde devletin gerçek amacı, insanların zihinsel ve bedensel işlevlerini özgür akıllarını kullanarak güvenlik içinde yerine getirmelerini sağlamaktan ibarettir. Devletin gerçek amacı özgürlüktür.

Spinoza'ya göre deneyimin gösterdiği, temelde üç farklı yönetim vardır. Bunlar bazı yöntemlerle demokratik yönetime yaklaştırılabilirlerse de iktidarın belli bir kesime ait olmasının önüne geçilemeyeceği monarşik ve aristokratik yönetimlerdir. Devletin gerçek amacı ile uyumlu olarak, insanların doğasına uygun ve en özgür şekilde yaşayabileceği düzen ise demokratik yönetimdir.

ABSTRACT

Spinoza lebte im 17. Jahrhundert Hollands, in einer Zeit in die eine neue Epoche einbrach bei der sowohl soziale als auch politische Konflikte stark zunahmen. Im Vordergrund stand die Entwicklung eines modernen Staates. Verstärkte politische Konflikte gegen Ende des Mittelalters haben, mit Abstrichen bei radikalen Überspitzungen, den Grundstein für die Gedanken Spinozas über den modernen Staat gelegt und hat ihm einen wesentlichen theoretischen Beitrag geleistet.

Für Spinoza liegt es in der Natur des Menschen, dass sein Verhalten sich nur um das Dasein dreht und nicht um theologische Prinzipien. Nach Meinung Spinozas sind die Menschen naturgemäß mit ihren Mitteln bzw. ihrer Kraft in ihren Rechten begrenzt. Um diese in der Realität zu erlangen und zu verteidigen sowie sich den Zielen zu nähern, gründen sie soziale und politische Gemeinschaften. Im Fundament dieser politischen Gemeinschaft gibt es keine transzendenten Prinzipien, sondern jeder Mensch muss in den Augen der Regierenden gleichgestellt sein. Allerdings liegt es auch in der Natur des Menschen, nicht übertragbare Rechte zu haben. Folglich kann der Mensch weder vom Staat noch von einer anderen Person zu einem Gedanken oder zu einer Religion gezwungen werden. Somit ist eine politische Gemeinschaft erst dann gut, wenn der Mensch, ohne sich zu schaden, seine Naturrechte im weitesten Sinne ausüben kann. Deswegen sollte das wirkliche Ziel eines Staates sein, den Menschen die Ausübung ihrer mentalen und physischen Funktionen mit freier Vernunft in Sicherheit zu gewährleisten. Das eigentliche Ziel eines Staates ist somit die Freiheit.

Für Spinoza hat die Erfahrung gezeigt, dass es im Grunde genommen drei Arten der Regierung gibt, die Demokratie und die Monarchie und Aristokratie. Die beiden letzteren können sich mit manchen Methoden den demokratischen Regierungen annähern, aber es ist nicht zu verhindern, dass sich hier die Macht in wenigen Händen konzentriert. Der demokratische Staat ist eine Regierungsform, bei der die Menschen ihre naturgemäße Freiheit am besten ausüben können. Dies sollte das eigentliche Ziel des Staates sein.

GİRİŞ

İnsani yaşamın ortaya çıkışı ve maddi varoluş gereksinimlerinin yön verdiği ilişkilerin gelişmesiyle, insanın yaşamında artık kendi bireyselliğini aşan birtakım dönüşümler yaşanmıştır. Böylece bireysel varoluşun koşulladığı; toplumsal olarak nitelenen, insanlar arası ilişkilerin belirlediği kurallarca nitelik kazanan bir yaşam düzeyi belirlemiştir. İnsan artık yalnızca doğada değil belirli ilişkilerle var olduğu sosyal bir çevrede yaşamaktadır. Bu ilişkiler içerisinde insan, çevresel birçok etken vasıtasıyla biçimlenmekte aynı zamanda bu çevreyle bütünleştiği ölçüde, onu dönüştürmektedir.¹

İnsanın doğayla ilişkisinin yanında diğer insanlarla da ilişkisinin ortaya çıkardığı maddi gerçeklik, tarihsel olarak bu gerçekliğe tekabül eden toplumsal yaşam unsurlarının oluşumunu koşullamıştır. Belli bir toplumsal gerçekliğin ürünü olan ve yine bu gerçekliği değiştirebilme, düzenleyebilme gücüne sahip olan “siyaset”i toplumsal yaşamın en önemli unsuru olarak gösterebiliriz. Toplumsal yaşam siyasi yaşamla o denli iç içedir ki; bizzat toplum kavramının kendisi, siyasi açıdan tanımlanmayı gerekli kılan bir içeriğe sahiptir. Toplumun yapısı ne kadar basit bir düzeyde de olsa, bünyesinde yaşanan ilişkiler belli bir ilk yasa ile belirlendiğinden, toplumsal yaşamda mutlaka siyasi iktidar olgusunu, yani siyasi bir karakteri görebiliriz.²

Toplumsal düzendeki iktidarın yapısı, toplumsal unsurların ve ilişkilerin niteliğine, gelişmişliğine göre değişir. Bir toplumdaki siyaset olgusunun temel karakterini de yine bu iktidar yapısı ve yapının karşısındaki toplumsal güçlerin çok yönlü etkileşimi belirler. Ancak insanın doğa ve diğer insanlarla ilişkisi dinamik bir yapıdadır. Dolayısıyla bu ilişkiler sonucu ortaya çıkan verili ortamın da değişken bir yapısı vardır. İlişkilerin ve verili ortamın sürekli değişmesi, toplumsal yaşamda siyaset olgusu altında düşünebileceğimiz bütün unsurların da değişimini koşullamaktadır.³

Bütün bu değişken tarihsel ve toplumsal yapı içerisinde insan, varlığını en “iyi” ve “doğru” şekilde nasıl sürdürebileceği arayışına girmekte, bu arayışı da onun

¹ Fuat Ercan, **Toplumlar ve Ekonomiler**, İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1998, s. 17.

² Cemal Bâli Akal, **Varolma Direnci ve Özerklik**, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2004, s. 46.

³ Ercan, 1998, s. 17.

toplumsal yaşamının temel çelişkilerini algılayışını ve toplumsal pratiğini, dolayısıyla siyasetini-politikasını belirlemektedir.

Toplumsal yaşamın siyasal karakterini ve bu siyasal yaşamın temel unsurlarını tarihsel olarak ya da verili durumda inceleyen, bu yapı içerisinde insanın politik duruşunu irdeleyen birçok sosyal-siyasal bilim vardır. Bunlardan farklı olarak verili durumdan hareketle en “iyi” ve “doğru” siyasal düzen arayışını sistematik olarak sürdüren etkinlik ise siyaset felsefesidir.

Siyaset felsefesi hem kapsamı hem de konusu ile ilişkilenişi bakımından diğer toplum bilimlerinden ve siyaset biliminden farklıdır. Ayrıca felsefi bir etkinlik olarak diğer felsefi dallar açısından da önemli bir konumda bulunmaktadır. Siyaset felsefesinin Atina’da ortaya çıkışından bu güne bakıldığında iyi-doğru yaşam arayışının, düşünürlerin diğer felsefi algılama ve sorgulamalarının temelinde dolaylıda olsa belirleyici olduğu görülebilir. Yani düşünürün siyasal olana bakış açısı ve temel kaygısı bir anlamda onun diğer düşünsel etkinliğinin karakterini de belirliyor.

Siyaset felsefesinin tam anlamıyla ilk temsilcisi sayılabilecek Platon, hocası Sokrates’in felsefenin temel sorununun insan olduğu vurgusuna rağmen, araştırma alanının genişletilmeden bu sorunun çözülemeyeceğini işaret eder. Platon’a göre, insanın bireysel sınırları içerisine hapsolarak, onun doğru bir tanımı yapılamaz. İnsan doğası bu kapsamda ele alınamayacak kadar büyük ve karmaşıktır. İnsan ruhunda “küçük harflerle” yazılmış olan ve bu nedenle okunamayan şey, eğer insanın siyasal ve toplumsal yaşamında daha “büyük harflerle” okunursa açık ve anlaşılır bir hale gelir.⁴ Yani insanın anlaşılması, içinde bulunduğu toplumsal biçimin kavranmasından geçer. İnsanın kavranılması noktasında bu denli önemli olan toplumsal yaşam, insanın değişimine ilişkin etkenlerin nerde olduğunu da açıkça gösterir. Dolayısıyla insanın ve toplumların daha iyi bir düzeye çekilmesine ilişkin bir beklenti iyi bir siyasal ortamın düzenlenmesiyle mümkündür. Toplumsal yaşamın düzenlenmesi siyasal bir olguysa, o halde doğru siyasal dizeni bulmak ilk ve en önemli sorundur.⁵

⁴ Ernst Cassirer, **Devlet Efsanesi**, çev. Necla Arat, İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1984, s. 72.

⁵ Cassirer, a.g.e., s. 74.

Bu sorunu irdeleyen siyaset felsefesi, Strauss'a göre, hem politik şeylerin doğasını hem de doğru ve iyi politik düzeni hakikaten bilme girişimidir.⁶ İnsanlar toplumsal yaşamlarında siyasal olarak belli bir eylem içerisindeyler. Bu eylem ya mevcut durumun muhafaza edilmesi ya da değiştirilmesi yönündedir. İnsanların toplumsal düzlemde politik eylemlerine yön veren etken sahip oldukları politik kanılardır. Politik kanılar ise belli bir düşünüm sonucunda sorgulanabilir bir hal alırlar. Bu durum insanı sorgulanamaz olana, yani bir kanı değil de bilgi olan bir "iyi" düşüncesine yöneltilir. Dolayısıyla politik eylemiyle insan iyi'nin bilgisine, yani iyi bir toplum bilgisine yönelmişlik taşır. İnsanların bunu apaçık hedef olarak belirlemeleriyle ortaya siyaset felsefesi çıkar.

"Politik(a) felsefe(si) ifadesinde, 'felsefe', ele alış tarzını belirtir: bu ele alış ise hem köklere giden hem de kapsamlı olan bir ele alıştır; 'politik(a)' ise, hem konuyu hem işlevi belirtir; politika felsefesi, politik yaşamla ilgili olması amaçlanan bir tarzda politik şeyleri konu edinir; bundan dolayı onun konusu, politik eylemin hedefi, nihai hedefi ile özdeş olmak durumundadır. Politika felsefesinin teması, insanlığın büyük gayeleridir, özgürlük ve yönetme veya hükümdarlık-tüm insanları güçsüz benliklerinin ötesine yükseltebilen gayeler."⁷

Siyaset felsefesi, politik olanı anlama girişimi olduğu içindir ki bundan önce "politik" olanın ne olduğunu bilmek gerekir. Bu da politik bilgiye sahip olmayı gerektirir.⁸ Politik bilgi ise somut olarak toplumsal-siyasal yaşamın kendisinden çıkarılabilir bir şeydir. Bu siyasal yaşam; insanın önündeki gerçek verili durumdur, çoğu zaman kendi ülkesinde mevcut politik durumdur⁹, aynı zamanda tarihseldir. İnsan ve özelinde düşünür verili durumdan hareketle "nihai politik iyi"nin peşine düşer. Dolayısıyla siyasal verili durum, düşünürde belirli bir şekilde ifadesini bulur. Bu da mevcut toplumsal-siyasal durumun tarihsel bir gerçeklik olduğuna, düşünürün belli bir tarihsel gerçeklikte yaşadığına, düşüncesinin de buna bağlı olarak tarihsel olduğuna işaret eder. Hegel'in deyimiyle ifade edilirse "herkes kendi çağının çocuğudur"¹⁰ ve o "çocukta" dile gelen şeyin temelini çağının gerçekliğinde aramak gerekir.

⁶ Leo Strauss, **Politika Felsefesi Nedir?**, çev. S. Zelyut Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000, s. 35.

⁷ Strauss, a.g.e., s. 33.

⁸ Strauss, a.g.e., s. 39.

⁹ Strauss, a.g.e., s. 41.

¹⁰ Hegel, **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, çev. Cenap Karakaya, 2.b., İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2004, s. 30.

İnsanın ya da toplumun mutluluk arayışı önündeki engellerin ne olduğu, adil ve özgür bir dünyanın olanaklılığı, bireysel-kamusal yaşamın nasıl düzenleneceği, devletin kökeni ve yapısı gibi temel soruları irdelerken, düşünürle temel olacak malzeme tarihin kendisinde ve o an ki siyasal gerçeklikte yatar. Bu bağlamda düşünürün genel ve tarihsel savları dolaylı da olsa verili duruma ilişkin bir bakış açısı sağlar. Öyle ki Sofistler devletin insan yapısı olduğuna işaret ederek Atina'daki mevcut aristokratik yönetimin, toplumsal yaşamın gelişimine ayak uyduramayışının kritiğini yapıyorlardı. Platon ve Aristoteles ideal siyasal yaşam arayışlarıyla bir anlamda Atina'da iyice kızışan siyasal mücadelelerden çıkış bulmaya çalışıyorlardı. Ortaçağ düşünürleri ise toplumsal ilişkilerin farklılaşması ve Hıristiyanlığın ortaya çıkışıyla, siyasal yaklaşımlarında tanrısallığın, toplumsal-siyasal yaşamda belirleyiciliğini vurguluyorlardı. Çünkü toplumsal yaşama hükmetmek siyasal unsurlara sahip olmaktan geçiyordu. Toplumsal yaşam biçiminin Ortaçağ sonlarına doğru değişmesine paralel olarak artık, mevcut siyasal yapılar ve dinsel karakterleri sorgulanıyordu. Ancak bu sorgulama ve ideal siyaset arayışı, Ortaçağın toplum düzeni feodalizmin bağrından doğan yeni toplumsal yaşam koşullarında nesnel bir zemine tutunuyordu. Siyasal sorgulamanın niteliği Bodin'den Suárez'e, Machiavelli'den Hobbes'a artık aşkın bir unsurdan, tanrısallıktan arındırılıp dünyevi bir temele oturuyordu.¹¹ Goethe “dönemler çökerken bütün eğilimler öznel; öte yandan yeni bir çağın koşulları olgunlaşırken, bütün eğilimler nesnel”¹² diyerek bir genelleme yapar. Yeniçağın koşullarının olgunlaşmaya başladığı bu dönemde de siyasal bakış açısının dünyevi bir düzlemde olma eğilimini nesnel kılan unsurlar oldukça güçlüydü.

Kuşkusuz her düşünür kendi çağının düşünürüdür ve tarihsel bir bağlamda ele alınabilir. Düşünür aynı zamanda, çağının geçmişten getirdiklerini algılayışı, zamanının gerçekliğini sorgulayışı ve geleceğe dair öngörülerıyla toplumsal ya da siyasal bir pratik içindedir. Çağının egemen kategorilerinin belirlediği sınırlar içerisinde düşüncelerini inşa edenler olduğu gibi bu sınırları zorlayarak, zamanının toplumsal-siyasal çelişkilerinde potansiyel olarak var olan dinamikleri algılayan, yorumlayan aynı zamanda insanın özgürleşme sürecine katkıda bulunan düşünürler de vardır.

¹¹ Cemal Bâli Akal, **İktidarın Üç Yüzü**, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005, s. 16,17.

¹² (Aktaran) Orhan Gökdemir, **Helenofil Felsefenin Sınırları**, 11 Ekim 2007, http://www.dikine.net/index.php?option=com_content&task=view&id=66&Itemid=28, par. 18.

İşte bunlardan çağının en özgürlükçü düşünürlerinden biri, başta politika filozofu, metafizikçi, eleştirmen, tüccar, mercek öğreticüsü, Hollandalı, dinsiz Yahudi Spinoza!¹³

On yedinci yüzyıl filozofu olan Spinoza, bilimsel keşiflerin, din ayrımının ve kalıcı siyasal değişikliğin felsefenin doğasını ve uygulamasını değiştirdiği bir çağda, Hollanda'da yaşamıştır.¹⁴ Felsefe sistemi ve özellikle siyaset felsefesiyle dönemin özgün, ilerici, aynı zamanda sorunları irdeleyişinde verili tarihsel-siyasal düşünceye aykırı bir düşünürdür.

Spinoza felsefesi uzunca sancılı bir süreçten geçen, XV. ve XVI. yüzyılda büyük değişimler yaşayan, yeniçağın ekonomik ve sosyal koşullarının olgunlaşmaya başladığı bir dönemde çıkar ortaya. Toplumsal yaşamın oldukça derin değişimler yaşadığı bu dönemin özgünlüğünü kavrayabilmek için biraz gerilere gitmek gerekir.

XV. yüzyılın sonları, Avrupa'da feodalizmin yükselişinin sona erdiği bir yandan da çözülüşünün başladığı bir dönemdir. Feodal düzenin çözülüşüyle bağrında onun zıddı yeni bir düzenin, kapitalizmin doğuşuna tanık olur insanlık. Feodalizmin kendisine ait bütün sosyal-siyasal yapıların çözülüşüne sebep olan bu değişim, yeni ilişkilerin, dolayısıyla yeni yapıların oluşumunu koşulluyordu. Kapitalist üretim biçiminin doğuşuyla toplumsal yaşamda yeni ve güçlü bir sınıf "burjuvazi" geliyordu. Gelişmekte olan ve kapitalist üretim biçimine dayalı toplumun hâkim sınıfı olan burjuvazinin ihtiyaçları siyasal yapıyı, devleti ve ideolojisini de değişikliğe uğrattı. Feodalizmin çözülüşüyle zayıflayan soylularla, yükselen burjuvazi arasındaki geçici güç dengesinden yararlanan krallık otoritesiyle yeni bir yönetim biçimi, mutlak monarşi ortaya çıkmıştı.¹⁵

Tarihsel olarak uluslaşma sürecinin başlaması, coğrafi keşiflerle birlikte sömürgeleştirme süreci, kapitalizmin doğuşu ve palazlanmasıyla uluslar arasında iktisadi ve siyasi üstünlük savaşı başlamıştı. Bu savaş siyasal olarak hızlı karar alacak ve kararları herkesçe uygulanacak yönetimleri koşulluyordu. Böyle bir ihtiyaca cevap veren mutlakiyetçi devlet anlayışı bu dönemde düşünsel olarak da yüceltilen temel siyasal yaklaşımdı.

¹³ Steven Nadler, **Spinoza: Bir Yaşam**, çev. Anıl Duman-Murat Başekim, İstanbul: İletişim Yayınları, 2008, s. 12.

¹⁴ Roger Scruton, **Spinoza**, çev. Hakan Gür, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2007, s. 11.

¹⁵ Server Tanilli, **Yüzyılların Gerçeği ve Mirası**, 3.b., 3. cilt, İstanbul: Cem Yayınevi, 1994, s. 31.

Kapitalist üretim biçiminin doğuş sürecindeki nesnel koşullar nasıl ki mutlak monarşinin doğuşunun kaynağında bulunuyorsa, mutlakiyet de başlangıçta kapitalizmin gelişmesine katkıda bulundu.¹⁶ On altıncı yüzyılda ilerici bir rol oynayan mutlak monarşinin iktisadi politikası pek tutarlı olmasa da sanayinin ve ticaretin gelişmesini destekliyordu. Burjuvazinin bir sınıf olarak yeterince güçlü olmadığı, siyasal hegemonya kuramadığı ve korunmaya ihtiyaç duyduğu bir dönemde bu destek onu daha da güçlendiriyordu. Ancak on yedinci yüzyıla gelindiğinde mutlak monarşinin bu ilerici rolü, kapitalizmin gelişmesi ve feodalizmi tamamiyle yok etmeye yönelişiyle sona erecektir. Artık mutlak monarşi siyasal yapılanmada kapitalizmin önünde engel teşkil edecektir.¹⁷ Dolayısıyla mutlakiyetçi anlayışın kendisi de gelişmekte olan toplumsal dinamikleri kavrayabilen düşünürlerin önünde aşılması gereken siyasal bir yapı olarak tartışılacaktır.

On yedinci yüzyıl Avrupa'sında toplumsal ve siyasal olarak büyük değişimler, ilerlemeler yaşanıyor. Felsefede verili değerlere karşı sorgulama ve kuşku hâkim olmaya başlıyor, bilimlerde devrimler yaşanıyor. Siyasal çalışmalar ve felsefe mevcut sınırları zorlayarak insan, toplum, egemenlik, devlet, özgürlük gibi kavramları daha gerçekçi bir zeminde tartışma olanağı arıyordu. Şüphesiz bütün bu değişim siyasal ve düşünsel çatışmaların yoğun olduğu, kargaşanın hüküm sürdüğü bir atmosferde yaşanıyor.

Baruch De Spinoza¹⁸, işte bütün bu koşulların, çelişkilerin bir şekilde kendine yer bulduğu on yedinci yüzyıl Avrupa'sının çok özgün bir ülkesi Hollanda'nın Amsterdam kentinde Kasım ayının 24'ü 1632'de dünyaya geldi.¹⁹ Spinoza'nın ataları XVI. yüzyılda İspanya-Portekiz sınırına yerleşen ve gitgide büyüyerek tüccarlıklarını sürdüren İspanyol Yahudileriydi. Önceleri bu insanlar Müslüman prenslerin himayelerinde uzunca bir süre, Müslüman komşularıyla rahatça karışarak İspanyol yarımadasında güvende yaşadılar. Dönemin felsefi, kültürel ve bilimsel gelişimine katkı sundular. Özellikle Endülüs X. yüzyılda dünyanın en ayrıcalıklı yeriydi, eşi az görülmüş dinsel ve düşünsel özgürlüğün yaşandığı bir yerdi. Okuma yazma oranı çok yüksekti. Bâli Akal'ın Rennan'dan aktardığı ifadeyle, burada “aynı dili konuşan, aynı

¹⁶ Tanilli, a.g.e., s. 32.

¹⁷ Tanilli, a.g.e., s. 168.

¹⁸ “Baruch” İbranice de “kutsanmış” anlamına gelmektedir (Nadler, 2008, s.80). “Spinoza”, “d’Espinoza” ya da “Despinosa” adı, Portekizce espinhosa, “dikenli yer” sözcüğünden geliyor (Akal, 2004, s. 17).

¹⁹ Nadler, 2008, s. 79.

şiiirleri okuyan, aynı edebi ve bilimsel etkinliklere katılan Müslümanlar, Museviler ve Hıristiyanlar, insanlar arasında var olabilecek tüm engelleri kaldırmışlar, ortak bir uygarlık adına, hep birlikte, gönülden çaba göstermişlerdi; binlerce öğrenciyi toplayan Córdoba camileri, etkin felsefi ve bilimsel çalışma merkezlerine dönüşmüşlerdi”²⁰. Felsefe alanında birçok düşünür yetişmişti. Malagalı (1022-1070) Yehuda ben Gabirol *Yenbuü'l hayat* adlı yapıtıyla Aritoteles ve Plotinos’u kaynaştırmış, bir tür Yeni-Platonculuk düşüncesiyle ileride Spinoza’yı etkileyecek düşünürlerden biri olmuştur.²¹ Dönemin önemli düşünürlerinden Moses ben Maimon (İbn Meymun 1135-1204) yalnız Yahudilik üstünde değil İslam ve Hıristiyanlık üzerinde de iz bırakmış, ortaçağ tanrıbiliminin Aristoteles çizgisine sokulmasına önemli katkıda bulunmuştu.²² Ancak XIV. yüzyılın sonlarına doğru İber yarımadasında zengin ve mamur bir hayat süren Yahudiler için koşullar gitgide ağırlaştı. İber yarımadasında iktidarını iyice güçlendiren İspanya, 30 Mart 1492’de sonuçları itibarıyla kendine zararı dokunacak çılgınca bir karar aldı ve Yahudileri kovdu. “Hıristiyanlık inancını arındırmak ve Yahudilerin converso’ları²³ etkilemelerini önlemek için” alınan bu kararla Yahudiler göçe ya da Hıristiyanlığa geçmeye zorlandılar. Sürülenlerin büyük kısmı Portekiz’e yerleşti. Belli bir süre Portekiz’de rahat eden Yahudiler, Portekiz engizisyonunun da giderek zalimleşmesiyle XVI. Yüzyılın ikinci yarısında İber yarımadasından topyekün göçe yönelerek çoğu 1512 başlarında Belçika, Hollanda ve Lüksemburg’a yerleştiler.²⁴

Spinoza mali durumları iyi olan saygın Portekizli Yahudi bir aileden geliyordu. Babası Michael Spinoza’nın, İspanya’nın 1580’de Portekiz’i kendine bağlamasından sonra Birleşik Eyaletlere (Hollanda) göç eden önemli bir Musevi topluluğuyla Amsterdam’a geldiği sanılmaktadır.²⁵ Kaldıkları her ülkenin ticari yaşamında etkin olan Yahudiler gibi Michael Spinoza’da iyi bağlantıları olan başarılı bir tüccar olarak hızla etkili bir konuma geldi. Bir dönemde Amsterdam Yahudi Okulunun müdürlüğünü yaptı. Babası Spinoza’nın bir gün haham olacağı umudunu taşıdığı için, onu çocukluğunda Yahudi okulu ve sinagoga gönderdi. Spinoza, burada

²⁰ Cemal Bâli Akal, **Modern Düşüncenin Doğuşu: İspanyol Altın Çağı**, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005, s. 51.

²¹ Akal, a.g.e., s. 52.

²² Scruton, 2007, s.11.

²³ Converso: Yahudi olup da Hıristiyanlığa geçenlere verilen ad (Nadler, 2008, s.27).

²⁴ Nadler, 2008, s. 30-32.

²⁵ Reyda Ergün, Mehmet Ali Ağaoğulları, Filiz Ç. Zabcı, **Kral-Devletten Ulus-Devlete**, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2005, s. 11-12.

İbranice'nin yanı sıra Yahudi ve Arap tanrıbilimcilerinin eserlerini öğrendi. Bu okuldaki ilk öğretmenleri arasında Spinoza üzerinde derin etki bırakacak, çok bilgili laik ilgi alanları olan liberal haham Manasseh ben Israel'de bulunmaktaydı.²⁶ İlkokula başladığı dönemde annesini kaybeden Spinoza, derslerinde oldukça başarılıydı. Kendi dilbilgisi kurallarını oluşturacak kadar İbranice'ye hâkimdi, ayrıca önemli dinsel metinler hakkında da derin bilgisi vardı. Spinoza'nın ilkokulu okuduğu dönemlerde Yahudi toplumunda ciddi düzeyde rahatsız edici konular tartışılıyordu. Her geçen gün fikirleri sivrileşen Da Costa'nın²⁷, Yasa'nın Musa'dan gelmediği, insan elinden çıkma olduğu, ruhun ise ölümsüz olmadığına ilişkin tezleri, 1633'te Yahudi cemaati tarafından sert bir chereme²⁸ çarptırılmasına sebep olacaktır. Cheremin ağırlığını kaldıramayan Da Costa intihar edecek, Costa'nın tartışılan fikirleri o zaman sekiz yaşında olan Spinoza'nın düşüncelerini ileriki yaşlarında dolaylı da olsa etkileyecektir.²⁹

Spinoza, 1649 yılının sonlarında okulu bırakıp babasının ithalat-ihracat şirketinde çalışmaya başlar. 1650'li yıllar Spinoza ve ailesi için sıkıntılı yıllar olacaktır. Daha 22 yaşındayken üç yıl içinde arka arkaya üvey annesini, kız kardeşini ve babasını kaybetmiştir. Maddi olarak da sıkıntılı olan Spinoza, babasının ölümden sonra şirketin başına geçecektir. Spinoza'nın okulu bırakmış olması ve şirketle ilgileniyor olması onun eğitim serüvenini engelleyemedi. O dönem, Sefarad³⁰ Yahudi topluluğu için yüksek tahsil yapmanın birçok yolu vardı. Bunlardan en önemlisi ve organize olanı “yeşiva” idi. Din ve edebiyat konuları üzerine çalışma gruplarından oluşan yeşivalar, cemaatin bilge kişilerince yönetilir, hayırsever zengin Yahudiler'ce desteklenirdi. Araştırmacılara göre; Spinoza'nın entelektüel kapasitesi ve öğrenmeye duyduğu açlık göz önüne alınırsa, tüccarlık yaptığı dönemde cemaatin yeşivalarından birine katılmış olabileceğini düşünmek son derece doğaldır. Buna rağmen Spinoza,

²⁶ Structon, 2007, s. 19-20.

²⁷ Uriel Da Costa: Porto'da Portekizli conversolardan aristokratik bir ailede dünyaya geldi. Temel Hıristiyan eğitimi aldı, Hıristiyan hukuku çalıştı. 1616'da Hamburg'da yayınladığı *Propostar contra a Tradicao*'yu yayımladı. Yahudilerde sözlü kanunun (Talmud) geçerliliğine karşı çıkan on tezden oluşan ve Pharisees'lerin(İncil'de geçen Ferisiler. Yahudilerin en dogmatik sayılan topluluğu. Ferisilik, kibirli, ikiyüzlü, riyakâr anlamlarında da kullanılmaktadır) gelenek ve buyruklarının kibir ve beyhudeliğini ortaya koyan bu kitap, Costa'nın 1640'da intihar etmesine sebep olacak kovuşturma sürecini başlatacaktır (Nadler, 2008, s. 109-112).

²⁸ Cherem: Yahudi cemaatince, isyânkar mensupları yola getirmek veya dışlamak için verilen ceza. Kökeni I. Yüzyıla kadar gider (Nadler, 2008, s. 183).

²⁹ Nadler, 2008, s. 100,108,114-118.

³⁰ Sefarad: İspanya'nın İbranice'deki karşılığı. İspanyol Yahudileri Sefaradlar olarak bilinir (Nadler, 2008, s. 496).

cemaat içinde aldığı eğitim konusunda hiçbir zorluk çekmese de hiçbir şekilde bu dinsel karakterdeki eğitimden tatmin olmayacaktır. Ancak Spinoza'yı uyandıran, felsefe ve bilim yoluyla devasa dünyayı, toplumu, insanı tanımaya iten, Yahudi cemaatinin dinsel hayatından ve eğitiminden duyduğu tatminsizlik veya henüz filizlenmeye başlayan entelektüel merakı değildi sadece. Felsefi duruşunu tayin edecek sorgulama sürecine girmesine neden olan bir hissiyata kapılmıştı. Gündelik arayışların özellikle de Amsterdamlı bir tüccarın maddi arayışlarının beyhudeliği ve hakikati-doğal hadiseler hakkındaki ampirik gerçekler değil, Sokrat'ın deyimiyle insan hayatını anlamlı kılan hakikatler aramanın çekiciliği Spinoza'yı etkileyen.³¹ İleride yazacağı “*İnsan Anlaşımın İyileştirilmesi Üzerine İnceleme*”sinin ilk cümleleri belki de en iyi bu dönemini özetler:

“Deneyim bana sıradan yaşamda sık karşılaşılan her şeyin boş ve yararsız olduğunu öğrettikten sonra, kendilerinden korktuğum her şeyin, ruh onlar tarafından etkilenmedikçe kendinde iyi ya da kötü hiçbir şey kapsamadığını görünce, sonunda gerçekten iyi olan ve kendini iletme gücünü taşıyan ve başka her şeyi dışlayarak ruhu yalnız başına kavrayan bir şeyin olup olamayacağını, giderek bulunması ve erişilmesi bana sürekli, en yüksek ve sonsuz bir mutluluk yaşatabilecek bir şeyin olup olamayacağını araştırmaya karar verdim.”³²

Spinoza, yirmi yaşına geldiğinde Van den Enden'den³³ Latince dersi almaya başladı. O dönemde okulu bütün dinlerin rakibi ateist düşüncenin bir temsilcisi³⁴ olan Enden, Spinoza'ya ileride *Etika* adlı eserinin terminolojisinin çoğunu sağlayacak olan skolastik felsefeyi tanıttı.³⁵ Spinoza, hocası sayesinde 16. ve 17. yüzyıl düşünürleriyle, Bacon'la, Galileo ve Bruno ile tanışma fırsatı buldu.³⁶

Van den Enden, *Devlet Hakkında Siyasi Görüşler ve Serbest Önergeler*'le Kuzey Amerika'daki Birleşik Eyaletler kolonileri için bir anayasa önermesi olan *Yeni Birleşik Eyaletler Halkı İçin Durumun, Erdemlerin, Tabii Ayrıcalıkların ve*

³¹ Nadler, 2008, s. 130,134,137-142,156-157.

³² Spinoza, *İnsan Anlaşımın İyileştirilmesi Üzerine İnceleme*, çev. Aziz Yardımlı, 5.b., İstanbul: İdea Yayınevi, 1998, s. 57.

³³ Franciscus Van den Enden: 1602'de Anvers'de doğdu. Önce Augustinusçu sonra da Cizvit bir eğitimden geçen, 17 yaşında Cizvit tarikatına giren Enden, kural tanımaz davranışları yüzünden 1621 ve 1629'da tarikattan iki kez atılmıştır. 1671'e kadar çok iyi yetiştirdiği kızlarının da yardımıyla Amsterdam'da özel bir dershaneyi yöneten Enden, demokratik eğilimleri Calvincileri rahatsız edince 1670'de Paris'e yerleşecek, burada Birleşik Eyaletlerin de yardım edeceği bir komplo kurmakla suçlanarak asılacaktır (Akal, *Varolma Direnci ve Özerklik*, 2004, s. 25-26).

³⁴ Akal, *Varolma Direnci ve Özerklik*, 2004, s. 25.

³⁵ Structon, 2007, s. 20.

³⁶ Nadler, 2008, s. 169.

Özel Yeteneğin Kısa Öyküsü adlı kitaplarında, inancın bireysel bir mesele olduğunu savunarak teolojik inançla siyasi otorite arasına sınır koyar. Dini önderlerin siyasi yönetimde hiç rol almadıkları, inanç ve “felsefe yapma” özgürlüğünün asla sınırlanmadığı, din çığırkanlığı yapanların topluluktan sürüldüğü, Tanrı sevgisinin dışavurumu olan kamusal din uygulamasının hurafe sayılabildiği radikal bir demokrasi tanımı yapar.³⁷ Spinoza üzerinde hocası Van den Enden’in fikirleri oldukça etkili olmuştur. Spinoza özellikle Teolojik-Politik İnceleme’inde savunacağı görüşlerle hocası Enden’i hatırlatacaktır.³⁸ Spinoza’nın Descartes ile tanışıklığı da Enden’in okulundan gelir. Descartes, çalışmalarının çoğunu kendini huzur ve güvende hissettiği Hollanda’da yapmıştı. Descartes burada öyle etkiliydi ki 1640’lı yılların ortalarından itibaren Kartezyen düşünce ile ilgili tartışmalar, Hollanda toplumunu siyasi ve teolojik anlamda ikiye ayırmıştı. İster yandaş ister karşıt olsun ölümünden sonra bile uzun süre Descartes ismi okuryazar her Hollandalının dilindeydi.³⁹ Spinoza’nın din ve kutsal kitap üzerine olan fikirleri Van den Enden’in dışında, “Collegiant” adı verilen toplantılara katılan; siyaset görüşlerinde liberal, dinlerinde hoşgörülü, Kutsal Kitap yorumlarında doktrin dışı ve genelde ruhban karşıtı Kolejliler denilen arkadaş çevresinden de etkilendi.⁴⁰

Spinoza’nın bütün bu çevre ve kişilerle bağı, Cemaat dışı kişilerle kurduğu düşünsel ilişkiler, dinsel kurallara karşı takındığı sorgulayıcı tavır, yaptığı konuşmalar, okumalar ve Kutsal Kitap’ın tanrısal olmayan niteliğine ilişkin görüşleri Cemaatin tepkisine neden olur. Spinoza daha bir şey yazmamış olsa da cehennemi ve cenneti reddeden, yeniden yaratılışa inanmayan, Musa’nın kendisine atfedilen kitapları yazmadığını belirten ve mucizelere karşı savlarıyla bir sapkın olarak suçlanacak, 27 Temmuz 1656’da cemaatten atılacaktır.⁴¹ Spinoza’ya verilen cherem cezasına ilişkin Mahamad’ın⁴² sunduğu tebliğ şöyle sonlanıyordu: “Kimse onunla konuşmayacak, ona herhangi bir kolaylık sağlamayacak, aynı çatı altında ya da yakınında bulunmayacak ve dahası onun tarafından yazılan ya da hazırlanan hiçbir eseri okumayacaktır.”⁴³

³⁷ Akal, **Varolma Direnci ve Özerklik**, 2004, s. 25.

³⁸ Nadler, 2008, s. 164.

³⁹ Nadler, a.g.e., s. 171-173.

⁴⁰ Nadler, a.g.e. s. 206-209.

⁴¹ Akal, **Varolma Direnci ve Özerklik**, 2004, s. 26.

⁴² Mahamad: Cemaati yöneten, ama cemaat üyelerinin kendilerini yönetmeleri için seçmiş olmadığı konsey (Morris Fransez, **Spinoza’nın Tao’su**, İstanbul: Yol Yayıncılık, 2.b., 2004, s. 42).

⁴³ Nadler, 2008, s. 183.

Cemaatten atıldığı anda Spinoza'ya yöneltildiği kadar gazap taşıyan bir başka aforoz belgesi yoktur.⁴⁴ Cemaatin birçok verdiği aforoz cezasına göre Spinoza'nınki şiddetli üslup ve öfke doludur. Bu aforoz belgesine karşı ise Spinoza herhangi bir pişmanlık duymayacak ve cemaatten uzaklaşmayı tercih edecektir.⁴⁵ Spinoza ve onun gibi Cemaat'in belirlediği sınırlar dışında düşünen ve davranan kişilere verilen bu cezaların temelinde, içinde buldukları cemaatin yapısı aynı zamanda da Birleşik Eyaletler'deki toplumsal ve siyasal çelişkiler yatıyordu.⁴⁶ On yedinci yüzyılda Hollanda ve özelinde Amsterdam (Eleutheropolis, "Özgürlük Şehri") siyasal, hukuki, ekonomik olarak modern bir yapıdadır ve hoşgörünün kalesidir. Katolik Engizisyon'un ya da Calvinci fundamentalizmin hüküm sürdüğü yerden tacirin kaçtığı modern zihniyetin desteklediği⁴⁷, gelişen kapitalizmin koşulladığı bir hoşgörü.

Spinoza'nın düşüncesinde ve yaşamında etkili olan temel çelişki bir yandan iyice büyüyen pazar ekonomisinin biçimlendirdiği burjuva özgürlüklerin yaşandığı bir topluma diğer yandan da kapalı ve bağınaz bir cemaate üyesi olmasıdır. Böyle bir toplumda sayıları iki bini bulan Musevi cemaati, bir tür teokrasinin içinde yaşamaktadırlar. "Toplum içinde özgürlüklerden yararlanma talebinde olan ve de yararlanan bir cemaat, bu demokratik kazanımı kendi üyelerine yansıtma konusunda kıskanç davranmakta ve kendi içinde tutucu bir mikro-ortam yaratmaktadır... Sanki içinde yaşadığı ortam ne kadar özgürse, cemaat o kadar baskıcı olmaktadır. Muhtemelen bunun bir nedeni, cemaat dışı özgür tartışma ortamının cemaat üyelerinden bazılarının aklını çelme tehlikesidir."⁴⁸ Hollanda'nın siyasal yaşamında cumhuriyetçi çevreye karşı güçlü olmaya çalışan Calvinciler de kendilerini ilgilendirmemesine rağmen, özgür düşünen birinin varlığını kaldıramayarak, hahamların talebiyle Spinoza'yı Amsterdam'dan bir süreliğine uzaklaştırdılar.

⁴⁴ Nadler, a.g.e., s. 191.

⁴⁵ Akal, **Varolma Direnci ve Özerklik**, 2004, s. 28.

⁴⁶ Birleşik Eyaletlerdeki sınırlı özgürlük ortamı, çok karmaşık bir toplumsal yapıda, aşırı hassas dengeler üzerinde durmaktadır. 17. yüzyıl, Hollanda için bir "Altın Çağ" olduğu kadar, savaşlar ve siyasal krizler çağıdır da. Siyasal iktidara yönelik sınıfsal mücadeleler ve Hıristiyanlığın farklı yorumlarından kaynaklanan kavgalar yoğun olarak yaşanmaktadır. En temel çatışma, merkezi monarşiyi asker yetkilerine dayanarak diriltmeye çalışan Oranjistlerle özerk eyaletlere dayalı federal bir cumhuriyet yanlısı kentli yönetici sınıf (Regenten) arasındadır. Resmi dini temsil eden Hollanda Reform Kilisesi'nin katı kalvinist tutumu da, zaten hayli kırılğan durumda olan inanç özgürlüğü ve dinsel çoğulculuğu tehdit eden bir başka etmendir (Spinoza-Blyenbergh, **Kötülük Mektupları**, çev. Alber Nahum, İstanbul: Norgunk Yayınları, 2008, s. 16).

⁴⁷ Akal, **Varolma Direnci ve Özerklik**, 2004, s. 22.

⁴⁸ Akal, a.g.e., s.23.

Spinoza, Amsterdam'a yakın bir köyde kalır ve bir süre sonra döner. Descartes üzerine ders vererek ve mercek parlatarak geçimini sağlar. Aynı zamanda Descartesçı düşüncenin etkisinde olan Leyde Üniversitesi'ndeki dersleri izler. Bu süre içinde *Tanrı, İnsan ve İnsanın Mutluluğu Üzerine Kısa Çalışma*'yı yazar.⁴⁹ 1660'ta Rijnsburg'a taşınarak yeni bir ad -yeni bir kimlik- edinir. Artık Baruch değil Benedictus Spinoza'dır.⁵⁰ Artık bir düşünür olarak da ünü yayılmış, Avrupa'da felsefi ve bilimsel konularda tartışmaya hevesli insanlar tarafından ziyaret edilmeye başlamıştır. Bu dönemde bir diplomat aynı zamanda da eğitilmiş bir tanrıbilimci olan Henri Oldenburg'la yazışmalar yaptı, diğer yandan yaşarken kendi adıyla yayımlayacağı, içinde *Metafizik Düşünceler*'inde yer aldığı *Geometrik Tarzda Kanıtlanmış René Descartes Felsefesinin İlkelerinin Birinci ve İkinci Bölümleri*'ni 1663'te yayımladı ve *Etika* üzerinde çalışmaya başladı.⁵¹ Spinoza 1663'te Rijnsburg'dan ayrılarak Voorburg'a geçer. Bu yıllarda bir tahıl simsarı olmakla birlikte teoloji ve felsefeyle ilgilenen Blyenbergh'le yazışmalar yapar.⁵² Ayrıca bu dönemlerde dostu Adriaan Koerbagh'ın düşüncelerinden dolayı hapiste ölümü, Spinoza'yı duygusal ve entelektüel olarak derinden etkileyecek, hem kişisel hem de kamusal düzeyde önemli gördüğü din-devlet sorunu üzerine incelemeye ağırlık vermesine neden olacaktır.⁵³ Siyaset sorunu üzerine en kapsamlı incelemesi *Tractatus Theologico-Politicus* 1670'de yayımlanır. Farklı bir isimle yayımlanmıştır, ancak hemen herkes kitabın kimin elinden çıktığı konusunda hemfikirdir ve öyle tepkiler gelir ki ortalık kısa sürede karışır. Hobbes bile kitabı okuduktan sonra "böyle bir şey yazmaya asla cesaret edemeyeceğini" söyler. Utrecht'te profesörlük yapan Regnier Mansveld ise bu incelemenin sonsuza dek unutulmuşluğun mezarına gömülmesi gerektiği kanısındadır.⁵⁴ Gelen tepkiler ve Spinoza'nın kişisel olarak da tanıdığı Cumhuriyetçi lider Johan De Witt'in kardeşiyle birlikte 1672'de kızgın burjuvalarca linç edilerek öldürülmesi onu, demokrasi ve felsefe yapma özgürlüğü adına büyük hayal kırıklığına uğratacaktır. Bundan sonra yazacağı ve ölümünden dolayı yarım kalan *Tractatus Politicus*'a bu hayal kırıklığı yansiyacaktır. 1670'den

⁴⁹ Scruton, 2007, s. 23.

⁵⁰ Akal, **Varolma Direnci ve Özerklik**, 2004, s. 29.

⁵¹ Scruton, 2007, s.25. - Gilles Deleuze, **Spinoza: Pratik Felsefe**, çev. Ulus Baker, İstanbul: Norgunk Yayınları, 2005, s. 22.

⁵² Spinoza-Blyenbergh, **Kötülük Mektupları**, çev. Alber Nahum, İstanbul: Norgunk Yayınları, 2008, s. 34.

⁵³ Nadler, 2008, s. 376, 382.

⁵⁴ Nadler, a.g.e. s. 416.

beri Lahey’de yaşayan Spinoza, Heidelberg Üniversitesi’nden gelen ders verme teklifini düşünsel özerkliği uğruna reddeder ve ciddi maddi olanaksızlıklarla yaşayarak sessiz sedasız 21 Şubat 1677’de ölür.⁵⁵

Spinoza’nın yaşarken yayımlanan iki kitabı vardır. İlki kendi ismiyle yayımlanan tek kitabı, Descartes felsefesinin geometrik tarzda açıldığı *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler*’dir. Diğeri ise dönemin siyasi atmosferinin ileri düzeyde güdülediği, Etika’nın yazımına ara vererek kaleme aldığı politik başyapıtı *Teolojik-Politik İnceleme(Tractatus Theologico-Politicus)*’dir.⁵⁶ Ölümünden hemen sonra, 21 Şubat 1677 de Opera Posthum başlığı altında, üçü de Latince kaleme alınmış olmak üzere, tamamlanmamış bir yapıt olan *İnsan Anlaşının İyileştirilmesi Üzerine İnceleme* (1661), Spinoza’nın ölümü nedeniyle tamamlanmamış olan *Politik İnceleme (Tractatus Politicus)* (1675-1677) ve düşünürün en çok bilinen eseri *Etika (Ethica Ordine Geometrico Demonstrata)* (1661-1675) ile pek çok mektubu yayımlanır. Orijinal metnin Latince bir sunum olduğu bilinen *Tanrı, İnsan ve İnsanın Mutluluğu üzerine Kısa İnceleme (Tractatus Brevis de Deo et Homine Ejusque Felicia Felicitate)* (1650-1660) adlı eserin Flemenkçe elyazmaları 1850’de bulunarak yayımlanmıştır.⁵⁷ Bunların dışında Flemenkçe olarak belirsiz tarihlerde kaleme aldığı, *Olasılık Hesapları ile Gökkuşakğı Üstüne Çalışma* ve *İbrani Gramerinin Genel Hatlar*’ı⁵⁸ olmak üzere iki kısa denemesi vardır.⁵⁹

⁵⁵ Akal, **Varolma Direnci ve Özerklik**, 2004, s. 30-32.

⁵⁶ Nahum, 2008, s. 8.

⁵⁷ Ergün, 2005, s. 22.

⁵⁸ *İbranice Dilbilgisi Özeti*, kuralları ve kullanımının “kutsal bir dil” olarak değil, doğal bir lisan olarak yeniden tanımlandığı İbranice’nin bir anlamda laikleştirilmesiydi. Bu yalnızca “İbraniceyi yalnızca dualarda kullanmak isteyenlere değil, konuşmak isteyenlere yönelik” bir kitaptır (Nadler, 2008, s. 457, 458).

⁵⁹ Deleuze, 2005, s. 22.

I. BÖLÜM: SPİNOZA ÖNCESİ SİYASET FELSEFESİNE GENEL BAKIŞ

Spinoza öncesi düşünürlerin siyaset sorununa ilişkin felsefi sorgulamalarının ana hatlarıyla inceleneceği bu bölüme, felsefenin ve özelinde siyaset felsefesinin doğduğu Eski Yunan düşüncesi ile başlanacaktır.

Eski Yunan'da, döneme göre gelişmiş toplumsal-siyasal yapının gerçekliği, siyasal düşüncenin kapsamını ve problemlerin niteliğini temelden belirler. Burada ortaya çıkan doğa filozofları, felsefi düşüncede yönetsel bir ilerleme kaydederken, Sofistler felsefenin ibresini topluma ve siyasal olana çevirmişlerdir. Platon ve Aristoteles ise kapsamlı ve bütünsel ussal yaklaşımlarıyla siyaset felsefesinin ilk büyük çalışmalarını yaparlar. Her ikisinde de kapsamlı birer siyaset-devlet irdelemesi görürüz. Stoacılar'a gelince, onlar düşüncenin merkezine insanı, bireyi alıp Aristoteles'le birlikte Spinoza üzerinde etkili olacak fikirler ileri süreceklerdir.

Ortaçağ'da düşünürler, siyasal sorgulamalarının zeminini tamamıyla değiştirecek olan Hıristiyanlık düşüncesi eşliğinde oluştururlar yaklaşımlarını. Feodalizmin kapalı toplumsal yaşam biçimi yanında Hıristiyanlığın Tanrı merkezli bakış açısı, ileride Spinoza'nın büyük hesaplaşma yaşayacağı düşünsel yapıyı geliştirir.

Feodal dönemin sonlarına doğru ortaya çıkan, gelişmekte olan kapitalist yapının ortaya çıkardığı koşullar ve modern devlet kavramı, eski ile doğmakta olan siyasal yapıların çelişkileri, Machiavelli, Bodin ve Hobbes'da daha gerçekçi, dünyevi bir temelde tartışılacak, Spinoza'ya giden yol açılacaktır.

I. 1. İlkçağ Siyaset Felsefesi

Siyaset felsefesi ilk olarak ussal bir şekilde Grek felsefesi içinde yeşermiştir. Grekler başka birçok alanda olduğu gibi bu alanda da öncü konumdadırlar.⁶⁰ Tam anlamıyla ilk olarak Platon'la bir bütünlük kazanmış olmasıyla birlikte siyasal düşünce, daha öncesinde Antik Yunan'da oldukça gelişmişti. Yunanlıların şehir devletlerinde toplumsal yaşamın politik karakteri belli bir düzeye ulaşmış olmanın yanında sürekli bir değişim içindeydi. Bu da siyasal sorunları ister istemez önemli kılıyordu. Özellikle yasalar, Yunan siyasal düşüncesinin gelişiminde önemli bir role sahiptir.

⁶⁰ Cassirer, 1984, s. 65.

M.Ö. VII. yüzyılda toprak sahibi aristokratlarla ekonomik olarak gelişen ticaret kesimi arasındaki yoğun bir siyasal savaşımın sonucu ortaya çıkan Solon ve Dracon yasaları, bunun en tipik örneğidir. Bunlara göre toplumda, düzenin kurulması için yasanın hâkim olması görüşünde birleşilir, yasaların dışında bir düzen düşünülemez. İşte Yunan siyasal düşüncesinin gelişmesi de bu anlayışın belirlediği döneme rastlar.⁶¹

Eski Yunan düşüncesinde siyasal sorunlar, ilk zamanlarda önemli bir noktada olsa da merkezi bir konumda değildir. Felsefi düşüncenin ilk öncelleri dediğimiz doğa filozoflarının esas dikkatlerini yoğunlaştırdığı alan, insanın içinde yaşadığı fiziksel çevre ve evrendir. Bu düşünürler siyaseti incelemeyi önce doğayı incelemişler düşünsel etkinliklerini bunun üzerine yoğunlaştırmışlardı. İşte bu filozofların problemleri ele alış tarzı, o dönem etkili olan mitolojik düşünceye meydan okunması yolunu açarak felsefi bakış açısının güçlenmesine zemin hazırlamıştır.⁶² Bu da sonraki dönemde siyasal sorunların ele alış biçimini dolaylı olarak etkilemiştir. Eski Yunan'da evreni, fiziksel konuları bir kenara bırakarak insana, sosyal ve siyasal ortama yönelenler Sofistler olmuşlardır. Protagoras'ın "İnsan her şeyin ölçüsüdür" cümlesiyle ifade ettiği anlayış, bu yönelime ışık tuttuğu gibi felsefenin insanlaştırılması, kozmogonin ve ontolojinin insanbilimine dönüştürülmesi gibi bir gayeyi de içinde taşır.⁶³

Sofizm akımının ortaya çıktığı M.Ö. V. yüzyıl, Eski Yunan şehir devletlerindeki aristokratik siyasal yapının çözüldüğü, bunun karşısında demokratik düzen anlayışının güçlendiği bir dönemdir. Bunun yanında toplumsal değişimlere paralel olarak insani, siyasi ve ahlaki konular önem kazanmaya başlamıştır. Sofizm, kendinden önceki düşünce sistemini ve toplum düzenini her yönden eleştiren bir düşünce akımı olarak gelişmiştir. Bu düşünürlere göre sosyal ve siyasal kurallar, kurumlar değişmez, şaşmaz değerler olmadıkları gibi tanrısal bir iradenin ürünü de değildirler. Bunların hepsi birer insan yapısı oldukları için değişir ve değiştirilebilirler. Devlet de insan yapısıdır, insanların güven içinde yaşayabilmeleri, az zahmetle çok iş başarabilmeleri için aralarında anlaşarak kurdukları bir kurumdur. Bazı Sofistler devletin kökünün bir anlaşmaya dayandığı noktasında ayrı düşerek, devletin insan yapısı olduğunu fakat temelinde kuvvetin yattığını savunurlar. Buna

⁶¹ Ayferi Göze, **Siyasal Düşünceler ve Yönetimler**, 7.b., İstanbul: Beta Basım Yayım, 1995, s. 4.

⁶² Cassirer, 1984, s. 65.

⁶³ Cassirer, a.g.e., s. 68.

göre güçlünün güçsüze kabul ettirdiği adalet anlayışını ifade eden düzen devlettir.⁶⁴ Her yönetimin kendi işine gelen kuralları koyduğu devlette, bu doğrultuda adalet ya da doğruluk güçlünün işine gelendir.⁶⁵ Sofistler kölelik olgusunun meşruluğu konusunda da şüphelidirler. Protagoras'a göre, insan toplumu, herkes için aynı olan bir kanuna dayanır; çünkü tüm insanlar, doğa yönünden birbirlerine eşittirler.⁶⁶ Sofistlerin siyasal olana ilişkin düşüncelerinde güçlü bir gözleme dayandıkları ve etkili bir eleştireliliğe sahip oldukları görülür. İnsanlar ve insanlar arasındaki ilişkilerin üretkenliğine işaret etmeleri, değerlerin değişebilirliği ve bunların kuvvet kavramı ile ilişkili olarak açıklanması bunu gösterir ve siyasal düşüncenin toplumsal bir düzlemde ele alınmasına katkı sunar.

M.Ö. V-IV üncü yüzyıllar arasında yaşayan Sokrates birçok konuda Sofistlere karşı çıkar. Sofistlerin bireyi vurgulamasına karşılık toplumsal çıkara ve mevcut yasalara uyuma dikkat çeker. Sokrates insan davranışlarında belli bir düzenin bulunduğuna, akıllı insanların da ortak değer ve gerçeklere ulaşabileceğine inanır. Toplumun ise erdeme sahip kişiler tarafından yönetilmesi gerektiğini savunur.⁶⁷ Sokrates ve Sofistler siyasal sorunlara bakış açılarında belli konularda ayrı düşseler de ortak bir neden için savaşmış, popüler Grek dininin geleneksel görüşlerini eleştirme ve arıtma çabası vermişlerdir.⁶⁸ Bu da siyasal, toplumsal alanda mitolojik bakış açısına karşı daha ussal bir bakış olanağını güçlendirmiştir.

Böylesine bir süreçten geçen Eski Yunan düşüncesinde siyaset sorununun felsefi bir problem olarak kapsamlı bir şekilde ele alındığını Platon'da görürüz. Platon, Eski Yunan kültürünü biçimlendiren büyük düşünsel eğilimlerin, kendisinde yaratıcılığıyla yeni biçimler kazanarak var olduğu bir düşünürdür. Platon'un yaşadığı M.Ö. V. yüzyıl, Eski Yunan'da siyasal sorunların, düşünsel çalışmaların odağına yerleştiği bir dönemdir. Bilgelik, bu ortamda daha çok siyasal bilgelik olma yolunda ilerlemektedir.⁶⁹ Sofistler insan ve toplum sorununu, düşünsel etkinliklerinin temeline yerleştirmekle bunda etkili olmuşlardı. Platon'un düşünsel gelişiminde büyük etkisi olan Sokrates de düşüncesinde insanın kendini bilmesine ve ona ait değerlere işaret etmişti. Platon ise insan sorununun temel bir sorun olduğuna

⁶⁴ Göze, 1995, s. 9-13.

⁶⁵ Platon, **Devlet**, 14.b., çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2008, 338c-e

⁶⁶ Server Tanilli, **Yüzyılların Gerçeği ve Mirası**, 5.b., 1. cilt, İstanbul: Cem Yayınevi, 1994, s. 358.

⁶⁷ Göze, 1995, s. 16.

⁶⁸ Cassirer, 1984, s. 70.

⁶⁹ Cassirer, a.g.e., s. 72,79.

inanmakla birlikte, insanın kavranabilmesi noktasında siyasal yaşamın amacı ve özyapısı hakkında gerçek bir görüşe sahip olunması gerektiğini düşünüyordu. Buna göre bireyin ruhu toplumsal doğa ile derinden bağlıdır. Eğer genel yaşam kötü ve yozlaşmışsa, özel yaşam gelişip ereğine ulaşamaz.⁷⁰ İnsanı kavrayabilmek için öncelikle insanın içinde var olduğu toplumu kavramak gerekir. Birtakım değerler ve durumlar toplumda kavranabilirse, bunların insanda ele alınması daha kolay ve anlaşılır olacaktır.⁷¹

Platon çok sayıda ve çeşitli olguların sadece bir bilgisi değil kendi içinde bütünlük taşıyan uyumlu bir düşünce dizgesi olarak devlet kuramı sunan ilk düşünürdür. Özellikle *Devlet* adlı eserinde mümkün olabilen değil daha çok “ideal” olan bir devlet arayışındadır. Kendi bilgi teorisine uyar bir anlayışla söylenirse, deneylere dayalı bilgiselliğin görebileceği bir iş değildir bu arayış. O, siyasetin bir kuramı olmalı ve bu kuram ilk ilkelere yönelmelidir der ve bu bakış açısıyla siyasal değil ama büyük bir düşünsel yenilik de getirmiş olur. Platon böyle bir bakış açısıyla birlikte, siyasal ilkelerin belirlenmesinde temel alınması gereken unsur olarak mistik Tanrılar değil ‘iyi’ ideasını görmüştür. Bu yüzden felsefesinin genelinde bulunan gizemci yan devlet kuramında azalmış, onun mantıksallığı ve siyasal yanıyla dengelenmiştir.⁷² Ancak Platon, kuramında ideal olanın peşinde olmasına rağmen onun siyaset felsefesi bir politika teorisi olmasının yanında bir politika marifetidir.⁷³ Kuramının büyük kısmında döneminin siyasal olgularının bir eleştirisini yapar aynı zamanda sorunların çözümüne ilişkin uygulamaya yönelik göndermelerde bulunur.

Platon, Atina'nın siyasal yaşamında demokratik eğilimlerin güçlendiği, partiler ve sınıflar arası mücadelelerin oldukça büyüdüğü bir dönemde yaşamıştır. Toplumun içinde bulunduğu durum Platon açısından hem siyasal hem sosyal olarak kaygı verici bulunmaktadır. Dolayısıyla bir açıdan da yıkılmakta olan aristokratik düzeni kurtarma çabasındadır. Kuramında, katı bir sınıf ayrımına dayanan, bilge bir azınlığın yönettiği aristokratik bir düzen tasarlamıştır.⁷⁴ Toplumun oluşumunu insanların tek başına kendi kendilerine yetememelerine, ihtiyaçlarını karşılayabilmek için başkalarının yardımına gereksinim duymalarına bağlar. Ona göre insanlar yaratılış itibarıyla birbirlerine benzemezler ve herkesin kendine göre yatkın olduğu

⁷⁰ Cassirer, a.g.e., s. 73.

⁷¹ Platon, 2008, 368d, 369a

⁷² Cassirer, 1984, s. 75,77,79.

⁷³ Strauss, 2000, s. 58.

⁷⁴ Göze, 1995, s. 17.

farklı işler vardır.⁷⁵ Bu durumda herkes kendi yatkın olduğu işi yaparsa hem daha kolay hem de daha iyisini yapar. Platon, aristokratik düzen anlayışını bu farklılığın doğuştan olduğuna inanarak temellendirir. Kuramında insan ile devlet yapısı arasında bir çeşit benzerlik kuran Platon'a göre, insanın yapısındaki hiyerarşi ile şehir devlet yapısı arasında bir tür paralellik vardır. Hem insanda hem de devlette adalet ya da doğruluk bu hiyerarşik yanların uyumuyla mümkündür.⁷⁶ Platon, üreticiler, savaşçılar ve yöneticiler olmak üzere üç sınıfa ayırdığı devleti, 'hiç değişmeden kalabilen şeye varabilen insanlar' olarak filozofların yönetmesi gerektiğine inanır. Filozoflar, bilgiler başa geçmedikçe, devlet gücüyle akıl gücü insanda birleşmedikçe devletlerin başının dertten kurtulamayacağını söyler.⁷⁷

Platon, devletin hem yurttaşlar hem de önderler tarafından algılanışının meşrulaştırılması ve insanların birbirlerine daha yakından bağlanmaları için yalan da olsa bazı inanışların gerektiğini savunur.⁷⁸ Platon'un, insanları bir arada tutacak mistik, tanrısal karakterde bir inanışın gerekliliği düşüncesi dikkat çekici bir noktadır ve toplumların tarihsel olarak yaşamlarına bakıldığında siyasal yapılanmaların buna benzer argümanları farklı karakterde de olsa kullandıkları görünür.

Platon devlete, topluma dair sorunların ve diğer meselelerin çözümünde eğitimin önemine özellikle vurgu yapar. Eğitimin, insanları biçimlendiren, doğuştan gelen özelliklerini körelten ya da geliştiren bir unsur olduğunu söyler ve her sınıfın kendine özgü bir eğitimden geçmesini savunur.⁷⁹ Devletin savunusunda bütün toplumun mutluluğa ulaşması için böyle bir yapının gerektiğini söyler ve sınıfların kendi payına düşen mutluluğa ulaşmalarıyla zaten adaletli bir düzen olacağına inanır.⁸⁰ Platon, siyaset felsefesinde devleti tartışırken adeta siyasal bir proje sunmuş, olabildiğince toplumsal yaşamın her alanına ilişkin bir değerlendirme yaparak yapılması gerekenlerden bahsetmiş, *Yasalar* adlı eserinde ise *Devlet*'tekine göre daha esnek bir yapıya sahip 'ikinci en iyi' devletini kurgulamıştır.

Platon'nun uzun süre öğrenciliğini de yapan Aristoteles'in ise hocasının ussallığı karşısında daha çok deneysel yönetime dayalı, etkili bir gözlemden beslenen siyaset felsefesi vardır. Aristoteles, *Politika* isimli temel eserinde çeşitli anayasaların

⁷⁵ Platon, 2008, 368d,369a, 370b.

⁷⁶ Platon, a.g.e., 435b, 441e, 444b.

⁷⁷ Platon, a.g.e., 484a, 473d.

⁷⁸ Platon, a.g.e., 414c-d, 415a-d

⁷⁹ Platon, a.g.e., 423e,491,492.

⁸⁰ Platon, a.g.e., 420b, 421c.

betimsel bir çözümlemesini yaparak yönetim biçimlerinden köleliğe, mülkiyet sorunundan adalet sorununa kadar kapsamlı bir tartışma yürütür.⁸¹

Aristoteles'in *Politika*'yı yazdığı dönemde siyasal yaşam oldukça sıkıntılı bir süreçten geçmektedir. Hem Makedonya Krallığı'nın saldırıları hem de şiddetli iç siyasal çalkantılarla Yunan Polis (şehir devleti) düzeni çöküş dönemine girmiştir. Kuramsal olarak da Sofistlerin başlattığı eleştirel süreç, Siniklerin de katkılarıyla gelişmiş, devletin yapay bir kurum olduğu düşüncesi çoğu insan tarafından kabul görmeye birlikte devlete karşı bir ilgisizlik ortaya çıkarmıştır. Aristoteles ise bunun karşısında Polis'in çöküşünü önleme çabası içindedir. Ona göre bu şehir devleti düzeni sonsuza dek yaşayacak ideal bir düzendir ve kurtarılmalıdır.⁸²

İnsanı siyasal bir hayvan olarak tanımlayan Aristoteles, insanın Polis içinde yaşamak üzere yaratıldığını, bunun da insanı diğer canlılardan ayıran bir özellik olduğunu düşünür.⁸³ Ona göre insanla hayvanlar arasındaki gerçek ayrılık, yalnız insanların doğru ile yanlış, haklı ile haksız, iyi ile kötüyü sezebilmeleridir. İşte bir aile ya da şehri meydana getiren bu konularda ortak bir görüşü paylaşabilmektir.⁸⁴

Aristoteles'e göre devlet, aile ve köy aşamalarından geçerek insanların ulaştığı, iyi bir amaçla kurulmuş yetkin bir topluluktur. Aynı zamanda devletin aile ve diğer insanlara göre bir önceliği vardır. Çünkü parçaya anlam veren onu işlevsel kılan bütünü kendisidir dolayısıyla parçadan önce gelmelidir.⁸⁵

Aristoteles sorunları ele alış tarzıyla siyaset felsefesinin daha gerçekçi, doğal bir düzleme yönelmesine katkı sunmakla birlikte çağının önyargılarını da ileri boyutta taşımaktadır. Özellikle kölelik konusunda, Platon gibi bunu doğal bir durum olarak görmenin yanında, bunun gerekliliğini kanıtlamaya çalışması ve savunması önemli bir noktadır. Ona göre birilerinin özgür olabilmesi için başkalarının köle olması gereklidir.⁸⁶ Aristoteles bu anlayışıyla, efendi-köle ayrımının yasalarla yapıldığını, doğal olmadığını savunan Sofistlerin karşısında durur. Siyasal yaşama katılımı sadece özgür kişiler olarak betimlediği yurttaşlarla sınırlayan Aristoteles, yönetimleri yönetenlerin niceliksel durumuna göre sınıflandırıp açıklar. Bunun yanında devletin adil olma durumunun da sınıflandırmada niteliksel olarak göz

⁸¹ Cassirer, 1984, s. 106.

⁸² Göze, 1995, s. 37.

⁸³ Aristoteles, *Politika*, 10.b., çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2008, s. 9. - Göze, 1995, s. 38.

⁸⁴ Aristoteles, 2008, s. 10.

⁸⁵ Aristoteles, a.g.e., s. 7,9,10.

⁸⁶ Aristoteles, a.g.e., s. 11.

önünde bulundurulması gerektiğini söyler. Çünkü her çeşit bilgi ve etkinlikte amaçlanan erek iyiliktir. Bu özellikle devlet ve yurttaşların etkinlikleri için geçerlidir, devlette ise amaçlanan iyilik, adalettir. Bu da bütün topluluğun iyiliği için olmalıdır.⁸⁷ Aristoteles, hocası Platon'un aksine sağlam yasalara dayanan özel mülkiyet düzeninin ahlakça ve toplumsal olarak ortak mülkiyet düzeninden daha iyi olduğunu savunur. Sahip olmanın vereceği hazın fayda getireceğini ve bundan yurttaşların mahrum bırakılmaması gerektiğini düşünür.⁸⁸

Doğru yönetim olarak krallık, aristokrasi ve siyasal yönetimi (Politeia) gösteren Aristoteles'e göre çeşitli yönetim biçimlerinin varlık nedeni her devletin değişik ve çeşitli unsurlardan oluşmasıdır. Yönetim biçimlerini, toplumsal grupların zenginliklerinden yaptıkları işe ve iktidara katılma oranlarına kadar çeşitli etkenler belirler.⁸⁹ Aristoteles, döneminin siyasal koşullarından olsa gerek *Politika*'sında ayrıntılı olarak yönetim biçimlerinin nasıl değiştikleri ve bu değişikliklerin nasıl önüne geçilebileceğini tartışır. Platon ve kendinden sonraki birçok düşünür gibi yönetimlerin nasıl insanlardan oluşması gerektiği ve sürekliliğini sağlaması konusunda eğitime önemle dikkat çeker.⁹⁰ İnsanların iyi insan haline gelmelerinin eğitimle olabileceğini, bunu düzenlemesi gerekeninde devlet olduğunu söyler.⁹¹

Aristoteles'in son dönemlerine doğru artık Yunan Polis'leri bağımsızlıklarını ve özgürlüklerini tamamen yitirmişlerdir. Makedonya Krallığı karşısındaki askeri başarısızlıklarla siyasal felaketler büyümüş, Yunan yarımadasının sosyal ve siyasal yapısı bozulmuştur. Dolayısıyla insanlarda bir gelecek endişesi ve umutsuzluk baş göstermiştir.⁹² Ortaya çıkan yeni sosyal durum Yunan siyasal düşüncesini de etkileyerek, kuramsal etkinliğin daha çok insana ve sosyal sorunlara yönelmesini koştullamıştır. Dönemin en etkin düşünürleri olan Stoalılar da genel kuramsal çalışmalar yapmaktan çok insanı ve insanın evrendeki yerini tartışmışlar, insanların temelde eşit oldukları görüşünü savunmuşlardır.⁹³ Yalnızca şehir devletlerinde yurttaş olarak nitelendirilen Yunanlıların özgür ve eşit kişiler olarak görüldüğü düşünce yapısından tüm insanların eşit ve özgür olabileceklerini ifade eden düşünce

⁸⁷ Aristoteles, a.g.e., 2008, s. 91.

⁸⁸ Aristoteles, a.g.e., 2008, s. 91.

⁸⁹ Göze, 1995, s. 42.

⁹⁰ Aristoteles, 2008, s. 218.

⁹¹ Aristoteles, a.g.e., s. 221.

⁹² Göze, 1995, s. 51.

⁹³ Cassirer, 1984, s. 107.

yapısına geçiş Stoalılarla gerçekleşmiştir.⁹⁴ Stoalılar, insanlar arasında bulunan fiziksel, sosyal ve ekonomik farkları yadsımazlar, ancak bunlara dayanarak insanların sınıflandırılmayacağını düşünürler. Onlara göre esas ayırım, akla uygun hareket edenlerle etmeyenler arasındaki ayırmadır.⁹⁵ Akıl ki bütün insanlarda ortak olan evrensel bir unsurdur ve akıl sahibi insanlar da evrensel bir toplumun üyesidirler.⁹⁶

Makedonya İmparatorluğu'nun Polis düzenini yıkışıyla ortaya çıkan yeni durumda, insanın siyasal yaşamdaki yerine ilişkin bir sorun vardı. Bu zamana kadar yönetime katılabilen yurttaş konumundaki insan artık bir imparator tarafından yönetilmekteydi. Dolayısıyla kişi artık kendi kaderiyle baş başadır ve Stoalılara göre, bağımsız olmak istiyorsa kendi kendine yetmesini öğrenmesi gereklidir. Bu anlayışta bilge insan, dıştan gelen her şeye ilgisiz kalabilen kendi kendine mutlu olabilen kişidir.⁹⁷

Düşünsel çabalarıyla felsefenin, insanın kendine ve topluma dair sorunlara yönelmesine güçlü bir etki bırakan Stoalılar kendilerinden sonraki dönemlere, özellikle Ortaçağ düşüncesine de insan anlayışlarıyla önemli izler bırakan düşünürlerdir.

I.2. Ortaçağ Siyaset Felsefesi

Ortaçağ düşüncesinin seyri bin yıl gibi uzun bir süreci kapsar. Toplumsal olarak farklılaşan ilişkiler, Hıristiyanlık dininin gelişimi ve Roma'nın çözüldüğünün ardından gelen parçalanmış iktisadi, yapısal sorunlar bu dönemin siyasal yapısını belirleyen temel faktörlerdir.

Ortaçağ'ın siyasal yapısı ve bu yapının temel problemleri de siyasal düşüncenin, felsefenin esas yönelimini belirlemiştir. Bu siyasal yapının temelinde ise feodalizm vardır. Kıta Avrupa'sının toplumsal yapısı, Roma'nın çözüldüğüne paralel olarak İslam egemenliğinin gelişmesiyle ticaret kanallarının kapanışı ve istilâların da etkisi ile oluşan bir düzeni yansıtır. Kapalı bir tarım ekonomisi olan bu düzende tüccar sınıfı ortadan kalkmış ve şehir hayatı sönmüştür. Siyasal yaşama, toprak sahibi

⁹⁴ Göze, 1995, s. 55.

⁹⁵ Göze, a.g.e., s. 56.

⁹⁶ Frank Thilly, **Felsefe Tarihi**, 1.b., çev. İbrahim Şener, İstanbul: Sistem Yayıncılık, 1995, s. 160.

⁹⁷ Göze, 1995, s. 57.

soyluların hâkim olduğu feodal düzende sosyal yapıyı belirleyen özellik kişilerin toprakla olan ilişkileridir. Toprağa sahip olan kişi aynı zamanda siyasal iktidar sahibidir. Toprak sahibi olmayan kimseler ise üzerinde yaşadıkları toprağın sahibine ekonomik, sosyal, hukuki ve siyasal yönlerden bağımlı olarak yaşayan kimselerdir. Özellikle X. yüzyıla doğru büyük toprak sahiplerinden oluşan, siyasal olarak güçlü soyluların yanında diğer bir ekonomik güç de kilisedir.⁹⁸

Merkezi bir devlet otoritesinin söz konusu olmadığı bu dönemde temel idari güçler, toprak sahibi senyörlerde toplanmıştır.⁹⁹ Ancak XI. yüzyıldan itibaren feodal düzen içindeki gelişmeler sonucu, kurulu düzenin sosyal yapısı da değişmeye başlamıştır. Ticaretin ve buna bağlı olarak sermayenin gelişmesi siyasal yapıda da değişiklikleri koştulmuş feodal yapının çözülüş sürecini başlatmıştır.¹⁰⁰ İşte tüm Ortaçağ boyunca bu siyasal yapı içerisinde Hıristiyanlık düşüncesinin temel kavramları ve onun kurumsallaşmış biçimini temsil eden kilisenin siyasal, toplumsal konumu, siyaset felsefesinde tartışmaların esas konusunu belirlemiştir.

Ortaçağ siyasal düşüncesinin kaynakları, Stoalılar, Platon, Aristoteles, Romalı hukukçular ve Hıristiyanlığın ilkeleridir. Bu düşünce, Stoalıların kardeşlik, eşitlik ve evrensel devlete dair görüşlerinden doğrudan, bunun yanında Hıristiyan dini tarafından da benimsenmeleri nedeniyle dolaylı olarak etkilenmiştir. İlk dönem düşüncesinde Platon'un baskın bir etkisi varken sonraları Aristoteles düşüncesi belirleyici bir etkiye sahiptir. Ancak Ortaçağ birçok açıdan Antik Yunan düşüncesinin bir sonucu olarak görünse de Hıristiyanlık ile tüm insansal, kuramsal ve kılışsal ilgileri kendine çekecek olan daha büyük bir gücün doğuşu, bu süreçte düşünsel yapıyı kökten değiştiren unsurlardan biri olmuştur.¹⁰¹ Hıristiyanlık bu etkileşim bağlamında ortaya yeni bir insan anlayışı koymuştur. Buna göre insanlar aynı kaynaktan geldikleri gibi aynı öze sahiptirler. Sosyal durumları ne olursa olsun Tanrı önünde eşit ve özgürdürler. Dolayısıyla insanın vicdanı ve inancı üzerinde herhangi bir baskı unsuru olmamalı, bu alan siyasal iktidarın emretme gücünün dışında olmalıdır.¹⁰²

Hıristiyanlığa göre insanın manevi yaşamının ve inancının temel amacı öbür dünyadır. İnsanın bu dünyada içinde bulunduğu maddi değerler ve nimetler esas

⁹⁸ Göze, a.g.e., s. 59, 60, 65, 66.

⁹⁹ Göze, a.g.e., s. 67.

¹⁰⁰ Göze, a.g.e., s. 71.

¹⁰¹ Cassirer, 1984, s. 87.

¹⁰² Göze, 1995, s. 74.

amaç teşkil etmezler. Dolayısıyla, devlet de bu dünyaya özgü bir yapı olarak insan için son hedef değildir. Hıristiyan için asıl olan devletle olan ilişkisi değil Tanrıyla olan ilişkisidir. Bu yüzden devlet kavramı, insan yaşamında öncelikli önemini yitirmiştir.¹⁰³ Bu anlayış felsefi düzlemde, Ortaçağın erken dönem en önemli düşünürü Augustinus tarafından dile getirilecektir. Augustinus'a göre bizi hayatın ana amacı olan Tanrının bilgisine götürmediği sürece tüm bilgi ve felsefi etkinlikler değersizdir. O, "Tanrı ve Ruh" bilmeyi istediğim şey budur der. Bu düşünce aslında Ortaçağ felsefesi hakkında ipucu verir.¹⁰⁴

Augustinus'un düşünceleri ileri düzeyde Platon'dan beslenmiştir. Platon'un felsefesinin temel kavramları onun felsefesinde dönüşüme uğramış yeni bir şekil almıştır.¹⁰⁵ Platon'un *Devlet*'i, sonraki düşünürlerin çoğu tarafından ütopya olarak değerlendirilmiştir, fakat Ortaçağ düşüncesinde durum farklıdır. Platon'un hukuk devleti düşüncesi burada etkin bir güç olmuş, devletin ilk ve ana ödevinin adalet olduğu savı, bu dönem siyasal kuramının da odağına yerleşmiştir.¹⁰⁶ Ancak Antik dönemdeki kişisel olmayan, soyut adalet anlayışı Hıristiyanlığın temel bakış açısıyla örtüşebilecek bir durumda değildi. Çünkü tanrısal olarak yasanın her zaman özel bir kaynağı, yani yasa koyucu olmalıydı. Augustinus'a göre, Platon'un idealarının ve en üst düzeydeki 'iyi ideası'nın böyle bir kaynağa ihtiyaç duymaması rahatsız ediciydi. Dolayısıyla bu idealar değişikliğe uğrayarak Augustinus tarafından Tanrının düşünceleri olarak ifade edildiler. Bunun yanında 'iyi'ye ulaşmada ise akıl artık yeterli değildir. Çünkü akılda daha büyük bir güce, Tanrıya boyun eğer.¹⁰⁷ Aklın özerkliği, Ortaçağ düşüncesinde kabul görmeyen bir düşüncedir. Akıl kendi başına bırakıldığında kör ve güçsüzdür, kendi kendisinin ışığı olamaz. Görevini yapması için daha büyük bir aydınlanma kaynağına ihtiyacı vardır. Bu da inançtır, akıl ancak bununla aydınlatılıp yönlendirildiğinde tam gücünü kanıtlar.¹⁰⁸

Augustinus ile ilk kapsamlı felsefi ifadesini bulan ortaçağ siyasal düşüncesinin odak noktasına, Hıristiyanlığın güçlenişine paralel olarak, siyasal iktidarla dinsel iktidar arasındaki ilişkinin belirlenmesi sorunu yerleşir. Hıristiyanlık dininin önderleri, dinin henüz kitlelere yayılmadığı, Roma imparatorlarının henüz

¹⁰³ Göze, a.g.e., s. 74.

¹⁰⁴ Cassirer, 1984, s. 89.

¹⁰⁵ Cassirer, a.g.e., s. 87.

¹⁰⁶ Cassirer, a.g.e., s. 101.

¹⁰⁷ Cassirer, a.g.e., s. 105.

¹⁰⁸ Cassirer, a.g.e. s. 102.

Hıristiyanlığı kabul etmediği başlangıç dönemlerinde siyasal iktidarla ilgilenmemeye çalışmış, daha çok siyasal iktidar karşısında bağımsız bir güç olma savaşı vermişlerdir. Bu dönemde kilisenin dünya işleri ile ilgilenmediği, öbür dünyaya yönelik bir yapı olduğu söylenirken, siyasal iktidarların da insanların inançlarına müdahale etmemeleri gerektiği savunulmuştur. Bu yaklaşımla doğal olarak, yeni bir dinin güçlenebilmesi için gerekli tutum sergileniyordu. Ancak Roma imparatorlarının ve halkların çoğunluğunun Hıristiyanlaşmasıyla kilisenin siyasal iktidara karşı ilgisizliği kaybolmaya başlamıştır. Öyle ki kilise, imparatorluğun gücü zayıflamaya başladığında siyasal güce karşı değişik argümanlarla üstünlük iddiasında bulunup, maddi ve hukuki bir örgüt, siyasal bir güç olmaya yönelmiştir. Dolayısıyla Ortaçağ devlet teorisinde bu soruna bakış açılarına göre farklı yaklaşımlar oluşmuştur. Bütün iktidarların tanrısal kaynaklı olduğunu, dolayısıyla kilisenin üstün olduğunu savunanların karşısında, dinsel iktidarında siyasal güç içinde ele alınması gerektiğini ve siyasal iktidarın üstün olduğunu savunanlar olmuş, temel tartışmalar bu doğrultuda yürütülmüştür.¹⁰⁹

Ortaçağ'ın sonlarına doğru yaşayan Saint Thomas D'Aquin, siyaset felsefesinin bu dönemdeki en önemli temsilcisidir. Kuramsal bir siyaset düşüncesine sahip olan St. Thomas, dönemin siyasal koşullarını da iyi bilen bir düşünürdür. Klasik düşüncenin ussal yönlerini ve özellikle Aristoteles'le Hıristiyanlığın doğrularını uzlaştırma çabasıdadır.¹¹⁰ St. Thomas'a göre devlet, önceki Hıristiyan düşünürlerinin genel olarak savunduğu gibi insanoğlunun günahkâr doğasının bir sonucu değildir.¹¹¹ Doğal olarak ortaya çıkmış bir yapıdır. St. Thomas, insanı Aristoteles gibi sosyal ve siyasal bir varlık olarak görür. Ancak insan, zorunlu ihtiyaçlarını karşılayamadığı için aileye; adaletli bir düzen, korunma ve güvenlik gibi sebeplerden dolayı da siyasal bir topluma ihtiyaç duyar, doğal bir kuruluş olan devleti oluşturur.¹¹²

St. Thomas'a göre bütün iktidarların, bunun yanında siyasal iktidarın da kaynağında Tanrı vardır ve her türlü güç halk aracılığıyla Tanrıdan gelir.¹¹³ Ancak iktidarın kaynağının Tanrı olmasına karşın, bu iktidarı yeryüzünde kimin kullanacağı

¹⁰⁹ Göze, 1995, s. 75-77.

¹¹⁰ David Miller ve diğerleri, **Blackwell'in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi**, 1.b., çev. Bülent Peker-Nevzat Kıracı, Ankara: Ümit Yayıncılık, 1994, s. 34.

¹¹¹ Thilly, 1995, s. 253.

¹¹² Göze, 1995, s. 83.

¹¹³ Cemal Bâli Akal, **İktidarın Üç Yüzü**, 2005, s. 79.

belirlenmemiştir. St. Thomas, iktidarı kullanacakları toplumun kendisinin belirlediğini söyler, yani yeryüzünde siyasal iktidar insandan kaynaklanır. Ortak iyiliği gerçekleştirmek amacıyla bir düzen kurmak tüm topluma ya da toplumu temsil eden kişiye düşen görevdir. St. Thomas siyasal iktidarın meşruiyetini, haklılığını ise iktidarın elde edilmesine ve kullanılış biçimine göre belirleyerek, zorba olan ve toplum yararı götmeyen bir yönetimin meşruluğunun sorgulanabileceğini savunur.¹¹⁴ İnsanların ussal olan pozitif yasalar oluşturmasıyla siyasal hayatın karakterini belirlediğini söyleyen St. Thomas, dünyevi siyasetin işleyebileceği bir doğa ve us alanı çizmeye çalışır. Ancak dünyevi alan son kertede yine tinsel olana bağlıdır. İnananların ortak çıkarlarını ve tinsel gönençlerini, eğitici ve erdemli yaşamı geliştirmeye çalışan kilisenin alanına yerleştirerek, Hıristiyan dünyasının siyasal yaşamında kilise ve devletin iki egemenlik unsuru olarak uyum içinde çalışmalarını savunur. Ona göre dünyevi mutluluk, öyle geliştirilmelidir ki cennet mutluluğuna yol açsın.¹¹⁵

St. Thomas'ın siyasal kuramı, Ortaçağ'ın tanrısal yaklaşımı karşısında, yine tanrısal temelde olmakla birlikte, dünyevi siyasal iktidarın daha ussal ve özerk algılandığı bir yaklaşım sunmuştur. Özellikle siyasal iktidarın kaynağını, Tanrıdan almasıyla birlikte halka dayandırması sonraki siyasal düşünce ve özellikle sözleşmecî kuramlar açısından önemli bir bakış açısı sağlamıştır.

I.3. Modern Düşünceye Geçiş

Strauss, klasik politika filozoflarının felsefelerinde konu ve çözüm açısından temel bir uzlaşısı olduğunu söyler. Buna göre politik yaşamın hedefi erdemdir ve erdeme yöneltmede en etkili düzen aristokratik cumhuriyet veya başka bir karma rejimdir. Fakat modern zamanlardaki politika felsefelerinde bir çeşitlilik vardır. Buna karşın uzlaştıkları nokta, klasik politika felsefesinin gerçekçi olmadığıdır. Gerçekçi düşüncenin, yani modern politika felsefesinin doğuş noktasındaki düşünür ise Niccolò Machiavelli'dir (1469-1527). Strauss'a göre Machiavelli, politika felsefesi geleneğinde bir kırılma yaratan, bütünüyle yeni düşünce tarzına sahip bir düşünürdür.¹¹⁶ Machiavelli, terimin klasik ya da Ortaçağ'daki anlamında bir filozof

¹¹⁴ Göze, 1995, s. 84.

¹¹⁵ David Miller ve diğerleri, 1994, s. 37.

¹¹⁶ Strauss, 2000, s. 75.

değildir. Spekülatif bir dizgesi olmadığı gibi, siyasal bir dizgesi de yoktur. Buna karşın modern felsefi düşüncenin gelişimi üstünde çok güçlü bir etkisi olmuştur. Çünkü o skolastik gelenekten kopan ve onun anlayışına karşı duran ilk düşünürdür.¹¹⁷

Skolastik düşünce siyasal iktidarın kaynağının temellendirilmesi noktasında Tanrıya işaret ediyordu. Buna göre iktidarın gücü kullanması ve bu gücün temelindeki yasanın meşruiyetini Tanrıdan aldığı düşünülmekteydi. Machiavelli ise iktidar, yasa ve güç ilişkilerinin temelinde tanrısal bir temel olduğu düşüncesine karşı çıkarak, bunu dünyevi bir temelde açıklamaya çalışmıştır.¹¹⁸ Machiavelli, kuramında alışlagelmiş skolastik yaklaşım tarzını benimsemez, herhangi bir siyasal öğretiyi ya da kurallara ilişkin tartışma yürütmez. Onun için tek geçerli kanıt siyasal yaşamın olgularıdır.¹¹⁹ Machiavelli'nin düşüncesinin temelinde gerçek siyasal olgular, kendisinde içinden geçtiği politik süreçlerin sonuçları, yaşadığı dönem toplumunun, İtalya'nın siyasal yapısının temel sorunlarının belirleyiciliği vardır. Bu düşünce, pratiği yaşayıp teorileştiren bir insanın oluşturduğu sentezdir.¹²⁰ Temel eseri *Prens*'te bu olgular tartışılır ve Machiavelli, dönemi İtalya'nın politik parçalanmışlığının aşılması noktasında ulusal birliğin nasıl sağlanacağı kaygısını taşır.¹²¹

Machiavelli'nin kuramının temelinde bir din ve ahlak eleştirisi vardır. Ona göre kendinden önceki; en yüksek noktaya bir ütopyada ulaşan, yani gerçekleşmesi imkansız olan bir en iyi rejim tarifinde doruğuna varan politika yaklaşımında kökten yanlış olan bir şey vardır. Bu, erdeme dayalı bir anlayışla toplumsal en yüksek hedefe yönelmeye dair bir bakış açısıdır. Oysa ki yapılması gereken toplumun bilfiil izlediği hedeflere dayalı olarak en iyi rejimin belirlenmesidir. Machiavelli bu noktada, sosyal eylem standartlarını bilinçli olarak alçaltır. Bunu yapmasındaki kasıt, bu alçaltılan standartlara uygun olarak kurulan planın gerçekleşme olanağını yükseltmek ve şansa bağlılığı azaltmaktır.¹²²

Machiavelli, ahlak konusunda ise geleneksel yaklaşımın karşısında durarak, ahlakın tözsel bir şey olmadığını, sadece toplum içinde uygulanabilen bir şey olduğunu düşünür. Dolayısıyla toplumun yaşantısı ile ahlaki kavramlar arasında

¹¹⁷ Cassirer, 1984, s. 140.

¹¹⁸ Akal, **İktidarın Üç Yüzü**, 2005, s. 16.

¹¹⁹ Cassirer, 1984, s. 140,141.

¹²⁰ Machiavelli, **Prens**, çev. Harun Mutluay, İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2005, Önsöz, Veysel Atayman, s. 15.

¹²¹ Machiavelli bu kaygısını *Prens*'in 'İtalya'yı Almaya ve Barbarların Elinden Kurtarmaya Davet' başlıklı son bölümünde açıkça belirtir.

¹²² Strauss, 2000, s. 76.

belirleyici bir ilişki vardır. O halde toplum için iyi olan, erdeme göre tanımlanamaz, ama erdem toplumdaki ortak iyiye göre tanımlanmalıdır. Ortak iyiden anlaşılması gereken de toplumun peşinden gitmiş olduğu hedeflerdir. Bu hedefler ise yasa yönetimi, dış güçlerden bağımsızlık, şan-şeref ve nüfuzdur. Erdem de toplumu bu amaçlara götürecek olan alışkanlıkların toplamıdır. Machiavelli'ye göre bu amaç uğruna başarıyla yerine getirilecek olan her şey iyi olduğu gibi, bu amaç her türlü araçta haklı çıkarır.¹²³ Machiavelli'nin amaca ulaşmada her türlü aracın haklı çıkarılabileceği anlayışı, kendi adına negatif olarak algılanabilecek bir kuramın biçimlenmesine neden olmuştur. *Prens*'in özellikle bölüm 15'ten 19'a kadar olan kısmında geçerli ahlaki normları, amaçlar karşısında geri düzleme itme tezini savunur. Buna göre toplumda politik bir buhranın önlenmesi ya da buhran çıkmışsa aşılması için gerekli olduğunda aldatmayı, hileyi, kandırmayı, şiddeti ve zora başvurmayı meşru çareler olarak görür. Ancak burada gözden kaçırılmaması gereken bir şey; Machiavelli bunların zorba bir tiranlığın sürmesi için değil de toplumun varlığını daha iyi şartlara yöneltmek adına tercih edilebileceğini savunur. Ona göre hükümdar, gerektiğinde 'kurnaz tilki' ya da 'zorba aslan' gibi tepki göstermeyi bilmelidir. Machiavelli bu noktada kötüyü güzelleştirmez, kötünün adını koyar ve amaca yönelik olarak nasıl kullanılacağını öğretir.¹²⁴ Hükümdarın doğru taktiklerle, toplumsal siyasal yaşamın kendiliğindenliğinin ya da şansa bağlılığın önüne geçebileceğini düşünür. Ona göre toplumsal insanın kolektif davranışı, politika konusunda yetkin olan bir hükümdarın, hammadde gibi şekillendirebileceği malzemedir.¹²⁵

Machiavelli, düşüncesinde yaşadığı dönemin toplumsal deviniminin, gelişmekte olan burjuva sınıfının oluşturduğu politik atmosferin ileri düzeyde kendini gösterdiği, düşüncesiyle politika teorisinin ilahiyat ve ahlakbilimden ayrı, özerk bir alan olduğunu keşfetmiş bir düşünürdür. Bundan dolayı da siyaset sorunu üzerine yapılan çalışmaların tanrısal temelden sıyrılıp gerçekçi bir düzleme yerleşmesine katkı sunan önemli bir uğraktır. Diğer önemli bir uğrak da monarşide kralların kutsal hakları kuramını yadsıyarak iktidarı hukuksal temelleri üzerine oturtmuş ve ona laik bir anlam kazandırmış olan Jean Bodin'dir (1529-1596). Machiavelli siyaset sorununu prensin iktidarı çerçevesinde ele almıştı. Bodin ise bu

¹²³ Strauss, a.g.e., s. 77.

¹²⁴ Machiavelli, *Prens*, 2005, Önsöz, Veysel Atayman, s. 15.

¹²⁵ Machiavelli, a.g.e. s. 16.

iktidarı, egemenlik erki şeklinde kavramlaştırarak modern devlet kuramının gereksinim duyduğu temel öğeyi ortaya çıkarmıştır.¹²⁶

Bodin, devleti Machiavelli gibi yalnızca siyasal olgular düzeyinde ele almaz. Devletin iyilik, mutluluk, düzen gibi değerlere yabancı olmayan hukuka uygun, meşru bir kurum olduğunu söyleyerek Machiavelli'nin 'ahlak dışı' tavrına karşı çıkar.¹²⁷ Bodin'e göre çağdaşı olan düşünürler ve özellikle Machiavelli siyasetin içermesi gereken ahlaksal ilkeleri dışlamışlar, adaletin önemini kavrayamamışlardır. Bu da sonuç olarak birçok devletin, özellikle de Fransa'nın siyasal kargaşa ortamına girmesine neden olmuştur. Bunun önlenmesi için dünyada hüküm süren düzeni siyasete de uyarlamak gerekir. Dolayısıyla bu hiyerarşik yapıya uygun olarak yurttaşların yöneticiye itaat ettiği, yöneticilerin prens sadık olduğu, prensin de Tanrı yasaları doğrultusunda yönettiği bir düzen kurulmalı ve siyaset ahlakla yoğrulmalıdır.¹²⁸

Bodin devleti, birçok ailenin ve bu ailelere ortak olan şeylerin egemen erk tarafından doğrulukla yönetilmesi olarak tanımlar. Esas odaklandığı nokta da egemen erk (egemenlik) kavramıdır.¹²⁹ Bodin'e göre egemenlik, siyasal topluma içkindir ve devleti diğer topluluk biçimlerinden ayıran bir öğedir. Her siyasal toplumdaki hükmetme-hükmedilme ilişkilerini de açıklığa kavuşturan, doğal temel bir ilkedir. Egemenlik olmazsa siyasal toplumun birliği bozular, parçalanır, dolayısıyla devlet de yok olur. Egemenlik mutlak, bölünemeyen-devredilemeyen, sürekli bir güçtür. Egemenliğin niteliği olarak süreklilik ilkesi, Bodin'in modern devlet kuramına getirdiği en önemli katkı olarak görünür.¹³⁰ Egemenliğin sürekliliği siyasal toplumun sürekliliği düşüncesinden kaynaklanır. Buna göre, siyasal toplumda yönetimler değişse de kalıcı olan egemenliğin kendisidir.

Bodin'in egemenlik kuramı, dönemi açısından bakıldığında siyasal olarak feodal güçlere karşı Fransız monarşisinin savunulması kaygısını taşır. Bu kaygı, gelenek ve görenekleri ön plana koyarak siyasal otoriteyi dağıtan feodal sisteme karşı ulusal devletin tümüyle gerçekleşmesi için gerekli olan merkezi otoritenin güçlendirilmesidir.¹³¹

¹²⁶ Mehmet Ali Ağaoğulları ve Levent Köker, **Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı**, 3.b., Ankara: İmge Kitabevi Yayıncılık, 2004, s. 10.

¹²⁷ Göze, 1995, s. 122.

¹²⁸ Ağaoğulları ve Köker, 2004, s. 15,16.

¹²⁹ Ağaoğulları ve Köker, a.g.e., s. 18.

¹³⁰ Ağaoğulları ve Köker, a.g.e., s. 27-33.

¹³¹ Ağaoğulları ve Köker, a.g.e., s. 34,35.

Bodin'in siyasal düşünceye egemenlik kavramını getirmesiyle bundan sonra hemen her düşünür, devletin 'kurumsallaşmış egemen güç' olduğu tanımında genel olarak uzlaşmışlardır. Ancak Bodin'den sonraki siyasal düşünce, egemenlik kavramını oldukça farklı bir temele dayandırır. Egemenlik, Bodin'de 'doğal' bir birlik olan aile esasına dayalı olarak oluşur. Althusius, Grotius ve Suárez gibi düşünürler ise egemenlik kavramını Bodin gibi anlamalarına ve bu çerçevede, devleti insan doğasının bir uzantısı biçiminde kavramlaştırmalarına karşılık, 'sözleşme' kavramı aracılığıyla, egemenliğin insan tarafından yapılmış bir şey olduğu düşüncesine ağırlık verirler. Egemenliğin, doğal durum-toplumsal sözleşme kavramları aracılığıyla açıklanarak 'yapay' bir kurumsallaşma olduğu sistematik bir şekilde Hobbes'da görülür.

Thomas Hobbes (1588-1679), siyaset kuramını genel bir felsefe içinde sunmayı başarmış önemli bir düşünürdür. Hobbes, düşüncesinde mutlak iktidarın zorunluluğunu göstermeye çalışmış ve mutlak iktidar anlayışıyla modern devletin adeta ilk resmini çizmiştir.¹³² Hobbes'un düşüncesinde, yaşadığı dönem İngilteresinin siyasal yaşamının önemli bir etkisi vardır. Kral ile burjuvazinin gücünün somutlaştığı Parlamento arasındaki siyasi çekişmeler, siyasal itikrarsızlık ve iç savaş durumu, mutlak monarşiden yana olan Hobbes'ı derinden etkilemiştir.¹³³

Hobbes'ın amacı, devletlerin yazgılarını belirleyen nedenler olarak insan eylemlerinin kavranması ve bunların açıkça ortaya konmasıdır. Ona göre, eğer bunlar bilimsel bir şekilde belirlenebilirse, insanın geleceğine egemen olması mümkün olabilir.¹³⁴ Hobbes'a göre siyaset felsefesinin amacı da siyasal olayların ardındaki neden-sonuç ilişkilerini ortaya koyarak 'barışı' sağlamaktır. Ancak bu, siyasal düşüncenin şimdiye kadar bilimsel bir düzeye çıkarılamamasından dolayı mümkün olmamıştır. Hobbes siyaset felsefesine bilimsel niteliği kendinin kazandırdığını düşünür. Ona göre devletleri kurma ve sürdürme becerisi tıpkı aritmetik ve geometride olduğu gibi belirli kurallar üzerine oturur. Ayrıştırıcı ve birleştirici bir özelliğe sahip bu yöntemde, bir şeyi tanıyabilmek için onu oluşturan parçalardan hareket etmek gerekir. Parçaların bütün özellikleri ve devinimleri bilinirse bütün

¹³² Ağaoğulları ve Köker, a.g.e., s. 163-166.

¹³³ Göze, 1995, s. 129.

¹³⁴ Ağaoğulları ve Köker, 2004, s. 175.

anlaşılabilir. İşte buna göre siyaset felsefesinde de işe toplumun en küçük parçası olan insandan başlanması gerekir.¹³⁵

Hobbes, *Leviathan*'da otoriter devlet için gerekli malzemeyi bulduğu insanla başlar. Hobbes'a göre akıl, olayların nedenine yönelen bilimsel merak ve dini inanç, insanı diğer canlılardan ayıran özelliklerdir. Bunun yanında doğa, insanları fikren ve bedenlen de eşit olarak yaratmıştır.¹³⁶ Ancak, insanlar arasında rekabet, güvensizlik ve şan şeref arzusundan kaynaklanan sürekli bir mücadele vardır.¹³⁷ Bu herkesin herkesle, herkesin herkese karşı savaşıdır ve geçici değildir, savaşma iradesinden kaynaklanan sürekli bir haldir. Böyle bir durumda insani herhangi bir faaliyetin gelişmesinden, güvenlikten, mülkiyetten, yasadan ya da adaletten söz edilemez. İşte Hobbes'un insana dair kötümser anlayışına dayalı bu doğal durum, insana böyle bir yaşam hazırlar.¹³⁸ Ancak insanlardaki ölüm korkusu başta olmak üzere rahat bir yaşam arzusu, insanları birbirleri ile anlaşma yapmaya yöneltir. Bu anlaşmanın koşulları, aklın bulduğu; insana yaşamını sürdürebilmesi ve korunabilmesi için yapması gerekenleri gösteren doğal yasa kurallarıdır.¹³⁹ Hobbes bu doğal yasa kurallarını, 'kendine yapılmasını istemediğin bir şeyi başkasına yapma' ilkesinde belirlemeye çalışır. Bu ilkeye uygun olarak, herkes her şey üzerindeki mutlak haklarından vazgeçmeli ve bu konuda diğer insanlarla anlaşmaya varmalıdır. Fakat insanın negatif doğal yapısı göz önüne alındığında, barış ve güvenlik için insanların anlaşarak haklarından vazgeçmeleri sorunu tümüyle çözmez. Dolayısıyla, insanlara boyun eğdirici, gözle görünen, elle tutulan, korkutan, cezalandıran ve karşı konamayan bir gücün, bir otoritenin varlığı da zorunludur.¹⁴⁰ Böyle bir otoriteyi kurmanın tek yolu, insanların bütün kudret ve güçlerini, tek bir kişiye veya hepsinin iradesini oyların çokluğu ile tek bir iradeye indirgeyecek heyete devretmeleridir.¹⁴¹ Böyle bir durumda bütün oluşturan toplumla, siyasal olarak insanların barış içinde yaşamalarını, güvenliklerini sağlayacak olan devlet yaratılmış olur. Ortaya çıkan devlet, insanlar arasında yapılan sözleşmede bir taraf değil, lehine sözleşme yapılan üçüncü bir kişi durumundadır. Dolayısıyla onu bağlayıcı bir etken yoktur, o üstün bir

¹³⁵ Ağaoğulları ve Köker, a.g.e., s. 182-184.

¹³⁶ Hobbes, *Leviathan*, 7.b., çev. Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008, s. 92.

¹³⁷ Hobbes, a.g.e., s. 94.

¹³⁸ Göze, 1995, s. 130-133. - Hobbes, doğal durum tasarımı, siyasal egemenliğin oluşumunu ve gerekliliğini göstermek amacıyla kurguladığını ve yönetsel bir betimleme olduğunu belirtir (Ağaoğulları ve Köker, 2004, s. 192).

¹³⁹ Hobbes, 2008, s. 96-97.

¹⁴⁰ Göze, 1995, s. 133, 134.

¹⁴¹ Hobbes, 2008, s. 130.

kişiliğe sahiptir, egemendir ve tüm insanlar onun uyruğudur. İyi dediği iyi, kötü dediği kötüdür ve hukukun kaynağı da egemen gücün iradesidir.¹⁴² Bu sistemde doğal hukuk ve toplumsal yasalar birbirini içerir. Doğal hukuk, ancak bir devlet kurulduğunda gerçekten yasa hükmü kazanır, çünkü ancak o zaman devletin buyruğu ve adaletin yasası haline gelir. Toplumsal yasalar, bir açıdan doğal yasaları barış ve huzur için sınırlar. Hukukun yaratılış nedeni, insanların doğal özgürlüğünü sınırlamaktan başka bir şey değildir; öyle ki, insanlar birbirlerine zarar vermesinler, fakat yardım etsinler ve ortak düşmanlarına karşı bir araya gelsinler.¹⁴³ Hobbes, devletin ölümsüz olmadığını düşünür ve devletin görevleri ile birlikte, onu zayıflatan, yıkan nedenleri de inceler.¹⁴⁴ Bunda da en büyük nedeni otoritenin mutlak bir karakterde olmamasına bağlayarak, mutlak, bölünmez bir güce dayalı devlet biçiminin savunusunu yapar ve monarşinin bunu sağlayan en iyi yönetim olduğunu düşünür.¹⁴⁵

Felsefesinde, siyasal erki aşkın bir güçten değil de, gerçekçi bir düzlemde ele almaya çalıştığı bireylerden kaynaklandırıan Hobbes, Ortaçağ'dan kalma bütün iktidarların kiliseye ait olduğu savını tam anlamıyla laikleştirerek siyasal iktidara dünyevi bir temel sağlar.¹⁴⁶ Özellikle sözleşme, doğal durum ve hak kavramı üzerine düşünceleriyle Spinoza'nın belirgin bir şekilde etkileneceği siyasal çözümleme sunar.

¹⁴² Göze, 1995, s.135-137.

¹⁴³ Hobbes, 2008, s. 191.

¹⁴⁴ Hobbes, a.g.e., s. 225.

¹⁴⁵ Göze, 1995, s. 140.

¹⁴⁶ Ağaoğulları ve Köker, 2004, s. 273.

II. BÖLÜM: SPİNOZA’NIN SİYASET FELSEFESİ

Çalışmanın bu bölümünde, siyasal sorgulamayı felsefi olarak gerçekçi bir düzlemde ele alan, insanın kurucusu olduğu toplumsal siyasal bütünün temel amacının özgürlük olduğunu savunan Spinoza incelenecektir.

Spinoza, yaşadığı dönemin toplumsal ve siyasal koşullarının, çelişkilerinin derin bir şekilde kendisinde görüldüğü bir filozoftur. Spinoza’nın oldukça etkileyici, genel bir çalışma içinde güncelliğin büyüleyici bir şekilde tartışıldığı bir siyaset felsefesi vardır. Ancak Spinoza’nın hangi siyasi meseleleri yaşadığını, hangi olayların onun çalışmalarında problemleştirildiğini bilmeden siyaset felsefesinin kavranması güçtür. Spinoza’nın yaşamını sürdürdüğü Hollanda (Birleşik Eyaletler) o yıllarda pek basit bir ülke değildir.¹⁴⁷ Burjuvazinin ekonomik olarak çok hızlı büyüdüğü ve buna paralel olarak da siyasal aktör olma noktasında eski güçlerle çarpıştığı bir yerdir ve Spinoza’nın bütün siyasal çalışmaları da dolaylı olarak bu durum tarafından belirlenmiştir.¹⁴⁸ Öyle ki siyasal konuları tartıştığı iki kitabı¹⁴⁹ arasındaki belirli yaklaşım farklılıkları da büyük oranda bu siyasal sürecin etkisiyle belirlenmiştir.¹⁵⁰

Birleşik Eyaletlerin toplumsal ve siyasal koşullarının yanında, Avrupa coğrafyasında son iki yüzyıldır yapılan siyasal, felsefi çalışmalar, Spinoza’nın bakış

¹⁴⁷ Spinoza’nın siyasal sorunlara yoğunlaştığı yıllar uzun bir zamana yayılıyordu. Bu yıllar, Avrupa’da hegemonik bir konum elde etmeye çalışan Birleşik Eyaletler için kriz yıllarıydı. Piyasanın tekelleşmesi ve kolonileşmeye dayalı savaş durumunun karşısında gerçek bir ulus devletinin kuruluş sorunu baş gösteriyordu. Ülkede siyasi olarak eski kontlardan gelen, yürütme fonksiyonunu elinde bulunduran ve toprak sahibi aristokratlara dayanan Orange ailesiyle şehirli burjuvaziyi temsil eden, yarım yüzyıllık gibi bir sürede oldukça zenginleşen Regent grubu çarpışmaktaydı. Bunu yanında ülkede dini bir kriz de vardı. Ülkede birçok din vardı ve örgütlenebiliyorlardı. Ancak ülkenin resmi dini Calvinclikti. Calvincilik ise kendi içinde iki eğilime ayrılmıştı. Özgür irade taraftarı olan Remontratlar dinsel hoşgörüyü savunuyorlardı. Kilisenin iktidarını azaltacak talepleri savunuyor, içsel ve dışsal din ayrımı yaparak, devletin dışsal dine ilişkin kontrolünü istiyorlardı. O zaman Hollandasını bilim yuvası haline getiren kişilerde bu kesimden çıkmıştı. Remontratlar ve Regent partisi iki temel noktada uyuşuyorlardı: sivil ve dini barışın, dolayısıyla da milli bir birliğin koşulu olarak hoşgörü ve sivil iktidarın kilise üzerindeki üstünlüğü. Bunun karşısında, çoğunluğa sahip olan Calvenci Ortodokslar olan Gomaruşçular vardı. Aristokrasi, köylüler ve küçük burjuvalar tarafından desteklenen Gomaruşçular, Hıristiyanlığın çifte itaat tezini savunuyorlardı. Buna göre dünyevi meselelerde hâkimlere ya da prenslere, uhrevi meselelerde ise kiliseye itaat edilmeliydi. Ancak ikili bir itaat anlayışı olsa bile kanun bütün otoritenin tek kaynağından geliyordu, o da Tanrıydı (Étienne Balibar, **Spinoza ve Siyaset**, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2004, s. 23-29).

¹⁴⁸ Gilles Deleuze, **Spinoza Üzerine On Bir Ders**, 2.b., İstanbul: Öteki Yayınevi, 2007, s. 125.

¹⁴⁹ Spinoza’nın politik sorunları irdelediği ilk kitabı *Tractatus Theologico Politicus* (Teolojik Politik İnceleme, çev. Cemal Bâli Akal – Reyda Ergün, Ankara: Dost Kitabevi, 2008), ikincisi ise *Tractatus Politicus* (Politik İnceleme, çev. Murat Erşen, Ankara: Dost Kitabevi, 2007)’tur.

¹⁵⁰ Deleuze, liberal eğilimli De Witt kardeşlerin çok karanlık koşullarda iktidar oluşunun 1672’de linçle sonlanmasının bu iki eser arasındaki siyasi ton farklılığına neden olan olay olduğunu söyler (Deleuze, 2007, s. 126).

açısını daha güçlü kılmıştır. O, Machiavelli ile Hobbes'un yanında özellikle ilk ve en büyük uluslararası hukuk tezinin yazarı Hugo Grotius'tan (1583-1645) derinden etkilenmiştir.¹⁵¹

Spinoza, mevcut haliyle siyasal sorgulamanın temeline ilişkin eleştiriyi başlar işe. Ona göre insan, doğa, toplum ve siyaset gibi kavramlar belli önyargularla, gerçekdışı bir biçimde algılanıp ve açıklanmaktadır. Bunu hem *Tractatus Theologico Politicus* (Teolojik Politik İnceleme)'un¹⁵² giriş ve ilk kısımlarında hem de *Tractatus Politicus* (Politik İnceleme)'un¹⁵³ 1. bölümünde vurgular. Buna göre, imgesel bir düzeyde olan bu biliş düzeyi insanı pasif edilgen bir konuma düşürür ve onun kurucu bir unsur olarak siyasal-toplumsal yaşamdaki rolünün görülmesini engeller. İtaatten başka bir amacı olmayan vahye dayalı bilgide bu kapsamdadır. Oysa ki evrensel insan aklının ulaşabileceği ve sadece doğa ile ilgili olan biliş düzeyi ile bunlar gerçekten kavranabilir.¹⁵⁴ Deneyimin ışığında gerçekçi şartlarda uygulanabilir en iyi şekilde siyasal yaşamın nasıl olabileceğine dair soruya da bu doğrultuda cevap aranabilir.¹⁵⁵

Bu halde insanların bir arada yaşayabilmelerinin olanaklarını, koşullarını ve bu alanda ortaya çıkan ilişkileri irdeleyen siyaset felsefesine, siyasetin temelinde duran insan faktörüne Spinoza'nın bakış açısını ele alarak başlamak gerekir.

II. 1. Spinoza'nın İnsan Anlayışı ve Siyasal Sorgulamasının Temeli

Spinoza insan sorununu Tanrı, cevher(töz), doğa, yüklem, sonsuzluk gibi felsefesinin temel kavramlarını irdelediği *Etika* isimli eserinde ele alır.¹⁵⁶ Spinoza ilk olarak

¹⁵¹ Grotius, Papalık hukukun yozlaşım etkisizleşmesiyle modern devletin doğuşunun, her türden egemenliğin buyruğunu aşacak bir yasallık biçimine dönük ivedi bir gereksinimi koşulladığını, kraliyet buyruklarıyla oluşan anlayışın da Avrupa'nın yeni yapısına artık uygun düşmediğini düşünür. Ona göre, bir devlet, kendi haklarının ve çıkarlarının korunması için bir araya gelen özgür insanların birliğidir. Bütün yasalar da yaşamın her aşamasında bütün insanlar ve bütün uluslar için geçerli olacak özgür birlikten ya da daha üst bir hukuktan –doğa hukukundan- kaynaklanmalıdır. Tanrı için bile bağlayıcı olan bu yasayı fark edebilmemiz için gerekense aklımızı kullanmaktır. Spinoza, Grotius'un bu yaklaşımına katılarak akıl tarafından keşfedilebilir bir doğal hukukun ideal yönetim biçimini belirleyeceğine inanır, ancak Hobbes'un düşündüğü gibi haklar ile erk arasında fark görmez ve siyaset sorununu erkin yapısı sorunu olarak görür (Scruton, 2007, s. 45-46).

¹⁵² Çalışmanın bundan sonraki kısmında bu eser kısaltılmış olarak TTP şeklinde yazılacaktır.

¹⁵³ Çalışmanın bundan sonraki kısmında bu eser kısaltılmış olarak TP şeklinde yazılacaktır.

¹⁵⁴ Étienne Balibar, **Spinoza ve Siyaset**, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2004, s. 10.

¹⁵⁵ Nadler, 2008, s. 483.

¹⁵⁶ Spinoza, **Etika**, çev. Hilmi Ziya Ülken, 2.b., Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006. Çalışmanın bundan sonraki kısmında Spinoza'nın eserlerinden yapılan alıntılarda eserin ismi üzerinden dipnot verilecektir.

kendinin nedeni olanı(causam sui) tanımlamakla başlar ve geometrik bir yöntemle kapsamlı kavramsal tanımlamalar yapar.¹⁵⁷ Spinoza'ya göre kendisinin nedeni olan ve Tanrı aynı şey demektir.¹⁵⁸ Tanrı sonsuz, mutlak bir cevherdir, ondan başka bir cevher olamaz, var olan her şey Tanrıda vardır ve Tanrı olamadan hiçbir şey var olamaz, tasarlanamaz.¹⁵⁹

Spinoza'nın felsefesinin Tanrı-doğa-cevher (töz) olarak ifade edilebilecek temel kavramına ilişkin düşüncesi onun mutlak bir monizme dayalı kavrayışının olduğunu gösterir. Çünkü Tanrı onun düşüncesinde “yaratıcı” bir güç olarak tasarlanmaz.¹⁶⁰ Tanrı şeylerin aşkın bir yaratıcısı değil içkin (immanens) nedenidir.¹⁶¹ Sonsuz olan bu tözün (Tanrının) sonsuz sayıda da yüklemi vardır. “Bir şeyin ne kadar varlığı veya gerçekliği varsa, onun o kadar yüklemi vardır.”¹⁶² Ama bizler bu yüklemelerden yalnızca iki tanesini bilebiliriz: düşünce ve uzam. Sonlu anlıklar düşünce yüklemi altında Tanrının (töz) kipleridir, sonlu bedenler ya da cisimler uzam yüklemi altında Tanrının kipleridir. Doğa ise varlıkbilimsel olarak Tanrıdan ayrı değildir ve ayrı olmamasının sebebi Tanrının sonsuz olmasıdır. O halde Tanrı kendisinde tüm olgusalığı kapsamalıdır. Bu yapının içinde ise tikel şeylerin varlığı, Tanrının yüklemelerini belirli tarzda ifade eden tavırlardan ya da kiplerden başka bir şey değildir.¹⁶³

İnsan, Spinoza'nın Tanrı-doğa özdeşliğine dayalı ve var olan her şeyi, dolayısıyla tikel varlıkları da bu Tanrıda var olduğu şekliyle açıklayan düşüncesinde, bu bütün içinde konumlandırılmıştır. Her şey Tanrıda olduğundan, her şey onun sonsuz tabiatının kanunlarına göre, yani tabiatın zorunlu sonucu olarak meydana geldiğinden insanda bu zorunluluk sistemine dahildir.¹⁶⁴ Spinoza, *Etika*'nın *Duygulanışların Kökü ve Tabiatı Üzerine* başlıklı III. bölümünün girişinde de buna vurgu yapmakla birlikte insanın doğasına ilişkin görüşlerdeki önyargıları eleştirir.

¹⁵⁷ Spinoza'ya göre, özü varlığı kuşatan, başka deyişle tabiatı ancak var olarak tasarlanabilecek olan şey, kendi kendisinin nedeni (causam sui)'dir. Kendi başına var olan ve kendisi ile tasarlanan, yani kendisini teşkil edecek başka hiçbir fikrin yardımı olmaksızın hakkında fikir edindiğimiz şeyde cevher (töz)'dir. Cevherde onun özünü meydana getirmek üzere idrak ettiğimiz şey ise yüklem'dir (Etika, s.31,32).

¹⁵⁸ “Mutlak olarak sonsuz bir varlığa, yani sonsuz yüklemeleri olup başsız ve sonsuz özü bu sonsuz yüklemelerinde her biriyle ifade edilmiş olan cevhere Tanrı diyorum” (Etika, s.32).

¹⁵⁹ Etika, s. 44-46.

¹⁶⁰ Ergün, 2005, s. 27.

¹⁶¹ Etika, s. 54.

¹⁶² A.g.e., s. 39.

¹⁶³ A.g.e., s. 58.

¹⁶⁴ A.g.e., s. 50.

Spinoza'ya göre insanı ve insanların yaşayış tarzını irdeleyenler doğanın ortak yasalarına bağlı olanları değil, fakat doğa dışında olan şeyleri incelemişlerdir. Onlar insanı, sanki saltanat içinde başka bir saltanatmış gibi görmüşlerdir. Zira onlar, insanın doğa düzenine bağlı olması şöyle dursun onu bozduğunu, etkileri ve eylemleri üzerinde mutlak bir gücü olduğunu ve kendisini ancak kendi kendisiyle gerektirdiğini zannederler. İnsanın güçsüzlüğünü ve kararsızlıklarını gördükleri zaman ise bunun sebebini doğanın mutlak gücüne değil, alaylı ve hor görücü bir biçimde insan tabiatının düşüklüğüne, kusuruna bağlarlar. Spinoza, onlara göre düşüklük ve hastalık olarak nitelendirilen; saçma, akla aykırı ve nefrete değer olarak görünen şeylerin güçlü bir akıl yürütmeye açıklanabileceğini söyler. Spinoza'ya göre, hiçbir şey doğada var olan bir düşüklüğe yüklenecek surette meydana gelmez. Doğa daima aynıdır, yani her şeyin kendilerine uyararak meydana geldiği ve bir şekilden başka şekle geçtiği doğa yasaları, kuralları her yerde ve daima aynıdır. Bundan dolayı her ne olursa olsun, şeylerin doğasını bilmek için doğru yolun bir ve aynı olması gerekir; bu da daima doğanın evrensel yasaları ve kuralları aracılığıyla olur. Dolayısıyla insan ve insana dair kin, öfke, kıskançlık gibi tutkular, başka tekil şeyler gibi aynı doğa zorunluluğu ve doğa kuvvetine uyararak meydana gelirler.¹⁶⁵

Spinoza'nın insana ve insanın doğasına ilişkin bu bakış açısı, siyasal sorgulamasının da temelini teşkil edecektir. TP'nin 1. bölümünün girişinde bu konuda filozofların yanlış bakış açılarına değinerek, esas çıkış noktasını belirleyecektir. Spinoza'ya göre filozoflar da, insanı bahsi geçen önyargılarla düşünürler. Onlar kendilerinin tanrısal bir biçimde hareket ettiklerini ve hiçbir yerde var olmayan bir insan doğasına her türden övgüler dizerek, gerçekte var olanı kötüleyerek bilgeliğin doruğuna çıktıklarını sanırlar. İnsanları aslında oldukları gibi değil, ama kendileri nasıl olmalarını istiyorlarsa öyle tasarlarlar. Bunun neticesi olarak, çoğu, bir etik yerine bir yergi yazmışlardır ve asla siyasette uygulanabilecek görüşleri olmamıştır. Onların tasarladığı şekliyle siyaset, gerçekleşmeyecek bir düşünce olarak veya ütopyik ülkelere ya da şairlerin altın çağına, yani hiçbir kuruma ihtiyaç duyulmayan bir zamana uygun olarak görülmektedir.¹⁶⁶

Dolayısıyla Spinoza siyasal sorgulamaya, insan doğasına ait şeylerin gerçek bilgisine sahip olarak başlamak gerektiğini düşünür. *Etika*'da gerçekçi bir yaklaşımla

¹⁶⁵ A.g.e., s. 129,130.

¹⁶⁶ Spinoza, **Tractatus Politicus**, çev. Murat Erşen, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2007, s. 11.

insan duygularının ve davranışlarının açıklamasını yaparak insanın, tutkulara kölelikten kurtularak nasıl özgür olabileceğini göstermeye çalışır.¹⁶⁷

Spinoza, insan davranışlarının ve duygularının sanki çizgiler, yüzeyler ve katı cisimlermiş gibi geometrik bir bakış açısıyla ele alınması gerektiğini düşünür.

Ona göre insan, bir tutkular varlığıdır ve insanın özü arzudur. Doğada her bireysel şey kendi varlığında sürüp gitmek için bütün çabaları gösterir.¹⁶⁸ Her bireysel şey gibi insanın özünü de bu çaba (conatus) oluşturur. Hiçbir şey kendi doğasından gelenden başka bir şeyi yapamaz; etkinliğini, özü ya da doğası belirler. “Güç” ya da “çaba”, ki bir şey yaptığını onunla yapar ya da yapmaya çabaladığını onunla yapmaya çabalar, öyleyse onun özü ile özdeştir. “ Her şeyin kendi varlığında sürüp gitmek için yaptığı çaba, o şeyin fiili (edimsel) özü dışında bir şey değildir.”¹⁶⁹ Bu bütün sonlu şeyler için geçerlidir ve dolayısıyla her şey kendini korumaya, güç ve etkinliğini artırmaya eğilimlidir.¹⁷⁰ Her varlığın kendi varlığında var olma çabası sonlu bir zamanı değil, sonu belirsiz bir zamanı kuşatır. O hiçbir dış neden tarafından yıkılmamış ise, edimsel olarak kendini var kılan aynı güçle hep yine var olmakta sürüp gidecektir.¹⁷¹

Conatus, anlık (ruh) ve beden ile eş zamanlı ilgilidir. Anlık açısından algılandığında bu bizim irade olarak belirlediğimiz şeydir. Anlık ve beden açısından düşünüldüğünde ise iştah (itki) adını alır ve onun doğasından zorunlu olarak kendi korunmasına yarayan her şey çıkar. Bundan dolayı insan buna meyleden her şeyi yapmakla koşullanmıştır. Arzu ise hem bir iştah hem de bu iştahın bilincine sahip olmaktır. İştahın bilincine sahip olmakla ilgili olduğundan insana yöneliktir.¹⁷²

Bedenimizde onun etki gücünü artıran veya eksilten ya da tutan her şeyin fikri, anlığımızda düşünme gücü üzerine aynı etkiyi yapar.¹⁷³ Yani kendinde var olma çabası ve kendini eksiksizleştirme eğilimleri bilince arzu olarak yansıdığı gibi daha alt veya üst bir eksiksizlik durumuna geçiş de bilince yansır. Buna göre, anlık büyük değişikliklerden edilgin olabilir ve bazen daha çok bazen de daha az yetkinliğe geçebilir. Bu haller bize sevinç ve keder duygularını açıklar. Sevinç ruhu daha

¹⁶⁷ Frederick Copleston, **Felsefe Tarihi: Spinoza**, çev. Aziz Yardımlı, 2.b., İstanbul: İdea Yayınevi, 1996, s. 40.

¹⁶⁸ Etika, s. 137.

¹⁶⁹ A.g.e., s. 138.

¹⁷⁰ Copleston, 1996, s. 40.

¹⁷¹ Etika, s. 138.

¹⁷² A.g.e., s. 139.

¹⁷³ A.g.e., s. 139.

büyük bir yetkinliğe geçiren duygulanıştır, keder de ruhu daha az yetkin kılan duygulanıştır. Ruh (anlık) ve bedene göre algılanan sevinç duygulanışı neşe, hoşlanma; keder duygulanışı ise elem ve melankoli ile ifade edilir. Arzu, sevinç ve keder duygulanışları insana dair temel duygulanışlardır, diğer duygulanışlar ise bunlardan gelirler.¹⁷⁴

İnsan bedeni, dış cisimlerle duygulanmışsa bu cisimler var olmasa ve hazır bulunmasa bile ruh onları hazırmış gibi görür.¹⁷⁵ Yeter ki buna engel olacak başka bir duygulanış olmasın. Fikirlerin düzen ve bağlantısı, şeylerin düzen ve bağlantısıyla aynı olduğu içindir ki, ruh bu cismi göz önüne aldıkça, yani hazır zannettikçe, insan bedeni bu yabancı cismin tabiatını kuşatan bir tavırla kuşatılmış halde olur.¹⁷⁶ Ruh bedeninin etki gücünü artıran ya da tamamlayan şeyi hayal ettikçe, beden, işte bu gücü tamamlayan ya da artıran tavırlarla duygulanmış durumdadır.¹⁷⁷ Bunun sonucu olarak ruhun düşünme gücü artmış ya da tamamlanmıştır. Bunun için ruh elinden geldiği kadar bedeninin etkileme gücünü artıran ya da tamamlayan şeyi hayal etmeye çalışır. Kendi gücünü ve bedeninin gücünü azaltan veya indiren şeyi hayal etmekten ise nefret eder.¹⁷⁸

Ruhun (anlığın) eksiksizliği Spinoza'ya göre, anlığın etkin olmasıyla orantılı olarak, daha açık bir deyişle, onu oluşturan fikirlerin (ideaların) birbirleri ile mantıksal olarak bağıntılı olmaları ve yalnızca dışsal nedenlerin beden üzerindeki eylemleri tarafından yaratılan değişik durumların yansımaları olmamaları ile orantılı olarak artar.¹⁷⁹

Spinoza, insanın özü ile özdeş olan var olma çabasından hareketle temel duygulanışları açıkladıktan sonra, bunları temel alarak öteki duygulanışları türetir. Örneğin, sevgi bir dış nedenin ideası ile birlikte olan sevinçten başka bir şey değildir. Nefret (kin) de bir dış neden ideası ile birlikte olan kederden başka bir şey değildir.¹⁸⁰ Sevgi, nefret ve başka duygulanışlar, insanlar arası ilişkilerin de temelinde bulunurlar. Kendinde var olma çabası (conatus) temelinde düşündüğümüzde, bizi

¹⁷⁴ A.g.e., s. 140.

¹⁷⁵ A.g.e., s. 97.

¹⁷⁶ A.g.e., s. 82.

¹⁷⁷ Spinoza'ya göre insan, anlık ve bedenden oluşur. Fakat bunlar ayrı bir şey değildirler. İnsan bedeni uzam yüklemi altında bir kip olarak görülen insandır, insan anlığı ise düşünce yüklemi altında bir kip olarak görülen insandır. Öyleyse bunlar, tek bir şeyin iki yanındırlar. Anlık, bedeninin ideasıdır. Başka bir deyişle, anlık bir uzam kipinin, yani bedeninin düşünce yüklemi altındaki karşı eşidir (Copleston, 1996, s. 25).

¹⁷⁸ A.g.e., s. 141.

¹⁷⁹ Copleston, 1996, s. 41.

¹⁸⁰ Etika, s. 142.

sevince götürdüğünü hayal ettiğimiz her şeyin meydana gelmesi için çaba sarf ederiz. Ona karşıt olduğunu ya da kedere götürdüğünü hayal ettiğimiz her şeyi uzaklaştırmaya, onu yok etmeye çalışırız.¹⁸¹ Çünkü bizi sevince götüren duygulanışlar daha üst bir eksiksizlik durumuna geçmemizi sağlar. Bizler, sadece şeyler ya da kişiler karşısında kendi duygulanışlarımızla değil, sevdiğimiz veya nefret duyduğumuz şeylerde oluşan sevinç ve keder duygulanışlarına göre de duygulanışlara sahip oluruz. Örneğin birinin sevdiğimiz bir objeye sevinç verdiğini hayal edersek ona karşı sevgi duymuş olacağımız gibi, tersine olarak, aynı objeye keder verdiğini hayal edersek ondan nefret ederiz.¹⁸² Başkasında olan duygulanış dolaylı olarak bizim duygulanışlarımızla bağlı olduğu içindir ki, “İnsanların sevinçle karşılayacaklarını hayal ettiğimiz her şeyi yapmaya çalışacağız. İnsanların nefretle karşılayacaklarını hayal ettiğimiz her şeyi de yapmadan nefret duyacağız.”¹⁸³ Çünkü birisi başkalarına sevinç verdiğini hayal ettiği (düşüncesine sahip olduğu) bir şey yaparsa, neden olarak kendisinin fikriyle birlikte bulunan bir sevinçle duygulanacaktır; eğer tersine, başkalarına keder verdiğini hayal ettiği bir şey yaparsa, kendi kendisini kederle karşılayacaktır.¹⁸⁴

Spinoza'nın hem doğa üzerine düşünceleri hem de o doğanın bir parçası olarak gördüğü insana ilişkin düşünceleri, onu erekselliği reddettiğini gösterir. Ona göre Tanrı ya da doğa, varolan o ezeli ve sonsuz varlık, var olan aynı zorunlulukla işler. Tanrının ya da doğanın niçin etki yaptığı ve niçin varolduğunun sebebi daima bir ve aynı şeydir. Hiçbir gaye için varolmadığından o hiçbir gayeye göre tesir etmez ve varoluşu gibi etkisinin de ne ilkesi, ne gayesi vardır. Gaye denen şey, bir şeyin ilkel prensibi ya da nedeni olarak görülmesi bakımından insan iştahından başka bir şey değildir.¹⁸⁵ İnsan, aslında her şeyin nedenselliğe göre gerçekleştiğinin bilincinde olmaksızın, kendi amaçsal davranışlarını bir paradigma olarak alıp doğaya yükler. Ancak bu bir yanılgıdır ve insan konusunda da aynı yanılgıya düşülür. Çünkü Spinoza'nın insan doğasına ilişkin düşüncelerinde gördüğümüz gibi insan kendi varlığını sürdürmek için çabalar. Burada söz konusu olan eylemsellik, insanın amaçsal ve iradi olarak eylediği düşüncesine değil, insanın kendi doğasına uygun, yani doğanın bir parçası oluşuna uygun eylemesine denk düşer. İnsanın doğanın bir

¹⁸¹ A.g.e., s. 152.

¹⁸² A.g.e., s. 147.

¹⁸³ A.g.e., s. 153.

¹⁸⁴ A.g.e., s. 153.

¹⁸⁵ A.g.e., s. 198.

parçası olarak görülmesi, doğanın bir bütünsellik olarak zorunluluğu içermesinden dolayı erekselliği dışlar.¹⁸⁶

Spinoza, iyi ve kötü kavramlarını da yine insan doğasına, onun eylemelerine bağlı olarak açıklar. Bir şey insanın onu iyi zannettiğinden dolayı, arzunun ya da ilginin nesnesi olmaz, tersine o şey istendiği, arzulandığı için iyi olarak düşünülür.¹⁸⁷ Bu iki şey, eyleme kudretinin değişiminin iki yönüdür: Bu kudretin azalması keder duygulanışına götüreceği için kötüdür, artması ise sevince götüreceği için iyidir. Böylece, nesnel olarak eyleme kudretimizi artıran ya da geliştiren şey iyi, azaltan ya da engelleyen şey kötüdür.¹⁸⁸ Buna göre herkes, kendi duygulanışlarına göre hangi şeyin iyi, hangi şeyin kötü, sonunda hangi şeyin en iyi ya da kötü olduğuna hükmeder.¹⁸⁹ Duygularımız belirli olduğu için neyin iyi neyin kötü olduğuna ilişkin yargılarımız da belirlidir. Ancak bunu her zaman anlayamayız, ama anlayamayışımızın nedeni nedensel bağıntıları bilmeyişimizdir. Bir kez duyguların nedensel kökenlerini anlarsak, iyi ve kötüyü ilgilendiren yargılarımızın belirlenmiş olduklarını görürüz.¹⁹⁰

İnsanlar sıradan yaşamlarında dünyayı sub speice aeternitatis¹⁹¹ olarak algılayamadığından iyi ile kötü arasında büyük bir ayrım görürler ve ahlaksallığın talepleri ile doğanın kışkırtmaları arasında bölünürler. Ancak bu tutumlar bilişin birinci düzeyinden kaynaklanır; doğamıza ilişkin yeterli bir fikir bizim karışık

¹⁸⁶ Reyda Ergün, 2005, s. 42- 44.

¹⁸⁷ Etika, s. 139.

¹⁸⁸ Deleuze, 2005, s. 70.

¹⁸⁹ Etika, s. 161.

¹⁹⁰ Copleston, 1996, s. 42.

¹⁹¹ Sub speice aeternitatis: Spinoza'ya göre, "biz şeyleri iki tarzda aktüel olarak tasarlarız. Ya onlarla, gerekli bir zaman ve bir yerle (uzam) nispetine göre varlığı tasarlamamız bakımından; ya da onları Tanrının içinde ve tanrısal tabiatın zorunluğuna göre tasarlamamız bakımından. Bu ikinci tarzda doğru ya da gerçek diye tasarlanan şeyleri, biz bir çeşit ezellilikle tasarlarız ve onların fikirleri Tanrının ezeli ve sonsuz özünü içerir" (Etika, s. 283). Tanrı (ya da töz) sonsuzdur ve zamanın, değişimin dışındadır. Tanrının değişikliklerinin bizler tarafından kalıcı olarak ve zaman içinde birbirini izliyor olarak anlaşılması, bizim bilişimizin yetersizliğinden dolayı bilgimize zaman kavramının sızmasındandır. Nesnelere yeterli olarak algıladığımız derecede yetersiz biliş düzeyinden kurtulur ve onları Tanrının sonsuz doğasından kaynaklanan şeyler olarak anlarız (Scruton, 2007, s. 99). Zaten, şeyleri herhangi bir tarzda ezeli olarak kavramak aklın doğasında vardır (Etika, s. 118). İnsan zihni Tanrının ezeli ve sonsuz özüne ilişkin yeterli bilgiye sahiptir (Etika, s. 119). Scruton, Spinoza'ya göre insan kurtuluşunun dünyayı sub speice aeternitatis olarak görmemizden ve böylece zamanın boyunduruğundan kurtulmamızdan oluştuğunu söyler (Scruton, 2007, s. 101). İnsan bu şekilde entelektüel Tanrı sevgisine ulaşır. "Her kim kendisini, kendi duygulanışlarını açık ve seçik olarak bilirse Tanrıyı sever ve kendini, duygulanışlarını ne kadar iyi bilirse Tanrıyı da o kadar iyi bilir" (Etika, s. 275). "Tanrıya karşı sevgi ruhta en büyük yeri almalıdır" (Etika, 276).

düşüncelerimizin ürününden başka bir şey olmayan akıl ve tutku arasındaki çelişkiyi ortadan kaldırır.¹⁹²

Spinoza, ahlak sorunlarının nesnel biçimde belirlenip nesnel biçimde yanıtlanabileceklerine inanır. Bir kez ihtirasların oluşturduğu perdelemenin ötesini görüp insan doğasını olduğu gibi anladık mı, özgürlüğümüz ve mutluluğumuzun aynı şey olduklarını ve insan için iyi bir yaşamın hem nesnel açıdan tanımlanabilir hem de rasyonel açıdan sürdürülebilir olduğunu anlarız. Çünkü önce ifade edildiği gibi, iyi yaşam, herhangi bir kişinin ahlaksal yargılarına göre tanımlanmaz; nesnel açıdan insan doğası tarafından tanımlanır.¹⁹³ İyi yaşam doğamız açısından yararlı, arzulanır türden; kötü yaşam tam karşıtı olandır. Dolayısıyla kötü ve kötülükten yalnızca Tanrı yasakladığı için değil, aynı zamanda bizim doğamızla uyumadıkları ve bizi mutsuzluğa yönlendirdikleri için kaçınmak gerekir.¹⁹⁴

Özgürlük sorununa gelince Spinoza *Etika*'nın IV. ve V. bölümünde, genel olarak algılandığı şekliyle özgürlük anlayışına karşı çıkar. Bunu etken ve edilgen duygulanış arasındaki farkla açıklamaya çalışır. İnsan akli temelde yeterli idealara sahip olduğu derecede belirli şeyleri gerçekleştirir, yetersiz idealara sahip olduğu sürece ise belirli şeylere maruz kalır. Bir şeyleri yapma ile bir şeylere maruz kalma arasındaki ayırım bir derecelendirme ayırımıdır ve yalnız Tanrı her şeyin eksiksiz ve başlatıcı nedeni olduğuna göre, yalnız Tanrı maruz kalmadan gerçekleştirir. Biz sonlu biçimler ise dünyanın nedensellik zincirini oluşturmakla beraber, dışsal nedenler tarafından yönlendirildiğimiz derecede edilgen, conatus ya da doğamızı oluşturan çabalardan dolayı hareket ettiğimizde ise etken oluruz. Edilgen

¹⁹² Spinoza *İnsan Anlaşımın İyileştirilmesi Üzerine* isimli eserinde dört biliş düzeyinden bahsederken *Etika*'da bunu üçe indirir. Spinoza'ya göre birinci tür bilgi yanlışlığın biricik sebebidir. Fakat ikinci ve üçüncü tür bilgi zorunlu olarak doğrudur (*Etika*, s. 114). Birinci biliş düzeyine denk gelen bilgi türü, insan bedeninin başka cisimlerden etkilenmesiyle ortaya çıkan değişkinin ideasına dayanır. Bunlar imgelemin idealarıdır. Mantıksal bir çıkarsama yoluyla öteki düşüncelerden türetilmemişlerdir. Anlığın edilgen olduğu bir düzeydir. Bulanık bir deneyime dayandığı için rastlantısaldır, karışıktır ve yetersizdir. İkinci tür bilgi, yeterli ideaları kapsayan bilimsel biliş düzeyidir. Spinoza bu düzeyi imgelem düzeyinden ayırımı için us (akıl) düzeyi olarak adlandırır. Zorunlu olarak gerçektir, çünkü yeterli ve genel (her şey de ortak olan özellikler) idealar üzerine dayanır. Yeterli bir idea, nesneye bakılmaksızın düşünüldüğünde, gerçek bir ideanın tüm özelliklerini taşıyan ideadır. Üçüncü tür bilgi ise Spinoza tarafından sezgisel bilgi olarak adlandırılır. Bu, Tanrının belli yüklemelerinin biçimsel özünün yeterli bir ideasından, şeylerin özünün yeterli bilgisine ilerleyen bilgi türüdür (Copleston, 1996, s. 32-38). Üçüncü biliş düzeyine atfen şöyle der: "Her şey Tanrıda olduğu ve Tanrı tarafından tasarlanmış bulunduğu için, bundan şu sonuç çıkar ki, bu bilgiden biz birçok şeyin upuygun bilgisini çıkarabiliriz" (*Etika*, s. 119). Sezgisel bilgi ikinci tür bilgiye bir şey katmaz; burada söz konusu olan perspektif değişimidir (Fransez, 2004, s. 193).

¹⁹³ Scruton, 2007, 106,107.

¹⁹⁴ Scruton, 2007, 107 – Nahum, 2008, 84.

durumdan etken duruma ilerleyişimiz yeterli idealara sahip olmak yoluyla gerçekleşir.¹⁹⁵

Spinoza'ya göre insanların gündelik hayatlarında kendilerini özgür sandıklarına dair düşünce, bir yanılsamanın sonucudur. İnsanlar hür olduklarını zannederek aldaniyorlar: Bu sanı yalnız eylemlerinin bilincine sahip olmaları ve onları gerektiren nedenleri bilmemelerinden ileri geliyor. O halde özgür oldukları fikri eylemlerinin hiçbir nedenini bilmemeleri üzerine dayanır. Çünkü insanlar, eylemlerinin iradeye bağlı olduğunu söyledikleri zaman aslında buna dair hiçbir ideaya sahip değildirler¹⁹⁶ Oysa ki insanda mutlak ya da hür hiçbir irade yoktur, ruhun bir şeyi istemesi herhangi bir nedenle gerektirilmiş olup o da başka bir nedenle gerektirilmiştir ve bu sonsuzca böyle sürer.¹⁹⁷

İnsanların aslında özgür değil de köle oldukları böyle bir durumun nedeni edilgen duygulanışlardır. Ancak duygulanışların geometrik bir açıklamasıyla, nedenler üzerine bilgi edinebiliriz.¹⁹⁸ Buna göre edilgen olan bir duygulanış bulanık bir ideadır. Bu durumda akıl da edilgendir. Eğer bu duygulanış üzerine açık seçik bir ideaya sahip olursak, yani duygulanış bizce ne kadar iyi bilinirse o kadar gücümüz içindedir. Dolayısıyla akıl (ruh) onun etkisinde o kadar az kalır ve az edilgen olur.¹⁹⁹ Akla dayalı eylemler yalnızca upuygun (yeterli) idealardan doğarlar edilgenlik ise upuygun olmayanlara bağlıdır.²⁰⁰ İşte bu durum insana özgürleşmeyi olanaklı kılar. Eylemlerimiz ne kadar akla dayalı bu etkin duygulanışlardan kaynaklanırsa o denli özgürleşir, o denli kendimiz oluruz. Eylemlerimizin nedenleri konusunda bildiklerimiz arttıkça, evrensel zorunluluğu gördükçe olasılık ve olumsuzluk fikirlerine daha az yer kalır. Ancak nedensellik bilgisi özgürlük inancını ortadan kaldırmayıp onu haklı çıkarır. Bizim köleliğimizi yaratan şey, yanılsama türü özgürlük fikridir; çünkü nesnelere olumsuzluğuna zihnimizin edilgen olması kadarıyla inanırız. Nesnelere ne kadar gerekli görürsek (yeterli idealar aracılığıyla), onlar üzerindeki gücümüzü o kadar artırırız ve o ölçüde özgürüz. Özgürlük gereklilikten kaynaklanan özgürlük değil, gereklilik bilincidir.²⁰¹ Sonuç olarak, Spinoza'ya göre, tutkuları tarafından yönlendirilenler özgür ve kendilerinin efendisi

¹⁹⁵ Scruton, 2007, 107,108.

¹⁹⁶ Etika, s. 109.

¹⁹⁷ A.g.e., s. 120.

¹⁹⁸ Ergün, s. 40.

¹⁹⁹ Etika, s. 267.

²⁰⁰ A.g.e., s. 136.

²⁰¹ Scruton, s. 122.

olduklarını sanırlar. Akıl uyarınca yaşayanlar ise kendi doğaları tarafından belirlenmiş olduklarını bilirler ve asıl onlar gerçekten özgürdürler.²⁰²

II.2. Doğal Hak, Yasa ve Güç

Spinoza'nın siyasal kuramındaki doğal durum, doğal hak gibi temel kavramlar, Hobbes'un *Leviathan* adlı eserinde kullandığı kavramlarla belli noktalarda benzerlik taşır. Spinoza da siyasal kuramını temellendirirken Hobbes gibi insan doğasına ilişkin düşüncelerden hareket eder. Ancak insanların çıkarlarını izlerken, Hobbes'tan farklı olarak insanların birbirine karşı olan değil de kendileri arasında işbirliğini olanaklı kılan yanlarını ön plana çıkarır. Diğer yandan Spinoza, siyasal bütünün oluşumu ile insan özgürlüğü üzerine getirilen kısıtlamaların, rasyonel olarak insanların kendi çıkarlarıyla örtüştüğü noktasında Hobbes'la aynı fikirdedir.²⁰³

Doğal hak ve yasa kavramları Spinoza'da kendinden önceki düşünürlerden farklı olarak, sadece insanla ilgili olarak değil, tabiat üzerine düşüncesinden hareketle ontolojik bir temelde ele alınan ve doğa içerisinde bütün şeylere ilişkin olarak kullanılan kavramlardır. Spinoza, insanın doğal hakkı onun kendi doğası ve doğa içindeki konumu ile ilişkili ele alınmalıdır düşüncesiyle, insanın doğanın hükümlerine altındaki hakkının belirleniminden hareket eder. Ona göre, doğal varlıkların, sayesinde var oldukları ve eylemde buldukları gücün, Tanrının gücünün kendisi olduğunu bilirse, doğal hakkın ne olduğunu kolayca anlarız.²⁰⁴

Spinoza, insanın yanlış kavranmasına yol açan önyargılar gibi doğanın da olduğu şekliyle kavranmasına engel teşkil eden önyargıların var olduğunu söyler. İnsanların çoğunda, Spinoza'nın anlattığı şekliyle doğa'nın (Tanrı) kavranmasına engel teşkil eden peşin hükümler vardır. Bu peşin hükümlerin temelinde ilk olarak, insanların kendilerine dair gayeci bakış açılarını doğaya da yansıtılmaları yer alır. Buna göre insanlar doğanın belli bir gaye için hareket ettiğini, Tanrının da doğayı insan için yarattığını düşünerek, doğa içinde kendilerini özelleştirir ve doğadaki şeyleri işlerine yaradığı sürece kendi rahatlıkları için birer araç olarak görürler. Buna karşın fırtınalar, depremler, hastalıklar gibi doğanın kendi zorunlulukları içerisinde olağan olan şeyleri de yine aşkın belli bir güce dayandırarak onlara sunulan

²⁰² Ergün, s. 44.

²⁰³ Copleston, s. 53.

²⁰⁴ TP, 2:3.

kötülükler olarak yorumlarlar. Oysaki bunlar insanların nedenler üzerine bilgisizliklerinden kaynaklanan kuruntulardır ve Spinoza'ya göre doğaya ilişkin bu önyargılı bakış açısından kurtulmak gerekir.²⁰⁵

Spinoza'nın, Tanrı-doğa-töz kavramlarından aynı şeyi anladığı daha önce belirtilmişti. Spinoza bu doğrultuda, TTP'nin üçüncü bölümünde doğaya bakış açısını ifade eder. Buna göre tanrısal yönetim denen şey doğanın sabit ve değişmez düzenidir. Bu düzende doğal şeyler birbirlerine zincirleme olarak bağlanmış şekildedir. Tanrının sonsuz kararları, doğanın her şeyi var eden ve belirleyen evrensel yasalarıdır ve her zaman sonsuz bir gerçeklik, zorunluluk içerirler. Dolayısıyla her şey doğa yasaları uyarınca gerçekleşir ya da her şey Tanrının kararıyla düzenlenir dendiğinde aynı şey ifade edilmiş olur. Tüm doğal şeylerin gücü de her şeyi var eden ve belirleyen Tanrının gücünden başka bir şey değildir. Hiçbir varlık doğanın önceden belirlenmiş düzeni, yani Tanrının sonsuz yönetimi ve kararı dışında hiç bir şey yapmaz.²⁰⁶

Spinoza doğanın düzeninden ve hakkından aynı şeyin, her bireye ilişkin aynı doğanın kurallarının anlaşılması gerektiğini ifade eder. Her varlık, bunlar aracılığıyla, doğası gereği belli bir biçimde var olmak ve davranmak üzere belirlenmiştir. Örneğin doğa balıkları yüzmek, büyük balıkları da küçük balıkları yemek üzere belirlemiştir. Dolayısıyla üstün bir hak ya da yasa uyarınca balıklar suların efendisidir ve büyük balık küçük balığı yer.²⁰⁷ Burada anlaşılması gereken, büyük balıkların küçük balıkları yeme haklarının olduğunu söylemenin; yalnızca büyük balıkların küçük balıkları yiyebileceklerini ve fırsat verildiğinde böyle davranacak bir yolda oluştuklarını söylemek olduğudur.²⁰⁸ Spinoza, bunun temelinde her bir şeyin hakkının onun gücüyle belirlendiği gerçekliğinin yattığını söyleyerek hak ve gücün sınırlarını özdeşleştirir. Çünkü mutlak olarak düşünüldüğünde doğanın, gücü altında olan her şey üzerinde üstün bir hakkı vardır ve hakkı onun gücünün uzandığı yere kadar uzanır. Ancak doğanın evrensel gücü, bir arada ele alındığında tüm bireylerin oluşturduğu güçten başka bir şey değildir. Dolayısıyla her bireyin, gücü altında olan her şey üzerinde üstün bir hakkı vardır. Aynı şekilde her insanın hakkı da kendisine ait belirlenmiş gücün uzandığı yere kadar uzanır. Doğanın üstün

²⁰⁵ Etika, s. 68- 71.

²⁰⁶ TTP, s. 84.

²⁰⁷ A.g.e., s. 230.

²⁰⁸ Copleston, 1996, s. 54.

yasasına göre de her şey elinden geldiğince, kendi varlığında varolmayı sürdürmeye çalışır. Bunu bir başkasını da hesaba katmadan yapar, çünkü her bireyin doğal olarak belirlendiği biçimde bunu yapmaya hakkı vardır. Spinoza buradan hareketle, doğada insanlarla diğer şeyler arasında, aynı şekilde insanlar arasında da davranışlarının temeli açısından düşünürsek hiçbir fark olmadığını göstermeye çalışır. İnsanlar doğanın hükümlerinde yaşadıkları düşünüldüğü sürece, hayatını aklın yasalarına göre yönlendirenler gibi akıldan ve erdemli alışkanlıklardan yoksun olanlarda iştahın yasaları altında üstün hak uyarınca yaşarlar. Yani bir bilgenin aklın buyurduğu her şeyi yapmaya, aklın yasaları uyarınca yaşamaya üstün bir hakkı varsa, aynı şekilde bir cahilin de iştahın onu yapmaya ikna ettiği her şeyi yapmaya, iştahın yasalarına göre yaşamaya hakkı vardır.²⁰⁹

Öyleyse doğal hak, her şeyin kendileri uyarınca olduğu doğanın yasaları ya da kuralları, yani doğanın gücünün kendisidir. Sonuç olarak, tüm doğanın ve dolayısıyla her bireyin doğal hakkı gücünün yettiği yere kadar uzanır. O halde bir insan kendi doğasının yasalarına göre yaptığı her şeyi doğanın egemen hakkı uyarınca yapar ve doğa üzerinde gücü ölçüsünde hakkı vardır.²¹⁰ Davranışlarına, ister aklın ilkelerine isterse sadece arzuya göre yön versin, insan gerçekte ne yaparsa ancak doğanın yasalarına ve kurallarına göre yapar, yani doğal hakkı uyarınca yapar.²¹¹

Buna göre Spinoza'nın doğanın hükümlerinde dediği doğal durumda, bütün insanların altında doğduğu ve çoğu zaman altında yaşadığı doğanın hakkı ve yasası, bir kişinin yapmak için arzusu ya da gücü olmaması dışında hiçbir şeyi yasaklamaz.²¹² Ayrıca kendince bir iyi ya da kötü belirlenimine de sahip değildir.

Doğal durumda herkes, ister sağlıklı bir akıl yönetsin, ister duyguları gütsün, kendisi için yararlı bulduğu şeyi üstün bir doğal hak gereği isteyebilir ve onu kaba kuvvete veya hileye başvurarak, yalvarıp yakarak ya da kendisine kolay gelen başka bir yoldan ele geçirebilir. Bu yüzden amacına ulaşmasını engellemek isteyenini düşman sayabilir.²¹³ Spinoza'ya göre insanların çoğunun davranışlarının akıl ile değil de iştah uyarınca belirlendiği doğal durumda, herkes kendi işine geleni yapacağından ve doğaları gereği öfke, kıskançlık gibi duygulara eğilimli olduklarından, insanlar

²⁰⁹ TTP, s. 231.

²¹⁰ TP, 2:4.

²¹¹ A.g.e., 2:5.

²¹² A.g.e., 2:8.

²¹³ TTP, s. 232.

arası bir uzlaşa yoktur. Dolayısıyla, insanlar doğal halde birbirinin düşmanıdır diyebiliriz.²¹⁴ Ayrıca, doğal durum dini durum ile de karıştırılmamalıdır. Doğal hal dinden ve yasalarından bağımsızca, dolayısıyla günaha ve hak ihlaline yabancı olarak algılanmalıdır.²¹⁵

Öyleyse doğal durumda, hile, öfke, nefret ve çatışma gibi iştahın yönlendirdiği davranışlar olumsuz niteliklemlerle değerlendirilemezler. Çünkü doğanın yasası ve hakkı, kimsenin arzu etmeyeceği ve yapamayacağı şey dışında hiçbir şeyi yasaklamaz. Böyle bir durumda insan aklının ve üstün bir gücün yasası değil doğanın kendi zorunluluğundan gelen yasa, düzen geçerlidir. Tüm bireyler, salt bu düzenin zorunluluğuyla, belli bir biçimde davranmak üzere belirlenmiştir. Bundan dolayı doğadaki ve doğal durumdaki bir şey bize gülünç, saçma ya da kötü geldiğinde, bunun nedeni, her zaman şeyler ve nedenleri hakkında yeterli bilgiye sahip olmamamızdır. Bizler, bir yanılsamayla her şeyin kendi anlayışımıza göre olmasını isteriz ve niteliksel değerlendirmeler yaparız. Oysa aklın kötü sandığı şey, evrensel doğanın yasasına ve düzenine değil, salt kendi doğamızın yasalarına göre kötüdür.²¹⁶

Deleuze siyasal kuramda doğal hak anlayışının Hobbes'la birlikte kazandığı şeklin Spinoza'nın da yorumuyla çok önemli sonuçları olduğunu düşünür. Ona göre Spinoza, doğal hakkın devri ve sivil haldeki duruma ilişkin konularda Hobbes'tan ayrı düşse de temelde Hobbes'la uyur. Hobbes, şeylerin bir öz tarafından değil de güç (kudret) tarafından tanımlandıklarını belirtir. Bir şeyin hakkı, yapabileceği her şeyi yapmaktır. Hobbes'a kadar doğal hak denildiğinde anlaşılan şey öze uygun olan ahlaki eylemlerin toplamıydı. Hobbes'ta ise doğal hak eşittir güçtür, öyleyse yapabildiğin her şey doğal hakkının içindedir. Ancak Hobbes, toplumsal durumda insanın gücü dahilinde yapabileceği şeyler olmasına rağmen, bunların bazılarının yasalarla kısıtlandığını söyler ve güce eşit olan doğal hakkın zorunlu olarak toplumsal halde geçerli olmayan bir durum olduğunu belirtir. Hobbes bu noktada var olduğunu söylemez ama mantıken toplumsal durumdan önce doğal durum kavramının geldiğini söyler. Çünkü toplumsal durum yapabildiğim herhangi bir şeye yönelik yasaklamalarla tanımlanır ve işler. Dahası, bir şey insana bunu yapabileceği için yasaklanır. Bir toplumsal kısıtlama böyle tanımlanır. Öyleyse doğa durumu

²¹⁴ TP, 2:14, 2:15, 3:13.

²¹⁵ TTP, s. 239 – TP, 2:18.

²¹⁶ TTP, s. 232.- TP, 2:8.

kavramsal açıdan toplumsal durumdan öncedir. Bunun anlamı şudur: Kimse toplumsal ya da akli başında doğmaz, o halde toplum bir oluş sürecinin ürünü olarak düşünülebilir. Yani insan toplumsal olarak doğmaz, öyle olur. Hobbes'a göre eğer ilk gelen doğa durumuysa veya ilk gelen haksı, bu aynı şeydir çünkü doğa durumunda yapabildiğim her şey hakkımdır. O zaman ödevler insanın toplumsallaşması için hakları sınırlandırmaya yönelik ikinci mecburiyettirler. Dolayısıyla klasik doğal hak teorisinde olduğu gibi hak ödevle göre değil ödev hakka göredir. Yani doğal hak önce gelir. Doğal hak açısından bakıldığında Hobbes, Spinoza'nın ele aldığı şekliyle şunu demektedir. Doğal hakka göre dünyanın en akli başında adamı ve en büyük sersemi aynı şeydirler. Çünkü hak güce eşittir ve deli kendi gücünde olanı yapmaktadır, aynen kendi gücünde olanı yapan akli başında adam gibi. Burada söylenen ikisinin aynı şey olduğu değil, doğal hak açısından bir fark olmadığı yoksa toplumsal durumda elbette bir fark vardır.²¹⁷

Deleuze, bu düşüncenin siyasal olarak, bilgenin veya üstün birinin yeterliliği ilkesine saldırdığını söyler. Doğal hakka dair bu yeni teori, doğal hakkı güce eşitleyen, içinde ilk gelenin hak olduğu bu bakış tarzı bir sonuca varır: Siyasal bir bütünün oluşumunda bir bilgenin yeterliliği söz konusu değildir, kimsenin benim için bir yeterliliği yoktur. O andan itibaren eğer toplum oluşuyorsa bu, şu ya da bu biçim de ona katılanların uzlaşmalarıyla gerçekleşmiş olmalıdır, bir bilgenin gelip insana özü gerçekleştirmenin en iyi yolunu söylemesiyle değil. Kuşkusuz yeterlilik ilkesi yerine uzlaşma yetkisinin getirilmesini sağlayan bu anlayış siyaset açısından çok temel önemdedir.²¹⁸

Spinoza, TTP'de Eski ve Yeni Ahit'in içeriğine dayanarak tanrısal yasanın ne olduğunu irdelerken yasa sözcüğünün mutlak anlamını açıklar ve genel olarak yasadaki ne anlaşıldığı üzerinde durur.

Yasa sözcüğü mutlak anlamda, ister aynı türden tümü olsun isterse bazıları, bireylerin kesin, belirli ve aynı neden uyarınca davranmasını anlatır. Bir yasa ya doğanın zorunluluğuna ya da insanların kararına bağlıdır. Doğanın zorunluluğuna bağlı olan yasa zorunlulukla şeyin doğasından ya da tanımından kaynaklanan yasadır. Bir insani karara bağlı olan ve hukuk olarak adlandırılan yasa ise insanların daha güvenli ve rahat yaşamaları amacıyla, kendileri ile başkaları için koydukları kurallardır. Spinoza, insani karara bağlı olan yasanın, her şeyin doğanın evrensel

²¹⁷ Deleuze, 2007, s. 104- 107.

²¹⁸ A.g.e., s. 108.

yasaları uyarınca kesin ve belirli bir nedene göre varolmak ve hareket etmek üzere belirlendiği anlayışıyla çelişmediğini söyler. Çünkü insan doğanın bir parçası olduğu ölçüde, doğanın gücünün de bir parçasını oluşturur. Demek ki insan doğasının zorunluluğundan kaynaklanan, bir başka deyişle insan doğasının belirlenmiş gibi algıladığımız ölçüde doğadan kaynaklanan şey, zorunlu olsa bile yine de kaynağını insanın gücünden alır. O halde bu tür yasaların insanların kararına bağlı olduğu pekâlâ söylenebilir.²¹⁹

Ancak, yasa sözcüğü gerçekte doğal şeylere metaforik olarak uyarlanmışa benzer. İnsanların bundan anladığı yalnızca, yerine getirebilecekleri ya da ihmal edebilecekleri bir buyruktur. Çünkü yasa insani gücü belli sınırlar içinde tutar. Oysa insani gücün kendisi bu sınırların çok ötesindedir. Ama yasa bu sınırları aşan bir şey buyuramaz. Bu halde yasa daha özel bir tanım gerektirir: Herhangi bir amaca yönelik olarak, insanın kendisi ya da başkaları için belirlediği yaşama usulü.²²⁰

Spinoza'ya göre, genelde böyle anlaşılmasına rağmen, yasanın gerçek amacını insanların çoğu anlamaktan acizdir ve aynı şekilde bu insanlar, hayatlarını akla uygun düzenlemekte de beceriksizdirler. Bu yüzden geçmişte yasa koyucular, bilgece davranarak, yasaların herkesi aynı biçimde zorlayabilmesi için yasaların doğasından zorunlu olarak kaynaklanandan çok farklı bir amaç belirlediler. Yasaya saygı gösterene, sıradan insanın en sevdiği şeyi vaat edip, tersine yasayı ihlal edecek olanı da sıradan insanın en korktuğu şeyle tehdit ettiler. Böylece insanı belli sınırlar içerisinde tutmaya çalıştılar. Yasa deyince, özellikle, bazı insanların başka insanlara buyurdukları yaşama usulünün akla gelmesinin sebebi budur. Dolayısıyla, yasalara itaat edenlere yasanın hükmü altında yaşayanlar denir ve sanki onlar yasanın kölesine dönmüşlerdir.²²¹ Spinoza, bu noktada özgürlük konusundaki düşünceleriyle bağlantılı olarak düşünebileceğimiz bir bakışla, bu yasa ile itaat eden arasındaki ilişkide adil olmaya yönelik bir sorun tespit eder. O, böyle bir yapıda, her insana ait olanı yasalardan korkarak veren kişinin, bir başkasını hâkimiyeti altında ve cezaya çarptırılma kaygısıyla hareket ettiği için adil olmadığını düşünür. Çünkü kişi burada, aynı özgürlük sorununda olduğu gibi, yasanın gerçek nedenini ve zorunluluklarını bilmeden, bir dayatma sonucu hareket ediyor. Oysa yasanın gerçek nedenine ve zorunluluğunun bilincine sahip bir kişi, kendi kararı ile tutarlıca davranmış olur ve

²¹⁹ TTP, s. 95,96.

²²⁰ A.g.e., s. 96.

²²¹ A.g.e., s. 96,97.

ona adil denilebilir. Spinoza'ya göre gerçekte, dinde de buna benzer bir anlayış vardır. Pavlus'un, "O, yasanın hükmü altında yaşamakla hiç kimsenin aklanmış olamayacağını söyler" ifadesi bunu gösterir. Çünkü ortak tanıma göre adalet, her insana, ona ait olanı verme konusunda sürekli ve istikrarlı bir iradedir.²²² Ayrıca bir benzeri Eski Ahit'te Süleyman'ın Özdeyişlerinde de mevcuttur.²²³

Spinoza, bu durumdan hareketle genel anlamında yasanın insani yasa ve tanrısal yasa olarak ayrılması gerekeceğini söyler. "İnsani yasadan insan hayatı ve devletin güvenliğine hizmet eden yaşama usulünü anlıyorum. Tanrısal yasadan ise yalnızca en üstün yararı, yani geçek Tanrı bilgisini ve sevgisini gözeten yasayı anlıyorum."²²⁴ Spinoza, bu yasayı tanrısal olarak adlandırmasının sebebini en üstün yararın doğasına bağlar. Buna göre insanın, onu Tanrı bilgisine ulaştıracak olan en iyi parçası anlama yeteneğini, kendi yararı için mükemmelleştirmesi gerekir. Çünkü başka türlü Tanrıyı ve O olmazsa hiçbir şeyin var olamayacağını kavrayamaz. İnsan doğal şeyleri tanıdıkça, Tanrı hakkındaki bilgisi de artar ve kendisi daha mükemmel olur. Dolayısıyla da tüm bilgisi, yani en üstün yararı yalnızca Tanrı bilgisine bağlı olmakla kalmaz, bütünüyle ondan oluşur.²²⁵ Bundan şu sonuç çıkar: İnsan diğerlerinden daha fazla sevdiği şeyin doğası nedeniyle kendi mükemmelliğini artırır ya da bunun tam tersi olur. Demek ki en kusursuz varlık Tanrının anlama yeteneğine bağlı bilgisini her şeyden çok seven kişi, zorunlulukla en kusursuz olan sonsuz mutluluğa en çok katılan kişidir. Öyleyse en üstün yararımız ve sonsuz mutluluğumuz gelip, Tanrı sevgisi ve bilgisine bağlanır.²²⁶ Bu yüzden tüm insani eylemlerin amacının, yani Tanrı idesi bizde olduğu ölçüde Tanrının kendisi olan şu amacın gerekli kıldığı araçlar, Tanrının emirleri diye adlandırılabilir.²²⁷ Çünkü onlar

²²² A.g.e., s. 97.

²²³ "Hakkı yapmak Salih için sevinçtir, fakat fesat işleyenler için ezilmedir" (**Kitabı Mukaddes**, İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2004, Süleyman'ın Meselleri, 21-15).

²²⁴ TTP., s. 97.

²²⁵ A.g.e., s. 97, 98.

²²⁶ Spinoza'ya göre bu en üstün yarar ve sonsuz mutluluk, vahye dayanmayan, salt spekülasyon ve saf zihinden başka bir şey olamayan, Tanrı sevgisi ve bilgisidir (TTP, s. 99). Burada Spinoza düşüncesinde Tanrının Doğa olduğu anımsanmalıdır. "Spinoza bu Tanrı sevgisinin 'esenliğimiz, kutsanmışlığımız ya da özgürlüğümüz olduğunu' bildirir. Ama açıktır ki anlaksal Tanrı sevgisi gizemsel bir anlamda ya da kişisel bir Varlık için sevgi anlamında yorumlanmamalıdır. Spinoza'da dil çoğu kez din dilidir; ve dil belki de kişisel bir dindarlığı anlatabilir. Ama eğer böyleyse, bu kişisel dindarlık Spinoza'nın felsefi dizgesinden çok dinsel yetiştirilmesinden kaynaklanır. Yalnızca dizge göz önüne alındığında, söz konusu sevgi kişiler arasındaki sevgi anlamındakinden çok bilim adamının Doğanın tam bir açıklanışı karşısında duyduğu haz ya da ansal doyuma yakındır" (Copleston, 1996, s. 46).

²²⁷ Spinoza tanrısal yasayı evrensel insan tabiatından çıkarsadığı için ona göre bu evrenseldir, yani tüm insanlara ortaktır. Nasıl olursa olsun vahiy ya da tarihi anlatılara inanılmasını gerekli kılmaz. Bu tabii Tanrısal yasa yalnızca insan tabiatının incelenmesinden yola çıkılarak anlaşılır (TTP, s. 99).

bize, zihnimizde varolduğu ölçüde, sanki Tanrı tarafından buyrulmuşlardır. Bu yüzden söz konusu amaca yönelik yaşama usulüne pekâlâ tanrısal yasa denilebilir.²²⁸ İnsani yaşama gelince onu ise toplum ve siyasi bütün açısından ele almak gerekir.

II.3. Sözleşme ve Devlet

Spinoza'nın düşüncesinde, insanların siyasal bir bütün olarak yaşamalarının temelinde sözleşme fikri vardır. Ancak Spinoza'da sözleşme fikrinin, “sosyal sözleşme” anlamında bilindik bir kurguya tekabül etmediğini bilmek gerekir. Spinoza sözleşme düşüncesiyle daha çok, toplumun kurulduğu varsayılan kurgusal bir anı değil, toplumun sürekli toplum olarak varlığını sürdürmesini sağlayan ve süreklilik arz eden mutabakatı kasteder.²²⁹

Spinoza'nın insan doğasına ilişkin düşüncelerinde ifade edildiği üzere, herkes, doğanın yüce yasasına göre vardır ve bunun sonucu olarak da herkes kendi doğasının zorunluluğundan gelen şeyi doğanın yüce hakkı ile yapar ve böylece herkes neyin iyi ya da kötü olduğuna doğanın yüce hakkına göre karar verir. Aynı şekilde herkes doğasına göre kendi çıkarını düşünür, öç alır ve sevdiği şeyi korumaya, kin beslediği ya da nefret ettiği şeyi yok etmeye çalışır. Eğer insanlar aklın yönlendiriciliğinde yaşasalardı, herkes başkasına zarar vermeden, kendisine ait olan hakka sahip olacaktı. Fakat insanlar kendi güçlerini çok aşan duygulanımlara bağlı olduklarından değişik yönlere sürüklenmişlerdir.²³⁰ İnsanlar özellikle nefret, öfke ve kıskançlığa dair duyguların kurbanı oldukları sürece birbirlerine zıt düşerler. Diğer hayvanlardan daha fazla iktidara sahip oldukları, hilekâr ve daha kurnaz oldukları için daha korkunçturlar. Doğaları gereği bu duygulara önemli ölçüde tabi olmaları onları adeta birbirlerinin düşmanı yapar.²³¹ Oysaki insanların birbirlerinin yardıma ihtiyacı vardır. Öyleyse insanların uyum içinde yaşayabilmeleri ve birbirlerine yardım etmeleri için doğal haklarından vazgeçmeleri, yani başkasına zarar verebilecek şeyleri yapmama durumunu sağlamaları gerekir. Çünkü esas olarak, doğal halde herkes bir başkasının baskısına boyun eğmeyecek biçimde kendisini koruyabildiği ölçüde kendisinin efendisi olduğundan; insanın, doğal hakkı

²²⁸ TTP, s. 98.

²²⁹ Ergün, 2005, s. 60.

²³⁰ Etika, s. 226, 227.

²³¹ TP, 2:14.

kendi gücü tarafından belirlendiği sürece herkesten tek başına korunmaya çabalaması boşunadır. Bu açıdan bakıldığında, aslında bu hak sadece kuramsal olarak vardır, çünkü bu hakkın muhafazasını temin etmek için doğal halde hiçbir yol ve mekanizma yoktur. Bu doğal durumda, her bireyin ne kadar az iktidarı ve hakkı varsa korkmak için o kadar çok sebebi vardır. Böyle bir durumdan hareketle insanların aralarında yardımlaşmaksızın hayatlarını çok sürdüremeyecekleri ve ruhlarını geliştiremeyecekleri de açıkça bellidir. O halde, sadece insan türüne has, beraber yaşayıp gelişebilecekleri topraklara sahip oldukları, güçlerini ayakta tutabildikleri, kendilerini koruyabildikleri ve ortak bir iradeye göre yaşayabildikleri zamanlar dışında, doğal hak güçlkle düşünülebilir.²³² Dolayısıyla Spinoza doğal hakkın esas gerçeklik kazanacağı yer olarak toplumsal bir duruma işaret eder.

Spinoza insanlar açısından dürüstçe arzu edilebilecek üç husus tespit eder. Bunlardan ilk ikisi insanın doğasına ilişkin olan şeyleri ilk nedenleriyle bilmek ve tutkuları dizginlemek, yani erdemi bir alışkanlık haline getirmektir. Üçüncüsü ise dışsal şeyler olarak betimlediği, insanın güvenlik içinde yaşamasını ve bedenini korumasını sağlayan araçlardır. Toplumsal siyasal bir duruma işaret eden bu üçüncü hususun nasıl sağlanacağına dair, Spinoza, güvenlik içinde yaşama ve başka insanlarla hayvanların saldırılarından korunma açısından insani bir yönetimin yararlı olacağını gösterir.²³³

İnsani yönetim olarak ifade edilen böyle bir durum, belli kuralları koşullar. Çünkü doğa insanları, arzuları gerçek aklın yolundan sapmayacak şekilde oluşturmamıştır. Böyle olsa, yararlı olanı gönülden ve özgürce yapmaları için sadece belli ahlaki derslerin verilmesi yeterli olurdu. Oysa insan, doğası gereği pek de akli olmayan bir şekilde, sınırsız arzuyla kendisine yararlı olanı arar. Çoğu zaman ne geleceği ne de başka şeyi hesaba katar, akli olmayan arzu ya da duygulanışlarla hareket eder.²³⁴ Bu halde insan doğasından kaynaklanan bu durumun nasıl önüne geçilebileceği sorunu doğar.

Spinoza'ya göre, insanlar için kuşku götürmez düzeyde yararlı olan, aklın yasaları ve belirli buyrukları uyarınca yaşamaktır. Fakat çoğu buna pek itibar etmediğinden tutkuların güdümünde yaşar, dolayısıyla zayıf kalırlar. Oysa insanlar güvenlik içinde ve elden geldiğince iyi yaşamak için birlikte hareket etmek

²³² Etika, s. 227 – TP, 2:15.

²³³ TTP, s. 84, 85.

²³⁴ TTP, s. 111.

zorundadırlar. Bunu yapabilmek için de her birinin doğal olarak her şey üzerindeki hakkının topluca kullanılmasını ve bu hakkın, artık her insanın gücü ve iştahınca değil, topluca herkesin gücü ve iradesince belirlenmesini sağlarlar. Bununla birlikte yalnızca iştahın önerilerine uymakla bu girişim başarısız olur, çünkü iştah her birini farklı yöne sürükler. Dolayısıyla çok sağlam bir düzenleme yapıp şu konularda kesin bir söz vermeleri gerekir: Her şeyi yalnızca aklın buyruğuna göre yönlendirmek, insana, başkasına zarar verebilecek herhangi bir şey önerdiği ölçüde iştahı dizginlemek, kendisine yapılmasını istemediği şeyi başkasına yapmamak ve başkasının hakkını kendi hakkı gibi savunmak.²³⁵

İnsanlar üzerinde etkili olacak bu antlaşmanın sağlam olması sorununun nasıl çözüleceği, Spinoza'da, insanların tutkularıyla hareket etmelerinin dizginlenmesiyle ilgilidir.

Spinoza'ya göre bir duygulanış ancak kendisinden daha kuvvetli (ve azaltılmak ya da indirilmek istenen duygulanışa karşıt olan) bir duygulanışla azaltılabilir. Yani bir insan başkasına zarar vermekten, bunu yaptığında daha büyük bir zarar göreceği korkusu varsa ancak bundan vazgeçer. Aynı şekilde kimse doğası gereği, iyi olduğuna karar verdiği bir şeyden vazgeçmez; yeter ki daha büyük bir iyilik ummasın ya da daha büyük bir kötülükten çekinmesin.²³⁶ Bu doğrultuda, insan için gerçek somut yarar, öncelikle ulaşabildiği ölçülü sosyal hayat olarak bu kısmi gerçeklik içinde, dengelenmiş çıkarları ardında, dengelenmiş tutkularıyla yaşamak olacaktır. Çünkü kimse aşırı tutkuların yerine makul aklın geçirilmediği, herkesin dilediğini yapabildiği bir ortamda, korkular içinde yaşamak istemez.²³⁷ O zaman aklın ve deneyimin öğrettiklerine de dayanarak kesin yol, belirli yasalarla bir toplum oluşturmak, dünyanın belli bir bölgesine yerleşmek, herkesin gücünü tek bir beden içindeymişçesine bir araya toplamaktır.²³⁸ Çünkü hiçbir toplum, bir siyasi bütün ve bir güç, insanların sınırsız arzusunu ve engel tanımayan coşkusunu dizginleyen, durduran yasalar olmadıkça varlığını sürdüremez.²³⁹

“Öyle ise, eğer bir toplum herkesin kendi için oç alma ve iyi ile kötü hakkında hüküm verme hakkını almak isterse ve böylece ortak bir hayat kuralı tespit etmeye, kanunlar kurmaya ve onları duygulanışları azaltmayan akılla değil, fakat

²³⁵ A.g.e., s. 232, 233.

²³⁶ A.g.e., s. 233.

²³⁷ Akal, 2004, s. 153.

²³⁸ TTP, s. 85.

²³⁹ TTP, s. 111.

tehditlerle devam ettirme gücüne sahip ise, bu kanun ile böyle bir toplum kurulabilecektir.”²⁴⁰

Spinoza, birbirinden kesin bir çizgi ile ayırmadığı toplumsal durum ile siyasal bütüne yönelişi, Hobbes gibi sadece korku ve güvenlik hissi üzerine dayandırmaz. Spinoza’ya göre, toplum çok yararlı ve bütünüyle zorunlu olan bir şeydir; yalnızca insanlardan korunarak değil özgürlük içinde güvenli olarak yaşamak için, ama birçok zahmetten de kurtulmak için. Çünkü insanlar, karşılıklı olarak birbirlerine yardımcı olmazlarsa, kendi imkânlarıyla ayakta kalabilmek ve korunabilmek için gerekli beceri ve zamana sahip olamazlar. Gerçekten de kavrama yetenekleri her konuda aynı değildir. Ayrıca toplumdaki soyutlanarak ele alınan hiç kimse, tek tek her insanın ona ihtiyaç duyacağı şeylere de ulaşamayacaktır.²⁴¹

Robert Misrahi, Spinoza’nın düşüncesinin temelinde sözleşmeci ama Spinozacı anlamda sözleşmeci bir anlayış olduğunu belirtir. Bu sözleşmenin kaynağında, insanın olumsuz doğasından kaynaklanan ahlaki bir gereklilik yoktur. Sözleşmenin gerekliliği, doğrudan, tekil varlığın conatus ve arzu olmasına dayanır. O, diğer tekil varlıklarla, şiddet, kaygı ve güvensizlik engellerine takılmadan, kendisi için iyi olanı elde edip, bundan haz almak için uzlaşır. Hukukun ve sivil toplumun oluşumuna denk düşen, bir halden ötekine geçiş sayılmayan, gerçek arzuların gerçekleştirilmesine yönelik gerçek bir birliktelikten başka şey olmaması bu sözleşmeyi diğerlerinden ayıran özelliğidir.²⁴²

Spinoza sözleşme sonucu ortaya çıkan, yani insanların belli yasalar koyarak oluşturduğu ve buna dayanarak varlığını sürdürdüğü toplumsal durumu sivil bir statü, “devlet” olarak adlandırır. Bu siyasal bütüne Kent (Civitas), iktidara sahip olanın yönetimine bağlı devletin ortak meselelerine kamu işleri (respublica) denir. Sivil hukuk uyarınca Kentin sağladığı tüm kolaylıklardan yararlanan insanlara yurttaş (civis), Kent tarafından oluşturulan kurallara, yani yasalara uymak zorunda olan yurttaşlar olarak bunlara uyruklar denir.²⁴³

Spinoza’ya göre, insanın doğasından kaynaklanan üstün hak uyarınca iki kötü şeyden daha az kötü olanı seçebilme durumu, insanın işine gelmediğinde yaptığı antlaşmayı bozabilmesini olanaklı kılar. Bu ise şöyle bir sonuç doğurur: Yararlı

²⁴⁰ Etika, s. 227.

²⁴¹ TTP, s. 110 – TP, 2:13-16.

²⁴² Aktaran: Akal, 2004, s. 299.

²⁴³ Etika, s. 227 – TP, 3:1.

değilse hiçbir antlaşmanın hükmü olamaz. Yararlılık ortadan kalktığında anlaşma geçersiz olur. Bu nedenle antlaşma yapılan kişiden sonsuza kadar sözüne bağlı kalmasını isteyen biri, aynı zamanda, antlaşmanın bozulmasının bozana yarardan çok zarar vermesine çalışmalıdır. Özellikle bir devletin kuruluşunda bu böyle olmalıdır. Çünkü insanlar çoğunlukta akılları ile hareket etmediklerinden, siyasi bütünü yararını düşünmektense öncelikli olarak kendi çıkarlarını düşünürler. Daha büyük bir kötülükten çekinmedikleri sürece doğal hakları ya da güçleri yettiğinde bunu yaparlar. Ancak daha önce söylendiği gibi doğal hak her insanın gücüyle belirlenir. Bundan dolayı, insan zorunlu veya gönüllü olarak gücünden bir şeyleri bir antlaşmayla başkasına devrettiği ölçüde, hakkından bir şeyleri de ona bırakmış olur. Demek ki sahip olduğu üstün güçle zor kullanarak herkesi baskı altına alan, ölümle korkutarak kendine bağlayan kişi, herkes üzerinde üstün bir hakkın da sahibidir. Ama bu hakkı, her istediğini yapma gücünü koruduğu sürece elinde tutabilecektir. Yoksa daha güçlü olan kimse ona itaat etmeyecektir.²⁴⁴

Ancak önemli olan doğal hakla çelişmeden, bir toplum oluşturabilmek ve her türlü antlaşmayı kusursuz bir bağlılıkla koruyabilmektir. Bunun için ise her insanın tüm gücünü bir kişiye değil de topluma devretmesi gerekir. Böylece yalnızca toplum her şey üzerinde doğanın üstün hakkına sahip olacaktır. İster özgürce ister ölüm korkusuyla, her insanın itaat etmek zorunda olduğu üstün gücü, toplum elinde tutacaktır.²⁴⁵ Böyle bir toplumun yasasına ise Spinoza, iyi bir devlet olarak da tasvir ettiği demokrasi adını vererek şöyle tanımlar: Gücü altındaki her şeye ilişkin üstün hakka toplu olarak sahip, evrensel insan birliği. Bunun sonucunda üstün güç hiçbir yasayla bağlı değildir, ama herkes her konuda ona itaat borçludur. Çünkü kendilerini savunma gücünün tamamını ona devrettiklerinde açık ya da kapalı bir antlaşmayla hepsinin üstlendiği bir yükümlülüktür bu. İnsanların hem zorunlulukla hem de aklın buyruğunca uyduğu bu yükümlülük siyasi bütünü bölünmemesi ve çökmemesi için de zorunludur. Dolayısıyla, siyasi bütünü düşmanları olmak ve onu tüm gücümüzle savunmayı bize öneren akla aykırı davranmak istemiyorsak, üstün gücün tüm buyruklarını, en saçma buyruklar bile olsa uygulamak zorundayız.²⁴⁶

Spinoza, üstün gücü kullananların ender de olsa saçma buyruklar verdiklerini belirtir. Ama genelde üstün hakkı ve siyasi bütünü elde tutmak için bundan

²⁴⁴ TTP, s. 233, 234.

²⁴⁵ A.g.e., s. 234, 235.

²⁴⁶ A.g.e., s. 235.

kaçınırlar. Çünkü başka türlü siyasal devamlılığın sağlanamayacağını bilirler. Spinoza'ya göre, iyi bir toplum olan demokratik siyasi bütünde ise saçmalaktan kaygılanmaya hiç gerek yoktur. Çünkü söz konusu olan büyük bir birlik olduğundan, onun çoğunluğunun, tek ve aynı saçmalık üzerinde uzlaşması hemen hemen imkânsızdır. Ayrıca demokrasinin amacı ve temeli nedeniyle de kaygı verici değildir. Zaten demokrasinin, iyi toplumun, temeli ve amacı, iştahın saçmalıklarından kaçınmak ve insanları elden geldiğince aklın sınırları içinde tutmaktır; uzlaşma ve barış içinde yaşasınlar diye. Bu temel, yerinden oynatılırsa yapı tamamıyla çöker. O zaman üstün güç bunları gözetecek, uyruklar da üstün gücün buyruklarını yerine getirecektir.²⁴⁷

Uyrukların, siyasal bütünün tüm buyruklarına itaat etmesi, böyle bir toplumda uyrukların kölelere dönüştüğü fikrine neden olabilir. Ancak bu bakış açısı kölenin buyrukla, özgür olanın ise gönlünce hareket ettiği sanısına dayanır. Oysaki tutkularıyla hareket edip, kendisi için yararlı olanı göremeyen en büyük köledir. Tüm gönlünce aklın emirlerine göre yaşayan kişi ise özgürdür. Emir ile eylemde bulunmaya, itaate gelince: Bu elbette özgürlüğü belli bir biçimde kısıtlayıcı bir şeydir, ama eylemde bulunanı köle de yapmaz. Çünkü köleyi köle yapan eylemin nedenidir. Eylemin hedefi eylemde bulunanın yarına değil de emri verenin yararına yönelirse, eylemde bulunan köledir. Ama emri verenin değil de tüm halkın esenliğinin üstün yasa olduğu bir siyasal bütünde köle değil uyruktur. Uyruk, siyasi gücün buyruğuyla, topluluğa, dolayısıyla da kendi yararına yönelik olanı yapandır.²⁴⁸ Zaten, siyasi bütünün herkese ait olduğu ve yasaların ortak rızayla yürürlük kazandığı demokratik, iyi bir toplumda gerçekte itaat diye bir şey yoktur. Böyle bir toplumda yasaların sayısı artsa da azalsa da, halk aynı biçimde özgürlüğünü korur. Çünkü bir başkasının otoritesi altında değil, kendi rızasıyla davranmaktadır. Ama bir tek kişinin siyasi bütüne mutlak egemen olduğu yerde, bunun tam tersi gerçekleşir.²⁴⁹ Öyleyse yasaların ortak rızayla, sağlıklı akla dayandırıldığı bir devlet en özgür devlettir.²⁵⁰

Spinoza TTP'de devlet ve temellerini tartışırken devlet üzerine düşüncelerini, devlette özgürlüğün yararını en etkili bir şekilde göstermesi açısından, iyi bir toplum

²⁴⁷ A.g.e., s. 235, 236.

²⁴⁸ A.g.e., s. 236.

²⁴⁹ A.g.e., s. 111- 112.

²⁵⁰ TTP, s. 236. – TP, 2:21.

olarak demokratik siyasal bütün tasarımı ile paralel olarak ele alır. İyi bir devletin kurulmasın da ve sürekliliğinde dikkat edilmesi gereken şeyleri tartışır. Ancak şunu belirtmek gerekir ki, onun siyasal bütün açılımı aslında bir demokratik düzen savunusudur ve tarihsel dönemi açısından oldukça yoğun pratik kaygılar taşır.

Spinoza en iyi toplum olarak düşündüğü demokrasinin, en doğal ve doğanın insana tanıdığı özgürlüğe en yakın siyasal düzen olduğunu düşünür. Çünkü bu siyasal bütününde hiç kimse doğal hakkını, gelecekte her türlü tartışmanın dışında kalacak biçimde başkasına devretmez. Tam tersine, her insan onu, kendisinin de bir parçasını oluşturduğu tüm toplumun çoğunluğuna devreder. Böylece herkes, daha önce doğal halde olduğu gibi, eşit kalır.²⁵¹

Spinoza'ya göre gerçekte, zaten hiç kimse gücünü dolayısıyla da hakkını, onu insan olmaktan çıkaracak ölçüde bir başkasına devredemez. Hakkından kaynaklanan birçok şeyi kendine saklar. Bu yüzden her istediğini yapabilecek üstün güç de asla varolmayacaktır. Tarihsel olarak bakıldığında da bu böyledir. İnsanlar hiçbir zaman haklarından, o güç ve hakkı ele geçirenlerin onlardan artık korkmayacakları ölçüde vazgeçerek güçlerini bir başkasına devretmemişlerdir. Bunun için devletler açısından düşmanlardan daha çok, haklarından yoksun olsalar da kendi yurttaşları tehdit unsuru olmuşlardır.²⁵²

O halde siyasi bütün ile uyruk arasındaki ilişkiyi belirleyen sivil hak ya da yasadan şunu anlamak gerekir. Üstün gücün buyruklarıyla belirlendiği ve yalnızca onun otoritesiyle korunduğu haliyle, her insanın kendi varlığı içinde varlığını sürdürme özgürlüğü. Gerçekten de yalnızca kendi gücüyle belirlenmiş olan keyfince yaşama hakkını, yani kendini savunma özgürlüğünü ve gücünü başkasına devrettikten sonra, her insan artık üstün gücün yargısına göre yaşamak ve salt onun koruması altında kendini savunmak zorundadır.²⁵³

Spinoza, uyruk karşısında siyasal bütünün hak ve gücünün sınırları konusunda, siyasal bütünün gücünün sadece insanları korkutmaya dayalı baskıyla sınırlı olmadığını, buyruklarına itaat ettirmeyi sağlayacak tüm araçları da kapsadığını düşünür. İster sevgiyle ister korkuyla, isterse hayranlık ve korkuya dayalı karışık tutkularla yapmış olsun, bir uyruk üstün güce uygun her eylemi kendi hakkı uyarınca değil, siyasi bütünün hakkı uyarınca yapar. Çünkü uyruğu uyruk yapan itaatın

²⁵¹ TTP, s. 236.

²⁵² A.g.e., s. 243,244.

²⁵³ A.g.e., s. 237.

kendisidir, nedeni değil.²⁵⁴ İtaat ise dışsal eylemlerden daha çok ruhun içsel eylemleri ile ilgili bir şeydir. Dolayısıyla itaati güçlü olan uyruk, korku sonucu değil de gönülünce itaat edendir. Ayrıca bir siyasal bütün, insanların bu itaati göstermesi için onların kafalarına hâkim olabilecek olanaklara sahiptir. Bu doğrultuda kendi hakkı uyarınca uyrukların inancına, sevgilerine, nefretlerine ve birçok duygularına yön verir. Ancak bu, siyasal bütünün mutlak anlamda her şeyi elinde tutabileceği anlamına da gelmez. Bir siyasal bütünün korunması, her şeyden önce, uyrukların sadakatine, erdemine ve uyrukların buyruklara itaatte kararlılığına bağlıdır. Bunun sağlanması için - yöneticinin de yönetileninde insan olduğunu unutmadan – siyasal bütünde her şeyin, mizacı ne olursa olsun her insana kamusal hakkı, özel çıkarımın önüne koyduracak biçimde oluşturulması gerekir.²⁵⁵ Zaten siyasal bütünün her yurttaşta kendi mizacına göre yaşama izni vereceği hiç bir biçimde düşünülemez. Her insanın kendi yargıcı olduğu doğal hak öyleyse sivil halde zorunlu olarak kalkar. Ancak bu gerçekten ortadan kalkma anlamında değil çünkü siyasal bütünün buyruğuna uymaya karar veren, aslında kendi mizacıyla da çelişmeyecek şekilde, yani doğal hak gereği, kendi güvenliğini ve çıkarını gözetiyordur.²⁵⁶

Spinoza, siyasal bütün içinde bir yurttaşın, sivil hakka ya da üstün gücün buyruğuna karşı bir başkası tarafından her hangi bir zarara uğratılmasının hak ihlali olduğunu söyleyerek, hak ihlalinin yalnızca sivil halde düşünülebileceğine işaret eder. Bundan dolayı insanların eylemi hakkında yargıda bulunma, yanlış gördüğünden hesap sorma, suçluları cezalandırma ve yurttaşlar arasındaki anlaşmazlıkları çözecek kişileri de belirleyip atayacak olan, egemen güç olarak devlettir. Aynı şekilde devletler düzleminde barışa ya da savaşa karar verilmesi, bunun için uygun araçların belirlenmesi, kamu harcamaları gibi her türlü kamusal işin yapılmasında da yetki devlettedir.²⁵⁷

Hak ihlali sadece yasanın birbirine zarar vermeme yükümlülüğüyle bağladığı özel kişiler arasında olduğundan, üstün gücü kullananların uyrukların hakkını ihlal etmesi söz konusu olamaz.²⁵⁸ Çünkü egemenin (siyasal bütünün), kendi gücünden başka bir sınırı olamaz. Herkesin kendisini ona uydurma zorunluluğu vardır. Kamu

²⁵⁴ A.g.e., s. 244.

²⁵⁵ A.g.e., s.244-246.

²⁵⁶ TP, 3:3,4.

²⁵⁷ TTP, s. 237 – TP, 4:2.

²⁵⁸ TTP, 237.

iktidarı da diyebileceğimiz bu güç, iyinin, kötünün, doğrunun, doğru olmayanın, herkesin ne yapip ne yapmaması gerektiğinin belirleyicisidir.²⁵⁹

Ancak siyasal bütünün yapabilecekleri hakkında, teorik olarak olmasa da pratikte, doğal hak uyarınca bir sınırlama söz konusudur. İnsan doğası açısından bakıldığında örneğin, hiç kimse ne vaatle ne de zorla kendi yargısını elden bırakamaz, genel olarak hissettiğine ve düşündüğüne aykırı bir şeye inandırılmaz. Aynı şekilde düşünüldüğünde, hangi vaatlerle ya da hangi tehditlerle bir insan sevdiği bir şeyden nefret etmeye veya nefret ettiği bir şeyi sevmeye zorlanabilir? Spinoza'ya göre bunun gibi insan doğasına aykırı şeyler hakkında devletin emretme hakkının ve iktidarının olduğunu söylemek, insanın sağduyudan yoksun olmaya ya da saçmalamaya hakkı vardır demek gibi çılgınca bir şeydir ve insan doğasına aykırılık taşır.²⁶⁰ Bunun yanında insanların genel olarak hoşnutsuzluğuna neden olacak şeyler de devletin hakkıyla pek az ilişkilidir.²⁶¹ Örneğin devlet içi barış açısından düşünüldüğünde, eğer bir devlette uyruklar dehşetin egemenliği altında olduklarından dolayı başkaldırmıyorlarsa, burada barışın hüküm sürdüğü değil ama daha ziyade savaşın hüküm sürmediği söylenebilir. Çünkü gerçekte barış, basitçe savaşın olmayışı değil, kaynağını aklın gücünden alan bir erdemdir.²⁶² “İnsanları sadece korkutarak yönetmeyi hedefleyen bir devlette hüküm süren de erdemden çok kötülüğün yokluğudur.”²⁶³ Dolayısıyla böyle bir hoşnutsuzluk durumunun yoğunlaşmasıyla insanlar doğaya uyararak, ya ortak bir korku nedeniyle ya da maruz kaldıkları bir kötülüğün öcünü almak arzusuyla devlete karşı birleşip isyan edebilirler.²⁶⁴ Yani Multitudo'nun (çokluk) kendileri yoluyla haklarını bir egemen güce devrettikleri yasalar, ortak çıkar için önem taşıdığı anda ihlal edebilir, bu da egemenin hakkı için bir sınırlama teşkil eder.²⁶⁵ Bundan dolayı, egemen ve uyruk arasındaki ilişkinin önemi açısından unutulmamalıdır ki; “eğer doğal halde, en çok iktidara sahip olan ve kendi hakkına en çok bağlı olan kişi aklın kılavuzluğunu izleyen ise, aynı şekilde, en güçlü ve en bağımsız devlette akla dayanan ve akıl tarafından yönetilendir. Devletin hakkı, gerçekte, bir biçimde aynı düşünceyi izleyen Multitudo'nun gücüyle tanımlanır ve eğer devlet, salim aklın tüm insanlara

²⁵⁹ TP, 4:1.

²⁶⁰ A.g.e., 3:8.

²⁶¹ A.g.e., 3:9.

²⁶² A.g.e., 5:4.

²⁶³ A.g.e., 10:8.

²⁶⁴ A.g.e., 3:9.

²⁶⁵ A.g.e., 4:6.

ulaşılmasının yararlı olduğunu öğrettiği amaca doğru tüm gayretiyle yönelmezse bu ruh birliği hiçbir biçim de tasarlanamaz.”²⁶⁶

Spinoza’ya göre, yine sivil halde düşünülebilir olan adalet, her insanın sivil hak uyarınca sahip olduğu şeyi elinde tutmasına yönelik ruh halidir. Adaletsizlik, doğru dürüst bir yasa yorumu uyarınca herhangi birine ait olan şeyin, sözde bir hak görünümü altında, onun elinden alınmasıdır. Eşitlik ve eşitsizlik olarak da adlandırılan adalet, yalnızca üstün gücü kullananların kararına bağlıdır. Eğer ki bir siyasal bütün de adaletten bahsedilecekse, uyuşmazlıkları sona erdirmek için egemen güç tarafından görevlendirilenler, insanlar arasında ayırım gözetmemek, herkesi eşit saymak, zengini kıskanmadan ve yoksulu hor görmeden her insanın hakkını aynı biçimde savunmak zorundadırlar.²⁶⁷

Spinoza, TTP’de siyasal bütünü tartışırken temel amaç olarak özgürlük düşüncesi üzerine yoğunlaşır.²⁶⁸ TP’de ise, eserin zamanına denk gelen siyasal süreç ve çelişkilerden olsa gerek barış ve güvenlik fikri ön plandadır.²⁶⁹ Dolayısıyla TTP’de devletin gücünün sınırlanması savunulurken TP’de mutlak devlet anlayışı daha ön plandadır.²⁷⁰

Genel olarak ele alındığında Spinoza’ya göre en iyi siyasal yönetimin, insan doğasına en uygun şekilde, temel amacı özgürlük olan demokrasi olduğu söylenebilir. Bunun yanında akla dayanan ve akılla yönetilen, insanların yaşamlarını dirlik ve düzen içinde geçirdiği, yasalarına ihlal edilmeksizin uyulan yönetim olarak demokrasi. Burada dirlik ve düzenden kastedilirse, asli olarak akılla, ruhun erdemiyle ve gerçek yaşamla tanımlanan bir yaşam sürdürülmesidir.²⁷¹

II.4. Yönetim Biçimleri

Spinoza TP’nin büyük bölümünü değişik yönetim biçimlerinin, hangi ilkelere dayandığı ve en akli şekilde nasıl sürdürülebileceğinin incelenmesine ayırır. Deneyimin sonuçlarından da faydalanarak temelde üç farklı yönetim olduğunu düşünür. Eserinde öncelikle monarşiyi daha sonra ise aristokrasiyi inceler. Son

²⁶⁶ TP, 3:7.

²⁶⁷ TTP, s. 237,286.

²⁶⁸ Spinoza’nın bu bakış açısı, çalışmanın Egemen Güç ve Düşünce Özgürlüğü kısmında ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

²⁶⁹ TP, 5:2,3.

²⁷⁰ Balibar, 2004, s. 110,111.

²⁷¹ TP, 5:2-5.

olarak ele almayı düşündüğü yönetim ise TTP’de en iyi yönetim olarak sunduğu demokrasidir. Ancak hayatının sonlanması ile bu gerçekleşmeyecektir.

Spinoza öncelikli olarak, siyasal bir bütün içinde yaşanan sıkıntıların, onu bütünüyle ortadan kaldırmasının mümkün olmadığını belirtir. Çünkü insanlar akıldan ziyade duygularının peşinden giderler ve bu topluma da yansır. Fakat toplum, eğer uyum içinde olmak ve bir tür ortak ruha sahip olmak istiyorsa; bunun gerçekleşmesi akıldan ziyade umut, korku ya da ortak bir zararın ortadan kaldırılmasına dayalıdır. Zaten insanların yalnız başına güvenliklerini ve yaşam için gerekli şeyleri sağlama olanakları yoktur, bu yüzden yalnızlıktan ürkerler. Dolayısıyla tüm insanların doğal isteklerine dayanan sivil halin bütünüyle ortadan kalkması imkânsızdır. Ancak devletteki huzursuzluklar, bir şekilde çözülemediğinde devleti ortadan kaldırırsa da yönetiminde değişikliklere sebep olur.²⁷²

Spinoza’ya göre devletin yönetim şekli, sağlam olması için devletin, herkesin, hem yöneten hem de yönetilenlerin, kendinden önce ortak rahatlık için önemli olanı yapacağı biçimde düzenlenmelidir. Herkes ister kendi iradesince isterse zorla, aklın buyruklarına göre yaşamaya mecbur olmalıdır. Bu da ancak devlet meseleleri, ortak esenliği ilgilendiren hiçbir şey mutlak surette bir kişinin iyi niyetine bırakılmayacak biçimde düzene konduğunda olur. Zira hiç kimse ne bütün bu sorumluluğu yerine getirecek kadar yetkin ne de hiç bozulmayacak kadar mükemmeldir.²⁷³

O halde monarşik düzende algılandığı şekliyle devlet üzerinde tek bir kişinin en yüksek hakka sahip olması mümkün değildir. Çünkü hak güçle tanımlanır ve tek bir insanın gücü bu yükümlülüğü kaldıramaz. Dolayısıyla çokluğun mutlak güç olarak seçtiği kral, aslında etrafında birçok kişi ile yönetimi gerçekleştirir. Bu yüzden mutlak monarşi olarak görünen yönetimler, aslında gerçek gücün bir kasta ait olduğu gizli aristokrasilerdir ve çok kötü bir yönetimdir. Ayrıca bu kast, türlü ihtirasların rekabeti sonucu bölünmüş bir yapıdadır. Bundan şu sonuç çıkar ki, devletin iktidarı krala ne kadar eksiksiz devredilirse, kral o denli az kendisinin efendisidir ve uyruk da o düzeyde kötü durumdadır.²⁷⁴

Spinoza, mevcut haliyle bu şekilde tasvir ettiği monarşik yönetimin, kralın kendisinin efendisi olabileceği ve halkın ortak esenliğini koruyabileceği duruma

²⁷² A.g.e., 6:1,2.

²⁷³ A.g.e., 6:3

²⁷⁴ Balibar, 2004, s. 77,78. – TP, 6:5-8.

gelebilmesi için ilkeler belirlemeye çalışarak, onu daha demokratik bir çizgiye çekmeye çalışır.²⁷⁵ Bu kapsamda kralın kendi başına buyruk olmasının önüne geçmek ve iktidarının sınırlanması için özellikle yasaların ve kurumların yapısına dair ayrıntılı değerlendirmeler de bulunur.

Spinoza'ya göre en iyi monarşik yönetim öncelikle, yasalara dayalı olanıdır. Bu monarşik yönetimin sağlıklı işleyebilmesi için siyasal işlevi yerine getiren kurumlar, kralın dahi kaldıramayacağı şekilde güçlü olmalıdır. Yasalara gelince, bunlar öyle düzenlenmelidir ki her şeyin sadece kralın kararıyla yapılacağı, yani tüm yasaların kralın istencini ifade ettiği ama kralın her istencinin yasa gücüne sahip olamayacağı bir sistem oluşturulmalıdır. Ayrıca güçlü ve sabit yasalar oluşturmak çok önemlidir. Çünkü devlet tarafından güvence altına alınan hakların ve kamu özgürlüğünün dayanağı sadece güçsüz yasalar olursa, yurttaşların bu özgürlüklerini güvencede tutmaları zor olacaktır. Bu ise istenmeyen bir durum olarak özgürlüğün yok olmasına, dolayısıyla bir devletin yönetiminin yıkılışına neden olacaktır.²⁷⁶

Spinoza, bir devlette iktidarı elinde tutan tek kişinin hem güç hem de doğal şartlardan dolayı, toplumun ortak esenliğiyle ilgilenmesinin imkânsızlığını düşünerek, yönetimde hükümdara siyasal seçenekler toparlayacak, öğütler verecek ve gerektiğinde vekâlet edecek, alanlarında yetkin danışmanların olması gerektiğini düşünür. Ancak burada insan doğasından kaynaklanan farklılıkları göz önünde tutarsak, danışmanları kendi durumları ortak esenliğe bağlı olan ve herkes için barışı sağlayabileceklerden seçmek gerekir. Toplumun her kesiminden seçilecek kişilerden oluşacak büyük bir danışma kurulu, içlerinde eğitimsiz kişiler olsa dahi büyüklüğünden dolayı böyle bir işlevi yerine getirebilecektir.²⁷⁷ Spinoza'ya göre çokluk, siyasal yönetim de kendi içinde bir fikir birliği sağlayabilseydi, sık sık büyük meclislerde girişilen tartışmalar ayaklanmalara neden olmasaydı, hakkını bir azınlığa ya da kişiye pek devretmeye yanaşmazdı. İşte çokluk bundan dolayı kararlara son noktayı koyacak bir hükümdar seçer, ama hükümdar ne şekilde seçilmiş olursa olsun, neyin yararlı olduğuna tek başına karar veremediğinden, yanında çok sayıda danışman yurttaş olması gerekir. Bunun gibi büyük danışma kurulunun gözünden sorunlara karşı çözüm önerilerinin kaçması pek mümkün olmadığından, hükümdara

²⁷⁵ Spinoza burada ilkelerini tartıştığı monarşik şekli, özgür bir halk tarafından kurulacak ve ilkelerin sadece bu halka uygulanabileceği bir yönetim olarak tasarladığını belirtir (TP, 7:26).

²⁷⁶ TP, 7:1,2.

²⁷⁷ TP, 7:3,4. – Balibar, 2004, s. 78.

bu kurul tarafından sunulan fikirler dışında, halkın esenliğini sağlayabilecek çözümlerin olmadığı anlaşılır. Dolayısıyla halkın esenliği en üstün yasa olduğundan, yani hükümdarın en yüksek hakkı olduğundan, görülmektedir ki hükümdarın hakkı, danışma kurulunun düşüncesine karşı bir karar almak ya da hiçbir karar vermemek değil, kurulun sunduğu fikirlerden birini seçmektir.²⁷⁸

Spinoza'ya göre bir hükümdar bu yönetimde, ister çokluktan korksun ya da çokluğu kendine bağlamak istesin, ister iyi niyetle kamu iyiliğini düşünsün, danışma kurulunda oyların çokluğunu alacak fikre, yani çoğunluğun çıkarına en uygun olan görüşe yasa gücü verecektir ve herkesi arkasına alacak şekilde, ayrı görüşte olanları bir araya getirmeye çabalayacaktır. Çünkü o, ortak iyiyi dert edindiği ölçüde kendisinin efendisi olacak ve o kadar çok iktidarı olacaktır.²⁷⁹

Spinoza, danışma kurulunun sayısının çok olmasına bağlı olarak, bu kurulun savaş yanlısı olmayıp barışta direten kararlar alacağını söyler. Çünkü bu sistemde ordu yurttaşlardan oluşturulduğundan, danışmanlar da hem devlet mülklerinden, hem de özgürlüklerinden olma tehlikesiyle karşılaşacaklardır.²⁸⁰ Bir savaş durumunda kendi çocuklarının da ölme tehlikesi olacaktır. Ayrıca, büyük sayıya dayalı bir danışma kurulunda, üyelerin yoldan çıkma durumu olsa da sayı çokluğundan dolayı bu önem arz etmeyecektir. Bunun yanında Spinoza'ya göre, danışmanlar ömür boyu değil de belli süre için seçilmelidirler. Bu, hem bu onura ulaşmak isteyen yurttaşların umutlarının kırılmaması için hem de kurul üyelerinin rehavete kapılıp bozulmamaları için gerekli bir önlemdir.²⁸¹

Spinoza hem danışma kuruluna hem de orduya gireceklerin sadece yurttaşlardan seçilmesi gerektiğini düşünür. Bu yurttaşların kral tarafından el üstünde tutulması ve sivil halin ya da hakkaniyetin olanak tanıdığı ölçüde kendi efendileri olarak kalmaları için zorunludur. Eğer ki meslekleri savaşmak olan ve güçleri düzensizliklerle, ayaklanmalarla büyüyen paralı askerlerin orduya girilmesine izin verilirse, yurttaşlar bütünüyle boyunduruk altına girecek ve devamlı bir savaşın ilkeleri ortaya konacaktır. Ayrıca orduya ücret verilmesi de doğru değildir. Çünkü doğal halde insan sadece özgürlüğü için kendini savunur ve savaşta gösterdiği

²⁷⁸ TP, 7:5.

²⁷⁹ A.g.e., 7:11.

²⁸⁰ Spinoza monarşik devlet anlayışında toprak ve toprağa bağlı olan şeylerin devlet mülkiyetinde olması gerektiğini söyler. Çünkü toprağın, yurttaşların gözünde yerleşecekleri ve ortak haklarını, yani özgürlüklerini koruyabilecekleri bir yere sahip olma ihtiyacının zorunluluğuna denk bir değere sahip olması gerekir (TP, 7:19).

²⁸¹ TP, 7:7,8,13.

cesaretten dolayı bağımsızlıktan başka bir ödül beklemez. Aynı şekilde sivil halde de yurttaşların tümü doğal haldeki insanlar gibi düşünülmelidir. Dolayısıyla silahlarla sivil hali korumaya çalışırken aslında kendilerini koruyorlardır. Fakat danışmanlara, yargıçlara ve diğer yüksek görevlilere ise başkaları için çalıştıklarından dolayı bir ücret verilmesi adildir. Spinoza'ya göre, bir hak ne kadar mutlak surette hükümdara devredilirse, bu hakkın başkasına geçmesi de o kadar kolay olur. Buna karşılık paralı askerlerin olmadığı, bu şekliyle bir ordunun olduğu monarşide, kralın esenliği için güvenliğin yeterince olduğu şüphesizdir.²⁸²

Spinoza siyasal yaklaşımının genelinde olduğu gibi, monarşik yapıda siyasal kurul ve kurumların temsili kişilerinin sayılarının kalabalık olmasına özellikle vurgu yaparak, doğabilecek sorunların önüne geçilmesini amaçlar.

Spinoza'ya göre bu yönetimde, devletin yapısının aynı kalmasına, iktidarın bölünmemesine ve hükümdarın hep aynı cinsiyetten olmasına dikkat edilmelidir. Bunun yanında genelde anlaşıldığı şekliyle, monarşide hükümdarın mutlak iktidara sahip olmasından dolayı iktidarını uygun göreceği birine devredebileceği düşünülür. Oysa ki bu yanlıştır. Çünkü hükümdar ancak devletin tüzemesinin kılıcını tuttuğu sürece yasa gücüne sahiptir, zira bir devletin hakkının ölçütü güçtür. O halde, hükümdar gerçekte tahttan feragat edebilir, ama iktidarını, halkın ya da büyük çoğunluğunun rızası olmadıkça, bir başkasına devredemez.²⁸³

Spinoza bu kısımda, kendi monarşik anlayışının ilkelerinin, o dönem ki mevcut haliyle monarşik yapılarla örtüşmediğini söyleyerek, o yönetimlere temel bir eleştiride bulunur. Olduğu şekliyle bu düzeni savunanlar pleblere olumsuz bir bakış açısına sahiptirler. Onlara göre pleblerde ölçsüzlük vardır; eğer korkudan titremiyorlarsa dehşet vericidirler; plebler mütevazı bir köle ya da kendini beğenmiş birer yöneticidirler; onlar için hakikat yoktur ve yargı vermekten acizdirler. Spinoza ise buna karşı çıkararak doğanın herkes için aynı ve ortak olduğunu, dolayısıyla bunların çoğunun avam arasında da olmasıyla birlikte bütün insanlar için geçerli olduğunu düşünür. Plebler için hakikatin olmamasına gelince, bu şaşkıncı bir durum değildir. Zira en büyük devlet meseleleri onların dışında görülür ve bunlar hakkında, gizlenmesi imkânsız bazı ipuçları bir yana, bir şey bilmelerinin hiçbir yolu yoktur. Dolayısıyla bu durumu yaratanlar bizzat plebleri bu yönden suçlayanlardır. Oysa söylendiği gibi doğa her yerde aynıdır. Hâkimiyetin kibirli hale getirdikleri,

²⁸² A.g.e., 7:12,22,23.

²⁸³ A.g.e., 7:25.

korkudan titremediklerinde dehşet verici olanlar bütün insanlardır. Spinoza'ya göre buradaki gibi her yerde de, hakikat, hakikatin rahatsız ettiği ya da suçlu duruma düşürdüğü kimseler tarafından saptırılır, özellikle de iktidar bir tek kişiye ya da davalarda ne doğruya ne de gerçeğe bağlı kalan, ama zenginliğin büyüklüğüne bakan küçük bir azınlığa ait olduğu zaman.²⁸⁴

Spinoza kendi anlayışına dayalı yönetimde devlet tasarılarının gizli tutulmasının zor olacağını ama bunun büyük bir sorun teşkil etmeyeceğini düşünür. Ona göre sükûnun devlet için yararı inkâr edilemez, ancak onsuz devletin varlığını sürdüremeyeceğini savunanlar da devlet meselelerinin sadece kendi iktidarlarına ait olduğunu savunup yurttaşları tuzağa düşürmeye çalışırlardır.²⁸⁵ Hem birisine kamu iktidarını tamamen teslim etmek hem de özgürlüğü muhafaza etmek imkânsızdır ve büyük bir kötülük aracılığıyla küçük bir kötülükten kaçınmak istemek de deliliktir. Mutlak iktidara göz dikmiş olanların tekrarladıkları hep şu olmuştur: Meselelerin gizlice görülmesi devletin çıkarınadır ve bu türden başka cümleler: bu cümleler yararlılık bahanesine ne kadar çok sınırlarsa o kadar çok köleliği tesis etmeye yönelirler.²⁸⁶

Spinoza ortaya koyduğu ilkelere dayalı olarak, bir halkın bir hükümdarın egemenliği altında geniş bir özgürlüğü muhafaza edebileceğini düşünür. Yeter ki hükümdara verilen güç halkın kendi gücünde olsun ve kralın halktan başka koruyucusu olmasın.²⁸⁷

Spinoza, monarşiye dair yaklaşımını açıkladıktan sonra, mutlak devlet anlayışına monarşiden daha yakın, bu yüzden de özgürlüğün korunması bakımından daha uygun olduğunu düşündüğü aristokratik devletin daha akılcı işleyebilmesi için fikirler ileri sürer.

Spinoza'ya göre bu devlette, iktidar tek kişiye değil de çokluğun arasından seçilen soylu yurttaşlara (patricios) ait olduğu için aristokratik denir. Burada esas

²⁸⁴ TP, 7:27.

²⁸⁵ Saverio Ansaldi, Spinoza'nın karşı çıktığı yöntemin, barok düşünürlerin iyi yönetim için hükümdarlarına önerdikleri temel yöntem olduğunu belirtir. Barok hükümdarın başvurduğu siyaset sanatı olarak "sır sanatı", uyrukları, onların kötü eğilimlerini temel alarak (korku, ümitsizlik, kıskançlık) yönetmek için başvurulabilecek en etkili yöntemdir ve kölece etkiler yaratır (hurafe, cahillik, yoksulluk, itaat). Devlet sırrı bu anlamda, uyrukları aldatmak ve onları kölelikleri içinde tutmak için, hükümdarın, ülkeye huzur getirme bahanesiyle başvurduğu bir hileli aynalar oyunundan başka şey değildir. Ama hükümdarın devlet işlerini sırlarla çekip çevirmesi, uyruklarına tuzaklar kurması, bir ülkenin gücünün değil, zayıflığının ve ülke insanları karşısında yöneticilerin kapıldığı zararlı korkunun kanıtıdır (Aktaran: Akal, 2004, s. 185).

²⁸⁶ A.g.e., 7:29.

²⁸⁷ A.g.e., 7: 31.

olan yönetici kesimin seçilmiş olmasıdır. Bu aynı zamanda aristokratik yönetimin demokrasiden asli farkıdır. Çünkü demokraside yönetime iştirak etme hakkı doğuştan ya da kura ile kazanılır. Dolayısıyla bir devlette seçilmişlerin hepsi halkın hepsine tekabül etse bile, herkes seçim yoluyla soylular sınıfına kabul edildiği için bu devlet aristokratik olarak kalır. Bu devlette soyluların sayısının ülkenin büyüklüğüne göre dengeli olması önemlidir, zira bu sayı ne kadar az olursa iktidarın bölünme riski artar, ama iktidarı paylaşanlar ne kadar çoksa o denli azalır.²⁸⁸

Spinoza'ya göre aristokratik devlette iktidarın seçilmişlerden oluşan kalabalık bir meclise devredilmesi, onu, iktidarın bir kişiye devredildiği monarşiden daha güçlü kılar. Çünkü bu kalabalık meclis, devleti ayakta tutabilme açısından bir kişiye göre daha büyük güvence teşkil eder. Üstelik hükümdarlar ölümlüdür, halbuki meclisler zaman belirlenimi olmaksızın sürer gider. Bu yüzden de bir kez meclise devredilen iktidar çokluğa geri dönmez. Ayrıca bir hükümdarın iktidarı, onun fiziksel durumuna bağlı olarak çoğu kez işlevsiz kalır, ama büyük bir mecliste bu risk yoktur. Her insanın istencinin değişken olmasından dolayı, tek kişinin iktidarına dayalı yönetimde, hükümdarın her istenci yasa gücüne sahip olmamalıdır, ancak bu kalabalık bir meclis için söylenemez. Ayrıca böyle kalabalık olan bir meclisin danışmanlara da ihtiyacı olmadığı gibi onun tarafından ifade edilen her istencin yasa gücüne sahip olması için de bir engel yoktur.²⁸⁹

Spinoza böyle kalabalık bir meclise verilen iktidarın mutlak iktidar durumuna yakın olduğunu düşünür.²⁹⁰ Çünkü aristokrasi tarafından elde tutulan iktidar hiçbir zaman çokluğa geri dönmemektedir ve ona danışma mecburiyeti yoktur. Buna karşın meclisin her istencinin yasa olması, onun mutlak olarak düşünülmesini gerekli kılar. Ancak burada iktidarın temelleri çokluğun akli başındalığına değil de yine tek istenç olarak meclise dayandığı için iktidarın mutlaklığı pratik olarak tam değildir. Çünkü çokluk bu yönetimde iktidarı elde tutanlar için korku verici olarak kalmaya devam eder. Bu yüzden çokluk, yasal bir ifadesi olmayan, yine de gizli olarak talep edilen ve sürdürülen bir özgürlüğü muhafaza eder.²⁹¹ O halde bir aristokrasi, yaşayabilmek için genişleyebileceği yere kadar genişleyip kendini olabildiğince mutlak devlete

²⁸⁸ TP, 8:1, 13.

²⁸⁹ A. g. e., 8:2.

²⁹⁰ Spinoza'ya göre mutlak bir iktidar, ancak halkın bütünün sahip olduğu bir iktidardır (TP, 8:3).

²⁹¹ TP, 8:4.

yaklaştıracak düzeye gelmeye çalışmalıdır. Hem kendi gücünü artırmak hem de sayısal olarak halkın bütün fikirlerini yansıtabilme için bunu yapmak zorundadır.²⁹²

Mutlak bir iktidarın meclise verilmesi, pleblerin köle olacağı anlamına gelmez, zira kalabalık bir meclis, iştahtan daha çok akılla belirlenecektir. Spinoza'ya göre, monarşik devlete uygulanan geliştirici ilkeler, daha etkin bir şekilde aristokrasiye uygulandığında, aristokratik devlet monarşiden daha az güvenlik sunmaz, aksine, hem daha fazla güvenlik sunar hem de barışa ve güvenliğe zarar vermeden, mutlak devlete monarşiden daha çok yaklaştığı için durumu daha iyidir. Zira egemenin hakkı ne kadar büyükse, devlet biçimi aklın öğrettikleriyle o kadar uyur ve dolayısıyla, bu devlet barışın ve özgürlüğün sürdürülmesi için o kadar elverişli olur.²⁹³

Spinoza'ya göre aristokratik devlette liderlerin, yöneticilerin hepsinin sadece soylulardan, ordunun ise uyruklardan oluşması sakıncalıdır. Çünkü soylular sınıfına askeri sanatlarda yetkin olamayanların sečilmesi iyi bir şey olmadığı gibi, tüm övünç ve yükselme umutları elinden alınan askerlerden cesaret beklenemez. O halde bu sistemde soylular da askerlik yapmalı ve bunun yanında askerlerin de belli görevlere gelebilme yolları açık olmalıdır. Ancak monarşide olduğu gibi burada askerlik karşılığı ücret olması sorun teşkil etmez.²⁹⁴

Aristokratik devlette uyruklar danışma kurullarına giremedikleri ve oy kullanamadıkları için soylular hariç herkes bir anlamda yabancı konumunda değerlendirilmelidir. O zaman mülkiyet edinme hususunda, hiçbir yerde iktidara sahip olmayan uyruklara toprak ve tarlalar satılabilmelidir ki kötü zamanlarda şehirleri kolayca terk etmeye kalkmasınlar. Ancak devlet Hollanda ülkesinde olduğu gibi her yıl ürün üzerinden vergi almalıdır.²⁹⁵

Spinoza bu devlette, istikrarın sağlanması için, iktidarın yavaş yavaş daha az sayıda kişinin eline geçmesinin engellenmesi için, soylular ve çokluk arasında sayısal dengenin iyi korunması gerektiğini söyler. Bu sayı özellikle 50'ye 1'in altına düşmemelidir. Devlette soylular belli tarihlerde düzenli olarak toplanmalı, katılmayanlar ise belli mazeretler dışında, kendi şahsi işleri için devlet meselelerini ihmal etmemeleri amacıyla yüklü para cezasına çarptırılmalıdırlar. Soylulardan

²⁹² Balibar, 2004, s. 79.

²⁹³ TP, 8:6,7.

²⁹⁴ A.g.e. 8:9.

²⁹⁵ A.g.e. 8:9,10.

oluşan bu meclisin temel görevi kanunları yapmak ya da kaldırmak, soylular sınıfına yeni meslektaşlarını atamak ve devletin bütün memurlarını seçmektir.²⁹⁶ Spinoza yönetim işlerinin daha etkili işleyebilmesi ve çokluğun esenliğinin korunması için genel aristokratik anlayışın eleştirisini yaparak, bu yönetimde değişik mekanizmalar, meclisle bağlantılı kurul, senato gibi unsurlara ait belirlemeler yapar. Bununla amacı hem iktidarın güvenliğinin sağlanması hem de ortak esenliğin ihmal edilmemesidir.²⁹⁷

Spinoza, aristokrasiyi iki örnek üzerinden inceleyerek birini diğerine yeğ tutar. Bunlarda ilki Venedik, Cenova gibi şehir devletleridir. Diğer türe ilişkin olarak ise Birleşik Eyaletler'i gösterir. Örneğin şehir devletlerinde, eskiden Roma'da da olduğu gibi, soyluların devlete adını veren şehirden gelmeleri bir alışkanlıkken, Birleşik Eyaletler'in adı ve soyluları tüm eyaletlere dayanır. Dolayısıyla Birleşik Eyaletler gibi bir devlette, diğerindeki gibi bir eşitsizlik olmadığı gibi özgürlük açısından da daha iyi olduğu görülebilir. Ayrıca Spinoza'nın ikinci tür aristokrasiyi ilkine yeğ tutma sebeplerinden birisi de birçok şehrin devlet yönetiminde bulunmasıdır. Çünkü yüce meclis, tek bir şehrin üstünlüğüne dayalı yönetimde olduğu gibi belli bir zamanda ve tarihte toplanmadığından, beklenmedik bir saldırıdan ve dolayısıyla devletin yıkılmasından korkmaya gerek yoktur. Diğer yandan iktidarın çok şehre dayanması, belli bir şehrin ele geçirilmesiyle iktidarın düşmesinin engellenmesi açısından da önemlidir.²⁹⁸

Balibar, Spinoza'nın monarşi ve aristokrasi için düşündüğü karar mekanizmaların, onun demokrasi kaygısıyla bağlı olarak iki hedef takip ettiğini ifade eder. Bu hedeflerin ilki, devlet aygıtı dediğimiz şeyi politik gücün gerçek zilyeti olarak kurmaktır. Farklı şekillere göre, her yönetimin egemeni kendisini bu aygıtın işlevsel bir birimiyle özdeşleştirmeye meyillidir. İkincisi ise bu aygıtın, kendisini bir demokratikleşme sürecine tabi tutmaktır. Balibar'a göre Spinoza'da, başından beri demokratik olan bir yönetim için, yönetim içi çatışmaları düzenlemede hangi kurum veya yöntemlerin uygun olabileceği sorusunun net bir cevabı yoktur. Ancak bu bilmece bütün diğer yönetimlerin, kendi mükemmeliyetlerine yaklaşırken

²⁹⁶ Spinoza soylular sınıfının yeni üyelerinin yerine seçilmesi hususunda, soylular sınıfının birçok ailelerden seçilmesine karşın saygınlıklarının kalıtsal olmasının bu anlayışta olmamasını düşünür. Ancak yine de bu yönetimde soyluların kendi yakınlarını seçip, belli ailelerin yönetme hakkını muhafaza etmelerinin önüne geçilmesinin imkansız olduğunu düşünür (TP, 8:14).

²⁹⁷ TP, 19-49.

²⁹⁸ Ergün, 2005, s. 92-94. – TP, 8:18, 27, 31. – TP, 9:1-15.

demokrasiye kapı açtıkları gerçeği ile dengelenir. Spinoza'ya göre, amaçları zihinlerin yaşadığı dalgalanmalardan tek bir düşünce, dolayısıyla da bir tercih damıtmak olan kurumlar, tam da bu nedenle ortak bir amaç etrafında somut bir kalpler ve zihinler birliği elde etmeye yönelirler. Ancak buradan yola çıkarak, çokluğun kendi kendini yönetebileceği düşünülebilir olur. Böyle bir sonuç ne kadar etkin olursa, monarşi veya aristokrasi ile demokrasi arasındaki tüzel fark da o kadar biçimsel ve soyut olacaktır. Son aşamada, bu basit bir isim meselesi haline gelecektir.²⁹⁹

Spinoza TP'nin son bölümüne en mutlak, doğal ve iyi yönetim olarak tasarladığı, çokluğun kurucu özne olarak belirlediği demokrasiyi açıklamak için başlar. Fakat ölümü üzerine bu kısım çok şey yazılmadan yarım kalacaktır. Spinoza burada ilk olarak, demokratik yönetimin aristokrasiden temel farkını belirtir. Buna göre demokratik devlet ile aristokratik devlet arasındaki fark, aristokraside şunun ya da bunun soylu olmasının yüce meclisin seçimine dayanmasıdır. Oy ve yönetime katılma hakkı kimseye doğuştan verilmez. Oysa demokratik bir devlette medeni haklara sahip ebeveynlerden dünyaya gelen ya da ulusal topraklarda doğan veya Cumhuriyeti hak eden herkes oy işleri ve kamu işlerini icra etme hakkına sahiptir. Hepsi bunları, eğer ki sicillerinde bulunan suçları yoksa tam hakla talep edebilirler ve reddedilemezler.³⁰⁰ Ancak bu haklara sahip olmak, yaş ya da vergi verme yükümlülüğünü yerine getirme gibi şartlara bağlansa da devlet yine de demokratik olarak nitelendirilecektir.³⁰¹ Spinoza, bu tür kıstas farklılıklarından dolayı demokratik yönetimde farklı tiplerinin tasarlanabileceğini kabul etse de onun anlatmak istediği, yalnızca ülkenin yasalarıyla yönetilen herkesin, bir başkasının egemenliği altında olmadan onurluca yaşayabildiği, yüce mecliste oy hakkına sahip olduğu ve kamu görevlerine gelebildiği yönetim biçimidir.³⁰²

Spinoza bu kısımda, aslında genel düşüncesiyle çelişir biçimde, efendisinin yetkesi altında bulunan uşakların, suçluların ve kadınların buradaki haktan mahrum olduklarını savunup, kadınların erkeklerle eşit olmadığı düşüncesine sahip olduğunu belirterek, şaşkıncu bir yaklaşım sergiler.

²⁹⁹ Balibar, 2004, s. 80.

³⁰⁰ TP, 11:1.

³⁰¹ Ergün, 2005, s. 94. – TP, 11:2.

³⁰² TP, 11:3.

Spinoza'nın, TP'deki demokratik devlet kısmı, ölümü nedeniyle yazılamamış olsa da TTP'deki iyi toplum tasarımı olarak bu çalışmada siyasal bütün başlığı altında ele alınan nitelikler, onun demokratik devlet anlayışını kapsamaktadır. Spinoza'nın bu devletin en önemli kıstaslarından biri olarak gördüğü düşünce özgürlüğü savunusu ise kendi başlığı altında incelenecektir.

II.5. İnanç, Felsefe ve Siyaset

Spinoza, Oldenburg'a yazdığı bir mektupta Kutsal Kitap hakkında bir inceleme (TTP) yazdığını söyler ve kendisini böyle bir inceleme yapmaya iten nedenlerden bahseder. Bu nedenlerden birisi Spinoza'yı inanç, felsefe ve siyaset arasındaki ilişkileri irdelemeye yöneltecek olan teologların önyargılarıdır.³⁰³ Spinoza'ya göre, insanların kendilerini gerçekten felsefeye adanmalarına en çok engel olanlar bu önyargılardır. Dolayısıyla bu önyargılara temel olan kavramların ve aralarındaki ilişkilerin doğru bir şekilde kavranması gerekir.

Spinoza çalışmasında öncelikli olarak inancın kaynağının belirlenmesine yönelik bir irdeleme yapar ve inancın ilk temellerinin hurafelerde bulunduğunu belirtir. Spinoza'ya göre insanlar, her zaman belli bir ögüde uyarak işlerini yoluna koysalardı ve her zaman şansları yaver gitseydi hurafenin pençesine düşmezlerdi. Ama insanlar, bazen olaylar karşısında öyle darboğaza düşerler ki hiçbir ögüde kulak vermez olurlar ve istedikleri şeyin gerçekleşmesi için talih beklentisiyle, umutla korku arasında gider gelirler. Bu yüzden neye olursa olsun inanmaya pek yatkın kafaya sahiptirler. İnsanlar bu halleriyle sebebini bilmedikleri, alışılmadık, kendilerinde hayranlık uyandırıcı bir şeyle karşılaştıklarında korku hissine kapılarak, bunun arkasında tanrısal bir güç ya da öfke ararlar. Bunu yatıştırmak için de dualar eder, kurbanlar verirler. Bu şekilde bitmez tükenmez şeyler icat eder ve tüm doğayı şaşırtıcı biçimde kendilerine göre saçmalıyormuşçasına yorumlarlar. İşte insanları böylesine saçmalatan şey, hurafeyi doğuran ve besleyen korkudur. Bu yüzden insanlara korkuları hâkim olduğu sürece, hurafenin onlar üzerinde hâkim olduğu görülür ve boş bir dine bağlanarak tapındıkları her şey, kederli ve ürkek bir kafadaki hayaletlerden ve saçmalıklardan başka bir şey olamaz.³⁰⁴

³⁰³ TTP, Ergün, Önsöz, s. 12.

³⁰⁴ TTP, s. 43-45.

Spinoza'ya göre hurafenin nedeni, insanın doğasından kaynaklanan korkuya dayandığı için bütün insanlar doğaları gereği onun pençesindeyler. Ancak hurafe, kaynağını insanın aklından değil de yalnızca duygusundan aldığı için istikrarsızdır ve umut, kin, öfke, hile ve nefret gibi duygular olmazsa, onun da varlığını sürdürmesi olanaksızdır.³⁰⁵

Spinoza, hurafelerin toplumsal yaşam da çok etkili olduğunu ve kalabalıkları yönetmek için ondan daha etkili bir şey olmadığını söyler.³⁰⁶ Bundan dolayı da siyasal güçler tarafından kullanılmış ve bu önemlerini yitirmemeleri için gerçek din kadar saçma olanı da herkesin hep önlerinde saygıyla eğilmesini sağlayacak ibadet ve usullerle donatılmıştır. Bu inanışlar yeri geldiğinde ayaklanmalar için yeri geldiğinde egemen güçleri yıpratmak için kullanılmışlardır.³⁰⁷

Spinoza ilk başlarda sevgi, özdenetim, barış ve iyi niyetli davranış ilkeleriyle ortaya çıkan dinlerin, zamanla yığınların gözünde, kilise görevlilerin saygın kişiler, görevlerinin de saygın olması ve en büyük saygıyı hak ettikleri anlayışına indirgendliğini belirtir. Bu ise dini, önyargılara ve saçma gizlere boğan bir duruma yol açmıştır. Bu anlayışla dine dayalı biçimsel güçler aklı reddedip mahkum ederek, kendilerini tanrısal ışığa sahip olarak görmüşler ve dini olabildiğince saptırmışlardır.³⁰⁸

Spinoza bütün bu saptırma ve önyargılara karşı felsefe yapma özgürlüğünü savunmak ve siyasal erkin üstünlüğünü kanıtlamak için öncelikle Kutsal Kitap'ın dürüst ve özgür bir kafayla incelenmesine girişir. Bu doğrultuda inancın, dinin açıklamalarının kaynağı üzerinden, sınırını belirlemeye çalışır. Spinoza'ya göre dini doğru bir şekilde yorumlamak, açıklamak için peygamberlerin insanlara Kutsal Kitap'ta bildirdikleri temel alınmalıdır ve Kutsal Kitap'ın anlattıkları da sadece kendinden çıkarılmalıdır, doğaya ilişkin bilginin doğrudan doğruya doğadan çıkarılması gibi.³⁰⁹

Spinoza'ya göre vahiy, Tanrının bir şey hakkında insanlara açıkladığı kesin bilgidir. Peygamber ise Tanrının vahyi hakkında kesin bilgiye ulaşamayacak

³⁰⁵ A.g.e., s. 45.

³⁰⁶ Örneğin, monarşik yönetimin en büyük sırrı ve tüm çıkarı, insanları aldatmasında ve onları dizginlemesi gereken korkuya din maskesi takmasında yatar. Bu koşullarda insanlar, sanki kurtuluşları için savaşıyormuşçasına, köleşmek için savaşır. Tek bir adam kibirlensin diye kanlarını ve canlarını vermeyi bir utanç değil de en büyük onur sayarlar. Ama tersine, özgür bir devlette bundan daha uğursuz bir şey ne hayal edilebilir, ne de denenebilir (TTP, s. 45).

³⁰⁷ TTP, s. 46.

³⁰⁸ A.g.e., s. 47,48.

³⁰⁹ A.g.e., s. 55,136.

durumda olanlar, bu yüzden de ancak sıradan inançla ona sarılabilenler için vahyi dile getiren kişidir. Spinoza, Kutsal Kitap'taki açıklamaların incelenmesine dayanarak Tanrının peygamberlerle iki şekilde iletişime geçtiğini söyler. Buna göre, Tanrı ya sözlerle ya da görünümle, bazen ikisiyle de vahiyde bulunur. O, Kutsal Kitap'ta bunlar dışında bir iletişim şeklinin bulunmadığını söyler.³¹⁰ Spinoza yine bu iletişim şekillerini ve bunun sonucu sunulan vahiylerin özelliklerini inceleyerek, peygamberlik yapmak için daha yetkin bir zihne değil de yalnızca daha yetkin bir hayal gücüne ihtiyaç olduğunu savunur.³¹¹

Spinoza, İbranice hakkındaki bilgilerinin de yardımıyla Kutsal Kitap'ta tanrısal özellikler için kullanılan kelimelerin kökenini de irdeler. Orada ki anlatılara da dayanarak, Yahudilerin de diğer insanlar gibi kavrama yeteneklerini aşan ve o sırada doğal nedenlerini bilmedikleri her durumda Tanrıya gönderme yapmaya alışkın olduklarını belirtir. Ona göre paganlar da bunun içinde olmak üzere insanlar, her hangi bir kişinin diğerlerini aştığı her durumda Tanrıya gönderme yaparlar. Sıra dışı her erdem veya gücü Tanrının ruhu ya da erdemi olarak görürler. O halde diyebiliriz ki aslında nedenleri bilinmeyen doğanın sıra dışı eserleri olan şeyler, Tanrının eserleri olarak yorumlanmıştır. Aynı şekilde peygamberlerin de bilgisinin nedeni insanlarca bilinmediğinden, her dedikleri, tanrısal olarak adlandırılmıştır. Oysa ki Spinoza'ya göre bu, yani tekil şeylerin aşkın bir şeye dayandırılması yanlısının temeli, Tanrının gücünden başka bir şey olmayan doğal nedenlerin bilinmemesindedir.³¹² Dolayısıyla bu şeylerin yorumunun temelinde akıl değil hayalgücü vardır.

Spinoza'ya göre hayalgücü baskın olan kişilerin, saf anlama yetenekleri gelişmemiş haldedir. Oysa anlama yeteneği gelişmiş olan insanlarda hayalgücü, bu yetenek tarafından dizginlendiği için daha ölçülüdür. Salt hayalgücü doğası gereği, açık ve belirgin bir idede olanın tersine, emin olunabilecek bir kesinlik içermez. İngesal karakterde olan hayalgücünün kesinlik taşıması için akıl yürütmeye dayalı olması gerekir. O halde peygamberlik, hayalgücüne bağlı olduğundan, kendiliğinden emin olunabilecek bir kesinlik içermez. Kutsal Kitap incelendiğinde de görülür ki peygamberler vahyin kendisinden emin değildirlere, sadece belli belirtiler sayesinde emin oldukları görülür. Oysa doğal bilginin hiçbir belirtiye ihtiyacı yoktur. O kendi

³¹⁰ A.g.e., s. 53, 58.

³¹¹ A.g.e., s. 59.

³¹² A.g.e., s. 60-65.

doğası gereği kesinlik içerir. Dolayısıyla peygamberlik doğal bilgiye erişemez, onun kesinliği de matematiksel (akla dayalı) değil, yalnızca ahlaki bir kesinliktir.³¹³

Spinoza TTP'nin II. bölümünden itibaren peygamberlik ve peygamberler hakkında irdeleme yapar ve bundaki temel amacının felsefeyi teolojiden ayırmak olduğunu söyler.³¹⁴ Yaptığı irdelemelerle, vahyin her peygamberin fiziksel yapısına, hayalgücüne ve önceki fikirlerine göre değiştiğini gösterir. Dolayısıyla salt spekülasyona ilişkin gerçeklerden habersiz olan peygamberler, aynı zamanda birçok noktada karşıt fikirlere de sahiptirler. Bunlar Kutsal Kitap'ta görülebilir. Öyleyse peygamberlerde doğal ve manevi şeylerin bilgisini aramak anlamsızdır. Bu yüzden onlara sadece, hepsinin temelinde olan vahyin hedefi ve özü konusunda inanmak zorundayız. Geri kalanlar konusunda her insan kendine uygun gelen şeye inanmakta özgürdür.³¹⁵ Bu kapsamda düşünüldüğünde, peygamberlerin otoritesi yalnızca bireysel hayat biçimine ve gerçek erdeme ilişkin sorunlarda büyük bir ağırlığa sahiptir. Onların görevi, insanlara gerçek erdemi öğretmek ve böylece insanları yetiştirmektir.³¹⁶ Hem Eski Ahit hem de Yeni Ahit doğular ki onlar, sadece ahlaki dersler verirler.³¹⁷

Spinoza TTP'nin V. bölümünde inanç ve siyaset arasındaki ilişkide kendini gösteren önemli bir sorunun cevabını arar. Dini törenlerin, insanların her şeyi kendi kararlarıyla değil, ama başkasının boyunduruğu altında yapma alışkanlığını koşullayan ve insanın sonsuz mutluluğu açısından hiçbir önemi olmayan şeyler olduğunu belirttikten sonra, Kutsal Kitap'ın tarihi anlatılarının kimler için ve nasıl bir işlevi olduğunu belirlemeye çalışır.³¹⁸ Spinoza'ya göre birisi, insanları bir şeye ikna etmek veya inandırmak istiyorsa ya duyularla saptanmış doğal olgulardan hareket etmeli ya da anlama yeteneğinin kendiliğinden tanınan aksiyomlarından hareket etmelidir. Fakat deneyim, açık seçik olduğunda insanı ikna edebilse de anlama yeteneğini etkileyemez ve belirsizlikleri ortadan kaldıramaz. Dolayısıyla bu, sadece anlama yeteneğinin algılamasındaki düzene dayalı olarak mümkün olur. Özellikle de konu duyularla yakalanamayacak manevi bir gerçeklikse, çoğu zaman aşırı bir titizlikle bağlanmış algılayışlar zinciri, keskin bir zekâ ve büyük bir

³¹³ A.g.e., s. 67,68.

³¹⁴ A.g.e., s. 81.

³¹⁵ A.g.e., s. 70-80.

³¹⁶ A.g.e., s. 48,88.

³¹⁷ A.g.e., s. 106-109.

³¹⁸ A.g.e., s. 107,113.

özdenetim gerekir. Ancak bunlara da insanlarda çok az rastlanır. O halde büyük bir insan grubu ya da bir halk bir şeye inandırılmak isteniyorsa, o şey onların anlama düzeyine de uyarlanmalıdır. Aynı şey önce bir ulusa sonra tüm insanlığa vahyedilen Kutsal Kitap içinde geçerlidir. Ama Kutsal Kitap, aşkın Tanrıyı tanımlamaz, Tanrının niteliklerini salt deneyime dayalı, anlatılarla ortaya koyar, tüm sözlerini ve gerekçelerini halk tabakasının kavrama yeteneğine uyarlar. Deneyim Tanrı hakkında açık bilgi vermez, nasıl her şeyi koruyup yönettiğini göstermez ama insanların kafalarına itaat ve sofuluğu kazımak için onlara yeterli ölçüde ders verir. Mizaçları yüzünden açık seçik bir algılayıştan aciz olan yığınlarda da oldukça etkili olur. Öyle ki insanlar mizaçlarına orantılı olarak bu tarihi anlatıları okumanın ötesinde onları yorumlayacak din adamlarına ya da mensuplarına ihtiyaç duyarlar. Ancak niteliğinden de görüldüğü gibi hangileri olursa olsun ve nasıl yorumlanırsa yorumlansın tarihi anlatılara inanç, salt anlama yeteneğine dayalı tanrısal (doğal) yasalara ilişkin değildir ve o insanları sonsuz mutluluğa götüremez, ancak ahlaki ve öğretisel açıdan bir yararı olur.³¹⁹

Spinoza dinin etki alanını insanın içsel ahlaki yaşamıyla sınırlamaya dair fikirlerini sunduktan sonra, inancın önemli dayanaklarından olan mucizeleri açıklar.

Spinoza'ya göre, insanların mucize olarak adlandırdıkları şeyin temelinde de insanların nedenlere dair bilgisizliği yatar. İnsanlar nasıl kavrama yeteneklerini aşan bilgiye tanrısal bilgi derlerse, nedenlerinden habersiz oldukları şeylere de Tanrının işi demeye alışkındırlar. Dolayısıyla eski insanlar da nedenlerini bilmedikleri olayları, aşkın bir iradeye dayandırarak mucize saymışlardır.³²⁰ Oysa doğada sabit ve değişmez bir düzen vardır. Dolayısıyla doğanın kendi yasasına aykırı hiçbir şey gerçekleşmez. Haklarında bir şey bildiğimiz ve bilmediğimiz tüm yüzyıllar boyunca, doğa ya da Tanrı hep aynı kalmıştır. Doğanın yasaları onlara hiçbir şeyin eklenemeyeceği, hiçbir şeyin de onlardan çıkarılamayacağı kadar kusursuz ve verimlidirler. Bizlere mucizeler olarak görünen şeyler aslında eskiden de olan ya da doğanın yasası uyarınca yeni ortaya çıkan nedenlerini bilmediğimiz olaylardır.³²¹ Dolayısıyla bir mucize, yani kavrama yeteneğimizle ilgisi olmayan hayalgücüne dayalı bir şey, bize ne Tanrının özünü ne varoluşunu ne de Tanrı ya da doğaya ilişkin bir şey anlatabilir. Dolayısıyla bizi bir yere vardırılmaz. Çünkü açık seçik anlaşılabilir bir

³¹⁹ A.g.e., s. 114-116.

³²⁰ A.g.e., s. 118,121.

³²¹ A.g.e., s. 132.

şey ya kendisi ya da onu kendinden açık seçik anladığımız bir başka şey aracılığıyla kavranır.³²²

Ancak daha önce de söylendiği gibi doğal şeylerin nedenini açıklamak Kutsal Kitap'ın işi değildir. O yalnızca sıradan insana sofuluk aşılacak en uygun yöntem ve tarzda, insanların hayalgücünü ele geçirecek olayları anlatır.³²³ Dolayısıyla insanlardan itaatten başka bir şey istemez ve bilgisizliği değil, yalnızca itaatsizliği mahkum eder.³²⁴

Spinoza'ya göre Kutsal Kitap'ın öğrettiği evrensel tanrısal yasa her şeye rağmen yine de bozulmadan bize ulaşmıştır. Bu, Tanrının sonsuz sözü, antlaşması ve gerçek din, Tanrı tarafından insanların yüreklerine, yani zihinlerine kazanmıştır. Özetle ifade edersek bu yasa: “İnsanın Tanrıyı her şeyden çok, hemcinsini de kendisi gibi sevmesidir.”³²⁵ İşte gerçek dinin temelinde bu vardır. Zaten Kutsal Kitap incelendiğinde de Tanrının, peygamberler aracılığıyla, insanlara kendisi hakkında tanrısal adalet ve yardımseverlikten, yani Tanrının bu özneliklerinden başka bilgi verilmediği görülür. Ayrıca incelendiğinde görülür ki, Kutsal Kitap kesin hiçbir Tanrı tanımı vermez ve verilen bilgiler de sadece itaat içindir. Buna karşın anlama yeteneğine dayalı Tanrı bilgisinin inançla ve vahyedilmiş dinle yakından uzaktan ilişkisi yoktur. Anlama yetisine dayalı Tanrı bilgisi, tanrısal doğanın, bir başka deyişle insanların belirli bir yaşama usulünü izleyerek taklit edemeyecekleri ve gerçek bir yaşama usulü oluşturmak için örnek de alamayacakları doğanın, kendinde olduğu gibi düşünülmesidir. Dolayısıyla bu konuda, insanlar nasıl düşünmek istiyorlarsa öyle düşünmekte özgürdürler ve bu asla suç sayılmaz.³²⁶

Spinoza Kutsal Kitap'ın yalnızca itaatsizliği mahkum ettiğini, dolayısıyla insanların sadece yaptıklarına göre inançlı ya da inançsız olarak değerlendirilebileceğini ifade eder. İnsanlar sahip oldukları dogmalar konusunda diğer inançlılardan ayrı düşseler bile, davranış olarak iyi işler yapıyorlarsa onlar yine de inançlılardır. Çünkü Kutsal Kitap'taki yasaya uygun davranılıyordur. İnançta buna uygun şekilde, gerçek dogmalardan çok dine bağlılığı sağlayan dogmalara gerek

³²² A.g.e., s. 122,123.

³²³ A.g.e., s. 127.

³²⁴ A.g.e., s. 208.

³²⁵ A.g.e., s. 198-205.

³²⁶ A.g.e., s. 211,212.

duyar. Yani onun gerek duydukları, insanın gönlüne itaat duygusu aşılayabilecek dogmalardır, ama aralarından çoğunun gerçeklikle hiçbir ilişkisi yoktur.³²⁷

O halde genel olarak ele aldığımızda, vahye dayalı bilgi için itaatten başka hedefi yoktur diyebiliriz. Dolayısıyla hedefiyle olduğu kadar, temelleri ve araçlarıyla da doğal bilgidен ayrılır. Onda doğal bilgiye ortak olan hiçbir yan bulunmaz. Bunlardan her biri, diğerine aykırı düşmeden ve ona hizmet etmek zorunda kalmadan, kendi alanında hüküm sürer.³²⁸ Bu yüzden vahye dayanan inanç ile doğal bilgiye dayanan ve gerçekliği hedef alan felsefe arasında hiçbir bağ yoktur. Çünkü felsefenin temelleri genel kavramlardır ve onlar yalnızca doğadan çıkarılmalıdırlar. Tersine inancın temelleri tarihi anlatılar ve dildir. Demek ki inanç her insana felsefe yapma özgürlüğünü tanır; öyle ki her insan, bu bir suç sayılmaksızın, her konuda her istediğini düşünebilir. İnanç, sapkın ve ayrılıkçı diye, yalnızca itaatsizliği, kini, çatışmayı ve öfkeyi kışkırtabilecek fikirleri mahkum eder. Tersine yetenekleri ve akıl gücü elverdiğince, sadece insanları adalet ve yardımseverliğe teşvik edenleri inançlı sayar.³²⁹

Spinoza bu yaklaşımıyla, Bâli Akal'ın yaptığı doğru bir tespitle ifade edersek, kişisel düşüncüyü özerkleştirir. Spinoza'nın, herkes özgürce istediğini düşünebilir diyerek çerçevesini belirlediği, felsefeyi teolojiden ayıran özerkliliktir. Burada belli bir dinsel sistem karşısında, kişisel yorumlara kapı açan bir özerklik anlayışı vardır ve din kişisel içsel bir olguya indirgenmektedir. Kimse dini bahane ederek, başkasını kendisi gibi düşünmeye zorlayamaz. Bu konuda insanların, ilahiyatçıların önyargılarına karşı, özerk düşünce oluşturmaları bir gerekliliktir. Zaten, doğa herkesin evrensel yasayı kavramasına yardımcı olacaktır. Bu, Tanrı ile kul arasındaki aracı kurumları ve de ilahiyatçı önderliği reddeden modern bir anlayıştır. İnanan insan açısından ruhun kurtuluşu için temel olan Kutsal Kitap'ın kendisidir, başka bir kaynak değil. İnanç açısından herhangi bir ara otoriteye gerek yoktur. Dolayısıyla Spinoza, burada dinsel ara-kurumsal bir otoriteyi geçersiz saymakla, aslında siyaseti dini odağa karşı bağımsızlaştırmak hedefindedir. Buna göre dünyevi alandaki otorite sorunuyla, ruhani alandaki otorite sorunu birbirinden ayrıdır. Ruhani hâkimiyet tüm insanları kapsayan, ama evrensel olduğu ölçüde de içsel olup, dünyevi parçalı

³²⁷ A.g.e., s. 215-217.

³²⁸ A.g.e., s. 49.

³²⁹ A.g.e., s. 220,225.

yönetimleri ilgilendirmeyen bir hâkimiyettir. Dini sistemlerin bu anlamda dünyevi uygulamaya hâkimiyeti söz konusu olmamalıdır.³³⁰

Dolayısıyla Spinoza'ya göre, gerek din gerekse devlet açısından en zararlı şey siyasi bütünün işleyişini ilgilendiren konularda din görevlilerine hak tanımaktır. Devlet açısından düşünürsek, günah ve sevap konusunda karar verme hakkını bile üstün gücü kullananlara tanımının ne kadar zorunlu olduğu görülür. Çünkü siyasi bütünü elinde tutanlar her konuda hak sahibidirler ve hak bütünüyle salt onların kararlarına bağlıdır. Bu sadece sivil hak için değil kutsal hak için de geçerlidir. Devletin çıkarı için bu gereklidir. Buna karşı çıkanlar ise siyasal bütünü ellerine geçirmeye çalışırlardır.³³¹

Spinoza bu bakış açısından hareketle, dinin ancak politik üstün gücü elinde tutanların kararıyla yasa gücü kazanabileceğini, dolayısıyla Tanrıya doğru dürüst ibadet edilecekse, dışsal ibadet ve tüm dine bağlılık uygulamalarının devletin huzuru ve güvenliğiyle uyuşması gerektiğini söyleyerek dini tamamıyla siyasal erke tabi kılar.³³² Buna karşın herkes içsel olarak neye inanırsa inansın sorun teşkil etmez.

II.6. Düşünce Özgürlüğü

Spinoza inancın içsel boyutuna ait yönünü devletin yetkesinin dışında olduğunu gösterip, inanç özgürlüğünü bu noktaya dayandırdıktan sonra TTP'nin son bölümünü, eserin amacı olarak da belirttiği, özellikle kamusal alanda kendini gösterecek olan düşünce ya da ifade özgürlüğünün siyasal bütün içinde sınırlarını irdelemeye ayırır.

Spinoza'ya göre insanların doğalarından gelen sebeplerden dolayı, düşündüklerine ve ifadelerine hâkim olmaları pek mümkün olmadığından, bir insanın bütünüyle başka bir insanın hakkına bağımlı olması söz konusu değildir. Bu yüzden kimse bir başkasına doğal hakkını, yani özgürce yargıda bulunma ve akıl yürütme yetisini devredemez. Bu nedenle, kafalara karışmaya kalkışan siyasal bütün ya da inanç dikte eden bir yönetici, şiddete başvuruyor olarak görülür. Çünkü bunlar her insanın sahip olduğu ve istese de vazgeçemeyeceği haklardır.³³³ Üstün gücü

³³⁰ Akal, 2004, s. 108.

³³¹ TTP, s. 268- 273, 278.

³³² A.g.e., s. 273, 276.

³³³ A.g.e., s. 244, 283.

kullananlar her konuda hak sahibi olsalar ve yasa ile dine bağlılığın yorumcusu sayılsalar bile insanları kendi mizaçlarına ve etkisinde kaldıkları şeye göre yargıya varmaktan asla alıkoymazlar. Çünkü insanların yargıları değişik yöntemlerle olabildiğince etki altına alınabilse bile yine de hepsinin aynı şekilde düşünmelerini sağlamanın hiçbir yolu yoktur.³³⁴

Üstün gücü kullananlar açısından bakıldığında, elbette kendileriyle aynı fikirde olmayanları düşman ilan edip cezalandırmaya yetkileri vardır. Fakat siyasal bütün açısından, sağlıklı bir akılla bunun yapılacağı hiçbir şekilde düşünülemez. Herkes doğanın en üstün hakkı uyarınca kendi düşüncesinin efendisi olduğu için, farklı düşüncelere sahip insanları üstün gücün buyrukları doğrultusunda düşünmeye ve konuşmaya zorlamak, devleti, tam bir başarısızlığa sürüklemekten kurtulabilecek bir şey değildir. Çünkü halk tabakası bir yana en becerikli olanlar bile konuşmadan, gizlilik gerektiği zaman bile düşüncelerini başkalarına açmadan duramayacak ortak bir kusura sahiptir. Dolayısıyla Spinoza, böyle bir yasaklamayla siyasi bütün çok büyük tehlikelere düşeceğinden, üstün gücü kullananların buna benzer biçimde davranmaya mutlak hakları ya da güçleri olduğunun reddedilebileceğini söyler.³³⁵ Buna göre, herkesin düşündüğünü söyleme ve öğretme özgürlüğünü elinden alan siyasal bütün en şiddetlisiyken, söz konusu özgürlüğün tanındığı siyasal bütün ise ılımlı olanıdır.³³⁶

Spinoza, sözlerin de çoğu zaman eylemler kadar zarar verebileceğinden hareketle, söz konusu özgürlüğün uyrukların elinden bütünüyle alınamayacağını ancak tümüyle tanımanın da siyasal bütün açısından yıkıcı etkilerinin olabileceğini belirtir ve bunun sınırını belirlemeye çalışır.³³⁷ O halde siyasal bütünün oluşumuna

³³⁴ A.g.e., s. 284.

³³⁵ Spinoza buradaki anlayışına temel olacak bakış açısını TP'de şöyle belirtir. "Çokluğun kendileri yoluyla haklarını bir meclise veya insana devrettiği sözleşmeler ya da yasalar, ancak ortak çıkar için önem taşıdığı ihlal edilmelidir" (TP, 4:6).

³³⁶ TTP, s. 284,285.

³³⁷ Balibar, Spinoza'nın, devletin egemenliğinin her zaman mutlak olduğu düşüncesi ile devletin istikrarı koruması için en fazla düşünce ve ifade özgürlüğünü sağlaması gerektiği düşüncesinin iki karşıt sav gibi görüldüğünü, fakat bir tarafa düşünce ve sözlerin diğer tarafa da eylemlerin konulduğu bir ayırıcı kuralla bunların uzlaştırıldığını söyler. Spinoza, bazı sözlerin eylem içerdiğini ve devlet açısından yıkıcı olabileceğini açıklayarak bu ayrımını koyar. Bunun dışında Spinoza'ya göre bireyin özgürlüğünün kısıtlanması için hiçbir gerekçe olamaz. Balibar'a göre Spinoza düşüncesinde, birçok liberal gelenekteki düşünürlerde olduğu gibi, bireyin özgürlüğü ile devletin egemenliği arasında bir ayırımdan doğan uzlaştırma çabası yoktur. Çünkü Spinoza'ya göre, devletin egemenliği ile bireyin özgürlüğü arasında bir çelişme yoktur, dolayısıyla uzlaştırma çabası gereksizdir. Esas çelişki bunları karşı karşıya getirmektir. Bu iki şey arasında çatışma olması, ki bu pratikte mümkündür, siyasal bütünün tamamıyla kendi çıkarıyla çelişir bir durum yaratacağı için, egemenin kendi akılsallığına terstir. Çünkü bireysel özgürlüğe getirilen kısıtlamalar sertleştikçe bunlara karşı gösterilen tepki de sert ve yıkıcı olur. İdeolojik olarak baskı aracı olan devlet kendi kendine zarar verme eğilimi taşır. O

bakarsak, insanların devleti oluşturmak için karar alma gücünü ya bir kişiye ya bir kaçına ya da herkese devrettiğini görürüz. İnsanlar farklı düşünürler ama kendi kafasına göre davranma hakkından vazgeçmediği sürece de barış içinde yaşayamazlar. Dolayısıyla her insan, akıl yürütme ve yargılama hakkını değil de kendi kararına göre davranma hakkını devretmiştir. Bu yüzden her insan, sınırlama olmadan düşünüp yargılamada bulunabilir, ama üstün gücü kullananların kararına karşı bir davranış sergilemesi, onların hakkını tehlikeye düşürür ve suç teşkil eder. Örneğin birisi herhangi bir yasanın sağlıklı akla aykırı olduğunu ve kaldırılması gerektiğini söyler, yasanın buyurduğu hiçbir şeye aykırı davranmadan düşüncesini üstün gücün yargısına sunarsa en iyi yurttaşlardan biri olur. Ama bunu yöneticiye karşı yığınları kışkırtarak, karşı geldirterek yapmaya kalkarsa o bir bozguncu olur. O halde her insan, üstün gücü kullananların hakkını, yani devletin huzurunu tehlikeye atmadan düşündüğünü ifade edebilir, öğretebilir.³³⁸ Hangi fikirlerin devlet için kışkırtıcı olduğuna gelince bunlar, her insanı kendi yargısına göre davranma hakkından vazgeçiren sözleşmeyi ortadan kaldırmaya yönelik olan fikirlerdir. Örneğin birisi, üstün gücün kendi hakkına dayanmadığını, hiç kimsenin verdiği sözü yerine getirmek zorunda olmadığını ve herkesin kendi yargısına göre davranabileceğini düşünüyorsa, o bir kışkırtıcıdır. Bu sahip olduğu fikirlerden çok, onların içerdiği eylem yüzünden böyledir. Çünkü kişi bu fikre sahip olduğu için üstün güce verdiği sözden dönmüş olur. Bu nedenle antlaşmanın bozulması, intikam, öfke, vs. içermeyen diğer fikirler kışkırtıcı değildir. O halde Tanrı'ya olduğu gibi devlete bağlılık da yalnızca yapılan işlerle ilgilidir.³³⁹

Spinoza, inancın yaptığı gibi en iyi devletin de her insana aynı felsefe yapma özgürlüğünü verdiğinden kuşkulanamayacağımızı söyler. Ona göre böyle bir

halde iyi bir devlet, bireylerin fikirlerini ifade edebilmelerini sağlayacak en geniş alanı yaratmak durumundadır. Ancak o zaman bireyler kendi mizaçları ile devlet gücüne (potentia) etkin bir unsur olarak katılmaya başlar ve egemenin iktidarına (potestas) engel teşkil etmez. İnsanlar, devletin kuruluşunda bilinçli bir şekilde rol aldıklarında, devletin kendi üzerlerindeki iktidarını ve korumasını da doğal olarak isterler. Fikir özgürlüğünü destekleyen bir devlet aynı zamanda rasyonel kararlar alma şansını da olabilecek en üst dereceye çıkarır ve bireyi itaatini tercih edilebilecek tek avantajlı davranış biçimi olacağı bir duruma sokar. Devletin, saçma ya da riskli olsa bile, yasaklamadan daha çok, tüm fikirlerin ifade edilebilmesini sağlaması çok gereklidir. Zira bu durumun yararı bu fikirlerin bastırılması sonucu oluşacak güçlüklerden daha fazladır. Biçimsel olmayan bir açıdan değerlendirildiğinde, gerçekte var olduğu haliyle egemenlik, bireysel güçlerin kamu gücüne “aktarıldığı” ve ideolojik dalgalanmaların durulduğu kolektif bir üretim süreci olarak ortaya çıkar. Söz bu süreç içinde bir uğraktır. Devletin varlığının beraberinde getirdiği bu sınır (eylemlerin kanuna tabi olması yıkıcı fikirlerin yasaklanması) kendi başına bu yapıcı sürecin verimliliğinden başka bir şey ifade etmez (Balibar, 2004, s. 31- 37).

³³⁸ TTP, s. 285,286.

³³⁹ A.g.e., s. 287.

özgürlüğün siyasal bütün açısından belli sakıncaları olsa da siyasal bütüne kazandıracağı bilgelik daha önemlidir. Toplumda onca yasaklanmayan kusurlu şey varken, aslında bir erdem olan bu yargıda bulunma özgürlüğünün yasaklanması anlamsızdır. Çünkü böyle bir özgürlüğün yasaklandığı toplumda, insanların düşüncelerinin kontrol edilemeyeceğini hatırlarsak, herkes bir şey düşünüp başka şey söyler duruma gelir. Dolayısıyla toplumda sahtekârlık ve dalkavukluk yüreklendirilmiş olur. Ancak deneyimin gösterdiği gibi bütün insanlar, özellikle de iyi eğitim almış, erdemin daha özgür kıldığı insanlar buna uyamayacaklarından karşı çıkacaklardır. Bu yüzden, bu yasaların hedefi özgür mizaçlı insanlar olacaktır ve kötü insanlar değil de dürüst insanlar tahrik edilecektir. Dolayısıyla siyasi bütün için büyük tehlike yaratmadan savunulmaları da mümkün değildir. Ayrıca bu yasaklar, bilimlerin ve sanatların gelişmesini de engeller. Çünkü bu konularda başarılı olanlar yargılarında özgür olanlar ve peşin fikirli olamayanlardır.³⁴⁰

O halde, yalnızca erdemlerden ve sanattan hoşlananların çiğneyebileceği yararsız yasalar çıkarmaktansa, devleti özgür mizaçlı insanlara katlanamayacak hale getiren bir aşırılığa sürüklemektense, gerçekten kötü insanları denetleyecek olanları yapmak gerekir. İnsanlar özgür mizaçlı oldukları, faklı düşündükleri için değil kötü bir işe bulaştıklarında cezalandırılmalıdırlar. Kötü insanların yüreğine dehşet vermesi gereken idam sehпасına, erdemli ve yüce gönüllü insanlar çıkarılmamalıdır. Zaten özgür mizaca sahip erdemli insanlar ölümden korkmaz ve yalvarıp yakararak cezadan kurtulmaya çalışmazlar. Çünkü vicdan azabı çekmelerini gerektirecek utanç verici bir eylemde bulunmamışlardır. Tam tersine, iyi bir dava uğruna ölmenin bir ceza değil, bir onur olduğunu düşünürler ve özgürlük adına can verdikleri için göğüsleri kabarır.³⁴¹ O halde dalkavukluğun değil de esas bağlılığın saygıdeğer bulunması, üstün gücü kullananların siyasal bütünü güvenli bir şekilde ellerinde tutmaları için, yargıda bulunma özgürlüğünün tanınması zorunludur. İnsanlar da bunun için ifade ettikleri fikirlerdeki ayrılık ne olursa olsun, uyum içinde yaşayabilecek biçimde yönetilmelidirler.³⁴²

Spinoza'ya göre bu şekilde ifade özgürlüğünün gerçekleştirilebileceği bir yaşam tam anlamıyla demokratik bir düzen içinde olabilir. Çünkü insan doğasına en uygun yönetim biçimi olan demokraside, herkes devletin temelindeki antlaşmaya uyar

³⁴⁰ A.g.e., s. 288.

³⁴¹ A.g.e., s. 289.

³⁴² A.g.e., s. 289,290.

biçimde, yalnızca ortak karara uygun olarak hareket etmeyi kararlaştırır; yargıda bulunmayı ve akıl yürütmeyi değil. Çünkü insanların tamamı, doğaları gereği aynı fikirleri taşıyamayacaklarından, çoğunluğun kabul gördüğü görüşe karar gücü kazandırma konusunda anlaşma yaptılar. Ama buna rağmen daha iyilerini keşfettiklerinde, bunları değiştirme otoritesini saklı tuttular. Dolayısıyla, insanların bu özgürlüğü sınırlandıkça, doğal halden o ölçüde uzaklaşılır ve yönetim o ölçüde zorlaşır. Ayrıca, bu özgürlük salt üstün gücün otoritesiyle çözülemeyecek hiçbir sakıncaya yol açmaz. İnsanların, fikir ayrılıklarına rağmen birbirlerine zarar vermelerini yalnızca o engelleyebilir.³⁴³

O halde siyasal bütünün temelleri açısından bakıldığında Spinoza'ya göre, “devletin amacı insanları akıllı varlıklardan hayvanlara ya da otomatlara dönüştürmek değildir. Tersine bu amaç, zihinsel ve bedensel işlevlerini güvenlik içinde yerine getirmelerinden ibarettir. Bu amaç, insanların, kinle, öfkeyle, hilekârca rekabete girmeden ve kötü niyetli bir çatışmaya sürüklenmeden, özgür aklı kullanmalarından başka bir şey değildir. Demek ki, devletin gerçek amacı özgürlüktür.”³⁴⁴

Spinoza, devletin gerçek amacının en geniş şekilde hayat bulacağı yönetim şekli olarak gördüğü demokraside, insanların kendi doğal haklarını üstün gücün çıkarlarıyla çelişmeyecek şekilde yaşayabileceklerini düşünür. Çünkü çokluğun, kendi çıkarının en iyi somutlaştığı demokratik yönetimde, kendi çıkarıyla çelişecek bir şey yapması düşünülemez.

³⁴³ A.g.e., s. 290.

³⁴⁴ TTP, s. 285.

SONUÇ

Çalışmanın giriş kısmında siyaset felsefesinin ortaya çıkışı, insanların kanılara dayalı değil de bilgisel olarak iyi toplum tasarımına yönelmelerine ve bunu açık olarak hedef haline getirmelerine dayandırılmıştı. Bu çalışmada konumuz olan Spinoza, siyasal sorgulamada insanlar için yanıltıcı olan imgesel düşünceye değil, kesinliği yakalayabilen tutarlı akıl yürütmeye bağlı, önyargılardan arınmış düşünceye dayanılması gerektiğini savunur. Bu da, onun siyaset sorgulamasını hem kapsamlı, hem ayrıntılı bir şekilde sorgulayıcı ve o düzeyde güçlü kılar.

Siyaset felsefesi kuramsal bir çalışma olmasının yanında felsefenin insan yaşamına en yakın diyebileceğimiz alanını oluşturur. Çünkü siyaset felsefesi kapsamında ele alınan konuların kendisi, bizzat insan yaşamının hem genel hem de en güncel sorunlarıdır. Bu alanda ön plana çıkmış filozoflar açısından düşünüldüğünde, birinci bölümde gösterilmeye çalışıldığı gibi, hemen hepsi siyasal kuramsal bir çalışma yaparken, siyasal kavramlara bakış açılarının aynı zamanda onların güncel siyasal sorunlara karşı tavır alışlarıyla sıkı ilişkili olduğu görülür. Çağının sorunları bir anlamıyla onların felsefesinin temel problemlerini belirlemektedir. Bu da aslında bazı fikirlerin eylem içermesine dair gerçekliğinden hareketle, siyaset felsefesinin, pratik yönünün görülmesini sağlar. Bu da ister istemez filozofu, toplum karşısında duyarlılığına bağlı olarak sorumlu kılar. Spinoza bu yönüyle, en az kendinden önceki filozoflar kadar çağının ve yaşadığı toplumsal çevrenin siyasal sorunlarıyla ilişkilendirilmiş, bunlara karşı belirli bir tavır almıştır. Öyle ki tarihsel çelişkilerin izlerinin, siyasal eserlerinin her yanına sinmiş olması ve siyasal tartışmalarının baştan sona somut bir perspektifte tartışılması bunu açıkça gösterir.

Spinoza siyaset sorgulamasına girerken her şeyde önce yapılan bir yanıla dikkat çeker. Ona göre düşünürler doğayı ve insanı belli önyargılarla incelemeye çalışmaktalar ve bundan dolayı doğru bir kavrayışa sahip olamamaktadırlar. Eğer siyasal sorunlara gerçekçi çözümler üretilecekse, bunların temelindeki doğa ve insan gibi unsurların, olduğu şekliyle gerçekçi bir düzlemde kavranması gerekir. Bunun yolu da imgesel düzeyde bir kavrayış değil kesin bir doğruluğa sahip olan akıl yürütmeye dayalı kavrayış düzeyinden geçer. Spinoza'nın siyasal sorgulamaya dair

böyle doğru bir bakış açısından hareketle başlaması, döneminin düşünürlerine göre onun, insanı daha gerçekçi bir şekilde kavramasını sağlar.

Spinoza'nın, insanı doğanın içinde kendi doğallığında ele alması, insanın ve toplumsal-siyasal yaşamın her türlü aşkın ilkeden ya da erekten bağımsız değerlendirilmesi için gerçekçi bir temel sağlar. Bu yönden onun siyasal düşüncesi, Antik dönemdeki aklın belirleyiciliğine karşı olduğu gibi, Ortaçağ'ın aklın yerine koyduğu tanrısal ilkelere de karşıdır. Çünkü aklın belirleyiciliğini temel alan Antik düşünce, insanı belli bir mükemmellik çerçevesinde algılayarak, onu doğuştan toplumsallığa sahip bir varlık olarak değerlendirir. Toplumsal yaşama da bu akılsallığın altında bir ereksellik biçer. Aynı şey Ortaçağ Hıristiyan düşüncesi için de geçerlidir. Dolayısıyla her ikisinde de akıl ya da tanrısal ilkelere dayalı üst belirleyici unsurlar vardır. Siyasal temellendirmeleri aşkınsal olduğu gibi siyasal bütünün kuruluşunda ve yönetiminde hükümdar ya da üstün bilge belirleyici durumdadır. Spinoza ise insanı mükemmel bir varlık olarak görmediği gibi onu kendi doğallığında ele alır ve toplumsallığı sonradan kazanılan bir durum olarak görür. Toplumsal siyasal yaşamı, davranışları kendinde varolma çabasıyla biçimlenen insanlar arası bir sözleşme fikriyle temellendirir. Bunun karşısına ne aşkın bir güç ne de ondan kaynaklanan bir ödev önceliği koyar. İnsanın kendi gücü ile varolma çabası, onun hakkının sınırlarını da belirler ve bunun pratik olarak korunması noktasında toplumsal yaşam temellendirilir. İnsan doğasında temellenen bu anlayış siyasal bütünün karşısında, herkesin aynı doğal hakka sahip olmasından hareketle, insanlara eşit bir konum sağlar. Dolayısıyla, siyasal yaşamın kuruluşu ve yönetiminde bilge ya da üst bir kişiliğin yeterliliği anlayışı temelinden sarsılır. İnsanların hepsinin siyasal bütün ile özdeşleşebileceği bir yönetim anlayışına kapı aralar.

Spinoza, insanların doğasından gelen çabaya dayalı doğal haktan hareketle siyasal bütünü temellendirir. Ancak bu noktada Hobbes gibi, doğal durumda sadece insanlar arası savaş durumunu temel alıp, insana dair kötümser bir değerlendirme yapmaz. İnsanın, istediği birçok şeye birlikte yaşamaksızın ulaşmasının olanaksızlığına, kendini geliştirmek ve erdemli yaşamak istemesi gibi insandaki etkin duygulanışlarla ilişkili yönlerine işaret ederek, siyasal bütünün oluşumunda insanın olumlu yönlerine de vurgu yapar. Dolayısıyla buradan, siyasal bir bütünün görevinin sadece insanların güvenliğini sağlamak olmadığı, insanların istediği birçok şeyi

gerçekleştirebilecekleri bir alan olması gerektiği sonucu çıkar. Bu da insanlara haklar açısından geniş bir alan sağlar.

Spinoza'nın siyasal bütünün kuruluşunda, insanların sözleşme ile haklarının tamamını gerçekte devredemeyeceklerine dair vurgusu, iktidarların mutlaklaştırılmasına karşı bir sınır koyduğunu gösterir. Bu, dönemi açısından düşünüldüğünde sadece mutlak monarşik yönetimlere ilişkin bir sınırlama olmasının dışında, ondan sonraki süreçte modern devlette de iktidarın mutlaklaştırılmasına karşı kullanılabilir bir temel sağlamaktadır. Ayrıca siyasal bütünün güvenliğine olanca vurguyla birlikte, insanların ancak toplumsal çıkarı söz konusu olduğunda siyasal gücün yasalarına karşı gelebileceklerini söylemesi, baskıcı mutlak bir siyasal yönetime karşı insanların direnişlerini meşru olarak değerlendirdiğini gösterir.

Spinoza, yönetimleri ele alırken onları insan doğasına en uygun yönetim olarak gördüğü demokratik yönetime yakınlıkları ölçüsünde irdeler ve geliştirir. O, bu yönetimleri ele alırken kendi içinde ideal olan bir devlet arayışına değil de var olanların uygulamada en iyi nasıl olabilecekleriyle ilgilenir. En çok ağırlığını verdiği nokta ise siyasal sürecin o dönemki yakıcılığından olsa gerek, özgürlüğün ve özelinde ifade özgürlüğünün siyasal bir bütünde, egemen güce zarar vermeden en geniş nasıl gerçekleştirileceğidir. Spinoza, bu sorunu demokratik bir yönetimde düşüncelerin ve ifadelerin siyasal yönetime karşı kışkırtıcı olmaması şartıyla yaşanabileceğini, bunun bizzat akla dayalı bir yönetimin kendi çıkarıyla çelişmediğini göstererek kanıtlar. Bu özgürlüğün korunması ve geliştirilmesi için, modern devletlerin örnek alabilecekleri mekanizmalardan bahsederek, var olan yönetimler de bu özgürlüğün nasıl artırılacağına dair öneriler sunar. Bu sorunlara bakış açısını belirleyen de yine Spinoza'yı yönetilenler açısından önemli kılan tavrı, çokluğun özgürlüğünün en geniş nasıl sağlanacağıdır. Spinoza'ya göre bizzat bu özgürlüğün sağlandığı siyasal bütün olan demokratik yapıda, insanların da yönetime etkin bir şekilde katılmalarıyla mutlak bir yönetime ulaşılabilir. Diğer türlü, hangi şekilde olursa olsun yönetimler her daim belirli bir kesimin ya da kişinin elinde olduğundan, tam anlamıyla gerçek bir mutlak iradede bahsedilemez. Dolayısıyla siyasal bütün için en uygunu demokratik yönetimdir.

Spinoza, iyi bir yaşamın belirlenmesinde ideal olandan hareket etmez. Ona göre iyi yaşam insan doğasından hareketle tanımlanır. Dolayısıyla insanın doğasından gelen duygulanışlarını dengelemeden yok sayan bir yaşam insan

açısından iyi olarak değerlendirilemez. İnsanın ahlaki yaşamından hareketle söylersek; insan iyi olduğu için bir şeyi istemez, o şeyi arzuladığı için o iyidir ya da insan, kendinde iyi olduğu için bir ideal siyasal düzen tasarlamaz, doğasından gelen haklarıyla en iyi şekilde yaşayabildiği bir siyasal bütünü iyi olarak tanımlar. O halde Spinoza'nın bu anlayışına göre diyebiliriz ki, insanın doğal hakkı ile çelişecek ya da onu bastırmaya çalışacak bir siyasal bütünü, insanlarda kötü duygulanışlara dolayısıyla mutsuzluğa neden olacağından, hiçbir zaman istikrarlı bir yapıya kavuşamayacak, iyi anlamıyla mutlak bir güce ulaşamayacaktır. Bu yüzden siyasal bütünü kendi istikrarını ve mutlaklığını sağlamak için, insanların en iyi şekilde doğal haklarıyla yaşayabileceği demokratik yönetime yönelmeye bir anlamda zorunludur.

Spinoza'nın kendi siyasal düşüncesini temellendirmesine ve devlet iktidarının dinsel iktidardan bağımsız, hatta dinin toplumsal düzeydeki işlevinin bizzat siyasal gücün yetkesi altında oluşu düşüncesine temel olan, inanca ilişkin kapsamlı incelemesi oldukça önemlidir. Onun dinin yasasını içsel ahlaki bir konuma indirgeyişi, inanç özgürlüğünü bireysel bir düzlemde ele alıp dıșsal din altında betimlediği dinin törensel ve kurumsal unsurlarını devletin yetkesi altına sokan yaklaşımı, modern devletin kuruluşunda dinsel iktidara karşı verilen savaşta önemli teorik dayanaklardandır. İnancın, temel yasasına uyulduktan sonra, herkese istediğini düşünme özgürlüğünü verdiğini göstererek felsefe yapma özgürlüğünün ve toplumsal alanda ifade özgürlüğünün engellenemeyeceğini göstermesi, din yetkesi karşısında hem düşünceye hem de siyasal temellendirmeye bilgisel bir temel sağlamıştır. İnancın, doğa ve insana dair geçerli bilgi veremeyeceğine ve onun felsefi bilgiyle uyuşan bir tarafının olmadığına dair görüşü, Machiavelli'den beri gelen, siyasal bütünü aşkın unsurlarca değil dünyevi bir temelde temellendirilmesi gerektiği savını tutarlı bir şekilde göstermiştir.

Spinoza, çağının insana ait ve siyasal sorunların, felsefesinin odak noktasına yerleştiği bir düşünürdür. Siyasal sorunların en çok mutlak hâkimiyet açısından tartışıldığı bir çağda, onun temel kaygısı, insanın köle olmaktan kurtulup aklın ilkeleri doğrultusunda nasıl yaşayacağını ve siyasal yönetimin amacının insanlara en geniş özgürlüğü tanımak olduğunu göstermektir. O, TTP'de insanların imgesel düşünceye sahip büyük çoğunluğu üzerinde, hurafelerden beslenen inancın siyasal olarak etkili bir işlevi olduğunu söyler. Çalışmasının büyük kısmını da insanların özgürce düşünmesini ve siyasal yaşam da ifade özgürlüğünü engelleyen bu hurafeye

dayalı inancın geçersizliğini göstermeye ayırmıştır. Aradan dört yüzyıla yakın bir zaman geçmesine rağmen, Spinoza'nın teorik olarak mücadelesini verdiği bu gerçeklik, siyasal olarak pratikte halen varlığını korumaktadır. Sadece farklı şekilde modern devlette egemen güçlerin yetkesi altında modern hurafeler biçiminde... Dolayısıyla Spinoza düşüncesi, hem ortaya koyduğu problemler hem de tespitleri açısından o gün olduğu kadar bu gün de güncel olan bir yapıya sahiptir. Ayrıca, insanı ve içinde yaşadığı doğayı gerçekçi bir temelde ele alıp, bundan hareketle siyasal yaşamı dünyevi bir düzlemde temellendirmesi, devletin amacının kendi çıkarı ile çelişmez bir şekilde özgürlük olduğunu oldukça tutarlı bir çerçevede açıklaması, onun düşüncesini güçlü kılan özelliklerdir.

YARARLANILAN YAYINLAR

Ağaoğulları Mehmet Ali ve Köker Levent, Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı, 3.b., Ankara: İmge Kitabevi, 2004

Akal Cemal Bâli, Varolma Direnci ve Özerklik, Ankara: Dost Kitabevi, 2004

Akal Cemal Bâli, İktidarın Üç Yüzü, Ankara: Dost Kitabevi, 2005

Akal Cemal Bâli, Modern Düşüncenin Doğuşu: İspanyol Altın Çağı, Ankara: Dost Kitabevi, 2005

Akal Cemal Bâli, Özgürlüğün Geleceği Yoktur, Ankara: Dost Kitabevi, 2006

Althusser Louis, Özeleştirici Öğeleri, 2.b., çev. Levent Targu, İstanbul: Belge Yayınları, 2000

Aristoteles, Politika, 10.b., çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2008

Baker Ulus, Ethica Okumaları 1-4, <http://www.korotonomedy.net>

Balibar Étienne, Spinoza ve Siyaset, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2004

Bumin Tülin, Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza, 3.b., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005

Cassirer Ernst, Devlet Efsanesi, çev. Necla Arat, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984

Copleston Frederick, Felsefe Tarihi: Spinoza, çev. Aziz Yardımlı, 2.b., İstanbul: İdea Yayınevi, 1996

Corcuff Philippe, Siyasetin Büyük Düşünürleri, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: Versus Kitap, 2008.

Deleuze Gilles, Spinoza: Pratik Felsefe, çev. Ulus Baker, İstanbul: Norgunk Yayınları, 2005

Deleuze Gilles, Spinoza Üzerine On Bir Ders, 2.b., İstanbul: Öteki Yayınevi, 2007

Ercan Fuat, Toplumlar ve Ekonomiler, İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1998

Ergün Reyda, Mehmet Ali Ağaoğulları, Filiz Ç. Zabcı, Kral-Devletten Ulus-Devlete, Ankara: İmge Kitabevi, 2005

Fransez Morris, Spinoza'nın Tao'su, İstanbul: Yol Yayıncılık, 2.b., 2004

Gökdemir Orhan, Helenofil Felsefenin Sınırları, 11 Ekim 2007, <http://www.dikine.net>

Gökberk Macit, Felsefe Tarihi, 6.b., İstanbul: Remzi Kitabevi, 1990

Göze Ayferi, Siyasal Düşünceler ve Yönetimler, 7.b., İstanbul: Beta Basım Yayım, 1995

Hegel, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, çev. Cenap Karakaya, 2.b., İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2004

Hobbes, Leviathan, 7.b., çev. Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008

Kitabı Mukaddes, İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2004

Kranz Walther, Antik Felsefe, 2.b., çev. Suad Y. Baydur, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1994

Machiavelli, Prens, çev. Harun Mutluay, İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2005

Miller David ve diğeri, Blackwell'in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi, 1.b., çev. Bülent Peker-Nevzat Kıraç, Ankara: Ümit Yayıncılık, 1994

Nadler Steven, Spinoza: Bir Yaşam, çev. Anıl Duman-Murat Başekim, İstanbul: İletişim Yayınları, 2008

Negri Antonio, Yaban Kuraldışılık, çev. Eylem Canaslan, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2005

Platon, Devlet, 14.b., çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2008

Russell Bertrand, Batı Felsefesi Tarihi, çev. Muammer Sencer, İstanbul: Say Yayınları, 1996

Scruton Roger, Spinoza, çev. Hakan Gür, Ankara: Dost Kitabevi, 2007

Spinoza, Etika, çev. Hilmi Ziya Ülken, 2.b., Ankara: Dost Kitabevi, 2006

Spinoza, Tractatus Politicus, çev. Murat Erşen, Ankara: Dost Kitabevi, 2007

Spinoza, Theologisch-Politischer Traktat, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1994

Spinoza, Teolojik-Politik İnceleme, çev. Cemal Bâli Akal – Reyda Ergün, Ankara: Dost Kitabevi, 2008

Spinoza, Tanrıbilimsel Politik İnceleme, çev. Betül Ertuğrul, Bursa: Biblos Kitabevi, 2008

Spinoza, İlâhiyat, derleyen ve çev. Veysel Atayman, İstanbul: Salyangoz Yayınları, 2006

Spinoza, Siyaset Üzerine Seçmeler, 2.b., çev. Afşar Timuçin, İstanbul: Morpa Kültür Yayınları, 2004

Spinoza, İnsan Anlaşımın İyileştirilmesi Üzerine İnceleme, çev. Aziz Yardımlı, 5.b., İstanbul: İdea Yayınevi, 1998

Spinoza-Blyenbergh, Kötülük Mektupları, çev. Alber Nahum, İstanbul: Norgunk Yayınları, 2008

Strauss Leo, Politika Felsefesi Nedir?, çev. S. Zelyut Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000

Tanilli Server, Yüzyılların Gerçeği ve Mirası, 3.b., 3. cilt, İstanbul: Cem Yayınevi, 1994

Tanilli Server, Yüzyılların Gerçeği ve Mirası, 5.b., 1. cilt, İstanbul: Cem Yayınevi, 1994

Thilly Frank, Felsefe Tarihi,1.b., çev. İbrahim Şener, İstanbul: Sistem Yayıncılık, 1995

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Adı Soyadı : Recep KÖKLÜ
Doğum Yeri ve Tarihi : AKSARAY, 01.05.1979

Eğitim Durumu

Lisans Öğrenimi : Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Felsefe Grubu
Öğretmenliği, 2001
Yüksek Lisans : Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe
Bölümü
Yabancı Dil : Almanca
Meslek ve Yaşadığı Yer : Öğretmen, AKSARAY
Tarih : Mayıs 2009