

**T.C.
GALATASARAY ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU HUKUKU ANABİLİM DALI**

**MODERN SİYASİ-HUKUKİ KAVRAMLARI YENİDEN DÜŞÜNMEK
SPİNOZA'NIN SİYASET FELSEFESİ ÇERÇEVESİNDE
YENİ BİR PERSPEKTİF ARAYIŞI**

DOKTORA TEZİ

Reyda ERGÜN

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Cemal Bâli AKAL

HAZİRAN 2011

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ	1
1. HUKUKUN KAYNAĞI	5
1.1. Tabii Hukuk ve Meşruiyet Sorunu	5
1.1.1. Spinoza'nın Tanrı'sı ya da <i>Deus sive Natura</i>	5
1.1.1.1. Modern Öncesi Tanrı Anlayışı ve Spinoza	5
1.1.1.2. Spinoza'nın Tanrı Tanımı ve Skolastik Tanrı Anlayışının Reddi	9
1.1.1.2.1. Tanrı Tanımı	9
1.1.1.2.2. Spinozacı Özgürlük ve Zorunluluk Kavramları	10
1.1.1.2.3. Tanrısal Anlama Yeteneği ve Tanrısal İrade Kavramlarının Reddi .	12
1.1.1.2.4. Spinozacı Tanrısal İrade Öğretisi Eleştirisinin Politik ve Hukuki Sonuçları	15
1.1.2. Hukukun Kaynağı Sorunu ve Tabii Hukuk Kuramı	17
1.1.2.1. Hukukun Kaynağı	17
1.1.2.2. Tabii Hukuk Kuramı	18
1.1.2.2.1. Pozitif Hukukun Kaynağı Olarak Tabii Hukuk	18
1.1.2.2.2. Tabii Hukuk Düşüncesinin Doğuşu ve Gelişimi	20
1.1.2.2.2.1. Tabiatın Keşfi	20
1.1.2.2.2.2. Tabii Hukuk Düşüncesi ve Sofokles	22
1.1.2.2.2.3. Aristoteles ve Tabii Hukuk Düşüncesi	25
1.1.2.2.2.4. Stoacı Okulun Öncülüğü	26
1.1.2.2.3. Anlama Yeteneğine Dayanan Teoloji	28
1.1.2.2.3.1. Tabiatın Kök Salmış En Yüksek Akıl Olarak Tabii Hukuk	28
1.1.2.2.3.2. Hıristiyanlıktan Sonra, Tanrısal İrade Öğretisinden Önce	32
1.1.2.2.4. Tabii Hukukçu Geleneğin Temel Önergeleri	40
1.2. Hukuk Kavramı ve Spinoza	44

1.2.1. Spinoza'da Tabii Hukukçu Gelenek Karşıtlığı	44
1.2.1.1. Meşruiyet Örtüsünü Çekmek	44
1.2.1.2. Ereksellik Yanılgısı	46
1.2.1.3. Spinozacı Yasa Tanımı	50
1.2.1.3.1. Mutlak Anlamıyla Yasa Sözcüğü	50
1.2.1.3.2. İnsan Kararından Doğan Yasa	53
1.2.1.3.3. Tanrısal Yasa ya da Etik	55
1.2.1.4. Pozitif Hukukun Bir Türü Olarak Vahyedilmiş Tanrısal Yasa	56
1.2.1.4.1. Vahyedilmiş Tanrısal Yasa	56
1.2.1.4.2. <i>Kutsal Kitap</i> 'taki Adem Meseli	58
1.2.1.5. Spinozacı Etik Kavramının Hukuk ve Haklarla İlişkisi	63
1.2.2. Spinoza'da Hukuk ve Hak İlişkisi	67
1.2.2.1. Spinoza'da Hukukun İşlevi, Kaynağı ve Sınırı	67
1.2.2.1.1. Spinoza'nın Hukuki Pozitivizmi	67
1.2.2.1.2. Toplum ve Hukuk Olgularının Evrenselliği	70
1.2.2.1.3. Yerel Hukukun Evrensel Sınırı	72
1.2.2.2. Tabii Hak ve Tabii Güç Özdeşliği: Ontolojik Temel	74
1.2.2.3. Politik Modernliğin Hukuk ve Hak Kavramsallaştırmaları Karşısında Spinoza	78
1.3. Politik Modernlik ve İradî Pozitivizm	81
1.3.1. Modern Kırılma	81
1.3.1.1. Hukukun Kaynağını Farklı Düşünmek	81
1.3.1.1.1. Egemenlik Kavramı	81
1.3.1.1.2. Sözleşme Kuramının İşlevi: Hobbes Örneği	85
1.3.1.1.2.1. Sözleşme Kuramları ve Hobbes	85
1.3.1.1.2.2. Sözleşmenin Rasyonelliği	86
1.3.1.1.2.3. Amil-Fail İlişkisi	88
1.3.1.1.2.4. Direnme Hakkı	89
1.3.1.2. Modern Hukuk ve İnsanın Hakları	92
1.3.1.2.1. İnsan Hakkı Kavramının Doğuşu: Tabii Haklar Kuramları	92

1.3.1.2.2. Modern Tabii Hukukçuluk Kavramının Eleştirisi	96
1.3.1.2.2.1. Hukuki Pozitivizm ve İdeoloji	96
1.3.1.2.2.2. Tabii Hukukun Dönüşü	99
1.3.1.2.2.3. İki Pozitivizmin Eleştirisi	101
1.3.1.2.2.4. Tabii Hukuk Dönebilir Mi?	106
1.3.2. Sözleşme Kurgusu ve Spinoza	110
1.3.2.1. Spinoza Düşüncesindeki Hobbes Etkisi	110
1.3.2.2. <i>Teolojik-Politik İnceleme ve Politik İnceleme</i> Hakkındaki Görüşler ...	115
2. EGEMENLİKTEN SONRA	118
2.1. <i>Teolojik-Politik İnceleme</i> ve Sözleşme Terminolojisi	118
2.1.1. Hobbes'a Karşı Spinoza	118
2.1.1.1. <i>Leviathan ve Teolojik-Politik İnceleme</i>	118
2.1.1.1.1. <i>Teolojik-Politik İnceleme</i> 'nin Modernliği	118
2.1.1.1.2. Özgürlük ve Güvenlik Sorunsalı	119
2.1.1.1.3. Korku Teması ve İnsan Tabiatı	121
2.1.1.1.4. Monarşiye Karşı Demokrasi	122
2.1.1.1.5. Adalet Kavramı	124
2.1.1.2. Sosyallik Nosyonu	125
2.1.1.3. Hukuk Düzeninin Kuruluşu	127
2.1.2. Sözleşmeyle Kurulan Demokrasi	130
2.1.2.1. İki Demokrasi	130
2.1.2.2. Bir Yönetim Biçimi Olarak Demokrasi	133
2.1.2.2.1. Dünyevilik	133
2.1.2.2.2. Tabii Hal, Akıl ve İnsan Tabiatı	133
2.1.2.2.3. Yararlılık ve <i>Pactum</i>	136
2.1.2.2.4. Yönetim Olgusu	140
2.1.3. <i>Teolojik-Politik İnceleme</i> ve Meşruiyet Sorunu	141
2.1.3.1. Meşruiyet Sorunu	141
2.1.3.2. Politik Gücün Sınırları	144

2.1.3.3. Teokrazi ve Demokrasi	148
2.1.3.4. Monarşi ve Devrim	151
2.1.3.5. Demokrasi ve Aşkın Yasa	153
2.2. <i>Politik İnceleme</i> ve Sözleşme Kuramı	155
2.2.1. Spinoza'nın Evrimi Tezi	155
2.2.1.1. Matheron ve Spinoza	155
2.2.1.2. Matheron'un Eleştirilere Yanıtı	156
2.2.1.3. Evrimin Temel Kavramları	159
2.2.2. <i>Politik İnceleme</i> 'nin Eleştirisi	163
2.2.2.1. İki İncelemenin Bağdaşmazlığı Tezi	163
2.2.2.2. <i>Politik İnceleme</i> ve Sözleşme Terminolojisi	165
2.2.2.3. <i>Politik İnceleme</i> ve <i>Leviathan</i>	169
2.2.3. Spinozacı Birey Olarak Devlet	173
2.2.3.1. Devletin Kökeni	173
2.2.3.1.1. <i>Politik İnceleme</i> 'deki Boşluk	173
2.2.3.1.2. Spinozacı Birey Kavramı ve Bireysel <i>Conatus</i>	174
2.2.3.1.3. Birey Olarak İnsan ve Duyguların Öykünülmesi İlkesi	175
2.2.3.1.4. Bireylerin Tümleşmesi Tezi ve Toplu <i>Conatus</i>	177
2.2.3.1.5. Tabii Halden Çıkış	181
2.2.3.1.6. Devletin <i>Conatus</i> 'u	183
2.2.3.1.7. Demokrasinin Temel Biçimi Olarak Linç	187
2.2.3.2. Meşruiyet Sorunu ve Demokrasinin Kuramsal İşlevi	193
2.3. Yeni Bir Demokrasi Kavramsallaştırması	200
2.3.1. Güç İlişkilerinin Kendiliğindenliği Olarak <i>Multitudo</i>	200
2.3.1.1. <i>Yaban Kuraldışılık</i> 'ın Etkisi ve Yeni Sol	200
2.3.1.2. Negri'nin Spinoza Okuması	205
2.3.1.2.1. Spinoza'nın Materyalist Metafiziği	205
2.3.1.2.2. Spinozacı Projenin Krizi	208
2.3.1.2.3. İmgelemin Gücü	212

2.3.1.2.4. <i>Potestas</i> 'a Karşı <i>Potentia</i> 'ya	218
2.3.1.2.5. Spinozacı Proje ve Devrim	221
2.3.1.2.5. Demokrasi	222
2.3.2. Politikanın Özgüllüğü: Politik Olan ve Politika Ayrımı	227
2.3.2.1. Meşruyet Sorunu	227
2.3.2.2. Politikanın Özgüllüğü	229
2.3.2.3. Politik Olan ve Politika Ayrımı	231
2.3.3. İfade Özgürlüğü ve Demokrasi	234
2.3.3.1. Spinoza'da Hak Kavramı	234
2.3.3.2. İfade Özgürlüğü ve Spinoza	235
2.3.3.3. Demokrasi ve Spinoza	238
SONUÇ	243
KAYNAKÇA	246
ÖZGEÇMİŞ	259

KISALTMALAR

E: Etika

Ö: Önerme

TIE: İnsanın Anlama Yeteneğinin Yetkinleştirilmesi Üzerine İnceleme

TP: Politik İnceleme

TTP: Teolojik-Politik İnceleme

ÖZET

Bu çalışma, “Hukukun Kaynağı” ve “Egemenlikten Sonra” başlıklı iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde, üç alt başlık altında, hukukun kaynağı sorunsalı ele alınmıştır. İlk alt bölümde, öncelikle Tanrı kavramının Spinoza felsefesindeki yeri, Spinozacı nosyonun modern öncesi Tanrı anlayışıyla ilişkisi içinde ortaya konulmuştur. Spinozacı nosyonun içerdiği tanrısal irade öğretisi eleştirisinin politik ve hukuki sonuçları irdelendikten sonra genel olarak tabii hukuk kuramları, hukukun kaynağı sorunsalı çerçevesinde incelenmiştir. Öncelikle bu kuramların temel önermesi ortaya konulmuştur: Pozitif hukukun kaynağı tabii hukuktur. Başka bir ifadeyle, insanların koyduğu kurallara normatif niteliği yani hukuk olma özelliğini kazandıran, evrensel, ezeli ve ebedi olduğu düşünülen tabii hukuk normlarına uygunluktur. Bu çerçevede sırasıyla tabii hukuk düşüncesinin doğuşu, gelişimi ve anlama yeteneğine dayanan teoloji incelenmiştir. Tabii hukuku tabiatla kök salmış en yüksek akıl olarak gören anlama yeteneğine dayanan teoloji, Cicero ve Aquinas’ın öğretileri çerçevesinde ele alınmıştır. Bu yöntem izlenerek tabii hukukçu geleneğin, tabii hukukla pozitif hukuk arasındaki sıradüzen, ereksellik, tanrısalılık, kendinde iyi ve kötüye duyulan inanç ve adaletin bu bağlamda tanımı, insanın tabiat içindeki ayrıcalıklı konumu gibi temel önermeleri ortaya konulmuştur.

İlk bölümün ikinci alt başlığı altında öncelikle, Spinoza felsefesinin hukuk kavramıyla ilişkisi bağlamında, Spinoza’nın tabii hukukçu gelenek karşıtlığı incelenmiştir. Spinoza’ya göre hukukun kaynağı sorunu bir meşruiyet sorundur ve Spinoza meşruiyet terimleriyle konuşan bir düşünür değildir. Bu çerçevede sırasıyla Spinoza’nın erekselliği bir yanılı olarak tanımlayan yaklaşımı, Spinozacı yasa tanımı ve Spinozacı etik kavramının hukuk ve haklarla ilişkisi ele alınmıştır. Ardından yeni bir başlık altında Spinoza felsefesinde hukuk ve hak kavramları birbirleriyle ilişkisi içinde irdelenmiştir. Bu çerçevede öncelikle Spinoza felsefesinde hukukun işlevi, kaynağı ve sınırlarıyla Spinozacı hak kavramı ortaya konulmuştur. Bu incelemenin sonucunda Spinoza’nın kendine özgü bir hukuki pozitivizm geliştirmiş olduğu önermesine varılmıştır. Başka bir ifadeyle varılan sonuca göre Spinoza, politik modernliğin devletin hukuku karşısında bireyin haklarını korumada aciz kalan iradi pozitivizmini aşan bir düşünürdür.

Politik modernliğin hukuk ve hak kavramsallaştırmaları karşısında Spinoza felsefesinin durduğu yeri gösterebilmek için yeni bir alt başlık açılmış ve politik modernliğin iradi pozitivizmi incelenmiştir. Bu üçüncü alt bölümde öncelikle, politik modernliğin aynı zamanda hukukun kaynağına ilişkin sorunsalı farklı ele alan düşünsel bir kırılmaya denk düşüğü ileri sürülmüştür. Egemenlik kavramı ve sözleşme öğretilerinin ortaya çıkmasıyla birlikte modern insan, hukukun kaynağını düşünme anlamında tabii hukukçu gelenekten kopmuştur. Politik modernlikle birlikte hukukun kaynağı dünyevileşmiştir; pozitif hukuka normatif niteliği kazandıran artık tabii hukuka uygunluk değildir. Yeni meşruiyet ilişkisinin düşünsel temelleri için dönemin egemenlik ve sözleşme kuramlarına bakmak gerekecektir. Bu nedenle, üçüncü alt bölümde öncelikle Léon Duguit’in eleştirel yaklaşımı üzerinden egemenlik kuramı incelenmiştir. Ardından yeni meşruiyet ilişkisinin kuruluşunda

sözleşme kuramlarının işlevini tartışabilmek için Hobbes'un, temel eseri *Leviathan*'da ortaya koyduğu sözleşme kurgusu ele alınmıştır.

Hobbes örneği üzerinden varılan sonuç, tabii halden sivil hale geçmek için rasyonel bir sözleşmeyle tabii haklarını egemene devreden bireylerin iradesine dayanan yeni meşruiyet ilişkisinin yani hukukun yeni kaynağı olarak egemenliğin, kurulan hukuk düzeni içinde bireyin hakları sorununu cevapsız bıraktığıdır. Bu çerçevede modern hukuk ve insan hakları ilişkisinin incelenmesinin zorunlu olduğu düşünülmüş ve öncelikle insan hakkı kavramının doğuşunu irdelemek üzere tabii haklar kuramları ele alınmıştır. Leo Strauss'un izleği takip edilerek, vurguyu tabii yasalardan tabii haklara kaydıran sözleşmecî düşünürlerin eserlerinde, hukukun kaynağı sorunsalında yaşanan düşünsel kırılmayla birlikte, insanın tabii haklarının da politik otorite öncesi verili bir gerçeklik olarak düşünölmeye başladığı önermesi ortaya konulmuştur. Ancak varılan bir diğer sonuç, modern devletin hem yaratıcısı hem de uyruğu olan bireyin konumunun, politik modernliğin gerilimli temelini oluşturduğudur. Bu gerilimi ortadan kaldıracıebilecek bir hukuk ve hak kavramsallaştırmasına ulaşabilmek için, tabii hakların devri düşüncesi üzerine oturmıyan bir hukuki pozitivizmin imkânı sorgulanmalıdır. Bu çerçevede öncelikle modern tabii hukukçuluk kavramı eleştirilmiş, ardından modern dönemde ortaya çıkmış olan tabii hukukçuluk ve pozitivizm tartışmasına değinilmiştir. Bu inceleme sırasında hukukun kaynağını dünyevileştiren modern kırılmanın ardından, insanın haklarını korumak için tabii hukukçu düşünceye dönölmesinin kendi içinde pek çok soruna gebe bir çaba olduğu sonucuna varılmıştır. Çalışmanın ilk bölümü, Spinoza felsefesine, hakların devri düşüncesine dayanmayan bir hukuki pozitivizmin içkin olduğu, ancak Spinoza literatüründeki sözleşme tartışmasının, Spinoza'nın gerçekten de sözleşmecî bir düşünür olup olmadığının sorgulanmasını gerektirdiği önermesiyle sonlandırılmıştır.

Bu nedenle, çalışmanın "Egemenlikten Sonra" başlıklı ikinci bölümünde, öncelikle, Spinoza'nın literatürdeki sözleşme tartışmalarının odağında yer alan *Teolojik-Politik İnceleme* adlı eseri, sözleşme terminolojisi bağlamında ele alınmıştır. Bu ilk alt başlık altında, yöntemin ilk ayağı olarak Spinoza ve Hobbes felsefeleri karşılaştırılmıştır. Karşılaştırma *Teolojik-Politik İnceleme* ve *Leviathan* arasında, özellikle özgürlük ve güvenlik sorunsalı, korku teması, insan tabiatı, monarşi ve demokrasi kavramlarıyla adalet kavramı çerçevesinde yapılmıştır. Ardından *Teolojik-Politik İnceleme*'deki sosyallik nosyonu ve hukuk düzeninin kuruluşu incelenmiş, böylece *Teolojik-Politik İnceleme*'deki sözleşme terminolojisinin temelde, genel olarak toplumu ve hukuk düzenini kuran kurgusal bir sözleşmeye değil, bir yönetim biçimi olarak demokrasinin kuruluşuna işaret ettiği sonucuna varılmıştır. Bu çerçevede özellikle dünyevilik, tabii hal, akıl, insan tabiatı, yararlılık, yönetim gibi kavramların Spinoza felsefesinde büründükleri anlam ele alınmıştır. Ardından politik gücün sınırları, teokrasi ve demokrasi, monarşi ve devrim, demokrasi ve aşkın yasa gibi temalar etrafında Spinoza'nın *Teolojik-Politik İnceleme*'de meşruiyet sorununa nasıl yaklaştığı sorgulanmıştır.

İkinci bölümün ikinci alt başlığı altındaysa Spinoza'nın *Politik İnceleme* adlı eseri sözleşme kuramı çerçevesinde ele alınmıştır. Son dönem Spinoza okumalarında kendisine özel bir önem atfedilen bu eserin incelenmesine, bu yaklaşımın temelinde yatan nedenler irdelenerek başlanmıştır. Bu araştırma için, Alexandre Matheron'un, söz konusu Spinoza okumalarının bir anlamda esin kaynağı olan, "Spinoza'nın Evrimi Tezi" seçilmiştir. Spinoza felsefesinin *Teolojik-Politik İnceleme*'den *Politik*

İnceleme'ye, sözleşme terminolojisini aşarak bir evrim geçirdiğini iddia eden Matheron, Spinoza literatüründe verimli bir tartışmanın başlamasına da önyak olmuştur. Matheron'un tezi incelenirken, öncelikle, Matheron'un tezine getirilen eleştirilere verdiği yanıtlar ele alınmış, ardından Matheron okumasına bu çalışma çerçevesinde özgün eleştiriler getirilmiştir. Sonrasında Matheron'un "Spinozacı Birey Olarak Devlet" tezi ayrıntılı olarak irdelenmiş ve Matheron'un Spinoza okumasının temel amacının, Spinoza felsefesinden yola çıkarak, devletin kökenini sözleşmecî olmayan terimlerle açıklamak olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Ne var ki Matheron okumasına egemenlikle tanımlı modern devletin kavramsal alanının ve içsel çelişkilerinin içkin olduğu saptanmıştır. Matheron, Spinoza'nın devletin kökenini sözleşmecî terimlerle açıklamadığını iddia etmekle birlikte, bu kökene varsayımsal bir tabii hal tasarımı yerleştirmektedir. Öyleyse bu yaklaşımla sözleşmecî ufkun gerçekten aşılabileceğini sorgulamak gerekecektir. Diğer yandan, bu varsayımsal tabii halden devletin kendiliğindenlikle doğuşunu Matheron, Spinoza'nın bireyler için geliştirdiği duyguların öykünülmesi, *conatus*, tabii güç gibi kavramlara başvurarak açıklamaktadır. Bu açıklamaysa, kaçınılmaz olarak, kendi zihni ve bedeni olan bir birey olarak devlet tasarımına varmakta, böyle bir tasarımsa politik modernliğin insanbiçimci devlet tasarımını aşmadığı gibi Spinoza felsefesinin temel önermeleriyle de çelişkiye düşmektedir. Bu alt bölümde, aktarılan Matheron okuması eleştirisiyle, *Teolojik-Politik İnceleme* ve *Politik İnceleme*'nin bağdaşmazlığı tezine varılmış, ikincisinin sözleşmecî ufkunu aşan bir Spinoza okumasına kapı aralayamayacağı ortaya konulmuştur. Sonuç olarak getirilen öneri, Spinoza felsefesini *Politik İnceleme*'yi dışlayarak okumak olmuştur.

İkinci bölümün üçüncü alt başlığı altında, Spinoza felsefesi aracılığıyla yeni bir demokrasi kavramsallaştırmasının imkânı sorgulanmıştır. Bu çerçevede öncelikle, sözleşme terminolojisini aşmak anlamında, Matheron'a göre daha net bir politik tutum alan Antonio Negri'nin Spinoza okuması irdelenmiştir. Spinoza felsefesinden güç ilişkilerinin kendiliğindenliği olarak *multitudo* kavramını devşiren Negri'nin Spinoza okuması, Spinoza'yı güncel tartışmaların göbeğine oturttuğu için Spinozacı çevrelerde heyecanla karşılanmıştır. Diğer yandan Spinoza'yı uzun süre yok sayan muhalif ve sol düşünce de bu okumayla birlikte Spinoza felsefesinde solun krizini aşabilecek araçlar görmüştür. Liberal demokrasi tasavvurunu, Marksist düşünceyi Spinoza'yla yenileyerek aşmaya çalışan Negri, politikanın kurucu gücüne gönderme yapar. Bu çalışmada da demokrasi ve hak kavramsallaştırmaları açısından önerilen kategori hukuk değil politika olduğundan, Negri'nin Spinoza okumasına özel bir önem verilmiştir. Ancak yapılan okuma sırasında Negri'nin yaklaşımının da çifte bir eleştiriyi zorunlu kıldığı sonucuna varılmıştır. Buna göre, bir yandan Negri'nin Spinoza okumasının ne denli Spinozacı olduğunun sorgulanması, diğer yandansa bu okumada politika kavramının demokrasi kavramıyla özdeşleştirilmesinin açmazlarının ortaya konulması gerekmektedir.

Bu bağlamda ilk olarak, Negri'nin *Yaban Kuraldışılık* ve *Aykırı Spinoza* adlı eserlerindeki Spinoza okuması, Spinoza'nın materyalist metafiziği, Spinozacı projenin krizi, imgelemin gücü, *potestas* ve *potentia* arasındaki karşıtlık, Spinoza'da devrim ve demokrasi gibi Negri'ye özgü temalar çerçevesinde ele alınmış ve eleştirilmiştir. Ardından Negri okumasına getirilen eleştiri üzerinden, politikanın özgüllüğü sorunsalına varılmıştır. Negri'nin demokrasi kavramsallaştırmasının temelinde, politik olanın özerkliğini, onu kolektif bir özne olarak tanımlayarak kurma çabası yatmaktadır. Negri sözleşme kuramının hukuki yani meşruiyet kurucu işlevine eleştiri getirirken, dolaylısıyla tanımlı yeni bir meşruiyet ilişkisi kurmaya

çalışır. Böylece hukuki işlev ortadan kalkmaz ancak el değiştirir ve toplu *conatus*'a geçer. Sonuç olarak *multitudo* politik olanın kendisiyle özdeşleşerek iktidarın temelinde yatan, özerk kolektif bir özne haline gelir. Egemenlik, bu öznenin gücüdür. Bu savlarla Negri, iktidarın kökeninin kuramsal olmadığını göstermeye çalışmaktadır.

Bu çalışma çerçevesinde söz konusu yaklaşıma getirilen ilk eleştiri, *multitudo* gibi Negri tarafından özellikle muğlak bırakılan bir kavramın hukuki yani meşruiyet kurucu kolektif bir özneye dönüşmüş olmasıdır. Diğer yandan bu tasarıma, sözleşme düşüncelerindeki ilk demokrasi fikrinin işlevine benzer biçimde, demokrasiyi politik olanın temeli kılmaktadır. Negri düşüncesindeki, politika, demokrasi ve *multitudo* özdeşliği, her türlü yönetim biçiminin kolektif özneye gönderme yaparak doğrulanabileceği bir alan yaratmaktadır. Bu eleştiri çerçevesinde, Negri'nin demokrasi kavramsallaştırmasının açmazlarının, yazarın iki temel ayrımı göz ardı etmesinden kaynaklandığı saptanmıştır. Politik ve hukuki olanın politika kavramıyla özdeşleştirilmesi, politikanın demokrasiyi kurucu özgülüğüyle demokrasinin politika alanının genişliğiyle tanımlı özgülüğünün gözden kaçmasına neden olabilir. Bu çalışmanın getirdiği önerme, demokrasinin politik olanın temeli olmadığıdır; demokrasi politik olanın son derece özgül bir öz-düzenlenme biçimidir. Politikaysa politik olanla özdeş değildir. Böylece Negri eleştirisi üzerinden politik olan ile politika arasında bir ayrım gözetilmesi gerektiği önermesine varılmış, bu önermeyi temellendirebilmek içinse Hannah Arendt'in *İnsanlık Durumu* adlı eserine başvurulmuştur. Son olarak, Spinozacı hak ve demokrasi kavramlarıyla ifade özgürlüğü öğretisine değinilerek, Spinoza'nın politik modernliğin ulaştığı demokrasi kavramsallaştırmasının ötesinde bir demokrasiyi düşünmemize nasıl olanak sağladığı ortaya konulmuştur. Soyutlamalardan ibaret kolektif özneleri düşünsel olarak aşma gereğinin bize gösterdiği, yeni bir demokrasi kavramsallaştırması için ihtiyaç duyulanın, kolektif ve bireysel eylemliliğin gerçekleşeceği yeni bir kolektif bir mekân, yani politika olduğudur.

ABSTRACT

This thesis consists of two chapters with the titles “The Source of Law” and “Post-Sovereignty”. In the first chapter the problematic of the source of law is discussed under three subtitles. In the first subsection the place of the concept of God in Spinoza’s philosophy is shown in its relationship with the notion of God in pre-modern thought. After the examination of the political and legal consequences of the critique of divine will doctrine which is implied by Spinoza’s concept, the theories of natural law, in general, are studied in the context of the problematic of the source of law. First the basic proposition of these theories is discussed: The source of positive law is the natural law. In other words, by men posited rules gain the normative quality, the quality of law by accordance with the norms of natural law which are accepted being universal and eternal. In this framework the birth and development of the notion of natural law and the theology based on human intellect in the context of the doctrines of Cicero and Aquinas are examined. By following this method some basic thoughts of the tradition of natural law are studied like the hierarchy between natural law and positive law, teleology, the belief in universal good and evil, the notion of justice, the privileged position of human beings in nature.

Under the second subtitle of the chapter first Spinoza’s opposition to the tradition of natural law is examined in the context of the relationship of Spinoza’s philosophy with the concept of law. According to Spinoza the problem of the source of law is a problem of legitimacy. In this framework Spinoza’s approach to teleology as a mistake, his definition of law and Spinoza’s concept of ethics in its relationship with law and rights are discussed successively. Later the concepts of law and right in Spinoza’s philosophy are examined in the context of their relationship to each other. In this framework first the function, source and limits of law and Spinoza’s concept of right are studied. As a consequence of this study the proposition imposed itself that Spinoza developed an original legal positivism. In other words Spinoza was a thinker who has gone beyond the voluntary positivism of political modernity which has failed to ensure protection for the rights of the individual in the face of state’s law.

In order to show the position of Spinoza’s philosophy in the view of the conceptions of law and right of political modernity, the voluntary positivism of political modernity is studied. In this third subsection first it is suggested that the political modernity at the same time overlaps with the intellectual break which had a completely different approach to the problematic of the source of law than the tradition of natural law. With the appearance of the doctrines of sovereignty and social contract the perception of the modern individual had ruptured from the tradition radically in the terms of thinking the source of law. Political modernity found a secular source for law. It wasn’t the accordance with natural law any more that gave the normative quality to positive law. In order to examine the foundation of the new approach to legitimacy it is needed to study the theories of sovereignty and

social contract. Consequently in the third subsection first the theory of sovereignty is examined with the help of the critical approach of Léon Duguit. Later Hobbes' fiction of contract given in its masterpiece called *Leviathan* is studied in order to discuss the function of the theories of social contract in the constitution of the new legitimacy.

As a consequent of this study it is suggested that the new approach to legitimacy and the concept of sovereignty as the modern source of law which is based on the voluntary act of individuals who alienate their natural rights with a rational agreement in order to pass from the state of nature to the civil state leave the problem of individual's rights under the legal order unsolved. In this context the necessity of examining the relationship of law with human rights and consequently the theories of natural rights are discussed starting with the historical study of the birth of the concept of human right. Following the framework of Leo Strauss it is suggested that in the work of thinkers of social contract the emphasis has been shifted from natural laws to natural rights and as a consequent the natural rights of human beings has been started to be considered as a given reality before the emergence of political authority. On the other hand it is stated that the condition of the individual being the creator and also the subject of the modern state has formed the tense foundation of political modernity. In order to develop a conception of law and right which would put an end to this tension it should be questioned if it is possible to think a legal positivism which doesn't have its roots in the thought of the alienation of natural rights. In this context first the concept of modern theory of natural law is criticized and later the discussion of natural law tradition and legal positivism between contemporary thinkers is briefly mentioned. As a consequence of this study it is stated that the renaissance of natural law tradition in the second half of 20th century showed incompetence in the terms of finding an ontological background to human rights which would ensure a better protection of them. The first chapter of the thesis ends with these statements: Spinoza's philosophy contains the necessary tools to develop a legal positivism which doesn't have its roots in the thought of the alienation of natural rights. However the existence of a discussion on social contract in Spinoza readings makes it necessary to inquire if Spinoza isn't really a thinker who uses the social contract terminology.

Consequently the second chapter of the thesis opens with the study of *Theologico-Political Treatise* in terms of terminology, Spinoza's famous work which is placed in the center of the discussion on social contract by a great amount of Spinoza readings. In the first subsection the philosophies of Spinoza and Hobbes are studied comparatively. Especially Spinoza's *Theologico-Political Treatise* and Hobbes' *Leviathan* are opposed in terms of the problematic of freedom and security, the subject of fear, human nature, monarchy and democracy and the notion of justice. Later the notion of society and the constitution of legal order in Spinoza's philosophy are studied. As a conclusion it is stated that the contract terminology in *Theologico-Political Treatise* doesn't refer to a fictional contract which constitutes the society and legal order in general, but it refers to the constitution of democracy as a special form of government. In this context especially it is examined which meaning some concepts have in Spinoza's philosophy like the state of nature, reason, human nature, utility and government. This examination is followed by an inquiry on Spinoza's approach to the problem of legitimacy in *Theologico-Political Treatise* in the context of themes like the limits of political power, theocracy and democracy, monarchy and revolution, democracy and transcendent law.

The second subsection of the chapter contains a discussion on Spinoza's *Political Treatise* in terms of contract theory. The discussion starts with an inquiry on the reasons why *Political Treatise* has become the most important text of Spinoza in recent Spinoza readings. In order to complete this task the thesis of Spinoza's evolution by Alexandre Matheron is chosen as subject because of the inspiring quality of his work. With this thesis Matheron states that Spinoza's philosophy evolved in the way from *Theologico-Political Treatise* to *Political Treatise*. By the study of this thesis first Matheron's answers to the critiques directed to his thesis are discussed and later new critiques are added. After a detailed examination of Matheron thesis on state as an individual in terms of Spinoza's philosophy, it is concluded that the main goal of Matheron's Spinoza reading consists in explaining the origin of the state without using the contract terminology. However it is confirmed that Matheron's reading fails to emancipate itself from the conceptual sphere of modern state and inherent paradoxes of the same sphere. The main reason lays in Matheron's preference of placing a conception of fictional state of nature in the origin of state as a replacement of social contract. It has to be questioned if this approach would really transcend the contractual horizon. On the other hand Matheron explains the spontaneous birth of state referring to concepts like the imitation of affects, *conatus*, natural power which are developed by Spinoza in terms of individuals. As a consequent, Matheron's explanation inevitably repeats the theories of anthropomorphic conception of the state and moreover is in contradiction with Spinoza's most basic propositions. With the critique of Matheron's reading finally it is stated that the two treatises of Spinoza, *Theologico-Political Treatise* and *Political Treatise* are incompatible and the latter cannot be used for a Spinoza reading which has the intention of going beyond the contractual horizon.

The third subsection of the chapter is an inquiry on the possibility of a new conception of democracy with the help of Spinoza's philosophy. In this context the Spinoza reading of Antonio Negri is chosen as subject, who folded the concept of *multitudo* as the spontaneity of power relations from Spinoza's philosophy. His Spinoza reading was a success in terms of the enthusiasm which it created in Spinoza circles by placing Spinoza in the center of the actual discussions. On the other hand with Negri's reading the leftist thought has found new intellectual tools in Spinoza's philosophy to solve the left's crises after having ignored Spinoza for a long time. In the context of his project of transcending liberal conception of democracy by renewing Marxist thought with Spinoza, Negri refers to the constitutive power of politics. For this thesis Negri's reading is significant in this aspect. However the study of Negri's work shows that his approach needs a double critique. On one hand it is needed to be questioned if Negri's reading is loyal to Spinoza's philosophy, on other hand it is necessary to discuss the dilemmas caused by Negri's identification of the concept of politics and the conception of democracy.

In this context first Negri's Spinoza reading in *Savage Anomaly* and *Subversive Spinoza* are studied and criticized in terms of Negri's themes like Spinoza's materialist metaphysics, the crises of Spinoza's project, the power of imagination, the opposition and relation between *potestas* and *potentia*, revolution and democracy in Spinoza. The critique opens to the problematic of the specificity of politics. Negri's conception of democracy is founded by his project of constituting the autonomy of the political by its definition as a collective subject. By criticizing the

legal function of the contract theory, Negri attempts to constitute a new legitimacy which is immediate by definition. In this approach the legal function doesn't disappear but change hand and passes to collective *conatus*. As a consequent, *multitudo* identifies with the political and becomes a collective subject with autonomy which constitutes the foundation of political power. Sovereignty is the power of this subject. With these statements Negri attempts to show that the origin of the political power isn't theoretical.

The first critique directed to Negri's approach in this thesis is the fact that in Negri's reading the concept of *multitudo* has become a legal collective subject which plays a constitutive role for legitimacy. On the other hand this approach transforms the democracy to the foundation of the political likewise the function of original democracy in the contract theories. The identification of politics, democracy and *multitudo* in Negri's thought creates a sphere where all kinds of forms of government can be legitimized by referring to the collective subject. In the context of this critique it is stated that the difficulties of Negri's conception of democracy find their source in the fact that Negri disregards two basic differences. The identification of the legal-political with politics may cause that the specificity of politics which constitutes democracy and the specificity of democracy defined with the amplitude of the sphere of politics escape from the attention. Democracy doesn't constitute the foundation of the political. On the contrary democracy is an extremely specific form of auto-regulation. On the other hand politics cannot be identical to the political. These are the main conclusions of this thesis. The reference to Hannah Arendt's work strengthens the statement that the political and the politics aren't the same. Finally it is inquired how Spinoza may give us the opportunity to think beyond the conception of democracy of political modernity by mentioning Spinoza's concepts of right and democracy with his doctrine of freedom of expression. The necessity of emancipating from the conceptions of collective subjects as pure abstracts shows explicitly that for developing a new conception of democracy a new collective sphere is needed which is the politics where every kind of collective and individual act may take place.

RÉSUMÉ

Cette thèse se compose de deux chapitres intitulés “La source du droit” et “Post-Souveraineté”. Le premier chapitre est sur la problématique de la source du droit. La première sous-section débute par une démonstration sur le sens du concept de Dieu dans la philosophie de Spinoza et son rapport avec la notion de Dieu de la pensée scolastique. Après l'examen des conséquences politiques et légales de la critique Spinozienne de la doctrine divine de volonté, on passe à l'étude générale des théories du droit naturel dans le cadre de la problématique de la source du droit. On discute d'abord la proposition principale de ces théories: La source de droit positif est le droit naturel; c'est à dire, les règles humaines acquièrent la qualité normative ou deviennent *droit* par leur accord aux normes du droit naturel universelles et éternelles. Ensuite, on examine la naissance et le développement de la notion du droit naturel et la théologie basée sur l'intellect humain dans le cadre des doctrines de Cicero et de Thomas d'Aquin. Cette méthode permet l'étude de certaines approches principales du droit naturel traditionnel, telles que la hiérarchie entre le droit naturel et le droit positif, la téléologie, la croyance au bien et au mal universel, la notion de la justice, la position privilégiée des êtres humains dans la nature.

Toujours dans ce premier chapitre on examine aussi l'opposition de Spinoza à la tradition du droit naturel dans le cadre du rapport de la philosophie Spinozienne avec le concept de droit: Selon Spinoza le problème de la source du droit est un problème de la légitimité. Cela donne comme approche Spinoziste une négation de la téléologie, une définition du droit et un concept d'éthique par rapport à la loi et au droit successivement. Puis, on examine les concepts de la loi et du droit de la philosophie Spinoziste dans le cadre de leur rapport entre eux, pour étudier d'abord la fonction, la source et les limites de la loi et du concept Spinoziste de droit. Cette étude aboutit à une proposition que Spinoza développe pour élaborer un positivisme original. Ce qui veut dire que Spinoza est allé au delà d'un positivisme volontaire propre à la modernité politique qui n'a pas pu assurer la protection nécessaire des droits humains contre un droit national.

Afin de montrer la position de la philosophie Spinoziste en face des concepts de loi et du droit modernes, il faut examiner le positivisme volontaire de la modernité politique. Ainsi on continue dans ce chapitre en soutenant que la modernité politique peut être expliquée en même temps comme rupture intellectuelle et donc comme une approche complètement différente à la problématique de la source du droit par rapport au droit naturel traditionnel. A partir de l'apparition des doctrines de la souveraineté et du contrat social, la perception de l'individu moderne se différencie radicalement de la tradition pour penser de nouveau la source du droit comme source séculaire. On ne cherche plus un accord avec le droit naturel qui va donner sa qualité normative au droit positif. Afin d'examiner la base de cette nouvelle approche à la légitimité, il est nécessaire d'étudier les théories de la souveraineté et du contrat social. Par conséquent dans la troisième sous-section de la thèse on examine la

théorie de la souveraineté en se référant à l'approche critique de Léon Duguit et la fiction contractuelle de Hobbes développée dans le *Leviatán* est étudiée afin de discuter la fonction des théories du contrat social dans l'élaboration d'une nouvelle légitimité.

Cette étude montre que la nouvelle approche à la légitimité et au concept de souveraineté comme source moderne du droit basée sur l'acte volontaire des individus renonçant à leur droit naturel grâce à un contrat pour passer de l'état de nature à l'état civil, n'arrive pourtant pas à résoudre le problème des droits humains dans un ordre juridique. Dans ce contexte se révèle la nécessité d'examiner le rapport de l'ordre juridique et des droits humains et l'examen des théories du droit naturel par l'étude historique de la naissance du concept des droits humains. Selon Leo Strauss, dans les ouvrages des penseurs du contrat social les droits naturels des êtres humains étaient considérés comme une réalité donnée avant l'apparition de l'autorité politique. D'autre part, on affirme que le statut de l'individu comme créateur et également comme sujet de l'Etat moderne constitue la base critique de la modernité politique.

Afin de développer une conception de loi et du droit qui mettraient un terme à cette tension, il faut se demander s'il est possible de penser une sorte de positivisme qui ne trouve pas ses racines dans la négation des droits naturels. Dans ce contexte, on va d'abord critiquer le concept de la théorie moderne du droit naturel et puis mentionner brièvement la discussion sur le droit naturel et le positivisme juridique des penseurs contemporains. Par la suite, on affirmera que la renaissance de la tradition du droit naturel, dans la deuxième moitié du XXème siècle, a montré l'incompétence des théoriciens à trouver un fond ontologique pour les droits de l'homme. Le premier chapitre de la thèse se termine avec cette proposition: La philosophie de Spinoza met en jeu les moyens nécessaires pour élaborer une sorte de positivisme qui ne trouve pas ses racines dans la négation des droits naturels. Cependant, l'existence d'une discussion sur le concept du contrat dans les lectures de Spinoza impose la nécessité d'une autre pour voir si Spinoza est ou non un penseur qui utilise la terminologie du contrat social.

Le deuxième chapitre de la thèse débute par l'étude du *Traité Théologico-Politique* de Spinoza dans le cadre de la terminologie contractuelle qui est au centre de la discussion sur le contrat social dans plusieurs travaux sur Spinoza. Dans la première sous-section, les pensées de Spinoza et de Hobbes sont étudiées comparativement. Particulièrement le *Traité Théologico-Politique* de Spinoza et le *Leviathan* de Hobbes sont des textes opposés dans un contexte de la problématique liberté/sécurité, de la crainte, de la nature humaine, de la monarchie, de la démocratie et de la notion de justice. Puis, on étudie la notion de société et la constitution de l'ordre juridique dans la philosophie Spinoziste et comme conclusion, on affirme que la terminologie du contrat dans le *Traité Théologico-Politique* n'est pas un contrat fictif constituant de la société et de l'ordre juridique mais se rapporte à la constitution de la démocratie comme forme spéciale de gouvernement. Dans ce contexte on examine particulièrement qu'en signifiant quelques concepts ayez en philosophie de Spinoza comme l'état de nature, la raison, la nature humaine, l'utilité et le gouvernement. Cet examen est suivi par une enquête sur l'approche de Spinoza au problème de la légitimité dans le *Traité Théologico-Politique* et aussi dans le cadre des thèmes comme les limites du pouvoir politique, la théocratie et la démocratie, la monarchie et la révolution, la démocratie et la loi transcendant.

La deuxième sous-section du chapitre aussi contient une discussion sur le *Traité Politique* de Spinoza dans un contexte de théorie contractuelle. La discussion commence par une enquête sur les raisons pour lesquelles le *Traité Politique* est devenu le texte le plus important de Spinoza, dans la plupart des lectures récentes. Afin d'accomplir cette tâche, la thèse d'Alexandre Matheron est choisie en raison de l'importance et de l'influence de son oeuvre. Avec cette thèse Matheron déclare que la philosophie de Spinoza a évolué du *Traité Théologico-Politique* au *Traité Politique*. D'abord sont discutés les réponses de Matheron aux critiques dirigées vers sa thèse. Après un examen détaillé de sa thèse de l'Etat comme individu dans le cadre de la philosophie Spinoziste, on conclut que l'objectif principal de la lecture de Spinoza par Matheron consiste à en expliquer l'origine de l'Etat sans utiliser une terminologie contractuelle. Toutefois, il faut accepter que la lecture de Matheron n'arrive pas à se distancier de la sphère conceptuelle de l'état moderne et des paradoxes inhérents à la même sphère. La raison principale de cette position se trouve dans le choix de Matheron qui adopte une conception d'état de nature fictif dans l'origine de l'Etat et au lieu du contrat social. Il devient ainsi nécessaire de se demander si cette approche dépasserait vraiment le cadre contractuel. D'autre part, Matheron explique la naissance spontanée de l'Etat en se référant à des concepts tels que l'imitation des affects, le *conatus*, la puissance naturelle, développés par Spinoza en termes d'individus. Par conséquent, l'explication de Matheron s'approche d'une manière inévitable aux théories anthropomorphiques de l'Etat et s'oppose ainsi aux propositions les plus fondamentales de la pensée Spinoziste. Par la critique de la lecture de Matheron, finalement, on affirme que les deux traités de Spinoza, le *Traité Théologico-Politique* et le *Traité Politique* sont incompatibles et ce dernier ne peut pas être utilisé pour une lecture de Spinoza qui a pour but de dépasser le cadre contractuel.

La troisième sous-section du chapitre est une enquête sur la possibilité d'une nouvelle conception de démocratie avec l'aide de la philosophie Spinoziste. Dans ce contexte, la lecture de Spinoza d'Antonio Negri, qui interprète le concept du *multitudo* comme spontanéité des relations de puissance, est choisie. Sa lecture de Spinoza a enthousiasmé les cercles Spinozistes et a mis Spinoza au centre des discussions actuelles. D'une part, avec la lecture de Negri, la pensée de gauche a trouvé de nouvelles voies intellectuelles dans la philosophie de Spinoza en vue de résoudre les crises de la gauche, après avoir ignoré Spinoza pendant longtemps. Dans le cadre de son projet de dépasser la conception libérale de la démocratie par la pensée marxiste renouvelée avec Spinoza, Negri se rapporte à la puissance constitutive de la politique. Sa lecture est significative dans cet aspect. Toutefois l'étude de la lecture de Negri prouve que son approche a besoin d'un double critique. D'une part il est nécessaire de se demander si cette lecture reste fidèle à la philosophie Spinoziste et d'autre part de discuter les dilemmes qui apparaissent par l'identification du concept de la politique et de la conception de la démocratie.

Dans ce contexte la lecture de Negri dans *L'Anomalie Sauvage* et *Spinoza Subversif* est étudiée et critiquée, dans la terminologie de Negri, la métaphysique matérialiste de Spinoza, les crises du projet de Spinoza, la puissance de l'imagination, l'opposition et la relation *potestas/potentia*, la révolution et la démocratie chez Spinoza. La critique donne lieu à une problématique de la spécificité de la politique. La conception de la démocratie de Negri est fondée par son projet de constitution d'une autonomie du politique, par sa définition comme sujet collectif. En critiquant la fonction juridique de la théorie du contrat, Negri essaye de constituer une nouvelle

légitimité, immédiate par définition. Dans cette approche la fonction juridique ne disparaît pas, mais change de face et passe aux mains du *conatus* collectif. Par conséquent, le *multitudo* s'identifie au politique et devient dans un sujet collectif d'autonomie qui constitue la base du pouvoir politique. La souveraineté est la puissance de ce sujet. Avec ces thèses, Negri essaie de prouver que l'origine du pouvoir politique n'est pas théorique.

La première critique dirigée dans la thèse à cette approche est le fait que dans la lecture de Negri le concept du *multitudo* acquiert dans un sujet collectif un rôle constitutif pour la légitimité. D'une part cette approche identifie la démocratie avec la base du politique, tout comme la fonction de la démocratie originale dans les théories du contrat. L'identification de la politique, de la démocratie et du *multitudo* dans la pensée de Negri crée une sphère où toutes sortes de formes de gouvernement peuvent être légitimées en se référant au sujet collectif. Dans le cadre de cette critique, on affirme que les difficultés qui naissent de la conception de Negri de la démocratie trouvent leur source dans le fait que Negri néglige deux différences principales: Voire l'identification du légal-politique avec la politique aboutissant à la spécificité de la politique qui constitue la démocratie et la spécificité de la démocratie définie avec l'amplitude de la sphère de la politique. La démocratie ne constitue pas la base du politique, elle est au contraire une forme extrêmement spécifique d'autorégulation. D'autre part la politique ne peut pas être identique au politique. Ce sont les conclusions principales de cette thèse. La référence à l'ouvrage d'Hannah Arendt renforce la proposition que le politique et la politique ne sont pas identiques. Spinoza, avec sa doctrine de la liberté d'expression, peut nous donner l'occasion de penser l'au delà de la démocratie moderne grâce aux concepts de droit et de la démocratie. La nécessité de se libérer de la conception des sujets collectifs prouve explicitement que pour développer une nouvelle conception de démocratie, une nouvelle sphère collective est nécessaire; c'est à dire la politique où chaque forme d'association collective et d'acte individuel se rencontrent.

GİRİŞ

Bu çalışmanın amacı, politik modernliğin düşünsel sınırlarını aşan bir demokrasi kavramsallaştırması arayışlarına küçük de olsa bir katkı sağlamaktır. Küreselleşme diye adlandırılan sürecin yarattığı koşullar ve sorunlar, yeni bir demokrasi kavramsallaştırmasına duyulan ihtiyacın derinliğini ve sorunun ivediliğini her gün kanıtlar niteliktedir. Ulus-devlet zihniyetinin giderek gerilediği bir dönemde, bu zihniyetin temelinde yatan politik ve hukuki kavramlar, günün başat sorunlarına doyurucu çözümler üretmekte yetersiz kalmaktadır. Dolayısıyla, yeni bir demokrasi kavramsallaştırması oluşturma amacı, en başta zorunlu olarak politik modernliğin kavramlarının yeniden düşünülmesini ve sorgulanmasını gerektirir. Her ne kadar demokrasi ve insan hakları, politik modernliğin ulaştığı noktada, uygar toplumların en yüksek değerleri haline gelmiş olsa da, demokrasinin gerçekleştiği ve insanların haklarına ihlallere maruz kalmadan sahip çıkabildikleri bir dünyada yaşadığımızı söylemek mümkün değildir. Ulus-devlet sınırları içine hapsedilen bir demokrasi anlayışının ve ulus devletlerin kaynaklık ettiği hukuk düzenlerinin, bu sınırların çeşitli nedenlerle önemini kaybettiği günümüzde, ciddi bir sınavdan geçtiği, hatta giderek derinleşen bir krize girdiği söylenebilir. Bu bir olguysa, politik modernliğin zihniyetinin bugün artık demokrasi ve insan hakları konusunda en temel düşünsel sınırlarımızı çizdiğini kabul etmek gerekecektir. Modern zihniyetin dünyayı anlamlandırırken kullandığı düşünsel araçlar olan politik ve hukuki kavramları yeniden ele almak, kuşkusuz, kavramsal anlamda karşılaşılan sorunların tespit edilmesine katkı sağlayacaktır.

Bu çalışmada, politik modernliğin kavramsal alanını aşmayı başaran bir demokrasi kavramsallaştırmasının olanaklı olup olmadığı sorusuna yanıt aranırken, düşünsel araç olarak Spinoza'nın politika felsefesi kullanılmıştır. Politik düşünce tarihi kitaplarında, kaygısızca, politik modernliğin kurucu kavramlarının ataları sayılan Hobbes ve Rousseau'nun arasına yerleştirilen Spinoza'nın, doğru bir tercih olup olmadığı sorgulanabilir. Dünyada son otuz kırk yıldır, Türkiye'deyse özellikle son on yıldır, dönüp yeniden okunan kadim filozofların başında Spinoza geliyor.

Dolayısıyla bu çalışmanın Spinoza lehine yaptığı tercih çok da yenilikçi sayılmaz. Yine de hâlihazırdaki Spinoza literatürüne yenilikçi bir katkıda bulunmayı amaçladığı söylenebilir. Okumakta olduğunuz metin boyunca, bir yandan demokrasi ve hak kavramsallaştırmaları konusunda yeni bir perspektif aranırken Spinoza düşüncesinin yardımına başvurulmuş, diğer yandansa çağdaş Spinoza okumaları ele alınarak, onların sundukları perspektifler de aşılmaya çalışılmıştır.

Politik modernliğin hukuki ve politik kavramlarını irdelemeyi amaç edinmiş bir çalışmanın, öncelikle hukuk ve politika kavramlarını ele almaması elbette düşünülemez. Bu nedenle, okumakta olduğunuz çalışmanın iki ana bölümünden ilki “hukukun kaynağı” sorusuna özgülenmiştir. Söz konusu bölümün temel tezi, hukukun kaynağı sorununun, temelde bir meşruiyet sorunu olduğudur. Bu çerçevede öncelikle, hukuki pozitivizm ve tabii hukuk okulları arasındaki karşıtlık, Spinoza’nın tabii hukuk düşüncesine getirdiği eleştiri, hukuk-politika ilişkisi ve Spinoza’nın bu ilişkiyi meşruiyet dışı bir çerçevede ele alışı, hukukun sınırları, meşruiyet konusunda politik modernlikle birlikte gerçekleşen düşünsel kırılma, tabii hukuk ve tabii haklar kavramları arasındaki ayırım gibi temel konular ele alınmıştır. Modern hukuk düzenlerinin ardında yatan zihniyetin temel düşünsel araçlarının egemenlik kuramıyla sosyal sözleşme kuramı olduğu tespit edildikten sonra, bu kuramların meşruiyet kurucu işlevi irdelenmiştir.

Bu çalışmanın ileri sürdüğü, Spinoza düşüncesinde bir egemenlik kuramı bulunmadığı ve Spinoza’nın sözleşme terimleriyle konuşmadığı, dolayısıyla da onun bir kuramcı olarak modern meşruiyet bağını kurmaya çalışan bir düşünür olmadığı iddiası, politik modernliğin düşünsel sınırlarını aşma çabası içinde Spinoza felsefesine başvurma tercihinin elverişliliğini temellendirmeye yöneliktir. Zira egemenlik kuramının tamamlayıcı unsuru olan sosyal sözleşme tasarımı, politik gücün ve onun hukuk düzeninin, varsayımsal bir anda, tek tek insanların rızaları ve haklarını devretmeleriyle kurulduğunu anlatır ve bu karşılıklı rıza ile kurulan aslında modern devletin meşruiyetidir. Ancak söz konusu iddianın doğruluğunun kanıtlanabilmesi için Spinoza literatüründeki sözleşme tartışmasına dönmek gerekmiştir.

Bu nedenle, “Egemenlikten Sonra” başlıklı ikinci bölümde, öncelikle, Spinoza literatüründeki tartışmanın odak noktasında bulunan, Spinoza’nın iki politik metni, *Teolojik-Politik İnceleme ve Politik İnceleme*, Hobbes’un politika düşüncesiyle karşılaştırılarak ele alınmıştır. Sonrasında, Spinoza literatürünün bu denli hareketlenmesini sağlayan iki düşünürün, Alexandre Matheron ve Antonio Negri’nin Spinoza okumalarının irdelenmesi gerekmiştir. Bu çalışmanın Matheron okumasına eleştirel yaklaşmasının nedeni, söz konusu okumaya sadık kalan düşünürlerin, sözleşme kurgusunu aşmaya çalışırken, başka terimlerle de olsa, sözleşmecî ve dolayısıyla modern zihniyeti yeniden ürettiklerinin tespit edilmiş olmasıdır. Zira sözleşme dolayımını aştığı iddia edilen Spinozacı *multitudo* kavramı, Matheron’da, Spinozacı anlamda bir birey olarak devlet düşüncesine varmaktadır.

Negri’nin Spinoza okumasıysa, bu çalışma açısından, iki yönden sorunlu bulunmaktadır. İlk olarak, bu okuma, eninde sonunda bir soyutlamadan ibaret olan, yeni bir kolektif özne arayışına girdiği için sorgulanmak durumundadır. Diğer yandan, bu çalışmada, Negri tarafından *multitudo*’nun içkin ve kendiliğindenlikle işleyişi olarak tanımlanan demokrasiyi politikanın kendisiyle özdeşleştirme eğilimi eleştirilmektedir. Zira böyle bir yaklaşımın, politik olan ile politika arasındaki ayrımı gözden kaçırıp, gerçek demokrasinin hem nedeni hem de etkisi olabilecek bir politika tasavvuruna kayıtsız kalınması tehlikesini doğurabileceği tespit edilmiştir. Oysa bu çalışmanın temel tezlerinden biri, yeni bir demokrasi kavramsallaştırması için yeni bir politika kavramsallaştırmasına ihtiyaç duyulduğudur. Spinoza felsefesinin, hak-hukuk ayrımı, hak-güç özdeşliği, *conatus* öğretisi, duygular kuramı, zihin-beden birliği, edimsel öz ve ilişkisel birey gibi temel konuları, bu ihtiyacın karşılanmasında, özgün bir rol oynayabilir. Zira bu çalışmada Spinoza’nın, her şeyin politik olduğunu kabul etse de, politikanın her şey olmadığını düşündüğü ileri sürülmektedir.

Politik olan ile politika arasında, Spinoza üzerinden yapılabilecek ayırım, hem mutlakiyetçi bir politik dolayım olan egemenlik düşüncesinin, hem de bir tür politikasızlaştırma zihniyeti üzerinde temellenen liberal demokrasi anlayışının, politikanın özgüllüğü ortaya konularak eleştirilmesine yardımcı olabilir. Politika, toplumsal dolayımın sağlandığı ve birlikte yaşamının koşullarının üretildiği alansa, politik olan ile özdeş değildir. Böyle bir Spinoza okuması, Spinoza’yı Hannah

Arendt'e yaklaştırdığı gibi, ihtiyaç duyulan yeni bir demokrasi kavramsallaştırmasına da kapı aralayacaktır. Bu kapıdan geçildiğinde, hukuk ve hak kavramlarının da yeniden ele alınması kaçınılmaz bir ihtiyaç olarak kendini dayatacaktır.

1. HUKUKUN KAYNAĞI

1.1. Tabii Hukuk ve Meşruiyet Sorunu

1.1.1. Spinoza'nın Tanrı'sı ya da *Deus sive Natura*

1.1.1.1. Modern Öncesi Tanrı Anlayışı ve Spinoza

Felsefesinin merkezine Tanrı [*Deus*] kavramını oturtmuş bir 17. yüzyıl düşünürünün hukuku bütünüyle pozitivist bir çerçevede kavradığını söylemek ilk bakışta şaşırtıcı gelebilir. Aynı düşünürün, felsefi sistemi içinde, etik, politika ve hukuk alanlarını, yaratıcı bir Tanrı'nın özneliğinden kurtararak, belki de tarihteki en radikal teoloji eleştirisinin mimarı olduğunu söylemek de... Daha şaşırtıcı olan, bu özelliğiyle modern diye adlandırılabilir bu düşünürün, politik modernliğin kurucu kavramlarının olgunlaştığı bir dönemde, yeni hukuki-politik kavramsal alana savaş açtığı iddiasıdır. “Tanrı sarhoşu”¹ Spinoza, gerçekten de bütün bunları yapmış mıdır? Bu bölümde, “hukukun kaynağı” sorunsalı üzerinden, ilk iki önerme tanıtılmaya çalışılacak, ikinci bölümdeyse, Spinoza'nın “politik modernlik ötesi” konumu tartışmaya açılacaktır.

Spinoza'nın temel eseri sayılan *Etika*², Tanrı'yla (ontolojiyle) başlar ve yine Tanrı'ya (etik anlamda insanın ulaşabileceği en yüksek iyiye) bağlanarak sonlanır.

¹ Frederick C. Beiser, **The Romantic Imperative. The Concept of Early German Romanticism**, Harvard University Press, 2003, s. 175.

² *Etika*'nın Türkçe'de iki çevirisi bulunmaktadır: Benedictus Spinoza, **Törebilim**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2000; Benedictus Spinoza, **Etika**, Çev. Hilmi Ziya Ülken, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006; Bu çalışmada her iki çeviriden de yararlanılmış olmakla birlikte, terminolojiye ilişkin sorunlar nedeniyle, hiçbir çeviri metni doğrudan kullanılmamıştır. Karşılaştırma yapmak amacıyla çeşitli dillerdeki şu *Etika* çevirilerinden de faydalanılmıştır: Benedictus Spinoza, **Oeuvres III, Éthique**, Çev. Charles Appuhn, Paris: Garnier Flammarion, 1965; Benedictus de Spinoza, **Die Ethik**, Çev. Jacob Stern, Stuttgart: Reclam, 1997; Benedictus de Spinoza, **The Ethics**, Çev. G. H. R. Parkinson, New York, Oxford University Press, 2000; Baruch Spinoza, **Ética**, Çev. Vidal Peña, Madrid: Alianza Editorial, 2001; *Etika*, geometrik yöntemle, yani tanımlar, önermeler, aksiyomlar, tanıtılmalar, açıklamalar vs. kullanılarak yazıldığından, bu çalışmada *Etika*'ya gönderme

Ancak kitabın bu etik-ontolojik bakış açısı, onun aynı zamanda Spinozacı hukuk ve politika kavramsallaştırmasının temel öğelerini içerdiği gerçeğini gölgelemez. Etik, hukuk ve politika alanlarını, öznesi Tanrı olan bir ontolojinin bağrında kavrayan ve çeşitli varyasyonlarına rağmen binlerce yıllık bir geçmişe sahip olan modern öncesi geleneksel düşünme tarzının karşısına Spinoza, yine onun silahlarıyla çıkar: Ontoloji ve Tanrı.

Bu çalışma açısından, söz konusu geleneğin iki ayağı olduğu kabul edilmektedir. Anlama yeteneğine dayanan tabii hukuk öğretisi ve skolastik tanrısal irade öğretisi. Bu iki ayağın ortak özellikleri şunlardır:

- 1- Varlığı, öznesi Tanrı olan bir ontolojiyle kavramaları.
- 2- İnsanın ayrıcalıklı bir konuma sahip olduğu bu ontolojiye ereksellik düşüncesinin içkin oluşu.
- 3- Etik, hukuk ve politika alanlarının Tanrı-Özne'ye gönderme yapılarak doğrulanması.
- 4- Değerlerin evrenselliği iddiası.

Aralarındaki temel farklılıkta, söz konusu doğrulamayı mümkün kılan, evrensel ve tüm zamanlar için geçerli ölçüt ya da kuralların insan tarafından nasıl keşfedilebileceğiyle ilgilidir. İlk yaklaşım insan aklını ön plana çıkarırken, diğeri bir yasakoyucu olarak kabul ettiği Tanrı'nın kelamını temel alır. Ancak sayılmış olan ikicilik, aşkınlık, evrensellik ve ereksellik nitelikleri, her iki yaklaşımı da aynı gelenek çatısı altında toplamamıza olanak sağlar. Modern düşüncenin doğuşuyla birlikte, düşünsel, toplumsal, hukuki ve politik anlamda baskın gücünü yitiren bu gelenek, modern öncesi düşünce olarak da adlandırılabilir.

Teolojik-politik güçle, yani Katolik Kilise'yle dünyevi politik güç odaklarının sık sık karşı karşıya geldikleri bir dönemin sonlarına doğru yaşamış olan Spinoza'nın (1632-1677) tanrısal irade öğretisi karşıtlığı son derece belirgindir. *Teolojik-Politik*

yapılırken, sayfa numarası değil, gönderme yapılan pasajın bulunmasını kolaylaştıracak kısaltmalar kullanılacaktır. Birinci bölümün ek metni gibi, uzun pasajlardaysa, sırasıyla Yardımlı ve Ülken çevirilerinin adı geçen baskılarının gerekli sayfa numaraları da parantez içinde belirtilecektir.

*İnceleme*³ gibi bugün için bile radikal sayılabilecek bir eserde bu karşıtlığı dillendiren ve bu nedenle Hıristiyan dünyada uzun süre lanetlenen Spinoza'nın anlama yeteneğine dayanan tabii hukuk öğretisi karşıtlığıysa, filozofun Tanrı anlayışına ya da ontolojisine içkindir. Spinoza'nın hukuku kavrayışını anlayabilmenin yolu, bu iki karşıtlığın ortaya konulmasından geçer.

Marilena Chaui'ye göre, teolojiyi ne gerçek bilginin ne de politik pratiğin temeli olarak kabul eden Spinozacı teoloji eleştirisi, politik söylemin en şaşırtıcı yeniliklerinden birini ortaya koymuştur: Spinoza'nın en önemli politik metni, aynı zamanda filozofun en önemli ontolojik metnidir, yani *Etika*'nın "Tanrı Hakkında" başlıklı birinci bölümü... Elbette Spinozacı ontolojinin temeli olan "Tanrı Hakkında" açıkça politik bir metin değildir. Ancak bu metinde, Tanrı'nın mutlak olarak sonsuz biricik töz ve evrenin için etkili nedeni olarak kavranmasıyla, teolojinin son kalesi de yerle bir edilmiş olur. Böylece, teolojik-politik gücün temelleri kesin olarak yıkılacak ve politik alanın belirlenmesinin koşulları, artık, teolojinin her türlü aşkın göndermesinden kurtarılmış olarak düşünülebilecektir.⁴

Gerçekten de, Spinoza'nın *Etika*'ya Tanrı'yla başlaması boşuna değildir. Her ne kadar, filozofun skolastik geleneğin kavramlarını kullanmış olması pek çok çağdaş yorumcu tarafından eleştirilip farklı biçimlerde açıklanmaya çalışılsa da, bunun Spinoza açısından bilinçli bir tercihe işaret ettiği rahatlıkla söylenebilir. Spinoza, teoloji eleştirisine, "Tanrı yoktur, yalnızca tabiat vardır" diyerek başlamaz. Tam tersine ontolojisinin temeline Tanrı kavramını oturtur ve "Tanrı vardır" der; Tanrı vardır ama sanılan şey değildir: *Deus sive Natura*, Tanrı ya da Tabiat.⁵ Tanrı'yı

³ Bundan sonra dipnotlarda kısaca *TTP* [*Tractatus Theologico-Politicus*] olarak geçecektir. Bu kaynağa gönderme yapılırken *TTP* kısaltması kullanılacak, ardından bölüm ve ilgili sayfa numarası verilecektir. Kullanılan Türkçe çeviri için bkz: Benedictus Spinoza, **Teolojik-Politik İnceleme**, Çev. Cemal Bâli Akal, Reyda Ergün, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2008.

⁴ Marilena Chaui, **Política en Spinoza**, Buenos Aires: Editorial Gorla, 2004, s. 92, 101.

⁵ Spinoza felsefesinde bu özdeşlik temeldir. Ancak "Tanrı ya da Tabiat" [*Deus sive Natura*] formülünün açıkça kullanıldığı pasajlar için bkz: *E-IV*, Önsöz (131 /198) ve Ö-4, Tanıtı; Ayrıca bkz: Mektup 71 (Baruch de Spinoza, **Briefwechsel**, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1986, s. 273). Spinoza'nın felsefi içerikli mektupları, dostları tarafından ölümünden sonra *Opera Posthuma* içinde yayınlanmıştır. Bu mektupların tümü henüz dilimize kazandırılmamıştır. Yalnızca Spinoza-Blyenbergh mektuplaşmaları *Kötülük Mektupları* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir. Bu mektuplaşmaya gönderme yapılırken de söz konusu Türkçe çeviri kullanılacaktır. Ancak Spinoza'nın başka mektuplarına gönderme yapmak için yabancı dillerdeki baskılara ihtiyaç duyulacaktır. Dolayısıyla Spinoza'nın mektuplarının farklı dillerdeki çevirileri elinde bulunan okurlara kolaylık sağlamak adına, bundan sonra mektuplara gönderme yapılırken, önce Spinoza literatüründe genel olarak kabul görmüş mektup numarası verilecek, daha sonra parantez içinde kullanılan çevirinin adı ve ilgili sayfa numarası gösterilecektir.

böyle tanımlamak, bütünüyle politik bir tavidir.⁶ Spinoza'nın Tanrı tanımının politik açılımı, tam da karşısında olduğu zihniyetin Tanrı'ya yüklediği anlamların birer hayalden ibaret olduğunu göstermekten geçer. Sorun, bir Tanrı'nın varlığına ya da yokluğuna inanma sorunu değildir. Aynı şekilde teolojinin varlık nedeni de inanç değildir. Tam tersine, teoloji, bir politika sorunudur. Politik ve hukuki alanda geçerli olacak kuralların ve yönetme yetkisinin meşruiyetini nereden alacağına ilişkin sorun... Kuralları, kimden alınan yetkiyle, kimin koyup, kimin yorumlayıp, kimin uygulayacağına ilişkin sorun... Politik gücün meşruluğunun ve hukukun kaynağına ilişkin sorun...

Skolastik zihniyetin kavradığı biçimiyle Tanrı, kendisine insaninkine benzer ama onu aşan bir anlama yeteneği [*intellectus*] ve irade [*voluntas*] atfedilmiş olan bir Tanrı'dır. Böylece insan biçimine bürünmüş ve kişilik kazanmış olan bu güç, bir yasakoyucu ya da hükümdar olarak düşünülür. Dünyevi yasalar ve yönetim, Tanrı'nın yasalarına uygunlukları ölçüsünde meşruluk kazanır. Bu anlamda, sosyal, politik ve hukuki olan her şey Tanrı'ya gönderilir ve onun üzerinden anlamlandırılır. Tanrı'nın yasalarının yani *Kutsal Kitap*'ın yüce yorumcusu olduğunu iddia eden bir teolojik-politik güç kaçınılmaz olarak kendini gösterecek ve çeşitli düzlemlerde kendilerini Tanrı'ya gönderme yaparak doğrulayan iki gücün (Katolik Kilise ve Kutsal Roma-Germen İmparatorluğu) biraz da çekişmesinin belirlediği, modern öncesi iki başlı politik ve hukuki sistem ortaya çıkacaktır. "Tanrı Hakkında", her şeyden önce, politik-hukuki sonuçlarıyla birlikte bu Tanrı anlayışını yıkmaya yönelmiştir.

⁶ Walther'e göre, toplumlar, koşulların değişmesiyle birlikte, düşünce sistemlerinde büyük kırılmalar yaşayabilirler. Böyle durumlarda, ya eski kavramların yerine yeni bir terminoloji oturtulur ya da eski terminoloji korunmakla birlikte, kavramların içi eski kullanımlarına karşıt bir anlamla doldurularak, eski düşünce sistemi kendi kavramlarıyla eleştirilir. Walther, "semantik devrim" adını verdiği bu ikinci yöntemin en büyük ustası olarak Spinoza'yı selamlar. Yazara göre, bu yöntemi Spinoza felsefesinin bütün alanlarında görmek mümkündür; metafiziğinde merkezi bir rol oynayan Tanrı kavramında, *Kutsal Kitap* teolojisini ya da geleneksel tabii hukuk öğretisini ele alısında ve daha pek çok alanda... Böylece Spinoza'nın yöntemi, ideoloji eleştirisi üzerinden geleneğin yıkılmasına yönelir (Manfred Walther, "Die Transformation des Naturrechts in der Rechtsphilosophie Spinozas", **Studia Spinozana**, Sayı 1, Hannover: Walther&Walther Verlag, 1985, s. 73, 74). Ayrıca bkz: Manfred Walther, **Metaphysik als Anti-Theologie. Die Philosophie Spinozas im Zusammenhang der religionsphilosophischen Problematik**, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1971, s. vii-ix; Akal da Spinoza'nın kavramları, kendisinden önce kullananlarla aynı biçimde kullanıyormuşçasına, sistemi içine alırken, aslında onlara bambaşka roller verdiğini söyler (Cemal Bâli Akal, **Varolma Direnci ve Özerklik. Bir Hak Kuramı İçin Spinoza'yla**, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2010, s. 12).

1.1.1.2. Spinoza'nın Tanrı Tanımı ve Skolastik Tanrı Anlayışının Reddi

1.1.1.2.1. Tanrı Tanımı

Etika I, Tanım 6'ya göre, Tanrı [*Deus*], mutlak olarak sonsuz [*infinita*] varlıktır. Başka bir ifadeyle, her biri bengi [*aeterna*] ve sonsuz özü [*essentia*] anlatan sonsuz öznitelikten [*attributus*] oluşan tözdür [*substantia*]. Tözse, Tanım 3'e göre, kendinde olan [*in se*] ve kendisi yoluyla [*per se*] kavranabilendir. Töz, kendinde olduğundan ve kendisi yoluyla kavranabildiğinden, zihnimizde, "onu da oluşturması gereken bir şey var" düşüncesini uyandırmaz; tözün var olduğunu kendisi yoluyla kavrarız. Öyleyse töz, kendi kendisinin nedenidir [*causa sui*]. Çünkü Tanım 1'e göre, özü varoluş [*existentia*] içeren ya da varolmadıkça tabiatı kavranamayan şey, kendi kendisinin nedenidir. Böyle bir neden, "var" olarak kavranabilmek için, onun varoluşunun nedeni olan bir başka şeyin kavramına ihtiyaç duymaz. Dolayısıyla, kendi kendisinin nedeni olan şey, ancak bir töz olabilir. Bu tanımlar bir arada değerlendirildiğinde, Tanrı'nın, bir töz ve kendi kendisinin nedeni olduğu ortaya çıkar. Bu tözün ya da nedenin özelliği, her biri, onun yani Tanrı'nın bengi ve sonsuz özünü anlatan sonsuz sayıda öznitelikten oluşmasıdır. Tanım 4'e göre, öznitelik, tözün özünü oluşturan ve anlama yeteneği [*intellectus*] tarafından da tözün özünü oluşturuyor diye kavranan şeydir. Yani Tanrı'nın özü, sonsuz sayıda öznitelikte ifadesini bulur. Öyleyse Tanrı vardır. Kendi kendisinin nedenidir. Kendindedir ve kendisi yoluyla kavranabilir. Özü bengi ve sonsuzdur. Bu özünü, sonsuz sayıda özniteliğiyle açar.

Spinoza, töz ve Tanrı özdeşliğini bu şekilde kurduktan sonra, birden fazla töz ya da Tanrı olamayacağı savını kanıtlamaya girişir. Tanrı kavramının töz kavramıyla özdeşleştirilmesinden sonra, yalnızca bir tek tözün varolabileceğinin ileri sürülmesi, skolastik Tanrı anlayışının reddi projesi açısından büyük önem taşır. Zira bu anlayışta, cisimsel olmayan Tanrı, cisimsel tözü yani maddeyi yaratmıştır ve onu tanrısal iradesiyle belli bir erek uyarınca yönlendirmektedir.⁷ Bu noktada,

⁷ Bu özdeşlik, aynı zamanda, Descartes'ın çifte töz kuramının reddi anlamına da gelir. Bu kurama göre, biri uzamlı töz, diğeri düşünen töz olmak üzere iki töz vardır ve bunlar arasındaki ilişki, düşünen tözün lehine, sıradüzenlidir. İnsanı insan yapan ruhtur. İnsan, bütün özü ve tabiatı yalnızca düşünmek olan bir tözdür; hiçbir maddesel şeye bağımlı değildir. İnsanın ruhu, bedeninden bütünüyle ayrıdır ve ruhu bilmek, bedeni bilmekten daha kolaydır. Descartes'a göre, beden varolmasaydı bile, ruh ruh

Spinoza'nın öznitelikler öğretisinin önemi daha da belirgin olarak ortaya çıkar: Uzamlı şey ve düşünen şey, birer töz değil, tözün ya da Tanrı'nın özniteliklerinden ikisidir. Dolayısıyla da Tanrı'nın cisimsel olmadığı söylenemez. Spinoza'ya göre, Tanrı'nın cisimsel olduğunu yadsıyanlar, cisimsel ya da uzamlı şeyin bir töz olduğunu düşünürler ve bu tözü, sonlu ve kusurlu olduğu gerekçesiyle, tanrısal tabiatından dışlarlar. Böylece biri yaratan, diğeri yaratılmış iki töz düşüncesi ortaya çıkar.⁸ Bu iki töz arasındaki ilişki de, elbette, sıradüzenlidir. Tek bir töz olduğuna ve uzamlı şeyin kendisinin bir töz değil de varolan biricik tözün yani Tanrı'nın özniteliklerinden biri olduğuna ilişkin Spinozacı sav, her şeyden önce “yaratıcı” Tanrı anlayışının reddini ifade eder. Bu reddin ikinci basamağı, tanrısal irade denen şeyin, insan zihninin [*mens*] bir yanılgısı olduğunu savlamaktır. Bu aşamada, Spinoza, ortaya koyduğu özgürlük anlayışıyla, hem skolastik zihniyetin hem de bütün bir felsefe geleneğinin karşısında yer alacaktır.⁹

1.1.1.2.2. Spinozacı Özgürlük ve Zorunluluk Kavramları

Spinoza'ya göre, yalnızca kendi tabiatının zorunluluğundan varolan ve eyleme yalnızca kendisi tarafından belirlenen şeye özgür denir.¹⁰ Önerme 17'ye göre, Tanrı, yalnızca kendi tabiatının yasalarına göre davranır ve hiçbir şey tarafından zorlanmaz. Öyleyse yalnızca Tanrı özgür bir nedendir.¹¹ Bu önermenin notu, Spinoza'nın tanrısal irade öğretisine karşı çıkışı anlamında özellikle önem taşır. Bu nottaki iki sav, temel niteliktedir:

1. Tanrı, onun gücü dâhilinde olduğunu söylediğimiz şeylerin olmamasını ya da onun tarafından üretilmemesini sağlayamaz. Aynı şekilde, tüm bu şeylerin olduklarından farklı bir biçimde varolmaya ve davranmaya başlamalarına da neden olamaz.

olmaya son vermezdi (René Descartes, **Yöntem Üzerine Söylev**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 1997, s. 27, 90).

⁸ E-I, Ö-14, Önermenin Zorunlu Sonucu 2 ve Ö-15, Not.

⁹ Bu iki ret bir arada düşünüldüğünde, Spinoza'nın her türlü ikici düşünce geleneğinin karşısında olduğu açıkça kendini gösterir. Spinoza, içkinlik düşüncesi sayesinde, diyalektik yöntemle başvurmaksızın, düşünce tarihinin belki de gerçek anlamda tek tekçi felsefesinin mimarı olacaktır. Deleuze ve Guattari de Spinoza'nın içkinciliğine vurgu yaparak, düşünce tarihinde aşkınlıkla hiçbir uzlaşmaya girmeyen, onu her yerden kovup çıkararak belki de tek filozofun Spinoza olduğunu söyler (Gilles Deleuze, Félix Guattari, **Felsefe Nedir?**, Çev. Turhan Ilgaz, YKY: İstanbul, 2004, s.49).

¹⁰ E-I, Tanım 7.

¹¹ E-I, Ö-17, Önermenin Zorunlu Sonucu 2.

2. Ne anlama yeteneği ne de irade Tanrı'nın tabiatına aittir.¹²

Bu iki sav önemlidir; çünkü bir araya geldiklerinde, teolojik-skolastik Tanrı imgesinin temellerini çürütürler. Söz konusu imgenin en temel özelliği, Tanrı'ya atfedilen özgürlüğün, sonsuz seçenek arasından birini seçerek davranmak anlamına gelmesidir. Başka bir ifadeyle, bu imgeye göre Tanrı, onun gücü altında olduğunu kavradığımız şeylerin varolmamalarına ya da olduklarından başka bir tarzda varolmalarına ve davranmalarına karar verebilir. Oysa Spinoza'nın Tanrı'sı, onun en kusursuz gücünden ya da sonsuz tabiatının zorunluluğundan sonsuz sayıda ve tarzda şeyin zorunlu olarak doğduğu bir Tanrı'dır.¹³ Diğer yandan, Spinoza'ya göre, Tanrı'nın varoluşu ve özü bir ve aynıdır.¹⁴ Bu nedenle, Tanrı ya da Tanrı'nın tüm öznitelikleri değişmezdir. Çünkü varoluşları açısından değişecek olsalardı, yani olduklarından farklı bir biçimde varolabilselerdi, özleri açısından da değişmeleri gerekirdi.¹⁵ Aynı şekilde, bireysel şeyler başka bir tabiatta olabilseler ya da eyleme başka bir yolda belirlenebilselerdi, tabiatın düzeninin de başka türlü olması gerekirdi. O zaman Tanrı'nın tabiatı da şimdi olduğundan farklı olurdu. Ancak Tanrı'nın varoluşu değişebilseydi, özünün de değişmesi gerekirdi ki, bunun olamayacağı söylenmişti. Bu durumda ikinci seçenek, o farklı tabiatın da zorunlu olarak varolan başka bir Tanrı olduğunu söylemektir ki, o zaman iki ya da daha çok sayıda Tanrı'nın varolabileceğini kabul etmemiz gerekir. Ama bunun da saçma olduğu daha önce Spinoza tarafından kanıtlanmıştı. Öyleyse bireysel şeyler de, Tanrı tarafından üretilmiş olduklarından başka bir yolda ve başka bir düzende üretilemezler.¹⁶

Dolayısıyla şeylerin tabiatında olumsal [*contingens*] hiçbir şey yoktur. Tüm şeyler tanrısal tabiatın zorunluluğundan belli bir yolda varolmaya ve davranmaya belirlenirler.¹⁷ Çünkü Tanrı'nın olumsal bir şey olduğu söylenemez. O, olumsal değil ama zorunlu olarak vardır. Varolan her şey de Tanrı'da olduğuna göre, tanrısal tabiatın tarzları [*modus*] bu tabiattan olumsal olarak değil zorunlu olarak doğarlar.¹⁸

¹² E-I, Ö-17, Not.

¹³ E-I, Ö-16.

¹⁴ E-I, Ö-20. Çünkü Tanrı ve tüm öznitelikleri bengidir. Yani Tanrı gibi, öznitelikleri de varoluş içerir. Öyleyse, Tanrı'nın bengi ve sonsuz özünü anlatan öznitelikleri, aynı zamanda onun bengi varoluşunu da anlatır. Bir başka ifadeyle, Tanrı'nın özünü oluşturan şeyin kendisi, aynı zamanda onun varoluşunu da oluşturur (E-I, Ö-20, Kanıt).

¹⁵ E-I, Ö-20, Zorunlu Önerme Sonucu 2.

¹⁶ E-I, Ö-33 ve Kanıt.

¹⁷ E-I, Ö-29.

¹⁸ E-I, Ö-29, Tanıt.

Spinoza, olumsal sözcüğünden neyin anlaşılması gerektiğini, Önerme 33'ün birinci notunda açıklar. Bunun için de, ilk önce zorunlu ve olanaksız kavramlarını tanımlar. Spinoza'ya göre, bir şeye ya özü açısından ya da nedeni açısından zorunlu denir. Çünkü bir şeyin varoluşu, ya zorunlu olarak şeyin kendi özünden veya tanımından ya da verili bir etkili nedenden doğar. Bir şeyi olanaksız diye adlandırmamızın da iki nedeni vardır; ya şeyin kendisinin özü ya da tanımı bir çelişki içermektedir ya da böyle bir sonucu üretmeye belirlenmiş hiçbir dışsal neden yoktur. Dolayısıyla, Spinoza'ya göre, zorunlu ve olanaksız kategorileri belli bir bilgiye dayanır; şeyin özü ya da etkili nedeni hakkında sahip olduğumuz bilgiye... Oysa bilgimizdeki bir eksikliğe gönderme yapmaksızın, bir şeyin olumsal olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü bir şeyin özünün bir çelişki içerdiğini bilmediğimizde, böyle bir şey bize hiçbir zaman zorunlu ya da olanaksız görünmeyecektir. Aynı şekilde, bir şeyin özünün kesinlikle hiçbir çelişki içermediğini bilmemize rağmen, nedenlerin gerçek düzeninin bilgisizi olduğumuz için o şeyin varoluşu konusunda hiçbir şeyi kesin olarak ileri süremediğimizde de o şeyin zorunlu ya da olanaksız olduğunu söyleyemeyiz. İşte olumsal ya da olanaklı dediğimiz şeyler, bu tarz durumlardan ibarettir.¹⁹

Tanrı'nın, dolayısıyla da şeylerin tabiatında olumsal hiçbir şey olmadığına ve olanaklı kategorisini kullanmamızın tek nedeni tabiatın düzeni ve şeylerin özü hakkındaki bilgisizliğimiz olduğuna göre, Tanrı, dünyayı olanaklı dünyalar arasından seçerek yaratmış olamaz. Böylece Spinoza, olumsallık kategorisine getirdiği eleştiriyiyle, olanaklı sonuçlar arasından birini seçmek anlamına gelen özgürlüğünü kullanan Tanrı imgesini ve dolayısıyla tanrısal irade öğretisini yine reddetmiş olur. Çünkü olumsallık nasıl bilgisizliğimiz nedeniyle oluşturduğumuz bir kategoriye, olumsal bir tabiata sahip bir Tanrı anlayışı da, aynı bilgisizlikten kaynaklanmaktadır.

1.1.1.2.3. Tanrısal Anlama Yeteneği ve Tanrısal İrade Kavramlarının Reddi

Skolastik Tanrı imgesinin bir diğer özelliğinin, söz konusu Tanrı'ya bir anlama yeteneği ve irade atfedilmesi olduğu söylenmişti. Oysa Spinoza'ya göre, anlama yeteneği, ister sonlu ister sonsuz olsun, tıpkı irade gibi, *natura naturans* ile değil,

¹⁹ E-I, Ö-33, Not 1.

natura naturata ile ilişkilendirilmelidir.²⁰ Çünkü anlama yeteneği, Tanrı'nın bir özneliği olan düşüncenin [*cogitato*] kendisi değil, yalnızca belli bir düşünce tarzıdır [*modus*].²¹ Aynı şekilde irade de öyle²²... Dolayısıyla anlama yeteneği ve irade Tanrı'nın bengi ve sonsuz özüne ait olamazlar. Anlama yeteneği ve iradeden, ancak, *natura naturata* yani tarzlar düzleminde söz edebilir. Bu nedenle, iradeye özgür değil, ancak zorunlu bir neden denebilir. Çünkü hiçbir irade edimi, başka bir neden tarafından belirlenmedikçe ve bu neden de yine bir başka neden tarafından belirlenmedikçe varolamaz ya da eyleme belirlenemez ve bu sonsuza dek böyle gider.²³

Spinoza'ya göre, Tanrı'nın gücüne [*potentia*], anlama yeteneği ve irade adını versek bile, bu anlama yeteneği ve iradenin, insanın anlama yeteneği ve iradesiyle ancak aynı adı taşımak konusunda ortak bir noktası olabilir; dolayısıyla da genelde insanların Tanrı'ya atfettikleri tarzda bir anlama yeteneği ve iradeyle yakından uzaktan ilgisi yoktur. Diğer yandan, genellikle Tanrı'ya yüklenen anlama yeteneği ve

²⁰ E-I, Ö-31; Spinoza, uzamı bir öznelik olarak tabiatında barındıran, mutlak olarak sonsuz Tanrı'yla sonlu tekil varlıklar arasındaki ilişkinin mahiyetini açıklamak için, *natura naturans* ve *natura naturata* kavramlarını kullanır. *Natura naturans*, kendinde olan ve kendisi yoluyla kavranandır. Bir başka ifadeyle, tözün, özgür bir neden olarak görüldüğü sürece Tanrı'ya, yani bengi ve sonsuz özü anlatan öznelikleridir. *Natura naturata* ise, Tanrı'nın tabiatının ya da özneliklerinin herhangi birinin zorunluluğundan doğan her şeydir. Burada sözü edilen, Tanrı'nın özneliklerinin tüm tarzlarıdır [*modus*]. Bunlar, Tanrı olmaksızın ne varolabilir ne de kavranabilirler (E-I, Ö-29, Not). *Etika*'nın o ünlü önermesine, Önerme 15'e göre, varolan her şey Tanrı'dadır ve Tanrı olmaksızın hiçbir şey varolamaz ve kavranamaz. Bireysel şeyler [*res particulares*], Tanrı'nın özneliklerinin, o öznelikleri kesin ve belirli [*certo et determinato*] bir yolda anlatan duygulanışlarından [*affectio*] ya da tarzlarından başka bir şey değildir (E-I, Ö-25, Önermenin Zorunlu Sonucu). Öyleyse, *natura naturans* dediğimiz şey, Tanrı'dan ya da Tanrı'nın özneliklerinden ibarettir. *Natura naturata* ise, bu öznelikleri kesin ve belirli bir tarzda anlatan tüm bireysel şeylerin bütünlüğüdür. Tanrı yani *natura naturans*, tüm şeylerin yani *natura naturata*'nın geçici değil içkin nedenidir [*causa immanens*] (E-I, Ö-18). Öyleyse Tanrı, şeylerin yalnızca varolmaya başlamalarının değil, aynı zamanda kesin ve belirli bir tarzda varolmaya devam etmelerinin de nedenidir. Çünkü Tanrı tarafından üretilen şeylerin özü varoluş içermez. Bu, kendi kendisinin nedenini, özü varoluş içeren olarak tanımlayan Tanım 1'le uyum içindedir (E-I, Ö-24 ve Önermenin Zorunlu Sonucu). Yalnızca Tanrı, kendi kendisinin nedeni olduğuna göre, yalnızca Tanrı'nın özü varoluş içerir. Bu durumda bireysel şeylerin özü varoluş içermez. Varolabilmeleri ve varolmayı sürdürebilmeleri için, bir nedene ihtiyaçları vardır. Bu neden, kendi özlere olamayacağına göre, ancak Tanrı olabilir. Çünkü varolmak yalnızca onun tabiatına aittir. Diğer yandan, Tanrı şeylerin yalnızca varoluşlarının değil, özlerrinin de etkili nedenidir [*causa efficiente*] (E-I, Ö-25). Çünkü daha önce de belirtildiği gibi, bireysel şeyler, Tanrı'nın özneliklerini kesin ve belirli bir tarzda anlatırlar. Tanrı'nın öznelikleri de, Tanrı'nın bengi ve sonsuz olan özünü anlattıklarına göre, Tanrı, bireysel şeylerin özlerrinin de etkili nedeni olmalıdır (E-I, Ö-25, Tanıt).

²¹ E-I, Ö-31, Tanıt.

²² E-I, Ö-32, Tanıt.

²³ E-I, Ö-32, Tanıt; ayrıca bkz: “Bir başkası tarafından değişmez ve belirli bir yolda varolmaya ve etkin olmaya belirlenen şeye zorunlu ya da daha doğrusu zorlanmış denir” (E-I, Tanım 7). “Her tekil şey, ya da sonlu olan ve belirli bir varoluşu olan her şey, kendisi de sonlu olan ve belirli bir varoluşu olan bir başka neden tarafından varolmaya ve eyleme belirlenmedikçe varolamaz ve eyleme belirlenemez; ve yine, bu neden kendisi de sonlu olan ve varolmaya ve eyleme belirlenen bir başka neden tarafından olmadıkça varolamaz ve eyleme belirlenemez; ve bu sonsuza dek böyle gider” (E-I, Ö-28).

iradenin, onun bengi özüne ait olduğunu düşünebilsek bile, kuşkusuz bu öznelilikler insanların genellikle onları kullandıkları anlamda anlaşılabilir. Çünkü Tanrı'nın özünü oluşturabilecek anlama yeteneği ve irade, bizim anlama yeteneği ve irademizden bütünüyle ayrı olmalıdır; Spinoza'nın terimleriyle, aralarında göksel Köpek takımyıldızı ile havlayan bir hayvan olan köpek arasındakinden daha öte bir benzerlik olamaz. Anlama yeteneğinin tanrısal tabiata ait olduğunu düşünsek bile, tanrısal anlama yeteneği, insanın anlama yeteneği gibi ne düşündüğü şeylere sonsal ne de tabiatında onlara eşzamanlıdır. Aksine şeylerin gerçeklikleri ve biçimsel özleri, Tanrı'nın anlama yeteneğinde nesnel olarak öyle var oldukları için nasıllarsa öyledirler.

Bundan şu sonuç çıkar: Tanrı'nın anlama yeteneği, onun özünü oluşturuyor olarak düşünüldüğü sürece, gerçekte şeylerin özlerinin olduğu gibi varoluşlarının da nedenidir. Çünkü Tanrı'nın anlama yeteneği, iradesi ve gücü bir ve aynı şeydir. Tanrı'nın gücü de özünün kendisidir.²⁴ Öyleyse, Tanrı'nın anlama yeteneği ya da iradesinin, şeylerin özlerinin olduğu kadar varoluşlarının da biricik nedeni olduğunu söylemek, Tanrı'nın gücünün ya da özünün, şeylerin özlerinin olduğu kadar varoluşlarının da biricik nedeni olduğunu söylemekle aynı şeydir. Etki de, nedeninden, tam da nedeninden aldığı şey açısından ayrılır. İnsanın anlama yeteneği, Tanrı'nın anlama yeteneğinin etkisi olduğuna göre, özü açısından olduğu gibi varoluşu açısından da ondan ayrı olmalıdır.²⁵ Aynı şey, Spinoza'nın Tanrı açısından anlama yeteneği ile özdeşleştirdiği irade için de söylenebilir.²⁶

Öyleyse Tanrı irade özgürlüğüyle davranmadığı gibi, irade dediğimiz şeyin kendisi de özgür değil ancak zorunlu bir nedendir.²⁷ Başka bir ifadeyle, insanlar Tanrı'ya irade özgürlüğü atfederken, ikili bir yanılsama içindedirler. İlk yanılsama, Tanrı'ya, onun özüne ait olmayan bir şey, yani irade atfetmektir. İkincisiyse, insanın tabiatına ait olan iradenin de özgür sanılmasıdır. Böylece Spinoza, bir yandan insan iradesinin özgür olmadığını savlayarak, insanın evrensel iyi ve kötü arasında seçim

²⁴ E-I, Ö-34

²⁵ E-I, Ö-17, Not.

²⁶ *TTP*'nin IV. bölümüne bakıldığında da, Spinoza'nın, Tanrı söz konusu olduğunda, tanrısal anlama yeteneği ve tanrısal iradeyi özdeşleştirdiği görülür. Diğer yandan, *TTP*, *Etika* gibi ontolojik değil, teolojinin diliyle teoloji eleştirisi yapan politik bir metin olduğundan, bu eserinde Spinoza anlama yeteneği ve irade özdeşliğini Tanrı'nın özünüyle açıkça özdeşleştirmez. Yine de *TTP* ve *Etika* beraber okunduğunda, savlanan şeyin aynı olduğu ve bu iki metin arasında ciddi bir organik bağ bulunduğu ortaya çıkar (*TTP-IV*, s. 100).

²⁷ E-I, Ö-32, Not 1 ve 2.

yapabilme yetisi üzerine kurulu geleneksel ahlak anlayışının altını oyar. Diğer yandan da Tanrı'nın özgür iradeyle davranmadığını kanıtlayarak - zira irade ne özgürdür ne de tanrısal tabiata aittir - bir kez daha yaratıcı bir Tanrı anlayışına karşı çıkar. Bu noktada, irade kavramından ayrıştırılarak düşünülen Tanrı'nın özgür bir neden olduğunun savlanması, kaçınılmaz olarak, özgürlük ve zorunluluk kavramlarının birlikte düşünülmesini gerektirir. Gerçekten de, Tanrı özgür bir (aynı zamanda özgür tek) nedendir. Çünkü yalnızca kendi tabiatının zorunluluğundan varolur ve eyler.²⁸ Tanrı'yı dışarıdan ya da içeriden eyleme yöneltebilmek için kendi tabiatının eksiksizliğinden başka hiçbir neden yoktur.²⁹

1.1.1.2.4. Spinozacı Tanrısal İrade Öğretisi Eleştirisinin Politik ve Hukuki Sonuçları

“Tanrı hakkında” adlı bölümde Spinoza'nın kullandığı düşünsel araçlar böylece ortaya konuldu. Tanrı ve töz kavramlarının özdeşliği; tözün tekliği düşüncesi; Tanrı ya da tözün öznitelikleri öğretisi; yalnızca kendi tabiatının zorunluluğuyla varolan, yalnızca bu nedenle özgür olarak adlandırılabilen ve şeylerin aynı zorunlulukla etkili-içkin nedeni olan bir Tanrı tanımı; anlama yeteneği ve iradenin Tanrı'nın tabiatından dışlanması ya da Tanrı'nın gücüyle özdeşleştirilmesi; olumsuzluk karşılığı... Spinoza bu düşünsel araçlarla yalnızca yaratıcı Tanrı anlayışına karşı çıkarak tanrısal irade öğretisinin temellerine saldırıp bunları yıkmakla kalmaz. Aynı zamanda bu imgeyi temel alan bütün bir politik ve hukuki sistemi de çökertir. Tanrısal irade öğretisi, bilgisizliğin sığınağı olduğu kadar, bu bilgisizliğe yaslanan teolojik-politik gücün de temelidir. Chau'i'nin de ortaya koyduğu gibi, Tanrı, dışsal konumundan hareketle dünyayı her şeye-gücü-yeterliği ile yöneten bir yasakoyucu, hükümdar ya da yargıç değildir. Politik alan, artık, tanrısallığa gönderme yaparak meşruiyetini kuran, Papa, Kutsal Roma Germen İmparatoru gibi yönetici imgelerinin alanı olmayacaktır. Skolastik meşruiyet bağı (kendini insanlara vahiyle açan bir Tanrı'ya gönderme yaparak politik gücün meşrulaştırılması ve böylece bu gücün koyduğu kuralların hukuk düzeni niteliğini kazanması), etkilerine içkin ve ürettiklerinden ayrı olmayan bir Tanrı tanımı

²⁸ E-I, Tanım 7; Ö-17, Tanıt ve Önermenin Zorunlu Sonucu 2.

²⁹ E-I, Ö-17 ve Önermenin Zorunlu Sonucu 1.

sayesinde, kesin olarak koparılmıştır. Bu çerçevede hukuk ve politika artık bütünüyle dünyevi bir çerçevede düşünülecektir.³⁰

Spinoza'nın ereksellik karşıtı ve tanrısal bir anlama yeteneğini dışlayan düşüncesiyle eleştirdiği, yalnızca skolastik dönemin Tanrı anlayışı değil, Hıristiyanlık öncesi ve hatta Hıristiyanlık'ın ilk dönemlerinde bile etkisini sürdüren bir Tanrı anlayışının sonucu olan tabii hukuk düşüncesidir: Tabiatta ifadesini bulan tanrısal aklın ilkelerinin insan aklı tarafından keşfedilmesi ve bu ilkelerin dünyevi politik yönetimin, dolayısıyla onun hukuk düzeninin doğrulanabileceği ya da eleştirilebileceği ahlaki standartlar haline gelmesi... Anlama yeteneğine dayanan tabii hukuk düşüncesi...

Bir "tabii hukukun dönüşü"³¹ fenomeninden söz edilen günümüzde, belki de, Spinoza'nın tanrısal irade öğretisi karşıtlığından çok, tabii hukuk karşıtlığı önem taşır. Bugün özellikle demokrasi ve insan haklarının kuramsal olarak doğrulanması çabaları içinde kendini gösteren tabii hukuka bu dönüş söz konusu olduğunda, sorulması kaçınılmaz iki soru vardır:

1. Hem bilimsel hem de toplumsal düzlemde yüzyıllar önce yaşanmış pozitivist kırılmanın ardından, politika ve hukuk kategorileri hâlâ bir tabii hukuka dayandırılabilir mi?

2. Belli ölçüde tanrısalılık ya da aşkınlık niteliği taşımayan bir tabii hukuk anlayışı olabilir mi?

Bu sorulara cevap vermeden ve Spinoza'nın tabii hukuk karşıtlığına geçmeden önce, hukukun kaynağı sorunsalına dönmek ve bu sorunsalın tabii hukuk öğretisiyle ilişkisini ortaya koymak gerekir.

³⁰ Chaui, *Política en Spinoza*, s. 113.

³¹ Bu konu ileriki bölümlerde ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

1.1.2. Hukukun Kaynağı Sorunu ve Tabii Hukuk Kuramı

1.1.2.1. Hukukun Kaynağı

Fuller, *Anatomy of Law (Hukukun Anatomisi)* adlı kitabında, “hukukun kaynakları” teriminin, genelde çok dar bir anlamda ele alındığını söyler. Fuller’a göre, hukuk bilimi [*jurisprudence*]³² literatüründe “kaynaklar” sorunu daha çok, yargıçların, uygulamaları gereken kuralları nasıl tespit edecekleri sorusuyla ilgilidir. Bu çerçevede, hukukun kaynakları arasında, kanunlar, örf ve adet, içtihat, öğreti gibi unsurlar sayılır. Yazara göre ilginç olan, neyin hukuk olması gerektiğine ilişkin yasama kararının kendisinin kaynağı ya da kaynakları konusunda kafa yormamamızdır. Oysa “hukukun kaynakları” üzerine düşünürken öncelikle cevaplanması gereken soru şudur: Hukuk, insanların hayatları üzerindeki gücünü nereden alır?³³

Pattaro, Fuller’ın “hukukun kaynakları” terimiyle anlatmak istediği konuyu, “pozitif hukukun bağlayıcı gücünün en son kaynağı olarak normatif niteliğin matrisi sorunu” diye adlandırır. “Anne”, “rahim”, “bir şeyin meydana geldiği yer”, “bir şeye aslını ve şeklini veren şey” anlamlarına gelen Latince *mater* sözcüğünden türemiş olan “matris” terimiyle Pattaro, Fuller gibi, “en son kaynağa” gönderme yapar: Haklı ve haksız belirleyen normları “norm” yapan şey nedir? Pozitif hukuka göre haklı ya da haksız olanın en son kaynağı, başka bir ifadeyle, hukuka normatif niteliğini veren şey nedir? Gerçek normların, yani başka çaremiz olmadığı için boyun eğmek zorunda kaldığımız herhangi bir emirden farklı olarak kendiliğinden [*per se*] itaat edilen hukuk kurallarının matrisi nedir? İnsanlar tarafından koyulmuş hukuki

³² *Jurisprudence* sözcüğü başka dillerde genelde İngilizce’de sahip olduğu anlamda kullanılmaz. Örneğin Fransızca *jurisprudence*, İngilizce’deki *case-law* kavramını karşılayacak biçimde, mahkeme içtihadı anlamına gelir. İngilizce’deki anlamıyla *jurisprudence* için Fransızca’da *théorie générale du droit* (genel hukuk kuramı) ifadesi kullanılır (M. D. A. Freeman, **Lloyd’s Introduction to Jurisprudence**, Londra: Sweet&Maxwell, 2001, s. 1). *Jurisprudence* Almanca’ya, Fransızca’daki anlamıyla *Rechtsprechung* olarak, İngilizce’deki anlamıyla *Rechtswissenschaft* olarak çevrilebilir. Bu çalışmada kavram, “hukuk bilimi” ifadesiyle karşılanmıştır. Freeman’a göre “hukuk bilimi nedir?” sorusunun, bu soruyu cevaplamaya çalışan insan kadar cevabı vardır. Yine de günümüzde hukuk biliminin kapsamını betimlemek mümkündür. Yasaların ve hukuk sistemlerinin tabiatına, hukukun adalet ve ahlakla ilişkisine, hukukun toplumsal tabiatına ilişkin kuramsal sorunları incelemek; bunu yaparken felsefi ve sosyolojik kuramları ve bulguları hukuka uygulayarak kullanmak; hukukun işleyişine ilişkin araştırmalar yapmak; hukuka bir bilgi kuramı sağlamak ve bu hedefleri gerçekleştirirken disiplinler arası çalışmak bu kapsamda sayılabilir (A.g.e., s. 3, 11).

³³ Lon L. Fuller, **Anatomy of the law**, Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1976, s. 43.

normlara uyma ödevinin en son temeli nedir? “Hukukun kaynağı” nedir?³⁴ Kaynak sorununun bu şekilde ele alınması, bizi kaçınılmaz olarak, hukuki pozitivizm ve tabii hukuk okulları arasındaki tartışmaya gönderir. Zira bu iki okul arasındaki karşıtlık, temelde, pozitif hukukun bağlayıcı gücünü nereden aldığına ilişkin soruya verdikleri farklı ve hatta karşıt cevaplardan kaynaklanır.

1.1.2.2. Tabii Hukuk Kuramı

1.1.2.2.1. Pozitif Hukukun Kaynağı Olarak Tabii Hukuk

Bir tabii hukuk kuramındansa çeşitli tabii hukuk kuramlarından söz etmek daha yerindeyse de, hukukun kaynağı sorununu belirgin kılan bir biçimde, bu kuramları aynı çatı altında toplamamızı sağlayan ortaklıkların izini sürmek mümkündür.³⁵ Bu ortaklıklardan biri, tabii hukuk kuramcılarının, hukukun normatif niteliğini tabiata gönderme yaparak açıklama çabası içinde olmalarıdır. Yine de tabii hukukçu önerme, hukukun tabii bir fenomen olduğu değildir. Tam tersine, bir normlar bütünü olarak hayatlarımızı yönlendiren pozitif hukuk, insan tarafından “koyulmuş” ya da “yapılmış” bir şeydir.³⁶ Ancak tabii hukukçulara göre, pozitif hukuk, hukuk kavramından anlaşılabilir tek şey olamaz; pozitif hukukun yanında bir de “tabii hukuk” vardır. Tabiattan ne anlaşılması gerektiğinden, pozitif hukukla tabii hukuk arasındaki ilişkinin mahiyetine kadar pek çok konuda, tabii hukuk kuramları arasında ciddi farklılıklar bulunsa da, hepsinde ortak olan nokta, pozitif hukuk - tabii hukuk ikiciliği üzerinde temellenmeleridir.³⁷ Çünkü tabii hukuk kuramları, bir tabii

³⁴ Enrico Pattaro, **The Law and the Right. A Reappraisal of the Reality that Ought to Be**, Dordrecht: Springer, 2005, s. 58, 59, 61.

³⁵ Belaief'e göre, varolan tabii hukuk kuramcısı kadar, tabii hukuk tanımı ya da kavramsallaştırması vardır. Ancak yine de, özellikle Antik Yunan, Roma ve Orta Çağ dönemlerine özgü klasik tabii hukuk nosyonu konusunda ortak noktalar bulmak mümkündür (Gail Belaief, **Spinoza's Philosophy of Law**, The Hague, Paris: Mouton, 1971, s. 126).

³⁶ Pozitif sözcüğünün kökeni, geç Latince'de “öne koymak, karşıya koymak, vaz'etmek, göz önüne yerleştirmek” anlamlarına gelen *ponere* filidir. Sözcüğün bu dönemde *positivus* ve *positum* kalıplarıyla kullanıldığı bilinmektedir ve genel kullanımıyla *positivus*, tabiattan gelmeyen, tabiatta kendiliğinden bulunmayan, aksine insan düşüncesi ve emeğiyle yapay yoldan meydana getirilen, ortaya konulan, vaz'edilen, oluşturulan anlamına gelir (Doğan Özlem, **Kavramlar ve Tarihleri -1-**, İstanbul, İnkılâp Kitabevi, 2002, s. 76). Hukuki bir terim olarak *legem ponere* (yasa koymak) ilk defa Justinianus döneminde kullanılmıştır (Pattaro, **The Law and the Right. A Reappraisal of the Reality that Ought to Be**, s. 81).

³⁷ Belaief'e göre, burada önemli olan nokta, tabii hukuk kavramsallaştırmasının ikili bir tanım gerektirmesidir: Ne tüm hukuk tanrısal hukuk olarak görüldüğünde, ne de tüm hukuk pozitif hukuka indirgendiğinde, bir tabii hukuk anlayışı geliştirmek mümkün olabilir (Belaief, **Spinoza's Philosophy**

hukukun varolduğu önermesini getirirken, aslında, “hukukun kaynağı nedir” sorusuna cevap verirler. Bir kuramı tabii hukukçu yapan, yalnızca, o kuramın pozitif hukukun yanında bir de tabii hukukun varlığını kabul ederek ikici bir bakış açısına sahip olması değil, aynı zamanda, bu iki hukuk türü arasında bir sıradüzen gözetmesidir. Başka bir ifadeyle, tabii hukuk, pozitif hukukun kaynağı, pozitif hukukun normatif niteliğinin matrisi, yani pozitif hukukun bağlayıcılığının en son temelidir. Syse’ın da belirttiği gibi, yapılmış pek çok “tabii hukuk” tanımı olmakla birlikte, bütün bu tanımlarda ortak olan nokta, tabii hukukun, ahlaki ve hukuki normların kaynağı olarak görülmesidir. Bu özelliğiyle tabii hukuk, insan iradesi ve yasakoyuculuğundan bağımsız olarak vardır ve geçerlidir.³⁸ Dolayısıyla tabii hukuktan doğmayan ya da ona uygun olmayan, en azından ona uygun hale gelmeye yönelmeyen bir pozitif hukuk, “doğru rahimde” oluşmadığından hukuk olma niteliğine bile sahip olmayacaktır. Pozitif normları, kaba güçle dayatılan emirlerden ayırt eden, yani insanlar tarafından koyulan kurallara normatif niteliğini kazandıran, tabii hukuka uygunluktur. Öyleyse hukukun kaynağı sorunu, temelde, bir meşruiyet sorunudur ve tabii hukuk kuramları bu sorunu belli bir biçimde çözmeye yönelirler. İnsan yaratısı kurallara “norm” niteliğini verecek olan şey, yani pozitif hukukun bağlayıcılığının en son kaynağı, tabiatta bulunduğu inanılan ikinci bir normatif düzene, tabii hukuka uygunluktur. Kaba gücü meşru şiddet tekelinden, tiranın keyfi eylemini otoriteden ya da yönetme yetkisinden, kötü rejimi iyi rejimden ayıracak olan da yine aynı ölçüttür.³⁹

of Law, s. 134). Bu konunun önemi, tabii hukuk düşüncesinin doğuşuna değinilen bölümde daha belirgin hale gelecektir.

³⁸ Henrik Syse, **Natural Law, Religion, and Rights**, South Bend, Indiana: St. Augustine’s Press, 2007, s. 3.

³⁹ Meşruluk kavramının Batı dillerindeki karşılığı olan sözcükler, Latince *legitimus* ya da *legitimitas* kökünden türemiştir. Eski Roma’da “hukuka uygunluk, hukuksallık” anlamında kullanılan kavramın politik çağrışımları da vardır. Örneğin Cicero, hukuka uygun kurulmuş güçler anlamında *legitimum imperium* ve *potestas legitima* ifadelerini kullanır. Orta Çağ’daysa kavram, geleneğe uygunluğu anlatmaya başlar. Günümüzdeki anayasal sistemlerse, yönetici erkin meşruluğunu yönetilenlerin onayı kriterine dayandırır. Sözleşme ilişkisi, seçimler ve “emanet” fikri, bu kriterin gerçekleşip gerçekleşmediğinin sınındığı ölçütlerdir. Bugün hâkim olan görüş, meşruluk sorununun hukuksal bir olgu ya da normun nesnel ve evrensel olarak benimsenebilir bir temele dayanıp dayanmadığının sorgulanmasıyla ilgilidir ve bu temelin de insan hakları olduğu ileri sürülmektedir (Ahmet Gürbüz, **Hukuk ve Meşruluk. Evrensel Erdem Üzerine Bir Deneme**, İstanbul: Beta, 1998, s. 3-6, 11, 12). Bu yaklaşım etik görüş olarak adlandırılabilir ve insan haklarını devletlerin moral yükümlülüğü temelinde ihlaller karşısında korumaya çalışır. İleriki bölümlerde bu konuya dönecektir.

1.1.2.2.2. Tabii Hukuk Düşüncesinin Doğuşu ve Gelişimi

1.1.2.2.2.1. Tabiatın Keşfi

Tabii hukuk denilince, en çok gönderme yapılan düşünürlerden biri kuşkusuz Leo Strauss'tur. Pek çok başka Alman kökenli yazarda olduğu gibi, Strauss metninde de İngilizce *natural right* ifadesi, “tabii hukuk” [*natural law*] anlamına gelir. Buradaki *natural right* terimini çoğul halde kullanılan *natural rights* (tabii haklar) ifadesiyle karıştırmamak gerekir. Strauss'un kullanımında *natural right* terimi Almanca'daki *natürliche Rechte* (tabii haklar) ifadesiyle değil, *Naturrecht* (tabii hukuk) terimi ile aynı anlama gelmektedir. “Nesnel anlamda tabii hak” [*natural right*] ve “tabii hukuk” [*natural law*] arasında mutlaka bir ayırım yapmak gerekirse, Strauss'a göre şu söylenebilir: Bir tabii *hak* öğretisi, bir tabii *hukuk* öğretisine göre daha belirsiz ve vurgusuzdur. Bu anlamda, örneğin Platon ve Aristoteles birer tabii *hak* düşünürü sayılabilirlerse de (ama kesinlikle tabii *haklar* düşünürü değil), öğretilerinin bir tabii *hukuk* öğretisi olduğunu söylemek yanlış olur. Çünkü bu öğretiler ayrıntılı bir tabii ya da tanrısal hukuk sistemi içermezler. Böyle bir ayırımda tabii *hukuk* düşünürleri olarak Cicero ve Thomas Aquinas örnek verilebilir.⁴⁰

Strauss'a göre, “tabii hukuk” [*natural right*] fikrinin ortaya çıkması için önce “tabiat”ın düşünülebilmesi gerekiyordu. Tabiatın keşfedilmesiyle “tüm şeylerin ilkelerini araştırmak” anlamına gelen felsefenin görevidir. Bir zamanlar mitosla aynı şey olan felsefe, tabiatın keşfiyle birlikte mitostan ayrılmıştır.⁴¹ Ancak tabiatın keşfinin önemi, tabiat, “fenomenlerin bütünü” olarak kavrandığı sürece anlaşılabilir. Tabiatın keşfini sağlayan şey, tam da bu bütünün iki fenomen türüne ayrılmasıdır: Tabii fenomenler ve tabii olmayan fenomenler. Tabiat, bu ayırımla birlikte ortaya çıkan bir terimdir. Tabiatın, felsefe öncesi dönemdeki karşılığı, “gelenek” ya da “hayat tarzı”dır. Bu dönemin temel özelliği ise, “iyi” olanın “atalara özgü” [*ancestral*] olanla özdeşleştirilmesidir. Bu da ancak, bir toplumun, atalarını toplumun kendisine üstün görmesiyle mümkün olabilir. Felsefe öncesi toplumlar, atalarının, tanrılar veya tanrının çocukları ya da en azından tanrılara benzer varlıklar olduklarını

⁴⁰ Syse, **Natural Law, Religion, and Rights**, s. 3, 4.

⁴¹ Mitoslar, genelde, dünyaya bir anlam yükleme, tabii ve sosyal koşulları - ki bunlar aslında kozmolojik bir birlik içinde erimişlerdir - anlaşılabilir kılma ihtiyaçlarını giderir. Böylece hikâye formunda, kozmosun, sosyal kurumların, normların ve hatta hukukun kökeni hakkında bilgi verirler (Hubert Rottluthner, **Foundations of Law**, Dordrecht: Springer, 2005, s. 31).

düşünmekteydiler. İyi olanla atalara özgü olanın özdeşliği, böylece, bu dönemin insanını şu düşünceye götürmüştü: Doğru hayat tarzına ilişkin kurallar bizzat tanrılar tarafından koyulmuştur. Strauss'a göre, bu şu anlama gelir: Felsefe öncesi toplumlarda, doğru hayat tarzı ve ilk şeylere ilişkin sorular, henüz daha ortaya atılmadan ataların otoritesince çözülmüştür. Bu toplumlarda hukuk, söz konusu toplumun hayat tarzı ya da geleneklerinin toplamından başka şey değildir.⁴² Diğer bir ifadeyle, iyi ve doğru olan atalara özgü olanla özdeşleştirildiğinden, toplumun yüzyıllardır sorgulamadan uyduğu kurallara normatif niteliğini kazandıran rahim, mitoslarda kendini gösteren, ataların hayat tarzıdır. Her şey mitoslar üzerinden açıklandığından, hukukun temelini de mitoslar oluşturmaktadır.⁴³

Strauss'a göre, tabii hukuk düşüncesinin doğabilmesi için, yani tabiatın keşfedilebilmesi, dolayısıyla da felsefenin ortaya çıkabilmesi için, ilk şeylerin bilgisinin ve doğru hayat tarzının sorgulanabilir olması gerekiyordu. Başka bir ifadeyle, bu soruların sorulmasına gerek olmamasını sağlayan otoritenin şüpheyle karşılanır hale gelmesi zorunluydu. Felsefenin ortaya çıkışı ve tabiatın keşfiyle birlikte⁴⁴, felsefe öncesi dönemlere özgü olan özdeşlik temel bir ayrıma dönüşmüştür: *Physis*'e [tabiat] göre iyi olanla *nomos*'a [gelenek; *convention*] göre iyi olan özdeş değildir.⁴⁵ Örneğin, Platon'un tanıklığına göre, Sofistler⁴⁶ (M.Ö. 5. yüzyıl), tabiata göre doğru olanla [*phusei dikaion*] hukuka göre doğru olan [*nomoi dikaion*] arasında bir ayırım yapmışlardı.⁴⁷ Gerçekten de, M.Ö. 5. yüzyıl, *nomos* ve

⁴² Leo Strauss, **Natural Right and History**, Chicago, Londra: The University of Chicago Press, 1971, s. 81-84.

⁴³ Arthur Kaufmann, "Problemgeschichte der Rechtsphilosophie", **Einführung in Rechtsphilosophie und Rechtstheorie der Gegenwart**, Der. Arthur Kaufmann, Winfried Hassemer, Ulfrid Neumann, Heidelberg: C. F. Müller Verlag, 2004, s. 29.

⁴⁴ Inwood da, felsefenin ortaya çıkışıyla bir araştırma konusu olarak "tabii" olanın sınırlarının çizilmesi arasındaki yakın ilişkiye işaret eder (Brad Inwood, "Stoicism", **From Aristotle to Augustine**, Der. David Furley, Londra, New York: Routledge, 2001, s. 224).

⁴⁵ Strauss, **Natural Right and History**, s. 84, 90.

⁴⁶ Genel kanıya göre, Sofistler, gençleri (elbette genç erkekleri) yurttaşlık hayatının mücadele ve olanaklarına en iyi hazırlayan disiplin olduğunu iddia ettikleri retorik konusunda eğiten profesyonellerdi. Haklarında çok fazla bilgi yoktur çünkü eserlerinden pek azı günümüze ulaşmıştır. Sofistler hakkındaki başlıca bilgi kaynağı Platon'dur. Platon'un, bu eğitimcilerle yaklaşımıysa oldukça düşmanca ve muğlaktır. Platon'un sözünü ettiği Sofistler, Protagoras, Gorgias, Hippias ve Prodicus'tur (Richard Winton, "Herodotus, Thucydides and the sophists", **The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought**, Der. Christopher Rowe, Malcolm Schofield, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 91).

⁴⁷ *Nomos*, Yunan sitesinde geçerli olan kurallara gönderme yaptığı için, site hukuku olarak da çevrilebilir (Paul Cartledge, "Greek political thought: the historical context", **The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought**, Der. Christopher Rowe, Malcolm Schofield, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 14). *Nomos* ve *physis*'i karşı karşıya getirerek, yalnızca pozitif hukukun yani *nomos*'un hukuk olarak kabul edilmesi gerektiğine, her şeyin ölçüsünün

physis karşıtlığının kurulduğu, mitos diye bir kategorinin yaratıldığı⁴⁸, fenomenlerin açıklanmasında tabiatüstü faktörlerin kullanılmasını uçta bulan, kimi zaman da bu faktörleri bütünüyle dışlayarak daha çok anlama yeteneğine dayanılması gerektiğini savunan disiplinlerin ortaya çıktığı ve hatta tanrıların varlığının bile sorgulanmaya başlandığı bir dönemdir.⁴⁹ Böylece, artık normatif niteliğini atalara gönderme yaparak kazanamayan geleneğin ya da pozitif hukukun yeni bir rahim araması gerekecektir.

Felsefe doğumundan itibaren, ilk şeylere ilişkin sorulara cevap aramak kadar doğru hayat tarzının ne olduğu sorusuyla da ilgilenmek zorunda kalmıştır. Hukuk, ahlak ve din fenomenlerinin birbirinden ayrılmadığı, daha doğrusu bu ayrımların anlamsız olduğu bu dönemlerde, ahlakı ilgilendiren bir soru gibi görünen “doğru hayat tarzı” sorunu hukukla da bağlantılı olmuş, hukuki bir sorun olan pozitif normların bağlayıcılığının en son kaynağı sorunu dinsel bir bağlamda da yer alabilmiştir. Tabii hukuk düşüncesi de, felsefe bu kaynak sorununa cevap ararken ortaya çıkmıştır. Gelenekten, atalardan bile daha eski ve onlara üstün bir kaynak arayışının sonucudur tabii hukuk düşüncesi. Atalarinkinin yerine geçebilecek bir otoriteyi felsefe tabiatta bulmuştur. Daha doğru bir ifadeyle, felsefe, tabiatı bir standart, bir ölçü olarak kabul etmiştir.⁵⁰ Ancak bu keşif, aynı zamanda, felsefenin en eski ve en temel tartışmasının da doğmasına neden olmuştur: Gerçekten de tabiatta normatif bir düzen var mıdır?

1.1.2.2.2. Tabii Hukuk Düşüncesi ve Sofokles

Felsefe tarihinde, tabiat uyarınca doğru olanın, yazılı hukuk kuralları ya da örf ve adet uyarınca yani insanlar tarafından koyulmuş pozitif hukuk kuralları uyarınca

logos ya da varlık değil de ampirik insan olduğuna işaret eden Sofistler’i, bilimsel pozitivizmin kaynağı kabul eden görüş için bkz: Kaufmann, “Problemgeschichte der Rechtsphilosophie”, s. 31.

⁴⁸ Eski Yunan’dan miras kalan “mitos” kavramı, Batı uygarlığına özgü bir düşünce geleneğine aittir. Bu gelenek içinde mitos, “mitos olmayan”a kıyasla tanımlanır. Bu anlamda mitos, ilk olarak gerçekliğin (mitos kurgudur), ikinci olarak da akılcı olanın (mitos saçmadır) karşısında konumlandırılır (Jean-Pierre Vernant, **Myth and Society in Ancient Greece**, İng. Çev. Janet Lloyd, New York: Zone Books, 1990, s. 203).

⁴⁹ Winton, “Herodotus, Thucydides and the sophists”, s. 95, 97, 98.

⁵⁰ Politika-hukuk-ahlak üçgeninin tanrısallıkla olan güçlü bağının radikal bir biçimde kopması için modern zamanları beklemek gerekecektir. Yine de bu tanrısallığın kavranışında ciddi bir kırılma, tek tanrılı dinlerle birlikte kendini gösterir. Tabiatın, tanrısal iradenin bir sonucu olarak kavranmaya başlamasıyla birlikte, tabii hukuk düşüncesi de kendi içinde evrim geçirmeye başlar. Bu konuya ileriki bölümlerde değinilecektir.

doğru olana üstünlüğünü ortaya koymak için en çok gönderme yapılan metinlerden biri, Antik Yunanlı oyun yazarı Sofokles'in (M.Ö. 496-406) *Antigone* adlı oyunudur.⁵¹ Sofokles'in *Thebai Üçlemesi*'ni oluşturan oyunlardan biridir *Antigone*. Thebai kentinin kurucusu Kadmos'un soyundan gelen Oidipus'un, üçlemenin ilk oyununda anlatılan trajik öyküsü herkes tarafından bilinir. Bu trajik yazgı, aynı zamanda kardeşleri olan dört çocuğuna da miras kalacaktır. Üçlemenin ikinci oyunu olan *Oidipus Kolonos'da*, Oidipus'un iki erkek çocuğu arasındaki çekişmeyi anlatır. Babalarının kendi kendini sürgün edişinden sonra, Eteokles ve Polüneikes aralarında anlaşarak, dönüşümlü olarak kentte hüküm sürmeye karar verirler. İlk olarak başa geçen Eteokles, kendi süresi dolmak üzereyken anlaşmayı bozar ve yönetimi büyük kardeşine devretmek istemez. Bunun üzerine Argos Kralı'na sığınıp kızıyla evlenen Polüneikes, bu krallığın yardımıyla Thebai kentini kuşatır. Bu anlaşmazlık, her iki kardeşin de sonu olacaktır: İki kardeş bu savaş sırasında birbirini öldürür ve hem anneleri hem de büyükanneleri olan İokaste'nin kardeşi Kreon tahtın tek varisi olarak yönetimi ele geçirir.⁵² Üçlemenin üçüncü oyunu *Antigone*, Kreon'un yeğeni, Oidipus'un kardeşi ve kızı, Eteokles ve Polüneikes'in kız kardeşi Antigone ile Thebai Kralı Kreon arasındaki çatışmayı anlatır. Eteokles için geleneklere uygun bir cenaze töreni düzenleyen Kreon, Polüneikes'i vatan haini ilan eder ve cesedinin gömülmesine izin vermez. Bu yasağa karşı çıkan herkesin de, kim olursa olsun ölüm cezasına mahkûm edileceğini haber salar. Bir despotun adil olmayan yasalarındansa kutsal yasalara itaat borçlu olduğunu düşünen Antigone, Kreon'un buyruğuna karşı çıkarak, ağabeyinin cesedini gömer. Suçüstü yakalanıp kralın karşısına çıkarıldığında, kralın yasalarına aykırı ve cezası ölüm olan bu eylemini Kreon'un hiç beklemediği bir yüreklilik ve kararlılıkla savunacaktır:

KREON

Şimdi söyle bana, hiç sözü uzatmadan
bu davranışını suç sayan buyruğumdan
haberin yok muydu senin?

ANTIGONE

Haberim vardı doğal ki, işitmeyen kaldı mı?

⁵¹ Pattaro, *The Law and the Right. A Reappraisal of the Reality that Ought to Be*, s. 71, 72.

⁵² Güngör Dilmen, "Önsöz", *Eski Yunan Tragedyaları 1: Antigone, Persler*, İstanbul: Mitos-Boyut Tiyatro Yayınları, 2005, s. 11-14.

KREON

Demek karşı geldin bana, yaşamı çiğnedin?

ANTIGONE

Evet öyle, çünkü Zeus böyle bir yasa koymamış,

ne de Adalet denen Tanrıça⁵³

buyurmuş böyle bir şey insanlara.

Senin buyrultunun da bir ölümlüye

Tanrıların başlangıçsız sonrasız

yasalarına karşı gelme gücünü vereceğine

inanmıyorum. Kağıda geçmemiştir onlar

dünden bugüne değişen emirler değil

ne zamandan kaldıklarını kim söyleyebilir?

Ne var ki yaşıyorlar, asıl bu yasaları çiğneyemem,

bir ölümlüye boyun eğeyim derken

Tanrıların kargısına uğramak istemem.⁵⁴

Oyunun sonunda, Kreon, “*inandım, yaşamı boyunca kişi / yerleşik yasaları gözetmeli*”⁵⁵ diyerek kararından vazgeçse de artık çok geçtir. Antigone’nin kendini asması üzerine, Kreon’un oğlu ve Antigone’nin nişanlısı Haimon, babasının gözleri önünde intihar eder. Annesi Euridike de oğlunun ölümünün acısına dayanamayarak, bu ölümün sorumlusu olarak gördüğü kocasına lanetler yağdırıp göğsüne bir hançer saplar. Oyunun gerçek trajik kahramanı, Antigone’den çok, “*akıl yolunu geç ayırt eden*”⁵⁶ Kreon’dur.⁵⁷ Hem en sevdiklerini hem de halkının desteğini ve saygınlığını yitiren Kreon, tanrısal akıl yolu, bu nedenle de her türlü pozitif yasanın üstünde olan, o ezeli ve ebedi, insan eliyle değiştirilemez yasaları çiğnemenin cezasını

⁵³ Eski Yunan’da *Dikē* (Martha C. Nussbaum, **The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy**, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, s. 65).

⁵⁴ Sofokles, Aiskhülos, **Eski Yunan Tragedyaları 1: Antigone, Persler**, Çev. Güngör Dilmen, İstanbul: Mitos-Boyut Tiyatro Yayınları, 2005, s. 85, 86. Sevgili nişanlısı Antigone’nin, babası Kreon tarafından ölüme mahkûm edildiğini öğrenen Haimon ve Kreon arasında da benzer bir konuşma geçer: “*KREON: Utanmaz, babana karşı mı geliyorsun? / HAİMON: Tam tersine, sen çelişiyorsun adaletle. / KREON: Yasalarımı yürütmek mi suçum? / HAİMON: Tanrısal yasaları çiğnemekle kendi iktidarını gölgeliyorsun*” (A.g.e., s. 97).

⁵⁵ A.g.e., s. 112.

⁵⁶ A.g.e., s. 118.

⁵⁷ Dilmen, “Önsöz”, s.16.

çekmektedir. O yasalar için ölümü göze alan Antigone, bu iki yasa tipi çatıştığında, hangisinin seçilmesi gerektiğini, ölümüne rağmen kazanan taraf olarak, tragedyanın en sevilen kahramanlarından birine, yani Antigone'ye dönüşerek gösterir. Hukuk felsefesi literatüründe de, geleneksel olarak, Antigone'nin, Kreon'a kafa tutarken ağzından dökülen, yukarıda alıntılanan sözleri, tabii hukuk kuramlarına özgü olan ikiciliğin öncüsü olarak kabul edilir. Bu ikicilik, tabiat uyarınca doğru olanın pozitif hukuk uyarınca doğru olana üstünlüğünü varsayar. Öyle ki, pozitif hukuk uyarınca doğru olan, tabiat uyarınca doğru olana uygun olmadığı sürece, gerçek anlamda hukuk bile değildir.⁵⁸ Dolayısıyla, bu tür pozitif yasalara uyma yükümlülüğü yoktur.

1.1.2.2.3. Aristoteles'te Tabii Hukuk Düşüncesi

Antigone'deki bu dizelere düşünce tarihindeki ilk gönderme, Sofokles'in yaşadığı çağdan hemen bir yüzyıl sonra, Aristoteles tarafından yapılmıştır.⁵⁹ *Retorik (Tekhne Rhetorike)* adlı eserinde Aristoteles, adaletsizliği, “*iradi ve yasal olmayan zarar verme*” diye tanımladıktan sonra, yasanın özel ya da genel olabileceğini söyler. Özel yasa, bir topluluğun yazılı yasalysken, genel yasa, tüm insanlar tarafından kabul edildiği düşünülen o yazılı olmayan yasadır.⁶⁰ Suçları ve cezaları sınıflandırdığı bölümün başında da bu iki yasa türünü tekrar tanımlar: Özel yasa, her topluluğun yine kendi içinde uygulamak üzere belirlediği yazılı ya da yazılı olmayan yasadır. Genel yaysa tabiatın yasadır.⁶¹ Zira herkesin sezdiği gibi, tabii ve evrensel olan bir doğru ve yanlış gerçekten de vardır. Bunun geçerli olması için ne tarafların aynı topluluğun üyesi olması ne de aralarında bir sözleşme bulunması gereklidir. Aristoteles'e göre, Sofokles'in *Antigone*'si, Polüneikes'i gömmenin yasağa rağmen haklı bir eylem olduğunu söylerken, tam da bunu kastetmektedir; söz konusu eylem

⁵⁸ Pattaro, **The Law and the Right. A Reappraisal of the Reality that Ought to Be**, s. 72; ayrıca bkz: Adhemar Ferreira Maciel, “A little of Antigone and of natural right”, s. 3 [http://bdjur.stj.gov.br/dspace/bitstream/2011/16370/1/A_Little_of_Antigone_and_of_Natural_Right.pdf].

⁵⁹ Bu dizelere gönderme yapan pek çok isim arasında, hukuk üzerine çalışmalarıyla öne çıkan Hegel, Del Vecchio ve Duverger sayılabilir (A.g.e., s. 2).

⁶⁰ Aristotle, **The Art of Rhetoric**, İng. Çev. H. C. Lawson-Tancred, Londra: Penguin Books, 1991, s. 111; Türkçe çevirisi için bkz: Aristoteles, **Retorik**, Çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995, s. 70; *Tekhne Rhetorike*, I-10 (1368b).

⁶¹ M. Ö. 5. yüzyılda ortaya çıkan tabiat ve *nomos* karşıtlığının temel özelliği, bu karşıtlık içinde tabiatın oynadığı olumlu roldür. Bir şeyin tabii olduğunu söylemek, bir anlamda onun, kişisel kararlar ya da sosyal normlara göre değişebilir olan her şeyden daha güvenilir olduğunu düşünmek anlamına gelir. Tabiatın bir ölçü olarak görülmesinin temelinde, onun ilke olarak gelip geçici değil, tutarlı ve sabit olduğunun düşünülmesi yatar (Inwood, “Stoicism”, s. 224).

tabii olarak doğrudur.⁶² Aristoteles felsefesinde, yasalar ya da hukukun tanrısal aklın bir ifadesi, politik düzenin ya da *politeia*'nın ölçüsünün de insan değil Tanrı olduğunu söyleyen Platon'un⁶³ felsefesinde olduğu gibi, bir tür tabii hukuk düşüncesinin var olduğu yadsınmazsa da, Strauss'un da belirtmiş olduğu gibi, onun bir "tabii hukuk kuramı" geliştirdiğini iddia etmek zordur.⁶⁴

1.1.2.2.2.4. Stoacı Okulun Öncülüğü

Cicero ve Aquinas'ın düşüncelerinde sistematik halini bulduğu söylenen⁶⁵ tabii hukuk kuramının köklerini, her şeyden çok, Stoacı öğretilerde aramak gerekir.⁶⁶ Stoacı okul yandaşlarına göre, her bir bireyin belirlenimi ve yükümlülüğü, tabiatın evreni yöneten tanrısal yasalarıyla uyumlu hale gelmektir.⁶⁷ İnsan ruhu, her şeyin içinde bulunan tanrısal tinin bir parçasıdır.⁶⁸ İnsanın mutlu olabilmesi için, erdem ya da bilgelik - bu ikisi birbirine özdeş kabul edilir - yeterlidir ve iyi olan tek şey erdemdir. Neyin iyi olduğu üzerinde bir yargıda bulunurken, insanın tek kaygısının erdemli davranmak olması gerekir.⁶⁹

⁶² Aristotle, **The Art of Rhetoric**, s. 125; Aristoteles, **Retorik**, s. 82; *Tekhne Rhetorike*, I-13 (1373b).

⁶³ André Laks, "The Laws", **The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought**, Der. Christopher Rowe, Malcolm Schofield, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 292; Plato, **The Laws**, İng. Çev. Trevor J. Saunders, Londra: Penguin Books, 1975, s. 175 [*Nomoi*, 716c4-6]; Platon, insan yarattığı yasaların, akıl tarafından keşfedilebilir olan, değişmez, yazılı olmayan yasaya, yani adalete uygun olması gerektiğini söyler (Belaief, **Spinoza's Philosophy of Law**, s. 127).

⁶⁴ Aristoteles felsefesinde toplum ve ahlak ilişkisi için bkz: Terence Irwin, **Classical Thought**, Oxford, New York: Oxford University Press, 1989, s. 139, 140.

⁶⁵ Brian H. Bix, **A Dictionary of Legal Theory**, Oxford: Oxford University Press, 2004, s. 143.

⁶⁶ Stoacı okulun bu adı almasının nedeni, okulun kurucusu Zenon'un, derslerini Atina'da *Stoa poikile* denen direkli bir galeride vermesidir (Alâeddin Şenel, **Eski Yunanda Siyasal Düşünüş**, Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1968, s. 265).

⁶⁷ Peter Garnsey, "Introduction: the Hellenistic and Roman periods", **The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought**, Der. Christopher Rowe, Malcolm Schofield, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 403. Genel olarak Stoacılar hakkında elimize çok az metin ve tanıklık ulaşmıştır. Stoacı okulun kurucusu olan Zenon'un (M. Ö. 335-263) politika üzerine düşünceleri, Stoacı felsefenin temel metni sayılmaktadır. Stoacı Khryssippos (M. Ö. 280-207), bu okulun öğretilerini en çok geliştirmiş ve sistemli hale getirmiş olan filozoftur (R. W. Sharples, **Stoics, Epicureans and Sceptics**, Londra, New York: Routledge, 1996, s. 8; Garnsey, "Introduction: the Hellenistic and Roman periods", s. 403, 406).

⁶⁸ Sharples, **Stoics, Epicureans and Sceptics**, s. 67; Stoacı okulun tabiat felsefesi Herakleitos'un *logos* öğretilerine dayanır. Bu öğretilerde "ateş" anlamına gelen *logos*, aynı zamanda, evreni yöneten tanrısal aklı ifade eder (Şenel, **Eski Yunanda Siyasal Düşünüş**, s. 90, 266). Evrensel, değişmez, tanrısal hukuk, *logos*'un kendisidir, evrenin düzeni ve kaderidir. İnsan yarattığı yasaların, bu yasaya uygun olmaları gerekir (Belaief, **Spinoza's Philosophy of Law**, s. 126).

⁶⁹ Stoacılar'a göre, insan doğuştan erdemli olmasa da, tabiat insanı öyle yaratmıştır ki, her şey yolunda giderse, her insan tabii gelişimi içinde erdemli bir insana dönüşebilir. Başka bir ifadeyle, insanın tabii eğilimi erdemli davranmaktır. Bu tabii eğilim, yanlış yetiştirilme ya da kişinin kendi hataları nedeniyle sekteye uğramadığı sürece, insanın erdemli davranmasını sağlayacaktır (Michael Frede, "On the Stoic Conception of the Good", **Topics in Stoic Philosophy**, Der. Katerina Ierodiakonou, Oxford: Clarendon Press, 1999, s. 71).

Stoacı okulu kurmadan önce Kynik Crates'in öğrencisi olan Kıbrıslı Zenon⁷⁰, hocasının erdem tanımını devam ettirir: Tabiata uygun yaşamak.⁷¹ Zenon ve ardıllarına göre, insanın, hem kendi tabiatıyla hem de bir parçası olduğu evrenin tabiatıyla uyumlu bir biçimde yaşaması gereklidir. Bu düşünce, Stoacı terimlerle, "yaklaşma" [*oikeiôsis*] öğretisi çerçevesinde sunulur.⁷² İnsan, hem tabii bir varlık olan kendisine hem de diğer tabii şeylere "yaklaştıkça", erdemi, yani ulaşılabilir tek iyiyi gerçekleştirebilir. Stoacılara göre, insanın tabiatına özgü olan temel güdü, kendi varlığını ya da tabii durumunu muhafaza etmektir.⁷³ Bu güdü sayesinde, insan, tabii olarak nelerden kaçınıp neleri izlemesi gerektiğini tanır. İnsan, tüm diğer hayvanlarla paylaştığı algıdan tüm diğer insanlarla paylaştığı ortak nosyonlara, oradan da akla giden süreçte, kendisi için yani insan tabiatı açısından gerçekten neyin iyi neyin kötü olduğunu fark edecektir. Bu anlamda, önemli olan tek şey, akıldır. Çünkü varolan tek iyi, yani erdem, söz konusu ayrımı doğru yapabilmekte yatar.⁷⁴ Böylece Stoacı politik düşünce, M. Ö. 5. yüzyıla kadar izleri takip edilebilecek olan, Kynik temaları devralmıştır: Varolan yasalar ile örf ve adetlerin sorgulanması ve anlaşmaya dayanma fikrine karşı tabii olana vurgu yapılması gibi⁷⁵... Bu temalar, tabii hukuk geleneğinin de temelini oluşturur.

⁷⁰ Stoacı düşüncede hâkim olan Kynik miras için bkz: J. M. Rist, **Stoic Philosophy**, Cambridge: Cambridge University Press, 1980, s. 54-80.

⁷¹ Stoacılar'a göre, tabiata uygun yaşamak demek, akla uygun yaşamak demektir. Zira tabiattaki her şeyi akıl yönetmektedir. Her insanda, daha önce de söylendiği gibi, tanrısal akıldan bir parça vardır. İnsan kendi aklını kullanarak, tabiata yani tanrısal akla uygun bir hayat sürebilir (Şenel, **Eski Yunanda Siyasal Düşünüş**, s. 266). İnsan hayatının amacı mutluluktur ve mutluluk da tabiata uygun yaşanan akılcı bir hayat ile özdeşleştirilmiştir (Rist, **Stoic Philosophy**, s. 2).

⁷² Sharples, **Stoics, Epicureans and Sceptics**, s. 100, 101.

⁷³ Frede, "On the Stoic Conception of the Good", s. 72; Sharples, **Stoics, Epicureans and Sceptics**, s. 101.

⁷⁴ A.g.e., s. 102; Frede, "On the Stoic Conception of the Good", s. 73, 74.

⁷⁵ Stoacı, paylaşılan bir evren yurttaşlığı nosyonu [*cosmopolis*] ve tüm insanların birbirine "yaklaşmaları" [*oikeiôsis*] öğretisi, politik sınırları aşan bir tabii hukuk kuramı için tabii bir temel sağlamıştır. Örneğin, tanrıların ve insanların ortak sitesi olarak evren tasarımı, özellikle Cicero'nun eserlerinde işlediği bir konudur. Sonraları bu tasarım politik bir model olarak geliştirilmiş ve özellikle tabii hukuk kuramlarını büyük ölçüde etkilemiştir. Cicero'nun metinleri aracılığıyla, Stoacı öğretisi, Hıristiyan düşünürlerin ve Rönesans hukukçularının metinlerinde rastlanılan tabii hukuk öğretisinin gelişiminde önemli bir rol oynamıştır. 16. ve 17. yüzyıllara kadar yoğun etkisini sürdüren Stoacı öğretisi, modern zamanlarda itibarını yitirmiş, II. Dünya Savaşı'ndan sonra tekrar gündeme getirilmiştir (Katerina Ierodiakonou, "Introduction. The study of Stoicism: Its decline and revival", **Topics in Stoic Philosophy**, Der. Katerina Ierodiakonou, Oxford: Clarendon Press, 1999, s. 1, 2).

1.1.2.2.3. Anlama Yeteneğine Dayanan Teoloji

1.1.2.2.3.1. Tabiatla Kök Salmış En Yüksek Akıl Olarak Tabii Hukuk

Tabiatın, pozitif hukukun normatif niteliğinin matrisi olarak saptandığı, düşünce tarihindeki en ünlü önermelerden biri, kendisi Stoacı olmamakla birlikte Stoacı felsefeden büyük ölçüde etkilenmiş olan Cicero'nun *De Legibus (Yasalar)* adlı eserinde yer alır. Bu eserde Cicero, bir önceki diyalogda ele aldığı bir konuya devam etmektedir: Tabii hukuk öğretisi.⁷⁶ Söz konusu diyalogda, bir politik bütünü ayakta tutan şeyin adalet olduğunu savunan ve en iyi yönetim biçimini bu inancı temel alarak saptamaya çalışan Cicero, *De Legibus*'da artık iyice olgunlaştıracağı tabii hukuk öğretisinin temel önermelerini de ortaya koymuştur. Gerçek yasa [*vera lex*], tabiatla uyum içinde bulunan doğru akıldır [*recta ratio*] ve herkes için geçerlidir. İnsandan insana değişmez. Ezeli ve ebedidir. Emirleriyle yapılması gerekeni gösterir ve yasaklarıyla suçları engeller. Bu yasayı gözetmeyen yasalar çıkarmak doğru değildir. Senato ya da halkın kararı insanları bu yasanın bağlayıcılığından azat edemez. Tüm halklar, tüm zamanlar için bu sonsuz ve değiştirilemez yasayla bağlıdır. Bu yasayı koyan Tanrı, tüm halkların ortak efendisidir.⁷⁷ *De Legibus*'un birinci kitabında da, tabii hukuk fikrinin açıklanışı ve ortaya konuşu, bütünüyle, Stoacı öğretiyi yani *cosmopolis* ya da evren sitesi düşüncesini temel alır.⁷⁸ Eserin, hukuk literatüründe çok gönderme yapılan ünlü önermesine bakıldığında, Cicero'nun tabii hukuk kuramının artık iyice olgunlaşmış olduğu görülecektir. Buna göre, “hukukun kaynağı” [*fons legum et juris*]⁷⁹,

⁷⁶ James E. G. Zetzel, “Introduction”, *On the Commonwealth and On the Laws*, Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1999, s. xxii.

⁷⁷ Marcus Tullius Cicero, *On the Commonwealth and On the Laws*, Yay. Haz. James E. G. Zetzel, Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1999, s. 71, 72; *De re publica* ve *De legibus*'a gönderme yapmak için kullanılan İngilizce çeviri, her iki kitabı da içeren bir edisyondur. Bundan sonra, farklı bir edisyondan yararlanmak isteyen okura kolaylık sağlamak için, söz konusu edisyondaki sayfa bilgilerinin yanı sıra, bu iki diyalogun ilgili bölüm ve alt bölüm numaraları da verilecektir. Bu dipnottaki gönderme için: Cicero, *De re publica*, III-33.

⁷⁸ Zetzel, “Introduction”, s. xxii.

⁷⁹ Cicero'nun *De legibus* adlı eserinde *lex* sözcüğünün oldukça özellikli bir anlamı vardır. “Yasa” olarak Türkçe'ye çevrilebilecek olan *lex*, yetkili bir organ ya da kişi tarafından yürürlüğe konan yazılı kurallar anlamına gelir. Başka bir ifadeyle, Cicero açısından *lex*, bir kanun ya da kanunlar bütünüdür. İleride göreceğimiz gibi, Cicero, *lex* sözcüğünün bu olağan anlamıyla *lex naturalis* kullanımındaki geniş anlamı arasında açık bir analogiye gider. *Lex naturalis*, “doğru akıl” ve kozmosun hükümdarı olan Tanrı'nın iradesiyle özdeş, akıl sahibi tüm varlıkların eylemlerini yöneten, yazılı olmamasına rağmen bağlayıcı niteliğe sahip yasadır. *Ius* sözcüğü ise, Cicero tarafından, *lex* sözcüğünden çok daha geniş bir anlamda kavranır. Bazı bağlamlarda *ius* kavramı *lex* sözcüğü ile aynı anlamda kullanılır. Hemen hemen bütün yasalar [*leges*] *iura*'dır. Ancak tersi söz konusu değildir. *Ius* sözcüğü, yukarıda tanımlanan anlamda yasalar dışında, yazılı olmasa da bağlayıcı olan dinsel yasalar gibi çok çeşitli

praetorum⁸⁰ emirleri (örf ve adet hukuku) ya da On İki Levha'nın içeriğinde (Roma Hukuku'nun temel metni) değil, en derin felsefede keşfedilebilir.⁸¹ Yapılması gereken, hukukun tabiatını açıklamaktır. Bunu yapabilmek için de ilk bakılacak yer

kurallara, politik organların yetkilerinin bir parçası olan yükümlülüklerle gönderme yapabilir. Özetle, bir hukuk sisteminin, kanun metinlerinin ötesinde olan tüm yönleri (hukuki usul, mahkemeler, idari kararlar, özel hukuk, hukukun temel ilkeleri ve içtihat vs.) bu sözcüğün kavramsal alanına girebilir. Daha özel anlamıyla *ius* sözcüğü, Cicero tarafından, “adalet” kavramıyla birlikte de düşünülmektedir. Bir hukuk sisteminin içermesi gereken hakkaniyet ya da ahlak ilkeleri anlamında... (James E. G. Zetzel, “Text and Translation”, **On the Commonwealth and On the Laws**, Cambridge: Cambridge University Press, New York, 1999, ss. xxxix-xl). Cicero, *fons legum et iuris* derken, kuşkusuz, bir bütün olarak pozitif hukukun kaynağından söz etmektedir. Burada “pozitif hukuk” kavramı altında, yazılı kanunlar kadar, bir hukuk sistemini oluşturan tüm yönlerin biraradalığı düşünülmektedir. Bu nedenle, söz konusu ifade, bu çalışmanın izlediği tartışma da göz önünde bulundurularak, “hukukun kaynağı” terimleriyle Türkçe'ye çevrilmiştir.

⁸⁰ Roma'nın Cumhuriyet Devri'nde (M.Ö. 510-27), politik bütünü icra organı olarak faaliyet gösteren ve halk meclisleri tarafından bir yıl için göreve getirilen yüksek derecede görevliler [*magistra*] bulunuyordu. Bunların en üstünde, *consul* adı verilen ve *imperium* yetkisi, yani orduyu komuta etmek, politik bütünü yönetmek, yargı işlerine bakmak, halk meclislerini ve senatoyu toplantıya çağırarak, yasa tasarılarını meclise sunmak gibi yetkileri olan görevliler vardı. Ancak bu görevler çok yoğun ve söz konusu görevliler ordunun başında sık sık Roma'dan uzak kalıyorlardı. Bu durum da hukuk işlerinin aksamasına neden oluyordu. Ticaret ilişkilerinin de gelişmesiyle birlikte *ius civile* artık yetersiz kalmaya başlamıştı. Tüm bu nedenlerden dolayı, M.Ö. 367 yılında hukuki sorunlar için *praetor* adı verilen yeni bir *magistra* ihdas edilmiştir. Bireyler arasındaki özel hukuk ihtilaflarını çözme yetkisine sahip iki *praetor* bulunuyordu: Romalılar arasındaki ihtilaflara bakan *praetor urbanus* ve yabancılarla Romalılar arasındaki ihtilaflara bakan *praetor peregrinus*. Bu görevliler, muhakemeyi başlatır, davayı görece yargıçı tayin eder ve ihtilafa uygulanacak kuralları belirlerdi. Başka bir ifadeyle, yasa koyma değil, *jurisdictio* adı verilen, bireyler arasında çıkan ihtilaflara uygulanacak hukuk kurallarını belirleme yetkisini kullanırlardı. Bu görevlilerin faaliyetleriyle Roma Hukuku'nu geliştirmelerinde *edictum* adı verilen ve zamanla kanunlarla örf ve adet gibi bir hukuk kaynağı haline gelen beyannameleri önemli rol oynamıştır (Bülent Tahiroğlu, Belgin Erdoğan, **Roma Hukuku Dersleri**, İstanbul: Der Yayınları, 2009, s. 7, 8, 9, 61, 62, 63).

⁸¹ Cicero'ya göre, “hukukun kaynağı”na ilişkin bir araştırma, hukuki metinlerin nasıl yazılması ya da hukuki sorulara nasıl cevap verilmesi gerektiğiyle ilgili değildir. Bu çok önemli görev, zaten, son derece yüksek otorite sahibi, bilge kişiler tarafından yerine getirilmektedir Roma'da (Cicero, **On the Commonwealth and On the Laws**, s. 111.). Gerçekten de, bugün hâlâ, “hukuk” denilince ilk akla gelen şeylerden biri Roma hukukudur. Bu kadar hayranlık verici bir hukuk geleneğinin oluşmasında başı çekenler de, hiç kuşkusuz Roma “hukukçuları” idi. Bugün anladığımız biçimiyle birer “hukuk uygulayıcısı” olmayan bu hukukçuların, yine de, Roma hukuk sistemi içinde son derece önemli bir rolü vardı. Hukukçu olmayan yönetici ve yargıçlar, hukuki her konuda, hukukçulara danışıyorlardı. Aslında hukuk teorisyeni sayılabilecek bu hukukçuların, uygulama ile olan sıkı bağları, bu meslek grubunun hukuk konusunda son derece pragmatist bir yaklaşıma sahip olmalarına yol açmıştır. Daha çok, özel hukuk hakkında geniş çaplı eleştiriler ve hukuki görüşlerini topladıkları kitaplar yazan Roma hukukçuları, günümüze olağanüstü bir literatür kalmasını sağlamışlardır. Elimize ulaşan metinlerde dikkati çeken, Roma hukukçularının, toplumun tabiatı, yöneticilerin meşruiyeti konularına pek el atmamış olmalarıdır. Adalet kavramına, hukukun kaynaklarına ya da pozitif hukuk ile tabii hukuk arasındaki ilişkinin mahiyetine ilişkin tartışmalara da bu metinlerde pek rastlanmaz. Bu metinlerin büyük kısmı, 533 tarihli Justinianus *Digest*'i sayesinde günümüze ulaşmıştır. *Digest* “klasik” dönemin (Cumhuriyet'in geç döneminden 3. yüzyılın başlarına kadar) hukukçularının eserlerinden uzmanlar tarafından seçilmiş metinlerden oluşan, elli kitaplık bir eserdir. Bu kaynaktan anlaşıldığı kadarıyla, hukukçu meslek grubunun amacı felsefe yapmak olmadığı gibi, bu grup, bütünüyle soyut konularda düşünme lüksünü kendinde görmüyordu. Cicero'nun döneminde (Cumhuriyet'in geç dönemi), hukuka felsefi bir bakış açısıyla bakmaya çalışan hukukçular olsa da (Q. Mucius Scaevola ve Cicero'nun da arkadaşı olan Sulpicius Rufus gibi), klasik dönemden önce de, “hukukçu” meslek grubunun önceliğinin, hiçbir zaman, “hukukun kaynağı” ya da “meşruiyet” üzerine düşünmek olmadığı anlaşılmaktadır (David Johnston, “The jurists”, **The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought**, Der. Christopher Rowe, Malcolm Schofield, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 616, 617, 618). Roma hukukçuları, hukuka meseleci yöntemle yaklaşmışlar, hukukun kuramıyla esas itibarıyla ilgilenmemişlerdir (Tahiroğlu, Erdoğan, **Roma Hukuku Dersleri**, s. xvii).

insan tabiatıdır.⁸² Cicero, yasayı [*lex*], tabiatı kök salmış olan ve yapılması gerekeni emredip yapılmaması gerekeni yasaklayan en üstün akıl [*ratio summa*] olarak tanımlar.⁸³ Başka bir ifadeyle, bu akıl insan zihninde kendini gösterdiğinde, yasa adını alır.⁸⁴ Yasa, tabii bir güçtür; adaleti ve adaletsizliği birbirinden ayırır. Ancak günlük yaşamda, sıradan insan, emrettiği ya da yasakladığı şeyi yazılı olarak ortaya koyan kurallara yasa adını verir. Bu, yasa sözcüğünün olağan kullanımıdır. Oysa gerçek yasa, daha henüz hiçbir yasa yazılmamış ve hatta hiçbir politik bütün kurulmamışken doğmuş olan o en üstün yasadır. Bu nedenle, adaletin kökenini de tabiatı aramak gerekir.⁸⁵ Cicero'ya göre, insan tabiatını gözlemlediğimizde, zaman ve mekândan, insan topluluklarının farklı yaşayışlarından bağımsız, tüm insanlara ve kavimlere ortak olan bir “iyi ve kötü” tasarımı bulunduğunu görürüz. Öyleyse tabiat, insanoğluna, neyin adil olduğunun bilgisini vermiştir ve bu tüm insanlar için geçerlidir. İnsan tabiatı öyle yaratılmıştır ki, tabii adalet eğilimi insanları birbirine bağlar.⁸⁶

Cicero'ya göre, bir halkın kurumları ya da yasaları tarafından onaylanan her şeyin adil olarak kabul edilmesinden daha saçma bir şey olamaz. Tiranların yasalarının adil olarak kabul edilmesi mümkün müdür? Adalet, politik bütünlere göre farklılık gösteremez. İnsanlar arasındaki bağı kuran ve emirlerle yasaklarda kendini

⁸² Cicero, **On the Commonwealth and On the Laws**, s. 110, 111; Cicero, *De Legibus*, I-16,17.

⁸³ Cicero'nun tabii hukuk kuramının Stoacı köklerine vurgu yapan çalışmalar için bkz: E. M. Atkins, “Cicero”, **The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought**, Der. Christopher Rowe, Malcolm Schofield, Cambridge University Press, 2000, s. 498; Sharples, **Stoics, Epicureans and Sceptics**, s. 9.

⁸⁴ Cicero, **On the Commonwealth and On the Laws**, s. 111; Cicero, *De Legibus*, I-18.

⁸⁵ Cicero, **On the Commonwealth and On the Laws**, s. 112; Cicero, *De Legibus*, I-19, 20; Bütün tabiat, ölümsüz tanrıların gücü/ tabiatı/ akılı/ kudreti/ zihni/ iradesi tarafından yönetilmektedir (**A.g.e.**, s. 112; Cicero, *De Legibus*, I-21). Cicero'ya göre insan, en üstün Tanrı tarafından varlıkların en kusursuzu olarak yaratılmıştır. Bütün varlıklar içinde, yalnızca insan, tanrısal akıldan bir parça taşır. Akıllı paylaşılan, doğru akıllı da paylaşacağından ve doğru akıl da yasa olduğundan, yasa tarafından tanrılara çok yakın görüldüğümüz açıktır. İnsanlar ve tanrılar, aynı akıllı yani aynı yasayı paylaştıklarından, aynı sitenin üyeleridir. Aynı göksel düzene, aynı tanrısal akla ve aynı her şeye gücü yeten tanrıya (Jüpiter) itaat ettiklerinden, bütün kozmosun, insanlar ve tanrıların ortak sitesi olarak görülmesi gerekir (**A.g.e.**, s. 113; Cicero, *De Legibus*, I-22, 23). İnsan dışında hiçbir varlık, herhangi bir tanrı bilgisine sahip değildir. Diğer yandan, uygar ya da vahşi, dünya üzerinde hiçbir kavim yoktur ki, bir tanrıyı tanımış olmasın (**A.g.e.**, s. 114; Cicero, *De Legibus*, I-24). İnsanın bu ayrıcalıklı konumu, Cicero'ya göre, insan tabiatında açıkça ortaya çıkmaktadır. Tabiatı baktığımızda, birçok şeyin, öylesine değil, belli bir amaca hizmet etmek yani insanın kullanımı ve rahatlığına sunulmak için yaratıldığını görürüz. Bitkiler, tahıllar ve hatta hayvanlar, bütünüyle insanın gereksinmelerini karşılayabilmesi için yaratılmıştır. Bunun dışında, tabiatın içerdiği pek çok bilgi, insan akılı tarafından taklit edilerek, yine insan hayatının zorunlu ihtiyaçlarını karşılamak için kullanılmaktadır (**A.g.e.**, s. 114; Cicero, *De Legibus*, I-25). Tanrı'nın insanoğlunu bu şekilde yaratıp donatmış olmasının, insanın tüm diğer varlıklardan üstün olmasını istemesinin bir nedeni vardır. Gerçekten de insan, adaleti gerçekleştirmek için doğmuştur. Bunun için de tabiatı yola çıkmak gerekir (**A.g.e.**, s. 115; Cicero, *De Legibus*, I-27, 28).

⁸⁶ **A.g.e.**, s. 116, 117, 118.; Cicero, *De Legibus*, I-31, 33, 35.

gösteren doğru akıldan ibaret olan tek gerçek yasa tarafından kurulmuş tek bir adalet vardır. Görüldüğü gibi Cicero, açıkça, adaletin pozitif hukuk kaynaklı olduğu fikrine karşı çıkmaktadır. Adaletin kökeni tabiat değilse, adalet diye bir şey yoktur. Tabiat tarafından insan, hemcinsini sevmeye eğilimli olarak yaratılmıştır ve adaletin kökeni de budur. Bu kabul edilmediğinde, ortak yaşamı sağlayan ve inancı ayakta tutan, geri kalan tüm erdemler de ortadan kalkar. Adalet, halkın oyuyla veya hükümdarların kararlarıyla ya da yargıçların ulaştığı yargılarla belirlenecek olursa, bunların izin verdiği her şeyi adil saymak gerekecektir. Oysa gerçekte, iyi yasalarla kötü yasaları birbirinden ayırabileceğimiz bir ölçü vardır; o da yalnızca ve yalnızca tabiattır. Kendinde iyi ve kendinde kötü olanı ayırma gücünü tabiat, insan zihnine kazımıştır.⁸⁷

Cicero'ya göre, iyilik ve kötülük, dolayısıyla adalet, bunun sonucu olarak da doğru hayat tarzı, insandan insana, toplumdans topluma değişebilecek şeyler değildir. Gerçek yasa yani doğru akıl, başka bir ifadeyle tabii hukuk, tanımı gereği yapılması gerekeni emredip yapılmaması gerekeni yasakladığına göre, adil olan ile olmayan belirlenirken, bu yasaya uygun hareket edilmelidir. Tabii hukukun emir ve yasaklarına uymayan bir pozitif hukuk düzeni hukukun tabii amacına aykırı olacağından, bağlayıcılığı sorgulanabilecektir. Başka bir ifadeyle, hukukun kaynağı tabiattır ve tabiatta kök salmış olan doğru akla uymayan pozitif hukuk kuralları, yanlış rahimde meydana gelmişlerdir. Dolayısıyla hukuk bile sayılamazlar. Görüldüğü gibi, Cicero, *De Legibus* adlı eserinde, akıl ile özdeş ve adalet erdeminin de kökeni olan bir tabii hukukun varlığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Tabii hukuk, yani gerçek yasalar, doğru yani tanrısal akıldan başka şey değildir. Bu akıl, insanların tanrılarla paylaştığı bir şey olduğundan, insan tabii yasaları yani doğru aklın yasalarını kavrayabilir. Gerçek adalete ulaşmamızı sağlayan, dünyevi yasaların yarattığı ceza korkusu değil, tabiattır. Başka bir ifadeyle, adalet pozitif hukukla özdeşleştirilemez çünkü nesnel, evrensel ve her zaman için geçerli olan tek bir adalet vardır, o da tabii hukuktur.⁸⁸

Diyaloğun ikinci ve üçüncü kitaplarında, Cicero'nun amacı, bu temel ilkeler çerçevesinde, ideal yönetim biçimi olarak gördüğü Roma Cumhuriyeti'ne denk düşecek bir tabii hukuk "kodu" geliştirmektir. İkinci kitap, dinsel yasaların ortaya

⁸⁷ A.g.e., s. 120, 121.; Cicero, *De Legibus*, I-42, 43, 44.

⁸⁸ Atkins, "Cicero", s. 499, 500.

koyulmasıyla başlar. Üçüncü kitapsa idarecilere ilişkin kuralları içermektedir ve yarım kalmıştır.⁸⁹ İkinci kitapta açıklanan dinsel yasalar, Roma politik hayatında dinin ne denli önemli ve pragmatik bir rolü olduğunu gözler önüne serer. Roma politik bütününde din, politik hayatın ayrılmaz bir parçasıdır ve politik süreçler büyük ölçüde dinsel denetime tâbidir. Daha da önemlisi, Romalılar, politik bütünlüklerinin görkemini tanrıların iyiniyetine bağlı olduğuna inanmaktaydılar. Bu nedenle, takıntılı biçimde bağlı oldukları ahlak⁹⁰ ile birlikte din, Cumhuriyet'in devamı için zorunluydu. Hukukun amacı da politik bütünü devamını sağlamaktan başka şey değildi.⁹¹ Böyle bakıldığında, Roma politik bütününde, ahlak, din ve hukuk kurallarının birbirinden ayrılmamış olması bir yana, Roma hukukunun bütünüyle bunların bir sentezi olduğu söylenebilir. Ahlak ve dine pragmatist bakış, bunların yine de, pozitif hukukun meşruiyet zemini olarak oynadıkları rolü azaltmaz.⁹²

1.1.2.2.3.2. Hıristiyanlıktan Sonra, Tanrısal İrade Öğretisinden Önce

Buraya kadar görüldüğü gibi, tabii hukuk düşüncesi, ortaya çıkışından itibaren hiçbir zaman tanrısalıktan bütünüyle bağımsız olmamıştır. Antik Yunan ve Eski Roma düşüncesindeki tabii hukuk fikri kaçınılmaz olarak belli ölçüde tanrısal bir yön taşır. Ancak Klasik dönemde Tanrı kavramından anlaşılan şey asla tektanrılı dinlerin, her şeye gücü yeten ve irade sahibi Tanrı'sı değildir. Tanrı, her ne kadar evrensel aklın dolayısıyla da tabii hukukun kaynağı olarak görülse de, bu yaklaşımı, Tanrı'nın iradi eylemi öğretisi ile karıştırmamak gerekir. Bu dönemin teolojisi, dolayısıyla, "anlama yeteneğine dayanan teoloji" olarak adlandırılabilir.⁹³ Tek tanrılı dinlerle birlikte, bu anlayış, kökten bir değişime uğrar. Öyle istediği için yaratan ve tek olan

⁸⁹ Zetzel, "Introduction", s. xxii. Birçok araştırmacıya göre, *De legibus*, tabii hukukun kendisi ile ikinci ve üçüncü kitaplarda çerçevesi çizilen özel yasalar arasındaki ilişkiyi açıklıkla ortaya koymakta başarısız olmuştur. Cicero, söz konusu ilişki konusunda, bu yasaları mutlak olarak en iyi yasalar (yani tabii hukuku içeren yasalar) olarak tasarlamakla bunları, Platon'un yaptığı gibi, mümkün olan en iyi yasalar (yani olabildiğince tabii hukuka yönelmiş yasalar) olarak ortaya koymak arasında, başka bir ifadeyle, bu yasaları evrensel yasalar olarak tanımakla Roma politik bütününe özel koşullarına özgü yasalar olarak görmek arasında bocalar gibi gözükmektedir (A.g.e., s. xxiii). Ayrıca bkz: Atkins, "Cicero", s. 500.

⁹⁰ Garnsey, *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, s. 409.

⁹¹ Atkins, "Cicero", s. 479, 501.

⁹² Özlem'e göre, İlkçağ sitelerinde hukuk, dinsel ahlak halinde karşımıza çıkar. Ne var ki, hukuk bu politik bütünlükte din kaynaklı bir görünüme sahip olmakla birlikte, burada dinsel ahlak yerleşmiş çıkarların yasalarla korunmasının kılıfı olma işlevini de yüklenmiş görmektedir (Özlem, *Kavramlar ve Tarihleri -1-*, s. 139).

⁹³ Syse, *Natural Law, Religion, and Rights*, s. 42, 43.

bir Tanrı'ya inancı şart koşan bu dinler, aynı zamanda, iyinin, dolayısıyla da adaletin Tanrı'nın iradesine bağlı olması gerektiği düşüncesinin doğmasına yol açmıştır.⁹⁴ Diğer yandan, tektanrılı dinlerle birlikte, tanrısal ya da tabii yasalar, Antigone'nin yazılı olmayan ve belirsiz yasaları değildir artık. Tek tanrılı dinlerde Tanrı kendini, kutsal bir metinle insanlara açar.⁹⁵

Hıristiyanlık'ın ilk bin yılında, klasik felsefi Tanrı anlayışı ve tanrısal irade öğretisi, Platoncu, yeni Platoncu ve Stoacı düşüncelerden etkilenmiş olan teologlar sayesinde, yan yana yaşamayı sürdürebilmiştir. Özellikle Aziz Augustinus'un ilk dönem eserlerinde (*De magistro* ve *De libero arbitrio*), bu sentezi görmek mümkündür. Augustinus'a göre, İsa'nın öğretileri, en yüksek akıl ile [*summa ratio*] uyum içindedir. En yüksek akıl da, Tanrı'nın yasası ve iradesiyle özdeştir.⁹⁶ Başka bir ifadeyle, gerçek ezeli ve ebedi yasa, tanrısal akıl ya da Tanrı'nın iradesidir [*lex vero aeterna est ratio divina vel voluntas Dei*], dolayısıyla Tanrı'nın kendisi gibi değişmez, ezeli ve ebedidir. Tabii yasa [*lex naturalis*] da, ezeli ve ebedi yasanın insan zihnindeki ifadesidir.⁹⁷ Görüldüğü gibi, Augustinus düşüncesinde, Hıristiyanlık öncesinde de olduğu gibi, tanrısal yasa ile tabii yasa arasında gerçek anlamda bir ayırım yoktur.⁹⁸ İlk günah insanı, tanrısal yasaya bütünüyle katılmaktan alıkoysa da, İsa'nın kendisi tanrısal akıldır ve onun öğretileri sayesinde insanın kendi aklını kullanarak, bir dereceye kadar tanrısal ve tabii yasayı kavraması mümkündür.⁹⁹

⁹⁴ A.g.e., s. 44.

⁹⁵ Rottleuthner, **Foundations of Law**, s. 42.

⁹⁶ Syse, **Natural Law, Religion, and Rights**, s. 47.

⁹⁷ Kaufmann, "Problemgeschichte der Rechtsphilosophie", s. 40, 41.

⁹⁸ Gerard O'Daly, "Augustine", **From Aristotle to Augustine**, Der. David Furley, Londra, New York: Routledge, 2011, s. 400.

⁹⁹ Syse, **Natural Law, Religion, and Rights**, s. 47, 48; Augustinus'a göre, insan, tabii olarak toplumsal bir varlıktır. Bu nedenle, insanın içinde, barışı aramak için dayanılmaz bir arzu vardır. Ancak ilk günahın yol açtığı psikolojik ikilem yüzünden insan, çatışmaya da eğilimlidir. İnsanların bir arada ve barış içinde yaşaması için gerekli olan politik gücün varlık nedeni, insanın günahkâr tabiatıdır. Dünyevi politik bütünün amacı, dünyevi barışı kurmak ve insanın dünyevi esenliğini sağlamaktır. Bunu yapmaya gücü olanların, bu otoriteyi nereden aldıkları sorusunu, Augustinus, Tanrı olarak cevaplar. Dünyevi otoritenin kaynağı, onu günahın bir bedeli olarak emretmiş olan Tanrı'dır (Paul Weithman, "Augustine's political philosophy", **The Cambridge Companion to Augustine**, Der. Eleonore Stump, Norman Kretzmann, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, s. 239). Augustinus'a göre, adalet için gerekli olan, şeyleri tabiatlarına uygun biçimde sevmektir. Kendisi için sevebilecek tek şey Tanrı olduğundan, adalet, her şeyden çok, gerçek Tanrı'ya inanç ve yalnızca ona ibadet etmeye dayanır. İnsanın, kötünden kaçınması, ancak bu inanca dayanırsa iyi ya da erdemli olarak adlandırılabilir (A.g.e., s. 241, 242, 243). Adalet, Tanrı'nın ezeli ve ebedi yasasından kaynaklanır (William E. Mann, "Augustine on evil and original sin", **The Cambridge Companion to Augustine**, Der. Eleonore Stump, Norman Kretzmann, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, s. 45). Dünyevi yasakoyucunun yasası [*lex temporalis*], yalnızca ezeli ve ebedi yasaya [*lex aeterna*] dayandığı sürece bağlayıcı olabilir (Kaufmann, "Problemgeschichte der Rechtsphilosophie", s. 41; Belaief, **Spinoza's Philosophy of Law**, s. 130).

Anlama yeteneğine dayanan teoloji ile tanrısal irade öğretisi arasında gerçek bir çatışmanın ortaya çıkması için, Aristoteles metafiziği ve pratik felsefesinin Hıristiyan öğretisi üzerinde bütün etkisini gösterdiği 18. yüzyılı, ezeli ve ebedi yasa - tabii yasa - tanrısal yasa (vahiy anlamında) ayrımının mimarı olan Thomas Aquinas'ı beklemek gerekecektir.

Cicero'nun, antik dönemde büyük ilgi uyandırmayan *De Legibus*'unun, Orta Çağ düşünürleri tarafından çok okunan metinler arasında bulunduğunu görüyoruz.¹⁰⁰ Bu eserde ortaya koyulan tabii hukuk öğretisi, Hıristiyan gelenek üzerinde etkili olmuş ve özellikle Aquinas'ın en önemli eseri olan *Summa Theologica*'daki hukuk kuramının geliştirilmesinde büyük rol oynamıştır.¹⁰¹ Gelenek, *Kutsal Kitap*, dönemin pratiği ve Aristoteles'in felsefi yöntemlerini aynı potada eriten Aquinas, politika ve hukuk kuramında, etkileri çok uzun süreli olacak bir "Thomascı sentez" yaratmıştır. Bu sentezde temel öneme sahip olan noktalardan biri, Aquinas'ın Aristoteles'in ereksellik ya da son nedenler tasarımına dayanmış olmasıdır. Bu ereksellik tasarımı, Aquinas düşüncesinde, Tanrı'nın amaçlarını, yaratmış olduğu evrenin ve insanlığın tabiatında gerçekleştirilmesine dönüşmüştür.¹⁰² Bu çalışma açısından önem taşıyan tabii hukuk düşüncesinin temelinde de, genel olarak, aynı ereksellik düşüncesi yatmaktadır.

Aquinas'a göre yasa [*lex*], bir eylemi emreden ya da yasaklayan kural [*regula*] ya da ölçüdür [*mensura*]. Bu kural ya da ölçü de, insan eyleminin temel ilkesi olan akıldır. Akıl, iradeyi harekete geçirme gücü vardır, çünkü ne zaman bir kişi bir sonuca ulaşmayı arzulasa, akıl, buna ulaşılması için yapılması gerekeni emreder. Bir irade eyleminin yasa niteliği alabilmesi için akıl tarafından yönlendirilmesi zorunludur. Roma Hukuku'ndaki "hükümdarın iradesi yasa gücündedir" sözünü de böyle anlamak gerekir.¹⁰³ Öyleyse, her şeyden önce, yasakoyucunun iradesinin yasa

¹⁰⁰ Zetzel, "Introduction", s. xxi.

¹⁰¹ **A.g.e.**, s. xxiv.

¹⁰² Paul E. Sigmund, "Law and politics", **The Cambridge Companion to Aquinas**, Der. Norman Kretzmann, Eleonore Stump, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, s. 217, 218.

¹⁰³ *Summa Theologica*'nın Türkçe çevirisi bulunmadığından, bu esere yapılan göndermeler için, Aquinas'ın metinlerinden seçmeler içeren iki İngilizce çeviri kullanılmıştır: St. Thomas Aquinas, **On Politics and Ethics**, Der. ve Çev. Paul E. Sigmund, New York, Londra: W. W. Norton & Company, 1988; Peter Kreeft, **A Summa of the Summa. The Essential Passages of St. Thomas Aquinas' Summa Theologica Edited and Explained for Beginners**, San Francisco: Ignatius Press, 1990; Bu göndermeler yapılırken, elinin altında aynı çeviriler bulunmayan okurlara kolaylık sağlamak için, sayfa numarası değil, eserin ilgili bölüm ve alt bölüm numaraları belirtilmiştir. Bu dipnottaki gönderme için bkz: Aquinas, *Summa Theologica I-II.qu.90-1*; Aquinas, bu bölümde, yasa [*lex*]

gücü kazanabilmesi için bu iradenin akıl tarafından yönlendirilmesi gerekmektedir. Başka bir ifadeyle, bir kural ya da ölçüyü, diğer kural ya da ölçülerden ayırarak onu bir hukuk normu niteliğine büründüren, bu kural ya da ölçüyü getiren iradenin akıl tarafından harekete geçirilmiş olmasıdır.

Aquinas'a göre, yasanın ilk ve en önemli amacı ortak yarara hizmet eden şeyi emretmektir. Ortak yarara hizmet eden şeyi emretmek de ya halkın tümünün ya da halkın tümünü temsil eden kişinin sorumluluğudur. Bu nedenle, yasa yapmak ya halkın tümüne ya da halkın tümünden sorumlu olan kamusal kişiye aittir.¹⁰⁴ Diğer yandan, bir yasanın gerçek anlamda bağlayıcı güç kazanabilmesi için, bu yasa tarafından yönetilecek olan kişilere uygulanması gerekir. Bu da ancak yasanın ilan edilerek yürürlüğe konmasıyla mümkün olabilir. Bütün bunlar bir arada düşünüldüğünde, Aquinas'a göre, şu yasa tanımına ulaşılır: Yasa, aklın, topluluğu gözetmekle yükümlü kişi tarafından ilan edilerek yürürlüğe konan ve ortak yararı amaçlayan bir emridir.¹⁰⁵ Burada gözden kaçırılmaması gereken, Aquinas'ın, akıl kavramına getirdiği tanım gereği belli bir amaca yönelmiş yani ereksel bir akılı ifade ediyor olduğudur.¹⁰⁶ Daha önce de belirtildiği gibi, aklın görevi, belli bir sonucu (bu durumda ortak yarar) arzulayan iradeye, o sonuca ulaşmanın araçlarını göstermektir. Aquinas, bu genel yasa tanımını yaptıktan sonra, yasa türlerini açıklamaya başlar. Aquinas'a göre dört tür yasa vardır: Ezeli ve ebedi yasa [*lex aeterna*], tabii yasa [*lex naturalis*], insani yasa [*lex humana*] ve tanrısal yasa [*lex divina*]. Aquinas, yasanın bu dört türünü tanımlayıp aralarındaki ilişkileri ortaya koymaya çalışırken, aslında, kendisinden önce hiç rastlanmamış olan bir berraklıkla, düşüncesinin temel taşlarından biri olan tabii hukuk kuramının genel çerçevesini çizmektedir.

Aquinas'ın yasa tanımlarına baktığımız zaman, insani yasanın, ezeli ve ebedi yasa ile tabii yasanın altında yer aldığı görülür. Evrende varolan her şeyin, evrenin hükümdarı Tanrı tarafından tanrısal akılla yönetilmesi, yasa niteliğine sahiptir. Tanrısal aklın şeyleri kavrayışı zamana tabi olmadığından, bu yasa türü, ezeli ve

sözcüğünün Latince *ligare* (bağlamak) fiilinden geldiğini, çünkü bir yasanın bir kişiyi bir eyleme bağladığını [*obligat*] söyler. Söylemek istediği şeyin özünü değiştirmese de, Aquinas, *lex* sözcüğünün etimolojisi hakkında yanılmaktadır. *Lex* sözcüğü "söylemek" anlamına gelen Latince *legere* (Eski Yunanca *legein*) fiilinden türemiştir (Pattaro, **The Law and the Right. A Reappraisal of the Reality that Ought to Be**, s. 59, 60).

¹⁰⁴ Aquinas, *Summa Theologica I-II.qu.90-3*.

¹⁰⁵ Aquinas, *Summa Theologica I-II.qu.90-4*.

¹⁰⁶ Sigmund, "Law and politics", s. 222; ereksellik konusunda ayrıca bkz: Rottleuthner, **Foundations of Law**, s. 49, 50.

ebedi yasa olarak adlandırılır.¹⁰⁷ Ezeli ve ebedi yasa ile tabii yasa aslında birbirinden farklı iki yasa türü değildir. Akıl sahibi varlıkların, tam da akıl sahibi oldukları için, ezeli ve ebedi yasayı kısmen de olsa kavrama ve ona uygun hareket etme yetenekleri, buna yönelik tabii bir eğilimleri vardır. İşte ezeli ve ebedi yasa, insan aklıyla kavranabildiği kadarıyla tabii yasa adını alır.¹⁰⁸ İnsan aklı, genel ve ispat gerektirmeyen ilkelerden nasıl daha özel nitelikte ilkeler türetilbiliyorsa, toplumun düzenlenmesi konusunda da aynı işlemi gerçekleştirmeli, yani tabii yasanın genel ilkelerinden yola çıkarak daha özel nitelikte kurallara varmalıdır. Bu kurallar insani yasa olarak adlandırılır.¹⁰⁹

Bütün bu tanımlar ve daha önce sözü edilen genel yasa tanımı bir arada düşünüldüğünde şu sonuca varmak kaçınılmazdır: İnsani yasa, tabii yasaya uygun olmalıdır. Zira herhangi bir iradenin koyduğu kuralların yasa gücü kazanabilmesi için, akıl tarafından yönlendiriliyor olması gerekir. Evrendeki tek gerçek akıl da, ezeli ve ebedi yasadaki ifadesini bulan tanrısal akıldır. İnsan, sahip olduğu cüzi akılla, bu tanrısal akla bir şekilde katılmakta ve tanrısal aklın emirlerini tabii yasalar olarak kavrayabilmektedir. Öyleyse, pozitif hukuk olarak adlandırabileceğimiz insani kuralların, yasa yani gerçek anlamda hukuk niteliği kazanabilmesi için, aklın ifadesi olan tabii yasalardan türetilmiş ya da en azından onlara uygun olması gerekir. Aquinas'ın açık bir şekilde ortaya koyduğu gibi, insani yasanın gerçekten yasa niteliği kazanabilmesi için doğru akılla [*recta ratio*] uyum içinde olması ve bu anlamda ezeli ve ebedi yasadaki türetilmiş olması zorunludur. İnsani yasa doğru akıldan saparsa, artık yasa niteliğine sahip olmayacaktır.¹¹⁰

Aquinas'a göre, tabii yasanın emirleri, kendiliğinden açık, doğruluğunun kanıtlanmasına gerek olmayan ilkelerdir. Pratik aklın ilk kavradığı şey, “iyi” nosyonudur: Varolan her şey, iyi olma niteliği taşıyan bir amaca yönelik olarak eylemde bulunur. Bunu kavrayan pratik aklın ilk ilkesi iyiliğin tabiatı (“*İyi, varolan*

¹⁰⁷ Aquinas, *Summa Theologica I-II.qu.91-1*; başka bir ifadeyle, ezeli ve ebedi yasa, tüm eylem ve hareketleri yönlendirdiği ölçüde tanrısal bilgeliğin akılcı planından başka şey değildir (Aquinas, *Summa Theologica I-II.qu.93-1*). Tanrısal inayete tabi olan her şey, ezeli ve ebedi yasa tarafından düzenlenip ölçüldüğüne göre, evrendeki her şey, bir şekilde bu yasaya katılır. Akıl sahibi varlıklar, tanrısal inayet altında, diğer varlıklara göre çok daha kusursuz bir biçimde varlıklarını sürdürürler çünkü evreni yöneten tanrısal akla katılabilirler. Akıl sahibi varlıkların ezeli ve ebedi akla bu şekilde katılmaları tabii yasa olarak adlandırılır (Aquinas, *Summa Theologica I-II.qu.91-2*).

¹⁰⁸ İnsanın akıl yoluyla kavrayabileceği bir *lex naturalis* düşüncesinin olası Stoacı kökenleri için bkz: Rottleuthner, **Foundations of Law**, s. 49.

¹⁰⁹ Aquinas, *Summa Theologica I-II.qu.91-3*.

¹¹⁰ Aquinas, *Summa Theologica I-II.qu.93-3*.

her şeyin aradığı şeydir”) üzerinde temellenmiştir. Dolayısıyla tabii yasanın ilk emri şudur: İyi olan gerçekleştirilmeli ve izlenmeli, kötü olandan ise kaçınılmalıdır. Tabii yasanın geri kalan tüm emirleri, bu temel ilkedен çıkar. Tabii yasanın emirlerinin düzeni, insan tabiatının eğilimlerini izler.¹¹¹ Burada insani yasanın tabii yasaya olan bağımlılığı tekrar net bir şekilde ortaya çıkar. İnsani yasa, toplum içinde yaşayan insanların hayatını düzenlediğine, toplum halinde yaşamak da insanın tabii bir eğilimi olduğuna göre, tabii yasanın insani yasanın düzenleme alanı konusunda bir söz hakkı vardır. Daha doğru bir ifadeyle, topluma ilişkin düzenlemeler, tabii yasayı¹¹² temel almalı, onun genel ve kendiliğinden açık emirlerinden türetilmelidir.¹¹³

Tabii yasa ve insani yasa arasındaki ilişkiyi değerlendirirken, Aquinas, Augustinus’a gönderme yapar: “*Adil olmayan yasa, yasa bile değildir*”.¹¹⁴ Aquinas, bu önermeyi temel alsada, insani ilişkiler bağlamında “adil” kavramını, “aklın

¹¹¹ Aquinas’a göre, bu anlamda insanın üç tür iyiye eğilimi vardır. Bunlardan ilki, tüm diğer varlıklarla paylaştığımız bir amaçtır: Kendi tabiatına uygun olarak varlığını sürdürmek. Bu eğilime denk düşen tabii yasa, insan hayatının korunmasını amaçlayan şeyleri içerir. İkinci olarak, insanın hayvanlarla paylaştığı ve daha özel amaçlara yönelik bir eğilimi vardır. Buna yönelik tabii yasa, kadın ve erkek birliği, çocukların eğitimi gibi konulara yöneliktir. Son olarak, insanın bir de yalnızca insana özgü olan tabii bir eğilimi vardır: Tanrı hakkındaki gerçeği bilmek ve toplum halinde yaşamak. Bu eğilime ilişkin şeyler de, bu nedenle, tabii yasanın konusuna girerler (Aquinas, *Summa Theologica I-II.qu.94-2*).

¹¹² Aquinas’a göre, tabii yasaya bir şey eklemek onu değiştirmek anlamına gelmez. Hem tanrısal yasa hem de insani yasa, tabii yasaya insan hayatı için çok yararlı hükümler eklemişlerdir. Fakat ondan bir şey çıkarılması demek, daha önce tabii yasaya uygun olan bir şeyin, onun bir parçası olmayı bırakması anlamına gelir ki, Aquinas’a göre, tabii yasanın genel ve temel ilkelerinin bu şekilde değiştirilmesi mümkün değildir. Bu ilkelerden türetilen ikincil emirlerdeyse nadir de olsa bazı istisnalar söz konusu olabilir (Aquinas, *Summa Theologica I-II.qu.94-5*).

¹¹³ Görüldüğü gibi, Aquinas’a göre, insanın tabiatı gereği eğilimli olduğu her şeye ilişkin tabii yasanın söyleyeceği bir şey vardır. İnsana özgü olan şeylerden bir tanesi, onun tabiatı gereği akla uygun davranmaya eğilimli olmasıdır. Ancak pratik aklın spekülative aklıdan bir farkı vardır. Spekülative akıl, genel ilkelerden özel ilkeler türetirken yalnızca zorunlu olarak gerçek olanla ilgilendiği için, genel ilkelerde olduğu kadar bu ilkelerden türetilmiş sonuçlarda da bir gerçeklik vardır. Pratik akıl ise, insan eylemleriyle ilgili olan olumsal şeylerle çalışır. Bu nedenle, pratik akıl genel ilkelerinde belli bir zorunluluk taşısa da, bir kişi ne kadar özele inerse, o kadar sıklıkla istisnalarla karşılaşır. Öyleyse, hem spekülative hem de pratik aklın genel ilkeleri için, herkes tarafından bilinen tek bir gerçeklik ölçüsü söz konusudur. Ancak spekülative aklın özel sonuçlarına geldiğimiz zaman, gerçekliğin herkes için aynı olduğunu ama herkes tarafından aynı ölçüde bilinir olmadığını görürüz. Örneğin bir üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açya eşit olduğu evrensel bir gerçektir ama herkes tarafından bilinmez. Pratik aklın özel sonuçlarına geldiğimizde durum daha da farklıdır: Ne herkes için aynı gerçeklik ve doğruluk ölçüsü söz konusudur ne de bu sonuçlar herkes tarafından bilinmektedir. Akla uygun davranmak genel ilkesi herkes için gerçek ve doğrudur. Ama bu ilkedен türetilen sonuçlarda, özele inildikçe istisnalarla karşılaşılacaktır. Öyleyse şu sonuca varabiliriz: Genel ve temel ilkeler söz konusu olduğu sürece tabii yasa, hem doğru eylemin bir ölçüsü olarak hem de onu bilebilmemiz açısından herkes için aynıdır. Bu ilkelerden türetilen sonuçlarda da bu özellik genelde devam eder. Ancak daha özel durumlara inildikçe, bir takım engeller nedeniyle, hem doğruluk hem de bilinebilirlik açısından istisnalar ortaya çıkar. Bunun nedeni, bazı insanların aklının tutkuyla ya da kötü alışkanlıklarla yozlaşmış olması veya tabiatın kötü bir eğilimidir (Aquinas, *Summa Theologica I-II.qu.94-4*).

¹¹⁴ Kaufmann, “Problemesgeschichte der Rechtsphilosophie”, s. 42; Belaief, **Spinoza’s Philosophy of Law**, s. 130.

buyruğunu izlediği için doğru” olarak tanımlayarak Kilise Babası’nı kendi tasarımının içine çeker. Aklın ilk buyruğu tabii yasa olduğuna göre, ancak tabii yasaya uygun olan insani yasa adil olabilecektir. Başka bir ifadeyle, yapılan her bir insani yasanın yasa niteliğine sahip olabilmesi için tabii yasadan türetilmesi gerekir. İnsani yasa, belli bir açıdan tabii yasa ile çatıştığında, o artık bir yasa değil, doğru yoldan sapmış bir yasadır [*legis corruptio*].¹¹⁵ Pattaro’nun ifadesiyle “*sahte bir normdur*” [*the forgery of a norm or a false norm*].¹¹⁶

İnsan, akli sayesinde tanrısal akla katılabiliyorsa hemen şu soru kendini dayatır: Tanrı’nın vahiy yoluyla insanlarla iletişim kurmasına ne gerek vardır? Skolastik geleneğin en önemli isimlerinden biri olan Aquinas’ın, Tanrı’nın kutsal vahyini bu şekilde bir kenara bırakması elbette beklenemez. Vahiy, Aquinas’ın tasarımına, yasanın dördüncü türü olan tanrısal yasa şeklinde girecektir. Aquinas’ın Aristoteles’ten devraldığı ereksel düşünce, insanı tabii yasaya olduğu kadar tanrısal yasaya yani vahye de zorunlu kılar. İnsan tabiatının yeteneklerini aşmayan amaçlar için tabii yasa ve ondan türetilen insani yasa fazlasıyla yeterlidir. Ancak insan, dünyevi esenliğin yanı sıra, sonsuz mutluluk ve esenliğe doğru da yönlendirilmiştir. Bu amaç, insan tabiatının yeteneklerini aştığından, insan, aklını kullanarak ona yönelik araçları kendisi bulamaz. Bu nedenle, tabii ve tanrısal yasanın yanı sıra, insan hayatını yönlendirebilmek için Tanrı tarafından vahyedilmiş bir yasaya yani tanrısal yasaya ihtiyaç vardır. Bunun yanında, yalnızca üzerinde bir yargıya varılabilecek konularda insani yasa bir işe yarayabileceğinden, yani sadece dışsal eylemler konusunda yasa yapılabileceğinden, insani yasa insanı bütünüyle erdeme yönlendiremez. Bu nedenle insanın iç dünyasını da düzenleyebilecek bir tanrısal yasa gereklidir. Son olarak, insani yasa, her bir kötü eylemi yasaklayıp cezalandıramaz.

¹¹⁵ Aquinas, *Summa Theologica I-II.qu.95-2*.

¹¹⁶ Pattaro, **The Law and the Right. A Reappraisal of the Reality that Ought to Be**, s. 60. Ancak Aquinas burada çok önemli bir ayrım yapar. İnsani yasa, tabii yasadaki iki yolla türetilir: Genel ilkelerden bir sonuca vararak ya da genel terimlerle ifade edilen şeyin özel bir duruma uygulanmasıyla. İlk yoldan türetilen normların insani yasanın kapsamında olmalarının tek nedeni dünyevi otorite tarafından yürürlüğe koyulmuş olmaları değildir. Bu normların güçlerinin bir kısmı tabii yasadaki gelir. İkinci yoldan türetilen normların gücü ise yalnızca insani yasadaki, yani pozitif hukuktan gelir (Aquinas, *Summa Theologica I-II.qu.95-2*). Aquinas, insani yasayı yani pozitif hukuku da kavimler hukuku [*ius gentium*] ve sivil hukuk [*ius civile*] olarak ikiye ayırır. Tabii yasadaki, onun genel ilkelerinin sonuçları olarak türetilen konular kavimler hukukuyla ilgilidir. Özel durumlara uygulama yoluyla tabii yasadaki türetilen şeylerse sivil hukuka tabidir. Her topluluk [*civitas*], kendisi için uygun olduğunu düşündüğü biçimde sivil hukukunu şekillendirir. Buna göre de çeşitli yönetim biçimleri ortaya çıkar: Monarşi, aristokrasi, oligarşi, demokrasi gibi. Aristoteles’in yolundan giden Aquinas’a göre, en iyi yönetim biçimi, karma yönetim biçimidir. Tiranlıklar ise bütünüyle doğru yoldan sapmış politik bütünlüklüdür. Bu nedenle, bir tiranlığın hukuku olduğu söylenemez (Aquinas, *Summa Theologica I-II.qu.95-4*).

Çünkü bütün kötülükler insani yasayla ortadan kaldırılmaya çalışıldığında, pek çok iyi şeyden de vazgeçmek gerekebilir. Bu da insan toplulukları için vazgeçilmez olan ortak yarara yönelik çıkarı olumsuz etkileyebilir. Öyleyse hiçbir kötülüğün cezasız kalmaması için de, tüm günahları yasaklayan bir tanrısal yasaya ihtiyaç vardır. Özetle, tabii yasa sayesinde insan tabiatı kendi yetenekleri ölçüsünde ezeli ve ebedi yasaya katılır. Ancak insanın tabiatüstü amaçlarını gerçekleştirebilmesi ve bu yasaya daha kusursuz biçimde katılabilmesi için Tanrı insanlara tabii yasanın yanında vahiy yoluyla bir yasa daha göndermiştir.¹¹⁷

Ancak tanrısal yasanın, diğer üç yasa türü ile olan ilişkisi Aquinas düşüncesinde çok açık değildir. Başka bir ifadeyle, vahye dayanan tanrısal yasa tanımını politik güç ilişkileri içinde bir yere oturtmak zor gözükmektedir. İnsani yasaların tabii yasaya uygun olması hatta tabii yasadaki türetilmesi gereği bu iki yasa türü arasındaki sıradüzeni açıkça ortaya koysa da, tanrısal yasa ile insani yasa ilişkisi konusunda aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Bu aynı zamanda, Kilise ve politik bütünler arasındaki ilişkinin mahiyetinin de karanlık kalması anlamına gelir. Sigmund, aynı noktaya dikkat çekerek, Aquinas düşüncesinin bu konuda kendi içinde çeliştiğini söyler.¹¹⁸ Öte yandan skolastik gelenek açısından önemli bir kırılma, tanrısal akıl ve irade ile özdeş olan vahyin, Aquinas'ta bu özelliğini kaybetmesidir. Daha doğru bir ifadeyle, Tanrı'nın gerçek yasası, tanrısal akılla özdeş olan ezeli ve ebedi yasadır. İnsan, tabiatı elverdiği ölçüde bu akla katılarak onu kısmen de olsa kavrayabilir. Bu şekilde ortaya tabii yasa çıkar. İnsan tabiatının üstünde olan amaçlar açısından, tabii yasa ve ondan türetilen insani yasayı tamamlayabilmek için Tanrı, tanrısal yasayı göndermiş, yani vahiy yoluyla insanlarla iletişim kurmuştur. Öyleyse, tanrısal yasayı içeren *Kutsal Kitap*, bu ve öteki dünya hakkında bilinebilecek her şeyin yer aldığı yani ezeli ve ebedi yasayı içeren bir metin değildir. Başka bir ifadeyle, *lex aeterna* ile *lex divina* özdeş değildir.¹¹⁹

Güriz'e göre, 12. yüzyıla kadar tabii hukuk ile tanrısal hukuku özdeş sayan Hıristiyan geleneğe, bunları iki farklı yasa türü olarak tanımlayarak karşı çıkan Aquinas ile birlikte Roma Kilisesi, aklın ve tabii hukukun da kendi otoritesini

¹¹⁷ Aquinas, *Summa Theologica I-II.qu.91-4*.

¹¹⁸ Sigmund, "Law and politics", s. 219.

¹¹⁹ Bu konuda Aquinas ve Augustinus'u karşılaştırmak için bkz: Rottleuthner, **Foundations of Law**, s. 49.

desteklediğini kabul ederek, bu otoritesinin güçleneceğini ummuştur. Fakat aklın bir kere devreye girmesiyle, Kilise, belki de kendi eliyle, akla ve tabii hukuka dayanılarak otoritesine saldırılabilmemesine imkân sağlamıştır.¹²⁰ Yine de Aquinas'ın tabii hukuk kuramına bir bütün olarak bakıldığında, bu kuramın temelinde, insani yasaya verilen görece öneme rağmen, dünyayı yaratmış ve onu yönlendirmeye devam eden akılcı ve ereksel bir Tanrı fikri yattığı açıktır.¹²¹ Diğer yandan, Aquinas, ezeli ve ebedi yasa ile tanrısal yasa arasında bir ayrım gözetmesine rağmen, insan aklının ezeli ve ebedi yasaya katılması olarak tanımladığı tabii yasaya verdiği önem ve insani yasayı tanrısal yasaya değil tabii yasaya tâbi kılma tercihiyle, anlama yeteneğine dayalı tabii hukuk geleneğinin ana temalarını devam ettirmiştir. Bu nedenle, Aquinas düşüncesi, tanrısal irade öğretisi geleneği içinde değil, bu bölümün konusu olan gelenek içinde sayılabilir.¹²²

1.1.2.2.4. Tabii Hukukçu Geleneğin Temel Önergeleri

Kaufmann'a göre, Antik dönemde ve Orta Çağ'da, tabii hukukçu geleneğin üç temel önermesi vardır:

1. Tabii hukuk değişmezdir. Tüm zamanlar ve tüm insanlar için geçerlidir.
2. Tabii hukuk insan aklı tarafından keşfedilebilir.
3. Tabii hukuk, pozitif hukuk için bir ölçüt olduğu gibi, bu ikisi arasında bir çatışma olduğunda, pozitif hukukun üstündedir.¹²³

Westerman ise, daha genel olarak, şu varsayımların, herhangi bir tabii hukuk kuramı açısından kabul edilmelerinin kaçınılmaz olduğunu belirtir:

¹²⁰ Adnan Güriz, **Hukuk Felsefesi**, Ankara: Siyasal Kitabevi, 1999, s. 149.

¹²¹ Bkz: Sigmund, "Law and politics", s. 224.

¹²² İlginç olan, Aquinas'ın öğretilerinde kendini gösteren ezeli ve ebedi yasa – tanrısal yasa ayrımıyla birlikte, Hıristiyan dünyasında, kısmen Aquinas'ın akla dayanan tabii hukuk öğretilerine bir tepki olarak, tanrısal irade öğretisinin ağırlık kazanması ve uzun süre boyunca Orta Çağ teoloji ve felsefe dünyasının ana akımı olmasıdır. Daha önce de belirtildiği gibi, tanrısal irade öğretisine göre, evrenin sonsuz düzeni Tanrı'nın iradesinin bir sonucu olduğundan, bu düzen, eğer isterse, Tanrı tarafından değiştirilebilir (Syse, **Natural Law, Religion, and Rights**, s. 48, 49).

¹²³ Kaufmann, "Problemesgeschichte der Rechtsphilosophie", s. 30.

1. Evrensel, ezeli ve ebedi olarak geçerli ölçüt ve ilkeler vardır. Pozitif hukuk, bunlar temel alınarak doğrulanabilir ve/veya eleştirilebilir.
2. Bu ölçüt ve ilkelerin temeli tabiattadır.
3. İnsan, bu ilkeleri aklını kullanarak keşfedebilir.
4. Pozitif hukukun ahlaki olarak bağlayıcı olabilmesi için, bu ölçüt ve ilkeler çerçevesinde doğrulanması gerekir.¹²⁴

Belaif'e göreyse, klasik tabii hukuk kuramlarının temel inanç ya da varsayımları şunlardır:

1. Tanrısal ya da tabii akıl tarafından yönetilen bir evren vardır.
2. Akıl sahibi varlıklar olduklarından, insanların, ortak bir tabiatları vardır: İnsan aklı, ezeli ve ebedi düzeni keşfetmeye muktedirdir.
3. Tabii adalet ya da ahlaki yasa, tabiatın düzeninde saklıdır.

Bu çerçevede, Belaif, klasik tabii hukuk kuramlarının şu sonuçlara vardıklarına işaret eder: (1) Tabii hukuk, insan eylemlerine uygulanabilir ve tabiatta varolan, değişmez, nesnel, ahlaki yasalardır. (2) Pozitif hukuk, tabii hukuku tanımalı ve içermelidir. (3) Pozitif hukukun adaleti ya da iyiliği ve hatta geçerliliği, tabii hukuka uygunluğu ölçüsünde belirlenir.¹²⁵

Bu görüşlere katılarak, anlama yeteneğine dayanan tabii hukuk düşüncesinin ana hatları şöyle ortaya koyulabilir:

Her şeyden önce, yasalar ya da hukuk ikiye ayrılmaktadır. Bir yanda “gerçek” yasalar (tabii hukuk) diğer yanda ise bu yasalara uygunlukları ölçüsünde yasa niteliğini kazanan insani yasalar (pozitif hukuk) vardır. Gerçek yasaya bu

¹²⁴ Pauline C. Westerman, *The Disintegration of Natural Law Theory: Aquinas to Finnis*, Leiden, New York, Köln: Brill, 1997, s. 12.

¹²⁵ Belaief, *Spinoza's Philosophy of Law*, s. 135.

üstünlüğünü kazandıran, adaletin de temeli olan “doğru ya da tanrısal aklın” ifadesi oluşudur. Bu aklın özelliği, insanı, emir ve yasaklarla yönlendirmesi, yani normatif bir niteliğe sahip olmasıdır. Bu akıl tabiatta mevcuttur. Tabiata yapılan bu vurgu, bir yandan tabii yasaların evrensel, ezeli ve ebedi, değişmez, insan iradesinden bağımsız, herkes ve tüm zamanlar için geçerli olma özelliklerini açıklarken diğer yandan da tabiatta adaletin gerçekleşmesine yönelik tabii bir eğilim olduğu düşüncesini temellendirir. Bu eğilimin cisimleştiği varlıksa insandır. Çünkü insan tanrısal akıldan bir parça taşıyan kendi aklını kullanarak tabii yasaları kavrama ve hayatını bu yasalara göre yönlendirme yetisine sahiptir. Bu niteliğiyle insan, adaleti, yani kendinde iyiyi gerçekleştirmeye ve kendinde kötüden kaçınmaya yönelmiştir. Söz konusu tasarımın politik ve hukuki yansıması, pozitif hukukun bağlayıcılığının yani hukuk olma niteliğinin en son kaynağının tabii hukukta yani tanrısal akılda bulunmasıdır. Adalet, pozitif hukuk ya da insan iradesi kaynaklı olamaz. Bu anlamda, yönetim biçimleri de aynı uygunluk ölçütlerine göre değerlendirilir.

Öyleyse tabii hukuk geleneği, bu geleneğin içerdiği kuramlar birbirinden pek çok yönden farklılaşsa da, modern düşüncenin doğuşuna kadar, onu bir anlamda tanımlayan üç niteliğini hiçbir zaman kaybetmemiştir. Bunlardan ilki, pozitif hukuk-tabii hukuk ikiciliğidir. Olgusal olarak, pozitif hukukun varlığı reddedilemez. İnsanoğlu, ilk toplumların kurulmasından itibaren, hep çeşitli politik bütünlerin içinde ve belli başlı kuralların zorlayıcılığı altında yaşamıştır. Bu kurallar, toplumdan topluma farklılık gösterebildiği gibi, aynı toplum içinde zaman geçtikçe değişebilir. Burada sorulması gereken soru şudur: Bu iki boyutlu değişkenliğe rağmen, bu kurallara normatif niteliğini kazandıran şey nedir? Tabii hukuk düşünürleri, bu normatif düzenin matrisini tabiatta bulurlar. İnsan yarattığı olanın karşıtı olarak düşünülen tabiat, aynı zamanda, evrensel, tüm zamanlara özgü ve değişmez olanı da simgeler. Tabiatın kavranışı ne kadar çeşitlilik gösterirse gösterebilir, modern öncesi bir tabii hukukçu, her zaman, pozitif normatif düzenin dışında ve ona üstün bir normlar bütünü olduğunu kabul eder. Başka bir ifadeyle, insandan insana, toplumdan topluma ve zaman içinde değişiklik göstermeyen, nesnel, kendinde iyi ve kötüyü ortaya koyan normlar vardır.

Bu normların, iyi ve kötüyü ayırt etmenin ölçüsü olduğuna duyulan inanç, tabii hukuk geleneğinin ikinci niteliğini ortaya koyar: Bir kural varsa ve buna uyulması

gerekiyorsa, söz konusu kuralın belli bir ereğe yönelmesi gerektiği düşüncesi bu geleneğe içkindir. Yasa, her zaman adaleti gerçekleştirme amacı taşır. Bu nedenle, insan yaratısı yasaların, adaletin ölçüsü olan tabii yasalara uygun olması, en azından bu yasalara uyumlu hale gelmeye yönelmesi gerekir. Bu koşulu yerine getirmeyen yasa, Augustinus'un deyiimiyle, yasa bile değildir. Öyleyse, insan yaratısı kuralların, normatif niteliğe yani bağlayıcılığa sahip olabilmesinin ölçütü tabii hukuktur.

Tabiatın yöneldiği bir erek olduğu düşüncesi, tabii hukuk geleneğinin ereksel niteliğini ortaya koyar. Bix'in terimleriyle, tabii hukuk geleneği içinde amaç her zaman, pozitif hukuktan üstün ya da daha temel olan ve ereksel bir biçimde kurallandırıp yöneten bir odak bulmak olmuştur.¹²⁶ Bu ereksellik, kaçınılmaz olarak, ya tabiatta hâkim olan bir akıl ya da tabiatın yaratıcısı ve ona hâkim olan bir irade düşüncesini doğurur. Hıristiyanlık öncesi tabii hukuk düşüncesine göre, tabiatta hâkim olan bir akıl [*logos*] vardır ve bu akıl tanrısal akılla özdeştir. Dolayısıyla tabii yasalar, aynı zamanda tanrısal yasalardır. İnsan, kendi akılı sayesinde, tanrısal aklın yöneldiği amacı kavrayarak, buna göre yasa koyabilir. Hıristiyanlık ile birlikte, bu akıl tanrısal iradeye dönüşmüş, bu iradenin yöneldiği amacın kavranabilmesi için, insan akılı dışında bir araca, yani vahye ihtiyaç duyulmuştur. İnsan bir takım şeyleri, Tanrı'nın ona bahsettiği akıl ile kavrayabilse de, tanrısal iradenin bazı sonuçları insan için akıl sır ermez niteliktedir. Bu konularda insan vahye dayanmalı, aklın yerine inancı koyarak, tanrısal buyruklara itaat etmelidir. Bu nedenle, her iki dönemde de ortak olan bir başka nokta, tabii hukuk geleneğinin, kendi içinde, her zaman, bir parça tanrısalılık ya da aşkınlık niteliği taşımasıdır.

Bütün bu çerçevede içinde, insana verilen ayrıcalıklı konum da, tabii hukuk kuramlarının dördüncü ortak noktası olarak belirir. İnsan, akıl sahibi olduğundan, adaletin gerçekleştirilmesi olarak ifade edilebilecek tabii erekselliğin taşıyıcısı olan tek varlıktır. Tabiatdaki tüm diğer şeyler de, bu nedenle, insanın hizmetine sunulmuştur. Bütün insan eylemlerinin amacı, doğru aklın emir ve yasakları uyarınca yaşamak olduğundan, insanların kurdukları politik bütünler ve onların hukuk düzenleri de aynı amaca yönelmelidir.

¹²⁶ Brian H. Bix, "Natural Law: The modern tradition", **Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law**, Der. Jules L. Coleman, Scott Shapiro, New York: Oxford University Press, 2002, s. 63.

Öyleyse, anlama yeteneğine dayanan tabii hukuk geleneği içinde yer alan kuramların ortak noktaları şöyle özetlenebilir:

1. Tabii hukuk – pozitif hukuk ikiciliği ve bunlar arasındaki sıradüzen
2. Ereksellik
3. Tanrısallık
4. Kendinde iyi ve kötüye duyulan inanç ve adaletin bu bağlamda tanımlanması
5. İnsanın tabiat içindeki ayrıcalıklı konumu

1.2. Hukuk Kavramı ve Spinoza

1.2.1. Spinoza’da Tabii Hukukçu Gelenek Karşıtlığı

1.2.1.1. Meşruiyet Örtüsünü Çekmek

Spinoza, tabiatın erekselliği düşüncesine şiddetle karşı çıkar. İster aşkın ister tabiata içkin olsun söz konusu tabiatı kendine erekler koyarak yöneten bir Tanrı anlayışını açıkça reddeder. İnsanın “krallık içinde bir krallık” olmadığını söyleyerek diğer tabii varlıklar karşısında insana ayrıcalıklı bir konum vermez. Tabiatı nesnel ve evrensel değerlerle ilkelerin dolayısıyla da normatif bir düzenin bulunmadığını söyleyip, Pavlus’a gönderme yaparak¹²⁷ yasadan önce günah olmadığını savlar; böylece haklı ve haksızın ölçütünü pozitif hukuka indirger. Öyleyse Spinoza’nın, tanrısal irade öğretisi kadar, anlama yeteneğine dayanan tabii hukuk düşüncesinin de karşısında yer aldığı açıktır.¹²⁸ Bütün bunlar, Spinoza’ya göre, insan tabiatından kaynaklanan ereksellik yanılığının doğurduğu önyargılardır.

Tanrısal irade öğretisi karşıtlığının, Spinoza felsefesinin köşe taşlarından biri olduğu ortaya konulmuştu. Söz konusu karşıtlığın temel önermelerinden biri olan Tanrı-Tabiat özdeşliği [*Deus sive Natura*], Hıristiyanlık öncesi Batı düşüncesinin

¹²⁷ *TTP-XVI*, s. 231; *TTP-III*, s. 91.

¹²⁸ Belaif’e göre, Spinoza insan tabiatını, onun akıl sahibi bir varlık olmasıyla açıklamaz. Spinoza’nın iddiası, klasik tabii hukuk kuramlarında olduğu gibi, insanın akıl tarafından yönlendirildiği, bu nedenle Tanrı’nın yarattıkları içinde en önemli ve tanrısalığa en yakın varlık olduğu değildir. Spinoza insanın üstünlüğünü varsaymaz ya da onun haklarını ahlak üzerinde temellendirmez (Belaif, *Spinoza’s Philosophy of Law*, s. 52, 53). Benzer görüş için bkz: Walther, “Die Transformation des Naturrechts in der Rechtsphilosophie Spinozas”, s. 77.

tabiat tasarımının da tam karşısında yer alır. Spinozacı tabiat tasarımı, ne tanrısal aklın koyduğu kurallar düşüncesine ne de tanrısal bir iradenin varlığının kabulüne izin verir. Teolojiyi bir bilgi türü olarak bütünüyle dışlayan Spinoza, varoluşun, ister tekçi ister ikici bir biçimde kavransın, kendi içinde herhangi bir ereksellik taşıdığı fikrine de şiddetle karşı çıkar. Böyle bir tasarımın, hukuk alanındaki izdüşümleri, elbette, pozitif hukukun bağlayıcılığının en son temeli olan bir tabii hukuk düşüncesini bütünüyle dışlayacaktır. Spinoza düşüncesinde, meşruiyet, tabii ya da pozitif herhangi bir hukuki düzenin yarattığı bir olgu değildir. Meşruiyet, hukuku kuran bir politik iktidar ilişkisidir.¹²⁹ Bu ilişkinin nasıl kurulduğu toplumdaki topluma değişir. Politik güç ilişkilerinin kurduğu politik iktidar ilişkisi, pozitif hukukun bağlayıcılığının temelidir.¹³⁰ Bu anlamda, çeşitli tabii hukuk kuramları, gerçekliği anlatmaktan çok, söz konusu ilişkinin, düşünsel düzlemde çeşitli kurulma biçimleri olabilir. Tabii hukuka yapılan gönderme pozitif hukuku meşrulaştırmaya, başka bir ifadeyle, bir toplumda etkili bir şekilde uygulanan zorlayıcı kuralların gerçekten hukuk olduklarına ilişkin inancı kurmaya yönelik bir işlev taşır ya da tam aksine, bu kuralların hukuk olmadıklarını, dolayısıyla da insanlar üzerinde hak ve yükümlülükler doğuramayacaklarını iddia etmek için kullanılır. Tabii hukuk kuramlarının, bazen reformist bazen de statükocu bir çerçevede kendilerini göstermelerinin nedeni budur.

Spinoza düşüncesi, meşruiyetin, yalnızca bir maske, bir kılıf olduğunu hatırlatır. Kurulu düzende hâkim olan güçler tarafından kullanıldığında, meşruiyet, bu güç ilişkilerini maskeleyerek yarar. Bazen de kurulu düzenden memnun olmayan

¹²⁹ Akal'ın da belirttiği gibi, her topluma ortak olan bir anlam ihtiyacı vardır. Ancak her toplum dünyayı farklı biçimde anlamlandırır. Önemli olan bütün sosyal yapılanmalara ortak olanı bulup bu anlamlandırma kategorilerini tanımlamaktır. Sosyallikle özdeşleşebilecek, genelleştirilmiş bir politik iktidar kavramını seçen Akal, söz konusu kavramı, yasa ve uygulama arasındaki ilişki olarak tanımlar. Bu aynı zamanda her toplumun kurduğu meşruiyet bağına denk düşer. Akal'a göre, her toplum, sosyallığın gereği olarak bu ilişkiyi kurar (Cemal Bâli Akal, "Bir Devlet Kuramı İçin Giriş", **Devlet Kuramı**, Der. Cemal Bâli Akal, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2000, s. 15, 16); Gauchet, bu ilişkiyi basit toplumların üyelerine bir "anlam borcu" yükleyerek kurduklarını anlatır (Marcel Gauchet, "Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri. İlkelerde Din ve Siyaset", **Devlet Kuramı**, Der. Cemal Bâli Akal, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2000, s. 33); Duguit de toplumsallıkla hukukun yakın bağına dikkat çeker. Duguit'ye göre, toplum kavramı hukuk kavramını içerir. İnsanların belli kurallara boyun eğerek yaşamadıkları yerde, yani hukukun bulunmadığı yerde zaten toplumdan da söz edilemez. Ancak Duguit'ye göre, pozitif hukukun temeli sosyal dayanışmadır (Léon Duguit, **Droit Constitutionnel. Tome Premier: La Règle de Droit, Le Problème de L'Etat**, Paris: Ancienne Librairie Fontemoign, 1927, s. 534, 535).

¹³⁰ Hirsch, hukukla iktidarın birbirini tamamlayan kavramlar olduğunu söyler. Bu iki kavramın literatürde sürekli bir zıtlık ilişkisi içinde ele alınmalarının nedeni, iktidarın keyfilikle özdeşleştirilmesindedir. Oysa iktidar meşruiyetle ilişkili bir kavramdır (Ernest E. Hirsch, "İktidar ve Hukuk", **Çağdaş Hukuk Felsefesi ve Hukuk Kuramı İncelemeleri**, Der. Hayrettin Ökçesiz, İstanbul: Alkım Yayınevi, 1997, s. 304).

güçlerin, hak iddialarında kullanılan bir araçtır. Her ne kadar hukuki bir kavram olsa da, hukuktan önce gelir. Çünkü temelleri politiktir. Spinoza bu anlamda, hukuk üzerine değil politika üzerine düşünür. Hukuku, çok geniş olarak kavranması gereken politikanın bir sonucu olarak görür. Bu anlamda, hukukun kaynağına ilişkin kuramsal bir çabanın Spinoza düşüncesinde yeri olmadığı söylenebilir.¹³¹ Hukukun kaynağı sorunu, eninde sonunda bir meşruiyet sorunudur ve meşruiyet konusunda gönderme yapılabilecek tek bir kaynak olmadığı gibi, çeşitli kaynaklar arasında yeğ tutulabilecek ya da nesnel olarak doğru ölçüt olduğu kanıtlanabilecek bir kaynak da yoktur. Diğer yandan, normatifliğin inşası için gönderme yapılan kaynağın aşkın olması, hukuk düzeninin kendisinin de aşkın olduğunu göstermez. Spinoza açısından meşruiyet, gönderme yapılan odak ne olursa olsun, her zaman dünyevi bir ilişkidir.

Spinoza'nın “meşruiyet dışı” olarak nitelendirilebilecek yaklaşımının, hukuku düşünmek anlamında saldırdığı ilk gelenek de kaçınılmaz olarak tabii ya da tanrısal hukuk öğretisi yani modern öncesi düşünce olmuştur. Bu çerçevede, bir yandan tabiatı zorunluluk ve nedensellik ile açıklayarak normatif niteliğe sahip tabii yasaların (tabii hukuk) varlığını reddeden Spinoza, diğer yandan da Tanrı'yı tabiat ile özdeşleştirerek onu bir hukuki ve politik *persona* olmaktan çıkarıp, yine normatif niteliğe sahip tanrısal yasalar (tanrısal hukuk) kategorisinin içini boşaltır. Spinoza'nın tabii hukukçu gelenek karşıtlığını ortaya koymak için önce *Etika*'nın I. bölümünün eki incelenecek, daha sonra *Teolojik-Politik İnceleme*'nin “Tanrısal Yasa” başlıklı IV. bölümü üzerinden, Spinoza'nın hukuka bakışı tartışılacaktır.

1.2.1.2. Ereksellik Yanılgısı

Spinoza, *Etika*'nın “Tanrı Hakkında” başlıklı birinci bölümünün ekinde, insanların büyük bir kısmının, tabiatta varolan her şeyin, tıpkı kendileri gibi bir erek uyarınca davrandığına inandıklarını söyler. Bu yanılgı, giderek, Tanrı'nın da tüm tabii şeyleri belli bir erek gözeterek yönettiği fikrinin doğmasına neden olmuştur. Ereksellik yanılgısı olarak adlandırdığı bu temel önyargıyı, Spinoza, üç aşamada

¹³¹ Carp da Spinoza'da hukukun kaynağı sorununa benzer bir yerden yaklaşır. Carp'a göre, hukuk öğretisinde hukukun kaynağı olarak gösterilen hiçbir odağın, ister Tanrı, ister halk, ister Devlet olsun, Spinozacı bir bakış açısından hukukun kaynağı olarak kabul edilmesi mümkün değildir. Spinoza düşüncesinde, hukukun kaynağına ilişkin sorudan çok, fiilen hukuk normuna uyulmasını sağlayan koşulların incelenmesi önemlidir (J. H. Carp, “Naturrecht und Pflichtbegriff nach Spinoza”, *Chronicon Spinozanum*, Sayı 1, Societas Spinozana, 1921, s. 86).

inceler. Öncelikle, neden insan tabiatının bu önyargıya yatkın olduğu sorusunu ele alır. Ardından, bu önyargının yanlışlığını ortaya koyar. Son olarak da, bu önyargıdan doğan diğer önyargıları irdeler.

Filozofa göre, insan tabiatı konusunda kesinlikle kabul edilmesi gereken üç olgu vardır:

1. İnsan, tabii şeylerin nedenlerinin bilgisizi olarak dünyaya gelir.
2. Kendisi için yararlı olanı aramaya yönelen bir iştaha [*appetitus*] sahiptir.
3. Bu iştahın bilincindedir.¹³²

Ancak bilinç, ünlü Spinozacı Gilles Deleuze'ün ortaya koyduğu gibi, tabii olarak yanılısamanın yeridir. Bilinç, tabiatı gereği, sonuçları kaydeder, ama nedenler hakkında bilgisi yoktur. Bu anlamda, bilinç bize bir tür bilgi sağlar. Ancak bu bilgi, zorunlu olarak, bulanık ve çarpıtılmış bir bilgidir. Bilincimizin işte bu tabiatı, üçlü bir yanılısamanın doğumuna neden olur:

1. Ereksel nedenler yanılısaması; sonuçların farkında olup nedenlerini bilmeyen bilinç, sonuçları nedenler gibi algılar.
2. Özgür kararlar yanılısaması; aynı bilgisizlik nedeniyle bilinç kendini ilk neden olarak algılar.
3. Teolojik yanılısama; kendisini ilk neden olarak düşünemediği noktada, bilinç, ereksel nedenler ve özgür kararlarla hareket eden bir Tanrı tasarlar.¹³³

¹³² E-I, Ek (28 / 68, 69).

¹³³ Gilles Deleuze, **Spinoza. Pratik Felsefe**, Çev. Ulus Baker, İstanbul: Norgunk, 2005, s. 26, 27, 29; Arzu [*cupiditas*], “kendinin bilincinde olan iştah”tır. Ama bilinç iştaha hiçbir şey katmaz. İştah, varolma çabasından [*conatus*] başka şey değildir. Bu çaba, karşılaştığımız bedenlerin etkisiyle ortaya çıkan duygulanışlar tarafından anı anına belirlenir. Bu belirlenimler, zorunlu olarak *conatus*'un yani iştahın bilincinin nedenidir. Bu bilinç, karşılaşmalar sonucu, bu belirlenimleri, yani *conatus*'u arttıran ve azaltan şeyleri algılar. Böylece insan bazı şeyleri iyi, bazılarını ise kötü diye adlandırıp, bunları arzu eder ya da etmez. Ancak insan maruz kaldığı etkilerin nedenlerinin bilgisizi olduğundan, bu algı, zorunlu olarak çarpıktır. Bu nedenle, bilinç iştaha hiçbir şey katmaz, yani arzunun körlüğünü ortadan kaldırmaz (A.g.e., s.28, 29); E-III, Ö-9, Tanıt ve Not.

Deleuze'ün bilince ilişkin Spinoza okuması, incelenmekte olan metinle uyum içindedir. Gerçekten de, insan tabiatının yukarıda sayılan özelliklerinden Spinoza'nın çıkardığı ilk sonuç şudur: İnsanlar, istek ya da iştahlarının bilincinde oldukları sürece kendilerini özgür addederler. Oysa bu bilince rağmen, onlarda istek ve iştah uyandıran nedenlerin bilgisizdirler.¹³⁴ Diğer yandan, istek ya da iştahları onları bir yarara yönlendirdiğinde, bunun iradi olarak yönelmeye karar verdikleri bir erek olduğunu düşünürler. Bu nedenle, başkalarında, kendilerinininkine benzer eylemler gördüklerinde, onların da aynı erek uyarınca hareket ettikleri sonucuna varırlar.¹³⁵ Böylece kendisini iradi bir neden olarak düşünen insan, bir yandan her türlü nedenin belli bir ereğe yöneldiği yanılıgısına, diğer yandan da özgür olduğu yanılıgısına düşer.

İnsanın kolayca farkına vardığı bir başka şey de, hem kendi tabiatında hem de genel olarak çevresini kaplayan tabiatıta, ereklerine ulaşmasını sağlayacak pek çok faydalı özellik bulunduğudur. Bu durum, bilincin yine bir yanılısamayla, tüm tabii şeyleri insana yararlı olana ulaşmanın araçları olarak görmeye başlamasına neden olur. Söz konusu araçları insan kendisi icat etmemiştir. Dolayısıyla bilinç, bunların bir başkası tarafından yaratılıp insanın kullanımına sunulmuş olduklarını tasarlamaya başlar. Böylece, tabiatın hâkimi olan ve irade sahibi bir varlık ya da varlıklar düşüncesi ortaya çıkar. Bu varlık ya da varlıkları da kendisine benzeterek tasarlayan insan, kendisi gibi belli bir erek uyarınca hareket eden ve mutlak özgürlükle donanmış bir Tanrı düşüncesine varır.¹³⁶ Spinoza'ya göre, insanların, Tanrı'yı memnun ederek, onun insanın arzu ve istekleri uyarınca tabiatı yönlendirmesini sağlamak için türlü tapınma biçimi icat etmiş olmalarının nedeni budur. Böylece, ereksellik önyargısı, hurafeye [*superstitio*] dönüşerek, insan zihninde kök salmıştır. Tabiatıta insanın yararına olmayan sayısız şey de, Tanrı ya da tanrıların öfkesi olarak açıklanıp, onların yargılarına insanların akıl sır erdiremeyeceği kabul edilmiştir.¹³⁷

¹³⁴ Ayrıca bkz.: E-IV, Önsöz (131 / 198).

¹³⁵ E-I, Ek (28, 29 / 69).

¹³⁶ Chau'i'ye göre, Spinoza düşüncesi uyarınca, imgelemin insanı aldattığı nokta, Tanrı'ya insani özellikler atfedilmesi değildir. Sorun daha da derindir. Tanrı'ya atfedilen ve insani oldukları düşünülen bu özelliklerin kendileri de, insan tabiatıyla örtüşmez (Chau'i, **Política en Spinoza**, s. 109).

¹³⁷ E-I, Ek (29, 30 / 69, 70).

Oysa Spinoza'ya göre, Tabiat ya da Tanrı hiçbir ereğe yönelmez.¹³⁸ Ayrıca tanrısal irade düşüncesi de, bilgisizliğin sığınağından başka şey değildir. Halkın kendilerine hem tabiatın hem de tanrıların yorumcuları diye taptığı insanlar, bu bilgisizliğin sürmesi için ellerinden geleni yaparlar. Zira bu bilgisizlik ortadan kalktığında, otoritelerini ileri sürebilmelerinin ve savunabilmelerinin biricik aracı olan, halkın tabiat karşısındaki aptalca hayreti de ellerinden gidecektir. Bu nedenle, tabiatı bir bilge gibi anlamaya çalışan herkesi sapkın ve dinsiz olarak damgalarlar.¹³⁹ Spinoza'nın, *Etika*'nın I. bölümünün ek metninde irdelediği bu ikinci nokta, yani ereksellik önyargısının yanlışlığı şimdilik bir kenara bırakılacak ve üçüncü noktaya yani bu önyargıdan doğan diğer önyargılar konusuna kısaca değinilecektir.

Spinoza, insanların, tabiatta varolan her şeyin onlar yararlısın diye yaratıldığına kendilerini nasıl ve neden inandırmış olduklarını ortaya koymuştu. Bu yanlgı ve önyargı, kaçınılmaz olarak, insanların, her şeyde onlara en yararlı olanın en büyük öneme ve değere sahip olduğu yargısına varmalarına neden olacaktır. Böylece insanlar, şeylerin tabiatını açıklamalarını sağlayacağını sandıkları kavramlar icat etmişlerdir: İyi-kötü, düzen-karışıklık, sıcak-soğuk, güzel-çirkin gibi... Oysa tüm bu kavramlar, yalnızca insan tabiatı uyarınca bir anlam taşırlar ve imgelemin [*imaginatio*] çeşitli yollarda etkilenmesine yol açan imgelem tarzlarından başka şey değildirler. İnsanın şeylerin gerçek tabiatını kavramasını sağlayacak olan yetisi, imgelem değil anlama yeteneğidir [*intellectus*].¹⁴⁰ Oysa bilgisizlik, bu kavramların şeylerin öznitelikleri olarak algılanmasına neden olur. Diğer yandan bu tarz değerlendirmeler insandan insana da değişiklik gösterir. Böylece herkes, şeyleri kendine göre yargılar ve imgelemin etkilenişleri insanların kafasında şeylerin yerini alır. Öyleyse, bütün bu kavramlar insana, şeylerin gerçek tabiatını anlatamadıkları gibi, insanlar arasında sonu gelmez anlaşmazlıkların çıkmasına da neden olurlar.¹⁴¹ Spinoza'nın ortaya koyduğu bu üçüncü nokta, evrensel değerler yanlgısı olarak adlandırılabilir.

¹³⁸ E-I, Ek (30 / 71); E-IV, Önsöz (131 /198).

¹³⁹ E-I, Ek (30, 31 / 72, 73).

¹⁴⁰ Spinoza felsefesinde insan zihninin [*mens*] iki yönü vardır: İmgelem [*imaginatio*] ve anlama yeteneği [*intellectus*]. Tekil şeyler zihnimize duyular tarafından bozuk, karmaşık ve düzensiz bir şekilde sunulduğunda, bu yolla oluşan bilgi birinci tür bilgi, sanı ya da imgelemdir. Şeylerin özelliklerine ilişkin ortak nosyonlar ve yeterli idealar oluşturmamızı sağlayansa zihnin anlama yeteneği yönüdür. Bu şekilde kazanılan bilgiyi Spinoza, ikinci tür bilgi ya da akıl diye adlandırır. Öyleyse Spinoza'da akıl, zihnin bir yetisi değil, insanın anlama yeteneğini kullanarak ulaştığı bir bilgi türüdür (E-II, Ö-40, Not 2).

¹⁴¹ E-I, Ek (31, 32, 33 / 73-76).

İncelenmekte olan metin, özetle, felsefi tanıtımlardan uzak bir biçimde, Spinoza'nın Tanrı ve genel olarak tabiat, özel olarak da insan tabiatı kavramlarına yaklaşımını açıkça gözler önüne serer. Her şeyden önce, Spinoza felsefesinde tabiat, her türlü ereksellik düşüncesinden arındırılmış olarak ele alınır. Tabiatta erekların bulunmadığı önermesi Tanrı ve Tabiat'ın özdeşleştirilmesiyle birleştirildiğinde, Tanrı'nın kendine özgürce ereklar koyarak bunları gerçekleştirilmeye yönelen irade sahibi bir varlık olduğu düşüncesi bütünüyle dışlanmış olur. Oysa tabiatın erekselliğine ve bu erekselliğin nedeni olarak tabiatın hâkimi, irade sahibi bir Tanrı'ya duyulan inancın, insanlık ve düşünce tarihindeki etkisi bir olgudur. Spinoza, bu yanılsamanın nedenini insan tabiatında bulur. İnsan, iştahının bilincinde olan, yani arzularıyla hareket eden bir varlıktır. Ancak insan bilinci, sonuçların bilinci olup gerçek nedenlerin bilgisizi olduğundan, çarpık ve bulanıktır. Bu durum, insanın ereksellik yanılgısına düşmesine neden olur. Ereksellik düşüncesi de, özgürlük yanılsamasının, aşkınlık fikrinin, tabiata erekları uyarınca hükmeden bir Tanrı düşüncesinin sonucu olan tanrısal irade öğretisinin, tabiatın bir sıradüzen içerdiği ve insanın bu sıradüzen içinde ayrıcalıklı bir konuma sahip olduğu inancının doğmasının biricik nedenidir. Bütün bu yanılsamaların doruk noktası, tabiatta bulunan veya tanrısal irade tarafından koyulmuş olan, evrensel, nesnel değer ve ilkelerin varlığına duyulan inançtır. Oysa bütün bu kavramlar, insan tabiatı kaynaklıdır ve insandan insana değişebildiği gibi aynı insan açısından da zaman içinde aynı kalmaz. Yanılsamaların beslediği evrensellik iddiaları, insanlar arasındaki bitmek bilmeyen anlaşmazlık, çatışma ve savaşların başlıca kaynağıdır.

1.2.1.3. Spinozacı Yasa Tanımı

1.2.1.3.1. Mutlak Anlamıyla Yasa Sözcüğü

Daha önce belirtildiği gibi, Spinoza, özellikle hukuk üzerine yazan bir düşünür değildir.¹⁴² Yine de Spinoza'nın hukuka bakışının en belirgin biçimde kendini

¹⁴² Belki de bu nedenle, doğrudan Spinoza'nın hukuk felsefesi ya da hukuk kuramını ele alan çok fazla çalışma yoktur. Bu saptama için bkz: Manfred Walther, "Natural Law, Civil Law and International Law in Spinoza", *Cordozo Law Review*, Vol. 25:2, New York: Yeshiva University Press, 2003, s. 657; Belaif de, Spinoza'nın hukuk üzerine düşüncelerinin bütünsel ve sistematik olmayışının, filozofun, hukuk kuramcıları üzerinde doğrudan bir etki yaratmamış olabileceğine işaret eder. Ancak yazara göre, Spinoza'nın hukuka yaklaşımı ve bazı temel düşünceleri, hukuk biliminin

gösterdiği pasajlara *Teolojik-Politik İnceleme*'nin IV. bölümünde rastlanır. Kurumsal dinlerin, aslında birer hukuk düzenine denk düşüklerini, *Kutsal Kitap*'ı ve kendi ontolojisini tanıklığa çağırarak kanıtlamaya çalışan Spinoza bu bölümde, aynı zamanda, hukuku nasıl pozitivist bir çerçevede ele aldığını da gözler önüne serer. Bölümün hemen başlangıcında, Spinoza, mutlak anlamıyla yasa sözcüğünün tanımını yapar: “[İ]ster aynı türden tümü olsun, ister bazıları, bireylerin kesin ve belirli, tek ve aynı neden uyarınca davrandığını anlatır. O ya tabiatın zorunluluğuna ya da insanların bir kararına bağlıdır”.¹⁴³ Böylece düşünür, biri tabii zorunluluktan, diğeri insani karardan [*placito*] kaynaklanan iki yasa türü olduğunu ortaya koymuş olur. Spinoza'ya göre, “tabiatın zorunluluğuna bağlı olan yasa zorunlulukla şeyin tabiatından ya da tanımından kaynaklanan yasadır”.¹⁴⁴ Düşünürün bu yasa türü için verdiği örneklerden, tabii zorunluluktan kaynaklanan yasanın, gündelik dilde “doğa kanunu” diye de adlandırılan, bilimsel olarak kanıtlanabilir tabii bir fenomen olduğu açıkça anlaşılır. Spinoza'ya göre, örneğin “tüm cisimler, kendilerinden küçük başka cisimlerle karşılaştıklarında, onlara kazandırdıkları oranda hareketten yoksun kalırlar. Bu, tüm cisimler için, tabii zorunluluktan kaynaklanan evrensel bir yasadır. Yine bunun gibi, bir şeyi hatırlayan insan, hemen, benzer ya da o şeyle aynı anda algılanmış bir başka şeyi de hatırlar. Bu da zorunlu olarak insan tabiatından kaynaklanan bir yasadır”.¹⁴⁵

İkinci yasa türünün tanımıyla, bu türün insan eliyle “koyulmuş bir norm” olma niteliğini açıkça içermektedir: “Bir insani karara bağlı olan ve daha özel biçimde hukuk kuralı [*jus*]¹⁴⁶ diye adlandırılan yasayı ise insanlar kendileri ve başkaları için

birçok temel sorunu üzerine çalışırken bizlere yardımcı olabilir (Belaif, **Spinoza's Philosophy of Law**, s. 100).

¹⁴³ *TTP-IV*, s. 95.

¹⁴⁴ *TTP-IV*, s. 95.

¹⁴⁵ *TTP-IV*, s. 95.

¹⁴⁶ Spinoza'nın *TTP*'de kullandığı *lex* ve *ius* sözcüklerinin hangi kavramlarla karşılanması gerektiği her *TTP* çevirmenini zorlayacak bir konudur. Çeşitli dillerdeki *TTP* çevirileri karşılaştırmalı olarak incelendiğinde, bu zorluk çok daha kolay anlaşılabilir. Spinoza'nın *lex* sözcüğünü tutarlı biçimde “yasa” anlamında kullandığı söylenebilir de, *ius* sözcüğünün her zaman “hak” kavramıyla karşılanması sorun yaratabilmektedir. Zira Spinoza bu sözcüğü bazen “hak” bazense “yasa” anlamında kullanmaktadır. Yararlanılan çeviri metninde çevirmenler, alıntılanan pasajdaki *ius* sözcüğünü “yasa” kavramıyla karşılamayı da uygun görmemiş ve “hukuk kuralı” terimini tercih etmişlerdir. Bunun nedenini, çevirmenlerden biri olan Ergün kitaba yazdığı önsözde şöyle açıklıyor: “Spinoza'nın “yasa” kavramını tanımladığı bu bölümde, hem yasanın türlerinden birini karşılaması için özel bir terim olarak kullanılan *ius* sözcüğü burada “hak” anlamına gelmediğinden ve tekrar “yasa” olarak da çevrilemeyeceğinden, hem de bölümün içeriği yorumlandığında Spinoza'nın bu sözcükle insanların koyduğu hukuk kurallarını anlatmak istediği anlaşıldığından, sözcüğün bu yönde çevrilmesi tercih edilmiştir”. Daha ayrıntılı bilgi için bkz: Reyda Ergün, “Önsöz: 17. Yüzyıldan

*koyarlar; daha güvenli, daha rahat biçimde yaşamak amacıyla ya da başka nedenlerle...*¹⁴⁷ Burada dikkati çeken ilk nokta, Spinoza terminolojisinde, “hukuk” kategorisinin, “yasa” kategorisinin altında, onun bir türü olarak konumlandırılmış olmasıdır. İkinci noktaysa, her türlü tabiata içkin normatif düzen düşüncesinin hukuk kategorisinden dışlanarak, hukukun bütünüyle insan yaratisı pozitif hukuka indirgenmesidir. Bu ikinci nokta, söz konusu yasa türünün tanımından olduğu kadar, bu tür için Spinoza’nın verdiği örnekten de açıkça anlaşılmaktadır: “[...] *insanlar tabiatından edindikleri haklarından bir şeyi bırakıp ya da bırakmaya zorlanıp, belirli bir yaşama usulüne boyun eğmişlerse, bunun kaynağı insani bir karardır*”.¹⁴⁸

Mutlak anlamıyla yasa sözcüğünü bu şekilde tanımlayıp, yasanın iki türü olduğunu söyledikten sonra Spinoza, şaşırtıcı bir sıçrayışla, ilk yasa türünü yani tabii zorunluluktan kaynaklanan yasayı elemeye yönelir. Başka bir ifadeyle, ilk adımda, hukuku yasanın altına yerleştirip pozitif hukukla özdeşleştiren Spinoza, ikinci adımda da bu sefer yasa sözcüğünün kullanımını ikinci tür yasaya özgüler: “[...] *gerçekte yasa sözcüğü tabii şeylere metaforik olarak uyarlanmışa benzer. Yasadan genel olarak anlaşılan şey, yalnızca, insanların yerine getirebilecekleri ya da ihmal edebilecekleri bir buyruktur*”.¹⁴⁹ Bu pasajda, yasanın (hukukun) “norm” olma niteliği daha da belirginleşir. Gerçekten de, ilk tür yasa karşısında, insanın ya da genel olarak tekil şeylerin, yasaya içkin zorunluluğu aşmaları mümkün değildir. Tabiatın yasaları, sonuçlarını zorunlulukla doğuran nedenlerdir. Oysa insanların belli amaçlar gözeterek koydukları normlar, çeşitli yaptırım mekanizmalarıyla insanı içeriklerine uymaya zorlasalar da, bunlara uymamak hâlâ insanın gücünün sınırları içindedir.

Günümüze Bir İfade Özgürlüğü Çağrısı”, **Teolojik-Politik İnceleme**, Yaz. Benedictus Spinoza, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2008, s. 31-33.

¹⁴⁷ *TTP-IV*, s. 95; Köşeli parantez özgün çeviri metninde de yer almaktadır.

¹⁴⁸ *TTP-IV*, s. 95; Spinoza ontolojisinde, Tanrı ya da tabiatın, tüm tekil şeylerin içkin ve etkili nedeni olduğu, her şeyin tabiatın evrensel yasaları uyarınca kesin ve belirli bir şekilde varolmaya ve eylemeye belirlendiği daha önce ortaya koyulmuştu. Öyleyse akla şöyle bir soru gelebilir: Bu yasa türü de, söz konusu evrensel yasaların belirlenimine tabi değil midir? Spinoza, böyle bir sorunun gelebileceğinin farkındadır ve bir parantez açarak bu soruyu karşılamaya çalışır: Her şey, tabiatın evrensel yasaları uyarınca, kesin ve belirli bir nedene göre varolmak ve hareket etmek üzere belirlenmiş olsa da, bu tür yasaların, yine de, insanların kararından kaynaklandığı ileri sürülebilir. Spinoza’ya göre, bunun iki nedeni vardır. Bu nedenlerden biri, tabiatın düzeni hakkındaki bilgisizliğimizdir. Şeylerin gerçekte nasıl düzenlendiklerini ve aralarındaki bağlantıları sonsuzca bilmemize olanak bulunmadığından, insan, şeyleri “yakın” nedenleriyle tanımlamak ve açıklamak zorundadır. Tabiatla olumsal hiçbir şey olmasa da, gündelik hayatta şeylerin olanaklı olduğunu düşünmek kaçınılmazdır. İkinci nedense, insanın, tabiatın bir parçası olduğu ölçüde, tabiatın gücünün de bir parçasını oluşturmasıdır. Dolayısıyla, insan tabiatınca belirlenmiş gibi algıladığımız ölçüde tabiatın kaynaklanan şey, zorunlu olsa bile yine de kaynağını insanın gücünden alır. Bu nedenle, bu tür yasaların koyulması temelde, insan zihninin gücüne bağlıdır (*TTP-IV*, s. 96).

¹⁴⁹ *TTP-IV*, s. 96.

Spinoza'ya göre, yasa, insani gücü belli sınırlar içinde tutabilirse de, sınır sözcüğünün açığa vurduğu gibi, insani güç bu sınırların çok ötesindedir. Dolayısıyla insan, yasaya uyabileceği gibi uymayabilir de. Diğer yandan, bu insani gücün kendisi de, yasanın sınırını oluşturur: Yasa, insana, gücünü aşan bir şey buyuramaz.¹⁵⁰ Söz konusu buyruğun yerine getirilmesi mümkün olmadığı için... Böylece Spinoza, kendi yasa tanımına ulaşır: “*Herhangi bir amaca yönelik olarak, insanın kendisi ya da başkaları için belirlediği yaşama usulü [ratio vivendi]*”.¹⁵¹ Öyleyse yasa sözcüğü, özel olarak tanımlandığında, yalnızca insani karardan doğan yasa türü için kullanılabilir. Tabii zorunluluktan doğan yasalaraysa, bu sözcük, ancak metaforik olarak uygulanabilir. Zira aslında yasa kavramı, kendisine uyulmayı buyurma niteliği kadar ihmal edilebilmeyi ve insan yaratısı olma niteliğini de içeren bir kavramdır. Bu her iki niteliğe de sahip olmayan tabii yasalar, ancak uygun olmayan biçimde “yasa” diye adlandırılabilir.

1.2.1.3.2. İnsan Kararından Doğan Yasa

Tabii hukukçu gelenek hakkında söylenenler göz önünde bulundurulduğunda, Spinoza'nın nasıl bir paradigma değişimi gerçekleştirdiği daha da belirginlik kazanacaktır. Söz konusu gelenekte, tabii ya da tanrısal yasa ile insani yasa arasında bir ayrım yapılmakla birlikte, “gerçek” yasa türünün tabii yasa olduğu düşüncesi, hatırlanacağı gibi, temeldir. Örneğin, Cicero'nun evrensel, ezeli ve ebedi gerçek yasası, tabiatla uyum içinde olan doğru akıldır. Gündelik dilde, içerdiği emir ya da

¹⁵⁰ *TTP-IV*, s. 96; *TTP*'nin Türkçe çevirisinde, gönderme yapılan pasaj şöyledir: “Çünkü yasa insani gücü belirli sınırlar içinde tutar. Oysa insani gücün kendisi bu sınırların çok ötesindedir. Yasa bu sınırları aşan hiçbir şey buyuramaz”. Burada görüldüğü gibi, yasanın insana, kendisinin insani gücü içinde tuttuğu sınırların ötesinde bir şey buyuramayacağı gibi bir anlam çıkmaktadır. Bu pasaj, bir *TTP* çevirmenini en çok zorlayacak pasajlardan biridir. Çeşitli çeviriler arasında yapılacak bir karşılaştırma da sorunu çözmemektedir. Örneğin, İngilizce çeviride, insani güç çoğul olarak kullanıldığından [*human powers*], cümlemin devamında gelen *they* ve *their* ifadelerinin, “insani güçleri” mi yoksa “belli sınırları” [*certain limits*] mı anlattığı kesin olarak anlaşılabilir: “[...] *since a law constrains human powers within certain limits which they naturally exceed, and does not command anything beyond their scope*” (Benedict de Spinoza, **Theological-Political Treatise**, Çev. Jonathan Israel, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, s. 58); İspanyolca çeviride de, *él* zamiri, hem yasanın yerine kullanılan buyruğu [*mandato*] hem de insani gücü [*el poder humano*] anlatabileceğinden, anlam belirsizdir: “[...] *ley, [...] un mandato [...], puesto que contriñe el poder humano dentro de ciertos límites, que él supera, pero ne le impone nada superior a sus fuerzas*” (Benedictus Spinoza, **Tratado teológico-político**, Çev. Atilano Domínguez, Madrid: Alianza Editorial, 2003, s. 138); Almanca çevirideki anlamsa belirgindir ve bu çalışmada tercih edilen çeviri ve yorumu destekler niteliktedir: “[...] *unter Gesetz [...] ein Gebot, [...], weil es nämlich die menschliche Macht in gewisse Grenzen einschränkt, über die sie an sich hinausginge, und weil es nichts gebieten kann, was die Kräfte übersteigt*” (Baruch de Spinoza, **Theologisch-politischer Traktat**, Çev. Carl Gebhardt, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2006, s. 66).

¹⁵¹ *TTP-IV*, s. 96. Köşeli parantez özgün çeviri metninde de yer almaktadır..

yasakların yazılı olarak ortaya koyulduğu kurallara yasa adı verilse de, bu, yasa sözcüğünün olağan kullanımından başka şey değildir. Aquinas'a göre de, gerçek yasa, bir eylemi emreden ya da yasaklayan akıldır. İnsani bir buyruğun yasa adını alabilmesi için akıl tarafından yönlendirilmesi gerekir. Her iki örnekte de, gerçek yasa, insanın uyabileceği gibi uymaktan kaçınabileceği emirler ve yasaklar getiren, tabiata içkin aklın yasasıdır. Dolayısıyla yasa ve hukuk kategorileri özdeşdir. Başka bir ifadeyle tabiata içkin normatif bir hukuk düzeni vardır. İnsani yasalar, yalnızca insanlar tarafından koyulmakla yasa niteliği kazanamazlar; aklın yasalarına ya da tabii yasalara, yani tabii hukuka uygun olmaları gerekir. İnsani yasalar ancak o zaman hukuk kuralları olarak adlandırılabilir. Oysa Spinoza'ya göre, tabiatta ne hukuk ne de ahlak anlamında normatif, emir ve yasak biçiminde bir düzen vardır.¹⁵² Normatifliği yaratan insandır. Öyleyse yasa, tekrar, şu şekilde tanımlanabilir: “[...] herhangi bir amaca yönelik olarak insanların kendileri ya da başkaları için belirledikleri yaşama usulü [...]”¹⁵³

Spinoza, bu noktada, tabii zorunluluktan doğan yasayı bir yasa türü olarak eleyip, yasa sözcüğünü insani karardan doğan yasaya özgüleyip, bu yasa türünü de pozitif hukukla özdeşleştirdikten sonra, ikinci bir şaşırtıcı sıçrayışla, yasayı, insanların yöneldikleri amaca göre¹⁵⁴, insani yasa ve tanrısal yasa olmak üzere ikiye

¹⁵² Belaif'e göre, hukuk kuramının en çok tartıştığı sorunlardan biri, kuşkusuz, pozitif hukukun, daha üstün bir hukukla, yani ahlak yasaları ya da tabii hukukla ilişkisidir. Spinoza'nın tabii yasa nosyonu, geleneksel kavramsallaştırmadan bütünüyle farklı olduğu için, Spinoza'nın hukuk kuramının klasik tabii hukuk kuramı çerçevesinde geliştirildiğini söylemek mümkün değildir. Spinoza'da tabii yasaların amoral niteliği, pozitif hukukun, akıl yoluyla, daha üstün bir yasadaki (tabii hukuk ya da ahlaki yasalar) çıkarılması gerektiğine ilişkin düşünceleri dışlar (Belaif, **Spinoza's Philosophy of Law**, s. 5, 14, 41, 72, 123). Bu saptamanın doğru olmakla birlikte, bazı noktaları eksik bıraktığı söylenebilir. Spinoza felsefesi, tabii hukuk geleneği içinde yer almadığı gibi, bu gelenekle radikal ve uzlaştırılmaz bir karşıtlık içindedir. Walther de bu karşıtlığın altını çizer. Yazar, Spinoza'nın kendi hukuk kuramını, sürekli tabii hukuk kuramı olarak ortaya koyduğunu, ancak geleneksel terminolojinin içini bütünüyle farklı doldurarak, bir yandan kendi hukuk kuramını geliştirdiğini, diğer yandan da geleneksel tabii hukuk kuramını eleştirerek yıktığını ifade eder (Walther, “Die Transformation des Naturrechts in der Rechtsphilosophie Spinozas”, s. 74).

¹⁵³ *TTP-IV*, s. 97.

¹⁵⁴ Spinoza'ya göre, yasaların gerçek amacını (insanın en üstün yararı) çok az sayıda insan bilir. İnsanların çoğu bu amacı kavramaktan acizdirler. Bu nedenle, yasakoyucular, yasaların herkesi aynı biçimde zorlayabilmesi için, yasaların tabiatından zorunlu olarak kaynaklanandan çok farklı, başka bir amaç belirlemişlerdir. Sıradan insana, en sevdiği şeyi vaat edip, onu en korktuğu şeyle tehdit ederek, insanları umut ve korkuyla dizginlemişlerdir. Yasa denilince, bazı insanların başkalarına buyurdıkları yaşama usulünün akla gelmesinin nedeni budur. Korkuyla yasalara itaat eden kişi aslında *alterius juris*'dir, yani başkasının hâkimiyeti altındadır (*TTP-IV*, s. 96, 97). Spinoza'ya göre, insanın son amacı ve tüm insani eylemlerin yöneldiği hedef, Tanrı sevgisidir. Bu nedenle, yalnızca Tanrı'yı sevmeyi önemseyen kişi, tanrısal yasayı izler. Bunun nedeni de, korku ya da umut değil, Tanrı bilgisi ve sevgisinin insanın en üstün yararı olduğunu bilmektir (*TTP-IV*, s. 98). Tanrısal yasanın ödülü yine kendisidir, yani sağlam ve istikrarlı bir kafa yapısıyla Tanrı'yı tanımak ve onu özgürce sevmektir. Cezasıysa bu yarardan yoksun kalmaktır (*TTP-IV*, s. 100).

ayırır. Yalnızca insanın en üstün yararını, yani gerçek Tanrı bilgisini ve sevgisini gözetken yasayı tanrısal yasa olarak adlandıran Spinoza, insani yasayı, insan hayatı ve politik bütünüün güvenliğine hizmet eden yaşama usulü olarak tanımlar.¹⁵⁵ Bölümün devamında ve *Etika*'nın V. bölümünde görülebileceği gibi, gerçek Tanrı bilgisi ve sevgisi, Spinozacı etiğin temel sorunsalıdır. Böylece Spinoza, hukuku insan yaratısı normlara indirgemekle kalmaz, ahlak kategorisini de insani karardan doğan yasanın altına yerleştirerek, kendi etiğinin öngördüğü yaşama usulünün keşfini de insan zihninin gücüne bağlamış olur. Dolayısıyla, tabii hukukçu anlayış kadar, tabiatta bulunabilecek ahlaki bir normatif düzen düşüncesinin de karşısında yer alır.¹⁵⁶

1.2.1.3.3. Tanrısal Yasa ya da Etik

Spinoza'ya göre, tanrısal yasanın “tanrısal” diye adlandırılmasının nedeni, bu yasanın Tanrı tarafından koyulmuş emir ya da yasaklar içermesi değil, insanın en üstün yararının tabiatıdır. Gerçek Tanrı bilgisi ve sevgisi olan bu yarara ulaşmak için, insanın anlama yeteneğini kusursuzlaştırması gerekir. Tanrı olmadan hiçbir şey varolamayacağı ve kavranamayacağından, Tanrı hakkında açık ve seçik bir ideaya sahip olmadıkça insanın her şeyden kuşkulması kaçınılmazdır. Öyleyse her türlü kuşkuyu gerçekten ortadan kaldıracak tüm bilgi ve kesinlik, dolayısıyla da insanın en üstün yararı ve kusursuzlaşma imkânı yalnızca Tanrı bilgisi ve sevgisine bağlıdır. Bu nedenle, Spinoza'ya göre, sözü edilen amacın gerekli kıldığı araçlar Tanrı'nın emirleri olarak adlandırılabilir. Çünkü bunlar bize, o zihnimizde var olduğu ölçüde, sanki Tanrı tarafından buyrulmuşlardır. Öyleyse söz konusu amaca yönelik yaşama usulüne, pekâlâ tanrısal yasa adı verilebilir.¹⁵⁷ Spinoza, bu araçların ve yaşama

¹⁵⁵ *TTP-IV*, s. 97.

¹⁵⁶ Benzer görüş için bkz: Belaiif, **Spinoza's Philosophy of Law**, s. 53; Spinoza'nın, *TTP-IV*'te politik normlar kadar ahlaki normların da insan yaratısı olduğuna işaret ettiğini söyleyen bir başka görüş için bkz: Walther, “Natural Law, Civil Law and International Law in Spinoza”, s. 659, 660. Walther'e göre, insani yasa ve tanrısal yasa arasındaki fark, bu yasaların nedenlerinde değildir. Çünkü her iki yasa türü de insan yaratısıdır. Farkın kaynağı, bu iki yasa türünün uygulama alanıdır. İnsani yasa, dar anlamda, insanların toplumsal bir aradalıklarıyla ilgiliyken, tanrısal yasa insanın en yüksek yararına yönelmiştir. Ayrıca bkz: Douglas J. Den Uyl, **Power, State and Freedom. An Interpretation of Spinoza's Political Philosophy**, Assen: Van Gorcum, 1983, s. 3, 4. Den Uyl'a göre, Tanrı bilgisi ve sevgisine ulaşmak bir yaşama usulü [*ratio vivendi*] gerektirebilir. Bu yaşama usulünü belirleyecek olan da insandır. Öyleyse tanrısal yasalar, insan kararından kaynaklanan yasalardır. Dolayısıyla da bu yasalara itaat edilmemesi veya söz konusu yasaların yine insanlar tarafından değiştirilebilmesi mümkündür.

¹⁵⁷ Walther, bu anlamıyla tanrısal yasanın, yarı-buyruk niteliğinde olduğunu söyler. Tanrı bilgisi ve sevgisine ulaşmanın araçları ve yolları, insan zihninin gücüyle bulunduğundan, insana dışarıdan dayatılan “normlar” değildirler (Walther, “Die Transformation des Naturrechts in der Rechtsphilosophie Spinozas”, s. 94).

usulünün ne olduğu gibi soruların evrensel etiğe ilişkin olduklarını söyleyerek, *Etika*'ya gönderme yapar.¹⁵⁸

Spinoza, tanrısal yasanın tabiatını bu şekilde ortaya koyduktan sonra, üçüncü bir sıçrayışla okurunu yeniden şaşırtır; insani yasayı, bu sefer de, vahiyle koyulmuş olmamaları koşuluyla, tanrısal yasanıkinden, yani gerçek Tanrı bilgisi ve sevgisinden başka bir hedef gözeten tüm yasalar olarak tanımlar. Düşünür burada, peygamberlik ışığıyla koyulduğuna inanıldığından, Musa'nın yasasının da Tanrı'nın yasası ya da tanrısal yasa olarak adlandırılabilceğini söylese de, aslında vahyedilmiş tanrısal yasanın, tabii tanrısal yasa insan tabiatından çıkarsandığı ölçüde, evrensel¹⁵⁹ niteliğe sahip olmadığını açıkça dile getirir. Musa'nın yasası, evrensel değildir; aksine bütünüyle tek bir halkın mizacına ve onun korunmasına uyarlanmıştır.¹⁶⁰ Başka bir ifadeyle, söz konusu yasanın yöneldiği hedef, etiğin hedefi olan gerçek Tanrı bilgisi ve sevgisi değil, hukukun hedefi olan dünyevi güvenlik ve rahattır. Nitekim Spinoza, bölümün devamında, gerçek tanrısal yasayı¹⁶¹ "tabii tanrısal yasa", diğeriniyse "vahyedilmiş tanrısal yasa" olarak adlandırmaya başlar.¹⁶²

1.2.1.4. Pozitif Hukukun Bir Türü Olarak Vahyedilmiş Tanrısal Yasa

1.2.1.4.1. Vahyedilmiş Tanrısal Yasa

Yukarıda aktarılanlardan ve Spinoza'nın tarihi anlatılarla dinsel törenler hakkında söylediklerinden, filozofun kurumsal dini aslında bir çeşit pozitif hukuk

¹⁵⁸ *TTP-IV*, s. 97, 98.

¹⁵⁹ Spinoza'ya göre, insan tabiatından çıkarsanan tabii tanrısal yasa, evrenselidir, yani tüm insanlara ortaktır (*TTP-IV*, s. 99).

¹⁶⁰ *TTP-IV*, s. 99.

¹⁶¹ "Mutlak anlamıyla ele alınan tanrısal yasa, törenlere değil, gerçek yaşama usulüne için olan evrensel yasa anlamına gelir" (*TTP-V*, s. 107).

¹⁶² *TTP-IV*'teki Spinozacı yasa tanımını ön plana çıkararak inceleyen ender çalışmalardan biri olan Belaiif'in kitabında, Spinoza'nın bu bölümde ortaya koyduğu yasa tanımlarından, bu çalışmada yapılan yorumdan biraz farklı bir şema bulunur. Belaiif'e göre, Spinoza yasayı önce ikiye ayırır: Tabii zorunluluktan doğan yasa ve insani yasa. Daha sonra tabii yasa ve tabii tanrısal yasayı ilk yasa türü altına; pozitif hukuku, ahlak düzenini ve pozitif (yani vahyedilmiş) tanrısal yasayı veya törensel hukuku da ikinci yasa türü altına yerleştirir (Belaiif, *Spinoza's Philosophy of Law*, s. 9-11, 40, 43). Bu çalışmadaysa, yalnızca tabii yasa (tabiatın evrensel yasaları) tabii zorunluluktan kaynaklanan yasa türü altında kabul edilmektedir. İnsani yasa (pozitif hukuk) ve tabii tanrısal yasaysa (etik) insan kararından doğan yasanın türleridir. Vahyedilmiş tanrısal yasa da, insani yasa yani pozitif hukuk kategorisi altında düşünülmelidir.

düzeni olarak gördüğü sonucuna varılabilir.¹⁶³ Örneğin Spinoza, dinlerin ibadet ve usullerle donatılmasının nedenini *Teolojik Politik İnceleme*'nin giriş bölümünde, insanın korkuya, dolayısıyla da hurafeye yatkın tabiatına bağlar. Spinoza'ya göre, “*hurafeyi doğuran ve besleyen neden korkudur*”, bu nedenle de tüm insanlar tabiatları gereği hurafenin pençesindedirler. Zira insan, korkunun tutsağı olduğunda, en saçma şeylere bile inanacak hale gelebilen bir varlıktır. Ancak insanların hurafenin tuzağına düşmesi ne kadar kolaysa, tek ve aynı hurafeye bağlı kalmaları da o kadar zordur. Bu istikrarsızlık pek çok karışıklığa ve savaşa neden olmuştur. İbadet ve usuller, bu beladan kaçınmak, yani belli bir toplumsal istikrar sağlamak üzere, dine her zaman için ağırlık kazandırmak amacıyla ihdas edilmiştir.¹⁶⁴ Öyleyse tarihi anlatılar ve törenler, insana Tanrı'yı tanıtamaz, dolayısıyla da gerçek Tanrı sevgisini kazandıramaz, yani en üstün yarara ulaştıramaz.¹⁶⁵

Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*'nin pek çok yerinde, Tanrı tarafından Musa'ya vahyedilen yasaların, “*Yahudi siyasi bütünüünün ve yalnızca onun yasasından başka şey*” olmadığını açıkça ifade eder.¹⁶⁶ Düşünüre göre, Yahudiler dışında kimse bu yasaları kabul etmek zorunda olmadığı gibi, Yahudiler de yalnızca politik bütünlüleri ayakta durduğu sürece bunlara tâbiydiler.¹⁶⁷ Diğer yandan, Spinoza'ya göre, Musa'nın yasaları, tabii tanrısal yasa gibi, insanları gerçek Tanrı bilgisi ve sevgisine ulaştıracak yaşama usulünü değil, insanlarda umut ve korku uyandırarak belli bir yaşama usulüne itaati sağlayacak emir ve yasaklar içermektedir. Musa da bu yaşama usulünü insanlara, bir yasakoyucu olarak, onları yasanın hükmü altında zorlayarak öğretmişti.¹⁶⁸ *Eski Ahit*'teki törenler de, yalnızca Yahudiler için ihdas edilmişti. Bunlar yalnızca Yahudi politik bütünüünün dünyevi mutluluğuna ilişkindi.¹⁶⁹ Spinoza'ya göre, Musa'nın beş kitabında, törenler dışında, birçok ahlaki ilke yer alsa da, bunlar tüm insanlar için geçerli evrensel ahlaki dersler değildir; yalnızca Yahudiler'in kavrama yeteneğine ve mizacına uyarlanmış buyruklardır. Dolayısıyla da Yahudi politik bütünüünün yararına ilişkindirler. Tüm bu buyruklar Yahudiler'e, Musa tarafından, bir dinbilgini ya da peygamber olarak değil, bir

¹⁶³ Benzer görüş için bkz: Jon Wetlesen, *The Sage and the Way. Spinoza's Ethics of Freedom*, Assen: Van Gorcum, 1979, s. 324, 335, 339-341.

¹⁶⁴ *TTP-Giriş*, s. 44, 45.

¹⁶⁵ *TTP-IV*, s. 99.

¹⁶⁶ Bkz: *TTP-III*, s. 83, 86; *TTP-V*, s. 109.

¹⁶⁷ *TTP-Giriş*, s. 48.

¹⁶⁸ *TTP- II*, s. 78.

¹⁶⁹ *TTP-V*, s. 106, 113.

yasakoyucu ya da hükümdar olarak emredilmiştir.¹⁷⁰ Nitekim Spinoza'ya göre, Yahudi politik bütünü yıkıldıktan sonra, bu törenleri uygulama zorunluluğu da ortadan kalkmıştır.¹⁷¹ Öyleyse din kuralları, Yahudi politik bütününde pozitif hukuk kurallarından başka şey değildir.¹⁷²

Böylece *Teolojik-Politik İnceleme*'nin IV. bölümünde, Spinoza'nın tanrısal irade öğretisi karşılıklı, tekrar bütün belirginliğiyle kendini gösterir. Tanrısal yasanın niteliğini ortaya koyduktan sonra, Tanrı'nın insanlara yasalar buyuran bir hükümdar ya da yasakoyucu olarak kavranıp kavranamayacağını soran Spinoza, bu sorunun cevabının, tanrısal iradenin tabiatından kolaylıkla çıkarılabileceğini söyler. Spinoza'ya göre, Tanrı'nın iradesi ya da kararıyla Tanrı'nın anlama yeteneği bir ve aynı şeydir. Başka bir ifadeyle, “*Tanrı'nın ileri sürdükleri ya da karşı çıktıkları her zaman sonsuz bir zorunluluk ya da gerçeklik içerir*”.¹⁷³ Burada Spinoza, aslında yine tabii zorunluluğa bağlı yasa türüne dönmekte ve Tanrı'nın tabiatından zorunlulukla kaynaklanan bu evrensel yasaların, “uyulabileceği gibi ihmal de edilebilecek” olma niteliği ile tanımlı birer “norm” olmadıklarını hatırlatmaktadır. Tabiatın sabit ve değişmez düzenini anlatan bu yasalar, her zaman için bengi bir zorunluluk içerirler, dolayısıyla bunlar gerçek anlamıyla birer yasa olmadıkları gibi, Tanrı da insanlara emir ve yasalar getiren, bunlara uyulması halinde insanları ödüllendiren, aksi halde onları cezalandıran bir hükümdar ya da yasakoyucu değildir.¹⁷⁴

1.2.1.4.2. *Kutsal Kitap*'taki Adem Meseli

Tanrısal tabiatı *Etika*'da geometrik yöntem ve felsefi tanıtlamalarla ortaya koymaya çalışan Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*'de *Kutsal Kitap*'in da, anlama yeteneğimizi kusursuzlaştırarak oluşturduğumuz Tanrı ideasına karşı çıkan bir bilgi kaynağı olmadığını göstermeye çalışır. Bunun için Spinoza *Kutsal Kitap*'ta yer alan Adem meseline gönderme yapar. Eğer Tanrı Adem'e, onun iyiyle kötüyü bilme

¹⁷⁰ *TTP-V*, s. 106, 107.

¹⁷¹ *TTP-V*, s. 109.

¹⁷² Bkz: *TTP-V*, s. 112, 113.

¹⁷³ *TTP-IV*, s. 100.

¹⁷⁴ Walther'e göre, Spinoza felsefesi uyarınca, kaynağı Tanrı olan bir norm anlamında bir tanrısal yasa düşünülemez bile. Spinoza'nın *TTP-IV*'te yapmaya çalıştığı, *lex divina* ifadesinin çeşitli kullanımlarının aslında ne anlama geldiklerini göstermektir. Spinoza'ya göre, bu kullanımların aslında ya normatif bir anlamları yoktur, ya bu kullanımlar insan yarattığı yasaların özel bir halini anlatmaktadırlar ya da sıradan insanın önyargıların hâkimiyetindeki bakış açısından beslenen günlük konuşma diline uyarlanmışlardır (Walther, “Die Transformation des Naturrechts in der Rechtsphilosophie Spinozas”, s. 93).

ağacının meyvesinden yemesini istemediğini söylemişse, yani Tanrı bunun böyle olmasına karar vermişse, başka bir ifadeyle bunu böyle kavramışsa, Adem'in bu eylemi gerçekleştirebilmesi kendi içinde bir çelişki taşıyacaktır. Çünkü Tanrı'nın tüm olumlama ve olumsuzlamaları bengi bir zorunluluk ve gerçeklik içerir. Öyleyse Adem'in söz konusu meyveyi yemesi mümkün olmamalıdır. Ancak *Kutsal Kitap*'taki mesel açıktır; Tanrı Adem'e söz konusu eylemi gerçekleştirmemesini söylemiş, Adem ise yine de ağacın meyvesini yemiştir. Spinoza'ya göre, bu durum ancak şöyle açıklanabilir: Tanrı Adem'e, söz konusu meyveyi yeme eyleminin ardından zorunlulukla gelecek olan kötü sonucu açıklamakla yetinmiştir. Ancak neden ile sonucu arasındaki zorunlu bağlantıyı açıklamamıştır. Bilgisindeki bu eksiklik nedeniyle Adem, söz konusu vahyi sonsuz ve zorunlu bir gerçek olarak değil (tabii zorunluluktan kaynaklanan yasa), bir yasa (norm), başka bir ifadeyle, gücü mutlak olan bir hükümdarın (Tanrı) sırf canı öyle istedi diye koyduğu ve yaptırımla donattığı bir kural olarak algılamıştır.¹⁷⁵

Spinoza'nın Adem meselini, Tanrı'nın bir yasakoyucu ya da hükümdar olarak kavranamayacağını tanıtlamak üzere *Teolojik-Politik İnceleme*'ye almış olması, düşünürün, bu eserin yayınlanmasından beş yıl önce (1665) Willem van Blyenbergh'le mektuplaşmaları hatırlandığında hiç de şaşırtıcı değildir.¹⁷⁶ Deleuze'ün adlandırmasıyla *Kötülük Mektupları* diye de bilinen bu mektuplaşma, Spinoza'nın *Etika* ve *Teolojik-Politik İnceleme*'de ortaya koyduğu düşünce sistemini kavrama konusunda okura önemli ipuçları verir.¹⁷⁷

Söz konusu mektuplaşma sırasında Adem örneğini ilk veren Blyenbergh'dir. Blyenbergh, Spinoza'nın, 1663'te ekinde *Metafizik Düşünceler* olmak üzere yayınlattığı *Descartes Felsefesinin İlkeleri* adlı eseri üzerinden, Spinoza'ya bir mektup (Mektup 18) yazarak "kötülük" sorununu ele alır. Spinoza'nın bu zoraki mektup arkadaşı, Descartes ve Spinoza'nın düşüncelerinden zorunlu olarak doğan sonucun insanı şu iki seçenektan birini seçmeye zorladığını düşünmektedir: Ya insan ruhunun hareketi ve isteğinde hiçbir kötülük yoktur ya da bu kötülüğün dolaysız

¹⁷⁵ *TTP-IV*, s. 101; Spinoza, Adem hakkında söylenenlerin, Tanrı adına yasalar buyuran tüm peygamberler için geçerli olduğunu ifade ettikten sonra, örnek olarak Musa'yı gösterir. İsa'ysa bu duruma bir istisnadır (*TTP-IV*, s. 101, 102).

¹⁷⁶ Spinoza, *Etika*'da, yalnızca bir kez "ilk insan" diyerek Adem'den söz eder. Bkz: *E-IV*, Ö-68, Tanıt, Not.

¹⁷⁷ Alber Nahum, "Sunuş", *Kötülük Mektupları*, Yaz. Baruch Spinoza, Willem van Blyenbergh, İstanbul: Norgunk, 2008, s. 41, 42.

nedeni Tanrı'dır. Zira Blyenbergh'e göre, Descartes ve Spinoza, Tanrı'nın, ruhun sadece özünün değil, istek ya da irade diye adlandırılan çabasının veya hareketinin de nedeni olduğunu iddia etmektedir. İşte bu noktada Blyenbergh, Adem meseline başvurur. Bu meselden açıkça anlaşılana, Adem'in ruhunun yasak meyveyi yemek istediğidir. Blyenbergh'e göre, Descartes ve Spinoza haklıysa, hem Adem'in bu isteğinin hem de bu isteğin belirli biçimde ortaya çıkmasının Tanrı'ya bağlanması gerekir. O zaman Adem'in yasak edimi (meyveyi yemesi) ya kendinde kötü değildir ya da kötülüğün kaynağı Tanrı'dır.¹⁷⁸

Spinoza, Blyenbergh'e yazdığı cevapta, muhatabının mektubundaki temel sorunun, merkezde duran "kötülük" kavramından neyin anlaşılması gerektiğinin açıklanmaması olduğunu söyler. Spinoza'ya göre, Blyenbergh'in kötülükten anladığı, ya bir biçimde belirlenmiş olarak ya da Tanrı'nın buyruğuna aykırı olarak kavranan isteğin kendisidir. Kötülük böyle kavrandığı için de, iki saçma seçenek arasında kalınması tâbidir:

1. Tanrı kendi iradesine aykırı şeyler yapar.

2. Tanrı'nın iradesine aykırı şeyler de iyi olabilir.

Oysa Spinoza'ya göre, böyle bir sonucun kendi düşüncesinden çıkması mümkün değildir; çünkü düşünüre göre, bir yandan, herhangi bir şeyin Tanrı'nın iradesine aykırı olarak varolabilmesi ya da gerçekleşebilmesi mümkün değildir. Diğer yandansa, günah ya da kötülüğün olumlu bir varlıkları yoktur. Varolan her şey, başka bir şeyle ilişkili olarak değil ama kendinde ele alındığında, her münferit durumda, özünün uzandığı yere kadar uzanan bir kusursuzluk içerdiğinden, Adem'in yasak meyveyi yeme kararı veya bu yönde belirlenmiş isteği de, ifade ettiği gerçeklik kadar kusursuzluk içerir.¹⁷⁹ Burada Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*'de olduğu gibi, Tanrı'nın iradesi ve anlama yeteneğini özdeşleştirerek, Adem'in isteğinin Tanrı'nın yasasına aykırı olduğunu söylemenin, Tanrı'ya büyük bir kusurluluk

¹⁷⁸ Baruch Spinoza, Willem van Blyenbergh, **Kötülük Mektupları**, Çev. Alber Nahum, İstanbul: Norgunk, 2008, s. 49, 50.

¹⁷⁹ Spinoza'ya göre, olgusalılık (gerçeklik) ile eksiksizlik (mükemmellik, yetkinlik, kusursuzluk) [*realitas et perfectio*] bir ve aynı şeydir (E-II, Tanım 6); "[...] genel olarak eksiksizlik ile, [...] olgusalılığı, başka bir deyişle, süre göz önüne alınmaksızın varolduğu ve belli bir yolda davrandığı sürece herhangi bir nesnenin özünü anlıyorum" [E-V, Önsöz (133 / 200)].

atfetmek olduğunu iddia eder. Zira herhangi bir şeyin, Tanrı'nın iradesi, dolayısıyla da anlama yeteneğine aykırı olarak gerçekleşmesi mümkün değildir. Böyle bir şeyi düşünmek, kare şeklinde bir üçgenden söz etmek denli saçma olacaktır. Dolayısıyla Adem'in isteği veya kararı, kendinde ele alındığında, ne kötüdür ne de Tanrı'nın iradesine aykırıdır. Öyleyse nedeni, Tanrı olmalıdır.¹⁸⁰

Spinoza'nın burada yapmaya çalıştığı şey açıktır. Düşünür, Tanrı'nın özdeş olan iradesi ve anlama yeteneğinden söz ederken, aslında *Teolojik-Politik İnceleme*'de tabii zorunluluktan doğan yasa diye adlandırdığı, tabiatın sabit ve değişmez düzenine gönderme yapmaktadır. Gerçekten de Spinoza *Etika*'da, Tanrı'ya ancak uygunsuz bir biçimde irade ve anlama yeteneği atfedilebileceğini söylerken, Blyenbergh'e mektuplarında ve *Teolojik-Politik İnceleme*'de yine de bu kavramları kullanıp ancak onları tabii zorunlulukla özdeşleştirerek, tanrısal irade öğretisini kendi silahlarıyla vurmaya çalışmaktadır. Adem'in isteği ya da kararı, tabiattaki her şey gibi, belli bir zorunluluğun sonucudur ve Tanrı da tabiattaki her şeyin içkin ve etkili nedenidir. Tanrı'nın her biri bengi bir gerçeklik ve zorunluluk içeren kararlarına aykırı davranmak mümkün olmadığından (çünkü bunlar norm niteliğine sahip yasalar değildir), Adem'in ne söz konusu meyveyi yemeye yönelmesi ne de yemesi Tanrı'nın iradesine aykırıdır.¹⁸¹ Bu istek ya da eylem, kendinde ele alındığında, herhangi bir kötülük de içermez. Çünkü Spinoza'ya göre günah ya da kötülüğün olumlu bir varlıkları yoktur. Başka bir ifadeyle, tabiatta günah ya da kötülük diye bir şey yoktur. İyi ve kötü, günah ve sevap, adalet ve adaletsizlik kavramları, ancak insan yaratısı yasalar altında yaşayanlar için bir anlam ifade eder.

Bu iki mektuptan anlaşılan, aslında Spinoza düşüncesi hakkında Blyenbergh'in vardığı sonuçların hiç de yanlış olmadığıdır. Adem örneğinde Spinoza'nın Tanrı'sı, gerçekten de, Adem'in isteğiyle eyleminin içkin ve etkili nedenidir. Spinoza'nın aynı konuda *Teolojik-Politik İnceleme*'de söyledikleri de göz önünde bulundurulduğunda, Adem'in eyleminin, tabii zorunluluğa aykırı bir şekilde gerçekleştiği söylenemez. Diğer yandan, bu eylem, kendinde ele alındığında, hiçbir kötülük ya da günah da

¹⁸⁰ Mektup 19 (**Kötülük Mektupları**, s. 53-55).

¹⁸¹ Spinoza, aynı temayı başka bir bağlamda, *TTP*'nin üçüncü bölümünde de dile getirir: “*Tanrı yönetiminden, tabiatın sabit ve değişmez düzenini, yani tabii şeylerin zincirleme bağlantısını anlıyorum. [...], tabiatın her şeyi vareden ve belirleyen yasaları Tanrı'nın sonsuz kararlarından başka şey değildir. Bu kararlar da her zaman sonsuz bir gerçeklik ve zorunluluk içerir. Demek ki her şey tabiat yasaları uyarınca gerçekleşir ya da her şey Tanrı'nın kararı ve yönetimi uyarınca düzenlenir dediğimizde, aynı şeyi söylemiş oluruz*” (*TTP-III*, s. 84).

içermemektedir. Böyle bir sonucu, Blyenbergh gibi bir Hıristiyanlık savunucusunun kabullenmesi, elbette mümkün değildir. Teolojik açıdan bakıldığında, Tanrı, vahiyle insanlara emir ve yasaklarını açıklar. İnsan da özgür iradesiyle iyi (bu emir ve yasaklara uymak) ve kötü (bu emir ve yasaklara aykırı davranmak) arasında bir seçim yapar. İnsanın bu seçimdeki iradesini belirleyen Tanrı olmadığından, Tanrı kötülüğün kaynağı da değildir.¹⁸²

Tanrı'nın bir yasakoyucu olarak düşünülmesi, insanın iradesinin özgür olduğunun kabul edilmesi ve Tanrı'nın buyruklarınca belirlenen bir iyi ve kötüye duyulan inanç, tanrısal irade öğretisi açısından kaçınılmaz olarak kabul edilmesi gereken, temel önemde tasarımlardır. Oysa Spinoza, tanrısal tabiatı zorunluluk ve içkinlik terimleriyle tanımlayarak, bu öğretinin temelini yıkmaya yönelir. Böylece Spinoza'ya göre, aşkın bir Tanrı'nın koyduğu kurallar bütünü olarak tanrısal bir hukuk olamayacağı gibi, tabiatta keşfedilecek normatif bir düzen anlamında bir tabii hukuk da yoktur. Hukuk bütünüyle insan yaratısıdır ve neyin iyi neyin kötü, neyin haklı neyin haksız olduğu, insanların koyduğu yasalar çerçevesince belirlenir. Dolayısıyla Spinoza, hukuku düşünmek anlamında bütünüyle pozitivisttir.¹⁸³

Spinoza, burada kalsaydı, devlet mutlakiyetçiliğine kapı aralayan bir düşünür olmaktan kurtulamazdı. Oysa ileride daha ayrıntılı olarak ortaya koyulacağı gibi, Spinoza, hakkı alışıldığı gibi hukuk kategorisi altında değerlendirmeyerek, düşünce tarihinde belki de eşi olmayan bir stratejiyle, hakları savunacaktır. Spinoza düşüncesinde hak, insan kararından doğan yasa türü yani hukuk kategorisi altında değil, tabii zorunluluktan kaynaklanan yani aslında yasa olmayan yasa türü altında ele alınır.¹⁸⁴ İnsan, tüm diğer tekil şeyler gibi, belli bir şekilde var olmaya ve

¹⁸² Blyenbergh'e göre, insanın ilk kusursuzluğunu yitirmesine neden olan düşüş, ilk insanın (Adem'in) basiretsizliğinin bir sonucudur. Öyleyse bu düşüşün giderilmesinden daha gerekli bir şey olamaz. *Kutsal Kitap*'in biricik amacı da, bu düşmüş insanı yeniden Tanrı'ya ulaştırmaktır (Mektup 20; **Kötülük Mektupları**, s.71).

¹⁸³ Walther'e göre, öznel arasında bağlayıcı normlar olma anlamında hukuk, insanlar tarafından "koyulmuş" kurallardır. Geçerliliği, etkililiğine bağlıdır. Başka bir ifadeyle, Spinoza düşüncesinde hukuk denilince anlaşılması gereken pozitif hukuktur (Walther, "Die Transformation des Naturrechts in der Rechtsphilosophie Spinozas", s. 88, 91).

¹⁸⁴ Benzer görüş için bkz: J. H. Carp, "Naturrecht und Pflichtbegriff nach Spinoza", s. 81; Walther de, Spinoza'da tabii hakkın hiçbir normatif çağrışım taşımadığının altını çizer (Walther, "Natural Law, Civil Law and International Law in Spinoza", s. 660). Diğer yandan, tabii zorunluluktan doğan yasa (tabii yasa) ile tabii hak arasındaki ilişkiye de dikkat çeken Walther, Spinoza düşüncesinde tabii yasanın da normatif bir niteliği bulunmadığına işaret eder (Walther, "Die Transformation des Naturrechts in der Rechtsphilosophie Spinozas", s. 76, 77); Belaif de, Spinozacı tabii hakkın, kişinin

eylemeye belirlenmiş bir varlıktır. İnsan tabiatının tabii zorunluluktan kaynaklanan bu yasaları, hukukun da ilk ve temel sınırını çizer.¹⁸⁵

1.2.2.5. Spinozacı Etik Kavramının Hukuk ve Haklarla İlişkisi

Hukukun insan tabiatıyla çizilen sınırı konusuna geçmeden önce, Spinoza düşüncesinde ahlak kategorisinin yerine kısa da olsa değinmek gerekir. Spinoza açısından, ahlak da, hakların ele alınacağı bir zemin olamaz. Diğer yandan, tabiatta kendinde iyi ve kötünün bulunmadığını söyleyen, tasarımının merkezine tabii zorunluluğu oturtan bir düşünce içinde nasıl olup da bir ahlak kategorisi bulunduğu sorulabilir.¹⁸⁶ En önemli eserinin adı *Etika* olan bir düşünürün elbette ahlak hakkında söyleyecekleri vardır. Ancak düşünce tarihinde yine hiç kimsenin yapmadığı bir biçimde...

Bu konuyu aydınlatmak için, *Kötülük Mektupları*'na dönülebilir. Hatırlanacağı gibi, Spinoza, Blyenbergh'e verdiği cevapta, Adem'in yasak meyveyi yeme isteğinin, kendinde ele alındığında, ifade ettiği gerçeklik kadar kusursuzluk içerdiğini söylemekteydi. Dolayısıyla bu istek, kendinde ele alındığında, kötü değildi. Spinoza'ya göre, bu istekteki tek kötülük, Adem'in eylemi nedeniyle yitirdiği daha kusursuz bir halden yoksunluktur. Bunun bir kötülük ya da yoksunluk olarak adlandırılması, tanrısal tabiat açısından düşünüldüğünde yine bir anlam ifade etmeyecektir. Zira kötülüğün ya da yoksunluğun olumlu bir anlamı yoktur ve başka bir şeyle kıyaslanmadığı sürece hiçbir şeyin daha büyük bir kusursuzluktan yoksun kaldığını söylemek mümkün değildir. Böyle bir adlandırma, ancak, insanın anlama yeteneği açısından bir anlam ifade eder. Zira insanın, bir türün bireylerini tek bir tanımla ifade etme alışkanlığı vardır. Örneğin, dışsal olarak belli bir biçime sahip olan tekil şeyler insan olarak tanımlanır. Bu türe dâhil olan tüm bireylerin de, söz konusu tanımın içerdiği en yüksek kusursuzluğa ulaşmaya eşit derecede muktedir oldukları düşünülür. Bu bireylerden birinin eylemleri bu kusursuzlukla çeliştiğinde, onun söz konusu kusursuzluktan yoksun olduğu ve kendi tabiatından saptığı söylenir.

varoluşunun tabii yasaları uyarınca yaşamasından başka şey olmadığını söyler (Belaif, **Spinoza's Philosophy of Law**, s. 50).

¹⁸⁵ Benzer görüş için bkz: Walther, "Die Transformation des Naturrechts in der Rechtsphilosophie Spinozas", s. 78, 90.

¹⁸⁶ Bu konuyu tartışmaya açan başka bir çalışma için bkz: Belaif, **Spinoza's Philosophy of Law**, s. 54-71.

Ne var ki, bütün bunların nedeni, o bireyin en baştan belli bir tanıma dâhil edilmiş olmasıdır. Oysa Tanrı'da ya da tabiatta, soyutlamalar, genel tanımlar yoktur. Tüm tekil şeyler, Tanrı ya da tabiatın tarzları olarak, sahip oldukları gerçeklik ölçüsünde varolurlar ve eyleme belirlenirler.¹⁸⁷

Görüldüğü gibi, Spinoza burada açıkça bir kötülük tanımı yapmakta ve etik projesinin temelini aktarmaktadır: İnsan tabiatının ulaşabileceği daha kusursuz bir halden yoksunluk. Ancak bu kötülük kavramı, yalnızca insanın en yüksek yararına yönelen anlama yeteneği açısından ele alınabilecek bir kavramdır. Tabiatın bütünü açısından bakıldığında, bu kötülük tanımının da hiçbir anlam ifade etmeyeceği ortadadır. Burada önemli olan, Spinoza düşüncesinde hakların, bu çerçevede de, yani anlama yeteneği zemininde de ele alınmamış olmasıdır. Bu konuda daha önce söylenenler de göz önünde bulundurularak iki tespitte bulunulabilir:

1. İnsanın, anlama yeteneğini kusursuzlaştırarak ulaşabileceği en yüksek yarar gerçek Tanrı bilgisi ve sevgisinden başka şey değildir. Öyleyse Spinoza düşüncesinde ahlak, insanı emir ve yasaklarla erdeme yönelten normatif bir niteliğe sahip olamaz. O sadece, en yüksek yararın tabiatını açıklayıp, anlama yeteneğinin kusursuzlaştırılması gerektiğini tespit eder. Dolayısıyla Spinozacı etik, kategorik buyruklardan kurtarılmış bir etikdir.

2. Spinoza düşüncesinde, anlama yeteneğini kusursuzlaştırarak aklın rehberliğinde yaşayan insanla imgelemin boyunduruğunda, kör isteklerine tabi olarak yaşayan insan arasında bir sıradüzen yoktur. Çünkü “[...] *her bireyin, gücü altında olan her şey üzerinde üstün bir hakkı vardır*” ve “[t]abiattın üstün yasasına göre [...] *her şey, elinden geldiğince, kendi varlığında varolmayı sürdürmeye çalışır. Bunu da kendinden başka hiçbir şeyi hesaba katmadan yapar*”. Bu anlamda insanlarla diğer tekil şeyler arasında bir fark olmadığı gibi, akıllılarla gerçek akıldan habersiz olanlar arasında da bir fark yoktur. Başka bir deyişle, bilgenin aklın buyurduğu her şeyi yapmaya nasıl üstün bir hakkı varsa, bir cahil ya da ahlaki gücü olmayan

¹⁸⁷ Mektup 19 (Kötülük Mektupları, s. 54-55).

(elbette Spinozacı anlamda) birinin de iştahın yasalarına göre yaşamaya üstün bir hakkı vardır.¹⁸⁸

Böylece şunu söylemek mümkündür: Her ne kadar Spinoza felsefesinde etik temel önemde olsa da, ne hukuku kuran bir kavramdır ne de hakların ona gönderme yapılarak doğrulandığı bir zemindir. İnsanın gücüyle özdeşleştirilen hakkı, haklı ve haksızın tek belirleyicisi olan hukuk düzeninin sınırlarını oluşturduğu gibi, ahlakın da ötesinde yer alır. Spinoza’da haklar, yalnızca varolmaları, yani içerdikleri gerçeklik nedeniyle, tabiatın gücünün bir parçası olan insanın gücüyle özdeş oldukları için doğrulanır¹⁸⁹ ve ele alınır; “iyi” oldukları için değil...

Adem meseline dönersek, Adem’in gücünün uzandığı her şeyi yapmaya hakkı olduğundan, Adem’in yasak meyveyi yemiş olması, kendinde ele alındığında, içerdiği gerçeklik oranında kusursuzdur ve herhangi bir kötülük içermez. Ancak Adem’in söz konusu meyveyi yemesi, kendi tabiatı yani insan tabiatı açısından zararlı olmuştur; bu eylemiyle insan olma sıfatıyla ulaşabileceği daha büyük bir kusursuzluktan yoksun kalmıştır. Ancak bu da yalnızca insanın anlama yeteneği açısından söylenebilir. Adem, eylemiyle bu eylemden kaynaklanan ve kendisi için zararlı olan sonuç arasındaki tabii ve zorunlu bağlantının bilgisizi olduğundan, kendisi için zararlı olan bir şey yapmıştır. Yine de bu konuda ne suçlanabilir, ne mahkûm edilebilir, ne de günah işlediği söylenebilir. Eyleminin tek cezası, daha kusursuz bir halden yoksun kalma durumunun kendisidir zaten. Bu eyleme, ahlaki açıdan, başkaca bir yaptırım bağlanamaz.

Yoksunluk kavramını biraz açmak için, Spinoza-Blyenbergh mektuplaşmasının devamına bakmak gerekir. Spinoza, Blyenbergh’e yazdığı mektuplardan birinde, yoksunluğun yalnızca bir eksiklik olduğunu söyler. Spinoza’ya göre, eksiklik de kendi içinde hiçbir şeydir. Başka bir deyişle, şeyleri birbiriyle kıyaslarken kullandığımız bir düşünme şeklidir. Spinoza burada körlük üzerine o ünlü örneğini verir: Kör bir insanın görme duyusundan yoksun olduğu söylenir. Çünkü çevremizde gören başka insanlar vardır. Ya da kendisinin daha önceki gören halini biliyoruzdur. Böylece karşılaştırma yaparak, kör bir insanı, kolaylıkla gören bir insan olarak imgeleyebiliriz; onu başka insanlarla ya da önceki haliyle kıyaslayarak, görme

¹⁸⁸ *TTP*- XVI, s. 231.

¹⁸⁹ Benzer görüş için bkz: Carp, “*Naturrecht und Pflichtbegriff nach Spinoza*”, s. 82.

duyusunun aslında onun tabiatına ait olduğunu olumlar ve artık bundan yoksun olduğu sonucuna varırız. Ama durumu tanrısal tabiat açısından ele aldığımızda, “*bu körün, görme duyusundan bir taşta nazaran daha yoksun olduğunu artık söylemeyiz; çünkü o anda görme duyusunun ona ait olması, bir taşta ait olması kadar çelişkilidir. [...] Yani, Tanrı ne taşın ne de bu kişinin görmemesinin nedenidir. Görmeme saf olumsuzlamadır. [...] Kısacası yoksunluk, bir şeyde onun tabiatına ait olduğunu sandığımız herhangi bir şeyin yadsınmasından ibarettir; olumsuzlama ise, bir şeyde, herhangi bir şeyin, onun tabiatına ait olmadığı gerekçesiyle yadsınmasıdır*”.¹⁹⁰ Yani, insanın değil de Tanrı ya da tabiatın bengi düzeni açısından bakıldığında, söz konusu olan yoksunluk değil olumsuzlamadır.

Spinoza’nın, Mektup 19’da yaptığı kötülük (daha kusursuz bir halden yoksunluk) tanımıyla, etik projesinin temelini attığı daha önce söylenmişti. *Etika*’nın IV. bölümünün önsözüne bakıldığında, bu nokta daha iyi anlaşılacaktır. Spinoza, burada, kusursuzluk ve kusurluluğun gerçekte salt düşünce tarzları [*modi cogitandi*], genellikle aynı türün bireylerini birbirleriyle karşılaştırarak oluşturduğumuz kavramlar olduklarını tekrar eder. Aynı şekilde, Spinoza’ya göre, iyi ve kötü adları da, böyle adlandırılan şeyler kendilerinde ele alındıklarında, olumlu hiçbir şey belirtmezler. İyi ve kötü de, yalnızca, düşünce tarzları, yani şeyleri kendi aralarında karşılaştırarak oluşturduğumuz kavramlardır. Zira bir ve aynı şey, aynı zamanda iyi, kötü ya da ilgisiz [*indifferens*] olabilir.¹⁹¹

Spinoza, bu çekinceyi koyduktan sonra, yine de bu kavramlara ihtiyacımız olduğunu söyler. İnsanın kusursuzlaşmasının yol haritası olarak görülebilecek Spinozacı etiğin imkânı tam da bu sıçrayışla başlar. Spinoza’nın *Etika*’daki arzusu, insan tabiatının göz önünde bulundurabileceğimiz bir modeli olarak, bir insan ideası oluşturmaktır. Bu proje kapsamında, Spinoza, kusursuzluk ve kusurluluk, iyi ve kötü kavramlarını, belli bir anlamda kullanmaya devam etmenin yararlı olacağını düşünmektedir. Böylece Spinoza, bu kavramları kendi etik projesi içinde yeniden tanımlar. Buna göre, iyi, önümüze koyduğumuz insan tabiatı modeline bizi yaklaştıracığını yani bize yararlı olduğunu¹⁹² kesinlikle bildiğimiz her şey, kötüyse,

¹⁹⁰ Mektup 21 (**Kötülük Mektupları**, s. 81). Orijinal çeviri metninde, *natura*, “doğa” sözcüğüyle karşılanmıştır. Çalışmanın bütünlüğü açısından metinde iki ufak değişiklik yapılmış ve doğa yerine “tabiat” sözcüğü kullanılmıştır.

¹⁹¹ E-IV, Önsöz (131, 132 / 199).

¹⁹² E-IV, Tanım 1.

o modele benzemekten bizi alıkoyduğunu yani bizim için zararlı olduğunu¹⁹³ kesinlikle bildiğimiz her şeydir. Bu modele daha çok ya da daha az yakın olmalarına göre de, insanlar, daha kusursuz ya da daha kusurlu olarak adlandırılabilirler.¹⁹⁴ Bir bireyin daha küçük bir kusursuzluktan daha büyük bir kusursuzluğa -veya tersi- geçmesinden söz edilirken, anlatılmak istenen, o bireyin öz ya da biçim değiştirmesi değildir; söz konusu bireyin eyleme gücünün, kendi tabiatı ya da kendi tabiatının imkânları yoluyla anlaşıldığı sürece, artıyor ya da azalıyor olarak kavrandığıdır.¹⁹⁵

Dolayısıyla Spinozacı etik proje, insan duygularının analiziyle başlar (*Etika*'nın III. bölümü). Bu duygulardan hangilerinin bizim için yararlı, hangilerinin zararlı olduğunun saptanmasının, iyi ve kötünün gerçek bilgisine ulaştıracak yegâne yol olduğunun gösterilmesiyle (*Etika*'nın IV. bölümü) devam eder ve insanın en üstün yararı olan Tanrı bilgisi ve sevgisinin tabiatının ortaya konulmasıyla (*Etika*'nın V. Bölümü) sona erer. Böyle bir ahlak anlayışının, hukuk, politika ve haklarla ilişkisi yadsınamazsa bile, bu konularda kurucu bir işlev görmediği açıktır.

1.2.2. Spinoza'da Hukuk ve Hak İlişkisi

1.2.2.1. Spinoza'da Hukukun İşlevi, Kaynağı ve Sınırı

1.2.2.1.1. Spinoza'nın Hukuki Pozitivizmi

Kaynağı ister Tanrı ister ahlak olsun, tabiatta normatif bir düzenin bulunmadığını savlayarak ve hukuk kavramı altında anlaşılacak tek şeyin pozitif hukuk, yani insanlar tarafından “koyulmuş” hukuk kuralları, normlar olduğunu

¹⁹³ E-IV, Tanım 2.

¹⁹⁴ İyi ve kötü, kusursuzluk ve kusurluluk kavramlarının görelilik olarak bir anlam ifade ettikleri, ancak belli bir anlamda kullanıldıklarında bu kavramların bizim için yararlı oldukları düşüncesine, Spinoza'nın yarım bıraktığı erken dönem eserlerinden biri olan *İnsanın Anlama Yeteneğinin Yetkinleştirilmesi Üzerine İnceleme*'de [*Tractatus de Intellectus Emendatione*] (*TIE*) de rastlanır. Her şeyin tabiatın bengi ve değişmez düzenine göre varolduğu göz önünde bulundurulduğunda, kendi tabiatı çerçevesinde irdelenen hiçbir şeyin kusursuz ya da kusurlu diye adlandırılması mümkün değildir. İnsan, bu düzeni tam olarak kavrayamazsa da, kendisinininkinden çok daha sağlam bir insan tabiatı tasarlayabilir ve aynı zamanda kendisinin böyle bir tabiat kazanmaması için hiçbir neden olmadığını görebilir. Böylece bu kusursuzluğa ulaşmasını sağlayacak araçları aramaya başlar ve bunları gerçek bir iyilik olarak adlandırır. En yüksek iyilik, başka bireylerle birlikte, mümkün olduğunca, böyle bir tabiata ulaşmaktır. Bu amacın gerektirdiği araçsa, anlama yeteneğinin kusursuzlaştırılmasıdır (Benedictus Spinoza, **İnsan Anlaşımının İyileştirilmesi Üzerine İnceleme**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 1998, s. 60). Bu baskıya gönderme yapılırken, bundan sonra, *TIE* kısaltması kullanılacak ve ardından sayfa numarası verilecektir.

¹⁹⁵ E-IV, Önsöz (132 / 199, 200).

söyleyerek tabii hukukçu geleneğin tam karşısında konumlanan Spinoza, aslında, hukuk olgusunu bütünüyle pozitivist bir çerçevede ele almaktadır.

Hukuki pozitivistizmin önemli temsilcilerinden biri olan Hans Kelsen, hukuki pozitivistizmden anladığının, yalnızca pozitif hukuku “hukuk” olarak kavrayan hukuk kuramı olduğunu söyler. Pozitif hukuksa, insanlar tarafından “koyulmuş” ve “etkili” bir normatif düzendir. Kelsen’e göre, hukukun ahlaktan, dolayısıyla da ahlakın bir ögesi olan tabii hukuktan ayrılması hukuki pozitivistizmin zorunlu bir sonucudur. Ancak bu sonuç, adil bir hukuk düzeninin nasıl olması gerektiğine ilişkin hiçbir sorgulamaya gerek olmadığı anlamına gelmez.¹⁹⁶ Walther’e göre, Spinoza’nın hukuka yaklaşımı, bu tanım çerçevesinde kavranan bir hukuki pozitivistizme çok yakındır.¹⁹⁷ Carp da Spinoza düşüncesinde hukukun yalnızca yürürlükteki hukuk olarak kavrandığını söyler. Fiilen bir norm, buyurduğu davranışın yerine getirilmesini sağlıyorsa, bu yeterlidir.¹⁹⁸

Ancak bu noktada kaçınılmaz olarak üç soru kendini dayatır:

1. Pozitif hukukun normatif niteliğinin matrisi nedir? Başka bir ifadeyle, tabii hukuk değilse pozitif hukukun kaynağı nedir?
2. Pozitif hukukun sınırı ya da sınırları nedir?
3. Hukukun işlevi nedir?

Spinoza, hukuk olgusunu ele alırken, temelde üç aşamayı bir arada düşünür. İlk olarak, toplumsallığı tabii zorunlulukla açıklar ve toplumu niteleyen şeyin normatiflik olduğunu ortaya koyar. Böylece nerede bir toplum varsa orada hukuk vardır düşüncesini kabul etmiş olur. Dolayısıyla toplum halinde ve bir hukuk düzeni içinde yaşama olgularını açıklamak için insan tabiatına başvurur. İnsan tabiatının evrenselliği ölçüsünde, bu olgular da evrenseldir. Böyle bir yaklaşım, hukukun

¹⁹⁶ Hans Kelsen, “Was ist juristischer Positivismus?”, **Juristen-Zeitung**, Sayı: 20, 1965, s. 465-469 (Aktaran: Manfred Walther, “Spinoza und Rechtspositivismus. Affinitäten der Rechtstheorie Spinozas und der Reinen Rechtslehre Hans Kelsens”, **Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie**, Sayı: 68, 1982, s. 407).

¹⁹⁷ Walther, “Spinoza und Rechtspositivismus. Affinitäten der Rechtstheorie Spinozas und der Reinen Rechtslehre Hans Kelsens”, s. 408.

¹⁹⁸ Carp, “Naturrecht und Pflichtbegriff nach Spinoza”, s. 88.

işlevini de açıklar; toplum halinde yaşamak insan tabiatından kaynaklanan bir zorunluluksa, toplum halinde yaşamanın temel koşulu da normatifliktir. Başka bir ifadeyle, normun olmadığı yerde toplumdaki söz edilemez. Öyleyse toplumu kuran ve düzenleyen normlara, norm niteliğini veren, başka bir ifadeyle normatif niteliğin matrisi, hukukun kaynağı nedir? Bu kaynağın Spinoza düşüncesinde, tabii hukuk, yani tabiata içkin ereksel ve evrensel bir normatif düzen olmadığı ortaya konulmuştu. Bu noktada Spinoza ikinci aşamaya atlar ve Kelsen'e erken bir selam vererek, aslında hukuktan değil hukuklardan söz edilebileceğini hissettirir. Bu, hukukun yerel, görece ve değiştirilebilir olduğunu söylemektir.

Spinoza'nın hukuk kuramının özgünlüğü, aslında bir kuram olmamasında yatar. Başka bir ifadeyle, pozitif hukukun normatif niteliğini kazandığı kaynak, Spinoza açısından önemli değildir. Her toplum, tabii bir zorunluluğa uyarak hukuk salgılasa da, toplum kurucu/düzenleyici kuralların hangi göndermeler uyarınca normatif niteliği kazandıkları, toplumdan topluma, çağdan çağa ve koşullara göre farklılık gösterir. Spinoza söz konusu meşruiyet bağının nasıl kurulduğuyla ilgilenmez. Bu tutumu, onu modern devlet ve hukuk kuramcılarında ayıran başlıca özelliğidir. Bu noktada, örneğin Hobbes'u karşısına alarak durduğu yer Machiavelli'nin yanındır.¹⁹⁹ İleriki bölümlerde daha ayrıntılı ele alınacağı gibi, Spinoza'nın hukuki pozitivizmi, Hobbes'un ve diğer sözleşme kuramcılarının gibi ideolojik bir pozitivizm değildir.²⁰⁰ Başka bir ifadeyle Spinoza, Machiavelli gibi meşruiyet dışı bir çerçevede kalır. Machiavelli'yle paylaştığı politik gerçekçilik yönetimiyle²⁰¹ insani fenomenler olan toplumu, hukuku, politik güç ilişkilerini gözlemler, insan tabiatını antropolojik bir titizlikle açıklamaya çalışır. Ancak asla deneyime dayanarak ve uslamla mayla ulaştığı sonuçları, modern devlet ideolojisinin bir kuramcısına dönüşecek biçimde kullanmaz.²⁰²

¹⁹⁹ Benzer görüş için bkz: Georg Geismann, "Spinoza – Beyond Hobbes and Rousseau", **Journal of the History of Ideas**, Sayı: 52, University of Pennsylvania Press, 1991, s. 36, 37; Ayrıca bkz: Akal, **Varolma Direnci ve Özerklik. Bir Hak Kuramı İçin Spinoza'yla**, s. 39, 40.

²⁰⁰ Bobbio, "ideoloji olarak hukuki pozitivizm"den anladığının, verili bir gerçeklik karşısında belli bir duruş sergilemek olduğunu söyler. Böyle bir duruş, az ya da çok bir değerler sistemini temel alır ve söz konusu gerçeklik üzerinde bir etkide bulunmaya yönelik değer yargıları içinde ifadesini bulur (Norberto Bobbio, **Essais de théorie du droit**, Fra. Çev. Michel Guéret, Christophe Agostini, Paris: Éditions Bruylant, 1998, s. 24).

²⁰¹ Filippo del Lucchese, **Conflict, Power and Multitude in Machiavelli and Spinoza**, Londra: Continuum International Publishing, 2009, s.7.

²⁰² Cassirer, Machiavelli'nin adını temize çıkarmak ve onun hakkındaki yargıyı değiştirmek için hiçbir modern düşünürün Spinoza denli uğraşmamış olduğunu söyler. *TP*'de yaptığı göndermelerle Spinoza, Machiavelli'nin aslında Makyevelist olmadığını savunmaya çalışır (Ernst Cassirer, **Vom Mythos des Staates**, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2002, s. 157-159).

Den Uyl'un da vurguladığı gibi, Spinoza'nın politika düşüncesi, politikayla etik arasında bir ayırım yapar. Den Uyl'a göre, politika kuramı ve politika felsefesi arasındaki bir ayırımdır bu. Politika felsefesi, toplumsallığı değerlendirmek ve yeniden düzenlemek için getirilmiş normatif bir ilkeler bütünüyken, politika kuramı, normatif uygulaması son derece sınırlı olan, betimleyici bir alandır. Den Uyl'a göre, Spinoza'nın amacı, politika felsefesini politika kuramıyla ikame etmektir. Böylece normatif alan, etik kategorisine özgülenebilecektir. Spinozacı etik, bireysel bir etikdir ve politik alanın taşıyıcısı olamaz.²⁰³

Spinoza yukarıda aktarılan iki aşamayla yetinseydi, insanın haklarını yeniden düşünmek adına modern politik ve hukuki kavramların sorgulandığı böyle bir çalışmada düşünsel araç olarak Spinoza felsefesinin seçilmesi, çelişkin olmasa da kısır bir tercih olarak adlandırılabilirdi. Ne var ki, daha önce de belirtildiği gibi Spinoza burada kalmaz ve politik düşüncesinin belki de en benzersiz önermeleriyle üçüncü aşamaya atlar. Hakları hukuktan ayırarak, tabii zorunluluk çerçevesinde düşünür. İnsan tabiatı, filozofun kaynağıyla ilgilenmediği hukukun sınırını oluşturacaktır. Bu aynı zamanda, Spinoza'yı Machiavelli'den de uzaklaştıran biçimde, politik gerçekçilikten politikanın ve değişimin imkânına atlamak anlamına gelir. Bu çalışmanın izleği açısından Spinoza felsefesini en uygun düşünsel araç kılarak²⁰⁴ ...

1.2.2.1.2. Toplum ve Hukuk Olgularının Evrenselliği

Spinoza'ya göre, toplum, bütünüyle yararlı ve eşit derecede zorunludur. Bu yararlılık ve zorunluluk insan tabiatına dayanır. Her şeyden önce, çeşitli tehlikelere karşı güvenlik içinde yaşayabilmek için toplum hayatı gereklidir. Ancak daha da önemlisi insan, tabiatı uyarınca, hayatını idame ettirmesi için gerekli her şeyin tek başına üstesinden gelebilecek bir varlık değildir. Her bireyin yatkınlığı farklıdır ve hiç kimse yaşamak için kaçınılmaz olarak ihtiyaç duyduğu şeyleri tek başına elde edemez. İnsanın buna ne gücü ne de zamanı yeter. Bu nedenle insan işbölümüne ve

²⁰³ Douglas J. Den Uyl, "Socialty and Social Contract: A Spinozistic Perspective", *Studia Spinozana*, Sayı: 1, Hannover: Walther & Walther Verlag, 1985, s. 42, 43.

²⁰⁴ Benzer görüş için bkz: Akal, **Varolma Direnci ve Özerklik. Bir Hak Kuramı İçin Spinoza'yla**, s. 44, 45, 151, 159, 164, 165.

yardımlaşmaya ihtiyaç duyar. Spinoza'ya göre, adamakıllı bir yönetimleri olmadan barbarca yaşayanların bile, sahip oldukları pek az şeyi elde edip koruyabilmek için yardımlaşmaya gereksinimleri vardır.²⁰⁵ Öyleyse Spinoza'ya göre, toplum adını verdiğimiz olgunun temelinde, insan tabiatından kaynaklanan son derece maddi bir neden, tabii bir zorunluluk yatar: İnsanın tek başına hayatını idame ettirmekteki yetersizliği ve bu nedenle insanlar arasında işbölümünün ve yardımlaşmanın gerekliliği.

Spinoza, toplumun zorunluluğundan, yine insan tabiatına dayanarak, hukukun zorunluluğuna atlar. Toplumsallık, zorunlu olarak hukuku gerektirir. Spinoza'ya göre, eğer insan, tabiatı gereği gerçek aklın yararlı olduğunu söyledikleri dışında hiçbir şeyi arzu etmeyen bir varlık olsaydı, toplumun yasalara yani hukuka gereksinimi kalmazdı. Bir başka deyişle, insanlar, tabiatları gereği gerçek yararları olan tanrısal yasaya uygun yaşasalardı, bunun gerekliliğinin ve yararının bilincinde, toplum halinde ve karşılıklı olarak birbirlerine yardım ederek hayatlarını devam ettirirlerdi. Oysa Spinoza'ya göre insan tabiatının pek farklı bir yapısı vardır. Elbette insan, tabii bir zorunluluğa uyarak kendi yararının peşine düşer. Ancak bunu yaparken onu yönlendiren şey genelde akli değil, tutkularıdır. Bu nedenle tutkularının onu yönlendirdiği şeyi kendisi için yararlı olarak kabul eder. İşte bu yüzden, politik bir güç, yani yasalar ya da hukuk düzeni olmaksızın hiçbir toplumun ayakta kalması mümkün değildir. Yasalar yani hukuk, insanların tutkularını dengeleyip denetleyerek toplumun devamını sağlar.²⁰⁶ Bu yasaların kimin tarafından konulduğu, neye gönderme yapılarak normatif nitelik kazandığı, politik gücün meşruluğunu nereden aldığı, tüm bunlar hukukun yerelliğini ve göreceliğini ortaya koyan bir biçimde toplumdaki farklılıklar gösterir. Hayatın idamesi için zorunlu işbölümü ve yardımlaşmanın ortaya çıkardığı toplum olgusu, her toplumun bir meşruiyet ilişkisi kurarak kendi normlarını yaratmasını zorunlu kılmıştır. Bu anlamda, Spinoza düşüncesinde normatif düzen ancak toplumsallıkla birlikte ortaya çıkar.²⁰⁷

²⁰⁵ *TTP-V*, s. 110.

²⁰⁶ *TTP-V*, s.110-111.

²⁰⁷ Benzer görüş için bkz: Den Uyl, **Power, State and Freedom. An Interpretation of Spinoza's Political Philosophy**, s. 5.

1.2.2.1.3. Yerel Hukukun Evrensel Sınırı

İnsan tabiatı nasıl hukuk olgusunun ortaya çıkmasına neden olmuşsa, aynı şekilde söz konusu yerel hukukların evrensel sınırını da oluşturur. Başka bir ifadeyle, hukuk düzenleri ve kurulan meşruiyet bağları birbirinden ne denli farklılaşırsa farklılaşsın, hepsine ortak bir sınır vardır, o da insan tabiatıdır. Bu olguyu kavramsal olarak dile getirmekle Spinoza, tabii zorunluluk alanından dışladığı hukuk olgusunun sınırını tabii zorunluluk kategorisi altında düşündüğü haklarla çizer. İnsanın hakkı kavramının içini, düşünce tarihinde benzeri olmayan bir yaklaşımla doldurarak...

Spinoza'ya göre, Tanrı ya da Tabiat'ın bir tarzı [*modus*] olan insanın gücü, diğer tekil varlıklarda olduğu gibi, tabiatın gücünün bir parçasını oluşturur. *Teolojik-Politik İnceleme*'nin IV. bölümündeki yasa tanımı hatırlanırsa, Spinoza, daha sonra bir yasa türü olarak elelediği, tabii zorunluluktan kaynaklanan yasaya aykırı hareket etmenin tekil varlıklar açısından mümkün olmadığını söylemekteydi. Zira tabiatın yasaları, sonuçlarını zorunlulukla doğuran nedenlerdi. Oysa insanların belli amaçlar gözeterek kendileri ya da başkaları için koydukları normlar, yani hukuk kuralları, çeşitli yaptırım mekanizmalarıyla insanı içeriklerine uymaya zorlasalar da, bunlara uymamak hâlâ insanın gücünün sınırları içindedir. Daha önce de aktarıldığı gibi, Spinoza'ya göre yasa, insani gücü belli sınırlar içinde tutabilirse de, insani güç bu sınırların çok ötesindedir.²⁰⁸ Dolayısıyla insan, hukuka uygun davranabileceği gibi aykırı da davranabilir. İnsani gücün bu niteliği, hukukun ilk sınırını oluşturur: Hukuk kurallarına uymamak insanın gücü dâhilindedir.

Diğer yandan, söz konusu insani gücün kendi sınırı, aynı zamanda yasanın da ikinci sınırını oluşturur: Yasa, insana, gücünü aşan bir şey buyuramaz.²⁰⁹ Zira böyle bir buyruğun yerine getirilmesi, tabii zorunluluk karşısında mümkün değildir. Öyleyse insanın tekil gücü, gerçekte, hukukun gücünün ötesindedir. Yani hukuk kuralları, insana, onu sınırlamak anlamında, bazı şeyler dayatabilir. Ancak bu kurallara uyulmasını sağlayacak olan şey, insanın acizliği değil, gücünün yasalarca sınırlanmasının gerekliliğine ve yararına duyduğu inançtır. Diğer yandan, hukuk düzeni insanın gücünü ancak, söz konusu gücün kendi sınırlarına kadar sınırlayabilir. Zira yasaların gücünün sınırı, belli bir yaşama usulünü dayattığı insanların güçlerinin

²⁰⁸ *TTP-IV*, s. 96.

²⁰⁹ *TTP-IV*, s. 96.

sınırdır. Bunun nedeni de insan tabiatının kendisidir. İnsan, eğer kendi gücünün ötesindeyse, ona dayatılan şeyi yerine getiremez. İşte bu bir tabiat kanunudur; yani tabii zorunluluktan, başka bir deyişle insanın tabiatından ya da tanımından kaynaklanan bir olgudur. Öyleyse yasaların gücünün sınırı, iki düzlemde olmak üzere, insan tabiatıdır.

Buradan iki sonuç çıkarılabilir:

1. Bir doğrulama mekanizması geliştirmeden, yani bir meşruiyet bağı kurmadan insanların buyruklara uymaları sağlanamaz. Bir hukuk kuralını, herhangi bir keyfi buyruktan ayıran işte bu meşruiyet bağıdır. Hukukun kaynağına ilişkin bu soruya verilen cevap toplumdan topluma farklılık gösterebilir. Ancak söz konusu meşruiyet bağının kurulması evrensel bir zorunluluktur ve bu zorunluluğun temelinde de evrensel insan tabiatı yatmaktadır.
2. Kurulan meşruiyet bağının niteliğine göre, yönetim biçimleri daha baskıcı veya daha özgürlükçü bir nitelik gösterebilir. Ancak en baskıcı hukuk düzeninin bile bir sınırı vardır, o da yine insan tabiatıdır. İnsandan, tabiatının zorunluluğu uyarınca yerine getiremeyeceği, gücünü aşan şeyler isteyen bir rejimin uzun süre ayakta kalması mümkün değildir.

Öyleyse insanlar tabiatları gereği toplum halinde yaşarlar; insan tabiatı, toplum hayatını zorunlu kılar. Her toplum, yine insan tabiatının zorunlu bir sonucu olarak aynı zamanda hukukidir. Hukuk düzeniyse her zaman için bir meşruiyet bağı üzerine oturduğundan, bu aynı zamanda, her toplumun bir yasa-uygulama ilişkisi kurduğunu söylemek anlamına gelir.²¹⁰ Demek ki her toplum, yine insan tabiatı gereği, politiktir. Ancak aynı insan tabiatı, hukukun emrediciliğinin de sınırını çizer. İnsan tabiatının kaldıramayacağı denli zora ve şiddete başvurarak yönetenler, politik bütünün varlığını uzun süre devam ettiremezler. Spinoza, bu iddiasını dayandırdığı nedenleri *Teolojik-Politik İnceleme*'de ortaya koyar.

²¹⁰ Cemal Bâli Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1998, s. 350.

Her şeyden önce insan, tabiatı gereği mutlak baskıyı kaldıramayan bir varlıktır. Baskı altında insanlar yalnızca korkuyla yani ölümden ya da eziyetten kaçınmak amacıyla hareket ederler. Bu da onların toplumun ve hukukun gerekliliğinin ve zorunluluğunun farkında olmaksızın davranmalarına neden olur. Yöneticilerinden nefret eder, onların başına gelen belalardan sevinç duyar, hatta ellerinden geliyorsa buna katkıda bulunurlar. Bu nedenle, Seneca'nın da dediği gibi, şiddete dayalı politik bütünler uzun süreli olmazken, ölçülü politik bütünler varlıklarını uzun süre devam ettirebilirler. Diğer yandan, yine insan tabiatı gereği, insana en ağır gelen şey, kendi eşitine tâbi olmak ve onun tarafından yönetilmektir. Ayrıca insandan, bir kere tatmış olduğu özgürlüğü geri almaktan daha zor bir şey de yoktur.²¹¹ Görüldüğü gibi, Spinoza, hukukun gerekliliğini insan tabiatına dayandırırken, hukuk düzeninin ve ona bağlı şiddet tekelinin sınırlarını bir kez daha insan tabiatıyla çizmektedir.

Spinoza'nın bu insan tabiatı betimlemesinin politik gerçekçiliği, ontolojik dehasının ürünü olan, hak [*ius*] ve gücün [*potentia*] özdeşliği önermesiyle birleştiğinde, filozofun ileriki bölümlerde ayrıntısıyla incelenecek olan demokrasi ve ifade özgürlüğü savvusuna kapı aralar. Şimdilik burada özellikle vurgulanması gereken nokta, Spinoza'nın “*en tabii ve tabiatın insana tanıdığı özgürlüğe en yakın rejim*” olduğunu söyleyerek savunduğu demokrasinin²¹², filozof tarafından kuramsal değil, son derece maddi bir temel üzerine oturtulduğudur: Her insanın, gücünün uzandığı yere kadar uzanan hakkı...

1.2.2.2. Tabii Hak ve Tabii Güç Özdeşliği: Ontolojik Temel

Spinoza'nın insanın gücü ve bu gücün hukukla olan ilişkisi hakkındaki önermeleri, “güç” sözcüğünün yerine “hak” sözcüğü oturtularak düşünüldüğünde, Spinoza felsefesi bağlamında hukukun haklarla ilişkisinin ne olduğu açıklık kazanacaktır. Spinoza burada özdeşleştirilemez olanları özdeşleştirecek (hak ve güç), ayrılmaz olanlarıysa (hak ve hukuk) birbirinden mutlak olarak kopararak ilişkilendirecektir. Hakları tanımlayıp sınırlandıran bir hukuk anlayışının yerine, hukukun zorunlu ve olası sınırlarını oluşturan bir hak anlayışını oturtarak... Zorunlu sınırlar, yukarıda ortaya konulan ve insan tabiatının zorunluluğundan kaynaklanan sınırlarken, olası sınır hak temelli bir politikanın getirebileceği sınır olacaktır.

²¹¹ TTP-V, s.111

²¹² TTP-XVI, s. 236.

Nitekim yazılması ve yayınlattılması bile politik bir eylem sayılabilecek bir metin olan *Teolojik-Politik İnceleme*'de Spinoza'nın temel amacı, ifade özgürlüğünün politik bütünü devami ve huzurunun ön koşulu olduğunu kanıtlamak ve bu özgürlüğü her türlü güç odağı karşısında savunmaktır.²¹³ Bu amacı gerçekleştirme yolunda Spinoza metin boyunca sık sık tarihe ve deneyime gönderme yapsa da, önermelerinin, kaynağını *Etika*'da bulan ontolojik bir temeli vardır. Bu ontolojik temel, daha sadeleştirilmiş bir dille, incelemenin XVI. bölümünde ifadesini bulur.

Spinoza'ya göre her varlık, tabiatı gereği belli bir biçimde varolmak ve davranmak üzere belirlenmiştir. Mutlak olarak düşünüldüğünde tabiatın, gücü altında olan her şey üzerinde üstün bir hakkı vardır. Bu nedenle, tabiatın hakkı onun gücünün uzandığı yere kadar uzanır. Tüm tabiatın evrensel bu gücü, bir arada ele alındıklarında tüm bireylerin oluşturduğu güçten başka şey değildir. Dolayısıyla her bir bireyin de gücü altında olan her şey üzerinde üstün bir hakkı vardır. Tabiatın evrensel gücünü oluşturan bireylerden biri olduğundan, her insanın hakkı da kendisine ait belirlenmiş gücün uzandığı yere kadar uzanır.²¹⁴ Bu şekilde insanın hakkının gücüyle özdeş olduğunu ortaya koyan Spinoza, hemen ardından *Etika*'nın da bel kemiğini oluşturan *conatus*²¹⁵ öğretisine gönderme yapar: “*Tabiatın üstün yasına göre de her şey, elinden geldiğince, kendi varlığında varolmayı sürdürmeye uğraşır*”.²¹⁶ *Etika*'da “*her şey, kendinde olduğu ölçüde, kendi varlığında sürmeye çabalar*”²¹⁷ ifadesiyle yer alan bu ünlü önerme, Spinoza'nın *Deus sive Natura* ontolojisinin *natura naturans*'tan *natura naturata*'ya açıldığı kapıdır. Nitekim Alexandre Matheron, *Individu et Communauté chez Spinoza (Spinoza'da Birey ve Topluluk)* adlı ünlü eserinde, bu önermenin, Spinozacı tutkular kuramıyla politika felsefesi ve etik sisteminin çıkış noktası olduğunu ileri sürer. Bir yandan da, *Etika*'nın ilk iki kitabının yani Spinozacı ontoloji ve epistemolojinin vardığı nokta olduğunu²¹⁸... Gerçekten de Spinoza'nın temel eseri olan *Etika* her ne kadar Tanrı tanımıyla başlayıp, Tanrı bilgisi ve sevgisiyle sona erse de, Spinoza felsefesinin

²¹³ *TTP*'nin alt başlığı şöyledir: “*Felsefe yapma özgürlüğünün, dine bağlılığa ve devletin huzuruna zarar vermeden tanınabilmesi bir yana, bu özgürlüğün, aynı zamanda devletin huzuru ve dine bağlılık ortadan kaldırılmadan yok edilemeyeceğini de gösteren birçok inceleme*”.

²¹⁴ *TTP*-XVI, s. 231.

²¹⁵ Türkçeye “çaba” olarak çevrilebilecek bu sözcüğün Spinoza felsefesindeki özgül anlamı ve kurucu niteliği göz önünde bulundurularak, metinde Latince kavramın kullanılmasının daha yerinde olacağı düşünülmüştür.

²¹⁶ *TTP*-XVI, s. 231.

²¹⁷ *E*-III, Ö-6.

²¹⁸ Alexandre Matheron, **Individu et communauté chez Spinoza**, Paris: Les Éditions de Minuit, 1969, s. 9.

merkezi her zaman için Tanrı'nın tarzları yani tekil varlıklardır. Bütünüyle maddi gerçeklikler olarak ele aldığı tekil varlıklar arasında insan, Spinoza açısından, aşkın bir gönderme sayesinde hiyerarşik bir konuma sahip olduğundan değil, kendine özgü nitelikleri nedeniyle politika ve etiğin taşıyıcısıdır. Başka bir ifadeyle, insan insan olduğu için, politika ve etik vardır.

Conatus öğretisinin ontolojik tanıtlamasına dönersek, Spinoza'ya göre hiçbir şey, dışsal bir neden yoluyla olmaksızın yok edilemez.²¹⁹ Zira şeyler, biri ötekini yok edebildiği sürece aykırı tabiattadırlar, dolayısıyla aynı öznedede bir arada bulunmaları mümkün değildir.²²⁰ Bireysel şeyler ya da tekil varlıklar, Tanrı'nın onun özniteliklerini belli ve belirli yolda anlatan tarzlarıdır; başka bir ifadeyle, Tanrı'nın belli ve belirli bir yolda varolmasını ve davranmasını sağlayan gücünün ifadeleridir. Bu bireysel şeyler, kendilerinde onları yok edebilecek ya da varoluşlarını ortadan kaldıracabilecek bir yön barındıramayacaklarına, aksine varoluşlarını ortadan kaldıracabilecek her şeye karşıt olduklarına göre, her tekil varlık, elinden geldiği ve kendinde olduğu sürece kendi varlığında sürmeye çabalar [*conatur*].²²¹ Spinoza, tüm şeyleri belirleyen ve tabii zorunluluktan kaynaklanan ana ilkeyi bu şekilde ortaya koyduktan sonra, Tanrı-Tabiat-Töz-Kendi Kendinin Nedeni özdeşliğinde olduğu gibi, yeni bir özdeşlik zinciri kurmaya koyulur. Bir şeyin kendi varlığında sürmeye çabalamasını sağlayan güç ya da çaba [*potentia sive conatus*], şeyin kendisinin verili ya da edimsel özünden [*essentia data sive actuel*]²²² başka şey değildir.²²³ Eğer şey, hiçbir dışsal neden tarafından yok edilmezse, şimdi varolmasını sağlayan aynı güç yoluyla her zaman varolmayı sürdürecektir.²²⁴ Dolayısıyla, “*her şeyin kendi varlığında sürmeye çabalamasını sağlayan çaba sonlu değil ama belirsiz bir zamanı içerir*”.²²⁵

Spinoza, *Etika*'da tutkular kuramına atlamak için ortaya koyduğu Güç-Kendi Varlığında Sürme Çabası-Edimsel Öz özdeşliği zincirine, *Teolojik-Politik İnceleme*'de bu sefer hak [*ius*] kavramını da katarak, politikanın alanına adım atar ve

²¹⁹ E-III, Ö-4.

²²⁰ E-III, Ö-5.

²²¹ E-III, Ö-6, Tanıt.

²²² “Edimsel öz” konusu, ileriki bölümlerde ele alınacağından, “güç ya da çaba”nın edimsel özle özdeşliğinin sonuçları burada şimdilik irdelenmeyecektir.

²²³ E-III, Ö-7, Tanıt.

²²⁴ E-III, Ö-8, Tanıt.

²²⁵ E-III, Ö-8.

insan hakkının ontolojik temelini örmeye başlar. Tabiatın üstün yasasına göre her şey, elinden geldiğince, kendi varlığında varolmayı sürdürmeye çabaladığına göre, her bireyin bunun için, yani tabii olarak belirlendiği biçimde varolmak ve davranmak için üstün bir hakkı vardır. Her varlık, tabiatının yasalarına uyarak yaptığı her şeyi üstün bir hak uyarınca yapar; zira tabiat tarafından nasıl belirlendiyse öyle davranmaktadır ve başka türlü davranması da mümkün değildir.²²⁶ Burada sözü edilen tabiat yasaları, elbette, Spinoza'nın *Teolojik-Politik İnceleme*'nin IV. bölümünde “mutlak anlamıyla yasa” sözcüğü altında ele aldığı, ancak daha sonra bir yasa türü olarak dışladığı, tabii zorunluluktan kaynaklanan yasalardır. Spinoza böylelikle hak kavramını, yasa kategorisinin (hem hukuk hem de etik normlar anlamında) bütünüyle dışında gördüğünü açıkça ortaya koymuş olur. İnsanın hakkı onun tabii gücüyle özdeştir ve her insanın gücünün yettiği her şeyi yapmaya hakkı vardır. Dolayısıyla hakkın kaynağı ne hukuk düzenidir ne de moral değerler²²⁷... Böylece Spinoza felsefesinde insanın hakkı, belki de düşünce tarihinde ilk ve son kez, yalnızca ve yalnızca kendine, yani insanın insan olarak maddi varoluşuna gönderme yapılarak açıklanır. Başka bir ifadeyle hak kavramı Spinoza'da, malumun ilamıdır sadece...

Hukukun bütünüyle insan yaratisı, hakkınsa insanın tabii gücüyle özdeş olduğunun ileri sürüldüğü Spinoza düşüncesinde, hiçbir ikicilik, hiçbir gönderme, hiçbir aşkınlaştırma kısıntısı yoktur. İnsanın hakkını kuramsal olarak temellendirebilmek için, hep bir gönderme odağı (tabiat, devlet ve hukuku, insan haysiyeti) arama refleksiyle davranıldığından, Spinozacı hak kavramsallaştırması karşısında, kaçınılmaz olarak akla şu soru gelir: İnsanın gücü/hakkı saldırıya uğradığında, bu saldırı karşısında bu güç/hak hiçbir göndermeye başvurulmaksızın nasıl korunabilecektir?

²²⁶ *TTP-XVI*, s. 231.

²²⁷ Misrahi de, Spinozacı hak kavramsallaştırmasının her türlü yanılsamanın ötesinde ve morale dayanan olası tüm mistifikasyonlardan azade olduğunu söyler. Zira Spinoza'da tabii hak, insanın tekil ve etkili varolma gücünün ampirik ifadesinden başka şey değildir (Robert Misrahi, *L'être et la joie. Perspectives synthétiques sur le spinozisme*, Fougères: Encre Marine, 1997, s. 432).

1.2.2.3. Politik Modernliğin Hukuk ve Hak Kavramsallaştırmaları Karşısında Spinoza

Bir önceki başlık altında ortaya konulan soruya ancak, Spinoza'nın, politik modernlik sürecinde hukuk ve hakkın düşünülme tarzına getirdiği erken eleştirinin izleği içinde cevap verilebilir. Buraya kadar Spinoza'nın, modern öncesi hukuk anlayışı karşıtlığı ve politik sistem eleştirisi incelenmeye çalışıldı. Buradan itibaren amaç, politik modernliğin politik ve hukuki kavramlarını yeniden düşünerek eleştirmek için neden Spinoza düşüncesinin araç olarak seçildiğini, söz konusu eleştirinin eşliğinde ortaya koymak olacaktır.

Hukukun Spinozacı “araçsal” kavranışı, politik modernliğin ulus iradesini hukukla özdeşleştiren yaklaşımının bütünüyle karşısında yer alır. Başka bir ifadeyle, Spinoza'ya göre her hukuk düzeni, kurulan belli bir meşruiyet bağının üzerine oturur. Oysaki bu bağ, bu politik iktidar ilişkisi, hemen her zaman bir aşkınlaştırma işlemidir. İlkel toplumlarda ataların hayat tarzına, Antik Yunan'da ve Roma'da tanrısal aklın ifadesi olan tabii hukuka, Orta Çağ Avrupası'nda tanrısal emirlere, modern dönemde dünyevi bir süreklilik odağı olarak ulusa yapılan göndermelerle kurulan her bir politik iktidar ilişkisi, bir yandan gönderme yapılanı aşkınlaştırarak kutsallaştırırken, diğer yandan da politik gücün hukuk düzeninin meşruiyetini sağlar. Tartışılmayan kutsal ilke, uygulamanın gücünün de temelini oluşturur. İlkenin düşünsel altyapısı ne denli sağlamsa, söz konusu ilke üzerine oturan hukuk düzeninin gücü de o denli büyük olacaktır. Meşruiyet ve ideoloji kavramlarını da birbirine yaklaştıran biçimde...

İnsanlığın politik modernliğe geçişi, bir yandan hukuku kavrama anlamında müthiş bir düşünsel kırılmaya denk gelirken, diğer yandan da hemen devamında acımasızca sınırlanmak üzere modern hak kavramının doğuşuna neden olmuştur.²²⁸ Tanrısallıkla ve tabiatta bulunan normatif bir düzen düşüncesiyle tüm bağlarını koparan modernlerin kurdukları yeni meşruiyet bağının göndermesi ulustur. Sosyal sözleşme kuramı sayesinde düşünülebilir hale gelen ulus kavramı, bu modern icat, egemenlik kuramının ona kazandırdığı süreklilik niteliğiyle, modern devletin ve

²²⁸ Benzer görüş için bkz: Akal, **Varolma Direnci ve Özerklik. Bir Hak Kuramı İçin Spinoza'yla**, s. 128.

onun hukukunun kaynağına dönüşür. Bu aynı zamanda, artık tanrısal olmayan bir süreklilik ve kutsallık odağı yaratım sürecidir. Kendisinden başka hiç kimseye hesap vermek zorunda olmadığı düşünülen ulus, tartışılmaz bir ilke olarak tarihteki yerini alır ve pozitif hukukun normatif niteliğinin kaynağı olarak tabii hukuk düşüncesini rafa kaldırır. Pozitif hukukun normatif niteliğinin kaynağı, ulusun iradesidir artık. Modern olmak, yalnızca bilimsel çerçevede değil, hukuku düşünmek anlamında da pozitivist olmaktır. Ancak tehlike burada başlar. Zira politik modernliğin pozitivistliği, en azından başlangıçta, yasacı ya da iradi pozitivistlik; yani bir ideoloji olarak pozitivistlik²²⁹...

Tehlike kendini hem devletin sınırları içinde hem de dışında gösterecektir. İçinde gösterecektir çünkü devletin ve hukuk düzeninin eşit ve özgür bireyler tarafından kurulduğu varsayımsal bir ana gönderme yapan yeni meşruiyet mitosu, insanların eşitliği ve özgürlüğünü, o varsayımsal anın öncesinde, yani tabii halde bırakır. Tabii halde özgür ve birbirinin eşiti olan bireylere bu eşitlik ve özgürlük, kuramsal olarak devletin düşünülebilmesi için ihsan edilmiştir zira. Bir sözleşmeyle sivil hale geçilirken, sözleşmenin koşulu, bireylerin tabii haklarını egemene devretmeleri olacaktır. Söz konusu egemen ister monark ister ulus olsun, gücü mutlaklıktır. Hakların kaynağının tabiat olduğu kabul edilse de, bu “devir” düşüncesi nedeniyle, haklar sivil halde egemenin iradesiyle özdeş bir hukuk kategorisinin altına yerleştirilir. Bireyin devrettiğini geri alabilmesi, egemenin iradesine bağlıdır. Ulusun yeni hukuk kaynağına dönüşmesi, aynı zamanda, uluslar arasındaki ilişkileri düzenleyecek bir hukukun yokluğu sonucunu doğurur. Egemen eşitler arasındaki ilişkide belirleyici olan güçtür. Her ulusun kendi kendinin yargııcı olduğu bir ortamda, hiçbir yasak geçerli değildir.²³⁰

Nitekim insanlık, kendi icadı kavramlar üzerine kurduğu yeni dünya düzeninin bedelini ağır kayıplar vererek ödedi. Ülkelerin sınırları içinde korkunç katliamlar, soykırımlar yaşandı. Uluslararası arenada belirleyici olansa savaştı. Bugün politik

²²⁹ Akal’a göre, pozitivistliği iki düzlemde düşünmek gerekir. Pozitivistlik, modern bir düşünme tarzı olarak, merkezine ulus devlet kavramını oturtur. Akal, bu yaklaşımın dar anlamıyla pozitivistlik olarak adlandırılabilceğini söyler. Söz konusu yaklaşıma göre, hukukun kaynağı devlettir. Böyle bir pozitivistliğin, egemen iradeyle, dolayısıyla da her türlü mutlakiyetçi keyfiyetle çakışması kaçınılmazdır. Bu dar anlamın ötesinde, Akal’a göre, hukukun kaynağını aşkın bir odakta değil de sosyallikte arayan görüşler pozitivist sayılabilir (Akal, “Bir Devlet Kuramı İçin Giriş”, s. 17).

²³⁰ Cemal Bâli Akal, **Modern Düşüncenin Doğuşu. İspanyol Altın Çağı**, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005, s. 276, 277, 280.

modernliğin sonunun geldiği sık sık telaffuz ediliyor. Bu yaklaşım karşısında egemenlik kavramına tutunmak için gösterilen çabayı, özellikle de hukukçuların hassasiyetini gözlemlemek önemlidir. Bütün bunlar tek bir gerçeğe işaret eder: Egemenlik kavramının sorgulanması, bugün yürürlükte olan hukuk düzeni veya düzenlerinin ve hukuk tanımının kendisinin sorgulanması anlamına gelir. Hukukun kaynağına ilişkin soruyu da yeniden gündeme getirerek... Başlangıç olarak, politik modernliğin kavramlarının bugün yaşanan gerçekliği karşılamada ciddi bir tıkanıklık içinde olduğu kolaylıkla söylenebilir. Öyleyse kuramda, yeni bir kavramsal alan ihtiyacı kendini dayatmıştır.²³¹ Buna ilişkin düşün dünyasında on yıllardır ciddi bir çaba harcanıyor. Bu çalışma, Spinoza üzerinden bu çabalara bir katkı sunmayı amaçlıyor.

Her şeyden önce sorulması gereken bazı sorular var:

1. Politik modernlikle kavga etmek, modern öncesi dönemin düşünce sistemine dönüş anlamına mı gelecek? Yoksa iradi pozitivizm anlamına gelmeyen bir hukuki pozitivizm mümkün mü?
2. Devlet kaynaklı bir hukuk düzeni (bu ister iç hukuk ister uluslararası hukuk ister pozitif insan hakları hukuku olsun), hakların ihlale uğramasını engelleyebilecek mi? Bunun için hukuk kategorisi yeterli mi?
3. Bu çerçevede, Spinoza'nın meşruiyet dışı hukuki pozitivizmi yeni bir hukuk kavramsallaştırmasına kapı aralayabilir mi?
4. Spinoza'nın benzersiz hak kavramsallaştırması, hukuk ve ahlak kategorisi altında değilse, nerede konumlandırılabilir?

Bu soruları tartışmaya geçmeden önce, politik modernliğin ve modern hukukun kurucu kavramları olan sosyal sözleşme, egemenlik ve modern hak kavramları irdelenecektir.

²³¹ Akal'ın bu konuyu tartıştığı "Kutsal Canavar" başlıklı söyleşisi için bkz: Cemal Bâli Akal, Reyda Ergün, **Kimlik Bedenin Hapishanesidir. Spinoza Üzerine Yazılar ve Söyleşiler**, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011, s. 149-151.

1.3. Politik Modernlik ve İradî Pozitivizm

1.3.1. Modern Kırılma

1.3.1.1. Hukukun Kaynağını Farklı Düşünmek

1.3.1.1.1. Egemenlik Kavramı

Egemenlik kavramına en büyük eleştirilerden biri kuşkusuz Léon Duguit tarafından getirilmiştir. 1920-1921 yıllarında New York'ta Columbia Üniversitesi'nde verdiği derslerin notlarını bir araya getiren çalışmasında Duguit egemenlik kavramını sorgular. Yazara göre, gelişiminin son aşamasına 1789'da ulaşan egemenlik kuramının temeli, egemenliğin bir irade olduğu savıdır.²³² Duguit'ye göre iradi eylemin özelliği, eyleme geçmek için dışsal bir nedene ihtiyaç duymamasıdır. Başka bir ifadeyle, iradi eylemin nedeni iradenin kendisine içkin olmalıdır. Diğer yandan, iradi eylem her zaman bir hedef tarafından belirlenir; ancak ulaşılacak bir hedef düşüncesi özneyi eyleme yöneltiyorsa, söz konusu olanın iradi bir eylem olduğu iddia edilebilir. Öyleyse bir iradenin özgül niteliği, onu belirleyebilecek hedeflerin mahiyetidir. Egemenlikse, yeryüzünde başka hiçbir iradede bulunmayan özellikler taşıyan bir iradedir. Egemenlik, kendinden başka hiçbir şey tarafından belirlenmez; egemen iradeyi harekete geçirebilecek tek neden, yine kendisinde bulunduğu bir nedendir. Duguit'ye göre, egemenlik hakkında verilen tüm tanımlar, geliştirilen tüm düşünceler bu kalıba indirgenebilir.²³³

Egemenlik, yalnızca kendisi tarafından belirlenebilecek bir iradeyse, bu tanımdan bazı sonuçlar kaçınılmaz olarak çıkar. Her şeyden önce, böyle bir irade ne kendisinden üstün ne de kendisine rakip bir güç tanıyacağından, egemenlik bir ilk güçtür. İkinci olarak, egemenlik sınırsız ve mutlaktır; zira aksi halde onu sınırlayacak başka bir irade olduğunu kabul etmek gerekir. Böyle bir irade asla herhangi bir yükümlülük altına sokulamayacağına göre, üçüncü olarak, egemenlik her zaman buyurucu bir iradedir; dolayısıyla da egemen ve uyruklar arasında her

²³² Léon Duguit, "Egemenlik ve Özgürlük", **Devlet Kuramı**, Der. Cemal Bâli Akal, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2000, s. 380, 381; Duguit, **Droit Constitutionnel. Tome Premier: La Règle de Droit, Le Problème de L'Etat**, s. 592.

²³³ Duguit, "Egemenlik ve Özgürlük", s. 381, 382, 383.

zaman bir altlık üstlük ilişkisi vardır. Son olarak, egemenlik birdir, bölünmez ve devredilemez.²³⁴

Duguit'ye göre, egemenliğe ilişkin modern öğretide, egemenliğin hukuki kaynağı ulus olarak kendini gösterir.²³⁵ Söz konusu öğretiy uyarınca, bir topluluk ulus olarak varolduğu anda, ülke sınırları içinde bulunan tüm bireyler üzerinde, tabii ve zorunlu olarak, egemenlikle donatılmıştır. Zira ulus, onu oluşturan bireylerin sayısal toplamından fazlasıdır; bireysel bilinç ve iradelerden farklı bir bilinç ve iradeye sahip ayrı bir kişidir. Ulusun kişisel gerçekliğini kanıtlama misyonunuysa sosyal sözleşme kuramları üstlenmiştir.²³⁶ Özgür, bağımsız ve yalnız doğan insanlar, tabii haklarından güvenlik karşılığında feragat edip özgürce onayladıkları bir sözleşmeyle toplumu kurarlar. Böylece her sosyal kümelenme, sözleşme aracılığıyla, kendine ait bir bilinç ve iradeye kavuşur. Ulus-kışi, başlangıçtan itibaren egemenliğin hukuki kaynağıdır.²³⁷ Ulusu oluşturan her birey, ulusa itaat ederken, son kertede kendi kendine itaat etmektedir ve kendi kendine itaat ederken de özgürdür.²³⁸ Egemenlik, ulus adına, onun temsilcileri oldukları söylenen yöneticiler tarafından kullanılır. Ulusun egemen iradesi bir hükümet tarafından temsil edildiğinde, ortada bir devlet vardır ve devlet tanımı gereği egemendir; zira devlet örgütlü ve temsil edilen ulusun bizzat kendisidir. O halde devlet şöyle tanımlanabilir; hükümet biçiminde örgütlenmiş bir egemen ulus ya da bir hükümet tarafından uygulanan ulusal egemenlik.²³⁹ Öyleyse modern devlet, yöneten-yönetilen paradigmasının hüküm sürdüğü bir toplum tipinin politik yapılanmasıdır.

Bu çerçevede egemenliği, öncelikle, devlet ve uyrukları arasındaki ilişki açısından incelemek gerekir. Böyle bir inceleme, egemenliğin bireyin özgürlüğü ya da özerkliğiyle çatışan bir özellikte olduğunu gözler önüne serecektir.²⁴⁰ Birey, egemenlik ve devlet kuramlarında tabii hakların devri sayesinde kurucu bir rol

²³⁴ A.g.e., s. 384, 385.

²³⁵ Egemenliğin özü, hukuk yaratma yetisi ya da yetkisidir (Aurora Arnaiz Amigo, **Soberanía y potestad. De la potestad del Estado**, Meksika: Publicaciones de Universidad Nacional Autónoma de México, 1971, s. 26).

²³⁶ Duguit'ye göre, topluluğun ayrı bir bilinç ve iradeye sahip olduğu, sosyal sözleşme kuramlarınca ancak varsayılabilir; bunun böyle olduğu asla kanıtlanamaz. Kaldı ki, sosyal sözleşme düşüncesinin kendisi de içi boş bir varsayımdan başka şey değildir (Duguit, **Droit Constitutionnel. Tome Premier: La Règle de Droit, Le Problème de L'Etat**, s. 582).

²³⁷ Duguit, "Egemenlik ve Özgürlük", s. 391-393.

²³⁸ A.g.e., s. 393, 394.

²³⁹ A.g.e., s. 395, 396.

²⁴⁰ A.g.e., s. 396.

oynasa da, sonuç olarak egemen iradeye ve dolayısıyla devletin yasalarına itaat etmek zorundadır. Bu, egemenliğin ülke sınırları içindeki yansımasıdır. Söz konusu sınırların dışında belirleyici olansa, egemen ve eşit iradelerin çatışmasıdır.

Egemenlik öğretisinin özgün hali ele alındığında, iki egemen kişilik arasındaki bir ihtilafta, her ikisine de üstün bir hukuk kuralının varolabileceği, egemen bir iradenin eylemlerini sınırlayan ve ona yükümlülükler getiren bir hukuk kuralına tâbi olabileceği düşünülemez. Zira aksi halde artık egemen bir iradeden söz etmek mümkün olmayacaktır. Bu durumda egemenler arasındaki ilişkileri belirleyecek olan savaştır.²⁴¹ Öyleyse egemenlik kavramının çifte niteliği olduğu söylenebilir. Bunlardan birini egemenliğin içsel yönü, diğeriniyse egemenliğin dışsal yönü olarak adlandırmak mümkündür. Bu iki yön uyarınca, egemen devlet, uyruklarıyla ilişkilerinde onlara üstün, diğer devletlerle ilişkilerindeyse onlarla eşit bir hukuk kişisi olarak kabul edilir.²⁴²

Duguit'ye göre, bu egemenlik öğretisinde bir nebze pozitif gerçeklik bulmak mümkün değildir.²⁴³ Her ne kadar şekli olarak mantıksal bir inşa sürecinin sonucu olsa da, öğretisi somut gerçekliğe bütünüyle yabancı ve bugün artık çökmekte olan metafizik bir yapıdır.²⁴⁴ Bireylere kendisini dayatanın genel irade olduğu ve bu genel iradeyi oluşturmak üzere bir araya gelen insanların söz konusu iradeye boyun eğerken aslında kendi kendilerine itaat ettiklerini söylemek, somut gerçeklik içinde hiçbir anlam ifade etmez. Aslında her zaman bir çoğunluk ve bir de azınlık vardır ve çoğunluk azınlığa kendi iradesini dayatarak kendisine itaat edilmesini sağlar. Duguit'ye göre bu keyfiyeti açıklamak mümkün değildir. Pozitif bilimler bağlamında sınavı geçemeyen bu egemenlik anlayışının, modern halkların hayatında ve bilincinde böylesine köklü bir yer edinmiş olmasınysa yazar, bu öğretinin başka bir kutsallığın yerini alan yeni bir kutsallık oluşuna bağlar; bir tür dinsel gerçeklik, bir inanç kuralı, bir dogma... Bu dünyevi tanrısallık, ulusun egemen kişiliği, yeni bir

²⁴¹ A.g.e., s. 396; Duguit, **Droit Constitutionnel. Tome Premier: La Règle de Droit, Le Problème de L'Etat**, s. 632.

²⁴² Bu kavramları kullanmanın yerinde olmadığına ilişkin görüş için bkz: Francisco Porrua Perez, **Teoria del Estado**, Meksika: Editorial Porrua, 1971, s. 324.

²⁴³ Duguit'ye göre, herhangi bir iradenin meşru olarak insan iradesine dayatılmasını temellendirebilecek hiçbir pozitif veri bulunamaz. Bu nedenle meşruiyetin her zaman kutsal ve mitik bir niteliği vardır (Duguit, **Droit Constitutionnel. Tome Premier: La Règle de Droit, Le Problème de L'Etat**, s. 551, 555).

²⁴⁴ Duguit, "Egemenlik ve Özgürlük", s. 384.

toplum yapılanmasının mistik özlemlerini tatmin etmiştir.²⁴⁵ Oysa gerçekte kolektif irade diye bir şey yoktur. Sfez, Duguit'nin kolektif olanın bir hukuk kişisi olduğuna ilişkin efsaneyi yıktığını söyler.²⁴⁶ Uğrunda yaşamaya ve ölmeye degecek sürekli bir dünyevilik... Toplumların anlam arayışının modern sonucu... Bir kişi olarak ulus, bir efsaneden ibarettir. Sınırları içinde uyruklarını yine onlara gönderme yaparak kurduğu meşruiyet ilişkisi çerçevesinde itaat ettiren, sınırları dışındaysa savaşarak diğer egemen iradelere boyun eğdirmeye çalışan egemenlikle tanımlı modern devletin dayandığı öğretinin açmazları nedeniyle, bir yandan bireylerin haklarının ihlalini diğer yandan da savaşları önlemek mümkün olmamıştır.

Duguit'ye göre, egemenlik kavramına bağlı kalındığı sürece, sorun çözümsüzdür. Bir çözüm ilkesi bulmak için hayal edilen kuramlar ve bunları gerçekleştirmeye yönelik girişimlerin başarısızlığı bunun en büyük kanıtıdır. Duguit, Milletler Cemiyeti'ni örnek verir ve bu girişimin yine de halklar arasındaki ilişkileri bir hukuk zemini üzerine oturtmak için kalkışılmış en soylu çaba olarak hatırlanacağını söyler.²⁴⁷ 1920'lerin hemen başında söylenmiş olan bu sözler, bir anlamda geçerliliklerini korumayı sürdürmektedir. Gerçek anlamda bir uluslararası hukukun varlığının iddia ve devletlerin egemenlik yetkisi dışında görülen insan haklarından söz edilebildiği anlar, hep egemenlik ilkesinin anlamını kaybettiği durumlara denk düşer. Kendinden menkul, mutlak, bölünmez, devredilmez ve buyurucu bir irade olarak egemenlik kavramına bağlı kalındığı sürece, hem toplumlar arasındaki ilişkileri düzenleyecek üstün bir hukuk kuralından söz etmek hem de bireylerin haklarının ihlal edilmesinin önlenebileceğini ileri sürmek güçtür.

Devletleri insan hakkı ihlallerinden dolayı mahkum edebilen bir mahkemenin yetkisini düşünmek ya da devletlere kuvvet kullanma yasağı getiren bir uluslararası örgütü akla getirmek, zaten egemenlik kavramının da içinin boşalmaya başladığı yerdir. Yine de somut gerçeklikte, hem ulusal sınırlar içinde hem de uluslararası arenada, hukukun kaynağı ulus olmaya devam ettikçe, kuramda ve uygulamada bir çok sorun çözümsüz kalmaya mahkumdur. İzleyen bölümde, egemenlik öğretisinin

²⁴⁵ A.g.e., s. 394, 395.

²⁴⁶ Lucien Sfez, "Duguit ve Devlet Kuramı: Temsil ve İletişim", **Devlet Kuramı**, Der. Cemal Bâli Akal, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2000, s. 404.

²⁴⁷ Duguit, "Egemenlik ve Özgürlük", s. 397.

mantıksal çatısının kurulmasında büyük rol oynamış olan sözleşme kuramı irdelenecek, daha sonra hukukun modern kaynağı sorgulanacaktır.

1.3.1.1.2. Sözleşme Kuramının İşlevi: Hobbes Örneği

1.3.1.1.2.1. Sözleşme Kuramları ve Hobbes

Modern politika felsefesiyle en çok iç içe geçmiş iki kavram, hiç kuşkusuz “tabii hal” ve “sosyal sözleşme” kavramlarıdır. Hobbes, Locke, Rousseau ve Kant gibi düşünürler tarafından temelleri atılan modern politika felsefesi üzerine düşünmek, kaçınılmaz olarak sivil toplumun kökeni, tabii hak ve yükümlülük gibi kavramlarla uğraşmayı gerektirir. Adları zikredilen düşünürlerden önce de sözleşme ve tabii hal kavramları kullanılmıştır.²⁴⁸ Ancak söz konusu kavramlar, politik modernlikte bambaşka bir işlev içinde, seküler politik gücü doğrulama araçları olarak, düşünce tarihindeki yerlerini alırlar.

Sosyal sözleşme kuramının işlevine ayrılan bu bölümde, tüm sözleşmecî düşünürlere değinilemeyeceğinden, Thomas Hobbes’un sözleşme kuramı örnek olarak irdelenecektir. Hobbes kuramının seçiminde rol oynayan birden fazla neden var. Bunlardan ilki, tabii hal kavramına seküler ve politik yani modern anlamını veren ilk düşünürün Hobbes olmasıdır. Bir diğer nedense, modern devletin kuramsal temelinde yatan mutlakiyetçi yaklaşımın en çıplak biçimiyle Hobbes’un sosyal sözleşme kuramında gözlemlenebilmesidir. Her ne kadar süreç içinde modern düşünce, kuvvetler ayrılığı ilkesi gibi çeşitli liberal araçlarla, söz konusu mutlakiyetçi temeli yumuşatmaya çalışmış olsa da, köken itibarıyla modern devlet, bölünmezlik, mutlaklık ve süreklilikle tanımlı egemenlik kavramı üzerine oturur.

Aslında bütün modern sözleşme kuramlarına ortak olan yönler şöyle sıralanabilir:

1. İnsanların tabii haklar anlamında eşit ve özgür olarak yaşadıkları bir tabii hal varsayımı.

²⁴⁸ Den Uyl, **Power, State and Freedom. An Interpretation of Spinoza’s Political Philosophy**, s. 20.

2. Varsayımsal bir anda, herkesin gönüllü ve bilinçli biçimde tarafı olduğu bir sözleşmeyle söz konusu tabii hakların devri; dolayısıyla sivil hali ve politik gücü meşrulaştırma ilkesinin rıza oluşu.
3. Hakların devriyle oluşan politik gücün mutlak emrediciliğiyle düzenlenen sivil hale geçiş.

Tabii halin nasıl betimlendiği, insanları sosyal sözleşmeye yönelten nedenler, sözleşmenin niteliği gibi noktalarda sözleşme kuramları büyük çeşitlilik gösterse de, yukarıda sayılan ortak noktalar etrafında kuram hep aynı işlevi yerine getirir: Modern meşruiyet bağına kurmak yani egemenlik kavramını temellendirmek... Dolayısıyla bu kuramlarda öne çıkan nitelik, tabii hal ile sivil halin nasıl betimlendiğinden çok, bir halden diğerine geçişi sağlayan sözleşmenin, insanların akıllarını kullanarak verdikleri bir karara bağlı olmasıdır. İnsanlar düşünür taşınır ve özgür iradeleriyle tabii haklarını devrederler. Bu gönüllülük, ortaya çıkan politik gücün meşruiyet zeminini oluşturur. Bobbio, esas olarak özgür ve eşit bireylerin karşılıklı rızası aracılığıyla ortaya çıkan devlet imgesinin, sözleşme modelinin kurgusallığı ölçüsünde, saf bir zihin ürünü olduğunu söyler.²⁴⁹ Spinoza'nın çağdaşı olan Hobbes'un kuramında söz konusu politik güç, yani devlet, "Leviathan" adını alır. Leviathan hem yasakoyucudur, hem uygulayıcıdır hem de yargıçtır. İradesi, herkesin iradesidir. Sözleşme kurgusu sayesinde...

1.3.1.1.2.2. Sözleşmenin Rasyonelliği

Sözleşmenin rasyonelliğini görmek açısından Hobbes'un kuramı özellikle çarpıcıdır. Hobbes, sivil hale geçişi açıkladıktan sonra egemenin iradesiyle eşitlediği pozitif hukukla tüm bağlarını koparacak olsa da "tabiat yasası" kavramını, insanları sözleşmeye yönelten nedenler bağlamında araçsal olarak kullanır.²⁵⁰ Walther'in vurguladığı gibi, Hobbes düşüncesinde tabii hukukçu öğretinin geleneksel içerikleri yer alsa da, bu içeriklerin öğretinin kendisiyle olan ilişkisi radikal biçimde

²⁴⁹ Norberto Bobbio, **Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition**, Chicago: The University of Chicago Press, 1993, s. 2, 3.

²⁵⁰ "And the life of man, solitary, poore, nasty, brutish, and short" (*Leviathan*, I-14); İngilizce metin için bkz: Thomas Hobbes, **Leviathan**, Londra: Penguin Books, 1985, s. 215-217; Türkçe çeviri için bkz: Thomas Hobbes, **Leviathan**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005, s. 115-117. Bundan sonra bu esere gönderme yapılırken önce bölüm ve alt bölüm numaraları verilecek, sonrasında parantez içinde sırasıyla, yararlanılan İngilizce ve Türkçe baskılardaki sayfa numaraları belirtilecektir.

değişmiştir. Tabiat yasaları artık koşulsuz olarak insanları bağlayan normlar değil, varsayımsal buyruklardır; güvenlik içinde yaşamak için insanların nasıl davranmaları gerektiğini anlatırlar. Böylece Hobbes, şiddet tekeliyle donatılmış mutlak bir gücün, yani egemen devletin, söz konusu amaca ulaşabilmek için tek elverişli araç olduğu düşüncesini temellendirecektir.²⁵¹ Nitekim Hobbes'un sözleşme kuramında, herkesin herkese karşı daimi savaş hali olarak betimlenen²⁵² tabii halden çıkmak için, insanlar, barışı aramayı buyuran tabiat yasasının, yani aklın sesini dinlerler. Zira insanlar, tabiatları gereği kaçınılmaz olarak birbirlerinin düşmanlarıdır ve bu nedenle hepsini korkuyla dize getirecek denli kudretli bir politik aktörün varlığına ihtiyaç duyarlar. Bu ihtiyacın bilinci, onu elde etme umudu olduğu ölçüde barışın aranmasını emreden akılla gelir.²⁵³ Başka bir ifadeyle, bir sözleşme yaparak sivil hale geçmek, bunun için de tabii hakları devretmek rasyonel bir karardır.

Hobbes'un sözleşme kuramındaki bir diğer ilginç yön, düşünürün, barışı emreden tabiat yasasıyla insanların tabii haklarını bir karşıtlık ilişkisi içinde ele almasıdır. Tabii hak, barışın önündeki en büyük engeldir. Bu nedenle, barışı kurmanın tek yolu, istisnasız herkesin tabii hakkından vazgeçmesidir.²⁵⁴ Diğer yandan, devletin amacı güvenlik olduğuna göre, sivil halde insanların güvenliğini sağlayacak kurallara, yani pozitif hukuk düzenine itaat edilmesini sağlamak, insanların egemen karşısında duydukları korkuyla mümkündür. Devletin kökenini açıklamak için kullandığı tabiat yasası kavramını Hobbes, sivil halin devamı için yetersiz görmektedir.²⁵⁵ Bobbio, Hobbes'un tabiat yasası kavramını pozitif hukuk sistemine rasyonel bir temel sağlamak amacıyla bir araç olarak kullandıktan sonra, kavramın içini boşaltarak onu artık işe yaramaz hale getirdiğini vurgular. Tabiat yasası, bağlayıcı ve etkili olmadığı için aynı zamanda bütünüyle işlevsizdir.²⁵⁶

Böylece Hobbes'un sözleşme kuramında insan, iki korku arasından birini seçerek, yani ölüm ve esaret korkusundan kurtulmak için bilinçli bir tercih yapar. Ancak Hobbes açısından bu bir çelişki yaratmaz; zira düşünüre göre korku ve özgürlük birbirini dışlayan kavramlar değildir. Sivil halde bir şeyi korku nedeniyle

²⁵¹ Manfred Walther, "Kommunalismus und Vertragstheorie", **Theorien kommunaler Ordnung in Europa**, Der. Peter Blicke, Münih: Verlag Oldenbourg, 1999, s. 138.

²⁵² Hobbes'un "tabii hal" betimlemesi için bkz: *Leviathan*, I-11, 13 (161, 183-186; 76, 92-94).

²⁵³ *Leviathan*, I-4 (190; 97).

²⁵⁴ *Leviathan*, I-14 (190; 97).

²⁵⁵ *Leviathan*, I-17 (223-228; 127-130).

²⁵⁶ Bobbio, **Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition**, s. 122.

yapan kişi, yine de özgür bir kişi olarak eylemde bulunmuştur; çünkü gücü ve zekasıyla tersini yapabilecekken, korku nedeniyle başka türlü davranmıştır. Bir devletin uyruklarının eylemleri de, yapmama özgürlüğü bulunmasına rağmen, yasa korkusuyla gerçekleştirilen eylemlerdir.²⁵⁷ Oysa tabii haldeki daimi savaş durumu nedeniyle, sivil hale geçilmediği sürece, insan gücü ve zekasıyla yapmaya muktedir olduğu şeyler konusunda engellenmektedir. Bu açıdan bakıldığında, ne kadar çelişkin görünürse görünsün, Hobbes'un kuramında tabii halden sivil hale geçiş aynı zamanda kölelikten özgürlüğe giden yoldur.

1.3.1.1.2.3. Amil-Fail İlişkisi

Hobbes'un *Leviathan*'da ortaya koyduğu sözleşme kuramının en özgün yanı, düşünürün, diğer sözleşme kuramlarında ve hatta bir önceki eseri *De Cive*'de bulunan temsil düşüncesini başka bir düzleme taşımasıdır. Hobbes'a göre, sözleri ve davranışları kendisinin kabul edilen kişi tabii bir kişi, bir başkasının söz ve eylemlerini temsil ediyor kabul edilen kişiyse yapma [*feigned*] ya da yapay [*artificiall*] bir kişidir. Kişi [*person*] ve fail [*actor*] kavramlarıysa aynı şeyi anlatır. Kişileştirmekse [*to personate*], rol yapmak [*to act*] ya da kendini veya başka birini temsil etmek [*to represent*] anlamına gelir. Böylece temsil eden ya da temsil edilen adına belirli bir işi yapan kişi fail [*actor*], temsil edilen ya da başkasına kendisi adına belirli bir işi yapması için yetki vermiş kişi de amil [*author*] adını alır. Bazı yapay kişilerin sözleri ve eylemleri aslında temsil ettikleri gerçek insanların sözleri ve eylemleridir. Bu durumda söz konusu yapay kişi failken, söz ve eylemlerin gerçek sahipleri de amildir; fail amilden aldığı yetkiyle hareket etmektedir. Çok sayıda insan, her birinin rızasıyla tek bir insan tarafından temsil edildiğinde, tek bir kişilik haline gelir. Kişiliği tek kılan, temsil edilenlerin birliği değil, temsil edenin birliğidir.²⁵⁸

Hobbes, devletin kökenine ilişkin açıklamasında bu fail-amil ilişkisini kullanır. Çok sayıda insan, savaş halinden çıkıp güvenliklerini sağlamak için bir araya gelirler. Herkes herkesle bir sözleşme yaparak, tüm haklarını bir insana ya da bir heyete teslim eder. Bu sözleşmeyle birlikte devlet ortaya çıkmış olur. Bu anlamda devlet hem sözleşen topluluğun kendisi hem de hakların devredildiği kişi ya da heyetin

²⁵⁷ *Leviathan*, I-21 (261-263; 154, 155).

²⁵⁸ *Leviathan*, XVI (217, 218, 220; 117-119).

kendisidir. Böylece bir yandan sivil halde insanlar tek tek amil, oluşmuş olan yapay kişiliği taşıyan kişi ya da heyetse fail durumuna girer. Diğer yandansa egemen [*sovereign*] adını alan bu kişi ya da heyet, egemen gücün tek sahibi olurken, geri kalan herkes onun uyruğu haline gelir.²⁵⁹ Böylelikle pek çok sözleşme kuramında görülen çifte sözleşme tasarımı, Hobbes ile birlikte yerini toplumun ve egemenin bir anda oluştuğu tek bir sözleşme fikrine bırakmış olur. *Leviathan*'ın ortaya koyduğu tasarımda insanlar, aynı sözleşmeyle hem yapay bir kişiliğin yani devletin oluşmasını sağlayıp hem de bu kişiliği kimin taşıyacağına karar verirler. Bu özgün sözleşme kuramının iki önemli sonucu olduğu söylenebilir:

1. Fail olan egemenin iradesi, genel bir irade olmaktan çok, sivil halde egemenin uyruğuna dönüşseler de, amil olan tek tek her insanın iradesi yerine geçer. Başka bir ifadeyle egemenin her sözü ya da eylemi, aslında tek tek her insanın sözü ya da eylemidir. Böylece Hobbes egemenin iradesine karşı gelme halini mantıksal olarak dışlamış olur; egemenin iradesine karşı eylemde bulunan kişi aslında kendi iradesine aykırı bir eylemde bulunmuş olacağı için...
2. Bu tasarım sayesinde Hobbes, egemeni sözleşmenin koşullarıyla bağlı olmaktan da azadeder. İnsanların bir araya gelip bir topluluk oluşturmasıyla egemenin egemen güçle donanması arasında mantıksal bir aralık bulunmadığından, egemen herhangi bir sözleşmenin tarafı değildir. Başka bir ifadeyle *Leviathan*'da egemen, birbirleriyle sözleşerek bir topluluk haline gelen insanları temsil eden topluluk kişisinin, hakkını devretmek için kendisiyle ikinci bir sözleşme yaptığı bir kişi ya da heyet değildir.

1.3.1.1.2.4. Direnme Hakkı

Görüldüğü gibi, Hobbes düşüncesinde rasyonellik ve özgür irade varsayımı üzerinde temellenen gönüllülük kurgusu, egemeni pozitif hukukun üretimi ve uygulaması konusunda koşulsuzca serbest bırakır. Pozitif hukukun üstünde ne Tanrı'nın yasaları ne de basit ahlaki ilkelerden ibaret olan tabiatın yasaları yer alır.

²⁵⁹ *Leviathan*, XVII (227, 228; 129, 130).

Egemenin iradesiyle özdeş pozitif hukuka normatif niteliğini veren kaynak, sözleşmeyle gerçekleşen iradi ve gönüllü hak devridir. Ancak kaynağın görevi burada sona erer. Tabii hakkını devrederek egemen güce kaynaklık eden bireyler, sivil halde artık egemenin eylemlerinin meşruluk ölçütü değildirler. Zira egemenin her eylemi, tek tek bireylerin kendi eylemleridir. Diğer yandan hemen tüm sözleşme kuramlarında bulunan direnme hakkı düşüncesi de Hobbes'un kuramında yer almaz. Egemen sözleşmenin tarafı olmadığından, onun herhangi bir sözü veya eylemiyle sözleşmenin koşullarına aykırı davranabileceğini ve bu nedenle de uyrukların direnme hakkının doğabileceğini söylemek mümkün değildir.

Nitekim Hobbes devletin kökenini açıkladıktan sonra, egemen ve uyruk arasındaki ilişkinin mahiyetini ortaya koyar. Hobbes'a göre, devlet bir kere kurulduktan sonra uyruklar yönetim şeklini değiştiremezler. Verdiği örnekle Hobbes, bu konuda hiçbir açık kapı bırakmadığını büyük bir kesinlikle ortaya koyar. Egemenini devirmeye teşebbüs eden bir uyruk, bu teşebbüsü nedeniyle öldürülür ya da cezalandırılırsa, devletin kurulmasıyla birlikte egemenin bütün yapacaklarının amili haline gelmiş olduğundan, egemenin öldürme ya da cezalandırma fiilinin de amili olacaktır.²⁶⁰ Başka bir ifadeyle, kendi kendini öldürmüş ya da cezalandırmış sayılacaktır.

Diğer yandan, egemen güçten vazgeçilmesi her halükârda mümkün değildir. İnsanların hepsinin birden kişiliğini taşıma hakkı, egemenin taraf olmadığı ve hepsinin birbirleriyle yaptıkları bir anlaşmayla egemen tayin ettikleri kişiye verilmiştir. Dolayısıyla egemen açısından herhangi bir sözleşme ihlali söz konusu olamaz ve böyle bir ihlal iddiasıyla bireyler uyrukluktan kurtulamaz. Egemenin uyruklarıyla bir sözleşme yapmış olduğunu tartışmak bile mantık dışıdır. Egemenin bütün toplulukla sözleşmenin tarafı olarak bir sözleşme yapması imkansızdır; zira onlar henüz bir kişilik değildirler.²⁶¹ Hiç kimse, çoğunluk tarafından belirlenen egemenin oluşumuna karşı da gelemez. Kişi, toplanmış olanların birliğine gönüllü olarak girmiş olduğundan, çoğunluğun vereceği karara uyacağına zımnen söz vermiş sayılır.²⁶² Egemen bir kere ortaya çıktıktan sonra, her uyruk egemenin bütün eylemlerinin amili olduğundan, bu eylemlerin uyruklar tarafından eleştirilmesi de

²⁶⁰ *Leviathan*, XVII (229; 131).

²⁶¹ *Leviathan*, XVII (230; 132).

²⁶² *Leviathan*, XVII (231; 133).

mümkün değildir. Egemen tarafından haksızlığa uğradığından şikayet eden bir kimse aslında bizzat kendisinin amili olduğu bir şeyden şikayet ediyor demektir.²⁶³

Dolayısıyla egemen, uyrukların barışı ve savunulması için neyin gerekli olduğuna, uyruklara hangi düşüncelerin öğretileceğine, neyin haklı neyin haksız olduğuna karar verme; tüm yargılama ve anlaşmazlıkları çözme; savaş ve barış yapma; devlet görevlilerini tayin etme; ödül ya da ceza verme ve uyrukların haklarını belirleme hakkına tek başına sahiptir. Bu haklar bölünemez ve devredilemez.²⁶⁴ Hobbes, böylece sözleşme ve egemenlik kuramını ortaya koyduktan sonra, yarattığı karşısında dehşete düşmüş gibi şu düşünceleri aktarmaktan ve bir açıklama yapmaktan kendini alamaz. Egemen güç, yokluğu kadar zararlı değildir. Elinde bu denli büyük bir güç bulunduran bir kişi veya heyetin uyruklarının durumunun son derece berbat olduğu itirazı ileri sürülebilir. Nitekim, insanlar, hangi devlette yaşarlarsa yaşasınlar, bütün sorunları devlete bağlamaya yatkındırlar. Ne var ki şunu hiç düşünmezler; insanlık durumu asla sorunlardan uzak değildir. Herhangi bir yönetim biçiminde genel olarak halkın başına gelebilecek en büyük kötülük, bir iç savaşın neden olduğu acılar ve felaketler veya intikam duygusunu dizginleyecek yasalara ve zorlayıcı bir güce tâbi olmadan yaşayan başıboş insanların yarattığı anarşidir. Egemen yöneticilerin büyük baskısının nedeni, uyruklarına zarar vermektен bekleyebilecekleri herhangi bir kazanç ya da zevk değildir. Aksine uyrukların kendi savunmalarına katkıda bulunmak konusundaki isteksizliklerinde inat etmeleri yüzünden, yöneticiler barış zamanında onları zorlamak ve bazı önlemler dayatmak zorundadır.²⁶⁵ Tüm bu nedenlerle, egemen gücün nerede ve ne zaman uyruklarca tanınmış olduğuna ilişkin soru, gereksizdir. Zira Hobbes'a göre, asıl egemenlik tartışıldığı zaman büyük sorunlar, çatışmalar ve iç savaş kendini gösterir. Egemenliğin yokluğunun sonuçları, egemen gücün sakıncalarından her zaman için daha vahimdir.²⁶⁶

Hobbes'un sözleşme kuramı böylece, modern devletin mutlak gücünü, bireylerin özgür iradesine dayanan egemenlik kuramıyla temellendirmiş olur.

²⁶³ *Leviathan*, XVII (232; 133).

²⁶⁴ *Leviathan*, XVII (232-236; 132-136).

²⁶⁵ *Leviathan*, XVII (238; 138).

²⁶⁶ *Leviathan*, XX (261; 154).

1.3.1.2. Modern Hukuk ve İnsanın Hakları

1.3.1.2.1. İnsan Hakkı Kavramının Doğuşu: Tabii Haklar Kuramları

Leo Strauss, *Natural Right and History (Tabii Hukuk ve Tarih)* adlı ünlü kitabında tabii hukukçu geleneği, klasik tabii hukuk öğretisi ve modern tabii hukuk öğretisi olarak ikiye ayırır.²⁶⁷ Filozofa göre, tabii hukuk kavramı 17. yüzyılda radikal bir dönüşüm geçirmiştir; o kadar ki bu dönüşüm tabii hukukçu gelenek içinde bir kopuşa denk düşer. Tabii hukukçu geleneğin kendi içindeki bu dönüşümünün sonuçlarını ilk defa derli toplu biçimde gözler önüne serense Hobbes olmuştur.²⁶⁸ Strauss'un, tabii hukukçu öğretinin temelden geçirdiği dönüşüme ilişkin açıklaması okunduğunda, ister istemez akla şu soru gelir: Bu kopuşun radikalliği karşısında, doğmakta olan modern düşüncenin ilk düşünürlerini hâlâ tabii hukukçu olarak adlandırmak ne derece uygundur? Sivil hali önceleyen bir tabii hal bulunduğunu, insanların gönüllü bir hak devriyle toplumu ve devleti kurduğunu, yasadan önce günah ya da suç bulunmadığını, adalet ve adaletsizliğin ancak sivil halde anlam taşıyan kavramlar olduğunu savlayan bu kuramlar gerçekten tabii hukukçu bir zihniyeti mi yansıtmaktadırlar?

Nitekim Strauss, 17. ve 18. yüzyılda, düşünce tarihinde benzeri olmayan biçimde, düşünürler tarafından insanın tabii haklarına vurgu yapıldığını söyler.²⁶⁹ Bu

²⁶⁷ Ernest Hırş de tabii hukuk okulunu üç başlık altında inceler: Tabiat felsefesine dayanan eski tabii hukuk anlayışı, dinsel felsefeye dayanan skolastik tabii hukuk anlayışı ve akla dayanan modern tabii hukuk anlayışı (Ernest Hırş, **Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri**, Ankara: Banka ve Ticaret Hukuku Araştırma Merkezi, 2001, s. 76). İlk iki anlayış, Strauss'un klasik tabii hukukçuluk olarak adlandırdığı okula denk gelmektedir. Diğer yandan Hırş de Strauss gibi, 17. yüzyılda yaşanan bir kopuştan söz ederek modern tabii hukuk anlayışı başlığı altında sözleşme düşünürlerini ele alır. Bu çalışma açısından tabii hukukçuluk yalnızca Strauss'un klasik tabii hukuk okulunu, yani Hırş'in tabiat felsefesine dayanan tabii hukuk anlayışıyla dinsel felsefeye dayanan skolastik tabii hukuk anlayışını ifade etmektedir. Hırş'in sınıflandırması, ilk bölümde, anlama yeteneğine dayanan tabii hukukçuluk ve tanrısal irade öğretisi kavramlarıyla adlandırılmıştır. Birazdan açıklanacağı gibi, bu çalışmada sözleşmecî düşünürlerin kuramları tabii hukuk değil, tabii hak kuramları olarak tanımlanmaktadır. Bobbio ise yalnızca bu düşünürleri, yani genel bir insan ve toplum kuramından çıkarsanmış rasyonel bir devlet kuramı inşa etmeye çalışan politika düşünürlerini, modern tabii hukuk geleneği başlığı altında inceler. Hobbes'u ilk önce bu başlık altında ele alsada, sonrasında Hobbes'u tabii hukuk geleneği içinde değil hukuki pozitivizm akımı içinde gördüğünü söyler. Bobbio'ya göre, tabii hukuk geleneğine tabii olanlar liberal devlet kuramlarıdır. Yine de Hobbes'un yaklaşımı modern hukuki pozitivistlerden de farklıdır (Bobbio, **Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition**, s. 149, 167).

²⁶⁸ Strauss, **The Natural Right and History**, s. 166; Hobbes'dan itibaren, tüm toplumlar ve tüm zamanlar için geçerli olan hukuk anlamında bir tabii hukuk tasarımının ortadan kalkmaya başladığına ilişkin görüş için bkz: Günther Stratenwerth, "Hukuk Felsefesi", **Çağdaş Hukuk Felsefesi ve Hukuk Kuramı İncelemeleri**, Der. Hayrettin Ökçesiz, İstanbul: Alkım Yayınevi, 1997, s. 73.

²⁶⁹ Hak sözcüğünün, insanın ahlaki bir yetisi olmaktan insanın özgürlüğünü anlatmaya, tarih içinde geçirdiği evrim için bkz: John Finnis, **Natural Law and Natural Rights**, Oxford: Clarendon Press,

düşünürlerin kuramlarında haklar mantıksal olarak ödevleri önceler. Tabii hali niteleyen ödevler değil, hiçbir hukuk kuralı ya da ahlak ilkesiyle sınırlanmamış olan tabii haklardır. Sözleşmeyle oluşan otoritenin sivil haldeki üstünlüğünün temelinde de yine bireyin tabii hakları yatar.²⁷⁰ Bu dönemde insanın hakları, bireyin topluluktan bağımsız gücü olarak görülür. İnsanlık hakları ilk defa, bütünüyle öznel ve bireyci bir çerçevede, politik otorite öncesi verili bir gerçeklik olarak düşünmeye başlar.²⁷¹ Diğer yandan, Bumin'in de işaret ettiği gibi, o dönemde birey, yalnızca felsefi modernlikte gerçekliğin kaynağı ve ölçütü değildir; aynı zamanda politik modernlikteki normatifliğin kaynağına da dönüşür.²⁷²

Strauss, Locke örneğini verir ve ilk bakışta Locke'un Hobbes'un kuramını reddederek geleneksel öğretiyi benimsemiş gibi görüldüğünü söyler. Locke'a göre, insanın tabii hakları, aklın yasası olan ve insanları hem tabii halde hem de sivil halde bağlayan tabii yasalardan türemiştir. Ancak Strauss, Locke'un öğretilerinde sözü edilen tabii yasaların geleneksel öğretiyi bağlamındaki tabii yasalar olmadığını ileri sürer. Locke'a göre, bir tabii yasanın gerçek anlamda yasa olabilmesi için ona bağlanmış yaptırımlar bulunması gerekir. Tabii yasanın herhangi bir icrasıysa ancak insanlar arası bir sözleşmenin sonucu olan sivil halde ve sivil hal aracılığıyla mümkün olabilir.²⁷³ Bu nedenle, Locke düşüncesinde tabii yasalar, sivil hali ya da devleti önceleyen tabii halde etkili değilse, gerçek anlamda yasa olmayacaktır. Bu yasaların tabii haldeki etkililiğiyle, tabii halde her bireyin tabii yasaların uygulayıcısı olma hakkının bulunmasına yani tabii halin bir barış hali olmasına bağlıdır. Oysa tabii hal bir savaş halidir ve koşulları tabii yasaların insanlar tarafından bilinmesini imkansız kılar. Öyleyse tabii yasa, gerçek anlamda bir yasa değildir. İnsan zihnine bir ödev olarak kazınmış bir tabii yasa bulunmasa da, Locke'a göre, mutlu olma arzusu ve mutluluğu arama mutlak bir hak niteliğindedir; insanın tabii hakkıdır ve

2005, s. 206-208; ayrıca bkz: Walther, "Natural Law, Civil Law and International Law in Spinoza", s. 658.

²⁷⁰ Strauss, **The Natural Right and History**, s. 182, 184, 186.

²⁷¹ Jose Castan Tobeñas, **Los derechos del hombre**, Madrid: Editorial Reus, 1985, s. 49, 50; Tabii haklar kuramlarının kökeninin Stoacı öğretilerde aranabileceğine ilişkin görüş için bkz: Phillip Mitsis, "The Stoic Origin of Natural Rights", **Topics in Stoic Philosophy**, Der. Katerina Ierodiakonou, Oxford: Clarendon Press, 1999, s. 153.

²⁷² Tülin Bumin, "Demokrasi Karşısında Hukukun İki Hali", **Aydınlanma ve Hukuk**, Yay. Haz. Levent Köker, İstanbul: Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi, 2008, s. 19.

²⁷³ Locke'a göre, tabii yasa, sosyal sözleşmeyle kurulan pozitif hukuktan ayrı ve bağımsızdır. Ancak Lloyd Thomas'a göre, burada kullanılan "bağımsız" sözcüğü iki anlam içermektedir. Söz konusu olan, bir yandan tabii yasanın pozitif hukuktan bağımsızlığıyken, diğer yandan da pozitif hukukun kaynağının artık tabii hukuk olmamasıdır (D. A. Lloyd Thomas, **Locke. On Government**, Routledge: Londra, New York, 1995, s. 13).

tabii halde de geçerlidir. Tabii hak insana içkinen, tabii yasa bu niteliği haiz olmadığına göre, tabii hak tabii yasadaki daha temel önemdedir ve bu nedenle de tabii yasanın temelidir. Tabii hakkın korunması gereği, aklın izlenmesini gerektirir ve akıl insana barış hali dışında tabii hakkını koruyamayacağını öğretir. Böylece Locke düşüncesinde tabii yasa, insanların karşılıklı güvenliği ve insanlığın barışı anlamında aklın dayattığı ilkelerin toplamı olarak tanımlanır. Barışın kurulması için sivil hal ya da devlet gereklidir ve toplumun ya da devletin gücü bireylere tabii olarak ait olan güçlerden çıkarılır. Devletin egemen gücü, toplumun üyesi olan her bir bireyin birleşmiş gücünden başka şey değildir.²⁷⁴

Hobbes'un aksine sınırlanmış bir yönetim biçimini öne çıkarsa²⁷⁵ da, Locke'un sözleşme kuramında da sivil hale geçerken insanlar tüm tabii haklarını oluşturdukları topluluğa devrederler. Bu şekilde oluşan bir ilk demokrasi, bu yönetim şeklini koruyabilir veya başka bir yönetim biçimine dönüşebilir. Yine Hobbes'dan farklı olarak, topluluk egemenliği kime ya da kimlere devretmiş olursa olsun, egemen gücü geri alma ya da yönetim biçimini değiştirme hakkını kendinde tutar; yani belli koşulların oluşması halinde egemene karşı direnme hakkı vardır.²⁷⁶ Bu koşulların ne olduğuna ilişkin sorunun cevabı, Locke düşüncesinde, kralın bir tirana dönüşmesidir.²⁷⁷ Lockeçu sözleşme, uyrukların tümü ve egemen arasında gerçekleştiğinden, sözleşmenin koşullarına aykırı davranan tarafa karşı uyruklar direnme haklarını kullanabilirler.²⁷⁸

Strauss'a göre, vurgunun tabii yasalardan tabii haklara bu şekilde kayışı, bireyi modern dünyanın merkezi haline getirmiştir.²⁷⁹ Strauss'un bu tespitine katılmamak mümkün değildir. Ne var ki, vurgudaki bu kayma aynı zamanda zihniyetteki radikal bir dönüşüme denk geldiğinden, 17. ve 18. yüzyılın sözleşmecî düşünürlerini birer modern tabii hukukçu olarak adlandırmanın ciddi kavramsal sorunlara yol açtığını kabul etmek gerekir. Nitekim Belaif, özellikle Hobbes'un kuramı bağlamında,

²⁷⁴ Strauss, *The Natural Right and History*, s. 202, 220-229.

²⁷⁵ Duguit, *Droit Constitutionnel. Tome Premier: La Règle de Droit, Le Problème de L'Etat*, s. 578; Locke'ta politik gücün sınırları için bkz: John Locke, *Political Writings*, Der. David Wootton, Londra: Penguin Books, 1993, s. 328-335.

²⁷⁶ *A.g.e.*, s. 367-369.

²⁷⁷ Richard Ashcraft, "Locke's political philosophy", *The Cambridge Companion to Locke*, Der. Vere Chappell, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, s. 227; Strauss, *The Natural Right and History*, s. 231, 232.

²⁷⁸ Hırş, *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri*, s. 192.

²⁷⁹ Strauss, *The Natural Right and History*, s. 248.

filozofun bir tabii hukuk kuramcısı değil, tabii haklar kuramcısı olduğunun altını çizer.²⁸⁰

Pozitif hukuku tabiatta bulunduğu iddia edilen normatif bir düzene gönderme yaparak doğrulamaktan, hukukun ve devletin kaynağına bireyi oturtmaya; her türlü toplumsal eşitsizliği tabiata gönderme yaparak açıklamaktan, bireylerin tabii haklarına ve eşitliğine uzanan süreçte, söz konusu olan bir dönüşümden çok geri dönülmez bir kırılmadır. Bu nedenle, tabii hal, tabii hakların devri, sözleşme ve sivil hal kavramlarını kullanarak devlet gücünü temellendirme girişimleri sayılabilecek sözleşme kuramlarını modern tabii hukuk kuramları olarak değil, tabii haklar kuramları olarak adlandırmak daha yerinde olacaktır. Zira hakların kaynağını tabiatta arayan bu kuramların, hukukun kaynağını artık bütünüyle pozitivist bir düzlemde düşünerek tabii hukukçu öğretiden kesin olarak koştuklarını kabul etmek gerekir.

Hukuk kuramı literatüründe bu savı destekleyen görüşler yok değildir. Bu görüşlere göre, tabii hukuk geleneği ve tabii haklar geleneği, birbirine rakip iki dünya görüşü olarak gelişim göstermiştir. Mantık uyarınca bağdaşmaz olmasalar bile, insanın toplum içindeki yerine ilişkin farklı yaklaşımlar sergilerler. Tabii hukuk geleneği, normatif bir düzen içeren bir evren tasarımına dayanır ve varsaydığı normatif düzen uyarınca toplum içinde tüm bireylerin belirli bir yeri ve buna bağlı ödevleri vardır. Tabii haklar kuramlarıysa, bireyi ve onun haklarını ön plana çıkarır. Politik ve sosyal olguların kavranmasında bu kuramlar, tabii hukuk kuramlarından farklı olarak, bireyci bir bakış açısını benimserler.²⁸¹ Westerman'ın da vurguladığı gibi, 16. yüzyılda başlayan ve 17. yüzyılda kesin olarak yaşanan düşünsel kırılmayla birlikte, tabii yasaları temel alan tabii hukuk kuramından, insanın haklarına dayanan tabii haklar kuramına doğru niteliksel bir geçiş yaşanmıştır. O dönemin düşünürleri tabii hukuktan söz etmelerine rağmen, aslında bambaşka bir projeleri vardı.²⁸² Yeni politik yapılanmanın, yani modern devletin meşruiyetini bireylerin rızasına dayandırmak...

²⁸⁰ Belaief, **Spinoza's Philosophy of Law**, s. 133.

²⁸¹ Bix, "Natural Law: The modern tradition", s. 69, 70.

²⁸² Westerman, **The Disintegration of Natural Law Theory: Aquinas to Finnis**, s. 9, 14, 15, 16; Benzer görüş için bkz: Belaief, **Spinoza's Philosophy of Law**, s. 132.

Yeni dünyanın politik yapılanmasını anlatan modern devletin hem yaratıcısı hem de uyruğu olan bireyin konumuysa, politik modernlik içinde hep gerilimlere sahne olmuştur. Yine de haklarıyla nitelenen birey fikrinin modern düşünce içinde ortaya çıktığını kabul etmek gerekir.²⁸³ Tabii hakların devri kurgusu üzerine oturmayan bir hukuk düzenini düşünmekse, soyut bir birey ve onun hakları anlayışının sorgulanmasıyla mümkün olabilir. Varlığı koşulsuz kabul edilen ancak sürekli ihlale uğrayan hakların korunması, belki de hem hukuku hem hakları, egemenlik ya da tabii hakları olan birey gibi soyutlamalara değil, varlığında sürme çabasıyla belirli gerçek insanlara dayandırmakla mümkün olabilecektir.

1.3.1.2.2. Modern Tabii Hukukçuluk Kavramının Eleştirisi

1.3.1.2.2.1. Hukuki Pozitivizm ve İdeoloji

17. ve 18. yüzyıl sözleşmeci düşünürlerini modern tabii hukukçu olarak adlandırmanın yaratabileceği kavramsal sorunlardan söz edilmişti. Örneğin, bir kaynakta Hobbes düşüncesi modern tabii hukuk öğretisi başlığı altında ele alınırken, başka bir kaynakta Hobbes yasacı veya iradi pozitivizmin kurucularından biri ya da hukuki pozitivizmin gerçek fikir babası olarak karşısına çıkabilir insanın.²⁸⁴ Hukukun devletin yasasıyla özdeşleştirildiği, başka bir ifadeyle egemenin iradesinin tek hukuk kaynağına dönüştüğü bir kuram elbette tabii hukukçu olarak adlandırılmaz. Bu anlamda Hobbes, hukuki pozitivizmin en keskinleşmiş hali olan yasacı ya da iradi pozitivizmin kurucusu olarak nitelendirilebilir.²⁸⁵ Sorun, hukukun kaynağına ilişkin soruya verilen cevaba, yani meşruiyete ilişkin bir sorundur. “Pozitif hukukun normatif niteliğinin yani bağlayıcılığının matrisi nedir?” sorusunun cevabı tabii hukuk olmadığında, cevabın sahibi de tabii hukukçu olarak adlandırılmamalıdır. Modern devletin kuramsal ve olgusal doğuşu, bu soruya verilen cevabı geri dönülmez biçimde değiştirmiştir. Hukukun kaynağının aşkın ve tanrısal bir odakta aranmasını savunan yaklaşım, 17. yüzyıldan beri, varlığı ortadan kalkmamış olsa bile, baskın ya da etkili değildir. Pozitif hukukun kaynağına ilişkin soruya verilen modern cevabın ulus olduğu daha önce ortaya konulmuştu. Bu pozitivist bir

²⁸³ Benzer görüş için bkz: Norberto Bobbio, **The Age of Rights**, Cambridge: Polity Press, 1996, s. viii.

²⁸⁴ Johann Braun, **Rechtsphilosophie im 20. Jahrhundert**, Münih: Verlag C. H. Beck, 2001, s. 14.

²⁸⁵ Johann Braun, **Einführung in die Rechtsphilosophie**, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, s. 25.

yaklaşımıdır; ancak iradeyi ön plana çıkararak ve ulusu Tanrı'nın yerine koyarak kutsallaştıran bir pozitivistizmdir bu...

Pozitif hukukun yanında ve ona kaynaklık edecek ikinci bir normatif düzen bulunduğuna ilişkin anlayışa karşı çıkan tüm yaklaşımlar, genel olarak hukuki pozitivistizm olarak adlandırılabilir. Gerçekten de kendi içinde pek çok farklı akım barındırır da, hukuki pozitivistizmi niteleyen temel özellik, bu yaklaşımın tabii hukukun varlığını reddetmesidir. Hukuki pozitivist akımların hepsine ortak olan bir diğer temaysa, hukukla ahlakın ayrı tutulması gerektiğine ilişkin tezdur. Bu tez, hukukun içeriğinin ahlaki açıdan yansız olduğu anlamını taşımaz; aksine pozitivistizm hukuki normların yaratıcılarının norm koyma sürecinde aslında ahlaki tercihlerini dile getirdiklerini vurgular.²⁸⁶ Ancak hukuki pozitivistlere göre, hukuk kavramı ahlaka gönderme yapılarak tanımlanamaz. Bir normun ya da normatif bir düzenin hukuk olup olmadığının bilinmesi ve mahiyeti ahlaksal olan ölçütlere bağlıdır.

Dolayısıyla, Troper'e göre, pozitivist hukuk kuramını, ara sıra pozitivistizm diye adlandırılan ve hukuka itaat etme gereğini öneren ideolojiyle karıştırmamak gerekir. Bu ideolojiye göre, ya adil olan şey budur ya da adil olup olmama niteliğinden bağımsızca yalnızca hukuk bu olduğu için ona itaat edilir. Troper'e göre, pozitivistizmi, ayırım yapmaksızın güce boyun eğmeyi önermekle ve böylece en korkunç rejimlerin hâkimiyetini kolaylaştırmakla suçlayanlar, onu bu şekilde anlayanlardır. Ancak aslında burada söz konusu olan bir ideolojidir ve bu tarz bir pozitivistizm daha çok tabii hukukçuluğa yakındır; zira ideoloji olarak pozitivistizm hukuku tanımlamakla yetinmez, değer yargıları ve talimatlar da getirir.²⁸⁷ Bu anlamda sözleşmecî düşünürler ve egemenlik kuramcıları, bir ideoloji olarak pozitivistizmin yandaşlarıdır. Örneğin Hobbes, hukuku egemenin iradesi olarak tanımlamakla, yasacı bir adalet kavramsallaştırmasına varır. Egemenin buyruğundan ibaret olan hukuk, adil ve adil

²⁸⁶ İdeoloji, belli genişlikte bir toplumsal birleşmeye ait olmak üzere, insan, toplum ve evrene yönelik olarak değişik kapsayıcılıkta ve belli bir "olması gereken" yargısı ve değerler hiyerarşisini kurmayı amaçlayan düşünüş sistemidir. Bu anlamda hâkim ideolojinin koyduğu hukuk normu, düzenlediği davranışta ideolojik bir bakış açısını açığa vurur. Hukuk kuramlarının işlevi de ideolojiktir (Mehmet Tevfik Özcan, "Hukuk İdeolojisi", **Çağdaş Hukuk Felsefesi ve Hukuk Kuramı İncelemeleri**, Der. Hayrettin Ökçesiz, İstanbul: Alkim Yayınevi, 1997, s. 436, 446, 447).

²⁸⁷ Michel Troper, **La Philosophie du Droit**, Paris: PUF, 2011, s. 21.

olmayanın belirlenmesindeki yegâne ölçüttür. Bu yasacı adalet kavramsallaştırması, Hobbes'un hukuki pozitivizmine ideolojik çerçeve sağlar.²⁸⁸

Hukuku ele alırken benimsenebilecek bir yaklaşım olan pozitivizmle bir ideoloji olarak pozitivizmin birbirine karıştırılması, hukuki pozitivizm akımlarının şiddetle eleştirilmesine neden olmuştur. Getirilen en büyük eleştirilerden biri, bu yaklaşımın meşruluk ve yasallık olgularını özdeşirmesidir. Başka bir ifadeyle, eleştirinin konusu, hukuki pozivizmin meşruluk ve dar anlamda pozitif hukuk normuna uygunluk arasında hiçbir fark gözetmemesidir. Oysa yasallığın kendisinin bir meşruluk dayanağına ihtiyacı vardır.²⁸⁹ Bu eleştirinin iki yönden hukuki pozitivizm yandaşlarına haksızlık etmek anlamına geldiği söylenebilir. Öncelikle pozitif hukukun kaynağı olan başka bir normatif düzen bulunmadığının, yani hukuk olgusunun bütünüyle dünyevi ve insan yaratısı olduğunun ileri sürülmesi, Troper'nin de belirttiği gibi, meşruluk sorununu dışlamak anlamına gelmez. Bu sav bir kere ileri sürüldükten sonra hukukçunun önünde iki yol vardır; ya pozitif hukuka normatif niteliğini verecek yeni bir kaynak arayacaktır ya da kaynağa ilişkin sorunun politik bir sorun olduğunu belirterek yalnızca pozitif hukukla ilgilenecektir. Dolayısıyla meşruluğun yasallıkla özdeşleştirilmeye en yaklaştığı hukuki pozitivizm türünde bile, aslında pozitif hukuk normlarına norm niteliğini veren bir iktidar ilişkisi bulunur. Hukukçu bu meşruiyet bağına kurma çabalarına bir kuramcı olarak katılabilir ya da bunu politika düşünürlerine bırakarak bir kere bu meşruiyet bağı kurulduktan sonra ortaya çıkan hukuk düzeni üzerine çalışmayı seçebilir.²⁹⁰

Politika felsefesi ve hukuk disiplininin, meşruiyet bağı kurmaya yönelik ortaklığının da, politika bilimi ve hukuk disiplinlerinin radikal bir şekilde birbirinden ayrıştırılmasının da kendi içinde sakıncaları vardır. Başka bir ifadeyle, ideoloji olarak pozitivizm de, hukuk bilimini diğer tüm disiplinlerden ayırma çabası da sorunludur.

²⁸⁸ Bobbio, **Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition**, s. 116.

²⁸⁹ Gürbüz, **Hukuk ve Meşruluk. Evrensel Erdem Üzerine Bir Deneme**, s. 37.

²⁹⁰ Hırş, üç tür hukuki pozitivizm olduğunu söyler. Sosyolojik pozitivizm yandaşlarına göre, hukuk kuralları çeşitli sosyal koşulların bir ürünüdür. Hukukçunun görevi, bu sosyal koşullarla sonuçları arasındaki ilişkiyi incelemektir. Genel hukuk öğretisiyle ilgilenen pozitivist akımsa, hukukçunun elindeki bilimsel tek verinin, fiilen varolan hukuk normları olduğunu ileri sürer. Hukukçunun görevi bunları inceleyerek genel ilkelere ulaşmaktır. Yasacı pozitivizm yandaşlarıysa, hukukun kanunkoyucunun iradesinden ibaret olduğunu iddia ederler. Burada pozitivist sıfatı artık müsbet yöntemlerle bilimsel çalışmalar yapmak ya da bilimsel temellere dayanmak anlamında kullanılmaz. Burada "koymak, vazetmek" sözcüğünden gelen bir pozitivizm söz konusudur ve pozitivizm ancak konulmuş şeyleri, yani kanunkoyucunun koyduğu kuralları hukuk olarak tanıyan ilkeye verilen addır (Hırş, **Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri**, s. 95, 96).

Ancak genel olarak hukuki pozitivistlerin yasallık ve meşruluğu özdeşleştirdiklerini ileri sürmek, sorunun gerçek boyutlarının gözden kaçmasına neden olabilir.

Bu eleştirinin hukuki pozitivismeye yaptığı ikinci haksızlıkta, artık aşkın ya da tanrısal bir odağa gönderme yapmaksızın düşünülebilecek bir hukuksallık imkânını, pozitif temelleri olmayan bir etik anlayış lehine devre dışı bırakmasıdır. Evrensel, nesnel, değişmez değerlere yapılan göndermeyle meşruluk sorununu ele almak, en az meşruluk sorununu bir kenara koymak kadar sakıncalı olabilir. Değerlerin evrenselliği ve nesnelliği kanıtlanamadığı ölçüde, güç ilişkilerinin kendiliğindenliği, öznel değerlerin evrensellik iddiasıyla başkalarına dayatılması sonucunu doğurur. Gerçekten de bugün evrensel hukuksal değerlerin somutlaştığı ilkeler oldukları ileri sürülen temel insan hakları, hukuk devleti ilkesi, demokrasi, özgürlük, eşitlik ve toplumsal adalet gibi kavramların, hukuk düzenlerinin meşruluğunu sağladığı kabul edilmektedir. Ancak aynı kavramların güçsüzü korumaktan çok güçlünün elinde tuttuğu politik silahlara dönüşebildiğini her gün gözlemlemek mümkündür. Böylece bir ideoloji olarak pozitivismeye karşıtlığı, dikkatli olunmazsa kendi içinde yeni bir ideolojiye dönüşme tehlikesi taşır.

Yine de 19. ve 20. yüzyılın başat hukuk okulu, yeni politik yapılanmanın yani devletin kuramsal temelini hukuki yönden de atma ihtiyacı nedeniyle, devleti tek hukuk kaynağı olarak gören, iradi ya da yasacı pozitivismeye, yani ideolojik pozitivismeye olmuştur. Bu kuramsal çabaya, hukukun incelenmesinde pozitif olmayan her türlü verinin dışlanması gerektiğini ileri süren hukuki pozitivist okulun kuramlarındaki politik kayıtsızlık eklendiğinde, egemenliği ulus adına kullandığını söyleyerek eylemlerini meşrulaştıran yöneticilerin keyfi kararları, dünyayı on yıllarca sürecektir bir savaş arenasına dönüştürmüştür. Akla dayandığı öne sürülen politik modernliğin akla ve vicdana sığmaz katliamlara tanıklık etmesi, kaçınılmaz olarak hukuk kavramının yeniden ele alınmasını gerektirmiştir.

1.3.1.2.2.2. Tabii Hukukun Dönüşü

Özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, yeniden bir tabii hukuk tartışmasının başladığı söylenebilir. Tabii hukukun dönüşü fenomeni ya da tabii

hukuk rönesansı²⁹¹ olarak adlandırılan bu tartışmayı ateşleyen elbette mutlak egemen devletler karşısında bireyin ezildiği trajik geçmişiyse 20. yüzyıl olmuştur. Nasyonal Sosyalizm gerçeği karşısında, hukuka aykırı yasalar kavramının kendi içinde çelişkin olduğunu ileri süren yasacı ya da iradi pozitivistler çözülmesi güç bir kuramsal sorunla karşı karşıya kalmışlardır.²⁹² Diğer yandan, örneğin Kelsen'in ileri sürdüğü gibi, gerçekten de saf bir hukuk kuramının mümkün olup olmadığı sorgulanmaya başlamıştır. Adalet ve hukuk kavramları arasındaki ilişkinin yeniden tartışmaya açıldığı savaş sonrası dönemde, egemenlik ilkesinin açtığı yarayı iyileştirmek için dönülen düşünce yine tabii hukuk olmuştur.

Tabii hukuk düşüncesine yaslanarak ortaya atılan ilk savların, gerçek anlamda tabii hukukçu bir zihniyetin ürünü oldukları söylenebilir. Bu konudaki en önemli örnek, kuşkusuz Gustav Radbruch'dur. Hukuku adalet arzusu olarak tanımlayan Radbruch, yasaların bu arzuyu bilinçli olarak yadsıması halinde, söz konusu yasaların geçerliliğini yitireceklerini, artık halkın bu yasalara itaat borcu kalmayacağını, hukukçuların da bu yasaların hukukilik niteliği bulunmadığını kabul etmeleri gerekeceğini açıkça ortaya koyar. Zira Radbruch'a göre, her türlü pozitif hukuktan daha güçlü olan ve kendileriyle yasaların çelişmesi halinde, yasaların geçerliliklerini yitirmelerine neden olacak hukuk ilkeleri vardır; tabii hukuk ya da aklın hukuku²⁹³...

Bu noktada, ilk bölümde ortaya atılan iki soruya dönmek gerekir: Politik modernlikle birlikte yaşanan pozitivist kırılmadan sonra, hukukun kaynağını tekrar tabii hukuk olarak görmek mümkün müdür? Aşkınılık ve tanrısalılık niteliklerinden bağımsız bir tabii hukuk düşüncesi gerçekten de oluşturulabilir mi? Ahlak ve hukuk kategorilerinin birbirinden ayrılmadığı modern öncesi dönemin zihniyetini yansıtan tabii hukuk düşüncesinin, hukukun ve politikanın alanlarını dünyevileştirme amacıyla olan modern zihniyet içinde tutarlılıkla savunulabilmesi mümkün

²⁹¹ Manfred Walther, "Folgeprobleme der Selbstaufösung der Naturgesetzlehre zu Beginn der Neuzeit", *Nederlans Tijdschrift voor Rechtsfilosofie & Rechtstheorie*, Sayı: 2, 2000, s. 150.

²⁹² Braun, *Einführung in die Rechtsphilosophie*, s. 51.

²⁹³ Gustav Radbruch, "Beş Dakika Hukuk Felsefesi", *Çağdaş Hukuk Felsefesi ve Hukuk Kuramı İncelemeleri*, Der. Hayrettin Ökçesiz, İstanbul: Alkim Yayınevi, 1997, s. 67. Bu noktada, İkinci Dünya Savaşı'na kadar Radbruch'un Alman hukuki pozitivistizminin başı çeken temsilcilerinden biri olduğunu hatırlamak gerekir. Nazi rejimine tanık olduktan sonra Radbruch, bu yaklaşımı sorgulamaya başlamıştır. Savaş sonrasındaysa kendini, yargıçların meşru olmayan yasaları uygulama yükümlülükleri bulunmadığı görüşünü savunmaya adanmıştır (J. C. Oleson, "The Antigone Dilemma: When the paths of law and morality diverge", *Cordozo Law Review*, Sayı: 29/2, 2007, s. 673, 674).

görünmemektedir. Örneğin Westerman tabii hukuk kuramının bu anlamda ikircikli bir yapısı olduğunu, aynı ikircikli yapının insanın haklarını temellendirmeye ilişkin kuramsal çabalar bağlamında da devam ettiğini söyler. Diğer yandan yazara göre, tanrısal aklın içkin olduğu bir tabiat anlayışının, çağdaş hukuk kuramcıları için çok da elverişli bir zemin sunmadığını kabul etmek gerekir.²⁹⁴ Güriz de, hukuk alanında evrensel ilkelerin varlığı veya tüm zamanlar, toplumlar ve insanlar için geçerli bir normlar sistemi araştırması olarak nitelendirildiği takdirde, tabii hukukçu öğretinin çağımızda çok yandaş bulamayacağını ifade eder.²⁹⁵

1.3.1.2.2.3. İki Pozitivizmin Eleştirisi

Bugün hukuki ve politik kavramları yeniden ele alma gereği kendini göstermişse, bir ideoloji olarak pozitivizmin dayattığı değerler sistemiyle kuramsal olarak elbette hesaplaşılmalıdır. Ulusun yasakoyucu iradesi öğretisi olarak da adlandırılabilir olan egemenlik kuramıyla onun kaçınılmaz tamamlayıcısı olan sözleşme kurgusu, söz konusu değerler sisteminin temelinde yatar; devletin bekası, kamu yararı, kamu güvenliği, genel ahlak, bireyin hak ve ödevleri... Tüm bu değerler, bir ideoloji olarak pozitivizmin yani yasacı ya da iradi pozitivizmin değerleridir ve her ideoloji gibi bu tür pozitivizmin de kutsallaştırıcı bir söylemi vardır. Kutsallık karşısında insan, baştan kaybettiği bir yarışa girmiştir. Ancak bu hesaplaşmanın aracı, başka bir ideoloji olmamalıdır.

Diğer yandan, bir yaklaşım olarak hukuki pozitivizm başlığı altında ele alınabilecek bazı hukuk okullarının da eleştirilmesi bir zorunluluktur. Bu anlamda, Viyana Okulu'nun kurucusu Hans Kelsen değinilmeden geçilemeyecek değerinde bir örnektir. Kelsen'in saf hukuk kuramı eleştirilirken, onun genelde çok yanlış anlaşılmiş ya da yanlış anlaşılacak istenen bir düşünür olduğunun altını çizmek gerekir. Saf hukuk kuramı, hukukun saflığını ileri sürmez; Kelsen'in amacı kuramını saflaştırmaktır. Başka bir ifadeyle, kendine özgü bir konusu ve yöntemi olan bir disiplin olarak hukuk bilimini kurmaktır amaç. Nitekim Kelsen, hukuku bir bilim

²⁹⁴ Westerman, **The Disintegration of Natural Law Theory: Aquinas to Finnis**, s. 6, 16, 21, 288, 289; Benzer görüş için bkz: Stratenwerth, "Hukuk Felsefesi", s. 74.

²⁹⁵ Güriz, **Hukuk Felsefesi**, s. 11.

[*Wissenschaft*] olarak kurma hedefine sıklıkla vurgu yapar.²⁹⁶ Saf bir hukuk bilimi, tüm politik ideolojilerden arındırılmış bir hukuk kuramıdır.²⁹⁷

Saf hukuk kuramının konusu, herhangi bir hukuk idesi değil, yürürlükte olan hukuk yani pozitif hukuktur. Kelsen'in hukuk kavramını kullandığında anlatmak istediği, her toplumun gerçek görünümü olarak hukuktur; başka bir ifadeyle, belli bir toplumda olgusal olarak etkili olan hukuk sistemidir. Kelsen'e göre, hukuk kurallarını niteleyen şey, bütünüyle formel bir kategori, yani norm olmalarıdır. Normun içeriksel olarak adil olup olmadığı hukuk kuramının konusu değildir; zira adalet, ahlaka ilişkin bir kavramdır. Pozitif hukuk da içeriğine bakılmaksızın yaptırım gücü olan normlardan oluşan bir düzendir.²⁹⁸ Hukuki normatif sistemin diğer normatif sistemlerden farkı, türetilmiş değil insanlar tarafından "yaratılmış" olmasıdır.²⁹⁹

Bir hukuk düzenini oluşturan bu normlarsa belli bir hiyerarşi içinde geçerli ve etkili olurlar.³⁰⁰ Her hukuki normun, geçerli ve etkili olabilmesi için, hiyerarşik olarak kendisinin üstünde yer alan başka bir hukuki norma dayanması gerekir. Öyleyse normlar hiyerarşisinin en tepesinde bulunan anayasanın geçerliliğini sağlayan norm nedir? Kelsen, anayasanın geçerliliğini, koyulması gerekmeyen bir norma dayandırır ve onu *Grundnorm* (temel norm) olarak adlandırır.³⁰¹ Kelsen'e göre, tüm hukuk normlarının geçerliliği bir temel normdan kaynaklanır ve söz konusu temel norm hukuki emirlerin normatif olduğunu kabul edenler tarafından varsayılır.³⁰² Rottleuthner'in de vurguladığı gibi, Kelsen'in temel normu ne açıklayıcı ne de doğrulayıcıdır; daha çok sosyal bir düzeni aynı zamanda bir hukuk düzeni olarak yorumlayabilmemiz için gerekli, epistemolojik bir varsayımdır.³⁰³ Başka bir ifadeyle, temel norm, tutarlı bir pozitivizm açısından hukukun mümkün olan tek temelidir.³⁰⁴

²⁹⁶ Brian H. Bix, "Legal Positivism", **Blackwell Guide to the Philosophy of Law and Legal Theory**, Der. Martin P. Golding, William A. Edmundson, UK: Blackwell Publishing, 2005, s. 30.

²⁹⁷ Hans Kelsen, **Reine Rechtslehre. Erste Auflage**, Viyana: Scientia Verlag Aalen, 1994, s. ix.

²⁹⁸ Braun, **Rechtsphilosophie im 20. Jahrhundert**, s. 15, 21.

²⁹⁹ Norberto Bobbio, "Kelsen ve Hukukun Kaynakları", **Devlet Kuramı**, Der. Cemal Bâli Akal, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2000, s. 461.

³⁰⁰ Braun, **Rechtsphilosophie im 20. Jahrhundert**, s. 44.

³⁰¹ Kelsen, **Reine Rechtslehre. Erste Auflage**, s. 62.

³⁰² Bix, "Legal Positivism", s. 34.

³⁰³ Rottleuthner, **Foundations of Law**, s. 2.

³⁰⁴ Bobbio, "Kelsen ve Hukukun Kaynakları", s. 467.

Bix, Kelsen'in temel normuyla, ünlü pozitivist H. L. A. Hart'ın "tanıma kuralı" [*The Rule of Recognition*] arasında bir karşılaştırma yapar. Hart'a göre, tüm modern hukuk sistemlerinde bir tanıma kuralı vardır ve bu kural söz konusu hukuk sistemi bünyesindeki temel hukuki geçerlilik ölçütü olma rolünü oynar. Normatif doğrulama zinciri, artık doğrulanmasına gerek olmayan bir norma varılıncaya dek uzayıp gider. Temel normun mahiyetini ya da rolünü oluşturan şey, hukuk düzeninin normatif bir sistem oluşudur. Hart'a göre, en son geçerlilik ölçütünün ne olduğunu belirleyebilmek için hukuk uygulayıcılarının, özellikle de yargıçların davranışlarına bakılmalıdır.³⁰⁵ Kelsen'in yaklaşımında, Hart'a benzer biçimde, temel norm, yurttaşların kurallara hukuk normu muamelesi göstermesinden çıkarılır. Hem tanıma kuralı hem de temel norm, normatif geçerlilik zinciri fikrine dayanır. Bir hukuk normu, daha genel ya da daha temel bir hukuk normunun yetkilendirmesi sayesinde geçerlilik kazanır. Bu zincirin bir noktada sona ermesi gerekir; Hart'ın yaklaşımında olduğu gibi "tanınması" ya da Kelsen'in ileri sürdüğü gibi "varsayılması" dışında başka hiçbir doğrulamaya ihtiyaç duymayan temel bir normda... Bix, Hart ve Kelsen arasındaki bu benzerliğe rağmen, yaklaşım ve yöntemle ilişkin önemli bir farka da dikkati çeker. Hart'ın kuramı, gerçek uygulamaların analitik bir betimlemesi olma iddiasındayken, Kelsen sosyolojik gözlemden bile arındırılmış bir kuram oluşturma çabası içindedir.³⁰⁶

Kelsen'in saf hukuk kuramının hem övgüyü hem de eleştiriyi hak ettiği yer tam da burasıdır. Hart'ın tanıma kuralı ve Kelsen'in temel normu, iki düşünürün hukuk olgusuna pozitivist yaklaşımlarını tüm berraklığıyla ortaya koyar. Hart ve Kelsen'in, hukuk normlarının geçerliliğini, bu normları uygulayanların ya da bu normların emrediciliği altında yaşayanların normatif niteliği tanımalarına ya da varsaymalarına dayandırmaları, güçlü olanın haklı olduğunu veya yasallıkla meşruluğun özdeş olduğunu söylemek anlamına gelmez. Aksine, tanıma kuralı ve temel norm kavramlarının ortaya koyduğu gerçek, meşruiyetin yasallıktan yani hukuktan önce geldiğidir. Hem zamansal hem de mantıksal bir öncelemedir söz konusu olan. Her toplumun hukuk düzeni, söz konusu toplumun kurduğu politik iktidar ilişkisi yani meşruiyet bağı üzerine oturur. Hangi ilkeye ya da odağa gönderme yapılarak uygulamanın doğrulandığının bu anlamda bir önemi yoktur. Ancak bu meşruiyet bağı

³⁰⁵ H. L. A. Hart, **The Concept of Law**, Oxford: Clarendon Press, 1998, s. 94, 95, 101.

³⁰⁶ Bix, "Legal Positivism", s. 35; Hart ve Kelsen'de ortak bir yaklaşım gören başka bir görüş için bkz: Troper, **La Philosophie du Droit**, s. 52.

kurulmadan önce hukukun bağlayıcılığından, kuralların normatif niteliğinden, kısaca pozitif bir hukuktan söz etmek mümkün değildir. Hart ve Kelsen'in söylemek istediği şudur: Hukuk düzenini oluşturan normların geçerliliği, nasıl kurulduğuna bakılmaksızın bu meşruiyet kurucu işleme dayanır. Bir toplum varsa ve o toplumdaki insanlar bazı kuralların hukuk olduğuna ilişkin bir inanca sahip olduklarından o kurallara uyuyorlarsa bunun nedeni, tüm hukuk sisteminin kaynağı olan, söz konusu sistemin meşruluğunu sağlayan bir kural ya da normu tanıyor ya da varsayıyor olmalarıdır. Atalarının hayat tarzının en iyi hayat tarzı olduğunu varsayan ve onu mitoslarda sürekli yeniden üreterek ataların otoritesini tanıyan ilkel toplum insanları gibi; tabiatta pozitif yasaların doğduğu kaynak olan ikinci bir normatif düzeni varsayan ve tanıyan Romalılar ya da Antik Yunanlılar gibi; dünyevi yasaların Tanrı'nın iradesine uygun olarak konulduğunu düşünen skolastikler gibi; ulusun koyduğunu varsaydığı için meclisin yaptığı yasaları hukuk olarak tanıyan modernler gibi... Nitekim hukukun insan yaratisı olduğunu vurgular biçimde, örneğin Kelsen'de genelde hukukçuların kullandıkları “hukukun kaynakları” deyimi, “hukukun yaratılma yöntemleri” [*Methoden der Rechtserzeugung*] adını alır.³⁰⁷

Bu anlamda hukuki pozitivizm, hukuku meşruiyet dışı bir çerçevede düşünmek anlamına gelir; ancak asla meşruiyetin hukuku kurucu unsur olduğunu reddetmez. Kelsen'in Hart'tan ayrıldığı ve eleştiriyi hak ettiği nokta, hukuk olgusunun diğer insani fenomenlerden ayrıştırılarak ele alınmasının imkansız olduğunu göz ardı etmesidir. Hukukun uygulanması eninde sonunda hukuk normlarının yorumlanması sorunudur ve normların yorumcusu her zaman insandır. Dolayısıyla hukuk disiplininin bir bilim olarak inşası, hukukun sosyoloji, politika bilimi, psikoloji ve sair sosyal bilimlerle ilişkisinin dışlanmasını gerektirmeyeceği gibi, aksine insanlık durumunun çok yönlülüğünün göz önünde bulundurulmasını zorunlu kılar.

Diğer yandan, Kelsen'in hukuk fenomenine yaklaşırken, onun meşruiyet sorunundan bağımsız olarak ele alınması gerektiğini ileri sürmesi, insanı ve haklarını düşünmekten kaçındığı anlamına gelmez. Aksine Kelsen hukuk bilimini ideolojilerin boyunduruğundan kurtararak³⁰⁸, belki de insan odaklı politikaların önünü açmak istemektedir. Hukuk kuramını arındırırken, kurunun yanında yaşı da yakmış olsa da...

³⁰⁷ Bobbio, “Kelsen ve Hukukun Kaynakları”, s. 461.

³⁰⁸ Robert Walter, “Nachwort”, **Was ist Gerechtigkeit?**, Yaz. Hans Kelsen, Stuttgart: Reclam, 2005, s. 71, 72.

Bu noktada, aralarındaki üç yüz yıllık farka rağmen, Kelsen ve Spinoza'nın birbirlerine çok yakın durdukları ileri sürülebilir. Ne Kelsen'in hukuki gerçekçiliği ne de Spinoza'nın politik gerçekçiliği, insan tabiatına en uygun toplu yaşam biçiminin ne olduğunun sorgulanmasını dışlar. Üstelik her ikisinin de seçimi demokrasiden yanadır.

Kelsen, *Was ist Gerechtigkeit? (Adalet Nedir?)* adlı az bilinen kitabında, adalet kavramının tarihsel olarak izini sürdükten sonra şu sonuca varır: Düşünce tarihinin bize öğretebileceği bir şey varsa, bu, adil olana ilişkin mutlak olarak geçerli bir normu akla dayanarak arama girişiminin boşunalığıdır. Mutlak adalet, akıl dışı bir idealdir. Toplumsal barış en yüce değer olarak kabul edilse bile, barışın getirebileceği adalet, mutlak değil ancak görelidir. Dünya görüşlerinin göreliliği bir olgudur ve bu olgu asla yerini mutlak bir hoşgörüyü bırakmayacaktır. Hoşgörü demek, ifade özgürlüğü demektir ve ancak insanlara her türlü güç kullanımını yasaklarken onları düşündüklerini ifade etmekte asla sınırlamayıp barışı gerçekleştiren pozitif bir hukuk düzeninde sağlanabilir. Eğer demokrasi adil bir yönetim biçimiye, bunun tek nedeni demokrasinin özgürlük anlamına gelmesidir. Demokrasiye kendini antidemokratik gelişmelere karşı ancak antidemokratik görüşleri bile, kendilerini barışçıl biçimde ifade ediyorsa, bastırmayarak koruyabilir. Demokrasi kendinden vazgeçerek kendini savunamaz. Kelsen, kitabı adaletin ne olduğuna ilişkin soruya cevap vermediği için okurundan özür dileyerek bitirir; mutlak bir adaletin, insanlığın o güzel düşünün ne olduğunu bilmediğini ve görelidir bir adaletle yetinilmesi gerektiğini söyler. Birey olarak Kelsen için adaletse, onun koruması altında bilimin ve dolayısıyla da gerçeğin ve erdemin özgürce hüküm sürebileceği bir adalettir; özgürlüğün, barışın, demokrasinin ve hoşgörünün adaleti³⁰⁹ ... Görüldüğü gibi, Kelsen demokrasiyi savunurken, Spinoza'ya benzer bir yaklaşım sergiler. Demokrasinin insan için en yararlı yönetim biçimi olduğunu, meşruiyet dışı bir çerçevede, kurama başvurmadan göstermeye çalışır. Nitekim demokrasiye özgülediği başka bir eserinde, demokrasinin mahiyeti sorununu nesnel bir biçimde ele alabilmenin yolunun, demokrasinin en iyi politik rejim olduğu fikrinden hareket etmek olmaması gerektiğini belirtir.³¹⁰

³⁰⁹ Hans Kelsen, *Was ist Gerechtigkeit?*, Stuttgart: Reclam, 2005, s. 49-52.

³¹⁰ Hans Kelsen, *Demokrasi. Mahiyeti ve Kıymeti*, Çev. E. Menemencioğlu, İstanbul: Devlet Basımevi, 1938, s. 9.

1.3.1.2.2.4. Tabii Hukuk Dönebilir Mi?

Hukuki pozitivizme Radbruch okulundan daha sağlam eleştiriler getirmiş olan iki düşünür, kendilerini tabii hukukçu olarak adlandıran Ronald Dworkin ve John Finnis'tir. Dworkin özellikle üç tema üzerinden hukuki pozitivizme meydan okumaya çalışmıştır; hukuk sisteminin salt olarak bir kurallar sistemi olarak betimlenmesi, hukuki geçerliliğin tabiatı gereği hukuk normunun içeriğine ya da değerine ilişkin değerlendirmelerden bağımsız olduğunun iddia edilmesi, genel olarak hukukun ve hukuki geçerliliğin kavramsal olarak ahlaksallık ve ahlaki değer sorunlarından bağımsız olduklarının kabulü. Dworkin, özellikle Hart eleştirisi kapsamında, hukuk sisteminin yalnızca hukuk kurallarından oluşmadığını, hukuk sistemlerinin ilkeler de içerdiğini ileri sürmüştür. Ayrıca Dworkin, Hart'ın kuramını dayandırdığı, ahlaki değerlendirme barındırmayan tanıma kuralının, en iyi ihtimalle, hukuk uygulaması bünyesinde istikrara ve öngörülebilirliğe lüzumundan fazla değer biçen, bir tür konvansiyonalizm olarak anlaşılabilceğini iddia etmiştir.³¹¹

Yeni bir tabii hukuk kuramı inşa etme amacında olan John Finnis'e göreyse, hukukun iki yönü vardır ve Hart'ın ortaya koyduğu bunlardan yalnızca biridir. Oysa hukukun ikinci yönünün de ele alınması gerekir; zira hem hukuku uygulayanlar hem de yurttaşlar açısından eylemlerin nedenlerinin doğru bir analizi, eylemin iyi yani ahlaki nedenlerinin nelerden ibaret olduğuna odaklanmadıkça mümkün değildir. Bunu da ancak bir tabii hukuk kuramı sağlayabilir. Bix'e göre Finnis'in başlıca çabası şudur: Bir yandan hukuk kurallarını ve hukuk sistemlerini normatif olarak değerlendirmeden, diğer yandansa hukuk kuramını hukukla ilişkili davranışların sosyolojisi olmaya indirgemedi, tabii hukuk hakkında yararlı bazı iddialara ulaşabilmek.³¹²

Her ne kadar hukuki pozitivizm eleştirilerinin temelinde tabii hukuk kavramını oturtmuş olsalar da, Dworkin ve Finnis'in tabii hukukçu olduklarını, bu çalışmanın tabii hukukçuluğu tanımladığı çerçevede, söylemek mümkün değildir. Nitekim hukuki pozitivizme modern tabii hukukçu kimliğiyle karşı çıkanların pozitivistlerle girdikleri kuramsal tartışmalara bakıldığında, tartışmanın odağının hiçbir zaman hukukun ya da meşruiyetin kaynağı olmadığı görülür. Örneğin, pozitivist Hart ve

³¹¹ Bix, "Legal Positivism", s. 41, 42.

³¹² A.g.e., s. 43.

tabii hukukçu Fuller arasındaki, literatüre geçmiş ünlü tartışmanın merkezinde yatan sorunsal, hukuk ve ahlaksallığın kavramsal olarak birbirinden ayrılıp ayrılamayacağı sorunudur; başka bir ifadeyle tartışılan, ister bir kural ister bütün bir hukuk düzeni olarak görülsün, hukuk kavramının kavramsal olarak ahlaki değerinden ayrı düşünülüp düşünülemeyeceğidir.³¹³ Yine Hart'ın hukuki pozitivizminin eleştirisi üzerine kendi kuramını geliştirmiş olan Dworkin de, hukukun içeriğini bazen bir takım ahlaki soruların doğru cevaplanmasına bağımlı kılan her kuram tabii hak kuramıdır tanımını getirerek, eğer bu tanım doğruysa kendisinin de bir tabii hukukçu olduğunu söyler.³¹⁴ Finnis'in tabii hukuk ve tabii haklar kuramının odağındaysa, hukuk kuramı değil Aquinas okumasına dayanan bir ahlak felsefesi vardır. Hukukun söz konusu ahlak kuramında oynadığı rol daha sınırlıdır; Finnis'e göre, bazı ortak iyilere ulaşmanın en etkili yolu, hukukun sunduğu belli bir tarz sosyal birliktelik içinde yaşamaktır.³¹⁵ Bu nedenle de, hukuk fenomeni ancak ahlak temelinde yürütülecek teleolojik bir analiz çerçevesinde doğru anlaşılabilir.³¹⁶

Tabii hukukçuluk ve hukuki pozitivizm arasındaki karşıtlık, hukukun kaynağına ilişkin soruda birinin tabii hukuka gönderme yapmasına, diğerininse bir tabii hukukun varlığını bile reddetmesine dayandığı ölçüde, pozitif hukuka normatif niteliğini veren, başka bir ifadeyle pozitif hukuku hukuk yapan kaynağın tabii hukuk olduğunu ileri sürmeyen her yaklaşım, hukuk olgusunu pozitivist bir çerçevede kavıyor demektir. Ahlak ve hukuk ilişkisine yönelik tartışmalarsa, ahlakın normatifliğin kaynağı, pozitif hukuk açısından meşruiyet kurucu unsur olduğu iddia edilmediği sürece, pozitivist çerçevenin dışına taşmaz. Öyleyse, neredeyse 500 yıl önce yaşanan modern kırılmanın ardından, hukuku düşünürken yararlanılan başat hukuk kuramı akımı hiçbir zaman tabii hukukçuluk olmamıştır. Tabii hukukçuluğun tanımı gereği, hukukun kaynağında aşkın, tanrısal, kutsal bir odak bulunmalıdır. Günümüzde gerçek anlamda tabii hukukçu akımın yeniden meşruiyet ilişkilerini belirleyen düşünsel temel haline gelmesi zor görünmektedir.

³¹³ Bix, "Natural Law: The modern tradition", s. 75.

³¹⁴ Ronald Dworkin, "Natural Law Revisited", **University of Florida Law Review**, Sayı 34, 1982, s. 165 (Aktaran: Bix, "Natural Law: The modern tradition", s. 85).

³¹⁵ Bix, "Natural Law: The modern tradition", s. 85, 88.

³¹⁶ Brian H. Bix, "On the dividing line between natural law theory and legal positivism", **Notre Dame Law Review**, Sayı 75, 2000, s. 1924.

Öyleyse bir ideoloji olarak pozitivizmi eleştirmek ve kavramsal olarak aşmak için, tabii hukuk kuramına dönüşten başka bir yol bulmak zorunludur ve bu zorunluluk bir yaklaşım olarak pozitivizmi dışlamaz. Yine de, meşruiyet sorunuyla ilgilenmeyen bir hukuk kavramsallaştırması insanı tedirgin edebilir. Bunun nedeni, insanın haklarını hâlâ hukuk kategorisi altında düşünme refleksidir. Oysa hukuk düzeninin gerçek güç ilişkilerinin belirlediği meşruiyet bağı üzerine oturduğunu söylemek, bir yandan güçlü olanın meşruiyet gözbağı sayesinde hukuku araçsal olarak kullandığı gerçeğinin görülmesini, diğer yandansa hukuktan bu sefer insanın haklarını savunmak için yararlanmanın imkanlarının fark edilmesini sağlar. Hukuk düzeninin ardında saklanan gerçek güç ilişkileri görünür olduğunda, gerçek mücadelenin de önü açılmış olur. Hukukun ne olduğunu kavrayabilmek için hukuki pozitivizm yeterlidir. Ancak hukukun haklar lehine araçsal kullanımı için başka bir fenomenin devreye girmesi gerekecektir; politika...

Bu başlığın konusunu sona erdirmeden önce, bu çalışma açısından hukuki pozitivizmin ne anlama geldiğini kısaca toparlamak yerinde olacaktır.

H. L. A Hart, “Pozitivizm ve Hukukla Ahlakın Ayrılması” (*Positivism and the Separation of Law and Morals*) başlıklı ünlü makalesinde, çağdaş hukuk bilimi literatüründe “pozitivizm” kavramına genelde verilen beş anlamdan söz eder. Troper’e göre, bunlar, pozitivistlerin benimsediği beş tez değil, hukuki pozitivizm kavramının beş farklı anlamıdır. Pozitivist de bunlardan herhangi birine katılan ya da katılmakla suçlanan kişidir.³¹⁷ Hart, hukuki pozitivizm kavramına verilen beş anlamı şöyle sıralar; hukuki pozitivizm,

1. Yasaların insani buyruklar olduğuna ilişkin görüştür.
2. Hukuk ve ahlak arasında ya da olan hukukla olması gereken hukuk arasında zorunlu bir bağ olmadığına ilişkin görüştür.
3. Hukuki kavramların analizinin yapılmaya değer bir analiz olduğuna ve/veya bu analizin, yasaların nedenleri ya da kaynaklarına yönelik tarihi incelemelerden, hukukun diğer sosyal fenomenlerle ilişkisine yönelik sosyolojik incelemelerden ve ister ahlak, ister sosyal hedefler, ister

³¹⁷ Michel Troper, *Pour une théorie juridique de l’Etat*, Paris: PUF, 1994, s. 27, 28.

işlevler bağlamında olsun her türlü eleştiri ya da onaylamadan ayrı tutulması gerektiğine ilişkin görüştür.

4. Bir hukuk sisteminin, bünyesinde doğru hukuki kararların sosyal hedeflere, politikalara, ahlaki ölçütlere hiç gönderme yapmaksızın mantıksal araçlarla önceden belirlenmiş hukuk kurallarından çıkarsanabileceği “kapalı bir mantıksal sistem” olduğuna ilişkin görüştür.
5. Olguların ortaya konulmasından farklı olarak, ahlaki yargıların, usullama ve kanıtlamalarla oluşturulamayacakları ya da savunulamayacaklarına ilişkin görüştür.³¹⁸

Bobbio, Kelsen’in pozitivismi tartıştığı makalesinde, hukuki pozitivismi, tarih boyunca diğerlerinden ayıran olgunun, bu yaklaşım uyarınca hukukun hep “yaratılmış” bir şey, insani, tarihi, uzlaşımsal ve hatta yapay bir yaratının nesnesi ve sonucu biçiminde, norm ya da normlar bütünü olarak ele alınması olduğunu söyler. Bobbio’ya göre, pozitivistle pozitivist olmayanın hukuk karşısındaki tavırları arasındaki fark, hukuku “yaratı” ya da “veri” olarak algılamak arasındaki farktır. Pozitivistte göre, hukuk tabiatında ya da toplumda kendiliğinden varolmaz; onu keşfetmek ya da ortaya çıkarmak kesinlikle söz konusu değildir. Pozitivist yaklaşım uyarınca, hukuk her zaman insan etkinliğinin bir ifadesidir ve hukuk ancak yorumlanabilir; zira yorumun kendisi de bir yaratma ve sürekli yaratma edimidir.³¹⁹

Öyleyse pozitivism, dar anlamıyla, yani iradi veya yasacı pozitivismle sınırlı değildir. Her toplum, sırf toplum olduğu için, düzen ardında, dünyevi uygulamayı meşrulaştırmak zorundadır. Bu aynı zamanda, hukukun bir yaratı olduğunu ve toplumun ötesinde yaratılamayacağını söylemek anlamına gelir. Böyle bir yaklaşım, hukukun kaynağına verdiği cevap bağlamında, en geniş anlamıyla pozitivism olarak tanımlanabilir.³²⁰ Gerçekten de, bir pozitivist için, hukukun temeli sorunu ancak hukuk normlarının geçerliliğinin temeli sorunu içinde çözümlenebilir. Pozitivism, normların değerler açısından doğrulanmasıyla ilgilenmez. Hukuki normların yaratılması, bir yetkinin kullanımını sonucudur. Bu yetki “öngörüldüğü” sürece, tutarlı biçimde hukukun yaratılmasından söz edilebilir. Kelsen’in de belirttiği gibi, hukuk,

³¹⁸ H. L. A. Hart, *Essays in Jurisprudence and Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 1983, s. 57, 58.

³¹⁹ Bobbio, “Kelsen ve Hukukun Kaynakları”, s. 460.

³²⁰ Akal, “Bir Devlet Kuramı İçin Giriş”, s. 17.

koyulan, kabul ettirilen, yaratılan bir şeydir.³²¹ Yetkinin öngörülmesini, dayatılanın kabul edilmesini sağlayan, yani hukuk düzenini kuran ilişki, politik iktidar ilişkisidir. Başka bir ifadeyle, politika hukuktan önce gelir. Bu çalışma açısından da benimsenen pozitivism tanımı budur. Bu bağlamda, bir yandan Spinoza'nın hukuka bakışının böyle bir pozitivism çerçevesi içine düştüğü ileri sürülürken, diğer yandan Spinoza'nın pozitivist yaklaşımının modern bir ideoloji olarak pozitivism karşısında yer aldığı iddia edilmektedir.

1.3.2. Sözleşme Kurgusu ve Spinoza

1.3.2.1. Spinoza Düşüncesindeki Hobbes Etkisi

Modern politik iktidar ilişkisi, yani modern meşruiyet bağı olan egemenliğin süreklilik unsurunun düşünülebilmesini sağlayan sosyal sözleşme kuramının, hukukun pozitivist bir çerçevede, yani bütünüyle dünyevi bir düzlemde kavranmasına kapı aralayan düşünsel araç olduğu ortaya konulmuştu. Ne var ki, çoğu zaman hukuki pozitivism biraz da haksızca mahkûm edilmesine yol açacak biçimde, sözleşme kuramının getirdiği pozitivism iradi ya da yasacı pozitivism olduğu da... Sözleşmenin kurulmasıyla gerçekleşen hak devrinin kaçınılmaz sonucu olarak, önce egemen monark, daha sonra egemen ulus, yasanın yani hukukun tek kaynağına dönüşmüştür. Egemen yasa koyarken, hiçbir şeyle bağılı değildir. Egemenin iradesi, bu ister monark ister ulus olsun, yasa gücündedir.

Daha önce de belirtildiği gibi, tabii haldeki eşit ve özgür bireyler düşünülmeden, yani modern birey ve onun tabii hakları verili kabul edilmeden, sözleşme kuramını oluşturmak mümkün değildir. Ancak sözleşme kurgusunun bir yandan tabii hakları varsayan, diğer yandansa sivil hale geçiş için bu hakların devrini zorunlu kılan yapısı, politik modernliğin gerilimli temelini oluşturur. Bu devrin çerçevesinin dar ya da geniş olmasına göre, kâh birey kâh egemen irade öne çıkacaktır. Bazen sivil toplum devlet aygıtından ayrışacak, bazen bu ikisi bir ve aynı şeyi anlatacaktır. Ancak modern hukukun temelini oluşturan egemenlik kavramı belirleyici rolünü koruduğu sürece, meşru şiddet tekelinin kaynağı kurgusal bir

³²¹ Bobbio, "Kelsen ve Hukukun Kaynakları", s. 468, 469.

sözleşme olmaya devam eder. Demokratik kuramsal temayüller, eninde sonunda bu kaynakla hesaplaşmak zorundadır.

Spinoza politik modernliği, bir anlamda, parantez içine almış bir düşündürdür. Spinoza'nın hukuku bütünüyle pozitif hukuka indirgediği, pozitif hukukun doğrulanması ya da eleştirilmesine olanak sağlayacak başka hiçbir normatif düzenin bulunmadığını söylediği ortaya konulmuştu. Onun, politik gerçekliği meşruiyet dışı bir bakış açısıyla irdeleme tavrı, düşünürün politik modernliğin düşünsel çizgisi içinde konumlandırılmasına imkân vermediği önermesinin temelinde yatmaktaydı. Bu aynı zamanda, kaçınılmaz olarak, Spinoza'nın modern bir devlet kuramcısı yani sözleşmecî bir düşünür olmadığını söylemektir. Spinoza, tabii hal – sivil hal karşıtlığı, hak devri, sözleşme, egemenlik, direnme hakkı gibi kavramlarla konuşan, bu düşünsel araçlarla modern meşruiyet bağını kuran bir düşünür değildir. Spinoza, bu anlamda, iradi pozitivizmin bir temsilcisi olmadığı gibi, bir liberal devlet kuramcısı da sayılamaz. Ancak bu tezi savunmak, kendi içinde bazı zorluklar taşır. Zira Spinoza literatüründe ciddiye alınması gereken bir sözleşme tartışması vardır. Bu tartışmasının ana ekseninde de, bir yandan Spinoza'nın iki politik metni olan *Teolojik-Politik İnceleme* ve *Politik İnceleme*³²², öte yandansa bu iki incelemenin, düşünürün temel eseri sayılan *Etika* ile ilişkisi yer alır. Bu tartışmaya geçmeden önce *Etika*, *Teolojik-Politik İnceleme* ve *Politik İnceleme*'nin yazılış aşamalarına ilişkin bilgileri gözden geçirmek yararlı olabilir.

Bu üç eser içinden *Politik İnceleme*'nin hangi tarihler arasında yazıldığına ilişkin hemen hemen hiçbir kuşku yoktur. Spinoza, kime ve hangi tarihte yazıldığı kesin olarak bilinmeyen ancak 1676 yılının yaz aylarında kaleme alındığı tahmin edilen mektubunda³²³ bir süre önce bir politik inceleme yazmaya başladığını, ilk altı bölümü bitirmiş olduğunu ve yedinci bölüm üzerinde çalıştığını anlatır.³²⁴ Bu eser, eğer başka bir nedenle değilse, Spinoza'nın 21 Şubat 1677 tarihindeki ölümü nedeniyle yarım kalmıştır. Yine Spinoza ve arkadaşları arasındaki yazışmalardan, 1675 yılında, *Etika*'nın yazımının artık tamamlanmış ve eserin yayına hazır olduğu

³²² Bundan sonra dipnotlarda *TP* [*Tractatus Politicus*] olarak geçecektir.

³²³ Bu mektup daha sonra *Opera Posthuma*'yı hazırlayanlar tarafından, *TP*'nin başına önsöz olarak koyulmuştur. Bugüne kadar çeşitli dillerde yayınlanan hemen hemen tüm *TP* çevirilerinde aynı gelenek devam ettirilmiştir.

³²⁴ Mektup 84 (*Briefwechsel*, s. 301).

anlaşılmaktadır.³²⁵ 1676 tarihli mektuba kadar, Spinoza'nın *Etika* üzerinde çalışırken, bir yandan da bir politik inceleme yazdığına ilişkin elimizde bilgi bulunmadığına göre, *Politik İnceleme*'nin 1675-1677 yılları arasında kaleme alındığını kabul etmek gerekir.

Aynı kesinlik *Teolojik-Politik İnceleme* için de geçerlidir. 1665 yılının sonbaharında, Oldenburg'a yazdığı bir mektupta Spinoza, kendi *Kutsal Kitap* yorumuna ilişkin bir inceleme kaleme aldığını ve bu kararı vermesinin nedenlerini açıklar.³²⁶ Söz konusu eser 1670'te, *Teolojik-Politik İnceleme* adıyla, yazar ismi belirtilmeksizin yayınlanır. Dolayısıyla bu incelemenin 1665-1670 yılları arasında yazıldığı kesindir.

Etika'ysa iki aşamada yazılmış bir eserdir. *Teolojik-Politik İnceleme*'yi kaleme almak için *Etika*'nın yazımına ara veren Spinoza'nın, 1670'ten itibaren *Etika* çalışmalarına kaldığı yerden devam etmiş olduğu düşünülebilir. Yukarıda belirtildiği gibi, 1675 yılında *Etika* yayına hazırdır artık.³²⁷ Dolayısıyla *Etika*'nın yazımının ikinci aşaması büyük ihtimalle 1670-1675 yılları arasına denk gelmektedir. İlk aşamanın ne zaman başladığı tam olarak bilinmese de, Spinoza'nın *Teolojik-Politik İnceleme*'yi yazmaya başladığı 1665 yılında sonlandığı düşünülebilir.³²⁸

Bu tarihler, bir süredir Spinoza literatüründe ortaya atılıp hararetle tartışılan bazı sorular açısından önemlidir: *Teolojik-Politik İnceleme*'den *Politik İnceleme*'ye, Spinoza'nın politik bütünün kökeni hakkındaki düşünceleri değişiklik göstermiş midir? Eğer böyle bir değişiklik gerçekleşmişse, iki ayrı aşamada yazılmış olan *Etika*'da bunun izlerini bulmak mümkün müdür? Daha da önemlisi, bu iki inceleme arasındaki farklılıklar, onları beraber okumayı imkânsızlaştıracak derecede bir çelişkiye dönüşmüş olabilir mi? Gerçekten böyle bir çelişki varsa – Akal'ın da

³²⁵ Mektup 62 (**Briefwechsel**, s. 245).

³²⁶ Mektup 30 (**Briefwechsel**, s. 141-142).

³²⁷ Aynı yılın yaz aylarında Spinoza, *Etika*'yı yayınlamak üzere Amsterdam'a gider. Ancak bu eserin Tanrı'nın varolmadığını ispatlamaya çalışan bir metin olduğuna ilişkin söylentilerin ayyuka çıkması ve bazı teologların Spinoza'yı yetkili makamlara şikâyet etmesi üzerine, düşünür, eserin yayını ertelemeye karar verir (Mektup 68; **Briefwechsel**, s. 267). Bu eser ancak düşünürün ölümünden sonra yayınlanabilmiştir.

³²⁸ Rousset, tarihler konusunda farklı bir kronoloji önerir. Rousset'ye göre, *TTP*'nin yazımı 1666 ya da 1667-1670 arasına, *TP*'nin yazımı 1674-1676 yılları arasına, *Etika*'nın ilk yazımı 1664-1667 tarihleri arasına, ikinci yazımıysa (değişiklikler ve yeni bölümlerle) 1672-1675 arasına denk düşer (Bernard Rousset, "Éléments et hypothèses pour une analyse des rédactions successives de l'Éthique IV", **Cahiers Spinoza**, Sayı 5, Paris: Éditions Réplique, 1985, s. 130).

belirttiği gibi, *Etika*'dan vazgeçilemeyeceğine göre – *Etika* ile birlikte okunması gereken hangi inceleme olmalıdır?³²⁹ *Teolojik-Politik İnceleme* mi, yoksa *Politik İnceleme* mi?

Rousset'nin, Spinoza'nın 1671-1672 yıllarında, yani *Teolojik-Politik İnceleme*'nin yayınlanmasından hemen sonra, dikkatli ve eleştirel, yeni bir Hobbes okumasına koyulduğu iddiası³³⁰ ciddiye alınırsa, böyle bir değişikliğin gerçekleşmemiş olduğu savlarından, hiç olmazsa şüphelenmek gerekecektir.³³¹ Spinoza, *Etika ve Politik İnceleme*'de Hobbes'a bir kere bile açıkça gönderme yapmaz. *Teolojik-Politik İnceleme*'deyse Hobbes'un adı, yalnızca bir defa, o da Bölüm XVI, Not 33'te kısaca geçer.³³² Ancak bu açıklayıcı kenar notları, 1670'ten, yani *Teolojik-Politik İnceleme* yayımlandıktan sonra metne eklenmiştir. Hatta Spinoza'nın, bundan daha da geç bir tarihte, 1675 yılının Eylül ayında Oldenburg'a yazdığı mektupta, karşılaştığı önyargıları giderebilmek için *Teolojik-Politik İnceleme*'ye bazı açıklayıcı notlar eklemek istediğini anlattığı³³³ düşünülürse, bu kenar notlarının alınmasının *Politik İnceleme*'nin yazım aşamasına denk geldiği iddia edilebilir. Söz konusu kenar notlarının hangilerinin otantik olduğu konusunda araştırmacılar arasında ciddi tartışmalar vardır.³³⁴ Yine de Not 33 gerçekten Spinoza'ya aitse bile, yazılış tarihi *Teolojik-Politik İnceleme*'den çok *Politik İnceleme*'ye yakındır. Öte yandan, Spinoza'nın, Hobbes'un politik düşüncesiyle kendisinininki arasındaki farka değindiği, Jelles'a yazılmış olan o ünlü mektubun tarihi 1674 yazıdır.³³⁵ Bu tarihlerde, Spinoza'nın Hobbes okumasına başladığı, ancak *Teolojik-Politik İnceleme*'yi mutlak olarak savunmaya da devam ettiği söylenebilir. Spinoza'nın 1670-1675 yılları arasındaki yazışmalarında, filozofun *Teolojik-Politik İnceleme*'deki düşüncelerini terk ettiğine ya da bu düşünceleri değiştirdiğine ilişkin

³²⁹ Akal, **Varolma Direnci ve Özerklik. Bir Hak Kuramı İçin Spinoza'yla**, s. 121.

³³⁰ Rousset, "Eléments et hypothèses pour une analyse des rédactions successives de l'Ethique IV", s. 130.

³³¹ Ladanes, Spinoza'nın Hobbes okumasını hangi yıllarda yapmış olduğu ve bu okuma sırasında Hobbes'un hangi eserlerinin elinde bulunduğu konusunda yeterli bilgiye sahip olmadığımızı vurgular. Kronolojik olarak söylenebilecek tek şey, Hobbes'un hemen tüm eserlerinin 1670'ten önce Spinoza'nın okuyabileceği dillerde basılmış olduğudur (Leiser Madanes, **Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión**, Ciudad de Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 2001, s.14).

³³² Spinoza, **Teolojik-Politik İnceleme**, s. 301.

³³³ Mektup 68 (**Briefwechsel**, s. 268).

³³⁴ Kenar notları konusunda daha fazla açıklama için bkz: Ergün, "17. Yüzyıldan Günümüze Bir İfade Özgürlüğü Çağrısı", s. 25, 26.

³³⁵ Mektup 50 (**Briefwechsel**, s. 209).

en ufak bir ipucu olmadığı gibi, bu mektuplarda Spinoza her düzlemde eserine sahip çıkmaktadır.³³⁶

Öyleyse söz konusu Hobbes okumasının etkisi ne olmuştur? Genelde kabul edilen, Spinoza'nın Hobbes'u daha dikkatli okumasının sonucunun, Hobbes'un sözleşmecî kuramına getirilen bir eleştiri sayılabilecek *Politik İnceleme* olduğudur. Spinoza, sonunda, *Teolojik-Politik İnceleme*'de kullandığı sözleşmecî terimleri bir yana bırakmış ve *multitudo*'nun kendiliğindenliğini öne çıkaran *Politik İnceleme*'yi yazmıştır. Bu çalışmada, Spinoza'nın *Politik İnceleme*'de Hobbes'un kuramıyla hesaplaştığı kabul edilmekle birlikte, söz konusu hesaplaşmanın, *Teolojik-Politik İnceleme*'nin yayınlanmasının sonrasına denk düşen bir Hobbes etkisinin ardından geldiğidir. *Politik İnceleme*, elbette, *Leviathan* değildir; ancak üslubu ve amaçları bakımından soğuk canavarın, yani modern devletin resmedildiği bu esere oldukça yakındır. Diğer yandan Spinoza'nın üslubunun da *Teolojik-Politik İnceleme*'den *Politik İnceleme*'ye köklü biçimde değiştiğini fark etmemek mümkün değildir.³³⁷ *Teolojik-Politik İnceleme*'de, ihtiyatı asla elden bırakmayan, eleştirilerini hafif bir alaycılıkla yumuşatan, okurunu her adımda ikna etmeye çalışan, “doğru olan budur” diye kestirip atmaktansa, yanlışın ne olduğunu göstererek okuruna doğruyu buldurmaya çalışan düşünürün yerini, *Politik İnceleme*'de, kuru, kategorik, sert ve taviz vermez bir dille konuşan bir Spinoza almıştır. O Spinoza okuruna adeta şöyle seslenir: “İşte yol haritası; daha fazla sorgulamaya gerek yok”. Akal'ın da belirttiği gibi, Spinoza *Politik İnceleme*'yle, felsefe tarihinde örneği çok görülen sıkıcı bir türün örneklerinden birine imza atar; en iyi rejim arayışına giren kitaplar... Hem de düşüncesinin bütününe hiç de uygun olmayan bir biçimde³³⁸... En iyi monarşik rejim nasıl olmalıdır? Bir monarşinin tiranlığa dönüşmemesi için hangi önlemler alınmalıdır? En iyi aristokratik rejim nasıl teşkilatlanmalıdır?

Bu konuyu irdilemeden önce, Spinoza literatüründeki sözleşme tartışmasına dönmek gerekir.

³³⁶ Mektup 73, 75, 76 (**Briefwechsel**, s. 276-277; 280-283; 283-289).

³³⁷ Üslubun değiştiğine ilişkin benzer görüş için bkz: Étienne Balibar, **Spinoza et la politique**, Paris: PUF, 1985, s. 63.

³³⁸ Akal, **Varolma Direnci ve Özerklik. Bir Hak Kuramı İçin Spinoza'yla**, s. 103.

1.3.2.2. *Teolojik-Politik İnceleme ve Politik İnceleme Hakkındaki Görüşler*

Savlarını ortaya koyarken büyük ölçüde farklılaşsalar da, sözleşme bağlamında *Teolojik-Politik İnceleme ve Politik İnceleme*'yi karşılaştıran yazarlar belli başlı kategoriler altında toplanabilir. Spinoza'yı, her iki inceleme açısından da sözleşmecî bir düşünür olarak kabul eden yazarların görüşleri, çoğunlukla ayrıntılı bir Spinoza okumasına dayanmadıklarından, bu çalışmada ele alınmayacaktır.³³⁹ Spinoza'nın ne *Teolojik-Politik İnceleme*'de ne de *Politik İnceleme*'de sözleşmecî terimlerle konuştuğunu ileri süren yazarlarsa, *Teolojik-Politik İnceleme*'de açıkça *pactum*, *Politik İnceleme*'de de açıkça *contractus* kavramları kullanıldığından, görüşleriyle tartışmaya verimli bir katkı sağlamamaktadırlar.

Teolojik-Politik İnceleme'de veyahut her iki incelemede de sözleşmecî terimlerin var olduğunu, ancak Spinozacı sözleşmenin klasik kurgusal sözleşmeden farklılaştığını savlayan Laurent Bove ve Douglas J. Den Uyl gibi yazarların görüşleriye, Spinoza'nın politika düşüncesini felsefesinin bütününden ayrı tutmadıkları için, yeri geldikçe ele alınacaktır. Bu çalışma açısından asıl ilginç ve verimli bir tartışmaya kapı açtığı düşünülen yazarlar, *Teolojik-Politik İnceleme* klasik bir sözleşme kurgusu içerirken, *Politik İnceleme*'nin, Spinoza'nın bu düşünsel araçtan kendini kurtararak, politik bütünün kaynağına ilişkin, *Etika*'daki arzular kuramına uygun yeni bir kuram ortaya koyduğunu iddia eden yazarların görüşleridir. Bu yazarların çıkış noktasınınsa Alexandre Matheron'un "Spinoza'nın evrimi tezi" olduğu söylenebilir. Son kategori altınaysa, *Teolojik-Politik İnceleme*'de sözleşme terminolojisinin var olduğunu kabul etmekle birlikte, Spinoza'nın hiçbir zaman klasik anlamda sözleşmecî bir düşünür olduğunun söylenemeyeceğini, ancak *Politik İnceleme*'de kurucu bir özne olarak *multitudo*'nun ortaya çıkmasının Spinoza düşüncesi içinde önemli bir sıçrama ve olgunlaşmaya denk düştüğünü ileri süren Antonio Negri yerleştirilebilir.

Özellikle son otuz yıldır ivme kazanan Spinoza çalışmaları içinde, düşünürün iki politik incelemesini ele alırken takınılacak tavır konusunda iki eğilimin ciddi ağırlığı vardır. Birinci eğilim, üçüncü başlık altında topladığımız yazarlarınkidir:

³³⁹ Örnek olarak bkz: Frederick Copleston, *Spinoza*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 1996, s. 56, 57.

Teolojik-Politik İnceleme, *Politik İnceleme* ve *Etika*'yı birlikte okumak; Spinoza'da, klasik sözleşme düşüncesini aşan bir sözleşme kavramsallaştırması olduğunu kabul etmek... İkinci eğilimse, Matheron'un başı çektiği ve dördüncü başlık altındaki yazarların takip ettiği eğilimdir; Spinoza'nın, bir incelemeden diğerine, sözleşmecî terimlerden kendini kurtararak, politik düşüncesini mükemmelleştirdiğini iddia etmek... Bugün, özellikle bu ikinci eğilim, Spinoza'nın politik düşüncesi üzerine çalışanları, *Teolojik-Politik İnceleme*'yi bir kenara koyarak, *Politik İnceleme* ve *Etika*'yı çalışmalarının temel kaynakları haline getirmeye itmektedir. Aslında demokrasi ve ifade özgürlüğü üzerine bir kitap olan *Teolojik-Politik İnceleme*'ye, neredeyse yalnızca Spinozacı teoloji eleştirisi bağlamında önem verilmekte, politika felsefesi anlamında Spinoza'nın temel eseri, tamamlanmamış bir kitap olan *Politik İnceleme* sayılmaktadır.³⁴⁰

Söz konusu yazarların verimli bir tartışmaya katkıları, Spinoza'nın sözleşmecî olduğunu veya olmadığını söyleyerek konuyu kapatmak yerine, sözleşme sorununun üzerine gidip bir çözüm arayışına girmelerinden kaynaklanır. Bir grup Spinoza'yı, sözleşme kavramını kullanmasına rağmen, her iki inceleme bağlamında da "sözleşmecî" olmaktan kurtarmaya çalışırken, diğer grup Spinoza'nın *Etika*'da ortaya koyduğu felsefî sistemine uygun olarak, *Teolojik-Politik İnceleme*'den *Politik İnceleme*'ye bir dönüşüm geçirdiğini ve sözleşmecî olmaktan kurtulduğunu iddia eder. Aslında her iki yaklaşımı benimseyen yazarların amacı aynıdır; politik gerçekçiliğine uygun biçimde Spinoza'nın, varsayımsal ve gönüllü bir hak devri anına dayandırılan sosyal sözleşme kuramıyla devlet egemenliğini taçlandıran düşünürlerden biri olmadığını söylemek...

Sözleşme tartışması bağlamında, bu çalışmanın yaklaşımı, yukarıda aktarılan iki eğilimle yan yana konumlandırılabilir. En azından amacı bakımından... Ne var ki, burada ortaya konulmaya çalışılacak yaklaşımın, söz konusu iki eğilimden ayrıldığı noktalar vardır. Öncelikle *Teolojik-Politik İnceleme*'de Spinoza sözleşme kavramını

³⁴⁰ Jaquet, *TP*'nin güncelliğinin nedenlerini sorguladığı makalesinde, söz konusu güncelliğin temelinde yatan başat temaların, bu incelemenin getirdiği, devletin kökenine ilişkin sözleşmecî olmayan açıklamayla, güç terimleriyle tanımlanan *multitudo* kavramsallaştırması olduğunu söyler. *TP*'nin güncelliğini saptayan düşünürler arasındaysa, Pierre-François Moreau, Alexandre Matheron, Lucien Mugnier-Pollet, Antonio Negri, Michael Hardt, Étienne Balibar ve Philippe Zarifian'ı sayar (Chantal Jaquet, "L'actualité du *Traité Politique* de Spinoza", **La Multitude Libre. Nouvelles Lectures du *Traité Politique***, Der. Chantal Jaquet, Pascal Sévérac, Ariel Suhamy, Paris: Éditions Amsterdam, 2008, s. 13-26).

kullansa da, düşünürün bu kavramla ifade etmek istediği, modern meşruiyet bağının kurulmasını sağlayan bir kurgu değildir. Öte yandan ne *Politik İnceleme*'de Spinoza'nın sözleşme kavramını kullanmadığı doğrudur, ne de bu incelemenin sözleşme düşüncesini aşarak politik modernliğin ötesine geçtiği... Hem Hobbes'un mutlakiyetçi devlet tasarımı karşısında bir hesaplaşma hem de tabii güçle özdeş tabii hak düşüncesi, *Politik İnceleme*'nin yazılış sürecinde Spinoza'yı belirlemiş olsa da, Spinoza bu inceleme bağlamında Hobbes'tan uzaklaşacağına, ona yaklaşmıştır. *Teolojik-Politik İnceleme* ve *Etika*'nın meşruiyet dışı düşünürü, *Politik İnceleme*'yle, bir modern devlet kuramcısına dönüşmüştür. *Multitudo*, kendisine gönderme yapılan özne olarak, her türlü rejimi doğrulayan meşruiyet kaynağıdır artık.

Sözleşme kurgusunun işlevi, modern meşruiyet bağının kurulmasına imkân veren gönüllülük ilkesinin kuramsal temelini oluşturmaksa, aynı işlevi yerine getiren farklı düşünsel araçları barındıran bir kuramın, politik gücü doğrulamak anlamında politik modernliğin sınırlarını aştığını ileri sürmek çok da kolay değildir. İkinci bölümün başlangıcında, *Teolojik-Politik İnceleme* ve *Etika* birlikte okunarak, politika düşünceleri açısından Spinoza ve Hobbes'un farklılıklarına değinilecek, sonrasında *Politik İnceleme*'de politik gücün kökenine ilişkin olarak getirilen açıklamaların Hobbes'un sözleşme kuramına yakınlığı üzerinden bu eser eleştirilecektir.

Sonrasında Matheron'un Spinoza okumasında beliren, "Spinozacı birey olarak devlet" düşüncesinin sınırlılığı tartışmaya açılacaktır. Ardından yöneten-yönetilen paradigmasını aşan bir Spinoza okuması olan Negri okuması ele alınacak, Negri'nin yaklaşımıysa, bir yandan ontolojik olarak temellendirilen muğlâk bir kurucu özne düşüncesine dayanması, diğer yandansa politikanın özgül işlevini göz ardı ederek politikayla demokrasiyi ve her ikisini kurucu öznenin kendiliğindenliğiyle özdeşleştirilmesi üzerinden eleştirilecektir.

2. EGEMENLİK TEN SONRA

2.1. *Teolojik-Politik İnceleme* ve Sözleşme Terminolojisi

2.1.1. Hobbes'a Karşı Spinoza

2.1.1.1. *Leviathan* ve *Teolojik-Politik İnceleme*

2.1.1.1.1. *Teolojik-Politik İnceleme*'nin Modernliği

Modern politik-hukuki kavramları yeniden düşünmeye çalışırken gönderme yapılabilecek en işlevsel metinlerden biri, Hobbes'un *Leviathan*'ının yanında, Spinoza'nın *Teolojik-Politik İnceleme* adlı eseridir. Bunun birbiriyle bağlantılı iki ana nedeni olduğu söylenebilir. Birincisi *Teolojik-Politik İnceleme*'nin, filozofun diğer eserleri içinde ilk bakışta modern çerçevenin içine en çok düşeni gibi görünmesidir. Bu eserde Spinoza, skolastik zihniyetin tüm aşkın odaklarından radikal bir şekilde kopar.³⁴¹ Kitabın ortaya koyduğu *Kutsal Kitap* eleştirisi, Hobbes'un *Leviathan*'ında bile rastlanamayacak bir kesinlik ve açık sözlülükle kaleme alınmıştır. Hatta Hobbes'un, *Teolojik-Politik İnceleme*'yi okuduktan sonra kendisinin bile bu denli cesur bir üslupla yazamayacağını itiraf ettiği söylenir.³⁴² Nitekim *Teolojik-Politik İnceleme*, okurla buluştuğu andan itibaren lanetlenmiş ve yüzyıllar boyunca modern düşünürlerin bile Spinoza'nın adını ihtiyatla anmalarına neden olmuştur. Bu açıdan kitap, Machiavelli'nin *Hükümdar*'ı ile aynı kaderi paylaşır: Böyle bir kitap ancak cehennemde şeytanla birlikte yazılmış olabilir.³⁴³

Oysa dikkatli bir *Teolojik-Politik İnceleme* okuması, Spinoza'nın Hobbes ve Machiavelli ile buluştuğu anda, yani skolastik düşünceyle ipleri kopardığı noktada,

³⁴¹ Aynı saptama için bkz: Akal, **Varolma Direnci ve Özerklik. Bir Hak Kuramı İçin Spinoza'yla**, s. 58.

³⁴² Leo Strauss, **Persecution and the Art of Writing**, Londra: The University of Chicago Press, 1988, s. 183. Ayrıca bkz: Raia Prokhovnik, **Sovereignty. History and Theorie**, Exeter: Imprint Academic, 2008, s. 64.

³⁴³ Charles Appuhn, "Notice sur le Traité Théologico-Politique", **Traité Théologico-Politique**, Yaz. Benedictus Spinoza, Paris: Garnier-Flammarion, 1965, s. 8.

bambaşka bir yere sıçradığını gösterir. Spinoza'nın modernliği, modern zihniyetin hakları ancak devlete gönderme yaparak açıklayabilen önermelerinin kendini dayatmaya başladığı yerde sona erer. Aynı dönemlerde yazılmış ve yüzeysel bir okumayla birbirine çok benzer görünen *Teolojik-Politik İnceleme* ve *Leviathan*'ın birlikte ele alınması, bu çalışmanın amaçladığı inceleme için araştırmacıya benzersiz olanaklar sunar.

Spinoza, henüz 17. yüzyılda, modern düşüncenin içine düşebileceği tuzakların farkındadır. Birey ve haklarının ilk defa düşünülebilmesini sağlayan modern zihniyet, kendi yaratılarını yine kendi icadı olan *Leviathan* karşısında korumayı başaramaz. Kuramda da uygulamada da... Diğer yandan modern düşünce, özgürlük ve güvenlik ilişkisini ne kadar çabalarsa çabalasın bir karşıtlık olmaktan çıkaramaz. Önce özgürlüğün olduğunu söyler, sonraysa kamu güvenliği ve ortak yarar adına özgürlükleri sınırlamaya girişir. Hangi özgürlüklerin ve bu özgürlüklerin kullanımının ne ölçüde güvenliği tehlikeye düşürdüğüne karar vermek de yine *Leviathan*'a kalır. Spinoza, Machiavelli'nin durduğu, skolastik zihniyet ve modern düşünce arasındaki sıfır noktasında biraz soluklanır; Hobbes'a hızlı bir selam verip politik modernliği parantez içine alacak o müthiş sıçramayı yapabilmek için... Her ne kadar *Politik İnceleme*'de bir geri adım atmış olsa da...

2.1.1.1.2. Özgürlük ve Güvenlik Sorunsalı

Teolojik-Politik İnceleme Hobbes'un *Leviathan*'ından, her şeyden önce, yazılma amacı açısından ayrılır. Hobbes'un devlet [*commonwealth*] adını verdiği "ölümlü tanrı"yı³⁴⁴ yaratma nedeni, düşünürün döneminin dinsel çatışmaları ve tanık olduğu politik istikrarsızlık karşısında duyduğu derin korkudur. Bu korkuyu giderecek güvenlik koşullarının kuramsal temelini oluşturma amacıyla kaleme alınmıştır *Leviathan*. Hobbes'un güvenliğe verdiği önem o denli büyüktür ki, daha önce de belirtildiği gibi, egemenin iradesiyle özdeş yasanın korkusuyla davranan kişinin eylemini özgür bir eylem olarak nitelemekte sakınca görmez.

Oysa Spinoza, hayatını adadığı eseri *Etika*'nın yazımına uzun bir ara vererek kaleme aldığı *Teolojik-Politik İnceleme*'de, güvenliğin temelinde özgürlüğün

³⁴⁴ *Leviathan*, XVII (227; 130).

yattığını savunur. İnsanın düşünme ve düşündüğünü söyleme hakkının sınırlanmaması, ne dine bağlı uyruklar için ne de politik bütünün güvenliği ve toplumsal barış açısından bir tehdit oluşturur. Aksine bu hak, özellikle de cezai yaptırımlarla sınırlandığında, hem dine bağlılık hem de politik bütünün güvenliği ve toplumsal barış tehlikeye atılmış olur. Bu savın hem *Teolojik-Politik İnceleme*'nin alt başlığında ifadesini bulması, hem de metnin birçok yerinde okura tekrar tekrar hatırlatılması, Spinoza'nın *Teolojik-Politik İnceleme*'yi yazmaktaki amacını kuşkuya yer bırakmayacak biçimde açığa çıkarır. Hatta eserin hemen giriş bölümünde Spinoza, bu incelemede kanıtlamak istediği temel noktanın bu olduğunu söyler ve eseri yine aynı savla sonlandırır. Spinoza'ya göre, toplumsal barışa ve dine bağlılığa en çok zarar verenler, başkalarının yazdıklarını mahkûm eden ve haddini bilmez yığınları kışkırtarak onların üzerine saldırtan insanlardır. Gerçek bozguncular, özgürce yargıda bulunma hakkını ortadan kaldırmak isteyenlerdir.³⁴⁵

Teolojik-Politik İnceleme'nin yazılış amacı, filozof tarafından, dostu Oldenburg'a 1665 sonbaharında yazdığı mektupta da kesin bir dille açıklanır. Oldenburg'a *Kutsal Kitap* hakkında bir inceleme kaleme aldığını müjdeleyen Spinoza, kendisini böyle bir çalışmaya iten nedenleri de sıralar. Şahsına yönelen tanrıtanımsızlık suçlamalarını reddetmek filozof tarafından bu nedenlerden biri olarak gösterilse de, metnin amacı başkadır. Spinoza, düşüncenin hem özgürce oluştuğu hem de özgürce aktarılabilirdiği bir ortamın yaratılmasına katkıda bulunmak istemektedir. Bunun için, Spinoza'ya göre, öncelikle teologların önyargılarıyla mücadele etmek gerekecektir. Zira insanların özgürce düşüncelerinin önündeki en büyük engel bu önyargılardır. Diğer yandan, özgürce düşünme ve düşündüğünü ifade etme özgürlüğü, aşırı otorite ve din adamlarının küstahlığı nedeniyle ortadan kalkma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Spinoza da bu özgürlüğü tüm araçları kullanarak savunmak istemektedir.³⁴⁶ Böylece Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*'yi yazarken, politik modernliğin gerilimli temelini oluşturan, özgürlük ve güvenlik arasındaki ters orantıyı, paradigmayı baş aşağı ederek aşmaya yönelir. Bireysel özgürlük için ne denli geniş alan açılırsa, güvenlik ve toplumsal barış o denli güçlenecektir. Özgürlüklerin yok edilmeye çalışıldığı bir düzenin sonuysa kaçınılmaz biçimde kargaşa ve güvensizlik ortamı olacaktır.

³⁴⁵ *TTP*, Giriş, s. 46, 51; *TTP-XX*, s. 288-292.

³⁴⁶ Mektup 30 (**Briefwechsel**, s. 141, 142).

2.1.1.1.3. Korku Teması ve İnsan Tabiatı

Teolojik-Politik İnceleme ve *Leviathan* arasındaki, özgürlük ve güvenlik sorunsalıyla bağlantılı bir diğer temel fark, korku temasının bu metinlerde oynadığı role ilişkindir. *Leviathan*'da korku, bir yandan modern devletin kökeninde yatan duygu olarak ortaya çıkarken, diğer yandan da sivil halin devamını sağlayacak araç biçiminde kendini gösterir. Modern devletin hukuk düzeninin idamesi, devletin uyrukları üzerine saldırdığı korkunun büyüklüğüne bağlıdır. İnsan tabiatının bir sonucu olan korkudan kurtulmanın, Hobbes düşüncesinde bir yolu yoktur. Hem tabii halde hem de sivil halde, insan, korkunun hâkimiyeti altında yaşamaya mahkûmdur.

Spinoza'ya göre korku, gerçekten de insanın en güçlü duygularından biridir. Ancak filozof, bu duygunun hâkimiyetini insan için karşı koyulamaz bir kader olarak görmektense, insanı korkunun yarattığı edilgenlik halinden kurtaracak bir yaşama usulünün koşullarını açığa çıkarmanın peşindedir. *Teolojik-Politik İnceleme*'nin hemen giriş bölümünde, akıl dışılığı ve istikrarsızlığı nedeniyle insanlar arasındaki iletişimsizliğin, önyargıların ve çatışmaların başlıca nedeni olarak gördüğü hurafenin [*superstitio*] kökenine korkuyu oturtur.³⁴⁷ Bu savın temelinde, Spinoza'nın *Etika*'da geliştirdiği duygular kuramı vardır. Spinoza'ya göre duygu [*affectus*], hem bedenini eyleme gücünü artıran ya da azaltan, ona yardımcı olan ya da onu engelleyen duygulanışlar [*affectio*] hem de bu duygulanışların insan zihnindeki idealarıdır. Kişi bedenindeki bu duygulanışların herhangi birinin yeterli nedeni [*adaequata causa*] olabilirse, yani etkisini kendisi yoluyla açık seçik olarak kavrayabilirse, söz konusu duygu eylem [*actio*], aksi halde tutku [*passio*] adını alır.³⁴⁸ Korku da bu anlamda bir edilgenlik halidir ve hurafenin başlıca kaynağıdır. Böylece Spinoza, korku ve özgürlüğün birbirini dışlamadığını söyleyen Hobbes karşısında³⁴⁹, insanın köleliği ve korku arasındaki bağı temel alır. İnsan ancak anlama yeteneğini [*intellectus*] mükemmelleştirerek özgürleşebileceğine göre, edilgen duyguların pençesinde oradan oraya savrulmak, insanın gerçek köleliğine işaret eder.³⁵⁰

³⁴⁷ *TTP*, Giriş, s. 44, 45.

³⁴⁸ *E-III*, Tanım 1 ve 3.

³⁴⁹ Bkz: *Leviathan*, I-21 (261-263; 154-155).

³⁵⁰ Bkz: *TTP*, Giriş, s. 44, 44; *E-IV*, Önsöz, s. 130.

Görüldüğü gibi Spinoza, insan tabiatının korkuya yatkınlığı konusunda Hobbes'la aynı fikirde olsa da, etik ve politik sisteminin temelini oluşturan duygular kuramı sayesinde, Hobbes'un tam karşısında kendini konumlandırır. Hobbes, insan tabiatının bu yatkınlığını, modern politik iktidar tipi olan devletin gücünü meşrulaştırmak için kullanırken, Spinoza tam da bu meşrulaştırma işlemine dikkat çeker ve söz konusu yatkınlığın, kendi çıkarları peşinde koşan politik güçlerin halkı otoriteleri altında tutmak için nasıl araç olarak kullandığını gözler önüne serer. “*Kalabalığı yönetmek için hurafeden daha etkili hiçbir şey yoktur*” ve bugüne dek hiçbir temeli olmaksızın tapınılmış olan her şey, kederli ve korkan bir zihnin hayallerinden ve hezeyanlarından başka şey değildir.³⁵¹

2.1.1.1.4. Monarşiye Karşı Demokrasi

Hobbes ve Spinoza arasındaki, özgürlük ve güvenlik sorunsalıyla korku teması bağlamındaki farklar, bu iki düşünürün *Leviathan* ve *Teolojik-Politik İnceleme*'de savundukları yönetim biçimlerinin de farklılaşmasına neden olmuştur. Korkudan kaynaklanan güvenlik arzusunun tatminini, gücü mutlak bir politik aktörün yine korkuya dayanan düzeninde bulan Hobbes'un önerdiği ideal yönetim biçimi, elbette mutlak monarşi olacaktır.³⁵² Spinoza'ysa *Teolojik-Politik İnceleme*'ye monarşinin eleştirisiyle başlar ve insan tabiatına en uygun rejim olarak gördüğü demokrasinin savunusuna girişir. Spinoza'ya göre, monarşik yönetimin en büyük sırrı ve tüm çıkarı, insanları aldatmakta ve onları korkularıyla gütmekte yatar. Böylece insanlar, sanki kurtuluşları için savaşıyormuşçasına köleliklerinin peşinden koşarlar.³⁵³ Oysa özgürlük ve güvenlik içinde yaşamının tek yolu, korkunun hâkimiyetinden kurtulmaktır. Korku, insanların hurafenin, dolayısıyla da önyargıların pençesine düşmesine neden oluyorsa, kolayca boyunduruk altına alınmalarının da başlıca aracıdır. Öyleyse insanların özgürlük ve güvenliklerini gerçekten güvence altına

³⁵¹ *TTP*, Giriş, s. 45.

³⁵² Hobbes'un *Leviathan*'ı kaleme alırkenki amacı, yaşadığı dönemdeki politik istikrarsızlığa kuramsal bir çözüm bulmaktır. O dönemde İngiltere'de iç savaş nedeniyle merkezi otorite çökmüştür ve bu nedenle bireyler meşru otorite olarak kime biat edeceklerini bilemez hale gelmişlerdir. Hobbes'un bu anarşik duruma çözüm olarak önerdiği, tercihen bir monarkın kişiliğinde ifadesini bulan mutlak monarşidir. Böylece egemenlik kendi içinde bölünmeyecek, uyrukların mutlak olarak itaat edebilecekleri bir otorite ortaya çıkacaktır (Stuart Sim, David Walker, **The Discourse of Sovereignty, Hobbes to Fielding. The State of Nature and the Nature of the State**, Cornwall: Ashgate Publishing, 2003, s. 13).

³⁵³ *TTP*, Giriş, s. 45.

alacak bir rejimde, bireyin özgür yargısının herhangi bir şekilde baskıya uğratılması düşünülemez bile.³⁵⁴ Zira demokratik bir politik bütünün amacı özgürlüktür.³⁵⁵

Leviathan ve Teolojik-Politik İnceleme'nin yaklaşımları arasındaki bir diğer temel fark, insan tabiatının betimlenmesinde kendini gösterir. Hobbes, ünlü tabii hal tasarımıyla, insanların tabiatları gereği birbirinin düşmanı olduğunu ileri sürerken, Spinoza yine başka bir yere atlar. Spinoza insan tabiatı ve sosyallik konusunda son derece gerçekçidir. İnsan tabiatı neyse odur. İnsanlar ve toplumlar kendileri için yararlı olduğuna inandıkları şeyin peşinden gidecekler ve bunu yaparken de kaçınılmaz olarak çatışacaklardır. Bütün bu karşıtlıkların ve çatışmaların tarihsel ve evrimsel bir süreç içinde bir gün tamamen ortadan kalkacağına bir an için bile olsa inanmaz Spinoza. Böyle bir tasarım her şeyden önce insan tabiatına aykırı olacaktır ve Spinoza'nın felsefe yapmaya başladığı yer tam da insanı düşünmeye başladığı noktadır. Yine de insanın bu tabiatı Spinoza'yı Hobbes'un ulaştığı sonuca götürmez. İnsan insanın kurdu değildir. İnsan için en yararlı olan şey, kendi tabiatına uygun yaşamaktır ve insan tabiatının imkânları ancak sosyallik içinde ortaya çıkar. Akıl insanı, tabiatı onu her ne kadar çatışma ve karşıtlığa açık kılsa, çatışma ve karşıtlık da yine aynı tabiat gereği kaçınılmaz olsa da, uzlaşmaya da yatkın bir varlık kılar. İnsanlar birbirlerinin kurdu da kardeşi de değildir. Ancak birlikte özgürlük ve güvenlik içinde yaşamak ve hatta ender bile olsa dostluk mümkündür.³⁵⁶

³⁵⁴ *TTP*, Giriş, s. 45, 46; Spinoza ve Hobbes düşüncelerinin korku teması üzerinden karşılaştırılması için bkz: Ergün, Akal, **Kimlik Bedenin Hapishanesidir. Spinoza Üzerine Yazılar ve Söyleşiler**, s. 79-89.

³⁵⁵ *TTP-XX*, s. 285.

³⁵⁶ Bu savın ontolojik temeli *Etika*'da yer alır. Tabiatı bizimkinden bütünüyle ayrı olan bir tekil şey eyleme gücümüze ne yardımcı olabilir ne de onu kısıtlayabilir. Mutlak olarak bizimle ortak bir şey taşımadıkça hiçbir şey bizim için iyi ya da kötü olamaz (*E-IV*, Ö-29). Diğer yandan hiçbir şey tabiatımızla ortaklaşa taşıdığı bir şey yoluyla kötü olamaz; bir şey bizim için kötü olduğu sürece bize aykırıdır (*E-IV*, Ö-30). Herhangi bir şey tabiatımızla anlaştığı süreceyse, o ölçüde zorunlu olarak iyidir (*E-IV*, Ö-31). Tutkulara açık oldukları sürece, insanların tabiatında anlaştıkları söylenemez. Zira şeylerin tabiatında anlaştıkları söylendiğinde, bundan anlaşılması gereken güçsüzlükte ya da olumsuzlamada değil güçte anlaştıklarıdır (*E-IV*, Ö-32 ve Tanıtı). Dolayısıyla insanlar tutkularının saldırısına uğradıkları ölçüde tabii olarak birbirlerinden ayrılabilirler ve bu ölçüde tek ve aynı insan da değişebilir ve tutarsızdır. Zira duyguların tabiatı yalnızca bireyin tabiatı yoluyla açıklanamaz. Her duygunun biri kendi tabiatımız, diğeri bizi duygulandıran dışsal nedenin tabiatı olmak üzere iki bileşeni vardır. Öyleyse her bir duygunun bizi etkileyen nesnelerin türü denli türü olmalıdır. İnsanlar da bir ve aynı nesneden değişik yollarla etkilenirler ve o ölçüde tabiatında anlaşamazlar. Diğer yandan bir ve aynı insan da aynı dışsal nedenden değişik biçimlerde etkilenebilir ve o ölçüde tutarsızdır (*E-IV*, Ö-33 ve Tanıtı). Tüm bu nedenlerle, insanlar tutkuların saldırısına uğradıkları sürece birbirlerine aykırı olabilirler (*E-IV*, Ö-34). İnsanlar aklın kılavuzluğunda yaşadıkları sürece, yalnızca bu ölçüde her zaman zorunlu olarak tabiatında anlaşılır. Zira insan tabiatından doğan her şey, akıl tarafından tanımlandığı sürece, yalnızca en yakın nedeni olarak insan tabiatı yoluyla anlaşılmalıdır; çünkü aklın buyruklarına göre iyi ya da kötü olarak yargıladığımız şeyler, tutkuların göreceliği çerçevesinde değil, zorunlu olarak iyi ya da kötüdür. Dolayısıyla insanlar ancak aklın kılavuzluğu altında yaşadıkları

Dolayısıyla insanların edilgen duyguları aracılığıyla güdüldüğü ve özgür yargılarının sınırlandığı bir rejim, insanları çatışma ve karşıtlığa daha da açık hale getirir. Böyle bir rejimde yöneticilerin uyruklar üzerinde hâkimiyet kurabilmelerinin tek yolu şiddet ve baskıdır. Söz konusu şiddet ve baskı da insanın kötü niteliklere sahip tabiatına gönderme yapılarak doğrulanır. Oysa özgürlüğü güvenliğin temeli olarak gören bir rejimde, insan tabiatının uzlaşmaya ve birlikte yaşamının koşullarını inşa etmeye yatkın tabiatı ön plana çıkacak, insanlar yasaların korkusuyla değil, yasaların gerekliliğine inanarak davranacaklardır. Böylesi bir rejim de ancak demokrasi olabilir.

2.1.1.1.5. Adalet Kavramı

Hobbes ve Spinoza arasındaki yaklaşım farkı, *Leviathan*'da ve *Teolojik-Politik İnceleme*'de verilen adalet tanımları karşılaştırılarak da ortaya konabilir. Hobbes'a göre adil kişi, hareketlerinde ülkesinin yasalarına uyan kişidir.³⁵⁷ Görüldüğü gibi Hobbes, kişinin adil olabilmesi için, eyleme adil olma bilincinin eşlik etmesini gerekli bulmaz. İnsanın içinde yaşadığı hukuk sisteminin öngördüğü kurallara uyması, yani yasalara körü körüne itaat etmesi adil davranmış olmak için yeterlidir. Böyle bir adalet anlayışı, bir yandan yasaların amacı hakkında düşünme sorumluluğunu, diğer yandansa yasaların eleştirilerek düzeltilmesi olanağını devre dışı bırakır. Spinoza'ya göreyse adalet, her insana ona ait olanı vermek konusunda sürekli ve istikrarlı bir iradedir. Ancak bunu, darağacından korkarak yapan kişinin adil olarak adlandırılması mümkün değildir; zira o, bir başkasının kararına itaat etmektedir ve onu harekete geçiren şey kötülüktür. Oysa herkese ona ait olanı,

sürece, zorunlu olarak insan tabiatı için yani her insan için iyi olan, başka bir ifadeyle her bir insanın tabiatıyla anlaşılan şeyler yaparlar (*E-IV*, Ö-35 ve Tanıtı). Bu olgudan iki önemli sonuç çıkar. İlk olarak, tabiatla insana aklın kılavuzluğunda yaşayan başka bir insandan daha yararlı hiçbir şey yoktur. Zira insan için en yararlı olan kendi tabiatıyla en çok anlaşandır, yani insandır. Kişi aklın kılavuzluğunda mutlak olarak kendi tabiatının yasalarına göre davranacağından, aklın kılavuzluğunda yaşayan bir insan o ölçüde başka bir insanın tabiatıyla her zaman zorunlu olarak anlaşır. Dolayısıyla insana başka bir insandan daha yararlı başka hiçbir tekil varlık yoktur (*E-IV*, Ö-35, Sonuç 1). İkinci olarak, eğer her insanın en çok aradığı ona yararlı olansa, o zaman insana en yararlı olan şey yine başka bir insandır. Ancak insanlar en çok aklın kılavuzluğunda yaşadıkları zaman tabiatla anlaşılır, zira ancak o zaman mutlak olarak insan tabiatının yasalarına uygun yaşamaktadırlar. Bu nedenle, insanlar en çok, her biri kendisine gerçekten en yararlı olanı aradığı zaman, birbirlerine yararlı olacaklardır (*E-IV*, Ö-35, Sonuç 2). Aslında insanlar ender olarak aklın kılavuzluğunda yaşarlar. Bu nedenle, genelde birbirlerine karşı haset doludurlar ve birbirlerini rahatsız ederler. Yine de insanın yalnız bir hayata dayanması güçtür. Dolayısıyla insanlar, deneyim yoluyla, karşılıklı yardım sayesinde çok daha iyi bir hayat sürebilecekleri gerçeğini öğrenecek tabiatlılardır (*E-IV*, Ö-35, Not).

³⁵⁷ *Leviathan*, IV (104; 36).

yasaların gerçek nedenini ve zorunluluğunu bildiği için veren kişi, tutarlılıkla ve bir başkasının kararı uyarınca değil kendi kararı uyarınca davranmış olur ve adil sıfatını hak eder.³⁵⁸

Öyleyse Spinoza'ya göre, adaleti gerçekleştirebilmek için, yasaya uymak gerekir. Ancak yasaya yalnızca şeklen uymak, yani ödül umudu ya da ceza korkusuyla davranmak, adil sıfatını hak edebilmek için yeterli değildir. Bu aynı zamanda, kişi sosyalliği ve hukuk düzenini, kendisine dışarıdan dayatılan bir şey olarak değil, kendisinin de katıldığı bir inşa süreci olarak görmediği sürece birey açısından adil davranmanın mümkün olmadığını söylemektir. Sosyalliğin elbette ki çeşitleri vardır ve bazı yönetim biçimleri diğerlerine göre insan tabiatına ve yasaların gerçek amacını gerçekleştirmeye daha uygundur. Sosyallik insan tabiatının bir sonucuysa en iyi sosyallik de bu tabiata en uygun şekilde oluşturulmuş sosyallik olacaktır. Dolayısıyla toplumu düzenleyen kuralların, yasaların gerçek amacına uygun olarak koyulabilmesi, ancak, insanların bu gerekliliğin bilgisine sahip olmalarına ve yasaları kendilerine dışsal güçlerin zoruyla dayatılmış kurallar olarak değil, kendi kendilerine koydukları ilkeler, bir yaşam biçimi olarak görmelerine bağlıdır. İnsanın adil davranması da ancak böyle bir düzen içinde mümkündür. Böyle bir düzen de sadece demokrasi temelinde kurulabilir.

2.1.1.2. Sosyallik Nosyonu

Spinoza'nın *Teolojik-Politik İnceleme*'de sosyallikten söz ettiği ilk pasaj, incelemenin üçüncü bölümünde yer alır. Bu pasajda Spinoza, insanın dürüstçe arzu edebileceği her şeyin şu üç başlık altında toplanabileceğini söyler:

1. Şeyleri ilk nedenleriyle tanımak.
2. Tutkularımızı dizginlemek, yani erdemi³⁵⁹ bir alışkanlık haline getirmek.

³⁵⁸ *TTP-IV*, s. 97.

³⁵⁹ Spinoza'ya göre, erdem [*virtus*] ve güç [*potentia*] aynı şeydir; başka bir ifadeyle, insanla ilişkili olduğu sürece erdem, salt kendi tabiatının yasaları yoluyla anlaşılabilir bir şeyi ortaya çıkarma gücünü [*potestas*] taşıdığı sürece insanın özü ya da tabiatıdır (*E-IV*, Tanım 8). Erdem, insanın kendi tabiatının yasaları uyarınca yaşamasından başka şey değildir. Varolan her şey de kendi tabiatının yasaları uyarınca kendi varlığında sürmeye çabalar. Öyleyse erdem temeli bu çabadır ve mutluluk bu çabanın başarıya ulaşmasından ibarettir (*E-IV*, Ö-18, Not). Hiç kimse aynı zamanda olmayı, eylemeyi ve yaşamayı, başka bir ifadeyle, edimsel olarak varolmayı istemedikçe, mutlu olmayı, iyi

3. Sağlıklı bir bedende güvenlik içinde yaşamak.

Spinoza'ya göre, doğrudan birinci ve ikinci amaca ulaşmak için gerekli olan ve onların yakın ve etkili nedenleri olarak görülebilecek araçlar, insan tabiatının kendisinde bulunur. Bu amaçlara ulaşabilmek, öncelikle, kendi gücümüz ve insan tabiatının yasalarına bağlıdır. Söz konusu meziyetler, hiç bir halka özel değildir; aksine daima tüm insan türüne ait olmuştur.³⁶⁰ Üçüncü amaca ulaşmayı sağlayan araçlar, daha çok dışsal şeylerde bulunur. Bu araçlar bilmediğimiz dışsal şeylerin yönetimine bağlı olduklarından, bunlara bahtın kazanımları adı verilir.³⁶¹ Yine de bu üçüncü amaca ulaşabilmek için, bahtın yanı sıra, insani yönetim ve öngörünün de büyük yardımı olabilir. Güvenlik içinde yaşayabilmek ve diğer insanlardan ya da hayvanlardan gelebilecek saldırıları önleyebilmek için ne yapılması gerektiğini bize akıl ve deneyim açıkça öğretmiştir:

1. Belirli yasalarla bir toplum oluşturmak.
2. Dünyanın belli bir bölgesine yerleşmek.
3. Herkesin gücünü³⁶², tek bir beden içersindeymişçesine bir araya toplamak.

Spinoza'ya göre, bu anlamda halkları birbirinden farklılaştıran tek şey, toplumlarının şekli ve hâkimiyeti altında yaşadıkları ve yönetildikleri yasalardır.³⁶³ Bunun dışında halklar arasında birini diğerine üstün kılacak hiçbir fark yoktur. Zira Tanrı ya da Tabiat halklar değil insanlar yaratır.³⁶⁴

eylemeyi ve iyi yaşamayı da isteyemez (E-IV, Ö-21). Bu nedenle *conatus*'a önsel hiçbir erdem kavranamaz (E-IV, Ö-22). Mutluluk erdemün ödülü değil, erdemün kendisidir (E-V, Ö-42).

³⁶⁰ Ayrıca bkz: E-IV, Ö-36, Not.

³⁶¹ TTP-III, s. 84. 85.

³⁶² Daha önce Spinoza'nın tabii hakla özdeşleştirdiği tabii güç için *potentia* kavramını kullandığından söz edilmişti. Yukarıdaki pasajda "güç" olarak çevrilmiş olan Latince sözcük *potentia* değil *vis* sözcüğüdür. Dolayısıyla burada "herkesin gücünü toplama" ifadesi, ontolojik olarak özellikli bir anlam taşımamaktadır.

³⁶³ TTP-III, s. 85.

³⁶⁴ TTP-VII, s. 259.

Görüldüğü gibi, *Teolojik-Politik İnceleme*'deki bu pasaj, Spinoza'nın sosyallik konusunda birinci bölümde aktarılan düşünceleriyle uyum içindedir. Spinoza'nın insan kararından doğan yasa türleri olarak tanrısal yasa ve insani yasa arasında yaptığı ayırım, bu pasajda da kendini göstermektedir. Şeyleri ilk nedenleriyle tanımak ve böylece erdemli bir hayat sürmek için gerekli araçları yani yaşama usulünü insan, kendi tabiatına dayanarak, tabiatının bir parçası olan anlama yeteneğini mükemmelleştirerek keşfedebilir. Sağlıklı bir bedende güven içinde yaşayabilmek içinse, toplum hayatına ihtiyaç vardır. Sosyallikse hukuku gerektirir. Zira “*her toplumun ve her siyasi bütünüün hedefi [...] güvenlik ve rahatlık içinde yaşamaktır. Oysa siyasi bütün ancak her insanın saygı gösterdiği yasalarla korunabilir*”.³⁶⁵ Bu tüm toplumlara ortak olan, tabii zorunluluktan kaynaklanan bir niteliktir. Sosyalliğin ve hukuk düzeninin nasıl kurulduğuna göreyse, toplumlar birbirinden farklılaşır.

2.1.1.3. Hukuk Düzeninin Kuruluşu

Burada kısaca *Teolojik-Politik İnceleme*'nin dördüncü bölümünde verilen yasa tanımına dönmekte yarar var. Spinoza'ya göre, “*insanlar tabiattan edindikleri haklarından bir şeyi bırakıp ya da bırakmaya zorlanıp, belirli bir yaşama usulüne boyun eğmişlerse, bunun kaynağı insani bir karardır*”.³⁶⁶ Diğer yandan, gerçek anlamıyla “*yasa, herhangi bir amaca yönelik olarak insanların kendileri ya da başkaları için belirledikleri yaşama usulünden başka şey değildir*”.³⁶⁷ Bu amaç, insan hayatı ve toplumun güvenliği olduğu zaman, söz konusu yaşama usulü insani yasa yani hukuk adını alır.³⁶⁸ Burada hukuk düzeninin kurulmasına ilişkin, sözleşme tartışması açısından önemli üç nokta kendini göstermektedir:

1. İnsanların, tabii haklarından bir şeyi bırakarak veya bırakmaya zorlanarak belli bir yaşama usulüne boyun eğmeleri olgusu.
2. Bu yaşama usulünün insanın kendisi tarafından belirlenebileceği gibi, kişinin başkasının belirlediği bir yaşama usulünü de benimseyebileceği olgusu.

³⁶⁵ *TTP-III*, s. 86.

³⁶⁶ *TTP-IV*, s. 95.

³⁶⁷ *TTP-IV*, s. 97.

³⁶⁸ *TTP-IV*, s. 97.

3. Söz konusu yaşama usulünün şu ya da bu şekilde belirlenmesindeki amacın, insan hayatının korunması, güvenlik ve rahatlık oluşu.

İşte tam da bu önermeler, Spinoza'nın demokrasiyi, yani herkesin politikanın öznesi olabildiği bir düzeni düşünmeye başladığı noktadır. Daha önce de üzerinde durulduğu gibi, Spinoza'ya göre, yasaların bir gerçek amacı, bir de yasakoyucular tarafından yasaların herkesi aynı biçimde zorlayabilmesi için bulunmuş ve yasanın tabiatından kaynaklanan gerçek amacından tamamen farklı bir amacı vardır.³⁶⁹ Bu amaç, insanların, yasaya uymaları halinde ödüllendirilecekleri vaadiyle, yasayı ihlal etmeleri halindeyse cezalandırılacakları tehdidiyle, itaat ettirilmeleridir. Spinoza'ya göre, *“yasa deyince, özellikle, bazı insanların başka insanlara buyurdukları yaşama usulünün akla gelmesinin nedeni budur”*.³⁷⁰

Burada Spinoza, yasanın gerçek amacını bildiği için yasaya uyan insanla, yasaya yalnızca itaat eden insan arasında bir fark gördüğünü açıkça ortaya koyar. Akla uygun yaşayan kişi, yasaların gerçek amacını bildiğinden yasalara uyacaktır. Yasaya uygun davranmasının nedeni, bir ödül arzusu ya da ceza korkusu değil, kendi kendisine bir hayat kuralı koymuş olmasıdır. Bu amacı kavrayamayan kişilerince, belirlenmiş ve aynı tarzda davranmalarını sağlamak için yasanın onlara dayatılması gerekecektir. Başkalarının buyruklarına uyarak yaşayan insana yasa, itaat edilmesi gereken bir kural gibi görünür. Oysa yasa, sosyalliğin koşuludur. Yasalar olmadan bir toplumun varlığından söz etmek mümkün olmayacaktır ve sosyallik insan tabiatından zorunlu olarak doğar. Spinoza'nın burada, yasanın, genelde algılandığının tersine, ucunda ödül veya ceza olan ve bir hükümdar ya da yasakoyucunun keyfi iradesiyle getirilmiş bir kuraldan ötesi olabileceğini göstermeye çalıştığı düşünülebilir. Böyle bir yaklaşım, kuralın koyulma süreciyle, yani toplumun bir kesiminin, toplumun genelini itaat ettirmek için koyduğu kurallarla, toplumdaki her bir bireyin koyulmalarına katıldığı kurallar arasındaki farkı düşünmekle ilişkilendirilebilir.

Spinoza'nın, hukuk düzeninin insanların tabiattan edindikleri haklarının bir kısmından vazgeçerek ya da vazgeçmeye zorlanarak kurulduğuna ilişkin önermesi de

³⁶⁹ TTP-IV, s. 96, 97.

³⁷⁰ TTP-IV, s. 97.

yukarıda söylenenlerle uyum içindedir. Bir hukuk düzeninin temelinde gerçek bir gönüllük yatabileceği gibi, itaat ettirme gücü ister ödül vaadi, ister ceza tehdidiyle sağlansın, baskı ve zora başvurma da bulunabilir. Spinoza'nın hukuk düzeninin kurulmasına ilişkin bu yaklaşımı, onun meşruiyet dışı düşüncesiyle paralellik gösterir. *Teolojik-Politik İnceleme*'de Spinoza politik bütünün kökenini, modern sözleşme kuramcıları gibi, insanların özgür iradeleriyle tabii haklarını egemene devrettikleri kurgusal bir ana gönderme yaparak açıklamaz. Tek tek her politik bütünün gerçek anlamda kuruluşu ve devamıdır söz konusu olan. İnsanlar sosyalliğin ve yasaların gerekliliğini kavrayıp tabii güçlerini ya da tabii haklarını sınırlamaya kendileri karar verebilirler ve böylece ona uygun olarak hayatlarını sürdürecekleri yaşama usulünün belirlenmesinde rol oynarlar. Böyle bir politik bütün, itaatın ortadan kalktığı bir politika anlayışı vaadeder. Diğer olasılıksa, insanların çeşitli araçlarla zorlanarak başkalarının belirledikleri yaşama usulüne itaat etmelerinin sağlanmasıdır. İlk durumda söz konusu olan rejim demokrasidir. Geri kalan tüm yönetim biçimleri ise ikinci duruma örnektir. Bu yönetim biçimlerinin kendilerini nasıl doğruladıkları, normatifliğin kaynağı olan meşruiyet bağına nasıl kurdukları, o rejimlerin kendi kuramsal ve olgusal temelleriyle ilgilidir.

Yöneten-yönetilen olgusunun varlığının nedeni, insanların, yasaların gerçek amacının bilgisizi olmaları ve politik gücü elinde bulunduranların da bu bilgisizliğin devamı için ellerinden geleni yapmalarıdır. Bu aynı zamanda, gerçek bir demokrasinin ancak yöneten-yönetilen paradigmasının aşıldığı yerde gerçekleşebileceğini söylemektir. Bu konu ileriki bölümlerde daha ayrıntılı olarak işlenecektir. Diğer yandan, “tabii hakkından bir şeyi bırakma ya da bırakmaya zorlanma” ifadesi, tabii güç ve tabii hak özdeşliğinin ontolojik temeliyle bir arada düşünüldüğünde, *Teolojik-Politik İnceleme*'deki sözleşme terminolojisinin Spinoza felsefesi içinde ne anlam ifade ettiği daha belirgin olarak ortaya çıkar. Nitekim 1674 tarihinde dostu Jarig Jelles'e yazdığı ünlü mektup, Spinoza'nın, politika düşüncesine ilişkin olarak Hobbes'la arasındaki farkı, tam da kendisinin Hobbes'un sözleşmecî zihniyetini paylaşmamasından ibaret bulduğunu açık eder. Söz konusu mektupta Spinoza, kendisinin insanın tabii hakkını daima saklı tuttuğunu ve sivil hali aslında tabii halin bir devamı olarak gördüğünü dile getirir.³⁷¹ Bu tarihte Spinoza'nın *Teolojik-Politik İnceleme*'yi yayımlatmış, ancak henüz *Politik İnceleme*'nin yazımına

³⁷¹ Mektup 50 (*Briefwechsel*, s. 209).

başlamamış olduğu gerçeği göz önünde bulundurulursa, Spinoza'nın dikkat çektiği fark, *Leviathan* ve *Teolojik-Politik İnceleme* arasındaki farktır.

2.1.2. Sözleşmeyle Kurulan Demokrasi

2.1.2.1. İki Demokrasi

Şu ana kadar aktarılanlar özetlenecek olursa, öncelikle, insanlar tabiatları gereği toplum halinde yaşarlar. İnsan tabiatı, toplum hayatını zorunlu kılar. İkinci olarak, toplumlar, yine insan tabiatının zorunlu bir sonucu olarak aynı zamanda hukukidirler. Hukuk düzeni, her zaman için bir meşruiyet bağı üzerine oturduğundan, bu aynı zamanda, her toplumun bir yasa-uygulama ilişkisi kurduğunu söylemek anlamına gelir. Demek ki her toplum, insan tabiatı gereği, politiktir. Ancak aynı insan tabiatı, hukukun emrediciliğinin de sınırını çizer. İnsan tabiatının kaldıramayacağı denli zora ve şiddete başvurarak yönetenler, politik bütünün varlığını uzun süre devam ettiremezler. Böyle bir yönetim tarzı, bir anlamda, insanları toplumun zorunluluğu ve hukukun gerekliliğinin farkındalığından uzaklaştırır.

Diğer yandan, insanlar, yalnızca insan oldukları için, yani aynı insan tabiatını paylaştıkları için, eşittirler. Her insanın, gücüyle özdeşleşen tabii hakkı bunu gerektirir. Bu eşitlik, sivil halde yani toplum içinde de fiilen sağlanamazsa, kurulan politik bütün insan tabiatına uygun olmayacaktır. Oysa insan tabiatı gereği toplum halinde yaşıyorsa, insanın içinde yaşadığı toplumun da insan tabiatına uygun olması gerekir. Böyle bir toplum da ancak, insanlar arasında eşitliği sağlayan toplum olabilir. Bu anlamda, insan tabiatına uygunluk açısından, soyut bir eşitlik de yeterli olmayacak, fiili eşitliğin sağlanması gerekecektir. Fiili eşitliğin sağlanamaması, insanlar tabiatlarına aykırı yaşamak zorunda kaldıklarından, insan ilişkileri ve toplum açısından büyük zararlar doğurabilecektir. İnsan tabiatı eşitsizliği kaldıramadığına göre, her türlü eşitsizlik insan tabiatına aykırıdır ve eşitsizlik ancak sivil halde söz konusu olabilir. Elbette insanlar arasında farklılıklar vardır. Ancak aynı tabiata sahip olmak anlamında insanlar tabii halde eşittirler. Farklılıkların kurulan hiyerarşide eşitsizliğe dönüştürülmesi ya da eşitsizliğin kendini meşrulaştıracak farklılıklar üretmesi ancak sivil halde söz konusu olabilir. Her türlü eşitsizlik, insan tabiatına

aykırı olduğuna göre, insan tabiatına en uygun politik düzen, fiili eşitliğin sağlandığı düzen olacaktır. Spinoza'nın demokrasiyi, insan tabiatına uygunluk açısından, alternatifi olmayan bir rejim olarak görmesinin bir nedeni de budur.

Aslında Spinoza, insanların en kaldıramadıkları şeyin kendi eşitlerine tâbi olmak, onlara hizmet etmek veya onlar tarafından yönetilmek olduğunu söylerken³⁷², demokrasiden ne anladığını da ifade etmektedir. Spinozacı demokrasi, günümüz liberal düzenlerinin güvence altına aldığı soyut bir eşitliği değil, insanların eşitleri oldukları söylenen insanlara gerçekten de tâbi olmadıkları, onlara boyun eğmedikleri, onlar tarafından yönetilmedikleri ve ayrımcılığa uğramadıkları, fiili eşitliğin gerçekten de var olduğu ya da kurulmaya çalışıldığı bir oluşumu anlatır. Böyle bir demokrasi anlayışı, eşitliği her şeyin üzerinde tutacak, her türlü cinsel, ırksal, dinsel, sınıfsal, politik ve sair ayrımcılığı dışlayacaktır. Nitekim Spinoza *Teolojik-Politik İnceleme*'de, politik bir örgütlenmenin ya da toplumun ve hukukun gerekliliğini ortaya koyduktan sonra, bu dengeleyici ve denetleyici gücü kimin elinde tuttuğuna göre birbirinden ayrılan yönetim biçimlerini sayarken, demokrasiye öncelik verir ve demokrasiden ne anladığını ortaya koyan önermeler getirir.

Spinoza'ya göre, toplumu bir arada tutan güç, ya toplumun bütünü, ya bir kaç kişi ya da tek bir kişinin elinde olabilir. Mümkün olur da toplum, yönetimi, bir bütün olarak kendi elinde tutarsa - ki bu durumda yönetim biçiminin adı demokrasidir - hiç kimse kendi eşitine tâbi olmak zorunda kalmayacak, her insan yalnızca kendi kendisine itaat edecektir. Böyle bir toplumda aslında itaat denen bir olgu yoktur; itaat, yalnızca, insanların yönetenin otoritesi nedeniyle buyrukları yerine getirdikleri yerde söz konusu olur. Bu nedenle, gücün toplumun bütününe elinde bulunduğu ve yasaların ortak rıza ile koyuldukları bir politik bütünde itaat de söz konusu olmayacaktır; zira böyle bir toplumda insan bir başkasının otoritesiyle değil, kendi rızasıyla hareket etmektedir. Gücün bir kaç ya da tek bir kişinin elinde olduğu durumlardaysa, insan tabiatı kendi eşitine boyun eğmeye uygun olmadığından, bu gücü muhafaza edebilmek için yöneticilerin, ortak insan tabiatından daha üstün bir şeye sahip olmaları ya da en azından bunun böyle olduğuna halkı inandırmaları gerekir.³⁷³ Öyleyse, yasanın kaynağının dünyevi olduğu toplumlarda, hiç kimse,

³⁷² *TTP-V*, s. 111.

³⁷³ *TTP-V*, s. 111, 112.

yönetmek için başkalarından daha uygun olduğunu iddia edemez. Zira böyle bir iddianın hiçbir zemini yoktur.

Teolojik-Politik İnceleme'nin son beş bölümü, özellikle de XVI. bölüm, hem Spinozacı literatürdeki sözleşme tartışması hem de Spinozacı demokrasi kavramsallaştırması açısından büyük önem taşır. Bu bölüm metnin genelinden koparılıp tek başına ele alındığında, gerçekten de, Spinoza'nın devletin kökenini sözleşme terminolojisiyle açıklayan bir filozof olduğu düşünülebilir. Ne var ki, *Teolojik-Politik İnceleme* hakkında şu ana kadar söylenenlerle eserin son dört bölümü, XVI. bölümün incelenmesi sırasında bir kenara konulmazsa, Spinoza'nın bir sözleşmeden söz ederken, aslında sözleşmeyle kurulabileceğini söylediği şeyin yalnızca demokratik politik bütün olduğu ortaya çıkar.

Bu anlamda, *Teolojik-Politik İnceleme* ve *Etika* birlikte ele alındığında, Spinoza düşüncesinde iki tür demokrasi kavramsallaştırması bulunduğu iddia edilebilir. İlki, toplum mühendisliği yapma hatasına düşmemek için Spinoza'nın söz etmekten kaçındığı bir tasarımdır; hiç kimsenin eşitine itaat etmek zorunda kalmadan yaşadığı, toplumun kendiliğindenliği olarak demokrasi... Diğeriyse, böyle bir yaşama usulünün var olmasının ön koşullarını kurmak adına seçilmesi gereken yönetim biçimi olarak demokrasidir. Başka bir ifadeyle, *Politik İnceleme* bir yana bırakıldığında, Spinoza'nın politik düşüncesinde, birbiriyle bağlantılı iki demokrasi tasarımı olduğu söylenebilir; koşulları bir kere oluştuğunda ve gerçekleştiğinde nasıl bir yaşama usulü olacağı şimdiden öngörülemeyecek olan demokrasiyle, söz konusu koşulların oluşmasını sağlayacak yönetim biçimi olan ve kurulması gereken demokrasi³⁷⁴... *Teolojik-Politik İnceleme*'nin XVI. bölümünde geçen sözleşmeyle kurulan aslında ikincisidir; bir yönetim biçimi olarak demokrasi... Bu başlık altında bir yönetim biçimi olarak demokrasi kavramı ele alınacak, iki demokrasi kavramı

³⁷⁴ Akal, *TTP*'deki sözleşmenin kurgusal olmama niteliğine gönderme yapar. İnsan tabiatına en uygun sistem demokrasidir. İnsanlar akla uygun yaşayabilselerdi, yasalara ihtiyaç kalmazdı; o zaman demokrasi, yasasız bir sistem ya da tabii hal olabilirdi. Bunun imkânsızlığı insani yasaların zorunluluğunu ortaya çıkarır. İnsanlar bu zorunlu ve yasalı düzende akla uygun yaşayabilselerdi, yine kuracakları demokrasinin gereklerine uygun yaşarlardı. Ancak insanlar bir türlü akla uygun yaşamayı beceremezler. Bu da tabii olandan tabii olmayan rejimlere kayılmasına neden olur. Öyleyse çelişkin biçimde, tabii olanı, yani "kurulması gerekmeyeni" kurmak gerekecektir. Bu da Akal'a göre, gerekli olmadan gerekli olan bir uzlaşmayı, kurgusal olmayan bir sözleşmeyi gündeme getirir. Spinoza'nın sözleşmecî demokrasisi, tabii olanın bir başka düzlemdeki devamından başka bir şey değildir (Akal, **Varolma Direnci ve Özerklik. Bir Hak Kuramı İçin Spinoza'yla**, s. 115, 116).

arasındaki ilişkinin mahiyetiyse, Spinoza'nın hak kuramı ve insan tasarımının yorumlanmasıyla birlikte, çalışmanın son bölümünde açıklanacaktır.

2.1.2.2. Bir Yönetim Biçimi Olarak Demokrasi

2.1.2.2.1. Dünyevilik

Her şeyden önce, Spinoza açısından bir yönetim biçimi olarak demokrasinin ön koşulunun, düşünme ve düşündüğünü ifade etme özgürlüğünün politik teolojiden kurtarılması olduğu söylenebilir. *Teolojik-Politik İnceleme*'nin ilk on beş bölümünde, gerçek dinle teolojik-politik gücü birbirinden ayırarak hem inanç hem de düşünce ve ifade özgürlüğünü güvence altına almaya çalışan Spinoza, böylece insan tabiatına en uygun rejimin gerçekleştirilmesinin olmazsa olmaz zeminini de göstermiş olur. Politik teoloji, inançla ilgili olmaktan çok, yöneten-yönetilen paradigması üzerine oturan yönetim biçimlerinin meşruluğunu sağlayan bir yöntem biçimidir. Yönetilenlerin rızasının oluşturulmasında, insanın hurafeye yatkın tabiatının politik gücü elinde bulunduranlar tarafından kendi yönetme amaçları doğrultusunda kullanılmalıdır söz konusu olan. İnsan tabiatı eşitime itaat etmeye uygun olmadığına göre, bazılarının geri kalanların eşiti olmadığı savını temellendirmek için politik teoloji kullanılır. Nitekim Spinoza, XVI. bölümün ilk paragrafında, buraya kadarki kaygısının, düşünme ve düşündüğünü söyleme özgürlüğünü teolojiden ayırmak olduğunu ifade eder. İncelemenin bundan sonraki konusuysa bu özgürlüğün, insan tabiatına en uygun politik örgütlenmede nereye kadar genişlediğini göstermek olacaktır.³⁷⁵

2.1.2.2.2. Tabii Hal, Akıl ve İnsan Tabiatı

Spinoza'ya göre, tabiatın hakkı ve düzeni, her bireye ilişkin tabiat kurallarından başka şey değildir. Bu kurallar uyarınca, yani tabiatı gereği her birey, belli bir biçimde varolmak ve davranmak üzere belirlenmiştir.³⁷⁶ Tabiatın evrensel gücü, bir arada ele alındıklarında tüm tabii bireylerin oluşturduğu güçten başka şey değildir. Tabiatın gücünün uzandığı her şeye hakkı olduğuna göre, her bireyin de gücünün uzandığı her şeye üstün bir hakkı vardır. Dolayısıyla her bireyin hakkının

³⁷⁵ *TTP-XVI*, s. 231.

³⁷⁶ *TTP-XVI*, s. 231.

sınırı, tabii olarak belirlenmiş gücünün sınırındır.³⁷⁷ Öyleyse tabiatın üstün yasası, her varlığın, elinden geldiğince, tabii olarak belirlendiği biçimde varolmak ve davranmak için çabalamasıdır. Başka bir deyişle, dışarıdan bir etkiye maruz kalmadığı sürece her tabii varlık, tabiatı uyarınca belirlendiği biçimde varolmaya ve davranmaya çabalar. Bunu yapmak için de üstün bir hakkı vardır.³⁷⁸

Spinoza, tabiatın bu üstün yasasına tâbi olmak anlamında, insanla diğer tabii şeyler arasında hiçbir fark olmadığını söyler. Bu anlamda, insanların kendi aralarında da bir fark yoktur. Her varlık, tabiatının yasaları uyarınca yaptığı her şeyi, üstün bir hak uyarınca yapar. Tabiat tarafından belirlendiği gibi davranmaktadır ve başka türlü de davranamaz. Bu nedenle, hayatlarını akla uygun yönlendirenlerin nasıl aklın yasaları uyarınca yaşamaya hakları varsa, gerçek akli tanımayan ya da erdem alışkanlığından yoksun insanların da, iştahlarının onları ikna ettiği her şeyi yapmaya, başka bir deyişle, iştahın yasaları uyarınca yaşamaya üstün bir hakları vardır. Spinoza'ya göre, bu tam da Pavlus'un öğretmek istediği şeydir: Yasadan önce günah yoktu.³⁷⁹

Öyleyse Spinoza'ya göre insan, tabiatın diğer parçaları gibi, tabii bir varlıktır ve tabiatı uyarınca belirlendiği biçimde varolmaya ve davranmaya çabalamaktadır. İnsan, tabiatı uyarınca, akla uygun yaşayabileceği gibi, gerçek akıldan habersiz bir hayat da sürebileceğine göre, aklın yasaları ya da iştahın yasaları uyarınca yaptığı her şeyi yapmaya üstün bir hakkı vardır. Zira tabiatta kendiliğinden iyi ya da kötü yoktur. Suç ve günah, ancak yasanın varlığıyla birlikte ortaya çıkar. Spinoza, burada, bir tür tabii halden söz ediyor gibi görünse de, aslında gönderme yapılan, modern sözleşme kuramlarındaki işlevi belli kurgusal bir tabii hal değildir. Spinoza açısından tabii hal olgusal bir nitelik taşır; yasanın olmadığı her durum için geçerlidir. Ancak burada Spinoza, yasanın en dar anlamından, yani hukuk kuralı olan insani yasadaki söz etmektedir; zira tabiatın hükümlerliği altındayken insan, aklın yasaları uyarınca da, iştahın yasaları uyarınca da davranabilir. Öyleyse, etik anlamındaki tanrısal yasaya uygun yaşamak, insani yasa öncesi dönemde de mümkündür. Dolayısıyla tanrısal yasa, iyiyi ve kötüyü, adaleti ve adaletsizliği, suçu ve günahı belirleyen şey değildir. Bütün bu kavramlar, insani yasaların oluşturduğu değerlerdir. Bu anlamda

³⁷⁷ *TTP-XVI*, s. 231, 232.

³⁷⁸ *TTP-XVI*, s. 231.

³⁷⁹ *TTP-XVI*, s. 231.

Spinozacı etik, her türlü değer yargısından bağımsızdır ve bu özelliğiyle geleneksel ahlak kavramından tam anlamıyla bir kopuşu yansıtır.³⁸⁰

Akıl, yalnızca insan tabiatına kötü gelen şeyi kötü, iyi gelen şeyi iyi sayar. Bu özelliğiyle etik, insani yasaların temeli de olamaz. Başka bir ifadeyle, etik ya da akıl, hukukun kaynağı değildir. Diğer yandan, toplumu oluşturan tüm bireylerin, insani yasaları belirleme sürecine katılabildikleri bir politik bütünde, insani yasalar tanrısal yasaya aykırılık göstermeyecektir. Bu, tanrısal yasanın pozitif hukukun meşruiyet kaynağı olduğunu söylemek anlamına gelmez; politikanın alanının genişlemesi ve tüm insanların bu alana etkin biçimde katılımları, kaçınılmaz olarak politik bütünün yasalarının akla yani insan tabiatına daha uygun yasalar olacaklarını söylemektir. Bu anlamda, Spinoza düşüncesinde iki çeşit iyi-kötü kavramı olduğu ileri sürülebilir. İlk olarak, insani yasanın yani hukukun iyi ya da kötü olduğunu belirlediği şeyler iyi ya da kötüdür. İkinci olarak, insan aklının iyi ya da kötü olduğunu söylediği şeyler iyi ya da kötüdür. İnsan aklı da yalnızca insana gerçekten yararlı olanı hedeflediğine göre, söz konusu iyi ve kötü, tabiatın bütünü anlamında değil, yalnızca insan tabiatı anlamında iyi ve kötüdür. Spinozacı insan tabiatıysa bir tasarım değildir, merkezinde son derece maddi bir şey vardır; zihniyle bir ve aynı şey olan insan bedeni. Bu iki durum dışında, Spinoza düşüncesinde iyi ve kötü kavramlarının yeri yoktur. İnsani yasalar, akla dayanırsa, insanın gerçek yararını gözeteceklerinden, yasanın iyi ve kötü diye belirlediği şeyler, aklın iyi ya da kötü olduğunu söylediği şeylerle örtüşecektir. Demokrasi, bu anlamda akla en uygun yönetim biçimidir. Tek tek tüm bireylerin, yasaların koyulma sürecine eksiksiz katıldıkları bir politik bütünde, gerçekliğin farklı perspektiflerinin etkileşimi sayesinde, yasalar da akla, yani insan tabiatına daha uygun olacaklardır.

Nitekim Spinoza da, XVI. bölümünün devamında, aklın kötü saydığı şeyin, evrensel tabiatın düzeni ve yasalarına göre değil, insan tabiatına göre kötü olduğunu belirtir. Zira aklın yasalarının hedefi, insan ve onun korunması için gerçekten yararlı olandan başka şey değildir. Oysa tabiat, aklın yasalarıyla sınırlı olamaz. İnsan, tabiatın yalnızca küçük bir parçasıdır ve tabiatta onun sonsuz sayıdaki parçalarına ilişkin sınırsız sayıda yasa hüküm sürmektedir. Öyleyse tabiatta iyi ya da kötü diye bir şey yoktur. Yalnızca tabii şeylerin, tabiatları uyarınca, güçleri dâhilinde olmayan

³⁸⁰ *TTP-XVI*, s. 231, 232.

şeyler vardır. Bu anlamda tabiat, insan söz konusu olduğunda insanın tabii hakkını belirleyen şey arzu ve güç olduğu ölçüde, hiç kimsenin arzu etmeyeceği ve hiç kimsenin yapamayacağı şeyden başkasını yasaklamaz.³⁸¹

Spinoza, bu düşüncelerden sonra, dikkatli yorumlanmazsa kolaylıkla akla dayanan bir sözleşme kuramı olarak okunabilecek bir hak devrinden söz eder. Spinoza'ya göre akıl, insana gerçekten yararlı olanı aradığına göre, elbette aklın yasalarına uygun olarak yaşamının insan için iştahın yasaları uyarınca yaşamaktan daha yararlı olduğu kesindir. Diğer yandan, her insan, olabildiğince güvenlik içinde ve korkudan uzak yaşamak ister. Ancak akla yeterince itibar edilmediği sürece bu mümkün değildir. Bu nedenle insanlar, güvenlik içinde ve en iyi biçimde yaşayabilmek için bir araya gelerek anlaşmak zorunda kalmışlardır. Buradaki amaç, her bir bireyin gücü dâhilinde olan her şey üstündeki tabii hakkının toplu olarak kullanılmasıdır. Böylece bu hak artık her insanın gücü ve iştahınca değil, toplu olarak herkesin gücü ve iradesince belirlenecektir. Bunun için, Spinoza'ya göre, bazı temel noktalarda anlaşmak bir zorunluluktur; düzenlemeleri aklın buyrukları uyarınca yapmak, başka bir insana zarar vermeye yöneldiği ölçüde iştahı dizginlemek, kendisine yapılmasını istemediği şeyi başkasına yapmamak ve başkasının hakkını kendi hakkı gibi korumak³⁸²... Özenle tespit edilmesi gereken nokta şudur; Spinoza burada genel olarak toplumun kurulmasına denk düşen kurgusal bir sözleşmeye mi, yoksa özel bir yönetim biçiminin kuruluşuna mı gönderme yapmaktadır?

2.1.2.2.3. Yararlılık ve *Pactum*

XVI. bölümün devamında söylenenler, insanların akla uygun yaşamak ve iştahı dizginlemek için bir araya geldikleri ve toplumun toplu olarak kullandığı gücün buyruklarına uymaya söz verdikleri bu modelin, herhangi bir politik örgütlenmeyi değil, demokratik yönetim biçimini anlattığını göstermektedir. Gerçekten de, Spinoza'ya göre toplum içinde yaşamak tabii bir zorunluluktur; karşılıklı yardımlaşma olmadan sefil bir hayat sürmenin kaçınılmaz olması, herkesin güven içinde ve olabildiğince korkudan uzak yaşamak istemesi, insanların iştahlarının

³⁸¹ TTP-XVI, s. 232.

³⁸² TTP-XVI, s. 232, 233.

onlara buyurduğu şeyi arzu ve elde etmek için üstün bir tabii hakka sahip olmaları gibi nedenlerle... Ancak bu zorunluluğa, aklın yasaları uyarınca yaşama isteği eklendiğinde, insanların bilinçli bir şekilde bir araya gelip, bu şekilde yaşamayı mümkün kılacak bir yönetim biçimi seçtikleri söylenebilir.

Bu anlamda Spinozacı *pactum*, Hobbes'un modern devleti kuran sözleşmesinden radikal biçimde ayrılır. Spinoza düşüncesinde, insanların bazı temel noktalarda anlaşarak oluşturdukları birliktelik, herhangi bir toplum ya da politik bütün değil, demokratik bir politik bütündür. İnsanlar anlaşarak kendilerine bir yönetim biçimi seçerler. Ancak böyle bir seçim olduğu sürece Spinoza'da bir sözleşmeden söz edilebilir. Zira insanlar, tabii güçlerini ya da haklarını bir başkasına kullandırmaya zorlanabilirler de; bu durumda insanlar baskı altında rıza göstermekte ve başkalarının koyduğu yasalara itaat etmektedirler. Politik gücün kendini neye gönderme yaparak kuramsal anlamda meşrulaştırıyor olduğu başka bir konudur.

İnsanların, akla uygun olarak yaşayabilmek için bir araya gelip, bu düzenin devamını sağlayacak temel noktalarda anlaşmalarını anlatan, bir yönetim biçimi olarak Spinozacı demokrasi, kurguyu bütünüyle dışlar. İnsanlar, bir yarar umdukları için demokrasiyi seçerler. Bu yarar da, akla yani insan tabiatına uygun yani en tabii şekilde yaşamaktır. Demokrasi, itaati ortadan kaldırdığı, insanların düşünsel ve bedensel özerkliğini sağladığı ve bu şekilde yasaların akla en uygun şekilde konulmalarını güvence altına aldığı için, amaçlanan yararı gerçekleştirebilecek tek yönetim biçimidir. Gerçek anlamda demokratik bir devlette yaşamak, insanın özgürlüğe en çok yaklaştığı andır. Akla uygun yaşamak için en elverişli düzen, demokrasi olduğundan...

Geismann'ın da vurguladığı gibi, Spinoza düşüncesinde akıl, özgürlüğün yasalarını buyurmaz; insanın tabiat yasalarını tanımasını sağlar.³⁸³ Demokratik yönetim biçiminin seçilmesi ve akla dayandığı için bu yönetim biçiminin insan tabiatına en uygun rejim olması, aklın Spinoza düşüncesinde bir bilgi türü olmasından kaynaklanır. İnsan, kendi tabiatının yasaları da dâhil olmak üzere tabii yasaları daha iyi tanıdıkça söz konusu yönetim biçiminin yararlılığının farkına

³⁸³ Geismann, "Spinoza – Beyond Hobbes and Rousseau", s. 40.

varacak, böyle bir rejimde yaşadıkça da tabii yasaları daha iyi tanınmasını sağlayacak olanaklara sahip olacaktır.

Bir yönetim biçimi olarak Spinozacı demokraside, hukuk düzeninin meşruluğunun temelinde, yukarıda sözü edilen yararlılık ve insanların bu yararlılığı hedefleyen seçimleri yatar. Nitekim Spinoza'nın *pactum*'un niteliğini anlattığı pasajlarda bu düşüncenin izini sürmek mümkündür. Spinoza şu soruyu sorar; söz konusu antlaşmanın geçerli ve sağlam olabilmesi için nasıl yapılması gerekiyordu? Spinoza'ya göre, insan tabiatına derinden kazınmış bir evrensel yasa vardır; hiç kimse, iyi olduğunu düşündüğü bir şeyden, daha büyük bir iyilik ummadıkça ya da daha büyük bir zarardan kaçınmayı arzulamadıkça, vazgeçmez. Daha büyük bir kötülükten korkmadıkça ya da daha büyük bir iyilik ummadıkça da, hiç kimse kötü olduğunu düşündüğü bir şeye katlanmaz. Bir başka deyişle, insanın, iyi olan iki şeyden daha iyi, kötü olan iki şeyden de daha az kötü olduğunu düşündüğü şeyi seçmesi, insan tabiatından kaynaklanan bir zorunluluktur. Bu noktada, kişinin bir şeyin başka bir şeyden daha iyi ya da daha kötü olduğuna ilişkin inancının, gerçeklikle örtüşmesine gerek yoktur. Kişinin birinci tür bilgiye dayanan öznel kanısı yeterlidir. Bu yasanın tabii sonucuysa şudur: Hiç kimse, dürüstçe tabii hakkını kullanmaktan vazgeçme sözü veremez. Verilen sözlerin tutulmasının tek koşulu, sözü veren kimsenin, tabii hakkını kullanmaktan vazgeçmekle, daha büyük bir iyilik umması ya da daha büyük bir kötülükten korkmasıdır. Öyleyse bir antlaşmanın geçerli olmasını sağlayan şey, yararlılıktır. Bu ortadan kalktığında, antlaşma da ortadan kalkar ve geçersiz hale gelir.³⁸⁴

Öyleyse, insanlar zorlandıkları için tabii hak ya da güçlerini kullanmaktan vazgeçtiklerinde, bunun nedeni daha büyük bir zarardan korkmalarıdır. Bu durum, Spinozacı *pactum* çerçevesine girmez. Zira Spinoza, insanların tabii hak ya da güçlerini kullanma olanaklarını kendi iradeleriyle sınırlamaları anlamına gelen *pactum*'un yöneldiği hedefi açıkça belirtir; akla uygun yani insan için gerçekten yararlı olan biçimde yaşamak. Dolayısıyla insanların bir araya gelip tabii haklarını sınırlamak konusunda anlaşırken umdukları, daha büyük bir iyiliktir. Bu anlamda, iki kötünden daha az kötü olanın seçilmesi, Spinozacı *pactum*'un anlattığı şey değildir. Bu daha çok, baskıya karşılık gelen rızayı anlatır. İnsanların baskı karşısında itaat

³⁸⁴ TTP-XVI, s. 233, 234.

sözü vermelerinin nedeni, sivil haldeki baskıdan da büyük bir kötülükten korkmalarıdır. Bu da, itaatsizlik ettiklerinde karşılaşılabilecekleri şiddettir. Hobbes'un sözleşme kurgusunda olduğu gibi...

Spinoza düşüncesinde tabii hak yalnızca insanın tabii gücüyle belirlendiğine göre, bir insan, gücünü kullanma konusunda bazı şeyleri bir başkasına devrettiği zaman, zorunlu olarak tabii hakkından bir şeyleri de ona bırakmış olur. Bu zor kullanılarak gerçekleştiğinde, herkes üzerinde üstün hakka sahip olan, bu hakkı, her istediğini yapma gücünü koruduğu sürece elinde tutabilir. Zira ondan daha güçlü olan hiç kimse, ona itaat etmek istemiyorsa, bunu yapmak zorunda değildir.³⁸⁵ İnsanlar, daha büyük bir kötülükten korktukları için baskıya rıza göstererek tabii güçlerinden bir kısmını kullanmaktan vazgeçtiklerinde, politik bütün üstün dayanağından yoksun kalır: İnsanların, güçlerini kullanmamak üzere verdikleri sözün tutulması konusundaki güvenceden... Zira insanlar, korktukları daha büyük kötülükten artık çekinmediklerinde, kendilerinde kalan gücü kullanabilirler. Bu da politik bütünün sonu olur. Bu nedenle, insanların politik bütünün yararlılığına, onun daha büyük bir iyiliğe ulaşmak için bir araç olduğuna inanmaları gereklidir ki, güçlerini kullanmamak konusunda verdikleri sözü tutsunlar. İnsanların gözettilerinin yararlılığın, dolayısıyla da anlaşmanın ortadan kalkmaması için, politik bütünün tabii hakla çelişmemesi gerekir. Yani insanların tabii haklarını kullanmaktan vazgeçmekle ulaştıkları yarar, bireysel güçlerini kullanarak ulaşabileceklerinden daha büyük olmalıdır. Başka bir deyişle, anlaşma öyle bir şey sağlamalıdır ki, anlaşmanın bozulması, bozan kişi için yararlı olmaktan çok zararlı olsun.

Spinoza'ya göre, tabii hakla çelişmeyen böyle bir toplum oluşturabilmenin yolu, her insanın tüm gücünün kullanımını toplumun bütününe devretmesidir. Böylece yalnızca toplumun bütünü, tabiatın üstün hakkına sahip olacaktır, yani politik bütünün yönetme hakkını toplum bir bütün olarak elinde tutacaktır. Bu şekilde, herkes topluma, yani aslında kendi kendisine itaat edecektir. Böyle bir toplumun hakkının adı demokrasidir. Spinoza, burada açık bir demokrasi tanımı yapar: Gücü dâhilindeki her şeye, toplu olarak üstün hakkı olan, evrensel insan birliği. Bu üstün güç, hiçbir yasayla bağlı değildir. Ama herkes her konuda ona itaat etmek zorundadır. İnsanları böyle bir anlaşma yapmaya iten, bir yandan tabii zorunluluk,

³⁸⁵ *TTP-XVI*, s. 234.

diğer yandan da aklın insana bunu öneriyor olmasıdır. Dolayısıyla üstün gücün emirlerine kayıtsız şartsız uymak, aklın insanı yönlendirdiği şeydir.³⁸⁶

Öyleyse, Spinoza'ya göre, yalnızca demokratik toplum, insanların güçlerinin kullanım alanından ibaret haklarını devretmeleriyle kurulabilir. Bu nedenle de yalnızca demokratik toplum, herkesin itaat borçlu olduğu bir üstün güçtür. Spinoza'nın bu demokrasi tanımı, klasik sözleşme düşüncesini, egemenliği devre dışı bırakarak aşar. Geleneksel egemenlik kuramına göre, insanlar bir araya gelip bir sözleşme yaparak haklarını bir egemene devrederler. Bu devir bütün hakları içerebileceği gibi, bazı hakları da içerebilir. Egemen de tek bir kişi (monark) veya toplumun bir kesimi (aristokrasi) olabileceği gibi, ulus benzeri soyut bir kavram da olabilir. Oysa Spinoza'da yalnızca bir yönetim biçimi olarak demokrasi bir antlaşmayla kurulur; böylece toplumun kendisi, insanların bir araya getirdikleri güçlerinin ya da haklarının toplamı olan, üstün bir güç ya da hakka sahiptir. Bir yönetim biçimi olarak demokrasiyle yönetilen toplum, egemen bir güç, ulus gibi bir soyutlama değildir; tek tek gerçek insanların oluşturduğu bir güç birliğidir. Toplum halinde yaşama tabii zorunluluğuna akla uygun yaşama bilinci eklenerek, insanların, haklarını ya da güçlerini katarak oluşturdukları bir birlik...

2.1.2.2.4. Yönetim Olgusu

Bir yönetim biçimi olarak Spinozacı demokraside, yöneten-yönetilen paradigması henüz bütünüyle aşılmış değildir. Spinoza'nın "üstün güçler" olarak adlandırdığı bir yönetici grup zorunlu olarak hâlâ vardır. Yine de Spinoza'ya göre, demokratik bir politik bütünde saçmalıklardan kaygılanmaya gerek yoktur; iki nedenden dolayı... Bir yandan, sayıca büyük bir birliğin çoğunluğunun aynı saçmalık üzerinde fikir birliğine varmaları mümkün değildir. Diğer yandansa, demokrasinin kendi temeli ve amacı, bu kaygıyı ortadan kaldırmak için yeterlidir. Zira demokrasinin temeli ve amacı, iştahın saçmalıklarından kaçınmak ve insanları olabildiğince aklın sınırları içinde tutmaktır. Bu temel yerinden oynatılırsa, bütün yapı çöker. Demokrasinin bu temel ve amacını gözetmek de, üstün gücü kullananların, yani yöneticilerin görevidir.³⁸⁷

³⁸⁶ *TTP-XVI*, s. 234, 235.

³⁸⁷ *TTP-XVI*, s. 235, 236.

Spinoza'ya göre, emirlere uymanın bir dereceye kadar özgürlüğü kısıtladığı doğrudur. Ancak insanı köleye dönüştüren şey, emrin yerine getirilmesi değil, emrin kimin yararına yönelik olduğudur. Emir, emri uygulayanın değil de verenin yararına yönelikse, emri uygulayan bir köledir. Ancak emri verenin değil de (yani yöneticilerin) tüm toplumun esenliğinin üstün yasa olduğu bir politik bütünde (yani demokraside), her insan aklın yönlendiriciliğinde yaşayabildiği için, istediği zaman özgür olabilir. Bu nedenle, yasaların sağlıklı akla dayandırıldığı politik bütün, en özgür politik bütündür³⁸⁸ ve daha önce de belirtildiği gibi, ancak, insan tabiatına uygun yasaların akla dayandığı söylenebilir. İnsanlardan, tabiatlarına uygun olmayan yani aslında güçleri dâhilinde olmayan biçimde varolmalarını ve davranmalarını emreden kurallar ancak saçmalık olarak adlandırılabilir. Örneğin, insanlar düşünür ve konuşur. Başka türlü varolmak ve davranmak, tabiatları gereği ellerinden gelmez. Bu nedenle, düşünmeyi ve düşündüğünü ifade etmeyi yasaklayan bir yasa, insandan tabiatı gereği varolamayacağı ve davranamayacağı bir tarzda varolmasını ve davranmasını istemiş olur ki bu da akla aykırıdır.

İnsan tabiatına dayanan bu akla uygunluk ölçütünüyse Spinoza hukuki anlamda yine meşruiyet dışı bir çerçevede kullanır. Herkesin politikanın öznesi haline geldiği düzene, yani ikinci tür demokrasiye geçebilmek için bir yönetim biçimi olarak demokrasinin kurulması gereği, meşruiyet bağlamında hukuki bir sav değildir. Walther'in de belirttiği gibi, diğer rejimlere göre demokrasiye üstünlük verilmesinin nedeni, demokrasinin, toplumu oluşturan bireylerin doğrudan ve etkin gücünün, toplumu düzenleyen hukuk sisteminin ayrılmaz bir parçası haline gelmesine olanak tanınmasıdır.³⁸⁹ Demokrasi, hukuk kurallarının bu şekilde konulmasını sağlayabilecek tek yönetim biçimidir; başka bir ifadeyle, hukukun haklar lehine araçsal kullanımının tek örneği ancak demokratik yönetim biçimi olabilir.

2.1.3. Teolojik-Politik İnceleme ve Meşruiyet Sorunu

2.1.3.1. Meşruiyet Sorunu

Teolojik-Politik İnceleme'nin XVI. bölümünde geçen *pactum* kavramının aslında bir yönetim biçimi olarak demokrasiyi kuran gerçek bir sözleşmeyi anlattığı

³⁸⁸ TTP-XVI, s. 236.

³⁸⁹ Walther, "Natural Law, Civil Law and International Law in Spinoza", s. 68.

iddiasını temellendiren başka bir pasaj aynı bölümün hemen devamında bulunur. Spinoza açıkça, buraya kadar anlattıklarıyla, demokratik politik bütünün temellerini yeterince ortaya koymuş olduğunu ve diğer yönetim biçimlerine değinmeyeceğini belirtir. Spinoza'ya göre, diğer rejimlerdeki yönetme hakkının kaynağının ne olduğunun ve hangi temellere dayandığının bilinmesine gerek yoktur. Zira bu gücü fiilen birinin elinde tutuyor olması, onun, dilediği buyruğu verme üstün hakkına da sahip olduğunun söylenebilmesi için yeterlidir. Kral, soylular ya da halk, üstün gücü ellerinde tuttukları sürece, ister gönüllü olarak ister zorlamayla kendini savunma gücünü dolayısıyla tabii hakkını devretmiş olan kimse, üstün gücü elinde bulundurana itaat yükümlülüğü altındadır. Spinoza'nın özel olarak demokrasiden söz etmek istemesinin nedeni, demokrasinin filozofun *Teolojik-Politik İnceleme*'yle hedeflediği amaca, yani bir politik bütünde özgürlüğün yararlarını gösterme amacına en uygun yönetim biçimi olmasıdır. Zira yalnızca demokraside insanlar tabii halde olduğu gibi eşit kalır.³⁹⁰

Bu pasaja ilişkin olarak iki noktaya dikkat etmek gerekir. İlk olarak, Spinoza'nın üstün gücü elinde bulundurmanın aynı zamanda istediğini buyurma üstün hakkını da elinde tutuyor olduğunu söylemesi, iradi pozitivist bir anlayışın değil, temel Spinozacı özdeşlik olan güç ve hak özdeşliğinin bir sonucudur. Gerçekten de bir yönetimin kendisini nasıl meşrulaştırdığına bakmadan, bir ya da birkaç kişinin, fiilen, istediği şeyi buyurma gücünü elinde bulundurduğu görüldüğünde, aynı zamanda buna hakkı olduğu da söylenebilir; zira hak ve güç özdeştir. Bu kişi ya da kişiler, sözkonusu gücü kaybettiklerinde, hak da ortadan kalkar. Bu yaklaşım, Spinoza'nın hem politik gerçekçiliğinin hem de hukuk olgusuna pozitivist yaklaşımının bir sonucudur.

İkinci olarak, Spinoza, insanların “gönüllü olarak ya da zorlamayla” tabii haklarını devretmelerinden söz ettiği cümlede, monarşi, aristokrasi ve demokrasiyi birlikte ele almakta ve sonuçla ilgilenmektedir: İtaat yükümlülüğü. Dolayısıyla burada düşünülmesi gereken, gönüllülüğün yalnızca demokraside söz konusu olduğu, monarşi ve aristokrasideyse insanların “zorlama nedeniyle” itaat ettikleridir. *Pactum*, zorlamayla yapılamayacağından, demokrasi dışındaki rejimlerde söz konusu olanın, baskıya rızanın karşılık gelmesi olduğunu kabul etmek gerekir. Spinoza'nın, sürekli,

³⁹⁰ *TTP-XVI*, s. 236, 237.

insanların haklarını devretmeye zorlanabileceklerini söylemesi boşuna değildir. Klasik ve Hobbes'un sözleşme kuramındaki, insanların özgür iradeleriyle, bütün haklarını egemene devretmeleri ve bu devrin egemenin her eylemini meşrulaştırması sonucu, Spinoza felsefesinden çıkmaz. İnsanlar baskıya rıza gösterirler ve politik güç bir ya da birkaç kişinin eline geçerse, onlar bu gücü ellerinde tuttıkları sürece, her şeyi yapmaya da hakları vardır. Ancak uyrukların bunu, özgür iradeleriyle seçmiş oldukları söylenemez. Daha doğru bir ifadeyle, monark ya da soylular, üstün haklarını, insanların iradesine gönderme yaparak meşrulaştıramazlar. Başka bir gönderme odağı bulmak durumundadırlar. Yalnızca yönetim biçimi olarak Spinozacı demokrasi, baskıya karşılık gelen rızaya değil, toplumu oluşturan insanların tek tek gerçek iradelerine dayanır. Eğer demokrasi, insanların tabii haklarının tümünü topluma devretmeleri anlamına geliyorsa, bu aynı zamanda, hak güç olduğundan ve dolayısıyla devredilemeyeceğinden, demokrasi, gerçek insanların bir araya gelerek oluşturdukları bir güç birliğidir demektir; insanların, düşünsel ve bedensel olarak bir aradalığını ve katılımlarını anlatır. Zira Spinozacı anlamda hak, bedenden ayrılabilir bir şey değildir. İnsanın tabii hakkı, onun varlığını devam ettirme çabası ve bu çabaya eşlik eden güçüdür. Beden ve düşünce de bir birlik oluşturduklarına göre³⁹¹, demokrasiyi demokrasi yapan, toplumu oluşturan bütün bireylerin her türlü politik sürece, düşünsel ve bedensel olarak "eksiksiz" katılımlarıdır. Bu katılım, kuramsal düzeyde kaldığı sürece, yönetim biçiminin gerçekten demokratik olduğunu söylemek mümkün değildir. Böyle okunduğunda, Spinozacı *pactum* düşüncesinin, politika felsefesini, her türlü baskı rejimini kurgusal bir sözleşmeye gönderme yaparak meşrulaştıran devlet zihniyetinden kurtardığı söylenebilir.

Hatırlanacağı gibi, *Teolojik-Politik İnceleme*'yi dışlayıp *Etika* ve *Politik İnceleme*'yi birbirine yaklaştırarak Spinoza'yı okuyanların dayandıkları en temel önerme, *Teolojik-Politik İnceleme* sözleşmeci, dolayısıyla da Hobbes'a yakın bir düşünce içerirken, *Politik İnceleme*'de sözleşme düşüncesinin ortadan kalkmasıyla daha özgürlükçü bir çerçevenin oluştuğu iddiasıdır. Oysa asıl tehlikeli olan, *Politik*

³⁹¹ Spinoza'ya göre, insan zihnini oluşturan ideanın nesnesi bedendir; başka bir ifadeyle edimsel olarak varolan belli bir uzam tarzıdır ve başka bir şey değildir. Bundan şu çıkar ki, insan zihin ve bedenden oluşur. Zihin ve beden bir ve aynı şeydir (*E-II*, Ö-13 ve Notu); Gillot'nun da belirttiği gibi, Spinoza'ya göre insan-birey, biri beden diğeri zihin olmak üzere iki parçadan oluşmaz. İnsan, bir zihin ve bir bedenden ibarettir. Başka bir ifadeyle, insan aynı zamanda hem zihin hem de bedendir. Bu anlamda, insan zihni ve insan bedeni birer "şey" değil, tözün tarzlarıdır (Pascale Gillot, "Les incidences du modèle spinoziste de l'identité psycho-psysique sur certaines tentatives contemporaines de résolution du *Mind-Body Problem*", *Quel avenir pour Spinoza? Enquête sur les spinozismes à venir*, Der. Lorenzo Vinciguerra, Paris: Éditions Kimé, 2001, s. 147).

İnceleme'de *Teolojik-Politik İnceleme*'deki *pactum* düşüncesinin kaybolmasıdır. Zira gösterilmiş olduğu gibi, Spinozacı *pactum*, kurgusal bir toplum ya da politik bütün kurucu sözleşmeyi değil, insanların bilerek ve isteyerek demokratik rejimi kurdukları bir mutabakatı anlatır. Bu anlamda, *Teolojik-Politik İnceleme*'den bakıldığında, yalnızca demokratik rejim mutabakata ve gerçek anlamda karşılıklı anlaşmaya dayanır. Geri kalan tüm rejimler, baskıyı oluşturulan rızayla meşrulaştırırlar. Öyleyse *Politik İnceleme*'de *pactum* düşüncesinin ortadan kalkması demek, bu mutabakat ve uzlaşma fikrinin kaybolması demektir. Böylece demokratik rejimin, diğer rejimlerden farkını ortaya koyacak bu tek ölçüt de *Politik İnceleme*'yle birlikte yok olur. Bu konuya ileriki bölümlerde dönecektir.

2.1.3.2. Politik Gücün Sınırları

XVII. bölümün ilk paragrafı, Spinoza'nın politik gerçekçiliğinin yansımasını taşır. Hatırlanacağı gibi, hak ve güç özdeşliği nedeniyle, Spinoza'ya göre, politik gücü elinde bulduranın gücünün uzandığı her şey üstünde hakkı da vardır. Aynı politik gerçekçilik, bu sefer, politik gücün sınırları konusunda yeniden karşımıza çıkar. İnsanlar, baskıya rıza göstererek, tabii güçlerini kullanmaktan vazgeçseler bile, üstün gücün hakkının bir sınırı vardır; o da gücüdür. Zira politik güç ne nedenle geniş olursa olsun, insan tabiatının zorunluluğunun ötesine geçemez. Bu nedenle insanlardan, yapamayacakları şeyleri bekleyemez. Gerçekten de hiçbir insan, tabii gücünü yani hakkını, onu insan olmaktan çıkaracak ölçüde bir başkasına devredemez. Üstün güç, insan tabiatının zorunluluğuna aykırı buyruklar verdiğinde, bu buyrukların hiçbir etkisi olmayacaktır. Spinoza'ya göre, bu anlamda, her istediğini yapabilecek bir üstün güç hiçbir zaman varolmamıştır, varolabilmesi de mümkün değildir. Böyle bir üstün güç tasarısı, salt teorik bir çerçevede kalmaya mahkûmdur. Elbette uygulamanın teoriye yaklaştırılması mümkündür. Bu da çoğu zaman, uyrukları korku ve tehditlerle sindirerek gerçekleştirilebilir. Yine de kuramın kesin olarak uygulamaya geçirilmesinin imkânsızlığı, üstün gücü elinde bulduranların her zaman dış düşmanlardan çok kendi uyruklarından korkmalarında kendini gösterir. İnsanlar gerçekten de tabii haklarından bütünüyle yoksun kılınılselerdi, politik bütünler için en büyük tehdit unsuru kendi yurttaşları olmazdı. Ancak deneyimin de kanıtlaştığı gibi bu herkesin bildiği bir olgudur. Dolayısıyla şunu kabul etmek gerekir ki, hangi politik bütünde yaşarsa yaşasın, insan

tabii hakından kaynaklanan birçok şeyi kendinde saklar.³⁹² Öyleyse, her şeyden önce, en baskıcı rejim bile, her istediği buyruğu vermeye muktedir değildir. Daha doğru bir ifadeyle, böyle buyruklar verilse bile, bunlar insan tabiatının zorunluluğuna aykırı oldukları ölçüde etkisiz kalmaya mahkûmdur. Zira bu buyrukların, tabii zorunluluk nedeniyle yerine getirilmesi mümkün değildir. Bu tarz buyruklar vermekte direnen bir rejim sonsuzca şiddete başvurmak durumunda kalacaktır ki, böyle bir rejimin uzun süre ayakta durması mümkün değildir.

İkinci olarak, Spinoza'nın, her şeye muktedir bir politik güç tasarımının gerçeklikle bağdaşmadığına dair önermesi, erken bir egemenlik kuramı eleştirisi olarak okunabilir.³⁹³ Ulus-devlet zihniyetinin bireyi ezen niteliğine verilebilecek Spinozacı bir cevap, bu zihniyetin demokrasi düşüncesine uygun olmadığıdır. Egemenliğin bir ilke olduğunu gözden kaçırıp, bunu uygulamaya taşımaya çalışmak, kaçınılmaz olarak bireylerin boyun eğdirilmesiyle sonuçlanacaktır. Bu da yurttaşın potansiyel düşman olarak görülmesine ve korku politikası güdülmesine yol açar ki, böyle bir politik yapı içinde demokratik bir toplumun filizlenmesine olanak yoktur. Kapalı bir devre olan ulus-devlet zihniyeti, gücünü kabul ettirebildiği ölçüde bireyleri yurttaş olarak tanımlayıp devrenin içine sokar. Bu denli kapalı bir sistemde, kuşkusuz çokselsliliğe yer olmayacaktır. Devlet bir araç olmaktan çıkarak, amacın kendisi haline gelir ve yasalar bireyleri değil devleti korumaya başlar. En çok da kendi yurttaşlarından...

Son olarak, Spinoza'nın hak devrinden söz etmesine rağmen, insanın tabii hakından kaynaklanan pek çok şeyi kendine sakladığını ileri sürmesi, Spinozacı devir kavramından ne anlaşılması gerektiğini açıkça ortaya koyar. Hak ve güç özdeş olduğuna ve gerçekte gücün mutlak olarak bir başkasına devredilmesi mümkün olmadığına göre - aksi halde insan insan olmaktan çıkar - bir tür sözleşme terminolojisi kullansa bile, Spinoza'nın kuramla gerçekliği birbirine karıştırmadığını ve egemenlik kavramı merkezli ideolojik bir çerçeve çizmediğini kabul etmek gerekir. Söz konusu olan, insanların tabii güçlerini bireysel olarak kullanmaktan vazgeçmeleridir. Yoksa insanın gücü yani hakkı kendisinde kalır. Bu vazgeçiş,

³⁹² *TTP-XVIII*, s. 243, 244.

³⁹³ Benzer görüş için bkz: Myriam Revault d'Allonnes, "Spinoza: éthique du nécessaire, éthique du singulier", *Kairos. Revue de la Faculté de Philosophie de l'Université de Toulouse-Le Mirail*, Sayı: 11, Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 1998, s. 139.

zorlamaya bağı olabilir; iki kötünden daha az kötü olanı seçmek anlamında... Bu zaten insan tabiatının bir zorunluluğudur. Böyle bir durumda, insanlar güç ya da haklarını fiilen kullanmamaktadırlar. Ancak her yönetici de, rejim ne kadar baskıcı olursa olsun, uyrukların bütünüyle kendi hâkimiyeti altında olmadığını bilir. Böylece baskı ve korkuyu bir hâkimiyet aracı olarak kullanır.

Demokratik rejimdeyse insanlar güçlerini birleştirirler ve gücün bireysel kullanımından vazgeçiş bilinçli ve gönüllüdür. En baskıcı rejim, kendi uyruklarından en çok korkan rejimse, demokrasi de yurttaşlara en çok güvenen ve onlara en özgür ortamı sağlayan rejim olacaktır. Yasalar, bireyleri koruyacak, politik bütün amaç değil ortak yaşamı akla uygun yasalar koyarak ve bunları etkili bir biçimde uygulayarak düzenleyen bir araç olacaktır. Bu, rejimlerin kendilerini nasıl tanımladıklarıyla değil, nasıl olduklarıyla ilgili bir sorundur. Yurttaşlarından korkan bir rejimin kendini demokratik olarak tanımlaması, onu demokratik kılmaz. Böyle bir rejim, tam da, demokratik olmadığının farkındalığı içinde yurttaşlarından korkmakta ve politik bütünü, şiddet tekeline başvurarak, en başta onlara karşı korumaya çalışmaktadır.

Spinoza, elbette, politik iktidar ilişkisinin baskı tarafının, rıza tarafını oluşturan niteliğinin farkındadır. Politik bütünlerin gücü ancak belli bir dereceye kadar korkuya sırtını dayayabilir. Baskının devamının sağlanması için, korkunun yanında rızanın da oluşturulması gerekir. İtaat ancak böyle sağlanabilir. Dolayısıyla politik gücü elinde bulunduranlar, aynı zamanda insanların verilen buyruklara itaat etmelerini sağlayacak her türlü araca da sahiptirler. Uyuğu uyruk yapan, itaatın nedeni değil kendisidir. İnsanların itaat etmelerinin nedeni ne olursa olsun, önemli olan itaat etmelerinin sağlanmasıdır. Baskıyı karşılayan rızayı oluşturan da politik güç olduğuna göre, insanlar itaat etmeye karar verdiklerinde, bunu kendi iradelerince değil, politik bütünün üstün hakkı uyarınca yaparlar. Aynı şekilde, üstün gücün buyruklarına uygun bir eylemde bulunan uyruk da, kendi hakkı uyarınca değil, politik bütünün hakkı uyarınca davranmaktadır.³⁹⁴ İtaati ortadan kaldıran tek rejim demokrasi olduğuna göre, bu durumun tek istisnası da demokrasidir. Spinoza'nın bu savı, Spinozacı sözleşmenin, özgür irade fikrine dayanan ve bu şekilde her türlü dünyevi politik iktidar ilişkisinin meşruiyetini sağlayan geleneksel sözleşme

³⁹⁴ *TTP-XVII*, s. 244.

kuramından ne denli uzak olduğunu tekrar gözler önüne serer. Rıza oluşturulduğu ölçüde, gerçek anlamda irade özgürlüğünden ve eşitler arası bir sözleşmeden söz etmek mümkün değildir. Dolayısıyla, tekrarlamak gerekirse, Spinoza düşüncesinde sözleşmeyle kurulan yalnızca ve yalnızca demokratik rejimdir.

Spinoza'ya göre, meşruiyet bağının kurulmasının yani rızanın oluşturulmasının gerekliliği, demokratik olmayan bütün politik bütünlerin devamı açısından hayati bir zorunluluktur. İtaat ne denli gönülden olursa, buyrukları verenlerin uyukları üzerindeki hâkimiyeti o denli sağlam olacaktır. Bu nedenle, politik bütünler, uyukların yalnızca korku nedeniyle buyrukları yerine getirmelerini sağlamakla yetinemezler. Aynı zamanda baskıyı meşrulaştıracak olan rızayı oluşturmaları, yani insanların kafalarında hüküm sürmeleri gerekir. Politik güç, elindeki çeşitli araçları kullanarak, doğrudan buyruklar vermektense, insanların duygularını yönlendirir. Böylece uyuklarının büyük bir bölümü, üstün gücün sevmelerini istediği şeyi sever, nefret etmelerini istediği şeyden nefret eder, inanmalarını istediği şeye inanırlar. Bu nedenle, Spinoza'ya göre, yalnızca politik bütünün hakkı uyarınca seven, nefret eden, inanan, horgören vs. insanlar olduğunu söylemek mümkündür.³⁹⁵

Politik bütünün korunması, her şeyden önce, uyukların sadakatine, erdemine ve buyrukların yerine getirilmesinde gösterdiği kararlılığa bağlıdır. Spinoza'ya göre bu, akıl ve deneyimin bize açıkça öğrettiği bir olgudur. Ancak uyukların bu nitelikleri ortaya koyabilmeleri için nasıl bir yönetimin gerekli olduğu sorusuna cevap vermek o kadar da kolay değildir. Bu soruya cevap verebilmek için çok kafa patlatılmıştır ancak şunun önüne geçilememiştir; politik bütünün dış düşmanlarından çok kendi yurttaşlarının tehdidi altında olması.³⁹⁶ Spinoza, politik bütünün zorbalıkla ele geçiren krallardan bazılarının, kendi güvenliklerini sağlama alabilmek için yani ellerinde tuttıkları politik gücü meşrulaştırabilmek için, insanları ölümsüz tanrılardan geldiklerine inandırmaya çalışmış olmalarını örnek gösterir. Bu örnekte görüldüğü gibi, baskı rızadan önce gelmekte, rızanın oluşturulabilmesi için de, aşkın bir kaynağa gönderme yapılmaktadır. İnsanlar, krallarının tanrı olduğuna inanırlarsa, ona daha gönülden itaat edeceklerdir. Zira insan tabiatı gereği eşiti tarafından

³⁹⁵ *TTP-XVII*, s. 244, 245.

³⁹⁶ *TTP-XVII*, s. 245.

yönetilmeye katlanamaz. Bu nedenle bu yöneticiler, insanları onlarla eşit olmadıklarına, onlardan üstün olduklarına ikna etmeye çalışmışlardır.³⁹⁷

2.1.3.3. Teokrasi ve Demokrasi

Spinoza, XVII. bölümde “teokrasi” kavramından ne anladığını ortaya koyarken, bir yandan da, Spinozacı *pactum* ile kurulanın yalnızca demokratik düzen olduğuna ilişkin savı güçlendiren saptamalarda bulunur. Spinoza bu bölümde, ancak Tanrı’yla açık bir antlaşma yaparak, toplumu oluşturan bütün bireylerin tabii haklarını Tanrı’ya devretmeleriyle kurulan politik bütünün teokratik diye adlandırılabilirliğini ileri sürer. Tanrı’yla böyle açık bir antlaşma yapan tek toplumsa İbraniler’dir. Bu nedenle, yalnızca o dönemdeki İbrani politik bütünü teokratik bir politik bütündür. Öyleyse, bunun dışındaki politik bütünlere, politik iktidar ilişkisini Tanrı’ya gönderme yaparak kurmaları, yani uygulamayı tanrısal yasaya gönderme yaparak meşrulaştırmaları, bu politik bütünlere teokratik oldukları anlamına gelmez.³⁹⁸ Spinoza, XVII. bölümün devamında, Mısır’dan çıkan Yahudiler’in, Tanrı’yla açık bir antlaşma yaparak, ona kayıtsız şartsız itaat sözü vermeleri sürecini, demokratik rejimin kuruluşuna benzetir. Zira Yahudiler, yalnızca Tanrı’nın gücünün onları koruyabileceğine inandıklarından, baskı ve tehditlere boyun eğerek değil, tamamen özgürce tabii haklarından vazgeçip onu Tanrı’ya devretmişlerdir.³⁹⁹

Burada Spinoza’nın yaptığı benzetme son derece önemlidir. Gerçek anlamda bir antlaşmadan söz edebilmek için, her şeyden önce insanların tabii halde bulunmaları, yani hiçbir yasanın boyunduruğu altında olmamaları gerekir. İkinci olarak, tabii hakkın devri, bir baskı ya da tehdite rıza göstermek biçiminde değil, tamamen özgür iradeyle gerçekleşmelidir. İradeyi etkileyen tek neden de, insanların, gerçek yararlarının bu antlaşmayı yapmakta olduğunun bilinciyle hareket etmeleri olmalıdır. Elbette, Yahudiler’in Tanrı’yla yaptıkları antlaşma ile insanların demokratik bütünü oluşturmak üzere birbirleriyle yaptıkları antlaşma arasında çok önemli bir fark vardır. İlkinde insanlar tabii haklarını tek bir kişiye, yani Tanrı’ya devrederlerken, ikinci durumda herkes her şey üzerindeki tabii hakkını toplumun bütününe devretmektedir. Böylece ilkinde politik bütün yalnızca Tanrı’ya aitken,

³⁹⁷ TTP-XVII, s. 246.

³⁹⁸ TTP-XVII, s. 247, 248.

³⁹⁹ TTP-XVII, s. 248.

yani üstün güç Tanrı'yken, ikincisinde politik bütünü toplumun tümü ortaklaşa olarak elinde bulundurur ve üstün güç de demokratik toplumun kendisidir. İlkinde söz konusu olan hâlâ itaattir. Hatta gönüllülüğün mutlaklığı ölçüsünde, itaat de mutlaktır. Demokratik toplumdaysa, itaat ortadan kalkar, zira insanlar aklın rehberliğinde yaşamak üzere kendi koydukları kurallara uygun davranırlar.⁴⁰⁰

Spinoza, aynı benzetmeyi, XIX. bölümde de yapar. Bu anlamda, söz konusu Yahudi politik bütünü ile demokratik rejimin ortak noktaları, ikisinin de ortak bir mutabakatla [*consensus*] kurulmalarıdır. Aradaki farksa şudur; Yahudiler'in tabii haklarından vazgeçmelerinin nedeni, Tanrı'nın peygamberlik aracılığıyla vahyettiği buyruklara itaat kararı almalarıyken, demokratik rejimi kuran insanlar, salt aklın buyruğu uyarınca yaşamaya karar verdikleri için tabii haklarının bireysel kullanımından vazgeçerler.⁴⁰¹

Yahudiler'in söz konusu politik bütünü, tam bir teokrasidir zira sivil yasa ve Tanrı'ya mutlak itaatten ibaret olan din arasında hiçbir fark yoktur.⁴⁰² Öyleyse, Spinoza'ya göre, uygulamanın kendini Tanrı'ya gönderme yaparak meşrulaştırması, yani politik bütünün yasalarının meşruluğunu dine uygunluğun sağlanması, o politik bütünü teokratik kılmamaktadır. Bir politik bütünün teokratik olması için, dinsel buyrukların aynı zamanda politik bütünün yasaları olması gerekir. Ayrıca bir teokraside, yalnızca Tanrı yasa koyabilir. Ancak Spinoza'ya göre, bu işin yalnızca düşünsel temelidir. Gerçekte Yahudiler, başlangıçta politik bütünün hakkını kendi ellerinde tutmuşlardır. Zira Yahudiler, hep bir ağızdan Tanrı'ya itaat sözü vermiş ve bir demokraside olduğu gibi, tabii haklarından eşit bir şekilde vazgeçmişlerdir. Böylece hepsi, tabii halde olduğu gibi, eşit kalmışlardır. Tanrı'ya danışma, yasaları kabul etme ve yorumlama hakkı eşit biçimde hepsinde kalmış ve yine eşit bir biçimde politik bütünün idaresini üstlenmişlerdir. Ancak daha sonra Yahudiler, birinci antlaşmadan açıkça vazgeçerek, Tanrı'ya danışarak buyruklarını yorumlama ve bunları uygulamak üzere halkı zorlama hakkını bütünüyle Musa'ya devretmişlerdir.⁴⁰³

⁴⁰⁰ *TTP-XVII*, s. 248, 249.

⁴⁰¹ *TTP-XIX*, s. 274.

⁴⁰² *TTP-XVII*, s. 248.

⁴⁰³ *TTP-XVII*, s. 248, 249.

Aslında Spinoza, açıkça söylemese de, Musa'nın döneminde politik bütünün bir monarşi olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak bu böyle devam etmemiştir; zira Musa, bütünüyle kendisiyle aynı yetkilerle donatılmış bir ardıl belirlememiştir. Bunu yapmış olsaydı, politik bütün, Spinoza'ya göre, mutlak bir monarşi haline gelirdi. Dolayısıyla Musa'nın ölümünden sonra, Musa'nın belirlediği yönetim biçimiyle, bu politik bütünün ne monarşik, ne aristokratik ne de halk yönetimiyle idare edildiğini söylemek mümkündür. Bu politik bütün ancak teokratik olarak adlandırılabilir. Zira yasaları yorumlama ve yorumlanmış yasalar uyarınca politik bütünü yönetme hak ve gücü, tek bir kişinin, bir kaç kişinin ya da herkesin elinde değildi. Bu yetkiler birbirinden bütünüyle ayrılmış ve farklı ellere bırakılmıştı.⁴⁰⁴

Burada Spinoza'nın, demokratik yönetimi, yasaları uygulama ve yorumlama hak ve gücünün halkın bütününde olmasıyla sınırlı görmediği ortaya çıkmaktadır. Zira bu halde artık demokrasi değil halk yönetimi ya da popüler politik bütün⁴⁰⁵ kavramını kullanmaktadır. Bu anlamda, uygulayıcı ve yorumlayıcı gücün halkın bütününe elinde olması, yasaların kaynağı aşkın bir odak olarak kaldığı sürece, demokratik bir yönetim olarak adlandırılmaz. Demokraside yasalar ancak insan aklına dayanabilir yani dünyevi olabilir. Gerçekten de Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme* metni boyunca, yalnızca XVII. bölümde ve yukarıda aktarılan iki yerde “popüler politik bütün”den söz eder. Bu yerler de düşünürün, Musa'nın ölümünün ardından, politik bütünün monarşik, aristokratik ya da popüler olabileceken niye olmadığını anlattığı bölümlerdir. Yahudi politik bütününde, yasanın kaynağının aşkın bir odak olmaması mümkün olmadığına göre, üstün gücü elinde kimin bulundurduğuna göre değişecek yönetim biçimleri arasında Spinoza'nın demokrasiyi saymaması dikkat çekicidir. Ayrıca Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*'nin hiçbir yerinde demokrasi ve popüler politik bütünü aynı anlamda kullandığına ilişkin bir ipucu vermemektedir. Diğer yandan, Yahudiler'in Tanrı'yla ilk yaptıkları antlaşma, popüler politik bütünün kuruluşuna ilişkin gözükmemektedir ki, Spinoza bu noktada, bu kuruluşun demokratik bir politik bütünün kuruluşuna denk geldiğini değil ona benzediğini söyler.⁴⁰⁶

⁴⁰⁴ TTP-XVII, s. 250.

⁴⁰⁵ TTP-XVII, s. 250.

⁴⁰⁶ TTP-XVII, s. 248; TTP-XIX, s. 274.

2.1.3.4. Monarşi ve Devrim

Spinoza, XVIII. bölümde, Yahudi politik bütünün, kralların seçilmeye başlanmasıyla beraber bir monarşiye dönüştüğünü söyledikten sonra, Yahudi tarihinden örnekler vererek, monarşi karşıtlığını tekrar ortaya koyar. Diğer yandan, XVIII. bölüm Spinoza'nın, silahlı eylem yoluyla devrim karşıtlığını da gözler önüne serer. Kuşkusuz, monark bir tiran da olsa, o monarkın devrilmemesi gerektiğini savlayan düşünceler, *Teolojik-Politik İnceleme*'nin çağdaş Spinozacılar tarafından en çok saldırılan bölümleri olmuştur; saldırılmasa bile, en azından göz ardı edilen bölümleri... Spinoza'yı, Althusser ve dolayısıyla Marx üzerinden okuyanlar, kuşkusuz Spinoza'dan devrimci bir düşünce çıkarma çabalarını bu savlara dayandıramazlar. Demokrasinin de bir devrimle gerçekleştirilmiş olduğunu savunanlar için de durum çok farklı değildir. Hatta bu önermelerin bir monarşi savunusu olduğu iddia edilerek, Spinoza'yı Hobbes'un iradi pozitivist bir ardılı olarak yorumlayanlar bile olmuştur.⁴⁰⁷

Oysa Spinoza, kuramı bir kenara bırakıp, politik bütünlere yine insan tabiatından yola çıkarak yaklaşır ve son derece gerçekçi bir şey söyler: Politik bütünlere yönetim biçiminin gerçekte ne olduğu, bir adlandırma meselesi değildir. Politik bütün kendini nasıl adlandırır adlandırır, totaliterliğin ve tiranlığın tanımı bellidir. Demokrasi, ancak, halkın demokratik bilince sahip olduğu ve kendi kendini yönetmeyi bildiği yerde söz konusu olabilir. Demokrasi, üstün gücün halkın kendisi olmasıdır. XVIII. bölümü, işte bu çerçevede okumak gerekir.

Spinoza'ya göre, tek bir kişinin otoritesi altında yaşamaya alışık olmayan ve hâlihazırda zaten yasalara sahip bir halkın, kendine bir monark seçerek politik bütünü monarşiye dönüştürmesi son derece tehlikelidir.⁴⁰⁸ Öte yandan, monarşik otoriteye alışmış ve yalnızca ona bağlanmış olan bir halkın da, kan dökerek monarkı devirmesi, halk açısından yarar sağlamaktan çok zararlı olacaktır. Bu monarkın bir tiran olduğu kuşku götürmez olsa bile... Zira monarşik bir politik bütünün halkı, bir monarkı tahttan indirdiğinde, alışkanlıkları doğrultusunda, yerine bir yenisini

⁴⁰⁷ Spinoza'nın politika düşüncesinin genelde Hobbes düşüncesini izlediğini ileri süren yorumcular için bkz: Edwin Curley, *Behind the Geometrical Method*, Princeton: Princeton University Press, 1988, s. x; Yirmiyahu Yovel, *Spinoza and the Other Heretics*, Princeton: Princeton University Press, 1989, s. 196; Copleston, *Spinoza*, s. 53.

⁴⁰⁸ *TTP-XVIII*, s. 269.

getirmek zorunda kalacaktır. Bu yeni monark da, eski monarkın kaderini paylaşmamak için, zorunlulukla bir tirana dönüşecektir. Spinoza, bu konuda İngiltere halkını örnek gösterir.⁴⁰⁹ Başlarındaki tiranı devirmeyi ve politik bütünü bir aristokrasiye dönüştürmeyi başarmış olan Roma halkı da, Spinoza'ya göre tezini çürüten değil, destekleyen bir örnektir. Zira Roma halkının tek yapabildiği, aslında, bir tirandan kurtularak, yerine birden fazla sayıda tiran getirmek olmuştur.⁴¹⁰ Spinoza, XVIII. bölümü, hangisi olursa olsun, her politik bütünün biçiminin mutlaka korunması gerektiği önermesiyle bitirir.⁴¹¹

Spinoza'nın bu önermelerinden çıkarılacak sonuç şudur: Bir tiranın kanlı bir devrimle devrilmesi, tiranlığın ortadan kaldırıldığı anlamına gelmez. Bu nedenle Spinoza'ya göre, darbe, iç savaş, devrim gibi yollar, tiranlık koşullarının elenmesi için elverişli araçlar değildir. Koşullar devam ettiği sürece, onca kan döküldükten ve toplumsal çatışma doruğa çıktıktan sonra, halkın elinde kalan, başka bir isim altında tiranlığın devam etmesi olacaktır. Bu anlamda Spinoza'nın, politik istikrarı savunduğu söylenebilir. Ancak statükocu olmak anlamında değil, gerçekçi olmak anlamında... Spinoza'nın, insan tabiatına ve dolayısıyla da akla en uygun yönetim biçimi olarak savunduğu demokrasiye geçiş de, ancak insanların belli bir bilinçle mutabakata varmalarıyla, barışçıl ve uzlaşmaya dayanan bir çerçevede gerçekleşebilecektir. Demokrasi bilincinin yerleşmediği bir ortamda, halk kendi kendisini yönetemeyecek ve eninde sonunda hakkını yönetme hırsıyla ortaya çıkan insanların eline bırakacak ve yeni adı ne olursa olsun politik bütün anti-demokratik kalmaya devam edecektir. Bu anlamda Spinoza'nın politikaya bakışı, tarihsel olarak evrimci bir süreç izlemez. Bu da Spinoza düşüncesinin, refah devleti modeli ve Marksist düşünceyle uzlaştırılmasını imkânsız hale getirir. İlkinde, entellektüel ve politik seçkincilik kaçınılmaz olacak, diğerindeyse proletarya diktatörlüğü asla devletsiz bir topluma doğru evrilemeyecektir. Bu anlamda Spinozacı demokrasi anlayışının, popülizmle de yakından uzaktan bir ilgisi yoktur. Popülizm gerçek anlamda bir halk yönetimine yol açamayacağı için...

⁴⁰⁹ *TTP-XVIII*, s. 270

⁴¹⁰ *TTP-XVIII*, s. 270, 271.

⁴¹¹ *TTP-XVIII*, s. 271.

2.1.3.5. Demokrasi ve Aşkın Yasa

Spinoza, XVIII. bölüme, artık herhangi bir politik bütünün teokratik olmasının imkânsızlığını savlayarak başlar. Zira teokratik bir politik bütün kurmak için, insanların kendi başlarına haklarını Tanrı'ya devretmeleri yeterli değildir. Aynı zamanda sözleşmenin tarafı olan Tanrı'nın da bu konuda iradesini ortaya koyması gereklidir.⁴¹² Spinoza, aslında Yahudi politik bütününü örnek göstererek ve tarihte bir tek onun Tanrı'yla yapılmış olan açık bir antlaşmayla kurulduğunu söyleyerek, *Kutsal Kitap*'in anlatısını reddetmeden, teokrasi karşıtlığını ortaya koymaktadır. Spinoza, Yahudiler'in Tanrı'yla gerçekten de böyle bir antlaşma yapıp yapmamış olduklarını hiç tartışmaz. Bunu bir olgu olarak kabul eder. Ancak burada Spinoza'nın yapmak istediği başka bir şeydir: Gerçek bir teokrasinin imkânsızlığını göstermek; böylece hukuku aşkın olandan tamamen kurtararak, meşruiyet bağı nasıl kurulmuş olursa olsun, hukuk düzenlerinin aslında her zaman pozitif olduğunu ortaya koymak... Bu savını da, teologların karşı çıkamayacağı biçimde, *Kutsal Kitap*'ı tanıklığa çağırarak kanıtlamak... Nitekim Spinoza, politik önermelerine, Musa örneğinden hareket ederek, politik gücün tamamen dünyevi olmasının dinle çatışmadığını söyleyerek başlar.⁴¹³ Burada satır arasında söylenmek istenen, politik gücün dünyeviliği ve dinden bağımsızlığıdır. Bu önermeyle Spinoza, skolastik meşruiyet bağını bütünüyle koparır ve karşılığında, Machiavelli gibi, politikanın dünyeviliğini ve aşkınlıktan bağımsızlığını ortaya koyar.

Spinoza'ya göre, politik bütün için, din adamlarının, politik bütünün yönetimine karışmalarından daha tehlikeli bir şey yoktur. Sonuçta din adamları da insandır ve tutkularına kapılmaları kaçınılmazdır. Dinin emirleri, adalet ve yardımseverliğe ilişkin pek basit bir kaç dogmadan ibarettir. Tanrısal otoriteye dayanarak, insani kararlarla düzenlenmesi gereken işleri, din adamlarının düzenlemeye kalkışması, kaçınılmaz olarak bir politik otorite sorunu doğurur ve mezhep ayrılıklarına yol açar. Bu şekilde hem din yozlaşır hem de toplumsal çatışmalar kaçınılmaz hale gelir.⁴¹⁴ Öyleyse Spinoza'ya göre, politik otorite dünyevi

⁴¹² *TTP-XVIII*, s. 264.

⁴¹³ *TTP-XVIII*, s. 265.

⁴¹⁴ *TTP-XVIII*, s. 266.

olmalıdır. Dünyevi politik otoritenin, tanrısal otoriteye tâbi olması, dindar yöneticiler için bile katlanılmaz bir şeydir.⁴¹⁵

Gerçekten de, Spinoza'ya göre, politik bütüne ilişkin herhangi bir yetkiyi din adamlarına tanımak kadar, hem din hem de politik bütün açısından daha tehlikeli bir şey yoktur. Din adamlarının görevi, kendilerine soruları cevaplamak ve yalnızca zaten herkesin bildiği, benimsenmiş ve yerleşmiş olan öğretileri insanlara iletmekle sınırlı olmalıdır.⁴¹⁶ Spinoza'ya göre, salt spekülatif olan konuları tanrısal hakka bağlamak ve fikirler hakkında yasa çıkarmak kadar tehlikeli bir şey yoktur. Zira fikirler, insan tabiatı gereği çeşitlidir ve fikirler konusunda tek bir doğrunun olduğu söylenemez. Bunu iddia ederek, fikirleri suç saymak, yönetimlerin en şiddetlisine yol açar. Spinoza, burada çok önemli bir önerme getirir: Fikirler, insanın kullanımından vazgeçemeyeceği tabii hakkına bağlıdır.⁴¹⁷

Öyleyse, düşünme ve düşündüğünü söyleme özgürlüğü, Spinoza'ya göre, insanın insan olmaktan çıkmadıkça vazgeçemeyeceği ya da herhangi birine devredemeyeceği şekilde tabii hakkına yani gücüne bağlıdır. Dolayısıyla insan bu özgürlüğün sınırlanmadığı bir politik bütünde ancak kendi tabiatının yasalarına uygun olarak, yani kendi yararı uyarınca yaşıyor demektir. Aşkın yasaya bağlılık, en başta bu özgürlüğün sınırlanması anlamına geleceği için, demokratik yönetim biçimiyle bağdaşmaz. Başka bir ifadeyle, demokrasinin imkânının başlıca koşullarından biri seküler bir hukuk düzenidir.

Spinoza'nın politika düşüncesi bu şekilde *Teolojik-Politik İnceleme* bağlamında ortaya konulmuş oldu. Bir sonraki başlık altında, Spinoza literatüründeki sözleşme tartışmasına dönülecek ve özellikle Alexandre Matheron'un Spinoza okuması üzerinden söz konusu tartışmanın ana hatları ortaya konulmaya çalışılacaktır.

⁴¹⁵ *TTP-XVIII*, s. 266.

⁴¹⁶ *TTP-XVIII*, s. 268.

⁴¹⁷ *TTP-XVIII*, s. 268, 269.

2.2. *Politik İnceleme* ve Sözleşme Terminolojisi

2.2.1. Spinoza'nın Evrimi Tezi

2.2.1.1. Matheron ve Spinoza

Alexandre Matheron'un 1969 tarihli *Individu et communauté chez Spinoza* (*Spinoza'da Birey ve Topluluk*) adlı eserinin yayınlanmasının, Spinoza çalışmaları açısından bir dönüm noktası olduğunu söylemek abartılı bir tespit sayılmaz. Bugün politika üzerine düşünülürken Spinoza'ya dönülüp metinleri yeniden okunuyorsa, Antonio Negri'nin Spinoza okumasının yanında, *Spinoza'da Birey ve Topluluk*'un da bu gelişmeye katkısını teslim etmek gerekir. Özellikle de Spinozacı *conatus* ve *multitudo*⁴¹⁸ kavramlarının, sayısız çağdaş düşünür ve araştırmacı tarafından geliştirilen kuramlarda başat birer düşünsel araç olarak karşımıza çıkmasının kökeninde yatan nedenlerden biri, kuşkusuz, bu eserin özgün Spinoza okumasına gösterilen ilgidir.⁴¹⁹

Matheron'un Spinoza okuması bu çalışma açısından da büyük önem taşımaktadır. Bunun bir nedeni, Matheron'un *Spinoza'da Birey ve Topluluk*'taki temel amacının, Spinoza felsefesini kullanarak, toplumun ve devletin kökenini sözleşmecî terminolojiden arındırılmış bir düşünsel alanda kavramak olmasıdır. Spinoza'nın üç temel eserini (*Etika*, *Teolojik-Politik İnceleme* ve *Politik İnceleme*) inceleyerek ilerleyen Matheron, bu çalışmasında, toplumun ve devletin, iradi ve rasyonel bir kararın değil, tutkularının hâkimiyeti altında yaşayan insanların birbirleriyle olan ilişkilerinin kendiliğindenliğinin bir sonucu olduğunu ileri sürer. İnsanlar arası birlikte yaşayışın köken öyküsünü sözleşme terminolojisinden arındırmaya yönelik bu çaba, düşün dünyasında yaşanan önemli bir kırılmanın da temsilcisidir aynı zamanda. Bu çalışma kapsamında, Matheron'un Spinoza okumasına verilen önemin bir diğer nedeni, söz konusu okumanın ana ekseninde yer

⁴¹⁸ *TP* metninde *multitudo* sözcüğünün izini süren Cristofolini, bu sözcüğün metinde 70 kez geçtiğini tespit eder. Ancak yazara göre, sözcüğün kullanımı, yekpare bir tanımdan ve semantik bir statüden yoksundur. Dolayısıyla çeşitli dillerdeki *TP* çevirilerinde bu sözcüğün nasıl karşılanması gerektiği önemli bir sorudur (Paolo Cristofolini, "Peuple et multitude dans le lexique politique de Spinoza", **La Multitude Libre. Nouvelles Lectures du Traité Politique**, Der. Chantal Jaquet, Pascal Sévérac, Ariel Suhamy, Paris: Éditions Amsterdam, 2008, s. 47). Bu çalışmada, "kalabalık ya da çokluk" olarak Türkçeye çevrilebilecek olan *multitudo* kavramının, çağdaş Spinoza okumalarındaki özgül anlamı göz önünde bulundurularak, sözcüğün çevrilmeden Latince olarak bırakılmasının daha yerinde olacağı düşünülmüştür.

⁴¹⁹ Matheron'a gönderme yapan düşünürler arasında, Chantal Jaquet, Antonio Negri, Douglas J. Den Uyl, Filippo del Lucchese ve Étienne Balibar ilk akla gelen isimlerdir.

alan kavramın, insanın tekil varlığında sürme çabasını, tabii gücünü ve hakkını, edimsel özünü anlatan *conatus* kavramı oluşudur. Bireyin soyutlamalarla değil de maddi bir gerçek olarak ele alınışına zemin hazırlayan bu kavram, hakların düşünülme biçimlerinin çeşitlenmesinde büyük rol oynamıştır. Ne var ki bu kavramın, aynı zamanda “Spinozacı birey olarak devlet” tezini temellendirmek için geliştirilen kullanımı, Matheron okumasının da düşünsel sınırını çizer. Sözleşmeyle özneleşen devletin yerine, kendiliğindenlikle özneleşen devlet tasarımını oturtan Matheron’un bu yaklaşımı eleştiriye açıktır.

Matheron’un Spinoza okuması, sözleşme sorunsalı konusunda bir hayli yenilikçidir ve düşünürün özgün “Spinoza’nın evrimi tezi”ne dayanmaktadır. Spinoza felsefesinin, *Teolojik-Politik İnceleme*’den *Politik İnceleme*’ye, sözleşme terminolojisini aşarak geçirdiği iddia edilen evrimi... Matheron’un bu yaklaşımı, iki metni aralarında hiçbir çelişki yokmuş gibi okuyan ve bu sefer de araştırmacıları çelişkiye düşüren diğer yorumların tıkanıklığını, çelişkinin varlığını yüksek sesle dile getirerek aşar. Böylece Spinoza literatüründeki sözleşme tartışması gerçek anlamıyla başlamış olur. Bu çalışmadaysa, çelişkinin ortaya konulmasının önemine vurgu yapılmakla birlikte, Matheron’un Spinoza okumasında söz konusu çelişkinin kaynağının yanlış saptandığı ileri sürülecektir. Bu noktada şimdilik “*multitudo*’nun kendiliğindenliği olarak devlet” sorunsalı bir kenara bırakılacak ve Matheron’un Spinoza’nın evrimi tezinin incelenmesiyle devam edilecektir. Ardından da bu tez, sosyal sözleşmenin işlevi sorununu temel alan bir bağlama oturtularak, *Politik İnceleme* ve *Leviathan* karşılaştırması üzerinden eleştirilecektir.⁴²⁰

2.2.1.2. Matheron’un Eleştirilere Yanıtı

Matheron, *Spinoza’da Birey ve Topluluk*’tan yirmi bir yıl sonra, 1990’da yayınlanan “Le problème de l’évolution de Spinoza du *Traité Théologico-Politique* au *Traité Politique*” (*Teolojik-Politik İnceleme*’den *Politik İnceleme*’ye Spinoza’nın evrimi sorunu) başlıklı makalesinde, bu metni *Spinoza’da Birey ve Topluluk*’ta

⁴²⁰ *TP* Türkçe’ye çevrilmiştir. Ancak terminolojiye ilişkin sorunlar nedeniyle, söz konusu çeviri metni bu çalışmada doğrudan kullanılmamış, çeşitli dillerdeki başka çevirilerden de yararlanılmıştır. Bundan sonra *TP*’ye gönderme yapılırken, okura kolaylık sağlamak adına, yalnızca bölüm ve paragraf numarası belirtilecektir. Kullanılan çeviriler için bkz: Benedictus Spinoza, **Politik İnceleme**, Çev. Murat Erşen, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2009; Benedictus Spinoza, **Tratado Político**, Çev. Atilano Domínguez, Madrid: Alianza Editorial, 2004; Baruch de Spinoza, **Werke in drei Bänden. Band 3**, Der. Wolfgang Bartuschat, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2006.

ortaya koyduğu bir yorumu tamamlamak için kaleme aldığını söyler. Bu yoruma göre, Spinoza *Teolojik-Politik İnceleme*'de devletin kökenini sözleşmecî terimlerle açıklarken, *Politik İnceleme*'de sosyal sözleşme dilini kullanmayı bırakır. Matheron'a göre, söz konusu dilin ortadan kalkması, aynı zamanda yeni bir öğretinin ortaya çıkışına denk düşmektedir. Yeni öğretilerde devletin kökeni, güç ilişkilerinin karmaşık ve kör oyunuyla açıklanır. Bu güç ilişkileri tabii halde, "duyguların öykünülmesi mekanizması" uyarınca kendiliğinden işler.⁴²¹

Matheron, Spinoza'nın her iki inceleme bağlamında da sözleşmecî olduğu yorumunu kesin bir dille eleştirir. Öncelikle yazara göre, *Politik İnceleme*'nin dikkatlice incelenmesi sonucunda, devletin sözleşmecî kökeninin pek çok kez açıkça doğrulandığının görüleceği iddiası isabetli değildir. Bu iddiayı ileri sürenlerin çoğunlukla dayandıkları, *Politik İnceleme*'de yer alan "*Multitudo'nun kendileri yoluyla haklarını bir meclise ya da bir insana devrettiği [transferir] sözleşmeler ya da yasalar [contractus, seu leges]*" ifadesidir.⁴²² Ancak Matheron'a göre, *multitudo*, hakkını devrediyorsa, bu, *multitudo*'nun, basitçe bireysel tabii hakların yan yanılığı olarak değil, kolektif bir varlık olarak zaten bir hakkı olduğu anlamına gelir. Hak ile güç de özdeş olduğuna göre, *multitudo*'nun bu hakkı, aynı *multitudo*'nun gücünden başka şey değildir. Burada söz konusu olan sözleşme, tabii halde yaşayan bireylerin, bir egemene tâbi olmak yoluyla sivil hale geçmek için tabii halden çıkmayı hep beraber kabul ettikleri sözleşme değildir. Spinoza'nın varsayımına göre, zaten bir egemen vardır, o da *multitudo*'nun kendisidir. Matheron'a göre, Spinoza'nın bu bölümde asıl tartıştığı şey, egemen bir halkın, kendi üyelerinin her biri üzerinde kolektif olarak uyguladığı egemenliği, aristokratik bir meclise ya da bir krala, önceden bu kralın ya da meclisin saygı gösterme sözü verdiği bazı temel yasalar koyulduktan sonra devretmesi durumudur. Öyleyse bu pasajdaki *contractus* sözcüğü, Matheron'a göre, sivil halin kurulmasına değil, demokratik bir devletin, demokratik

⁴²¹ Matheron, her şeyden önce birkaç "sahte" sorunun elenmesi gerektiğini söyler. Spinoza her zaman, toplumun varoluşunun ve meşruiyetinin öznelerin rızasından doğduğunu düşünmüştür. Bu bir sözleşme düşüncesi olarak adlandırılacaksa, o zaman Spinoza'nın daima sözleşmecî olduğu söylenmelidir. Ancak burada önemli olan, bu rızanın nasıl verildiğini bilmektir. Diğer yandan, Spinoza her zaman hak ve gücün özdeş olduğunu düşünmüştür. Eğer sözleşmecî diye adlandırılan öğreti, bir anlaşmanın yapılmasının, güç ilişkilerinin tüm değişkenliğinden bağımsız olarak, kendi kendine geri dönülmez bir yükümlülük doğurmasıysa, Spinoza hiçbir zaman sözleşmecî olmamıştır. Ancak burada da önemli olan, egemenin hakkını belirleyen birleşmiş kolektif gücün nasıl ortaya çıktığını bilmektir (Alexandre Matheron, "Le problème de l'évolution de Spinoza", **Spinoza: Issues and directions**, Der. Edwin Curley, Pierre-François Moreau, Leiden, New York, København, Köln: E. J. Brill, 1990, s. 258).

⁴²² *TP-IV*, 6.

olmayan bir devlete olası dönüşme biçimlerinden birine gönderme yapmaktadır. Kaldı ki yazara göre, *contractus* sözcüğü metin boyunca bir daha kullanılmaz. Sözleşmek [*contrahere*] fiiliniyse Spinoza, *Politik İnceleme* metni boyunca altı kez kullanır; o da yalnızca devletler arasında yapılan barış anlaşmalarını anlatmak için... Aktarılan pasajdaki “hakların devri” ifadesiyse, Matheron’a göre, Spinoza düşüncesinde hak ve gücün özdeşliği nedeniyle sözleşmecî yorum lehine kullanılamaz.⁴²³

Politik İnceleme’de devletin kökeninin sözleşmecî terimlerle açıklandığını ileri süren yazarların görüşlerini dayandırdıkları bir diğer pasaj eserin ikinci bölümünde yer alır: “Eğer iki kişi aralarında anlaşıp güçlerini birleştirirlerse [...]”⁴²⁴ Matheron, bu pasajda kullanılan ve anlaşmak sözcüğüyle çevrilen *convenire* fiilinin, sözleşme kuramlarındaki hukuki anlamı taşımadığını iddia eder. Bu iddiasınıysa iki olguya dayandırır. İlk olarak, Matheron’a göre, Spinoza’nın hukuki terimlerle açıkça sosyal sözleşmeden söz ettiği yer *Teolojik-Politik İnceleme*’nin XVI. bölümüdür ve bu bölümde kullandığı fiil *convenire* değil *pacisci* fiilidir. Oysa ne bu fiil ne de *pactum* sözcüğü *Politik İnceleme*’de geçer. Diğer yandan, yazara göre, *Politik İnceleme*’nin II. bölümü dışında, *convenire* fiilinin⁴²⁵ devletin doğuşundan söz etmek için kullanılıyor gibi görüldüğü tek pasaj eserin dördüncü bölümünde bulunmaktadır: “*Multitudo* [...] *tabii olarak anlaşır* [*naturaliter convenire*] ve [...]”⁴²⁶ Matheron’a göre, *naturaliter* sözcüğünün buradaki kullanımı, *convenire* fiilinin sözleşmecî bir yorumunu şekli olarak saf dışı bırakır. İnsanların, sivil halde yaşamak için “tabii olarak” anlaştıklarını söylemek, Hobbes’un düşündüğünün aksine, bu sonuca ulaşmak için sözleşmenin yapaylığına ihtiyaç duymadıkları anlamına gelir. Yazara göre, *naturaliter* sözcüğünün *Politik İnceleme*’deki diğer kullanımları⁴²⁷ da bu savı destekler niteliktedir.⁴²⁸

⁴²³ Matheron, “Le problème de l’évolution de Spinoza”, s. 259, 260.

⁴²⁴ *TP-II*, 13.

⁴²⁵ Matheron’a göre, *convenire* fiilinin *TP*’deki geri kalan on dokuz kullanımından hiçbiri özel olarak hukuki bir anlam taşımaz. Daha ziyade aynı yerde toplanmak (*TP-IX*, 3), uygun olmak (*TP-I*, 4; *TP-VI*, 2; *TP-VIII*, 5, 7, 37; *TP-X*, 1 ve 9), aynı şekilde oy kullanmak (*TP-VIII*, 25; *TP-IX*, 6) veya aynı şekilde oy kullanmak için anlaşmak (*TP-VI*, 25), seçilmesi düşünülen krala dayatılacak koşullar konusunda anlaşmak (*TP-VII*, 30), zaten yapılmış olan bir anlaşmanın hükümlerinin yorumu konusunda anlaşmak (*TP-VII*, 14; *TP-X*, 2), bir suç işlemek (*TP-VII*, 14; *TP-X*, 2), varolan bir toplumda uzlaşma içinde yaşamak (*TP-II*, 15; *TP-VII*, 5) gibi anlamlara gelir.

⁴²⁶ *TP-VI*, 1.

⁴²⁷ *TP-III*, 6; *TP-VII*, 25.

⁴²⁸ Matheron, “Le problème de l’évolution de Spinoza”, s. 260, 261.

Matheron'un, toplumun⁴²⁹ kuruluşunu duyguların öykünülmesi teziyle açıkladığı yorumunun *Politik İnceleme*'nin metni bağlamında dayanaktan yoksun bulunduğunu ileri süren yazarların iddiaları *Spinoza'da Birey ve Topluluk*'a dayanır.⁴³⁰ Matheron, bu eserdeki temel kaygısının kendi yorumunu *Politik İnceleme*'nin metni üzerinden doğrulamak olmadığından, bu kitapta *Politik İnceleme*'de bir boşluk olduğunu saptayıp, bu boşluğun doldurulması için *Etika*'nın III. bölümünün gerekli ve yeterli olduğunu söylemekle yetindiğini kabul eder. Ancak yazara göre *Politik İnceleme*'de, *Etika*'yla beraber ele alındıklarında, yorumunu destekleyen bölümler⁴³¹ de bulunmaktadır.⁴³²

2.2.1.3. Evrimin Temel Kavramları

Spinoza'nın her iki inceleme açısından da sözleşmeci olmadığını, henüz *Teolojik-Politik İnceleme*'nin yazımı sırasında Spinoza'nın kafasında *Politik İnceleme*'nin öğretisinin gelişmiş olduğunu ileri süren yazarların görüşleriniyse Matheron çok daha sağlam bulur.⁴³³ Yazara göre örneğin, Douglas J. Den Uyl'un, *Power, State and Freedom (Güç, Devlet ve Özgürlük)* adlı eserindeki tanıtılması, kendi yorumunu destekler niteliktedir. Den Uyl'a göre, Matheron'un *Politik İnceleme*'ye dayanan yorumu, hiçbir şey tarafından öncelenmeyen mutlak bir tabii hal öngörür ve bu yorum, genel bir biçimde, toplumun neden varolduğunu ontolojik olarak açıklar. Sözleşmeci yorumsa, verili bir toplumun dağılmasından sonuçlanan ara bir tabii hal öngörür ve bir devlet biçiminden diğerine tarihsel olarak nasıl

⁴²⁹ Matheron'a ilişkin bölümlerde "toplum" olarak geçen sözcüğün yazarın metnindeki karşılığı *société politique* kavramıdır. Bu çalışma açısından her toplumun aynı zamanda politik olduğu kabul edildiğinden söz konusu kavramın Türkçe karşılığı olarak "politik toplum" değil "toplum" sözcüğü tercih edilmiştir.

⁴³⁰ **A.g.e.**, s. 259.

⁴³¹ Matheron, ilk olarak *TP-VI*, 1 ile *E-IV*, Ö-32, Ö-34 ve Ö-34, Not'u birlikte okumayı önerir. İkinci olarak, duyguların öykünülmesine adanmış olan *E-III*, Ö-27'den doğan ve *E-III*'ün ikinci yarısında açıklanan "insanlar arası tutkular kuramının" çok kesin ve net bir özetinin *TP-I*, 5'te bulunabileceğini söyler. Yazara göre, bu ustaca özetten sonra, Spinoza *TP-I*, 7'de, devletin tabii neden ve temellerinin, aklın öğrettiklerinden değil, ortak insanlık durumundan ya da insan tabiatından çıkartılması gerektiğini söyler; yani tutkulara tabi olan insanların tabiatı ya da durumundan... Matheron'a göre, *TP-VI*, 1'de Spinoza'nın *TP-III*, 9'a yaptığı gönderme, devletin kökeninde duyguların öykünülmesinin yattığını açıkça ortaya koymaktadır. Bu pasajda sözü edilen "infial", *E-III*, Ö-27, Sonuç 1'de duygulanışsal öykünmenin bir biçimi olarak tanımlanmaktadır. Sonuç olarak Matheron'a göre, *TP*'nin metnine katı bir şekilde sadık kalınır ve tutkuları anlatan sözcüklerin *Etika*'dakilerle aynı anlama geldikleri kabul edilirse, *TP*'de devletin sözleşmeci olmayan bir köken öyküsünden söz edebilmek için gerekli her şeyi bulmak mümkündür (**A.g.e.**, s. 262-265).

⁴³² **A.g.e.**, s. 262.

⁴³³ **A.g.e.**, s. 259, 266.

geçildiğini açıklar.⁴³⁴ Matheron'a göre bu tanıtlama kabul edilebilir olsa da, Spinoza'nın *Teolojik-Politik İnceleme*'yi kaleme aldığı sırada kafasında böyle bir tasarımın olduğu sonucuna ulaşmamızı sağlayacak hiçbir kanıt yoktur. Öyleyse, o dönemde Spinoza'nın henüz sözleşmeciliğin ufkunu aşmayı başaramamış olduğunu söylemek daha yerindedir.⁴³⁵

Yine de Matheron'un savunduğu, iki incelemenin kesinlikle birlikte okunamayacağı değil, Spinoza felsefesinin kendi içinde bir evrim geçirdiğidir. Matheron'a göre, *Teolojik-Politik İnceleme*'yi yazdığı dönemde Spinoza sözleşmeci bakış açısını aşamamışsa, bunun nedeni gerekli kuramsal araçlara henüz sahip olmamasıdır. Söz konusu dönemde *Etika* hâlâ yazım aşamasındadır ve *Etika*'nın üçüncü bölümünün 27. önermesinden itibaren ortaya konulan “duyguların öykünülmesi kuramı” henüz olgunlaşmamıştır. Bu nedenle *Teolojik-Politik İnceleme*'de Spinoza, insanlar arası tutkuları Hobbescu terimlerle açıklamak zorunda kalmıştır; dolayısıyla da bu eserde tabii halden çıkışın insanlar arası ilişkilerin kendi dinamiği aracılığıyla gerçekleşmesi mümkün olmamıştır. Matheron'a göre, *Teolojik-Politik İnceleme*'nin sözleşmeciliği, tabii halden sözleşme dolayımı olmaksızın nasıl çıkılacağını kavramak için gerekli düşünsel araçlara Spinoza'nın henüz sahip

⁴³⁴ Den Uyl, *TTP* ve *TP*'yi birlikte okumak için yeni bir yorum modeli önerir. Spinoza düşüncesine göre, hiçbir birey diğer bireyler olmaksızın varlığını sürdüremez ve insanlar her yerde bir çeşit sosyal düzenleme içinde yaşarlar. Bu iki önerme geçerli kabul edildiğinde, Den Uyl'a göre şu sonuca varmak kaçınılmazdır; radikal anlamda bir tabii hal gerçek bir olasılık değildir. Dolayısıyla, Spinoza'nın tabii hal tasarımının iki ayrı uğrağı içerdiği söylenebilir; mutlak uğrak ve ara uğrak. Mutlak olan, Spinoza düşüncesinde bütünüyle kuramsal ve analitik bir araçtır. Ara uğraksa asgari de olsa bir tür toplumsallığın bulunduğu bir durumu anlatır. Bu durumda ya kesinlik kazanmış otoriter bir yapı henüz yoktur ya da belli bir toplumsal düzen çözülmekte ve yenisi kurulmaktadır. Den Uyl'a göre, devletin kökenine ilişkin *TTP*'deki pasajların bu ara uğrak anlamında yorumlanması gerekirken, *TP*'deki pasajlar mutlak uğrağı ifade eder (Den Uyl, **Power, State and Freedom**, s. 45-48). Den Uyl'a göre, Spinoza felsefesinin dönemin başat sözleşme kuramcısı olan Hobbes'un düşüncesiyle karşılaştırılması bile, Spinoza'nın sosyal sözleşmeci bir düşünür olmadığını ortaya koyacaktır (Den Uyl, “Socialty and Social Contract: A Spinozistic Perspective”, s. 21).

⁴³⁵ Matheron, “Le problème de l'évolution de Spinoza”, s. 266, 267; Matheron'a göre, bu konuda kesin bir karara varılmasını sağlayacak inceleme, Christian Lazzeri tarafından yapılmıştır. Matheron burada, Lazzeri'nin henüz yayınlanmamış tezine gönderme yapar. Bu tez büyük ihtimalle, Lazzeri'nin 1998 tarihli ünlü kitabı *Droit, pouvoir et liberté. Spinoza critique de Hobbes*'a dönüşmüştür. Bu eserde Lazzeri, hakların devri konusunda Spinoza'nın, *TTP* bağlamında büyük ölçüde Hobbes'un izlediği yolu takip ettiğini söyler. Ancak bunu yaparken, kendi hak tanımına ve bu tanımın uygulamalarına işlerlik kazandırmıştır. Bu tanım uyarınca, insanın gücüyle özdeş olan hakkını gerçek anlamda devretmesi mümkün değildir. O halde burada, örneğin B'nin hakkını A'ya devretmesinden anlaşılması gereken, B'nin kendi gücünü, artık A'nın yargısı ve arzuları uyarınca etki doğuracak biçimde, A'nın kullanımına sunmasıdır. Lazzeri'ye göre, bu hak devri nosyonunun uygulama alanı konusunun ele alınışı, *TTP*'den *TP*'ye farklılaşmıştır. *TP*'de hak devri, A ve B arasındaki bir bağımlılık ilişkisi olarak tanımlandığından, bu ilişkinin sözleşme aracılığıyla kurulması yalnızca bir olasılıktır. *TTP*'deyse Spinoza devrin zorunluluğundan söz ederken hemen sözleşme formunu devreye sokar. Bu farkın ne rastlantısal ne de önemsiz olduğu söylenebilir. Söz konusu fark, Lazzeri'ye göre, hakkın devri kavramsallaştırmasında radikal bir değişime işaret eder. *TTP* ve *TP* arasında, bu anlamda “öğretisel” bir fark vardır (Christian Lazzeri, **Droit, pouvoir et liberté. Spinoza critique de Hobbes**, Paris: PUF, 1998, s. 183, 184).

olmamasının bir sonucudur.⁴³⁶ Dolayısıyla *Teolojik-Politik İnceleme*'yle *Politik İnceleme* arasındaki fark bir kopuştan çok bir çeşit evrim olarak adlandırılabilir.

Matheron, evrimci yaklaşımının temellerini, *Spinoza'da Birey ve Topluluk*'ta atmıştır. Bu kitabın temel amacı şu savı ortaya koymaktır: Toplum ortaya çıkmak zorundaysa - ki zorundadır zira toplum bir olgudur - bunun nedeni, insanlar arası tutkusal hayatın kendiliğinden ve kör oyunudur. Matheron bu eserinde, ilk bakışta *Teolojik-Politik İnceleme*'nin, akla verdiği önem nedeniyle, farklı bir açıklama getiriyor gibi görüldüğünü söyler. Ancak yazara göre hem *Teolojik-Politik İnceleme* tarafından akla verilen rol aslında son derece indirgenmiş bir roldür, hem de Spinoza *Politik İnceleme*'de zaman içinde farkına vardığı bu yanılığın gidermiştir.⁴³⁷ Matheron, Spinoza'nın tabii hakkın "bırakılışı" ya da bir bireyden bir başkasına "devri" gibi ifadelerden *Politik İnceleme*'de bütünüyle vazgeçmiş olduğunu ileri sürer. Diğer yandan yazara göre Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*'den beri hukuki devrin gerçek kapsamını zaten açıklamaktadır. İnsanın tabii haklarını bütünüyle bırakması asla söz konusu olamaz; aksi halde insan olmayı yani varolmayı bırakması gerekir. Böylece Matheron'a göre, Spinoza düşüncesinde devir çok basit bir şeye dönüşür; tekil bireyler arasındaki ilişkiler ve karşılıklı belirlenimler sürekli değiştiğinden, tabii hak alanları da karşılaşmaların rastlantısallığı içinde genişleyip daralır.⁴³⁸

Örneğin, X'in eğer Y'yi kendi iradesini yerine getirmekle yükümlü kılmak arzusu ve gücü varsa, buna hakkı da vardır. Bu durumda Y, X'e hukuken bağlıdır; bir başkasının hakkına tâbidir [*alterius juris*]. Bu bağımlılık çok farklı şekillerde gerçekleşebilir. Diğer yandan Y'yi zorlayacak bir güç olmadığı sürece, Y hukuki olarak bağımsız, yani kendi hakkına tâbi [*sui juris*] olacaktır; kendi mizacına göre [*ex suo ingenio*] yaşayabilecektir. Ancak ne bağımlılık ne de bağımsızlık bizi tabii hak alanından çıkartır. Hakkın devri, sonucu olduğu durumun sürdüğü zaman aralığı dışında geçerli değildir.⁴³⁹ Bağımsızlık ve bağımlılık arasındaki bu ayrım, mantıksal olarak, tabii hal ve toplum arasındaki ayrıma önceldir.

⁴³⁶ Matheron, "Le problème de l'évolution de Spinoza", s. 267-269; Ayrıca bkz: Alexandre Matheron, "L'Anomalie Sauvage d'Antonio Negri", *Cahiers Spinoza*, Sayı: 4, Paris: Éditions Réplique, 1983, s. 59, 60).

⁴³⁷ Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, s. 287.

⁴³⁸ A.g.e., s. 295.

⁴³⁹ A.g.e., s. 299.

Matheron, kronolojik olarak bu iki kilit kavramın *Politik İnceleme*'yle birlikte ortaya çıktığını ileri sürer. Yazara göre, *Teolojik-Politik İnceleme* ve Spinoza'nın *Etika*'da toplumun kökenine ilişkin bir açıklama getirdiği tek pasaj olan, IV. Bölüm, Önerme 37, Not 2'de⁴⁴⁰ bu kavramlar geçmez. Bunların yerine bu eserlerin kullandıkları kavram devirdir. Eğer Spinoza'nın hukuki natüralizminin özünde değişmediği doğrusa - zorunlu olarak *Etika*'nın metafiziğinden doğduğuna göre aksi mümkün değildir - bu iki nosyonun basitçe söz konusu natüralizmin olgunlaşmasına denk düştüğü iddia edebilir. Her halükârda, Spinoza'da tabii hal, sivil hal ve birinden diğerine geçişin gerçek anlamının daha iyi kavranmasını sağlayan, *alterius juris* ve *sui juris* kavramlarıdır.⁴⁴¹

Ne var ki, Matheron'un bu iki kavramın kronolojisine ilişkin olarak verdiği bilgi yanıltıcıdır. *Alterius juris* ve *sui juris* kavramları, “başkasının hakkına tâbi olmak” ve “kendi hakkına tâbi” olmak anlamlarında, Spinoza tarafından *Teolojik-Politik İnceleme*'de de kullanılır. Örneğin V. bölümde, Mısır'dan çıktıktan sonra Yahudiler'in, bir başka halkın hakkına tâbi olmadıkları, yani bağımsız oldukları söylenir. Bu nedenle o sırada Yahudiler, Spinoza'ya göre, yeni yasalar koyabilirler, istedikleri her yerde politik bütün kurabilirler, istedikleri toprakları işgal edebilirlerdi. Ancak Musa, kendi hakkına tabi olarak yaşamaktan aciz olan bu halkın, kendi kafasına göre davranmasına izin vermemiş ve politik bütünün içine dini sokmuştur. Spinoza'ya göre Yahudi politik bütünündeki törenlerin işlevi de, insanların hiçbir konuda kendi haklarına tâbi olmadıklarını, aksine her konuda bir başkasının hakkına tâbi olduklarını sürekli hatırlamalarını ve bu keyfiyeti sürekli uygulayarak tefekkürle kabul etmelerini sağlamaktır.⁴⁴² XVII. bölümdeyse Spinoza, insanların aslında tabii haklarından yoksun bırakılamayacaklarından söz ederken, her insanın tabii hakkından kaynaklanan birçok şeyi kendinde sakladığını ve böylece bir

⁴⁴⁰ *Etika*'da yer alan bu uzun pasaj oldukça sorunludur. Her şeyden önce, söz konusu metin, eklendiği önermeyle doğrudan ilgili değildir. Diğer yandan içeriği ve uzunluğu, *Etika*'nın geometrik yönteminin akışını bozmaktadır. *Etika*'nın IV. bölümünün *TTP*'nin yayınlanmasından sonra kaleme alındığı kesindir. Diğer yandan az önce belirtilen ayrıntılar, bu bölümde yer alan söz konusu uzun pasajın, *Etika* metninin tamamlanmasından sonra, hatta *TP*'nin kaleme alınması sırasında eklendiği izlenimini uyandırmaktadır. Bu metnin, *TTP* ile birlikte okunması mümkün görünmemektedir. Bu pasajın metne sonradan eklenmiş olabileceğine dair benzer görüş için bkz: Wolfgang Röd, **Benedictus de Spinoza. Eine Einführung**, Reclam: Stuttgart, 2002, s. 315, 394.

⁴⁴¹ Matheron, **Individu et communauté chez Spinoza**, s. 300.

⁴⁴² *TTP*-V, s. 112, 113.

başkasının değil kendi hakkına bağlı kaldığını söyler.⁴⁴³ İfade özgürlüğünün savunulmasına özgülenmiş XX. bölümeysen Spinoza, bir insanın kafasının bütünüyle bir başkasının hakkına tâbi olmasının mümkün olamayacağını ileri sürerek başlar.⁴⁴⁴ Dolayısıyla *alterius juris* ve *sui juris* kavramlarının, hak devrinden ne anlaşılması gerektiğini, *Politik İnceleme*'den çok *Teolojik-Politik İnceleme* bağlamında açıklığa kavuşturdukları söylenebilir.⁴⁴⁵

2.2.2. *Politik İnceleme*'nin Eleştirisi

2.2.2.1. İki İncelemenin Bağdaşmazlığı Tezi

Teolojik-Politik İnceleme'deki sözleşme terminolojisinin bu çalışma çerçevesinde nasıl yorumlandığı daha önceki bölümlerde ortaya konulmuştu. Dolayısıyla burada Matheron'un bu incelemenin sözleşmeci olduğuna ilişkin savı ayrıca eleştirilmeyecektir. Diğer yandan Matheron'un, temelde *Etika*'ya, özellikle de *Etika*'da bahsi geçen "duyguların öykünülmesi" mekanizmasına dayanan devletin kökeni açıklaması iki yönden sorunludur. Yazarın, Spinoza'nın bireysel *conatus* kuramından yola çıkarak topluluğun *conatus*'u ve bir birey olarak insan topluluğu kavramlarına varma çabası, bir sonraki bölümde eleştirilecektir. Bu başlık altındaysa, *Politik İnceleme*'nin sözleşmeci olmadığı iddiası sorgulanacaktır.

Spinoza'nın iki politik incelemesi hakkındaki görüşlerin, tanıtlamaları ve dayanak noktalarındaki farklılıklara rağmen, belli kategoriler içinde ele alınabileceği daha önce ortaya konulmuştu. Burada bu kategorileri, farklı bir terminolojiyle tekrar etmekte fayda olabilir:

1. Spinoza'nın her iki incelemede de sözleşme terminolojisini kullandığını ve dolayısıyla her iki metin bağlamında da devletin kökenini sözleşmeci bir yaklaşımla açıkladığını söyleyen yazarların görüşleri.⁴⁴⁶

⁴⁴³ *TTP-XVII*, s. 244.

⁴⁴⁴ *TTP-XX*, s. 283.

⁴⁴⁵ Benzer görüş için bkz: Den Uyl, **Power, State and Freedom**, s. 132.

⁴⁴⁶ Örnek olarak bkz: Wilfried Röhrich, **Staat der Freiheit. Zur politischen Philosophie Spinozas**, Darmstadt: Joseph Melzer Verlag, 1969, s. 41, 42.

2. Spinoza'nın her iki incelemede de sözleşme terminolojisini kullandığını, yine de Spinozacı sözleşmenin geleneksel anlamda bir sözleşme kurgusu olmadığını ileri süren yazarların görüşleri.⁴⁴⁷
3. *Politik İnceleme*'de sözleşme terminolojisine rastlanmazken, *Teolojik-Politik İnceleme*'de böyle bir terminolojinin bulunduğunu ancak bu incelemede geleneksel anlamda bir sözleşme kurgusu olduğunun söylenemeyeceğini ileri süren yazarların görüşleri.⁴⁴⁸
4. Spinoza'nın *Teolojik-Politik İnceleme*'de yeterli düşünsel araçlardan henüz yoksun olduğundan sözleşme terminolojisini kullanmış olmasına rağmen, *Politik İnceleme*'de *Etika*'ya uygun olarak sözleşmecî ufku aştiğini iddia eden yazarların görüşleri.⁴⁴⁹

Daha önce de belirtildiği gibi, bu çalışmayla genel olarak sözleşme kuramlarıyla ilgili incelemelere, özel olarak Spinoza felsefesi bağlamındaki sözleşme tartışmasına yeni bir boyut getirmek istenmektedir. Okumakta olduğunuz çalışmanın yaklaşımına göre, *Teolojik-Politik İnceleme* ve *Etika* birlikte ele alındığında, Spinoza'nın devletin kökenini sözleşmecî bir dille açıklayan bir düşünür olmadığı görüleceği gibi, filozofun meşruiyet dışı düşüncenin bir temsilcisi olması nedeniyle herhangi bir şekilde bir devlet kuramcısı olduğunun da söylenemeyeceği ortaya çıkar.⁴⁵⁰ *Teolojik-Politik İnceleme*'de meşruiyeti kuran hiçbir hukukî argüman

⁴⁴⁷ Laurent Bove, *TP*'deki bazı pasajlarda bir sözleşme düşüncesinin belirttiğini kabul eder. Ancak hem *TTP* hem de *TP* bağlamında, Spinozacı sözleşmenin toplumun gerçek yapısal düzeninden başka şey olmadığını ileri sürer (Laurent Bove, **La stratégie du conatus**, Paris: Vrin, 1996, s. 217, 220, 224, 233, 105; ayrıca bkz: Laurent Bove, "C'est la résistance qui fait le citoyen", **Architectures de la Raison**, Der. Pierre-François Moreau, Paris: Ens Éditions, 1996, s. 82, 83).

⁴⁴⁸ Örnek olarak bkz: Osamu Ueno, "Spinoza el le paradoxe du contrat social de Hobbes", **Cahiers Spinoza**, Sayı: 6, Paris: Édition Réplique, 1991, s. 269, 278, 279, 280; Julie Saada, "Le corps-signé. Ordre des passions et ordre des signes: une économie du corps politique", **Spinoza et la politique**, Der. H. Giannini, P.-F. Moreau, P. Vermeren, Paris: L'Harmattan, 1997, s. 67; Wolfgang Bartuschat, **Spinozas Theorie des Menschen**, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1992, s. 244, 245, 246; Pierre-François Moreau, "La place de la politique dans L'Étique", **Fortitude et Servitude**, Der. C. Jaquet, P. Sévécac, A. Suhamy, Paris: Édition Kimé, 2003, s. 124, 125; Diego Tatián, **La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza**, Córdoba: Adriana Hidalgo, 2001, s. 29, 30; Warren Montag, "Modernité de Spinoza", **Magazine Littéraire. Spinoza: Un philosophe pour notre temps**, Sayı: 370, Paris, 1998, s. 52, 53.

⁴⁴⁹ Bu başlık altına Matheron'un yanında Antonio Negri de yerleştirilebilir. Negri'nin Spinoza okuması ileriki bölümlerde incelenecektir.

⁴⁵⁰ Moreau, *TTP*'nin XVI. bölümünde devletin kökeninin sözleşmecî terimlerle açıklandığını, ancak bu kuramsal yöntemin XVII. bölümde ciddi anlamda sınırlandığını söyler. Yazara göre gerçekte Spinoza *TTP*'de asla bir devlet kuramı geliştirmemiştir; başka bir ifadeyle Spinoza'nın bu eserdeki

yoktur. *Politik İnceleme*'deyse Spinoza, bir modern devlet ve egemenlik kuramcısına dönüşür. Bu anlamda, ne *Politik İnceleme*'de bir sözleşme terminolojisinin bulunmadığı savı doğrudur ne de sözleşmecî ufkun aşılmış olduğu... Bu nedenle, *Teolojik-Politik İnceleme* ve *Politik İnceleme*'nin bağdaştırılması ve birlikte okunması mümkün değildir.

Bu yaklaşımı temellendirmek için öncelikle, *Politik İnceleme*'deki sözleşme terminolojisi Matheron'un tezinin eleştirisiyle birlikte ele alınacak, ardından "sözleşme kurgusunun gönüllülüğü temellendiren işlevi" sorunsalı üzerinden, *Politik İnceleme* ve *Leviathan*'ın karşılaştırılması aracılığıyla incelemedeki sözleşmecî eğilim sorgulanacaktır.

2.2.2.2. *Politik İnceleme* ve Sözleşme Terminolojisi

Politik İnceleme metni bağlamında Spinoza'ya göre, eğer iki kişi aralarında anlaşır [*convenire*] ve güçlerini birleştirirlerse birlikte daha fazla güçleri ve dolayısıyla tabiat üzerinde her birinin tek başına sahip olduğundan daha fazla hakları olacaktır. Güçlerini birleştiren insanların sayısı arttıkça, bunların sahip oldukları ortak hak da artar.⁴⁵¹ Hemen birkaç paragraf ileride Spinoza, insanlar ortak haklara sahip olduklarında ve "*hepsi sanki tek bir zihin [mens] tarafından yönetildiklerinde*", her birinin, ondan daha güçlü olan tüm diğerlerine göre daha az hakka sahip olacağını söyler. Filozofun bu pasajda biraz önce alıntılanan paragrafta yaptığı gönderme, bu sonucun, insanların karşılıklı anlaşarak güçlerini birleştirmiş olmalarından doğduğunu gösterir. Böylece bir yandan her biri tabiat üzerinde gerçekte ortak hakkın ona kazandırdığı kadar hakka sahiptir, diğer yandansa yine her biri "ortak bir rızayla" [*ex communi consensu*] ona buyrulmuş yapılmak zorundadır ya da buna zorlanabilir.⁴⁵² *Multitudo*'nun gücünün [*potentia*] belirlediği bu hakka genelde devletin gücü [*potentia*] denir. Ortak rızayla [*ex communi consensu*] kamusal işleri yüklenenler bu hakka "mutlak olarak" sahip olurlar. Bu görev, tüm *multitudo*'nun oluşturduğu bir meclis tarafından üstlenilirse, söz konusu olan

amacı böyle bir kuram geliştirmek değildir. Yine de Moreau, iki incelemenin beraber okunması taraftarıdır (Pierre-François Moreau, "Les deux genèses de l'Etat dans le *Traité théologico-politique*", **La Recta Ratio**, Der. Laurent Bove, Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1999, s. 191, 192).

⁴⁵¹ TP-II, 13.

⁴⁵² TP-II, 16.

demokrasidir. Meclis birkaç kişiden oluşuyorsa aristokrasi, kamusal görev ve dolayısıyla güç bir kişiye aitse monarşi söz konusu olur.⁴⁵³

İnsanlar, bir araya gelip tabii güçlerini birleştirerek devletin bedenini, yani toplumu ya da *civitas*'ı meydana getirirler.⁴⁵⁴ Bedenin yanı sıra, devletin bir de zihni vardır. Bu zihnin varlığı, *Politik İnceleme* metninde, sözleşme tartışması kapsamında en sorunlu ifadelerden biri olan ve metin boyunca sık sık kullanılan “sanki tek bir zihin tarafından yönetilmek zorunda olma ya da bunu isteme”⁴⁵⁵ düşüncesiyle temellendirilir. Üstün gücün [*summa potestas*] hakkı, ayrı ayrı ele alınan yurttaşlardan her birinin gücüyle [*potentia*] değil, bir biçimde “aynı zihnin rehberliğindeki” *multitudo*'nun gücüyle [*potentia*] tanımlanan tabii haktan başka şey değildir. Bunun anlamı, bedeni ve zihniyle [*corpus et mens*] devletin, gücü ölçüsünde bir hakka sahip olduğudur; tabii haldeki [*in statu naturali*] bireyin gücü ölçüsünde hak sahibi oluşu gibi⁴⁵⁶... Devletin bedeninin, “tek bir zihin tarafından yönetiliyormuş gibi” hareket etmesi ve dolayısıyla “toplumun iradesinin [*voluntas*] herkesin iradesi [*voluntas*] olarak görülmesi” gerektiğinden⁴⁵⁷, toplum haklı ve iyi olana karar verdiğinde, buna tek tek herkesin de karar verdiği düşünülmelidir.⁴⁵⁸

Multitudo'nun kendileri yoluyla hakkını bir meclise ya da bir insana devrettiği [*transferir*] sözleşmeler ya da yasalar [*contractus seu leges*], kuşkusuz ancak ortak esenlik için önemli bir sorun çıktığında ihlal edilmelidir. Bu konuda hüküm vermekse tek tek bireylere değil, devletin gücünü elinde bulundurana düşer. Başka bir ifadeyle, ortak hakkın kendisine devredildiği meclis ya da güç, sayesinde bu devrin gerçekleştiği sözleşmeyle [*contractus*] ya da o sözleşmenin şartlarıyla

⁴⁵³ TP-II, 17.

⁴⁵⁴ TP-III, 1.

⁴⁵⁵ TP-II, 21; TP-III, 2, 5 ve 7; TP-IV, 1.

⁴⁵⁶ TP-III, 2.

⁴⁵⁷ Jaquet, E-IV, Ö-9'un notundaki “irade” tanımına gönderme yaparak, kavramın teknik anlamıyla, iki tür zihinle bağlantılı olduğunu ileri sürer; bir yandan insanın, diğer yandansa devletin zihniyle... *Etika*'daki tanıma göre, zihin, belirsiz bir süre varlığında sürmeye çabalar ve bu çabasının bilincindedir. Bu çaba yalnızca zihinle ilgili olduğunda irade adını alır. Jaquet'ye göre Spinoza, TP'de, devletin zihnine açıkça bir irade atfeder. Zira TP'de Spinoza, devletin bedeninin tek bir zihin tarafından mı yönetilmesi gerektiğini ve bu nedenle de politik bütünün iradesinin herkesin iradesi olarak görülmesi gerektiğini söylemektedir. Jaquet'nin TP'ye dayanan bu Spinoza okuması, bu çalışmanın TP'ye eleştirel yaklaşımını, aksi bir görüş olsa da, doğrular niteliktedir (Chantal Jaquet, “Le rôle positif de la volonté chez Spinoza”, *La Recta Ratio*, Der. Laurent Bove, Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1999, s. 157).

⁴⁵⁸ TP-III, 5.

[*contractus conditiones*] bağılı değildir.⁴⁵⁹ *Contractus* sözcüğünün üç kez geçtiği bu paragraf daha önce aktarılan pasajlarla birlikte ele alındığında, Matheron'un bu paragrafa dayanan eleştirilere doyurucu bir yanıt veremediği açıkça ortaya çıkar. Kaldı ki, Matheron eleştirilere verdiği yanıtla aslında örtük biçimde *Politik İnceleme*'nin sözleşmeciliğini kabul etmiş olur; zira Matheron'a göre *multitudo* varsayımsal olarak zaten egemendir ve bu egemenliği bir sözleşmeyle aristokratik bir meclise ya da krala devreder. Yani burada sözleşme toplum kurucu bir nitelik taşımaz.⁴⁶⁰ Diğer yandan, Matheron, insanların karşılıklı anlaşmasının [*convenire*] toplumun kuruluşuna ilişkin olduğunu kabul etmekle birlikte, bunun hukuki bir sözleşme terminolojisi olarak görülemeyeceğini ileri sürer.⁴⁶¹

Burada her şeyden önce, modern sözleşme kuramlarının bir niteliğine tekrar dikkat çekmek gerekir. Bu kuramlar, tabii hal, sivil hal ve hak devri ortak temalarında ve politik gücü gönüllülük ilkesine dayanarak doğrulama amacıyla birleşseler de, geri kalan konularda çeşitlilik gösterirler. Bazen tabii halden sivil hale geçiş, Hobbes'da olduğu gibi tek bir hak devri yani tek bir sözleşmeyle gerçekleşir. Başka bir ifadeyle toplum ve devlet bir anda kurulur. Bazense devletin kuruluşu aşamalı olarak gerçekleşir. Önce bir sosyal sözleşmeyle toplum ve toplumun gücü ortaya çıkar, sonrasında da toplum bu toplu gücünü bir politik sözleşmeyle, yani bir boyun eğme sözleşmesiyle bir ya da birkaç kişiye devreder. Böylece hem egemeni yaratır hem de yönetim biçimini seçmiş olur.

Gerçekten de, sözleşme kuramları arasında, sözleşmenin şekli ve içeriği açısından pek çok fark vardır. Sözleşmenin konusu, bireylerin tabii haklarından kısmen mi yoksa tamamen mi vazgeçmesidir? Toplumu kuran sözleşmeyi [*pactum societatis*], halk ve yönetici arasındaki ilişkiyi kuran ikinci bir sözleşme [*pactum subjectionis*] takip etmeli midir? Bir kere yapıldıktan sonra sözleşme feshedilebilir mi ve hangi şartlar altında feshedilebilir? Tabii hakkın devri daimi bir feragat midir, yoksa geçici bir imtiyaz mıdır? Bu soruların cevabına göre sözleşme kuramları çeşitlense de bu farklılıklar, bir sözleşme kuramının temelinde yatan, tabii hal, hak devri, sivil hal ve gönüllülük unsurlarını etkilemez; işlevse hep aynı kalır.⁴⁶²

⁴⁵⁹ TP-IV, 6.

⁴⁶⁰ Matheron, "Le problème de l'évolution de Spinoza", s. 259.

⁴⁶¹ A.g.e., s. 260, 261.

⁴⁶² Bobbio, *Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition*, s. 4.

Contractus sözcüğünün geçtiği paragrafta söz konusu olanın, yönetim biçimini belirleyen politik bir sözleşme olduğunu Matheron da kabul etmektedir. Ancak Matheron'un iddiasının aksine, *Politik İnceleme*'de toplum da, ardından gelen politik sözleşmeyi doğrulayacak biçimde, bir sosyal sözleşmeyle kurulur. Zira insanların karşılıklı anlaşarak tabii güçlerini bir araya getirmelerinin, tek tek insanları aşan bir toplu güç ya da hakka dönüşmesi ancak "tek bir zihin tarafından" yönetilmeleriyle mümkündür. Burada kaçınılmaz olarak devreye, rasyonel bir sosyal sözleşme girecektir. Zira ortak hakkın buyuruculuğunun kaynağında "ortak rıza" yatar. Daha sonra *multitudo*, yine ortak rızaya dayanan, dolayısıyla rasyonel nitelikli bir politik sözleşmeyle yönetim biçimini seçer; demokrasi, aristokrasi ya da monarşiyi... Yönetim biçimi ne olursa olsun, yönetme gücünü elinde bulunduranlar bu ortak gücü ya da hakkı mutlak olarak kullanırlar. Böylece devletin gücü, hakkının uzandığı yere kadar uzanır. Diğer yandan, bu ister *multitudo*'nun kendisi, ister birkaç kişi, ister tek bir kişi olsun, egemenin kendisi politik sözleşmenin koşullarıyla bağlı değildir. Böylece Spinoza, başka sözleşme kuramlarında bazen rastlanan direnme hakkı kuramını da *Politik İnceleme* bağlamında politik düşüncesinden dışlamış olur.

Matheron'un, *convenire* fiilinin devletin kökenine ilişkin ikinci kullanımının yer aldığı pasajdaki "tabii olarak" [*naturaliter*] ifadesinin, bu fiilin sözleşmeci yorumunu saf dışı bıraktığına ilişkin argümanı da isabetsizdir. Bu pasaja göre, insanlar, "akıldan ziyade duyguların kılavuzluğunu izlediklerinden, *multitudo*'nun tabii olarak anlaşması ve tek bir zihin tarafından yönetilmek istemesinin kaynağı akıl değil, umut, korku ya da maruz kalınan bir zararın öcünü alma arzusu gibi ortak bir duygu olmalıdır". Spinoza, paragrafın sonunda da insanların tabiatları gereği sivil hale geçme eğiliminde olduğunu söyler.⁴⁶³ Sivil halin tabii olarak kurulduğu ya da insanların tabiatları gereği sivil hale geçme eğiliminde oldukları düşüncesi, gerçekten de Spinoza'nın, toplumun kuruluşunda insanları yönlendirenin akıl değil, tutkuları olduğu savının bir sonucudur.

Ne var ki, burada iki noktaya dikkat çekmek gerekir. İlk olarak, bu pasajın yukarıda aktarılan pasajlardan soyutlanmış biçimde ele alınması yanıltıcıdır. İkinci olaraksa, Spinoza'nın akıl kavramıyla ifade ettiğinin ne olduğunun saptanması bir

⁴⁶³ TP-VI, 1.

gerekliliktir. Spinoza'da akıl bir bilgi türüdür ve bilinçle özdeş değildir. İlk bölümde ayrıntılı olarak ortaya konulduğu gibi, yalnızca duygulanırlara dayanan, anlama yeteneğinin devreye girmediği idealar da bir bilgi türüdür ve bilinç bu bilgi türüyle birlikte işlemeye başlar. İnsanın bir duygunun itkisiyle davranması, onun eyleminin iradi bir seçim olduğunu düşünmesine engel değildir. Akılsa açık seçik idealardan, ortak nosyonlardan oluşan ikinci tür bilgidir. Hobbes'da ve diğer sözleşme kuramcılarında böyle bir ayırım bulunmadığından, Spinoza'da sözleşmenin rasyonelliği aranırken, insanların özgür irade yanılığısı içindeki eylemlerinin varlığı yeterli olacaktır. Bu eylemlerin kaynağı da elbette insan tabiatından doğan tutkulardır. Yani insanları sivil halde yaşamaya itenin, kaynağı umut, korku ya da öç arzusu gibi bir tutku olması, sivil halde yaşama kararının bilinçli bir tercih olma niteliğini bir olasılık olarak elemez. Böyle bir tutkuya sahip olmaksızın, insanlarda tabii olarak tek bir zihin tarafından yönetilme isteği yaratır.

Bu anlamda, Spinoza'nın *Politik İnceleme*'deki açıklamasının, Hobbes'unkinden çok da büyük bir farkı yoktur. Tabii olarak birbirinin düşmanı olan insanların, birbirlerine karşı duydukları korku ve arzuladıklarına ulaşma umuduyla barışı aramaları... Kaldı ki Spinoza, *Politik İnceleme*'de açıkça, insanın, devletin buyruklarına itaat etme kararının temelinde ister onun gücünden duyduğu korku isterse sakin bir hayat sevgisi bulunsun, sivil halin yararı konusunda "*kendisinin karar vermiş olduğunu*" söyler.⁴⁶⁴ Spinoza'ya göre, bütünüyle bir başkasının hakkının boyunduruğuna girmenin, dolayısıyla da sivil halin, aklın buyruğuna da aykırı olduğu söylenemez. Zira insanlar duygularının boyunduruğu altında oldukça, sağlıklı aklın, her bireyin kendi hakkına tâbi olmaya devam etmesini buyurması mümkün değildir. Akıl açıkça barışın aranmasını gerektiğini öğretir; barış da ancak devlete saygı gösterildiği sürece kurulabilir.⁴⁶⁵

2.2.2.3. *Politik İnceleme* ve *Leviathan*

Spinoza'nın *Politik İnceleme*'deki çifte sözleşme kurgusunun, işlevi yönünden ele alınması, filozofun bu incelemeyle bir devlet ve egemenlik kuramcısına dönüşmüş olduğu savını güçlendirecektir. Bu çalışmanın *Politik İnceleme*'nin *Leviathan*'la karşılaştırılarak yapılmasıysa, *Politik İnceleme*'nin yazarıyla Hobbes

⁴⁶⁴ TP-III, 3.

⁴⁶⁵ TP-III, 6.

arasında bu bağlamda farktan çok benzerlik bulunduğunu gözler önüne serecektir. Temel fark, elbette, Spinoza *Politik İnceleme*'de aristokrasiyi ve bugünkü demokratik temayülün çok gerisinde olsa da bir tür demokrasiyi⁴⁶⁶ kayırırken, Hobbes'un ödünsüz biçimde mutlak monarşiyi savunmasıdır.⁴⁶⁷

En büyük benzerlikse, iki düşünürün insan tabiatı ve tabii hal betimlemelerinde ortaya çıkar. Hobbes'da tabii hal nasıl bir *status hostilis* ise, Spinoza da *Politik İnceleme*'de insanları tabii halde birbirlerinin düşmanı olarak tasvir eder. Genelde insanlar tabii olarak tutkulara bağımlı olduklarından yine tabii olarak birbirlerinin düşmandırlar. Bir insan için en korkutucu olan ve kendini ondan en çok koruması gereken kişi insanın en büyük düşmanıdır.⁴⁶⁸ Dolayısıyla insanlar tabii olarak birbirlerinin düşmandırlar.⁴⁶⁹ Hatta yasalarla bir araya gelmiş ve bağlanmış olmalarına rağmen, yani sivil halde de bu tabiatlarını korurlar.⁴⁷⁰ Böyle bir insan tabiatı ve tabii hal tasarımının, devletin mutlak gücünü doğrulama işlevi göreceği açıktır. Koşulları ne olursa olsun, sivil halin korunması da en büyük amaç haline gelecektir. Nitekim sivil haldeki insanlar için *multitudo* kavramını kullanan Spinoza, kavrama olumsuz bir anlam vererek onun hangi mekanizmalarla dizginlenebileceğini ortaya koymaya çalışır.⁴⁷¹ Böylece, *Teolojik-Politik İnceleme*'de özgürlüğün güvenliğin koşulu olduğunu savunan Spinoza, *Politik İnceleme*'de Hobbes'un *Leviathan*'daki yaklaşımını benimser ve güvenlik kaygısını özgürlüğün önüne

⁴⁶⁶ *TP*, Spinoza'nın en iyi demokratik devletin nasıl örgütlenmesi gerektiğini anlatmaya başladığı yerde kesilir. Bu incelemenin yazımına filozofun isteyerek mi son verdiği, yoksa metnin filozofun zamansız ölümü nedeniyle mi tamamlanamadığı sorusunun doyurucu bir yanıtı yoktur. Ancak demokrasi üzerine yazılmış birkaç paragraf, filozofun kafasında nasıl bir demokrasi tasarımı olduğuna ilişkin bazı ipuçları verir. Yabancıların, uşakların, çocukların, bir suç işlemiş olanların veya onursuz bir hayat sürenlerin ve filozofun tabiatları gereği erkeklerle eşit olmadıklarını iddia ettiği kadınların politik katılım hakkına sahip olanlar arasından dışlandığı bir demokrasi... (*TP*-XI, 3 ve 4).

⁴⁶⁷ Cazayus, Spinoza'nın *TP*'deki önermelerini "taçlandırılmış demokrasi" ya da "federal aristokrasi" olarak adlandırır (Paul Cazayus, **Pouvoir et liberté en politique**, Liège: Mardaga, 2000, s. 155, 160).

⁴⁶⁸ *TP*-II, 14.

⁴⁶⁹ Pätzold, bu tabii hal betimlemesindeki üslup sertleşmesine dikkati çeker. *Etika*'da tutkularına tabi oldukları sürece insanların birbirlerine karşı olabileceklerini söyleyen Spinoza, *TP*'de bunu bir olasılık olmaktan çıkararak zorunlu bir sonuç biçiminde ortaya koymaktadır (Detlev Pätzold, "Spinozas Politiktheorie und das Streben nach Selbsterhaltung", **Mededelingen Vanwege Het Spinozahuis**, Sayı: 92, Budel: Damon, 2007, s. 21, 22).

⁴⁷⁰ *TP*-VIII, 12.

⁴⁷¹ *TP*-I, 3; Ramond, kitabın yazıldığı dönemdeki politik huzursuzlukların *TP*'ye yansıdığı görüşündedir. Yazara göre, bu anlamda Spinoza'nın, kitlesel şiddeti dizginleme kaygısına kapıldığı düşünülebilir (Charles Ramond, "Sur l'orientation quantitative du *Traité Politique* de Spinoza", **Spinoza et la politique**, Paris: L'Harmattan, 1997, s. 85); Feuer de *TP*'yi yazarken Spinoza'yı belirleyen korku olduğunu söyler. Korkusu onu, daha önce hep kaçınmak istediği bir şeye yöneltmiştir; Hobbes sisteminin otokratik unsurlarını yenilemeye... (Aktaran: Steven Barbone, Lee C. Rice, "La naissance d'une nouvelle politique", **Architectures de la raison**, Paris: Ens, 1996, s. 48).

geçirir. *Politik İnceleme*'nin yazarı, özgürlüğün kişisel bir erdem olduğunu ileri sürer; devletin ihtiyacı olan erdemse güvenlidir.⁴⁷² Spinoza'ya göre, bir devletin en iyi şekilde nasıl yönetileceği de yine sivil halin yöneldiği amaçtan kolayca anlaşılabilir. Sivil halin amacı, barış ve güvenlikten başka şey değildir.⁴⁷³

Bu çalışma açısından *Politik İnceleme* ve *Leviathan* arasındaki en büyük benzerlikse, sözleşme kuramının modern devlet kuramı içindeki işlevsel rolü bağlamında ortaya çıkar. *Leviathan*'da toplum yapay olarak yani bir sözleşmeyle kurulsa da, insanları böyle bir sözleşme yapmaya iten nedenler insan tabiatından kaynaklanır. İnsanların doğuştan eşit ve tutkularının hâkimiyetinde bir tabiata sahip olmaları, Hobbes'un kuramında tabii hali, herkesin herkese karşı daima savaş halinde olduğu bir ortama dönüştürür. İnsanlara barışı aramayı öğütleyen tabiat yasaları vicdanen bağlayıcı olsalar da, barışın sürekliliği için bir adım daha atmak gerekir; herkesin tabiat yasalarına fiilen de uyacağı güvenli bir ortam yaratmak... Dolayısıyla tabii halden çıkılması bir zorunluluktur. Bunun için de gerekli olan ahlaki ilkeler değil, gerçek yasalardır; yani başkaları üzerinde buyurma hakkı olan kişinin sözü⁴⁷⁴... Bu nedenle, insanların toplu halde yaşamasını sağlayan mutabakatın sürekli olabilmesi için bu sözleşmenin, insanların tümünü korku içinde tutmaya ve eylemlerini ortak faydaya yönlendirmeye muktedir genel bir güç oluşturacak koşulları içermesi gerekir. Böyle bir gücü kurmanın tek yolu, insanların bütün güçlerini tek bir kişiye veya hepsinin iradesini oyların çokluğuyla tek bir iradeye indirgeyecek tek bir heyete devretmeleridir. Bu sadece onaylamaktan ya da rıza göstermekten fazla bir şeydir. Herkes herkese “*senin de hakkını ona bırakman ve onu bütün eylemlerinde aynı şekilde yetkili kılman şartıyla, kendimi yönetme hakkını bu kişiye ya da bu heyete bırakıyorum*” demişçesine herkes herkesle bir sözleşme yapmalı ve hepsi bir ve aynı kişilikte gerçekten birleşmelidir. Bu yapıldığında, artık

⁴⁷² TP-I, 6. Balibar, özgürlük ve güvenlik sorunsalı bağlamında, iki incelemenin iki ayrı evren gibi birbirinden farklılaştığını söyler. TP'de devletin amacı artık özgürlük değil güvenlidir (Balibar, s. 63). Cazayus da Spinoza'nın TP'de “devletin gerçek amacı olarak özgürlük” düşüncesinden ve dolayısıyla da demokratik çözümden uzaklaştığının altını çizer (Cazayus, s. 169-172). Güvenlik ve özgürlük teması bağlamında iki inceleme arasında bir fark bulunduğu ilişkin benzer görüş için ayrıca bkz: Charles Ramond, “Sens et Projet du *Traité Politique*”, **Lectures de Spinoza**, Der. Pierre-François Moreau, Charles Ramond, Paris: Ellipses, 2006, s. 163. Güvenlik temasının ele alınışında TTP'den TP'ye herhangi bir değişiklik yaşanmadığı, her iki incelemede de güvenliğin açıkça devletin amacı olduğunun ortaya konulduğu iddiası için bkz: Nicolas Israël, “La question de la sécurité dans le *Traité Politique*”, **La Multitude Libre. Nouvelles Lectures du *Traité Politique***, Der. Chantal Jaquet, Pascal Sévérac, Ariel Suhamy, Paris: Éditions Amsterdam, 2008, s. 82, 83.

⁴⁷³ TP-V, 2.

⁴⁷⁴ *Leviathan*, XV (215-217; 115, 117).

kişilik sahibi olan bu topluluk devlet, bu kişiliği taşıyan kişi ya da heyetse egemen adını alır. Sözleşmenin tarafı olan insanlarsa egemenin uyrukları haline gelirler.⁴⁷⁵ Daha önceki bölümlerde söz edilen fail-amil ilişkisi, egemenin iradesini tek tek her bireyin iradesine dönüştürür. Yönetim şekli ne olursa olsun, egemen irade mutlaktır ve meşruluğunu tek tek her bireyin varsayımsal rızasından alır.

Öyleyse Hobbes'un *Leviathan*'da çizdiği resim, bazı farklara rağmen *Politik İnceleme*'de yansımaları bulmuştur. *Politik İnceleme* bir yandan tüm sözleşme kuramlarına ortak temaları barındırırken, diğer yandan da bu kuramların liberal değil mutlakiyetçi kanadında yer alır. Kurgusal bir tabii hal, bu halin insanların tabii düşmanlıkları nedeniyle güvensiz bir ortam olarak sunulduğu, insanların bu ortamda kapıldıkları duyguların itkisi ve aklın barışın aranmasını buyuran yönlendirmesiyle tek bir zihin tarafından yönetilmek istemeleri, böylece toplumu oluşturmaları ve tabii haklarını ortak bir kararla egemene devrederek devleti kurmaları... Bütün bunların sonucu da, yönetim şekli ne olursa olsun devletin mutlak gücünün doğrulanması olacaktır. Sivil hal ve onun yönetsel niteliği herkesin kendi kararından doğar ve egemenin iradesi tek tek her bireyin iradesidir. Güvenliği sağladığı için neredeyse kutsallaştırılan devletin korunması da yine aynı güvenlik nedeniyle bireylerin özgürlüklerinin önüne geçecektir. Bireyin özgürlüğü güvenlik adına sınırlanıyorsa, bir anlamda bu yetkinin kaynağı yine bireyin kendisidir.

Teolojik-Politik İnceleme'nin daha önce ayrıntılarıyla incelenmiş olan, meşruiyet dışı ve özgürlükçü yaklaşımıyla *Etika*'nın yeni bir hak kavramsallaştırmasına açılan olanakları hatırlandığında, *Politik İnceleme*'nin bu iki metinle bağdaşmaz olduğu açıkça ortaya çıkar. Özellikle de bu çalışmanın amacı doğrultusunda Spinoza felsefesi düşünsel bir araç olarak kullanılacaksa, *Politik İnceleme*'nin kenarda tutulması gerekecektir. Günün politik temayüllerini aşmamış bir metnin, bugün politikayı yeniden düşünmenin aracı olamayacağı açıktır.⁴⁷⁶

⁴⁷⁵ *Leviathan*, XVII (227; 130).

⁴⁷⁶ Cristofolini, sözleşme tartışmasına girmeksizin, *Etika*, *TTP* ve *TP*'yi birlikte okumayı önerir. Zira yazara göre bu üç eser birlikte, Spinoza felsefesinin olgunluk ürünü oluştururlar (Paolo Cristofolini, *Spinoza. Chemins dans l'Éthique*, Paris: PUF, 1996, s. 62).

2.2.3. Spinozacı Birey Olarak Devlet

2.2.3.1. Devletin Kökeni

2.2.3.1.1. *Politik İnceleme*'deki Boşluk

Matheron, Spinoza'nın evrimi tezine özgülediği çalışmasından birkaç yıl sonra, "L'indignation et le conatus de l'Etat spinoziste" (İnfial ve Spinozacı Devlet'in *Conatus*'u) başlıklı bir makale yayımlar. Yazarın bu makaledeki amacı, Spinoza'nın evrimi teziyle ilgili bir paradoksu açıklamaktır. Devletin kökeni konusunda *Teolojik-Politik İnceleme*'nin getirdiği sözleşmecî açıklamayı ikame edecek yeni bir açıklamaya *Politik İnceleme*'de rastlanmadığına göre, hâlâ sorulması gereken bir soru vardır; *Politik İnceleme*'de Spinoza, neden böyle bir açıklama getirmemiştir?⁴⁷⁷ *Spinoza'da Birey ve Topluluk* aslında, Spinoza'nın açıkça getirmemiş olduğu iddia edilen bu açıklamayı, Matheron'un yine Spinoza düşüncesinden türetme çabası olarak okunabilir. Gerçekten de Matheron bu eserde, söz konusu boşluğu, *Etika*'nın üçüncü bölümünde ortaya konulan "duyguların öykünülmesi" kuramıyla doldurmaya çalışmıştır. Ancak *Politik İnceleme*'deki bu boşluğun yazarı rahatsız etmeye devam ettiği de açıktır.

Sözleşme terminolojisi bağlamında Matheron'un *Teolojik-Politik İnceleme* ve *Politik İnceleme*'ye getirdiği yorumlar, önceki bölümlerde ele alınarak eleştirilmişti. Bu bölümün amacı, Matheron'un "Spinozacı birey olarak devlet tezi"nin irdelenmesidir. Amaçlanan incelemenin bu çalışma açısından önemi, Matheron'un Spinoza okumasının, bir sözleşme tartışması başlatmak anlamındaki önemine rağmen, aslında sözleşmecî ufku aşamamış olduğunun gösterilmesidir. Söz konusu amaca ulaşılabılırsa, devlet zihniyetinin ya da devletli düşünme refleksinin düşünce tarzımıza ne denli içkin olduğu da ortaya konulabilecektir. Sözleşme terminolojisini aşma arzusunun kendisi bile bazen, aslında sözleşme zihniyetini aşma arzusunu yansıtmayabilir. Matheron'un "Spinozacı birey olarak devlet tezi" de bunu ortaya koyan örneklerden biridir.

⁴⁷⁷ Alexandre Matheron, "L'indignation et le conatus de l'Etat spinoziste", **Spinoza: Puissance et ontologie**, Der. Myriam Revault d'Allonnes, Hadi Rizk, Paris: Éditions Kimé, 1994, s. 153.

2.2.3.1.2. Spinozacı Birey Kavramı ve Bireysel *Conatus*

Spinoza'da Birey ve Topluluk, Spinoza düşüncesinde *conatus* kavramının taşıdığı öneme vurgu yaparak başlar.⁴⁷⁸ Bu kavram önemlidir; zira *conatus* öğretisinin dayandığı temel ilke bireysel şeylerin varlığının kabulüdür ya da bireyselliğin tanınmasıdır.⁴⁷⁹ Spinozacı töz saf üretkenlikken, tarzlar tözün kendini açarken girdiği yapılar, öznelikle tözün özünü oluşturan şey, yani tözün kendi yapılarını üretme biçimidir. Zorunlulukla varolan tek töz, aynı zamanda tüm gerçekliğin yegâne kaynağıdır⁴⁸⁰ ve tanrısal tabiatın zorunluluğundan sonsuz biçimde sonsuz sayıda şey doğmalıdır.⁴⁸¹ Öyleyse tüm bireysel özler, gerçekleşmeye çalışırlar ve hepsinin gerçekleşmek için belli bir gücü ve hakkı vardır.⁴⁸² Ancak sonlu bireylerin varolmalarının tek nedeni, Tanrı'nın özünden kaynaklanan bir özleri olmasıdır;⁴⁸³ kendi özleri varoluş içermediğinden, Tanrı tarafından üretilmeleri ve yeniden üretilmeleri gerekir.⁴⁸⁴ Dolayısıyla tekil özler açısından olmak zorunluluğuyla olmak zorluğu arasında bir çelişki vardır ve bu çelişki yeni bir tür nedenselliğin sahneye çıkmasıyla aşılır. Onu varolmaktan alıkoyan şeye tekil öz dışarıdan maruz kalır; yine Tanrı'dan ama bu sefer dolaylı olarak; “*diğer tüm tekil özlerde kendini açtığı*” ölçüde Tanrı'dan⁴⁸⁵ ...

Matheron'a göre, Spinoza'da birey, kendine belirli bir yapı verdiği sürece tanrısal eylemlilikten başka şey değildir. Ama üretken eylemlilik, kendine böyle bir yapı verdiği ölçüde, zorunlu olarak o yapının sınırları içinde bir şey üretir. Şeyin özü mantıksal olarak onu yok edebilecek şeylerle uzlaşmaz olduğundan, şeyin etkileri de bu şeylerden doğan etkilerle uzlaşmazlık içindedir; bu şeylere karşıttır, sadece

⁴⁷⁸ “*Her şey, kendinde olduğu ölçüde, kendi varlığında sürmeye çabalar*” (E-III, Ö-6).

⁴⁷⁹ Matheron, **Individu et communauté chez Spinoza**, s. 9, 10.

⁴⁸⁰ “*Varolan her şey Tanrı'dadır ve Tanrı olmaksızın hiçbir şey olamaz ve kavranamaz*” (E-I, Ö-15).

⁴⁸¹ E-I, Ö-16.

⁴⁸² Matheron, **Individu et communauté chez Spinoza**, s. 16, 17.

⁴⁸³ “*Tanrı tarafından üretilen şeylerin özü varoluş içermez*” (E-I, Ö-24). Diğer yandan, herhangi bir eyleme belirlenen bir şey buna zorunlu olarak Tanrı tarafından belirlenir. Tanrı tarafından belirlenmeyen şey, kendini eyleme belirleyemez. Tanrı tarafından herhangi bir eyleme belirlenmiş şey de kendini belirlenmemiş kılamaz (E-I, Ö-26 ve 27).

⁴⁸⁴ Matheron, **Individu et communauté chez Spinoza**, s. 18; “*Tanrı yalnızca şeylerin varolmaya başlamalarının değil, ama varolmayı sürdürmelerinin de nedenidir*” (E-I, Ö-24, Sonuç).

⁴⁸⁵ Matheron burada, sonlu tekil şeylerin, birbirlerini hem sınırlayıp hem de eyleme belirleyerek bir bütün, bir topluluk içinde varolmalarıyla sosyal sözleşme arasında analogiye gider. Sosyal sözleşme, yurttaşların tabii haklarını, uygulanmalarını sınırlayarak güvence altına alır. Tekil özler arasındaki ilişki de özlerin “varoluşsal sözleşmesi” olarak adlandırılabilir (Matheron, **Individu et communauté chez Spinoza**, s. 20, 21).

kavramsal olarak değil, fiziksel olarak da... Öyleyse birey, varlığında sürmek için çabalar ve bu çaba onun edimsel özünden ayrı değildir.⁴⁸⁶ Tekil varlık, ona elverişli bir bağlam sağlayan diğer tekil şeyler olmadan, yani *conatus*'u tüm diğer *conatus*'lara tâbi olmadan, varolamaz. Bu *conatus*, tabii hakkı temellendirir; özlerin bengi varolma haklarının, süre içinde bağlama oturtuluşu⁴⁸⁷ ...

2.2.3.1.3. Birey Olarak İnsan ve Duyguların Öykünülmesi İlkesi

Etika'nın, epistemolojiye özgülenmiş ikinci bölümü ve tutkular kuramını ortaya koyan üçüncü bölümünde Spinoza, tüm tekil şeylerin *conatus*'undan, kendisi de bir tekillik olan insanın *conatus*'una atlar. İnsan da tüm diğer tekil varlıklar gibi varlığında sürmeye çabalar ve bu çaba onun edimsel özünden başka şey değildir. Ne var ki, insanın *conatus*'unun işleyişi çok daha karmaşık bir yapıya sahiptir. Bunun iki nedeni vardır. İlk olarak insan, yalnızca uzam özniteliğinin değil, aynı zamanda düşünce özniteliğinin de bir tarzıdır; yani insan hem uzamlı hem de düşünen bir tekil şeydir ve diğer uzam ve düşünce tarzları dışında hiçbir tekil şeyi duyumsamaz ve algılamaz.⁴⁸⁸ İnsan söz konusu olduğunda, uzam özniteliği beden, düşünce özniteliği ise zihin adını alır. İkinci olarak, insan bedeni yüksek düzeyde birleşik bir bireydir; farklı tabiattaki pek çok bireysel parçadan oluşur ki, bunların da her biri yüksek düzeyde birleşiktir. Bu nedenle, insan bedeni dışsal şeylerden pek çok biçimde etkilenir ve dışsal şeyleri pek çok biçimde etkileyebilir.⁴⁸⁹ Zihin ve beden birliği uyarınca da bu duygulanışlar, zihnin ideaları yani duygular adını alır.⁴⁹⁰ Dolayısıyla insan bedeninin pek çok biçimde duygulanmaya açık oluşu, insan zihninin de pek çok duyguya açık olması anlamına gelir. İnsan zihniyse kimi zaman etkin kimi zamansa edilgendir; yeterli ideaları olduğunda zorunlu olarak etkin, yetersiz ideaları olduğundaysa zorunlu olarak edilgendir.⁴⁹¹

Ne var ki, Matheron'un da ortaya koyduğu gibi, insanın açık seçik idealarından çok daha fazla karmaşık ideaları vardır. Böylece insanın kendi varlığında sürme çabası iki karşıt yöne yönelmiştir; aklın yönlendirdiği ve tutkunun yönlendirdiği iki

⁴⁸⁶ E-III, Ö-7.

⁴⁸⁷ Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, s. 22, 23.

⁴⁸⁸ E-II, Aksiyom 2 ve 5.

⁴⁸⁹ E-II, Ö-13, Yardımcı Önerme 7, Postula 1, 4 ve 6.

⁴⁹⁰ E-III, Tanım 3.

⁴⁹¹ E-III, Tanım 1.

karşıt yöne... Bu eğilimlerinden başat olansa ikincidir. Yine de insan ne yapıyorsa, yaptığı o şeyi yapmaya hakkı da vardır; kaynağı ne olursa olsun tüm kararları ve hareketleri bireysel *conatus*'unun bir ifadesidir. Matheron, *Etika*'nın üçüncü ve dördüncü bölümlerinde Spinoza'nın, insanın *conatus*'unun tabii halde olduğu zaman neye dönüştüğünü görmemize izin verdiğini söyler. Böyle bir hal, bu halde uzun süre yaşamanın mümkün olmaması keyfiyeti nedeniyle, herhangi bir deneyime denk düşmez. Ancak basit bir kurgu da değildir; gerçeklik içinde aynı zamanda hem aşılmış hem de muhafaza edilmiş bir soyutlamadır.⁴⁹²

Matheron'a göre, bu soyutlama, insanlar arası ilişkileri barındıran gerçek hayata şu önermelerle açılır: İnsan bedeni bir kez iki ya da daha çok cisim tarafından aynı zamanda duygulanmışsa, zihin daha sonra bunlardan birini imgelerken ötekileri de hatırlayacaktır.⁴⁹³ Diğer yandan, eğer zihin, bir kez iki duygudan aynı zamanda duygulanmışsa, daha sonra, biri tarafından duygulandığında, öteki tarafından da duygulanacaktır.⁴⁹⁴ İnsanlar arası ilişkiler düzlemine atlayabilmek içinse, *Etika III*, Önerme 28'e gitmek gerekir: “*Neşeye götürdüğünü imgelediğimiz her şeyin gerçekleşmesini sağlamaya ve neşeye ters düştüğünü ya da kedere götürdüğünü imgelediğimiz her şeyi uzaklaştırmaya ya da yok etmeye çabalarız*”. Matheron'a göre, Spinoza burada kalsaydı, insanın tutkulara tâbi tabiatı konusunda Hobbes'tan fazlasını söylemiş olmazdı. İnsanlar tutkularının güdümünde olduklarından, zorunlulukla birbirinin düşmanı olurlardı. Ancak Spinoza burada kalmaz ve insanlar arası ilişkilerin kökeninde yatan ilkenin başkasının duygularının öykünülmesi [*l'imitation des sentiments d'autrui*] olduğunu söyler. Diğerinin bizimle paylaştığı benzerlik sayesinde, yani bizimle insan olma özelliğini paylaştığı için o kişinin duygularının öykünülmesi⁴⁹⁵... İnsanlar arası ilişkilerin en son temeli: “*Bize benzeyen ve kendisi için hiçbir duygu taşımadığımız bir şeyin, herhangi bir duygu ile duygulandığını imgelediğimizde aynı duygu ile duygulanırız*”.⁴⁹⁶

Conatus ve birey kavramsallaştırmalarıyla bunların bağlandığı tutkular kuramının, Spinoza'nın politika düşüncesinde oynadığı başat rol elbette yadsınamaz. Ancak Matheron'un *Etika*'da ortaya konulmuş olduğunu ileri sürdüğü ve

⁴⁹² Matheron, **Individu et communauté chez Spinoza**, s. 81.

⁴⁹³ E-II, Ö-18.

⁴⁹⁴ E-III, Ö-14.

⁴⁹⁵ Matheron, **Individu et communauté chez Spinoza**, s. 155.

⁴⁹⁶ E-III, Ö-27.

toplumsallığı kavramak için zorunlu bir soyutlama olarak gördüğü tabii hal kavramsallaştırmasının ne ölçüde Spinoza'nın kendisine atfedilebileceğini tartışmak gerekir. Daha önce de belirtildiği gibi, *Teolojik-Politik İnceleme*'de tabii hal, bir kurguya değil, bir gerçekliğe denk düşer. Hiçbir insani yasanın, yani bir hukuk düzeninin olmadığı yerde, insanlar tabii halde bulunurlar. *Etika*'da ortaya koyulan tutkular kuramı da, yalıtılmış bireylerle değil, ister tabii halde ister sivil halde olsunlar, gerçek insanların ortak tabiatıyla ilgilidir. Oysa *conatus* ve birey kavramlarıyla Spinozacı tutkular kuramı, Matheron'un Spinoza okuması içinde, bir birey olarak devletin *conatus*'u düşüncesini temellendirecek tabii hal soyutlamasına varabilmek için kullanılacaktır ki, böyle bir yaklaşım, Spinoza felsefesine bütünüyle aykırıdır.

2.2.3.1.4. Bireylerin Tümleşmesi Tezi ve Toplu *Conatus*

Nitekim duyguların öykünülmesi ilkesi, Matheron'da, Spinozacı "bireylerin tümleşmesi kuramı"na [*la théorie de l'emboîtement des individus*] bağlanır. Bir bireyi oluşturan tüm bireyler ortak özellikler taşıdığına göre, ortak özellikler taşıyan bireylerin de, bu henüz gerçekleşmemiş olsa bile, tek bir birey içinde toplanma eğilimi gösterdikleri düşünülemez mi? Matheron'a göre, insan söz konusu olduğunda bu sorunun cevabı olumludur. İnsanlar sırf birbirlerine benzedikleri için, İnsanlık varolma eğilimi gösterir ve başkasının arzularını öykünme ya da yarışma⁴⁹⁷, kendini arayan bu insan topluluğunun toplu *conatus*'u olarak görülebilir.⁴⁹⁸ Kendi varlığında sürmeye, yani kendi kendisiyle anlaşmaya eğilimli olan insan, benzeriyle de anlaşmaya eğilim gösterir. Diğer insanların tekil özleri bizimkine benzediğine göre, insanın kendisini olumlamasının yolu başkalarını olumlamaktan geçer. Ne var ki, bu insanlar arası toplu *conatus*, dışsal nedenlerin durmak bilmeyen müdahalesi yüzünden kendisiyle çelişir ve kendine yabancılaşır.⁴⁹⁹

Matheron'un Spinoza'ya atfettiği "bireylerin tümleşmesi kuramı", insan topluluklarının da Spinozacı anlamda bir birey olabilecekleri iddiasına bağlanacağından, ciddi anlamda eleştiriye açıktır. Spinoza'nın *Etika*'da verdiği

⁴⁹⁷ Duyguların öykünülmesi, arzu [*cupiditas*] ile ilgili olduğunda, *yarışma* [*aemulatio*] adını alır. Başka bir ifadeyle yarışma arzusu, bize benzer başkalarının aynı arzuyu taşıdıklarını imgelememizin yarattığı, bir şeye karşı duyulan arzudur (*E-III, Ö-27, Not*).

⁴⁹⁸ Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, s. 155.

⁴⁹⁹ A.g.e., s. 156.

tanıma göre, tekil şeyler [*res singulares*], sonlu ve belirli bir varoluşları olan şeylerdir. Ancak eğer birden çok birey [*individuum*], tek bir eylemde aynı zamanda tek bir etkinin nedenleri olacak bir yolda birleşmişlerse, tümü bu düzeye dek tek bir tekil şey olarak görülebilir.⁵⁰⁰ Diğer yandan aynı ya da ayrı büyüklükteki birden fazla cisim [*corpus*], başka cisimler tarafından üst üste bastırılırlarsa veya devimlerini belli bir oranda birbirlerine iletebilecekleri biçimde aynı ya da ayrı hızlarda devinirlerse, bunlar, birlikte ele alındıklarında tek bir cisim ya da tek bir birey oluştururlar ve geri kalan cisimlerden bu birlik yoluyla ayırdeğilirler.⁵⁰¹ Bu şekilde oluşan bir bireyin her parçası kendi devinimini koruduğu ve onu aynı oranda ve biçimde diğer parçalara ilettiği sürece, söz konusu birey kendi tabiatını korur.⁵⁰² Bu tür bireyler de kendi aralarında yine aynı yasalar uyarınca bir araya gelerek daha karmaşık bireyler oluşturabilirler. Bu şekilde sonsuza dek gidilirse, tabiatın kendisi de bir birey olarak algılanabilir.⁵⁰³ İnsan bedeni de, yine her biri yüksek düzeyde birleşik ve çeşitli tabiattaki pek çok bireyden oluşur.⁵⁰⁴ İnsan zihnini oluşturan ideanın nesnesi de işte bu bedendir, yani sürekli dışsal şeyler tarafından belirlendiği ve dışsal şeyleri belirlediği için edimsel olarak varolan belli bir uzam tarzıdır.⁵⁰⁵ Bu aktarılan önermeler dışında *Etika*'da sair bir "birey" düşüncesi bulmak mümkün değildir. Bireysel şeyler vardır, çünkü tüm cisimler, yani uzamlı şeyler, belli bakımlardan anlaşılır. Öncelikle bir ve aynı özneliliğin kavramını içermelerinde anlaşılır. Devinim, dinginlik ve hız da anlaşabilecekleri diğer ortak nitelikleridir.⁵⁰⁶ Bu anlamda, insanların ortak duyguları üzerinden anlaşmaya eğilimlerini ve toplum içinde yaşama olgusunu, bireysel *conatus* ile analogiye giderek, toplu bir *conatus*'a dayandırmak, Spinoza felsefesi bağlamında çok sorunlu gözükmektedir.

Yine de Matheron, Spinoza'da toplumun ve devletin kökenine ilişkin açıklamayı bu temel üzerine oturtur ve özellikle iki duygudan söz eder. Duyguların öykünülmesi, keder [*tristitia*] ile ilgili olduğunda acıma [*commiseratio*] adını alır.⁵⁰⁷ Acımadan kaynaklanan iyilik yapma iştahınaysa iyilikseverlik [*benevolentia*]

⁵⁰⁰ E-II, Tanım 7.

⁵⁰¹ E-II, Ö-13, Yardımcı Önerme 3, Belit 2, Tanım.

⁵⁰² E-II, Ö-13, Yardımcı Önerme 7.

⁵⁰³ E-II, Ö-13, Yardımcı Önerme 7, Not.

⁵⁰⁴ E-II, Ö-13, Yardımcı Önerme 7, Konutlama 1.

⁵⁰⁵ E-II, Ö-13 ve Ö-13, Yardımcı Önerme 7, Konutlama 3, 4, 6.

⁵⁰⁶ E-II, Ö-13, Yardımcı Önerme 2 ve Tanıtı.

⁵⁰⁷ E-III, Ö 27, Not.

denir.⁵⁰⁸ Başka bir ifadeyle, iyilikseverlik acımadan doğan arzudur. Bu duyguların insan ilişkileri açısından önemi tali olsa bile güçleri inkâr edilemez. Yine de acıma, kederli bir duygu olduğundan, akıl tarafında telafi edilmesi ve etkin bir duyguya dönüştürülmesi, dolayısıyla da toplumsallığın kökeninde yer alması asla mümkün değildir.⁵⁰⁹ Topluluk başka nedenlerle varolmaktadır ve bu nedenlerin aynı anda hem olumlu, hem genelleştirilebilir hem de daimi bir çekim içinde aranması gerekir. Matheron, bu çekimin kaynağının hırs [*ambitio*] olduğunu ileri sürer; daha doğru bir ifadeyle en ilksel biçimiyle gurur hırsı... Spinoza, *Etika*'da insanın tabiatı gereği, başka insanların neşeyle bakacaklarını imgelediği her şeyi yapmaya çalıştığını, hor gördüklerini imgelediği her şeyi de hor gördüğünü söyler.⁵¹⁰ Yani insan benzerinin sevdiği ya da nefret ettiği şeyi, onun duygularını öykünerek sever ya da ondan nefret eder. Bir şeyi sevmek ya da ondan nefret etmekse, o şeyin varolmasını ya da ortaya çıkmasının engellenmesini arzu etmektir. Öyleyse, insan, başkaları için, olumlu bir değer canlı bir örneği olan şeyi destekleyecek biçimde dış dünyayı değiştirmeye çalışır; zira “*insanları hoşnut edebilmek için bir şeyi yapmak ya da yapmamak için gösterilen bu çabaya hırs denir*”.⁵¹¹ Matheron'a göre böylece, insanda kamusal bir fikir oluşur. İnsan yukarıda anlatılan süreç uyarınca neyin iyi ve neyin kötü olduğuna karar verir. Eylemler bize nesnel bir değer ya da nesnel bir değersizliğin kendini göstermesi olarak görünür.⁵¹² Diğer yandan, “*eğer biri, başkalarını neşe ile duygulandıracağını imgelediği bir şey yapmışsa, bu neşenin nedeni olarak kendisinin ideası eşliğinde neşe ile duygulanacak ya da kendisine neşe ile bakacaktır ve tersi*”.⁵¹³ Bu, gurur ve utancın kaynağıdır.⁵¹⁴

Hırs, ölçüsüz gurur arzusu⁵¹⁵ olarak tanımlansa da, insancılıkla özdeş olan ölçülü gurur arzusu etkin bir duyguya dönüşebilir. Matheron'a göre, bu gurur arzusu kendini pek çok farklı biçimde gösterebilir; kendimize benzeyenlerle uyum içinde yaşamak, onlar tarafından kabul görmek, itibar sahibi olmak ve skandallardan

⁵⁰⁸ E-III, Ö 27, Sonuç 3, Not.

⁵⁰⁹ Matheron'a göre, Spinoza'da bunun üç nedeni vardır. Her şeyden önce, acıma, bir keder biçimi olduğundan, onların acılarına tanıklık etmemek amacıyla başka insanlardan kaçmamıza da neden olabilir. İkinci olarak, acıma rastlantısal bireysel karşılaşmalara bağlıdır ve son olarak da geçici bir duygudur. Dolayısıyla acıma, bir insan topluluğunun çözülmesini engelleyemez (E-IV, Ö-50; Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, s. 157, 158).

⁵¹⁰ E-III, Ö-29.

⁵¹¹ E-III, Ö-29, Not.

⁵¹² Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, s. 159, 160.

⁵¹³ E-III, Ö-30.

⁵¹⁴ E-III, Ö-30, Not.

⁵¹⁵ E-III, Duyguların Tanımı 44.

kaçınmak arzusu olarak... Söz konusu insan grubuyla uyumlaşma süreci içinde, hırslar da kısıp azalır. Ancak insan bu anonim onaylanma ile yetinmez, özel ilgi istemeye ve bu nedenle de toplumsallığa yararlı olacak işler peşinde koşmaya başlar. Böylece toplumsallığın temeli ortaya çıkmış olur; artık burada söz konusu olan, ne geçici bir duygudur ne de rastlantısal bireysel bir karşılaşma. Deneyim bize onların arzularını öğrettikten sonra, hırs bizi genel olarak tüm insanların hoşuna gitmeye yönlendirir.⁵¹⁶ Öyleyse hırs, insan topluluğunun çimentosudur. Rolü, yalnızca düzenleyici değil aynı zamanda kurucudur. Yalnızca o, tabii halde insanların birbirleriyle ilişki kurmalarını sağlayabilir.⁵¹⁷

Ancak Matheron'a göre, burada karşımıza yeni bir sorun çıkar.⁵¹⁸ Kendi değerlerimizle başkalarının değerleri arasındaki uyumsuzluk içsel bir karşıtlığa dönüşür ve bu sorunun mutlak olarak çözülmesi gerekir.⁵¹⁹ Böylece "*herkes sevdiği şeyi elinden geldiğince başkalarına sevdirmeye, nefret ettiği şeyden başkalarını nefret ettirmeye çalışır*".⁵²⁰ Başka bir ifadeyle insan kendi iç dengesini yeniden kurabilmek için, başkalarının da kendi değer sistemini kabul etmelerini sağlamaya uğraşır. Matheron'a göre, böyle bir arzu, kendinde ele alındığında, gurur arzusundan daha yabancılaştırıcı değildir; gurur arzusunda olduğu gibi, olumlu bir duyguya dönüşebilir. Ne var ki insanı belirleyen akıldan çok tutkuları olduğunda, bu duygu olumsuz sonuçlara neden olur; insan benzerlerini buyruğu altına almak ister. Hırs, böylece, güç iştahına dönüşür. Bu yolla insanlık gurur hırsından hükmetme hırsına [*l'ambition de domination*], sivil halden de politik hâkimiyete geçer ve köle-efendi ilişkileri ortaya çıkar. Ancak Matheron'a göre bu, yine de zorunlu bir sonuç değildir.⁵²¹ Hırs, her halükarda, insan topluluğunun çimentosudur ve aynı zamanda onu yok etme tehlikesi en büyük olan şeydir: Kendinden yabancılaşarak kendine karşıt hale gelir. Ancak bunun tek nedeni, insanların gerçekte aynı değerlere önem vermemesi ve farklı nesnelere yönelerek yabancılaşmalarıdır. Yine de uygun bir koşullanma aynı şeyler konusunda ittifak kurmalarını sağlayabilir ve bu da

⁵¹⁶ Matheron, **Individu et communauté chez Spinoza**, s. 162, 163.

⁵¹⁷ **A.g.e.**, s. 164, 165.

⁵¹⁸ "*Eğer birinin sevdiğimiz, arzu ettiğimiz ya da nefret ettiğimiz bir şeyi sevdiğini, arzu ettiğini ya da ondan nefret ettiğini imgelersek, tam da bu nedenle o şeyi daha kararlı severiz. Aksine sevdiğimiz şeyi o kadar da sevmediğini ya da nefret ettiğimiz şeyden o kadar da nefret etmediğini imgelersek, zihinsel bir dalgalanma geçiririz*" (E-III, Ö-31).

⁵¹⁹ Matheron, **Individu et communauté chez Spinoza**, s. 166.

⁵²⁰ E-III, Ö-31, Sonuç.

⁵²¹ Matheron, **Individu et communauté chez Spinoza**, s. 167, 168, 169.

politikanın amaçlarından biri olacaktır.⁵²² Matheron'a göre, aklın gereklerinin, tabii halde, hiçbir ağırlığı yoktur. Bu nedenle, toplumun aklın eseri olduğuna ilişkin bir düşünceyi Spinoza'ya atfetmek haksızlık olacaktır. Akıl arzularını uygulamaya koyabilseydi, insanlar kendiliğinden anlaşılardı ve devlet yararsız olurdu. Devlet olgusunun kendisi bile, aklın bu konudaki güçsüzlüğünü kanıtlamaya yeterlidir. Yine de devlet bir kere doğduktan sonra, anlama yeteneğinin gelişmesi mümkün hale gelir. Ama bu sonucun bir amaç gibi okunması mümkün değildir. Sonuç olarak, toplumun ortaya çıkma nedeni, insanlar arası tutkusal hayatın kendiliğinden ve kör oyunudur. Spinoza'nın bunu kesin bir biçimde ortaya koyduğu politik metniyse, Matheron'a göre *Politik İnceleme*'dir.⁵²³

2.2.3.1.5. Tabii Halden Çıkış

Matheron'a göre, *Politik İnceleme* ve *Etika* bağlamında tabii hal, insanların, gerçekte tâbi oldukları kurumlar hesaba katılmadan buldukları haldir. Kurumların ortaya çıkması, insanların dürtülerini değiştirmez. İnsanlar yine her zaman aynı tabii yasalar uyarınca eyerler; ancak kurumlar insanları belirli bir anlamda yönlendirir. Bu yönlendirme, tabii halin oyununun bir sonucu olarak ortaya çıkar. Daha önce de belirtildiği gibi, Matheron'a göre Spinoza'da tabii hal toplumun anlaşılması için zorunlu bir soyutlamadır ve hem aşıldığı hem de muhafaza edildiği anda varolur. Tabii halden çıkış bütünüyle kendiliğinden, yalnızca *Etika*'nın üçüncü bölümünde ortaya koyulan psikolojik yasalardan sonuçlanır. Diğer yandan, tabii halde, istikrarlı bir toplumun oluşması imkânsızdır. Zira duyguların öykünülmesi, her şeyden önce, acıma ve gurur hırsı kadar hükmetme hırsını ve hasedi de içerir.⁵²⁴ Bu döngü ona zarar vermeye başladığı zaman, insan yalnızlığın sefaletine döner. Diğer yandan da diğer insanların eşliğinden kaçmayı gerçekten arzu edemez. Bu nedenle, tek yapabileceği şey, bağları yenilemektir. Bu da yeni savaflara neden olur ve bu böyle sürüp gider. Matheron'a göre, *Politik İnceleme* bu çelişkili durumun nasıl paradoksal

⁵²² A.g.e., s. 172, 173; Matheron, Spinoza'ya göre toplumsallığı sağlayabilecek iki çözüm bulunduğunu ileri sürer. İlk çözüm, bu sayede insanlar arasındaki eşitsizliğin kabul edileceği psikolojik şartları yaratmaktır. Zira hiç kimse eşiti olmayan birinin erdemine haset etmez (*E-III, Ö-55, Sonuç; E-III, Ö-55, Not ve Sonucu*). Eğer bir kişi, insanların gözünde onlarla aynı türden olmayan bir üstün insan haline gelmeyi başarır, insanlar kendilerini hor görmeden onun üstünlüğünü kabul edebilir. Monarşik rejimlerin sırrı tam da burada yatar. İkinci çözümse, tam tersine, onların sayesinde eşitliğin asla ihlal edilemeyeceği mekanizmalar yaratmaktır (Matheron, **Individu et communauté chez Spinoza**, s. 219, 220).

⁵²³ A.g.e., s. 287.

⁵²⁴ A.g.e., s. 303.

hukuki bir statü olarak sonuçlandığını gösterir. Tabii halde insanlar, başkalarıyla olan ilişkilerinde gerçekte bağımsız değildir. İnsanın istisnasız tüm diğer insanlardan korktuğu tabii halde, birey azami ölçüde *alterius juris*'dir. Tabii hal sivil halden, insanın asla uzun süre aynı insanlara bağımlı kalmamasıyla ayrılır; güç ilişkileri sürekli değişir çünkü... Tam da bu nedenle, her birey istatistiksel olarak ve uzun vadede herkese bağımlıdır.⁵²⁵ Öyleyse tabii hal, Matheron'a göre şöyle tanımlanabilir: Herkesin, sırayla, kısa ve tamamen biçimsel bağımlılık sürelerinden geçtiği, çalkantılı bir birbirine bağımlılık halidir. İnsanlar kendilerine kurumlar koyarak, bir bağımlılıktan başkasına geçerler. Böyle tanımlanan tabii halin tarihsel olarak varolmuş olup olmadığı sorusu Spinoza için, Hobbes'da olduğundan daha fazla önem taşımaz. İnsanlar hiçbir zaman böyle bir durumda kalmamış olsalar bile, tabii hal kavramı, sivil halin anlaşılması ve doğrulanması açısından kaçınılmazdır. Toplumun içsel mekanizmasını anlayabilmek için, tabii halden yola çıkmak gerekir. En basit olan, mantıksal olarak, en karmaşık olana önseldir ve en basit olan, burada, yan yana koyulmuş bireylerdir. O yüzden Matheron'a göre şöyle düşünmek gerekir; eğer tabii hal varolsaydı, onun içsel çelişkisi, zorunlu olarak kendi kendini aşmasına neden olurdu. Onun işleyişinden, belli bir sürenin sonunda sivil hal doğardı.⁵²⁶

Matheron, bu doğuşun nasıl işlediğine, yani devletin kökenine ilişkin sorunun cevaplanmasını sağlayacak gerçek araçların, *alterius juris* ve *sui juris* kavramları sayesinde *Politik İnceleme*'de bulunduğunu ileri sürer.⁵²⁷ Bu incelemenin getirdiği açıklamaya göre, bir yandan, tabii hak sivil halde de devam eder. Diğer yandan, tabii halden beri, toplum zaten vardır, zira tabii halde insan onda uyandırdıkları umut-korku nedeniyle diğer insanlara zaten bağımlıdır. Tabii hal ve sivil hal temelde yalnızca bir noktada birbirlerinden ayrılır; tabii halde umut ve korkunun nedeni bireyden bireye değişir ve her birey için de zaman zaman değişir. Sivil halde ise, aksine, herkes aynı cezalardan korkar ve aynı güvencelere sahiptir. Böylece sorun Matheron'a göre, çok basit hale gelir. Söz konusu olan, bağımsızlıktan bağımlılığa değil, bir tür bağımlılıktan başka tür bir bağımlılığa nasıl geçileceğini bilmektir.⁵²⁸

⁵²⁵ A.g.e., s. 304, 305.

⁵²⁶ A.g.e., s. 305, 306.

⁵²⁷ A.g.e., s. 318. Bu kavramların Matheron'un iddia ettiği gibi ilk defa *TP*'de kullanılmadığı, aynı kavramların aynı anlamda *TTP*'de de yer aldıkları daha önce belirtilmişti.

⁵²⁸ A.g.e., s. 319, 320.

İnsanlar, korkudan kurtulmak ve umudu kesin bir güvenliğe dönüştürmek için, yani daha az bağımlı olmak için, çabalarını birleştirmeyi, yani kendilerini savunma tabii haklarını kolektif olarak kullanmayı ve ortak anlaşma içinde yaşamayı arzu ederler. Bu, sosyal sözleşmenin, güç ilişkileri terimleri içinde yorumlanmış birinci zamanıdır. Böylece insanların hepsi, tam birlik içinde, tek bir birey oluşturuyorlarmışçasına, ortak kaniya karşı gelenleri cezalandırır ve buna uyanları korurlar. Her birey, topluluğun “kötü” bulduğu bir şeyi bir başkasına yaparsa, artık yalnızca o kişinin değil, bütün bireylerin intikamını üzerine çekeceğini bilir. Ayrıca herkes, grubun yasasını izleyenlere yardım ederse, ondan kaynaklanan tüm yararlarla birlikte evrensel tanınmaya kavuşacağını da bilir ve topluluk ne kadar büyükse, bireyin itaat etmeme olanağı o denli azalır. Tabii haldeki bağımsızlık yanılışı artık ortadan kalkmıştır. Artık hiç kimse kendi hakkına tâbi olduğuna inanamaz; zira güç ilişkileri çok nettir. Hiç kimsenin, ona topluluğun bahsettiğinden fazla hakkı yoktur. Diğer yandan, bu bahsedilen haklar, tabii haldekinin aksine, kullanılmaları güvence altına alınmış gerçek haklara dönüşürler. Bu kolektif disiplin, bir kere kurulduktan sonra, bu disiplinin doğuşunu önceleyen dayanışma arzusuna yeni bir ivme verir. Elbette nefret duyguları bütünüyle ortadan kalkmamıştır; ancak artık ondan nefret eden kişinin eyleme geçemeyeceğini bildiğinden, insanın o kişiye karşı önleyici bir saldırıda bulunmasına gerek yoktur. Bu şekilde uyumun gerçekleşmesi sayesinde, topluluğun yasalarına itaatsizlik bir ihtimal olmaktan çıkar. Bu da, uyumun yeniden üretimini sağlar. Devlet zaten doğmuştur. O, kendiliğinden varolur.⁵²⁹

2.2.3.1.6. Devletin *Conatus*'u

Matheron'a göre, *Politik İnceleme*'nin getirdiği bu açıklama uyarınca, devletin gücü *multitudo*'nun hakkı ya da gücüdür. Başka bir ifadeyle, birleşmiş bireysel güçlerin toplu sonucundan başka şey değildir; yalnızca uygulanması kurumsallaşmıştır. Bu gücü egemen kullanır. İradesi sosyal bedene tek bir itki verir; zira herkes bu iradeye, geri kalan herkesin de ona uyduğuna inanarak uyar. Bu egemen, tüm halkın meclisi ise, devlet demokratiktir; birkaç kişiden söz ediliyorsa, aristokratik, söz konusu olan tek bir birey ise monarşiktir. Devlet gücünün bir kere kurulmasıyla artık insanların yükümlülüklerinin ve haklarının içerikleri konusunda hiçbir kuşku kalmaz. Devlet, insanlar ona itaat ettiği için güçlüdür ve devlet güçlü

⁵²⁹ A.g.e., s. 320.

olduğu için insanlar ona itaat eder; bu doğrudur. Ancak artık söz konusu olan, insanların mutlak bağımsızlıklarından vazgeçmesi değildir. Söz konusu olan, başından beri varolan kolektif gücün yeniden yönlendirilmesidir. Bu yeniden yönlendirme, kolektif gücün anarşik oyununun kendiliğinden doğurduğu sonuçtur ve bir kere gerçekleşikten sonra, devamlı olarak kendini yeniden üretme etkisine sahiptir. Matheron'a göre, bunu hâlâ “sosyal sözleşme” olarak adlandırmak mümkün değildir.⁵³⁰ Bu sürecin birbirini izleyen uğrakları şöyle özetlenebilir: Tabii haldeki insanlar arası tutkusal hayatın açılımından kaynaklanan dayanışma başlangıcı – kolektif disiplinin başlangıcı – Devlet’in doğuşu – kolektif disiplinin pekiştirilmesi – dayanışmanın pekiştirilmesi – vs. sonsuz bir döngü içinde⁵³¹ ...

Matheron'a göre, bu şekilde ortaya çıkan devlet, sözcüğün Spinozacı anlamıyla bir Birey'dir.⁵³² Bu bireyin kurucu ögesi, *societas* ya da ülkede yaşayan ve ona dışsal yönünü veren insan gruplarının birlikte oluşlarıdır. *Societas*, işleyişi her ne kadar anarşik olsa da, tabii halde de vardır. *Imperium* ya da “*ius quod multitudinis potentia definitur*”, yani *multitudo*'nun gücüyle tanımlı olan hakkı da, *societas*'ın temel birimlerinin eylemselliklerinin ve güçlerinin, öz-düzenleyici döngüsel bir etkileşim içinde düzenlenmelerini sağlayan toplu yapıdır. *Civitas* ise yasalar aracılığıyla pekişmiş *societas*, yani *imperium*'un bedenidir. Uzam özniteliği açısından egemen, sosyal bedenin bir parçasından başka şey değildir. Ancak düşünce yüklemi açısından, Devlet'in zihni, egemenin zihni ile örtüşür. *Imperium* mekanizması bütünüyle üstün otoritenin iradesinden doğduğu ölçüde, fiilen varolan bu *imperium*'un ideasının, bireysel egemenin ideası ya da kolektif egemenliğe katılanların idealarının sonucu olduğu söylenebilir. Matheron'a göre, hukuki yasalarla fizik yasaları arasında hiçbir fark yoktur. Her iki yasa türünde de bireysel bir özün kendini ifade etmesi söz konusudur. *Imperium*, insan veya başka herhangi bir varlık gibi, kapalı bir tümlük oluşturur ve bu nedenle, görece bir özerkliği vardır. Bu, onun eylemesini sağlayan

⁵³⁰ TP-IV, 6.

⁵³¹ Matheron, **Individu et communauté chez Spinoza**, s. 326-328.

⁵³² Sfez de Matheron'u takip ederek Spinoza düşüncesinde devletin bir birey olarak karşımıza çıktığını söyler. Ancak Spinoza'nın Birey-Devlet'i, öznenin bölünmez ve mutlak güçlü birliği temelinde, egemen ulus değildir. Diğer yandan Spinozacı Birey-Devlet, ortak bir iradede birleşen değişken özgürlükler olarak tüm bireylerin toplamı da değildir; o daha çok ortak bir hedef ardında, bu hedefi kaçırmamak için etkili yolları aramaya yönelik bir örgütlenmedir. Benzerlik yüzünden birbirine bağlanan birçok birey bir Birey oluşturur. Kendi *conatus*'u bulunan bu Birey'in kurucu unsurlarını itaate zorlama gücü de olmak üzere gerçek bir üstün gücü vardır (Sfez, “Duguit ve Devlet Kuramı: Temsil ve İletişim”, s. 417, 418, 419).

conatus'udur.⁵³³ Böylece Matheron'a göre, insan-bireyin, karışıp bütünleştiği devlet-birey ile sürdürdüğü ilişkilerin mahiyeti açıklığa kavuşur. Bu ilişkiler çiftedir: Bir yandan, öznel, toplumun içkin nedenidir. Devlet, üyeleri bunu istediği ölçüde ve sürece varolur. Eğer herkes onaylamayı bırakırsa, devlet de ortadan kalkar. Diğer yandansa, devlet, bir kere yaratıldıktan sonra, kendini öznelere aşkınlık biçimi altında sunar.⁵³⁴

Bu savlarla birlikte Matheron, devleti, kendi *conatus*'u ve tabii yasaları olan bir birey olarak tanımlama çabasının doruğuna ulaşmış olur. Her ne kadar artık söz konusu olan bir sosyal sözleşme, iradi bir hak devri ve gönüllülük olmasa da, sonuç olarak ortaya çıkan devlet tasarımı, insanbiçimci devlet anlayışının tüm unsurlarına sahiptir. *Imperium*'un, yani egemenliğin iki unsuru vardır. Yasalarla pekişmiş olan toplum, *civitas*'ı, yani politik bütünü oluşturur; bu Birey-Devletin bedenidir. Politik gücü elinde bulunduran, yani egemense, Birey-Devlet'in zihnini oluşturur; onun iradesidir bedene hareket veren. Bu anlamda Matheron açısından Spinoza'da hukuki yasalarla fiziksel yasalar arasında hiçbir fark yoktur. Devlet zihin ve bedenden oluşan bir bireydir ve bu bireyselliğin kendi tabiatına özgü yasaları vardır. Başka bir ifadeyle insan-birey nasıl kendi tabiatının yasaları uyarınca zorunlulukla varolur ve eylese, Birey-Devlet'in de tabii zorunluluktan kaynaklanan kendi yasaları vardır; devlet bu yasalar uyarınca varolur ve eyley. Her devletin normatifliği, yani hukuk düzeni de bu yasaların bir sonucudur.⁵³⁵

Teolojik-Politik İnceleme'de, Tanrı ya da Tabiat'ın uluslar değil bireyler yarattığını söylerken, ulusları, halkları ya da politik bütünlükleri Spinozacı anlamda bir birey olarak görmediği konusunda Spinoza son derece nettir. *Etika*'daki birey tanımı da bunu destekler niteliktedir.⁵³⁶ Dolayısıyla Matheron'un "Spinozacı birey olarak

⁵³³ Wal da, Spinoza düşüncesinde, her tekil şey gibi devletin de bir *conatus*'u olduğunu söyler. *Conatus* ilkesinin niteliği, yani her tekil şeyin kendi varlığında sürme çabasında oluşu, Wal'a göre Spinoza'nın, devletin kökeni sorununu politik bütünün devamlılığı bağlamında ele almasına neden olmuştur (G. A. van der Wal, "Spinoza and the idea of *Reason of State*", *Studia Spinozana*, Sayı 1, Hannover: Walther&Walther Verlag, 1985, s. 275).

⁵³⁴ Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, s. 347-349.

⁵³⁵ Bartuschat da, Spinoza düşüncesinde devletin tabii bir şey [*res naturalis*] olduğunu söyler. Bu nedenle devlet, diğer tabii şeyler gibi tabii yasalara bağlıdır (Wolfgang Bartuschat, "The Ontological Basis of Spinoza's Theory of Politics", *Spinoza's Political and Theological Thought*, Yay. Haz. C. De Deugd, Amsterdam, Oxford, New York: North-Holland Publishing Company, 1984, s. 30).

⁵³⁶ Rice, Spinoza'nın *Etika*'da ortaya koyduğu, ontolojik-fiziksel bireyleşme modelinin filozofun politika düşüncesine kadar genişletilmesinin bütünüyle hatalı bir yorum olduğunu söyler. Söz konusu yorum, *Etika*'daki kritik bazı pasajların yanlış okunmasından kaynaklanmaktadır. Kaldı ki böyle bir yorumun olası sonuçlarını Spinoza, kendi politika kuramında açıkça reddetmektedir. *Etika*'nın ikinci

devlet tezi”, Spinozacı olmaktan çok Matheron’a ait özgün bir tezdur.⁵³⁷ Diğer yandan, egemenliği kendi *conatus*’u olan bir öznenin, yani *multitudo*’nun toplu hakkı ya da gücü olarak tanımlayan bir yaklaşımın, ne derecede sözleşme terminolojisinin ufkunu aşan bir çerçeve olduğu tartışmaya açıktır. Her türlü hukuk düzeni, yönetim biçimi, politik bütün, böyle bir kuram çerçevesinde, kaynağını yine toplumu oluşturan bireylerde bulur. Toplumu oluşturma kararı ister rasyonel olsun, ister tutkulara dayansın, hukuk düzeni açısından meşruiyetin kaynağı, tabii hak soyutlamasından çıkarak örgütlenen bireylerdir. Bu soyutlamanın devlet içinde hem aşılmış hem de muhafaza edilmiş olduğunu söylemek, sonucu değiştirmez. Bu anlamda, devletin kendiliğindenlikle açıklanan köken öyküsüyle, sözleşme kuramıyla açıklanan köken öyküsü, kuramın oynadığı rol açısından, aynı sonuca ulaşır. Ancak *Politik İnceleme*’nin *Leviathan*’la karşılaştırılarak eleştirildiği bölümde de ortaya konulduğu gibi, *Politik İnceleme*’ye dayanan bir Spinoza okumasının böyle bir sonuca varması kaçınılmazdır. Bu anlamda Matheron’un Spinoza okumasının açmazlarının kaynağında yatan neden, bu okumanın, belki de yazarın politik modernliğin kavramsal alanında kalma tercihini de yansıtan biçimde, *Politik İnceleme*’yi öne çıkarmasıdır.

Diğer yandan, bir kendiliğindenlik olarak devleti kendi içinde kapalı bir tümlük olarak görmek, politika düşüncesini modern devlet zihniyetinin sınırları içine hapsetmek anlamına gelecektir. Bireyden topluluğa geçişte, bireyin kurucu rolü, topluluğun kendini bireye aşkınlık olarak dayatan gücü karşısında tali öneme sahiptir. Ulusla birey arasındaki ilişkide olduğu gibi... Devletin tâbi olduğu tabii yasaların varlığına ilişkin iddiaysa, politika düşüncesinin bir toplum mühendisliği alanına dönüşmesine kapı aralayacaktır.⁵³⁸ Bir fizikçinin görevi nasıl fizik yasalarını

bölümünde ortaya konulan bu modelin, toplumsallığa uyarlanması mümkün değildir. Bu çerçevede Rice, Matheron’un “Spinozacı birey olarak devlet” kuramını ayrıntılı olarak eleştirir (Lee C. Rice, “Individual and Community in Spinoza’s Social Psychology”, **Spinoza: Issues and directions**, Der. Edwin Curley, Pierre-François Moreau, Leiden, New York, København, Köln: E. J. Brill, 1990).

⁵³⁷ Spinozacı birey kavramsallaştırmasının, genelleştirmeler ya da soyutlamalar için kullanılamayacağına ilişkin benzer görüş için bkz: Charles Ramond, **Dictionnaire Spinoza**, Paris: Ellipses, 2007, s. 105, 106; Den Uyl da, Matheron’un *Etika*’nın önermeleriyle beslenmiş Birey-Devlet analizine katılmadığını söyler. Kolektif güç, bir organizma olmadığından, yeni bir birey değildir. Başka bir ifadeyle kolektif güç *per se* güç değildir; dolayısıyla da kendine özgü bir *conatus*’u yoktur (Den Uyl, **Power, State and Freedom**, s. 70, 71, 72).

⁵³⁸ Matheron’a göre, bireylerin rızasının nasıl sağlandığının önemi olmadığını söylemek mümkün değildir. Yönetilenler kadar yönetenler de zorunlu olarak tabiatlarının yasaları ve duygulanışlarının dışsal nedenleri uyarınca eyleme belirlenirler. Yöneticiler uyrukların zorunlu olarak onlara itaat etmeyi kabul edecekleri biçimde yönetmeye zorunlu olarak belirlenmişse ve bu itaat onları zorunlu olarak aynı biçimde yönetmeye yeniden belirleyen koşulları yaratıyorsa, devlet varlığını zorunlu

keşfetmekse, bir hukukçu ya da politika düşünürünün görevi de devletin tabiatını, yani tâbi olduğu tabii yasaları keşfetmek haline gelir. Böylece en iyi yönetim biçimleri analizleri, yurttaş tanımları, hak ve ödev listeleri birbirini izler. Demokrasi tasavvurunu da sınırlayan bir biçimde...

2.2.3.1.7. Demokrasinin Temel Biçimi Olarak Linç

Matheron'un Spinoza'dan çıkarsadığı demokrasi tasavvurunun sınırlılığı, yazarın "İnfial ve Spinozacı Devlet'in *Conatus*'u" (*L'indignation et le conatus de l'état spinoziste*) adlı makalesinde daha da belirgin hale gelir. Bu yazısında Matheron, *Politik İnceleme*'de metinsel bir boşluk bulunduğuna ilişkin savından vazgeçerek, yukarıda aktarılan ve toplumun zorunlu olarak varolduğunu ortaya koyan açıklamayı *Politik İnceleme* metnine dayandırmaya çalışır.

"İnsanlar, [...], akıldan ziyade tutkuları tarafından yönlendirildiklerinden, eğer multitudo tabii olarak anlaşıyor ve tek bir zihin tarafındanmişçasına yönetilmek istiyorsa, bunun nedeni, aklın kılavuzluğu değil, ortak bir tutkunun etkisidir; (üçüncü bölümün 9. paragrafında da göstermiş olduğumuz gibi) ortak bir umut, ortak bir korku ya da beraber maruz kalınan bir zararın öcünü alma arzusu gibi... Tüm insanlar yalnızlıktan korkar; zira yalnızlık durumundaki bir insanın ne kendini savunma gücü vardır ne de yaşamak için gerekli şeyleri sağlama gücü... Bundan şu sonuç çıkar: İnsanlar, tabiatları gereği, sivil hali arzu ederler ve sivil hali bütünüyle ortadan kaldırmaları asla mümkün değildir".⁵³⁹

Matheron, bu pasajda *Politik İnceleme*'nin üçüncü bölümünün 9. paragrafına yapılan göndermenin önemli olduğunun altını çizer. Gönderme yapılan metin aslında, devletin varoluşunun değil yıkılışının nedenlerine özgülüştür; açıklanan, egemene karşı anlaşmak için uyrukları bir araya getiren tabii itkinin infial duygusu olduğudur. Matheron, böylece, yukarıda alıntılanan paragrafta eksik kalan

olarak sürdürür. Devlet ne denli kusursuz işlerse, kendi tabiatını gerçekleştirmeye, dolayısıyla da kendini sürdürmeye o denli yatkın olur; yani meşru olur. Matheron'a göre, Spinoza düşüncesinde tabii halin ele alınmasının devletin yapısal işleyişinin yasalarının, bireysel öğelerin davranışlarını yöneten yasalardan yola çıkarak yeniden inşa edilmesini sağlamaktır; birleşik cisimlerin yasaların onları oluşturan basit cisimlerin yasalarından yola çıkılarak yeniden inşa edilmesi gibi (Alexandre Matheron, "Le pouvoir politique chez Spinoza", **La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique**, Der. Chantal Jaquet, Pascal Sévérac, Ariel Suhamy, Paris: Éditions Amsterdam, 2008, s. 135, 136.)

⁵³⁹ TP-VI, 1.

açıklamanın, bu gönderme sayesinde tamamlanmış olduğunu söyler.⁵⁴⁰ Yazara göre, korkunun infiale dönüşmesi, sivil halin savaş haline dönmesine neden oluyorsa, yukarıda ele alınan gönderme uyarınca, aynı dönüşümün savaş halinden sivil hale geçilmesini sağlayabileceği de düşünülebilir. İnfialin⁵⁴¹ bir duyguların öykünülmesi biçimi olduğu hatırlandığında, tiranik bir rejimde ortak korkunun nasıl infiale dönüşerek zorbanın devrilmesine neden olabileceği kolaylıkla anlaşılır. Tiran, tanımı gereği, uyruklarında korku uyandırarak yönetendir. Korku, her zaman, korku uyandırana karşı nefrete neden olur. Zira korku bir keder biçimidir ve nefret de dışsal bir nedenin ideasının eşlik ettiği kederden başka şey değildir. Ancak henüz yalnızca ortak korkunun var olduğu yerde, yani herkesin birbirinden bağımsız biçimde tirandan korktuğu yerde, tirana karşı nefret duygusu devamlı olmayacaktır. Ancak yöneticilerin kötülükleri saklı kalamayacak denli aşikâr hale geldiğinde, herkes bu kötülüklerden haberdar olmaya ve başkalarıyla konuşmaya başlar. Böyle bir durumda, duyguların öykünülmesi ilkesi gereğince, infial zorunlu olarak ortaya çıkar ve bu her şeyi değiştirir. Artık her bir uyruk daimi olarak infial içindedir, dolayısıyla da tirandan sürekli olarak nefret eder ve onun kötülüğünü ister. Uyruklar, tiranın karşısında yalnız olmadıklarını, diğerlerinin yardımına sırtlarını dayayabileceklerini fark ederler ve böylece kolektif direniş olanaklı hale gelir.⁵⁴² Matheron'a göre, yukarıdaki alıntılar ciddiye alındığında, toplumun ortaya çıkış sürecinin, ortadan kalkış süreciyle benzer olduğunu kabul etmek gerekecektir. İnfial, nasıl devrimlere neden oluyorsa, aynı biçimde devletin doğmasına da neden olur.⁵⁴³ Matheron'a göre, *Spinoza'da Birey ve Topluluk*'un eksikliği, varsayımsal tabii halden çıkışa denk düşen döngü içinde, ikili ilişkilerin gerçekte hiçbir zaman bütünüyle yalıtılmış olmadığını hesaba katmamasıdır. Oysa taraflardan birinin zarar gördüğü her ikili ilişkinin, duyguların öykünülmesi aracılığıyla, bu zarar karşısında infiale uğrayan tanıkları vardır ve bu tanıklar zarar gören kişiye yardım etmeye yönelirler. Böylece infiale neden olabilecek bir saldırganlıkta bulunduğu ölçüde, her birey herkes için potansiyel bir düşmanken, infiale neden olabilecek bir saldırganlığın mağduru olduğu ölçüde, her birey herkes için potansiyel bir müttefiğe dönüşür. Herkesin

⁵⁴⁰ Matheron, ortak korku, infial, uyrukların bir araya gelişi ve devletin çöküşü temalarının, *TP*'nin dördüncü bölümünün 4. paragrafında, tiraninin aşırılığının etkilerinin incelendiği pasajda, çok daha sert bir şekilde ele alındığını da belirtir (Matheron, "L'indignation et le conatus de l'Etat spinoziste", s. 155).

⁵⁴¹ "Eğer kendisine yönelik hiçbir duygu taşımadığımız birinin bize benzer bir şeyi acıyla duygulandırdığını imgelersek, ona karşı nefretle duygulanırız" (E-III, Ö-27, Sonuç 1).

⁵⁴² Matheron, "L'indignation et le conatus de l'Etat spinoziste", s. 156.

⁵⁴³ **A.g.e.**, s. 157, 158.

durmaksızın birbirinin karşısında daima infial halinde ve daimi olarak da bir saldırının mağduru olduğunu düşündüğü kişilere yardım etmeye hazır durumda oluşu, herkesin gücünün etkili bir gerçeklik haline gelmesi imkânını içinde barındırır.⁵⁴⁴

Matheron'a göre, belli bir sayıda tekrardan sonra, herkesin başkaları için tehlike yaratmadan arzu edebileceği ve sahip olabileceği şeylere ilişkin ortak normlar dayatmak konusunda bir *consensus*'a ulaşılabilecektir. Uyum gösterenlerin güvenliği sağlanacak, başkaldıranlar baskı altına alınacak ve böylece *multitudo*'nun kolektif bir gücü gerçekten varolacaktır. *Multitudo*'nun gücüyle tanımlı bu hakkı, yani *imperium* ya da devlet, bir kere ortaya çıktıktan sonra, kendi kendine varılmaya devam eder. Zira herkes, umut ya da korku aracılığıyla, kendi bireysel güçlerinin kullanımını yeniden onun hizmetine sokar. Bu da *multitudo*'nun gücüne, kendini yeniden üretme ve insanlarda korku ve umut uyandırmaya devam etme niteliği kazandırır. Matheron, bu örgütlenmenin, şekli olmasa da bir *imperium democraticum* olduğunu söyler. Bu şekli olmayan demokrasi, kurumsallaşabilir ya da *multitudo* öyle sorunlarla karşılaşır ki, hakkını tek bir kişiye ya da birkaç kişiye devretmek zorunda kalır. Ancak ne olursa olsun, bu öz-yeniden-üretim süreci her zaman işleyecektir.⁵⁴⁵ Bu anlatılan süreç, bir varsayım olduğundan, toplumların tarihsel olarak nasıl kurulduklarını elbette açıklayamaz; ancak Matheron'a göre, ontolojik olarak toplumun neden zorunlu olduğunu açıklar. Aynı zamanda, burada ne tür bir zorunluluğun söz konusu olduğunu kavramamızı sağlar. İnsanlar tutkularına tâbidir ve tutkularının oyunu sonucunda politika zorunlu olarak varolur.⁵⁴⁶

Matheron, devletin varoluşunun zorunluluğunu ontolojik olarak ortaya koyan bu varsayımsal devletin kökenine ilişkin açıklamayı getirdikten sonra, Spinoza'nın *Politik İnceleme*'de neden bu açıklamayı ayrıntılı olarak ortaya koymayıp basit bir göndermeyle yetinmiş olduğunu sorar. Her şeyden önce yazara göre, Spinoza'nın gerçekte böyle kökensel bir açıklama getirmeye ihtiyacı yoktur. Zira *Politik İnceleme*'de ortaya koyulduğu biçimiyle Spinoza'da tabii hal, toplumun doğuşunun kendisidir.⁵⁴⁷ Diğer yandan, infialin toplumun öz-kurulumunda oynadığı temel rolle,

⁵⁴⁴ A.g.e., s. 158.

⁵⁴⁵ A.g.e., s. 159.

⁵⁴⁶ A.g.e., s. 159, 160.

⁵⁴⁷ A.g.e., s. 160, 161.

infialin zorunlu olarak kötü bir duygu olması⁵⁴⁸ keyfiyeti arasında kaçınılmaz bir gerilim vardır. İnfial, kendinde ele alındığında kötü, ama dolaylı olarak iyi olması mümkün olan duygulardan biri değildir. Zorunlu olarak kötüdür, zira insanlar arası nefretin bir türüdür ve insanlar arası nefret asla iyi olamaz.⁵⁴⁹ İnfialin devletin *conatus*'unun kurucu unsuru olduğunu, Spinoza okumasının temeli haline getiren Matheron, bunun, toplumun kökeninde telafi edilmesi mümkün olmayan biçimde kötü olan bir şey vardır demek anlamına geldiğini kabul etmek zorunda kalır. Bu anlamda, doğuş halindeki *imperium democraticum* ele alındığında, demokrasinin temel biçimi, Spinoza'ya göre linçtir ve varolan bütün toplumlar az ya da çok bu izi taşırlar. Filozofun *Politik İnceleme*'de yapmaya çalıştığı, olabildiğince bu izi silmek, yani nefretten çok olumlu duygulara başvurulmasını sağlayarak politik bedenin öz-düzenlenişini güvence altına alan kurumsal mekanizmaları düşünmektir. Ancak bu öz-düzenlenişin en uygar biçimlerinde bile, infial varlığını sürdürür. Öyleyse devletin tabiatında radikal biçimde kötü olan bir şey kesinlikle vardır. Matheron'a göre, belki de bu nedenle, Spinoza bu konuda fazla ısrarcı olmak istemez. Bu belki de, *Politik İnceleme*'nin bitirilmeme nedenlerinden biridir.⁵⁵⁰

İnfial ögesinin devreye girmesiyle birlikte, Matheron'un Spinoza okuması daha da sorunlu hale gelir. İnsan ve toplumsallık konusunda soyutlamalarla konuşmaktan kaçınan Spinoza'yı Matheron, devletin kökenini açıklamak için ontolojiyi devreye sokarak varsayımsal bir tabii hale gönderme yapan bir filozofa dönüştürür. Başta insanlar arası tutkulara tâbi ilişkilerden yola çıktığı için gerçekçi görünen Matheron okuması, Spinoza'nın soyut bir insan tasarımını aşmak için kullandığı *conatus* öğretisinin bile devlete atfedilmesiyle oldukça muğlâk ve sorunlu bir hal alır. Matheron'un bir tür sosyalleşebilirlik olarak gördüğü toplum, yani *societas*, ortak yasalarla öz-düzenlendiğinde devlete, yani *civitas*'a, *imperium*'un bedenine dönüşür. Egemen yöneticiyse, bu bedene itkisini veren, *imperium*'un zihnidir. Spinoza'da devletin ya da genel olarak insan topluluklarının bir birey olarak kabul

⁵⁴⁸ E-IV, Ö-51, Not.

⁵⁴⁹ E-IV, Ö-45.

⁵⁵⁰ Alexandre Matheron, "L'indignation et le conatus de l'Etat spinoziste", s. 162, 164; benzer bir çıkarım için bkz: Matheron, "Le problème de l'évolution de Spinoza", s. 269. Montag da *TP*'nin yarım kalmış olmasının nedeninin, Spinoza'nın zamansız ölümünün yanında, demokrasi bölümünde karşılaştığı kuramsal sorunlar olabileceğinin altını çizer. Ancak yazara göre yine de Matheron, Negri ve Balibar gibi yazarlar sayesinde, *multitudo* kavramsallaştırmasının bu eserdeki rolünü ve dolayısıyla da tamamlanmamış olmasına rağmen *TP*'nin güncelliğini yakalamak mümkün olmuştur (Warren Montag, **Bodies, Masses, Power. Spinoza and His Contemporaries**, Londra, New York: Verso, 1999, s. 74).

edilemeyecekleri daha önce tartışılmıştı. Devletin köken öyküsünün kaynağına infial duygusunun oturtulmasıysa, Matheron tarafından varsayımsal tabii haldeki sosyalleşebilirliğin bir tür *imperium democraticum* olarak adlandırılmasıyla birlikte ele alındığında, ayrıca irdelenmelidir.

Her şeyden önce, devletin kökenine temel kavram olarak infialin oturtulması, Matheron'un kendi metinleri arasında bir çelişki yaratmaktadır. Hatırlanacağı gibi Matheron, *Spinoza'da Birey ve Topluluk*'ta, bir duyguların öykünülmesi türü olan acımanın toplumsallığın temelinde yatan duygu olamayacağını ileri sürmekteydi. Zira acıma kederin eşlik ettiği bir duygudur ve keder hiçbir zaman iyi olamaz. Keder, neşenin aksine, insanın daha büyük bir eksiksizlikten daha küçüğüne geçişidir. Acıma da bize benzediğini imgelediğimiz birinin başına gelen kötülüğün ideasının eşlik ettiği kederdir ve keder doğrudan insan için kötü olan bir duygudur. Dolayısıyla acımanın olumlu bir duyguya dönüşmesi mümkün değildir; ancak ona aykırı ve daha güçlü bir duygu yoluyla kısıtlanabilir ya da ortadan kaldırılabilir.⁵⁵¹ Spinoza'ya göre, toplumsallık insana yararlı bir şeydir ve toplumsallığın çözülmesine neden olabilecek her türlü şey insan için kötüdür.⁵⁵²

Acımanın bu niteliğinden dolayı Matheron, *Spinoza'da Birey ve Topluluk*'ta toplumsallığın kökenine, acıma duygusunun yerine olumlu bir duyguya dönüşmesi mümkün olan gurur hırsını oturtmaktaydı. Ancak Spinoza okumasının gelişimi içinde Matheron, tabii halden çıkılmasını asıl sağlayacak olan duygunun infial olduğu sonucuna varmıştır. İnfial Spinoza'nın *Etika*'da özellikle ele aldığı bir duygu değildir; ancak Matheron'un da işaret ettiği gibi acıma ve Spinoza'nın "*dışsal bir nedenin ideasının eşliğindeki keder*"⁵⁵³ olarak tanımladığı nefret duygularının eklemlenmesi olarak görülebilir. Kendisine benzeyen birinin kederle duygulandığını gören kişide ona karşı acıma duygusu uyanacak, bu kedere dışsal bir nedenin ideası, yani benzerine zarar veren bir başkasının ideası eşlik ediyorsa, kişi zarar verene karşı nefretle duygulanacaktır. Başkasından nefret eden biriye, ondan daha büyük bir kötülük göreceğinden korkmadıkça ona kötülük yapmaya çalışacaktır.⁵⁵⁴ Böylece Matheron, toplumsallığın kökenine infial duygusunu, yani insan için çifte kötü bir

⁵⁵¹ E-III, Ö-22, Not; E-III, Ö-27 ve Notu; E-III, Duyguların Tanımı 3 ve 18; E-IV, Ö-41; E-IV, Ö-7.

⁵⁵² E-IV, Ö-40.

⁵⁵³ E-III, Duyguların Tanımı 7.

⁵⁵⁴ E-III, Ö-39.

duyguyu oturtarak, devletin kökeninde zorunlu olarak radikal bir kötülük bulunduğunu söylemek zorunda kalır. Bu sonuç, her şeyden önce, bizzat kendisinin *Spinoza'da Birey ve Topluluk*'ta getirmeye çalıştığı açıklamaya aykırıdır. Artık öyle bir toplu *conatus*'dur ki söz konusu olan, temel itkisi kötülüktür.

Diğer yandan demokrasi kavramının infial ile birlikte toplumsallığın kökenine yerleştirilmesi, okurun karşısına bir sorun daha çıkarır. Spinoza'da demokrasinin temel biçiminin linç olduğu ve tüm toplumların hâlâ bu izi taşıdıklarına ilişkin önerme, Spinoza'dan çıkarsanabilecek bir demokrasi kavramsallaştırmasının sınırlarını kaçınılmaz olarak bir hayli daraltır. Her şeyden önce, böyle bir sav, her türlü demokrasinin, koşulları oluşursa, ilksel haline dönebileceğini, yani demokratik bir toplumun bir linç toplumuna dönüşebileceğini söylemek anlamına gelir. Diğer yandan, bu önermede, demokrasinin toplumsallığın kendisiyle, yani politik olanla [*le politique; das Politische; el político; the political*] özdeşleştirilmesi refleksinin ilk tohumlarını bulmak mümkündür. Bu bölümün son ana başlığı altında ayrıntısıyla tartışılacağı gibi, politik olanla, yani toplumsallığın kendiliğiyle demokrasinin özdeşleştirilmesi, aynı zamanda politikanın [*la politique; die Politik; la política; the politics*] politik olana indirgenmesi anlamına gelir. Bu yaklaşım bir yandan politika düşüncesi açısından politikanın özgül işlevini göz ardı ederken, diğer yandan da hukuki açıdan her türlü yönetim biçiminin meşruiyetini toplumu oluşturan bireylere dayandırma tehlikesini içinde barındırır. Her bireyin politik bir özne olduğunu söylemek, olgusalılıkta her bireyin politikanın da öznesi olduğunu söylemek anlamına gelmediğinden, politik olanla politika arasındaki ayrımı teğet geçen bir düşünceden, onu tüm diğer yönetim biçimlerinden özgül niteliğini ortaya koyarak ayırabilecek bir demokrasi kavramsallaştırmasının çıkması mümkün değildir. Nitekim politik modernliğin meşruiyet kurucu düşünsel ögesi olan sosyal sözleşme kuramlarına bu açıdan bakıldığında, bu kuramların bir *a priori* demokrasi, yani bir “ilk demokrasi” fikrine dayandıkları görülebilir. Şimdilik politik olan ve politika arasındaki ayrım bir kenara bırakılacak ve bir sonraki başlık altında demokrasi kavramıyla meşruiyet arasındaki ilişkinin, sosyal sözleşme kuramlarında ve Matheron'un Spinoza okumasındaki mahiyeti ele alınacaktır.

2.2.3.2. Meşruyet Sorunu ve Demokrasinin Kuramsal İşlevi

Matheron'un Spinoza okumasının temel amacının, Spinoza felsefesinden yola çıkarak, devletin kökenini sözleşmeci olmayan terimlerle açıklamak olduğu buraya kadar aktarılanlardan anlaşılmaktadır. Henüz çok da net olmayan konuyla, Matheron'un sözleşme kuramını ne amaçla aşmaya çalıştığıdır. Başka bir ifadeyle sorulması gereken soru şudur: Spinoza'nın sözleşmeci terimlerle olmasa da devletin kökenini varsayımsal bir tabii hal tasarımı aracılığıyla açıklamaya soyunan bir filozof olduğunu ortaya koymakla, sözleşmeci ufuk gerçekten de aşılabilir mi? Yoksa Matheron'un Spinoza okuması filozofu egemenlikle tanımlı modern devletin kavramsal alanına ve içsel çelişkilerine mi hapsetmektedir?

İlk defa 1975 tarihinde yayınlanan "Le pouvoir politique chez Spinoza" (Spinoza'da politik güç) başlıklı makalesinde, Matheron, bireyin gücü olan her şeye hakkı da olduğuna ilişkin öğretinin, Spinoza'nın politika düşüncesinin biricik çıkış noktası olduğunu söyler. Yazara göre, devlet gücünün "meşruyeti" ve bu gücün "en iyi işleyişi" sorununu çözmek için, bu öğretiyi geliştirmek yeterlidir.⁵⁵⁵ Geleneksel düşüncede, tabii hukukçu yaklaşımın, dünyevi politik gücü, kaynağını tabiatta bulan bir en yüksek iyiye tâbi kılması, toplumun kendisine biçilen işlevi yerine getirdiği ölçüde iyi kabul edilmesine ve iyi olduğu ölçüde de meşruyet kazanmasına neden olur. Böyle bir tasarım içinde, ilkesel anlamda herhangi bir mutlakiyetçiliği doğrulamak imkânsızdır. Tarihsel olarak, feodal döneme özgü çift başlı politik güç sorununu çözmeye zorunluluğu, iyi olan ile pozitif hukukun bütünüyle birbirinden ayrılmasına neden olmuştur. Meşruyetin kaynağı, sözleşme düşüncesiyle birlikte bütünüyle değişecektir. Kurgusal bir tabii halden hakların devriyle sivil hale geçişi anlatan kuramsal oyunla birlikte mutlakiyetçiliğin imkânı da doğmuş olur. İyi olana ilişkin sorun, hukuki niteliğini kaybeder. İyi ya da kötü, söz konusu olan halkın kendisinin istemiş olduğu yönetimdir.⁵⁵⁶ Oysa Matheron'a göre, iyi olan ve hukuk arasında kuramda gerçekleşen bu ayrışma, olgusalılıkta her zaman karşılık bulamaz. En üstün hukuki normu biyolojik sürme güdüsüne indirgeyen kuramıyla Hobbes, mutlakiyetçiliğin zorunluluğunu kanıtlamaya çalışsa da, Hobbescu mutlakiyetçilik yüksek derecede ütöpiktir. Çağdaş Spinoza açısından üstün normsa insanın *conatus*'udur ve *conatus* bireysel özün tüm sonuçlarının gerçekleşmesine yönelik bir

⁵⁵⁵ Alexandre Matheron, "Le pouvoir politique chez Spinoza", s. 131.

⁵⁵⁶ A.g.e., s. 131, 132.

eğilimden ibarettir. Dolayısıyla Hobbes'un yalnızca ölümü engellemek konusunda verdiği ayrıcalığa, Spinoza'da insanın tüm arzu ve eylemleri sahiptir. İnsanın yaptığı her şey, sırf yapılıyor olduğu için meşrudur. Spinoza, bu yeni hak kavramsallaştırmasıyla, sosyal sözleşme sorunsalını temelinden alt üst edecek bir öğreti geliştirmiş olur.⁵⁵⁷ Spinoza düşüncesinde, egemenin buyurma hakkı olduğunu söylemek, yalnızca, ona gerçekten itaat edildiğini söylemektir. Uyruklar itaat etmeyi bırakırlarsa, egemen de artık egemen olmayacaktır. Öyleyse politik gücün meşruiyeti, kendini sürdürme ve bireylerden her gün ve her an elde ettiği rızanın dolayısıyla daimi olarak kendini yeniden üretme kapasitesinden ibarettir. Sosyal sözleşme, devletin *conatus*'udur.⁵⁵⁸

Matheron, politik meşruiyetin temeli sorununa, Spinoza ve Hobbes düşüncelerinin karşılaştırılması üzerinden, 1985 tarihli "La fonction théorique de la démocratie chez Spinoza et Hobbes" (Spinoza ve Hobbes'da demokrasinin kuramsal işlevi) başlıklı makalesinde daha ayrıntılı olarak eğilir. Metnin temel sorunu, politik meşruiyetin temelleri anlamında demokrasinin, Hobbes ve Spinoza öğretilerinde nasıl bir rol oynadığını araştırmaktır. Matheron'a göre, bu sorunsalı en sistematik biçimde ortaya koyan Hugo Grotius olmuştur. Grotius şunun farkındadır; kendine bir kral seçen halk olduğuna göre, halkın önce kendini bir halk olarak kurması gerekir. Grotius'un kuramında halk, bir ortaklık sözleşmesi aracılığıyla kendini kurar. Tabii hakların gönüllü ve iradi devrini içeren böyle bir sözleşmeyle kurulan toplumda, oyların çoğunluğuyla alınan her karar artık topluluğun kendisini ifade ediyor sayılacaktır. Matheron'a göre bu, *ipso facto*, bir demokrasidir. Ancak halk, kendi üyeleri üzerinde sahip olduğu mutlak egemenliği, bir boyun eğme sözleşmesi aracılığıyla başka birine devretmeye karar verebilir. Grotius'a göre demokratik egemenlik zorunlu olarak mutlaktır. Diğer egemenlik türlerinin mutlak olmaları ya da olmamaları, bütünüyle söz konusu sözleşmenin şartlarına bağlıdır.⁵⁵⁹ Bu noktada geliştirilebilecek üç yaklaşım bulunur:

1. Diğer egemenlik biçimleri, demokrasiden çıkar ve demokrasi bunlara kendi mutlak niteliğini zorunlu olarak geçirir.

⁵⁵⁷ A.g.e., s. 133, 134.

⁵⁵⁸ A.g.e., s. 135.

⁵⁵⁹ Alexandre Matheron, "La fonction théorique de la démocratie chez Spinoza et Hobbes", *Studia Spinozana* 1, Hannover: Walther&Walther Verlag, 1985, s. 259-261.

2. Diğer egemenlik biçimlerinin kaynağı demokrasi değildir. Ancak bunlar demokrasiyle aynı biçimde kurulur ve dolayısıyla demokrasinininkilerle aynı nedenlerle mutlak niteliğe sahiptir.
3. Diğer egemenlik biçimleri demokrasiden çıkarlar ve çıkarsamadan başka şey olmadıklarından asla mutlak olamazlar.

Matheron'a göre, Hobbes ve Spinoza'nın yüzleşmek zorunda kaldıkları sorunsal tam da budur. İkisi de Grotius'a çok benzer nedenlerle, demokratik egemenliğin zorunlu olarak mutlak olma niteliğini kabul ederler. Ancak Hobbes ilk yaklaşımdan ikincisine, Spinoza'ysa ikinci yaklaşımdan üçüncüsüne doğru evrim geçirmiştir.⁵⁶⁰ Hobbes'un geçirdiği evrim, aynı zamanda *De Cive*'den *Leviathan*'a geçirdiği evrimdir. *De Cive*'nin sosyal sözleşmesi, gerçekleştirmek istediği amaca, yani sözleşmenin bozulmasını imkânsız kılan koşulları oluşturma amacına mükemmel biçimde uygun bir hukuki aracı henüz içermediğinden, bu eksikliği Hobbes, *a priori* demokrasi varsayımına başvurarak gidermek zorunda kalmıştır. Ancak bu çözüm Hobbes'u tatmin etmeyecektir. Zira Hobbes'a göre, egemenliğin en iyi biçiminin meşruiyetini, kuramsal da olsa en kötü biçiminin meşruiyetinden çıkarsamak bir çelişkidir. Bu nedenle Hobbes, sözleşme kuramını *Leviathan*'da yeniden ele almıştır. Bu eserde sosyal sözleşme artık yalnızca hak devriyle tanımlanmakla kalmaz; burada söz konusu olan sosyal sözleşmeyi de içeren bir yetkilendirmedir. İnsanın kendi adına eylemde bulunması için bir başkasını yetkilendirmesi demek, bu eylemi kendi eylemi gibi tanıması anlamına gelir. Burada kişinin bıraktığı hak, mutlak olarak bu eylemde bulunma ya da bulunmama hakkı değil, eylemin gerçekleşmesi halinde söz konusu eylemin faili olduğuna itiraz etme hakkıdır. Sosyal sözleşme bu mekanizmanın geliştirilmesidir. Özneler, istisnasız olarak egemenin tüm eylemleri için yetki vermek üzere birbirleriyle anlaşırlar ve bunun geri dönülemez hukuki etkileri vardır.⁵⁶¹ Ancak artık bunun *a priori* demokrasiyle bir ilgisi yoktur. Egemenin her şeyi yapmaya hakkı vardır; zira onun eylemleri aslında tek tek sözleşmenin tarafı olan öznelerin eylemleridir.⁵⁶² Sonuç olarak, meşruiyet açısından egemenliğin bütün biçimleri eşit derecede mutlaktır;

⁵⁶⁰ A.g.e., s. 261.

⁵⁶¹ *Leviathan*, XVI.

⁵⁶² *Leviathan*, XXI.

demokrasiden çıktıkları için değil, hepsi aynı koşulsuz yetkilendirme işlemiyle kuruldukları için⁵⁶³...

Matheron'a göre, Spinoza da *Teolojik-Politik İnceleme*'den *Politik İnceleme*'ye bir evrim geçirir. İlk incelemede Spinoza, *De Cive*'nin sosyal sözleşme kuramını güç terimleriyle yeniden yorumlayarak, *Leviathan*'ın ulaştığı sonuca ulaşır: Bütün egemenlik biçimleri temelleri açısından aynı düzeydedir. Demokrasinin tercih edilir olmasının nedeni, öznelerin özgürlüğünün demokrasi içinde çok daha iyi gerçekleşebilmesidir. Ancak demokrasi *Teolojik-Politik İnceleme*'de, meşruiyetin temelleri açısından kuramsal bir imtiyazdan yararlanmaz. *Politik İnceleme*'deyse, Matheron'a göre, *Leviathan*'daki yetkilendirmeye benzer bir durumla karşılaşılır. *Leviathan*'daki hak sözcükleri güç sözcükleriyle değiştirilirse, hukuki kavramının yerine de fiziksel kavramı konulursa şöyle bir sonuçla karşılaşılır: Kişi kendi gücünü bir başkasının kullanmasına onay verir, o bir başkası da bu gücü bir şeyi gerçekleştirmek için kullanırsa, gerçekleşen şeyi fiziksel olarak gerçekleştiren aslında gücünü kullandıran kişidir. Spinoza'da, Hobbes'tan farklı olarak, kişi gücünü başkasının kullanımına sunmaktan vazgeçebilir. Ancak bu yetkilendirme, aynı anda büyük sayıda birey tarafından tek ve aynı kişiye karşı yapılırsa aslında sonuç olarak bir güç devri içerir, zira güç ilişkilerini değiştirir. Bu güçlerden yeterince uzun süre yararlanan kişinin kullanımında, gruptaki her bir öznede bireysel olarak korku ve umut uyandırmaya ve onları böylece bireysel güçlerinin kullanımı için ona yeniden yetki vermeye belirlemeye yetecek büyüklükte bir güç olacaktır. Yani yetkilendirme devre yol açacak, bu da yetkilendirmeyi yeniden üretecektir. Öyleyse egemenlik hakkı, egemenin değil *multitudo*'nun gücüyle tanımlıdır. Egemenliğin gerçek sahibi egemen değil *multitudo*'dur. Egemen yalnızca bir zilyettir; egemenliği yalnızca *multitudo* egemenliği onun kullanımına sunmayı kabul ettiği ölçüde elinde tutabilir. Egemenin yaptığı her şeyi, gerçekte *multitudo* yapmaktadır. Ancak *Politik İnceleme*'de toplum bir sözleşmeyle kurulmamıştır; sürekli olarak yenilenmek zorunda olan bir *consensus* aracılığıyla her derecede yeniden ve yeniden doğar. Dolayısıyla söz konusu olan, bir sözleşme aracılığıyla, egemenin tüm eylemleri için ve bir kerede yetkilendirilmesi değildir. *Leviathan*'daki sosyal sözleşmenin güç terimleriyle bu yeniden yorumu sayesinde Spinoza, hiçbir çelişki olmaksızın demokrasinin önceliği kuramına döner. Bazen söz konusu olan tarihsel bir öncelik

⁵⁶³ Matheron, "La fonction théorique de la démocratie chez Spinoza et Hobbes", s. 264-266.

olsa da, bu öncelik çoğu zaman hem mantıksal hem de ontolojiktir. Her toplumun demokratik bir *conatus*'u vardır. Ancak bu *conatus* dışsal nedenlerle belirlendiğinde onda demokratik olmayan duygulanışlar patlak verir, böylece diğer egemenlik biçimleri ortaya çıkar.⁵⁶⁴

Hak olguyla özdeş olduğundan, Matheron'a göre tüm nedensel açıklamalar aynı zamanda hukuki meşrulaştırmalardır. Böylece *Politik İnceleme*'de tüm diğer egemenlik biçimlerinin meşruiyeti demokrasinin meşruiyetinden çıkarsanır. Bu anlamda *Politik İnceleme*'nin *De Cive*'den farkı, bu diğer egemenlik biçimlerinin asla mutlak olamayacakları gerçeğidir. *De Cive*'de *a priori* demokrasi diğer rejimlerin geçişli nedenidir; etkisini ürettikten sonra, tüm niteliklerini ürettiği etkiye miras bırakarak ortadan kalkar. *Politik İnceleme*'de sözü edilen demokrasiye içkin bir nedendir. Köken asla ortadan kalkmaz; zira demokratik *conatus* sürekli işler. Öyleyse demokratik olmayan tüm rejimlerde egemenlik, egemenliğin fiilen sahibi olanla hukuken zilyedi olan arasında bölünmüştür. Egemenliğin her bir niteliğinin işlerlik kazanabilmesi, her münferit olayda, aynı zamanda hem egemenin kararına hem de *multitudo*'nun etkin ya da edilgen onayına bağlıdır. Egemenliğin sahibi ve zilyedinin örtüştüğü tek rejim olduğundan, yalnızca demokrasi mutlaktır.⁵⁶⁵

Matheron'un bu makalede ortaya koyduğu görüşler, yazarın Spinoza okumasına bu çalışma çerçevesinde getirilen eleştirileri doğrular niteliktedir. Matheron okuması, son tahlilde, sosyal sözleşme sorunsalına geri döner. Ortaya çıkan sonuç, Spinoza'nın politika düşüncesinin *Teolojik-Politik İnceleme*'den *Politik İnceleme*'ye geçirdiği değişimin, aslında meşruiyet dışı bir yaklaşımdan bir ilk demokrasi fikrine dönülüp her türlü yönetim biçiminin *multitudo*'ya gönderme yapılarak doğrulandığı meşruiyet kurucu bir yaklaşıma varan bir değişim olduğunun kabul edilmesidir. *Leviathan*'ın hak devri terimleriyle açıkladığı sivil hale geçişin, *Politik İnceleme*'de güç terimleriyle açıklandığı kabul edilse bile, Matheron'un da dikkati çektiği gibi, geçişin meşruiyet kurucu işlevi aynı kalır; zira gücün devri eninde sonunda bir hak devrine dönüşür. Matheron'un *Politik İnceleme*'den çıkardığı sonuç, kaçınılmaz olarak, egemenin yaptığı her şeyi aslında *multitudo*'nun yapıyor

⁵⁶⁴ A.g.e., s. 269-271.

⁵⁶⁵ A.g.e., s. 271.

olduğudur. Bu anlamda yönetim biçimleri arasında da bir fark yoktur; zira toplumsallığın temel biçimi bir ilk demokrasidir.⁵⁶⁶

Daha önceki bölümlerde, *Politik İnceleme*'nin aslında sözleşmeci zihniyeti yansıtan bir eser olduğu iddiası ayrıntılarıyla tanıtılmaya çalışılmıştı. Spinoza'yı sözleşme terminolojisinden kurtarma amacıyla yola çıkan Matheron'un, *Politik İnceleme*'ye dayandığı ölçüde, sözleşmeci zihniyet sorunsalına geri dönmek zorunda kalmış olması, bu iddiayı güçlendirmektedir. Matheron ve Spinoza'yı *Politik İnceleme* üzerinden yorumlamayı tercih eden tüm düşünürler açısından, bu aslında kaçınılmaz bir sonuçtur. Zira *Politik İnceleme*'nin ana sorunsallarından biri olan “demokrasinin mutlaklığı tezi” kaçınılmaz olarak geleneksel *a priori* demokrasi ya da ilk demokrasi düşüncesiyle örtüşür. Toplumsallığın ilk biçimi demokrasiyse, tüm yönetim biçimleri de meşruiyetini bu ilk demokrasiden alır.

Düşünce tarihine bakıldığında, ilk demokrasi düşüncesinin meşruiyet kurucu işlevi daha da netlik kazanır.⁵⁶⁷ Sözleşme terimlerini kullanan kuramlarda birey ve tabii hakları nasıl kuramsal olarak kurucu bir işlev görüyor ancak sonrasında ikinci plana itiliyorsa, ilk demokrasi düşüncesi de her türlü yönetim biçimi için meşruiyet sağlayıcı kuramsal bir işlev görür ve hemen ardından ikinci plana itilir. Modern demokrasilerde bile hukuk düzenin normatif niteliğinin kaynağı, ilk demokrasi düşüncesinin temellendirdiği temsil fikridir.⁵⁶⁸ Spinoza *Politik İnceleme*'de,

⁵⁶⁶ Celikates'e göre, Spinoza düşüncesinde demokrasinin iki anlamı olduğu düşünülebilir. İlk olarak demokrasi, politik olanın ontolojik belirlenimi olarak kavranabilir. Zira her yönetim biçimi, son tahlilde, *multitudo*'nun gücüyle belirlenmektedir. İkinci olaraksa demokrasi, bu kurucu gücün artık yalnızca olgusal olarak etkide bulunmakla kalmayıp, açıkça yönetme gücüne dönüştüğü bir toplumsal örgütlenme biçiminin adıdır (Robin Celikates, “Demokratie als Lebensform. Spinozas Kritik des Liberalismus”, *Die Macht der Menge. Über die Aktualität einer Denkfigur Spinozas*, Der. Gunnar Hindrichs, Heidelberg: Universitätsverlag Winter Heidelberg, 2006, s. 50).

⁵⁶⁷ Duguit, *Droit Constitutionnel. Tome Premier: La Règle de Droit, Le Problème de L'Etat*, s. 184, 185.

⁵⁶⁸ Temsil kavramının öneminin, meşruiyet kurucu işlev anlamında, doruğa ulaştığı metnin Hobbes'un *Leviathan*'ı olduğu söylenir. Ancak Matheron'un da işaret ettiği gibi, *De Cive*'deki ilk demokrasi düşüncesi *Leviathan*'da kaybolur. Hobbes bu ikinci eserde ortaya koyduğu amel-fail ilişkisini bir tür “temsil” olarak adlandırsa da, *Leviathan*'daki “temsil” kavramının gelenekten koparak ciddi bir anlam değişikliğine uğradığını kabul etmek gerekir. Temsil düşüncesi, politik modernliğin gerilimli temelini yaratan öğedir; temsil, bir yandan en mutlakiyetçi rejimlerin bile doğrulanmasına imkân verirken, diğer yandan da direnme hakkı, temsil ilişkisinin koşulları, daha yakın dönemlerde seçim, demokratik temsil gibi kavramların düşünülebilmesine de olanak tanır. Bu anlamda, *De Cive*'deki ilk demokrasi fikrine dayanan temsil düşüncesinden Hobbes'un *Leviathan*'da vazgeçmiş olması son derece manidardır. Zira Hobbes'un amacı, mutlak egemen güç olarak mutlak monarğin yönettiği bir politik bütünü savunmaktır. Nitekim Hobbes'un yeni düşünsel aracı, yani amel-fail ilişkisi, ilk demokrasi düşüncesinden türetililecek diğer tüm kavramları devre dışı bırakır. Hobbes'un bu ilişkiyi hâlâ “temsil” olarak adlandırması, şüphesiz, mutlak monarşinin doğrulanmasını sağlamlaştırma çabası

Matheron okumasının da kabul ettiği üzere, demokrasi kavramını, *multitudo*'nun devrettiği egemenlik hakkını elinde bulunduranın yönetimini ve yasakoyuculuğunu meşrulaştırmak için kullanır. Bu durum Spinoza'yı, *Politik İnceleme* bağlamında, kaçınılmaz olarak bir egemenlik ve devlet kuramcısına dönüştürür. Oysa daha önce de ortaya konulduğu gibi, *Teolojik-Politik İnceleme*'de politika düşüncesi ve demokrasi kavramsallaştırması bütünüyle meşruiyet dışı bir çerçevede ele alınır. Nitekim Matheron da bunu onaylar. *Teolojik-Politik İnceleme*'de demokrasinin meşruiyetin temelleri açısından herhangi bir imtiyazdan yararlanmadığını ve demokrasinin en iyi yönetim biçimi olarak tercih edilmesinin tek nedeninin insanın özgürlüğünün demokrasi içinde çok daha iyi gerçekleştirilebileceği olgusu olduğunu söylemek, *Teolojik-Politik İnceleme*'de, *Politik İnceleme*'de olduğundan çok daha farklı bir demokrasi kavramsallaştırması bulunduğunu kabul etmektir.

Gerçekten de *Teolojik-Politik İnceleme*'de Spinoza, yönetim biçimlerine hukuki bir bakış açısıyla, yani meşruiyet terimleriyle yaklaşmaz. Bir yönetim biçiminde yöneticilerin neyi yapmaya güçleri varsa, onu yapmaya hakları da vardır. Bu, güç ve hakkın ontolojik özdeşliğinin zorunlu sonucudur ve asla politik gücü doğrulayıcı bir işlev yerine getirmez. Aksine gerçek güç ilişkilerinin su yüzüne çıkmasını sağlar; zira özneliği nesnelleştiren meşruiyet perdesi bir kere çekilmiştir artık. Demokrasinin savunulma nedeni, bu rejimin insanın kendi tabiatına en uygun yaşayabileceği yönetim biçimi olmasıdır. Negri'nin de ifade ettiği gibi, sözleşme kavramının *Teolojik-Politik İnceleme*'deki kullanımı, tabii hak öğretilerini kendi silahıyla vurmaya amaçlar.⁵⁶⁹ Gerçekten de bu eserde sözleşme kavramı, *Etika*'nın birinci bölümünde kullanılan ve skolastik düşünceye özgü olan Tanrı ve töz gibi kavramların oynadığı rolü oynar. Walther'in "semantik devrim" adını verdiği⁵⁷⁰ Spinozacı dilin devrimi, bu sefer skolastik düşünceye karşı değil, politik modernliğin temel kavramsallaştırması olan sosyal sözleşme ve egemenlik öğretisine karşı işler. Zira *Teolojik-Politik İnceleme*'deki sözleşme, bu kuramların merkezindeki meşruiyet kurucu, kurgusal sözleşme değil, gerçek bir sözleşmedir ve bu sözleşmeyle kurulabilecek olan da yalnızca demokratik yönetim biçimidir. Spinoza düşüncesinde demokrasiyi diğer yönetim biçimlerinden ayırabilecek tek ölçüt olan bu sözleşme,

olarak okunabilir. Tam da bu niteliğiyle Hobbes'un *Leviathan*'daki sözleşme kuramı, Matheron'un da ifade ettiği gibi, yüksek derecede ütopiktir.

⁵⁶⁹ Antonio Negri, **The Savage Anomaly**, İng. Çev. Michael Hardt, Minneapolis, Oxford: University of Minnesota Press, 2000, s. 111.

⁵⁷⁰ Walther, "Die Transformation des Naturrechts in der Rechtsphilosophie Spinozas", s. 73, 74.

yani *pactum* düşüncesi, *Politik İnceleme*'de yerini tüm yönetim biçimlerinin doğrulanma aracı olan *contractus* kavramına bırakır. Böylece *Politik İnceleme*'yle birlikte, politik modernliğin ulaştığı demokrasi tasavvurunun bile gerisinde kalan bir demokrasi fikrine dönülmüş olur. Dolayısıyla politik modernliğin kavramsal çıkmazlarını aşabilecek bir demokrasi kavramsallaştırması için dayanılması gereken Spinoza metni, *Etika*'yla birlikte okunması gereken *Teolojik-Politik İnceleme*'dir ve bu iki incelemenin birbiriyle bağdaştırılarak beraber okunmaları mümkün değildir.⁵⁷¹

Bir sonraki başlık altında, Antonio Negri'nin Spinoza okuması üzerinden, *multitudo*'nun kendiliğindenliğiyle özdeşleştirilen bir demokrasi kavramsallaştırmasının sorunlu yapısı tartışılacak ve bu bağlamda politik olanla politika arasındaki ayrıma vurgu yapılacaktır. Son olarak, *Teolojik-Politik İnceleme* ve *Etika*'nın birlikte okunmasının demokrasi kavramına sunabileceği katkılar üzerinde durulacaktır.

2.3. Yeni Bir Demokrasi Kavramsallaştırması

2.3.1. Güç İlişkilerinin Kendiliğindenliği Olarak *Multitudo*

2.3.1.1. *Yaban Kuraldışılık*'ın Etkisi ve Yeni Sol

Antonio Negri, politika kuramı ve kuramının politikliğinin yanı sıra, politika içinde bir özne olarak oynadığı rolle de yakın tarihin en tartışmalı figürlerinden biri kuşkusuz. Bir Spinoza yorumcusu olarak onu literatüre sokan kitabı *Yaban Kuraldışılık*'ın (*L'anomalia selvaggia*) yazılış süreci de bir o kadar ilginç. Negri, eski İtalya Başbakanı Aldo Moro'nun kaçırılarak öldürülmesine ilişkin davanın sanıklarından biri olarak hapisanede geçirdiği dönemde kaleme almıştır bu eserini. Söz konusu olayla ilgisi kanıtlanamamış olsa da, Negri, Radikal Parti'nin aday listesinden milletvekili seçileceği 1983 yılına kadar, başka suçlamalar nedeniyle önleyici gözaltında tutulmuştur. Milletvekili dokunulmazlığı sayesinde serbest kalan

⁵⁷¹ Akal da, *TP*'nin demokrasi konusunda, Spinoza okuması açısından ciddi sorunlar yarattığı görüşündedir. Eserin, Spinoza zihniyetiyle yer yer uyuşmadığı söylenebilecek içeriği ve hedefi, demokrasi bölümünde yazılmış birkaç paragrafı bir arada ele alındığında, Spinoza'nın, yazmayı sürdürseydi, demokrasi konusunda neler söyleyebileceği meselesi ciddi bir soru olarak belirir. Akal'a göre, başta kadınlar olmak üzere toplumun bazı kesimlerini yönetimden dışlayan böyle bir demokrasi kavramsallaştırması, genel olarak Spinoza felsefesiyle bağdaşmaz. Spinoza'yı *TP*'deki seçkin demokrasi düşüncesi bağlamında okuma yaklaşımına karşı önerilebilecek olan yol, *TTP* ve *Etika*'dan yola çıkıp yine onlara dönmektir (Akal, **Varolma Direnci ve Özerklik. Bir Hak Kuramı İçin Spinoza'yla**, s. 119-122).

Negri'nin dokunulmazlığının kaldırılması yönünde meclis oylamasının gündeme gelmesi, Negri için 1997'ye kadar sürecek bir sürgün hayatının başlamasına neden olmuştur.⁵⁷²

Spinoza çalışmalarının en yoğun olduğu ve literatürdeki en temel eserlerin kaleme alındığı ülkelerden biri kuşkusuz Fransa'dır. Politik bir sürgün olarak uzun süre Fransa'da yaşayan Negri'nin bu ülkede, özellikle de Spinozacı çevrelerde, ciddi bir üne sahip olduğu söylenebilir. *Yaban Kuraldışılık*'ın ilk Fransızca çevirisinin başında, ünlü Spinoza araştırmacıları Gilles Deleuze, Pierre Macherey ve Alexandre Matheron'un önsözleri yer almaktadır. Örneğin Deleuze kendi yazdığı önsöze, *Yaban Kuraldışılık*'ın, Spinoza'yı anlama tarzımızı pek çok bakımdan yenileyen büyük bir kitap olduğunu söyleyerek başlar. Negri'nin bu kitapta getirdiği temel tezlerin kısa bir özetini verdikten sonraysa, bu tezlere aceleci itirazlar ya da onaylamalar getirmenin uygun olmayacağını belirtir. Deleuze'e göre, Negri'yi derin ve sahici bir Spinozacı yapan şey, Spinoza'nın felsefesinde politikanın kurucu rolünü göstermesidir.⁵⁷³ Macherey de Deleuze gibi, Negri'nin Spinoza okumasının, Spinoza felsefesinin güncelliğini yeniden keşfetmemizi sağlayan niteliğine vurgu yapar. Negri okumasında, Spinoza'nın tüm felsefesinin sonucu, gerçeğin politik olarak kuruluşudur ve Spinoza bu ölçüde kendi döneminin sınırlarını aşan bir düşündürdür. Macherey'e göre bu, Spinoza'nın yalnızca geçmişte değil, şimdi-burada varolmasını sağlayan şeydir. Eğer söz konusu olan yaşayan, yani durmaksızın kendini kuran sınırları sorgulayarak onların ötesine geçen bir düşünceyse, Macherey'e göre onunla hesaplaşmaya son vermek, onu anlatmaktan vazgeçmek mümkün değildir.⁵⁷⁴

Negri'nin Spinoza okuması, yalnızca Spinoza'yı güncel tartışmaların göbeğine oturttuğu için Spinozacı çevreleri heyecanlandırmakla kalmamıştır. Spinoza'yı uzun bir süre yok sayan muhalif ve sol düşünce de, Negri'yle birlikte Spinoza'da solun krizini aşabilecek düşünsel araçlar bulma imkânını elde etmiştir. Diyalektik materyalizm ve Marksizm'e sıkı sıkıya bağlı olanlar için değilse bile, Marksist kuramın güncel tartışmalara katkısına hâlâ inanan ancak bazı tamamlayıcı unsurlara

⁵⁷² Timothy S. Murphy, "İngilizce Baskıya Editörün Önsözü", **Aykırı Spinoza**, Yaz. Antonio Negri, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2011, s. vii, viii.

⁵⁷³ Gilles Deleuze, "Önsöz", **Yaban Kuraldışılık**, Yaz. Antonio Negri, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2005, s. 11, 13.

⁵⁷⁴ Pierre Macherey, "Spinoza Şimdi-Burada", **Yaban Kuraldışılık**, Yaz. Antonio Negri, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2005, s. 14, 15, 16.

ihtiyaç duyduğunu düşünen sol akımların, Negri aracılığıyla yeni bir kurucu özneye kavuştukları söylenebilir; *multitudo*'ya... Bu aynı zamanda, Marksist terminolojide yeri olmayan demokrasi kavramının da sol düşünceye anlam değiştirerek girmesine neden olmuştur. Keşfedilen yeni öznenin kendiliğindenliğiyle özdeşleşen demokrasi kavramı, devrimi diyalektik yöntemi aşarak olumlayan bir araca dönüşmüştür.

Nitekim Negri'nin Michael Hardt'la birlikte kaleme aldığı *İmparatorluk* (*Empire*) 2001 yılında yayımlandığında, muhalif entelektüel çevrelerdeki heyecan doruktaydı. Hardt ve Negri'ye göre, sömürgeci rejimlerin yıkılışı ve kapitalist dünya pazarına set çeken Sovyetler Birliği'nin düşüşüyle birlikte tüm zincirlerini kıran küresel pazar ve küresel üretim döngüsü, yeni bir dünya düzeninin ortaya çıkmasına neden olmuştur; yeni bir hâkimiyet mantığı ve yapısının, başka bir ifadeyle yeni bir egemenlik biçiminin ortaya çıkmasına... Dünyaya hükmeden bu yeni egemen güce, bu yeni politik özneye, Hardt ve Negri, "İmparatorluk" adını verir. Ulus-devletin tek egemen olarak etkisini kaybettiği bu süreçte, aynı yönetme mantığıyla aynı etkiyi doğurmak için hareket eden bir dizi ulusal ve ulus ötesi organizma dünyayı ele geçirmiştir. Hardt ve Negri'ye göre, kullandıkları "İmparatorluk" sözcüğü, bir metafor değildir; daha ziyade bir gerçekliği kavramsallaştırmak için kullanılan bir araçtır.⁵⁷⁵ İmparatorluk kavramını niteleyen üç temel özellik vardır; karma bir kuruluş yapısı, bir iktidar merkezinin yokluğu ve artık bir dışarısının olmayışı... Yine de İmparatorluk'un hem içinde hem de karşısında olmak mümkündür. Hatta yazarlara göre, aslında en güçlü muhalif hareketler ve en verimli alternatifler, eskinin kabuğu altında yeni bir toplum yaratarak içeriden doğacaktır.⁵⁷⁶

Bu eserde, İmparatorluk'un karşısına, onun hâkimiyetine karşı yine onun içinde mücadele edecek politik özne olarak çıkarılan "çokluk" [*multitude*], basit Spinoza göndermeleriyle materyalist bir ereksellik kavramı üzerinde temellendirilmeye çalışılan, henüz son derece muğlâk bir tasarımdır.⁵⁷⁷ *İmparatorluk*'u birkaç yıl sonra *Çokluk* (*Multitude*) izlese de, bu kitap *İmparatorluk*'un yarattığı heyecanı yaratamaz. Yine de bu metin, yeni solun Negri'nin Spinoza okumasına dayanan demokrasi kavramsallaştırmasının doğru

⁵⁷⁵ Michael Hardt, Antonio Negri, **Empire**, Cambridge, Londra: Harvard University Press, 2001, s. xi, xii, xiii.

⁵⁷⁶ Michael Hardt, Antonio Negri, "Türkçe basıma önsöz", **İmparatorluk**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2002, s. 14.

⁵⁷⁷ Spinoza göndermeleri için bkz: Hardt, Negri, **Empire**, s. 65, 66, 91, 185, 186, 204.

anlaşılabilmesi bağlamında temel önemdedir. Hardt ve Negri'ye göre, küresel ölçekte bir demokrasinin imkânı, 2000'li yıllarla birlikte ilk defa kendini göstermiştir. *Çokluk*, işte bu imkân, yani çokluğun projesi üzerine bir kitaptır. Yazarlara göre, çokluğun projesi, eşitlikçi ve özgürlükçü bir dünya arzusunu ifade etmekle, demokratik bir küresel toplumu talep etmekle kalmaz, aynı zamanda bu amaçlara ulaşmanın araçlarını da temin eder. Ulusal ve yerel biçimler içinde demokrasi, modern dönemde tamamlanmamış bir proje olarak kalmıştır. Küreselleşme süreci de özellikle son birkaç on yılda, projenin gerçekleşmesinin önüne yeni engeller dikmiştir ve bugün dünyanın demokrasiye hiç olmadığı kadar çok ihtiyacı vardır. Bugün dünyaya hükmeden korku ve güvensizlikten kurtulmanın, birlikte barış içinde yaşamının başka bir yolu kalmamıştır.⁵⁷⁸ Hardt ve Negri'nin daha önce *İmparatorluk*'un Türkçe basımının önsözünde de belirttikleri gibi, “*giderek daha fazla ortak sömürü ve baskı biçimlerine maruz kaldığımızdan, ortak görevimiz özgürlük ve demokrasi için ortak imkânlar yaratmaktır*”.⁵⁷⁹

Yazarlara göre çokluk, İmparatorluk içindeki, yaşayan bir alternatiftir. Çokluk, halklar değildir; çokluk, işçi sınıfı da değildir. Bu nedenle çokluğun içindeki farklılıkların birbirleriyle iletişim kurmalarını ve birlikte eyleme geçmelerini sağlayacak ortak noktalarını keşfetmeleri gerekir. Bunun ardından da politik örgütlenme gelecektir.⁵⁸⁰ Hardt ve Negri'ye göre, günün sorunları ve olanakları karşısında, demokrasi kavramını yeniden düşünmek acil bir ihtiyaçtır. Yeni bir demokrasi kavramsallaştırmasının temelinde yatabilecek olan çokluk, asla bir kimliğe indirgenemeyecek radikal farklılıklar ve tekilliklerden oluşur. Dolayısıyla ortaklıklara dayanan çokluk, asla bir tekleştirme ya da farklılıkları hâkimiyet altına alma süreci değildir. Aksine farklılıklar yaratıcı bir eylemselliğin yegâne koşuludur.⁵⁸¹

Hardt'la düşünsel bir ortaklığa varan Negri'nin Spinoza okumasının heyecan verici yönü, gerçekten de, dünyadan taşan bir nüfusa ulaşan insanlığın, dünyayı ve kendini yok etmeden birlikte yaşamının olanaklarını araştırmasının aciliyetini yüzümüze vurmasıdır. Yeni dünya düzeninin gerçek güç odakları artık ulus-devletler

⁵⁷⁸ Michael Hardt, Antonio Negri, **Multitude**, New York: Penguin Books, 2005, s. xi, xii.

⁵⁷⁹ Hardt, Negri, “Türkçe basıma önsöz”, s. 13.

⁵⁸⁰ Hardt, Negri, **Multitude**, s. xv, xvi.

⁵⁸¹ **A.g.e.**, s. 328, 355.

değildir. Bu nedenle de, politik modernliğin kavramsal açmazlarını aşamayan bir demokrasi kavramsallaştırmasının, günün sorunları karşısında söyleyecek fazla bir sözü olamaz. Diğer yandan, demokratik eşitlik sorununun, ekonomik analizlerden yalıtılmış bir çerçevede ele alınması, yine en sıcak güncel sorunları ıskalamak anlamına gelecektir. Küresel ısınma, göç, savaşlar ve silahlı çatışmalar, terörizm gibi olguların temelinde yatan politik öğelerin yanı sıra ekonomik öğelerin de analizini yapabilmek için öncelikle liberal demokrasi tasavvurunu sorgulamak gerekir. Kapitalizm eleştirisinin başat düşünsel akımı olan Marksist düşünceyse, kendini yenilemek zorundadır. Başka bir ifadeyle, ekonomik analizi dışlayan bir demokrasi kavramsallaştırması başarısızlığa ne denli mahkûmsa, özgürlükler ve tekillikleri hiçe sayan bir sol gelenek de aynı ölçüde ütöpiktir.

Hardt ve Negri, *İmparatorluk ve Çokluk*'ta, bu metinlerle amaçladıkları çerçeveyi çok açık biçimde ortaya koymaktadırlar; özgürlük ve demokrasi için ortak imkânlar yaratmak... Demokrasi kavramını yeniden düşünmenin gerekliliği ve aciliyetine yaptıkları vurgu, önerdikleri demokrasi kavramsallaştırmasının, tekleştiricilikten uzak, aksine farklılıklar ve tekillikler üzerine inşa edilmesiyle birleştiğinde, Hardt ve Negri'nin yeniliği daha da belirgin biçimde kendini gösterir.

İlerleyen bölümlerde, ilk olarak Hardt ve Negri'nin önerdiği yeni demokrasi kavramsallaştırmasının temelinde yatan, Negri'nin Spinoza okuması ele alınacaktır. Negri'nin Spinoza okuması, "*politikanın kurucu gücünü temel aldığı*" için ve Spinoza felsefesinin "*şimdi-burada varoluşunu*" açık ettiği için, bu çalışma açısından çifte önem taşımaktadır. Bu okuma, ilk olarak, politik modernliğin kurucu kavramlarının sorgulandığı bir çalışmada, Spinoza'nın güncelliğine yaptığı vurgu sayesinde, söz konusu sorgulamada yardımcı olması için doğru filozofun seçildiği iddiasını güçlendirmektedir. İkinci olarak, Negri, demokrasi ve hak kavramsallaştırmaları açısından bu çalışmanın önerdiği kategorinin hukuk değil politika kategorisi oluşunu destekleyen bir çerçeve sunmaktadır. Diğer yandan, Negri'nin Spinoza okuması, yine çifte bir eleştiriyi zorunlu kılar. Eleştirinin ilk boyutu, bu okumanın ne kadar "Spinozacı" olduğunu sorgulamayı gerektirirken, ikinci boyut, politika kavramının demokrasi kavramıyla özdeşleştirilmesinin açmazlarını ortaya koyma görevini üstlenir.

2.3.1.2. Negri'nin Spinoza Okuması

2.3.1.2.1. Spinoza'nın Materyalist Metafiziği

Negri'ye göre, Spinoza'nın metafiziği materyalisttir ve bu materyalist metafizik, hep ileriye doğru hareket eden ve kendini kurarak dünyayı devrimcileştirmenin ideal olanağını taşıyan bir varlığın ontolojisidir. Spinozacı materyalizm, modern materyalizmin en ileri biçimidir ve bu sayede Spinoza mistikleştirilmemiş bir demokrasi kavramının temelini atabilmiştir. Negri'ye göre, Spinoza düşüncesinde demokrasi sorunu, bütünüyle materyalist bir çerçevede, devletin hukuksal mistikleştirilmesinin bir eleştirisi olarak ele alınır. Dolayısıyla çoğu zaman Spinoza'nın, Hobbescu normatif aşkıncılık, Rousseaucu genel irade ve Hegelci *Aufhebung*'dan⁵⁸² oluşan, karışık demokrasi çorbasının içine atılması Spinoza düşüncesine büyük bir haksızlıktır. Zira söz konusu demokrasi kavramsallaştırması, toplum ve devlet arasındaki ayrımı güçlendirmeye yarar. Spinoza'nın içkinciliği ve politik alandaki özgünlüğüse, Spinoza'nın demokrasiyi, üretimde örgütlenen “çokluk”un politikası olarak görmesindedir. Bu yaklaşım, kitlelerin etkinliğini hem toplumsal hem de politik dönüşümün kaynağı olarak sunmayı başarır. Spinoza düşüncesi, kitlelerin özgürce kurmadığı bütün düzenleri tarihsel olarak aşma gereğinin radikal ifadesidir; bir özgürleşme ufku önerisidir.⁵⁸³

Negri'nin Spinoza okumasında temel aldığı üç Spinozacı vardır. Spinoza düşüncesinde, Hegelci diyalektiği eleştirel biçimde önceden sezen ve materyalist yöntemin temellerini atan bir sistem fark ettiği için Pierre Macherey... Materyalizmin tarzsal çoğulluk alanını kurucu güç olarak yeniden keşfettirdiği için Gilles Deleuze... Demokrasiyi, her türlü kurucu teknik ve de diyalektik düşünsel cambazlıktan kurtulan bir varlık projesi olarak sunduğu için Alexandre Matheron... Bu isimler Negri için önemlidir; zira onların Spinoza okumaları, Spinozacı

⁵⁸² Bu kavram Türkçe'de genelde “aşma” ya da “kaldırma” sözcükleriyle karşılanmaktadır. Bu şekilde tez ve antitezin karşıtlığının sentez içinde “aşıldığı” söylenir. Ancak kavram ikili bir anlam içerdiğinden, söz konusu karşılıklar, Hegel'in kavramsallaştırmasının yanlış anlaşılmasına neden olabilir. *Aufheben* kavramı, hem ortadan kaldırmak hem de ortadan kaldırdığı şeyi muhafaza etmek anlamına gelir. Ulaşılan her sentez, bir yandan iki karşıt arasındaki çelişkiyi ortadan kaldırırken, diğer yandan da kendinden önceki her şeyi muhafaza eder. Böylece diyalektik içinde hiçbir şey kaybolmaz (Walter Terence Stace, **Hegel Üstüne**, İstanbul: Birikim Yayınları, 1976, s. 173, 174). Kojève de *aufgehoben* sözcüğünün anlamını, “tek başına ve ayrı olması bakımından *ortadan kaldırılmış*, ama içlerindeki hakikat bakımından *korunup saklanmış ve yüceltilmiş olan*” kavramlarıyla açıklar (Alexandre Kojève, **Hegel Felsefesine Giriş**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000, s. 18).

⁵⁸³ Negri, **Savage Anomaly**, s. xvii, xviii.

demokrasinin ne olmadığını bize anlatır. Spinozacı demokrasi, temelinde politik dolayımın yattığı bir öğretidir; aksine ihtiyaçların kendiliğindenliğini temel alan ve kolektif imgelemce örgütlenen kurucu bir ontolojidir. Spinoza düşüncesi, yalnızca bu temelin tanımını vermekle yetinmez; aynı zamanda onu geliştirmenin aracıdır. Negri'ye göre, diyalektik işte bu gelişimin sınırlarına ulaştığı noktada devreye girer. Diyalektik, ontolojik temelin yalnızca bir eklemidir. Devrimci projenin, sömürüye değil kurtuluşa dayanan bir dünyanın rasyonel olarak yeniden temellendirilmesinin ilk modern tanımını yapan düşünür Spinoza'dır. Negri'ye göre Spinoza'nın tanımlaması, biçimsel değil, eylemsel ve içerikseldir. Pozitivizm değil, pozitifliktir. Yasama değil, gerçektir. İktidarın [*potestas*] tanımı veya uygulanışı değil, gücün [*potentia*] ifadesi ve idaresidir.⁵⁸⁴ Spinoza, tutkuları ıstırap kaynağı olarak değil, tarihsel ve materyalist, bu yüzden de kurucu bir davranış olarak tanımlar. Bu nedenle Spinoza, devrimci ve demokrattır.⁵⁸⁵

Ancak Negri'ye göre, bu anlatılan, var olan iki Spinoza'dan yalnızca biridir. İlk Spinoza, Rönesans döneminin ürünü olan bilimsel devrim ve uygarlığın açığa çıkarttığı en üst bilinci ifade eder. Kapitalist düzenin yazarıdır; idealizmin en üst aşamasını temsil eder. İkincisiyse, geleceğin felsefesini kurar. Devrimci materyalizmin kuruluşuna katılır. Fakat bu iki Spinoza yalnızca tek bir felsefedir ve yine de iki ayrı gerçektir. Köklerini kapitalist gelişime ve onun kültürel ortamına salan - ki bu ortam burjuva ütopyasına dayanır ve bu ütopya krize girmiştir - ama bir yandan da aynı tarihsel sürecin sınırlarını aşarak geleceğe doğru açılan bir Spinoza vardır. Negri'ye göre, Spinoza felsefesi, bir burjuva sonrası felsefedir. Aynı zamanda Macherey'in de belirttiği gibi bir diyalektik sonrası felsefedir; zira diyalektik, içinde burjuva ideolojisinin bize sunulduğu biçimdir. Son olarak ulaştığı şekliyle Spinoza felsefesi ise her türlü diyalektik formun, ön-belirlenmiş dolayımın ötesindedir.

⁵⁸⁴ *Yaban Kuraldışılık*'ı İngilizce'ye çeviren Michael Hardt, kitaba yazdığı önsözde, Negri'nin Spinozacı *potestas* ve *potentia* kavramlarını karşılamak için kullandığı İtalyanca *potere* ve *potenza* sözcüklerinin başka dillerde ifade edilmesinde Negri çevirmenlerini bekleyen sorunlardan söz eder. Bir yandan, pek çok Avrupa dilinde İtalyanca'da olduğu gibi bu kavramları karşılayacak iki sözcük bulunmasına rağmen, Negri'nin bu kavramlar arasında Spinoza'ya gönderme yaparak gözettiği ayırım, söz konusu dillerde o denli net değildir. Diğer yandansa, İngilizce'de bu iki kavramı karşılayacak tek bir sözcük vardır; *power*... (Michael Hardt, "Translator's Foreword: The Anatomy of power", **Savage Anomaly**, Yaz. Antonio Negri, Minneapolis, Oxford: University of Minnesota Press, 2000, s. xi, xii). Kitabın Türkçe çevirisinde, Negri'nin Spinoza okumasına uygun biçimde, *potestas* kavramını karşılamak için "iktidar", *potentia* kavramını karşılamak içinse "güç" sözcükleri tercih edilmiştir. Bu tercihe ve söz konusu kavramların karşılanmasına dair çevirmenin dipnotları için bkz: Antonio Negri, **Yaban Kuraldışılık**, Çev. Eylem Canaslan, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2005, s. 28, 29.

⁵⁸⁵ Negri, **Savage Anomaly**, s. xx, xxi, xxii.

Böylece Negri, Matheroncu Spinoza'nın evrimi tezine benzer bir sav ortaya atar; Spinoza felsefesinde yukarıda anlatılan ilk Spinoza'dan ikincisine bir sıçrayış gerçekleşmiştir. Spinoza düşüncesinin olgunluğa ulaştığı kavramsa, *Politik İnceleme*'de en sık kullanımını bulan *multitudo* kavramıdır; kurucu güce açılan yeni bir Özne... Negri'ye göre, ilk Spinoza'nın üretici varlığı da, öznitelikler kavramsallaştırması dikkate alınmazsa, hiçbir zaman aşkın bir karakter taşımamıştır. Ancak ikinci Spinoza'nın üretici varlığı, praksisin ontolojik kuruluşundan başka şey değildir. Varlık kavramının her türlü aşkın öğeden kurtarılması süreci Spinoza düşüncesinde öyle bir noktaya gelir ki, sorun artık gelişmiş materyalizm sorunudur. Bir anlamda Spinoza, natüralizmin sınırlarına kadar gidip bu sınırları aşarak materyalizmin çok ileri bir aşamasına ulaşır; varlığı düşünmek, praksisin ontolojik olarak kurulmasını düşünmeye dönüşür. *Politik İnceleme*'de *multitudo* kavramı, praksis olarak kolektifliğin kuruluşuna denk düşer. Bu açıdan bakıldığında, Negri'ye göre, Spinoza gerçekten de zamansız bir filozoftur.⁵⁸⁶

Negri'nin, politik modernliğin devleti hukuki olarak mistikleştirme eğilimini eleştirme amacı, gerçekten de Spinoza'nın politika düşüncesiyle uyum içindedir. Daha önce de belirtildiği gibi, Spinoza felsefesi *Teolojik-Politik İnceleme* ve *Etika* bağlamında okunduğunda, hukuku pozitivist bir çerçevede ele alan ve bütünüyle meşruiyet dışı bir görünüm sunar. Bu durum, Spinoza'yı politik modernliğin hemen başında politik modernliğe erken bir eleştiri getirmiş bir filozof olarak okumamızı sağlayan nedendir. Ne var ki, Negri'nin *Politik İnceleme*'ye ve *multitudo* kavramına dayandırdığı demokrasi düşüncesi, pek çok yönden sorunludur. Her şeyden önce, eğer demokrasi ve politika, ihtiyaçların kendiliğindenliği ve kolektif imgelemden ibaret yeni bir kurucu özne olan *multitudo*'yla özdeşse, bu kavramlar tüm özgül anlamlarını yitirmiş demektir. Diğer yandan, diyalektik materyalizmden koparılmış bir devrim ya da devrimcilik düşüncesinin tam olarak ne anlama gelebileceği oldukça muğlaktır. Bu çalışmanın Negri'nin Spinoza okumasına getireceği eleştirinin merkezinde tam da bu demokrasi/politika kavramsallaştırması yer alacaktır. Her şeyden çok, praksisin ontolojik kuruluşu, praksisin olgusal kuruluşuna denk düşmeyeceğinden...

⁵⁸⁶ A.g.e., s. 4-8, 19-21.

2.3.1.2.2. Spinozacı Projenin Krizi

Negri'ye göre Spinoza felsefe yapmaya, panteist ve ideolojik bir çerçevede başlar. Örneğin *Kısa İnceleme*'de, onu hâlâ Spinozacı bir metin olarak kabul etmemizi sağlayan bir güç vardır; yine de mistik eğilim oldukça kuvvetlidir. Yazara göre, bu inceleme dinsel bir tin taşıdır; akıl ve inanç kaçınılmaz olarak birbiriyle özdeşleştirilmiştir. Ancak panteizmi aşabilmek için panteizmin içinden geçmek gerekir; onun ötesine geçebilmenin tek yolu budur. Negri'ye göre, *Kısa İnceleme*'de bile bu yeni stratejiye ilişkin öncellere rastlamak mümkündür. Panteizm, kendisinin ötesine ancak kendini yeniden açarak geçebilir. Ama panteizm bir varlığın tamlığı kuramıdır; yeniden açılması ancak varlığın kurulması anlamına gelebilir. Bu da, felsefenin, yeni bir yöntemle, kendisinin inşa etmesi gereken bir praksisle gerçekleştirebileceği bir projedir. Nitekim Negri'ye göre, *İnsanın Anlama Yeteneğinin Yetkinleştirilmesi Üzerine İnceleme*, söz konusu özgün panteist ufkun ötesine geçme çabası olarak okunabilir. Ancak bu metin bazı yenilikçi yönler getirmeyi başarmış olsa da özünde sonuçsuz ve çelişkili kalmıştır. Bu eserin projesi, varlığın panteist tamlığı içinde yeni bir gerçek kavramı inşa etmektir. Ancak ortaya çıkan sonuç, ütopyacılığın derinleşmesi olmuştur. Eserin yarıda bırakıldığı yerdeyse ulaşılan nokta tam bir idealizmdir. Negri, bu eserin kasıtlı olarak yarım bırakıldığını savunur; zira yazara göre Spinoza çelişkinin farkına varmıştır. Düşünmek için zamana, bir molaya ihtiyacı vardır; bu nedenle Spinoza, yarıda bıraktığı metni yayımlatması konusunda ısrar eden arkadaşlarını kibarca geri çevirir. Negri'ye göre bu molayı temsil eden eser, Spinoza'nın kendi adıyla yayımlatmaya cesaret edebildiği tek metin olan *Descartes Felsefesinin İlkeleri*'dir. Bu kitap ve eki olarak yayımlanan *Metafizik Düşünceler* ve yine aynı dönemlerde yazılmış olan *Etika*'nın birinci bölümü, ilk Spinoza'dan ikinci Spinoza'ya geçiş için hazırlık aşamasını yansıtır. Varlığın ontolojik olarak savunulmasından varlığın gücünün yani kendiliğindenliğinin ortaya konulmasına geçmek için gerekli olan aşamayı⁵⁸⁷ ...

Bir filozofun düşüncesinin gelişimindeki çeşitli dönemlerin izlenmesi, o filozof üzerine çalışanların elbette kaçınmayacağı bir araştırmadır. Ancak Negri, bazı tespitleriyle Spinoza'ya haksızlık ediyor olabilir. Örneğin, ilk dönem eserleri bağlamında bile olsa, Spinoza'yı panteist olarak adlandırmanın ne derece isabetli

⁵⁸⁷ A.g.e., s. 22-24, 28, 29, 39-44.

olduğu sorgulanmalıdır.⁵⁸⁸ *Kısa İnceleme* daha çok *Etika*'nın ontolojik bölümü olan birinci bölümünün karalaması niteliğindedir. *İnsanın Anlama Yeteneğinin Yetkinleştirilmesi Üzerine İnceleme*'ye Spinoza açısından erken bir epistemolojik temel denemesidir. Bu eserin tamamlanmayışı, büyük ihtimalle, *Etika*'nın, epistemolojiye özgülenmiş ikinci bölümü karşısında, bu konuya ilişkin ayrı bir metne gerek kalmayışının bir sonucudur.

Diğer yandan, Negri'nin, *Etika*'nın mutlak bir bütünsellik taşımadığına ilişkin tespitinde haklılık payı vardır. Yazarın da belirttiği gibi, her karmaşık felsefi metin gibi *Etika* da çeşitli zamanlarda ve şekillerde oluşturulmuş birçok düzeyi içinde barındırır. Yazımı bir hayat boyu sürmüş bir eserdir; ancak Negri'ye göre bu eserde gözlemlenebilen hayat süreci yalnızca filozofunki değil, aynı zamanda varlığın geçirdiği süreçtir. *Etika*'nın ilk sekiz önermesi, tözün tümlüğünü ortaya koyar; bu temel bir ilke değil, kendi döngüsel karmaşıklığı içinde ontolojik sistemin şemasıdır. Nitekim Negri'ye göre, Spinoza ilk sekiz önermeden sonra, tözün eklemlenmesi sorununa geçer. Ne var ki, hemen öz, sonsuzluk, tanrısallık meselelerine geri döner. Dolayısıyla, bu önermelerdeki eklemlenme sorunu kısmidir. Eklemlenme, yalnızca, bir olanak olarak varlığını sürdürür. Spinoza'da Tanrı'nın varlığını ortaya koyan önermeler, varlığın sonsuz zenginliğini ve çok yönlülüğünü gösteren önermelerden başka şey değildir. Yine de Negri'ye göre hâlâ bir çelişki vardır; bölünemezlik... Bu, ilk geçişin ulaştığı sonuçtur ve bölünemezlikle beraber, bütün tartışma yeniden başlar. Varlığın kendiliğindenliği bir düzenleme aramaktadır. Ne var ki *Etika*'nın ilk bölümü, yöntemini sürdürmekte en ufak bir engelle karşılaşmaz ve ona bu olanağı veren öznitelik düşüncesidir.⁵⁸⁹

Negri'ye göre, Spinozacı öznitelik töze aittir ve onunla ontolojik bir özdeşliği vardır. Özniteliğin tözsel özdeşliği, yine de, öznitelik ve töz arasında biçimsel bir karşılıklılık yaratmaz; zira töz bir öznitelikler sonsuzluğudur. Bu nedenle, öznitelik tözün kendini açması değildir. Ancak Negri'ye göre, özniteliğin belirlenimi buysa, bu kavramın sistem içindeki müphem konumunun tespit edilmesi şarttır. Öznitelik,

⁵⁸⁸ Akal'a göre, Spinoza'nın sözde panteizmi aslında panteizm değildir. Spinoza'nın Müslüman ve Musevi düşünürlerin panteizminden etkilendiğine ilişkin işaretler olsa da, en üst basamağında panteizmin bilgesinin oturduğu basamaklı bir evren anlayışı Spinoza'da bulunmaz. Akal, Spinoza'nın ikinci yönteminin, bu sözde panteizmin bütünüyle karşıt bir politik araca dönüşmesine yol açtığını söyler (Akal, **Varolma Direnci ve Özerklik. Bir Hak Kuramı İçin Spinoza'yla**, s. 81, 83).

⁵⁸⁹ Negri, **Savage Anomaly**, s. 48-53.

varlığın uzamsallığını düzenleyecekken, onu sadece açığa vurur; güçlerin düzenini yönlendireceğine, onları yalnızca ilişkiye sokar. Negri'ye göre, *Etika*'nın bu ilk düzlemi dışında, öznitelik düşüncesi metin içinde yavaş yavaş ortadan kalkacaktır. Nitekim yazara göre, ilk bölümün özniteliklere dayanan metafiziksel muhakemesi, tarzsallığın yani tekilliklerin açıklandığı ikinci bölümde bir çelişkiyle karşılaşır. Düşünce ve uzam özniteliklerinin birleşmeleri, hiyerarşik değil, daha çok düz ve eşit bir dünya boyutu yaratır. İşte tam bu noktada, Negri'ye göre, güç düşüncesi sistemin merkezine atlar. Öznitelikler devreden çıkar ve tekillikler ön plana geçer; onlarınsa dolayımı ihtiyacı yoktur. Tekillikler kendilerini, tözün üretiminin dolaysız ilişkisinde konumlandırır; *potestas*'a karşı *potentia*... Tanrı, kendini kuran dünyadır. Dolayım yoktur. Tekillik tek gerçek ufuktur. Tanrı tekilliği yaşar. Tarz, aynı anda, hem dünya hem de Tanrı'dır. Negri'ye göre, ikinci bölümdeki, insan zihnini oluşturan ideanın nesnesinin beden olduğunu savlayan önermeyle birlikte⁵⁹⁰, metafizikten fiziğe geçilir; zihnin etken varoluşundan, bedenin etken varoluşuna... Tarzsal materyalizm temeldir, bedensellik temeldir. Negri'ye göre, mekanik düzlemde çözüm bulan bu dünya paradoksunun, özgürlük paradoksu olmak için hâlâ olgunlaşması gerekmektedir.⁵⁹¹ O sırada takvimler 1664'ü göstermektedir ve Negri'ye göre Spinozacı proje krizdedir. Negri, Spinoza'nın, bütün bu güçlülere rağmen töz kavramını olağanüstü bir biçimde zenginleştirdiğini söyler. Spinoza'da, töz ve neden kavramları, bunlar geometrik olarak tanımlandıktan sonra, yeni bir gerçeklikle doldurulur. İşte bu aşamada öznitelik tematiğinin elenmesi gerekmiştir. Negri'ye göre, Spinoza okumaları sırasında bu gerçek, ideolojik nedenlerle, atlanmaktadır.⁵⁹²

Etika'nın ikinci bölümünün sonunda, yazara göre, *İnsanın Anlama Yeteneğinin Yetkinleştirilmesi Üzerine İnceleme*'nin idealizmi ve birinci bölümün tutarsızlığı, bütün gücüyle yeniden belirse de, bu çelişki o denli hayati değildir. Zira artık mantıki bir mücadele noktasına ulaşılmıştır. Tanrısal mutlaklık, dünyanın tekil çoğulluğuna açılmıştır. Tekillik özgürdür ve özgürlük tekil varlığın formudur. Tekil varlık ile onun pratik tabiatı arasında bir özdeşlik vardır. Zorunluluk özgürlüğe karşıt değildir, yalnızca özgürlüğün ontolojik mutlaklığının bir işaretidir. Zorunluluk tekilliği, onu mutlak olana doğru iterek, dünyadan uzaklaştırmaz. Tam tersine, tekilliği

⁵⁹⁰ E-II, Ö-13.

⁵⁹¹ Negri, *Savage Anomaly*, s. 54-61.

⁵⁹² A.g.e., s. 78, 79.

temellendirip belirleyerek, onu dünyaya döndürür. Negri'ye göre bunlar, Spinoza'nın giriştiği öz eleştirinin ilk sonuçlarıdır. Bu eleştirel eşikte, saf ve basit bir şekilde, sistemin metafizik bir yeniden kurulumu önerilir. Bunun için, gerçekliğe yaklaşmak, politikanın, hayatın içine girmek gerekecektir; ancak bu şekilde yeni bir metafizik kurulabilir. Negri'ye göre, Spinoza'nın *Etika*'nın yazımına ara vererek, politik bir metin yazmaya girişmesinin nedeni budur. Tarihin ontolojiyi yeniden temellendirmesi ya da ontolojinin kurucu bir ontolojiye dönüşmesi gereği, ontolojinin kendisini etik ve tarihsel olarak sulandırmasını gerektirmiştir.⁵⁹³

Negri'nin Spinozacı öznitelikler kuramına getirdiği eleştiri ve bu kuramın *Etika*'nın ilerleyen bölümlerinde iz bırakmamacasına kaybolduğu iddiası sorgulanmalıdır. Her şeyden önce, *Etika*'da farklı katmanlar olduğu gerçeği göz ardı edilemeyecek olsa bile, *Etika* tamamlanmış bir eserdir. Spinoza'nın mektuplaşmalarından, 1675 yılında Spinoza'nın *Etika*'ya son halini verdiği ve eseri yayınlamayı planladığı anlaşılmaktadır. Hatta bunun için Amsterdam'a giden Spinoza, kitabın ve kendisinin başına gelebileceklerden çekindiği için *Etika*'nın yayınlanmasını erteleme kararı almış olsa bile, o tarihte artık uzak olmayan ölümünden hemen sonra *Opera Posthuma* içinde yayınlanan *Etika* metninin, Spinoza tarafından 1675'te son hali verilen metin olduğundan kuşkulandırılması gerektirecek hiçbir bilgi yoktur. Kaldı ki Spinoza'nın aynı yıl kaleme aldığı mektuplarında, dostlarıyla girdiği felsefi tartışmalarda öznitelikler kuramını savunmaktan vazgeçmediği göze çarpmaktadır.⁵⁹⁴ Dolayısıyla Spinoza'nın ikiciliğe getirdiği eleştirinin temelinde yatan ve filozofun tekil varlıkların bedenselliğini öne çıkarmak için kullandığı öznitelikler kuramının Spinoza felsefesinde aşılması gereken bir sorun yarattığını ve Spinoza'nın bu sorunu aynı kuramı temellendirdiği metin, yani *Etika* içinde çözdüğü iddiası, fazlasıyla dayanaksız görünmektedir. Spinoza içkinci bir filozofsa, bunun başlıca nedenlerinden biri, onun özgün öznitelikler kuramıdır. Uzam ve düşüncenin, aralarında sıradüzen bulunan iki töz oldukları iddiasına karşı, bunların tek tözün öznitelikleri olduğunu ileri sürmek, Spinoza'nın içkinciliğini inşa eden unsurdur. Bu sav sayesinde, Spinoza sisteminde aşkınlıktan eser kalmaz. Diğer yandan, insan söz konusu olduğunda uzam ve düşüncenin beden ve zihin adlarını alması, zihnin de bedenin ideası olarak tanımlanması, Spinozacı *conatus* ve tutkular kuramının da temelini oluşturur. Negri gibi Spinoza'da bu kuramların önemine vurgu

⁵⁹³ A.g.e., s. 80-84.

⁵⁹⁴ Mektup 62, 64 ve 68 (*Briefwechsel*, s. 245, 249, 250, 267).

yapan bir düşünürün, öznitelikler düşüncesi karşısında aldığı tavrı anlamak güç görünmektedir. Zira öznitelikler kuramı, tözün tekilliklere açılmasını engelleyen bir düşünce değildir; aksine bu kuram olmaksızın *natura naturans* ve *natura naturata* arasındaki ilişkiyi ontolojik olarak kurmak olanaksızdır.⁵⁹⁵ Belki de Negri öznitelikler kuramını Spinoza felsefesinin dışına itmeye çalışırken, iddia ettiğinin aksine, kendisi ideolojik saiklerle davranmaktadır.⁵⁹⁶

2.3.1.2.3. İmgelemin Gücü

Negri'ye göre, Spinoza'nın, felsefesinin kriz yıllarındaki yazışmalarına bakıldığında, Spinoza düşüncesinde imgelem kavramsallaştırmasının kurucu bir rol oynamaya başladığı görülür. Bu nokta, krize girmiş olan Spinozacı projenin krizden çıkması için gerekli dayanak noktasını oluşturacaktır. İmgelem kavramsallaştırması sayesinde, en ufak bir aşkın göndermeye gerek kalmaksızın şu temellendirilebilecektir; tarzlar dünyası her durumda gerçektir. Böylece imgelemin gücü sorunu, *Etika*'nın ikinci ve son düzleminin de yapı taşına dönüşecektir. Negri'ye göre, bu aşamada gerçekleşen, Spinoza sistemindeki son derece derin bir kesintidir ve bu noktadan itibaren Spinoza'nın ufku, tarzsal gerçekliğin kuruluşunun ufku olacaktır. İmgelem çarpıktır; yine de etken olarak dünyayı inşa eder. Gelenek kadar güçlü, iktidar kadar büyük, savaş kadar yıkıcıdır ve hepsinin de hizmetkârıdır. İnsanın mutsuzluğu ve cahilliği, hurafe ve kölelik, sefalet ve ölüm, imgelem yetisinin kendisinde aşılmıştır. Ancak diğer yandan imgelem, insan toplumunun biricik ufkunu ve varlığın pozitif ve tarihsel bir belirlenimini inşa eder. Bu anlamda *Teolojik-Politik İnceleme*'nin yazım aşamasında gerçekleşen kesinti, Negri'ye göre, Spinoza düşüncesinin dönüşümü bağlamında büyük bir rol oynar. Spinoza *Etika* çalışmasına döndüğünde, artık aynı Spinoza değildir; ufku genişlemiştir. Bu bir kere fark edildikten sonra, *Etika*, *Teolojik-Politik İnceleme* bir parantez içine alınarak,

⁵⁹⁵ Negri'nin de büyük saygıyla söz ettiği Deleuze'un ünlü kitabı *Spinoza et le Problème de L'Expression (Spinoza ve İfade Sorunu)* bütünüyle bu soruna özgülüştür. Deleuze eserin hemen başında, ifade düşüncesinin açıklandığı, *Etika*'nın birinci bölümünde yer alan tanıma gönderme yapar: "Tanrı ile mutlak olarak sonsuz varlığı, yani her biri benci ve sonsuz özü anlatan sonsuz sayıda öznitelikten oluşan tözü anlıyorum". Deleuze'e göre bu düşünce çok önemlidir ve Spinoza felsefesi içinde çeşitli bağlamlarda yeniden ele alınır. Buna göre, her öznitelik, benci ve sonsuz olan belli bir özü ifade eder. Diğer yandan her öznitelik, tözün özünü, varlığını ya da gerçekliğini açığa vurur. Öyleyse her öznitelik, tözsel varoluşun sonsuzluğunun ve zorunluluğunun, yani bengiliğinin ifadesidir (Gilles Deleuze, **Spinoza et le problème de l'expression**, Paris: Les Éditions de Minuit, 1968, s. 9).

⁵⁹⁶ Matheron'un, Negri'nin özniteliklere ilişkin yorumuna getirdiği eleştiri için bkz: Alexandre Matheron, "Önsöz", **Yaban Kuraldışılık**, Yaz. Antonio Negri, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2005, s. 23, 24.

bütünlüklü bir esermiş gibi okunamaz. Yaşanan kesinti bir tür yeniden temellendirme niteliğindedir.⁵⁹⁷

Negri'ye göre, *Teolojik-Politik İnceleme*'de imgelem sorunu iki farklı düzlemde ele alınır. İlk düzlem imgelemin kendi içeriklerinin kısmi ama pozitif bir tanımının önerildiği statik düzlemdir. İkincisiyse, imgelemin hareketi ve etkilerinin, dünyanın etik olarak kuruluşunun bir işlevi biçiminde değerlendirildiği dinamik düzlemdir. Spinoza'da, bu kurucu etkinlik, basit bir politik işlev değildir; daha çok ontolojik bir güçtür. Bu bağlamda, politika kavramının kendisinin geçirdiği dönüşüme dikkat etmek gerekir: Politika, artık, açıkgozlük ve hükmetme değil, imgelem ve kuruluştur. Negri'ye göre, Spinoza sisteminde politikanın temel bir öge olduğunu söylemek doğrudur. Ancak şunu akıldan çıkarmamak gerekir; politikanın kendisi metafiziktir. Politika, imgelemin metafiziğidir; gerçekliğin, dünyanın insani kuruluşunun metafiziğidir. Gerçek, imgelemin dünyasında yaşar. Bilinçlilik, kurucudur. Varlık yalnızca bulunan bir şey değil, aynı zamanda etkinlik ve güçtür. Negri'ye göre, bu noktada, imgeleme özgü etkinlik ontolojik bir statü mertebesine ulaşır. Örneğin, *Teolojik-Politik İnceleme*'de Spinoza'nın amacı, peygamberliğin gerçekliğini onaylamak değildir. Peygamberlik sorunu, dünyanın gerçekliğiyle pozitifliği, üretkenliği, insani eylemin sosyalleştirilebilirliğini birleştirebilmek için ele alınır. Bu, sistemdeki kesintidir.⁵⁹⁸

Teolojik-Politik İnceleme, Spinoza düşüncesindeki kesintiyi temsil etse de, Negri'ye göre, henüz söz konusu olan yalnızca bir perspektif değişimidir. Zira bu eserde imgelemin pozitivizmi, tabii hakkın rasyonelliği karşısında kesintiye uğrar. Zira *Teolojik-Politik İnceleme*, *Etika*'nın, evrenselin her türlü gerçekçi kavramsallaştırmasına muhalif, pozitif bir rasyonalizm olan ortak nosyonlar kavramsallaştırması yerine evrenselleri kullanmaktadır. Bu anlamda Negri, *Teolojik-Politik İnceleme*'de arz-ı endam eden tabii hak kavramsallaştırmasını, Spinoza sistemindeki ufak bir "kaza" olarak niteler.⁵⁹⁹ Negri'ye göre, rasyonalist ve idealist bir kavramsallaştırma olan tabii hakkın kaza niteliği *Teolojik-Politik İnceleme*'nin 16. bölümünün hemen başında kendini gösterir. "*Tabiatın hakkı ve düzeninden, yalnızca, her bireye ilişkin tabiat kurallarını anlıyorum. Bunlar aracılığıyla, her*

⁵⁹⁷ Negri, *Savage Anomaly*, s. 87-91.

⁵⁹⁸ *A.g.e.*, s. 92-98.

⁵⁹⁹ *A.g.e.*, s. 107, 108.

varlığın, tabiatı gereği belli bir biçimde varolmak ve davranmak üzere belirlendiğini düşünelim".⁶⁰⁰ Bu kavramsallaştırma, rasyonalist olsa bile, aynı zamanda natüralisttir ve materyalizme eğilim göstermektedir. O zaman Negri'ye göre, kendimize şunu sorabiliriz: Bu bir tabii hak öğretisi midir?⁶⁰¹

Negri'ye göre, Spinoza'nın sosyal, hukuki ve politik düşüncesi, tabii hak öğretisiyle bağlantılı değildir. Zira tabii hak öğretisi, sözleşme kuramı ve mutlakiyetçilikle ifadesini bulurken, Spinoza düşüncesi, kurucu bir sorunsala açılır. Aradaki bu fark, Negri'ye göre, bireysel tabii hakkın ilk tanımında o kadar belirgin olmasa da, sözleşmeden söz eden, izleyen pasajda açıkça ortaya çıkar. İlk bakışta bu pasajda, akıl tarafından düzenlenen ortak yararlılık anlaşmasıyla, antagonist tabii halden sözleşmenin kurduğu yapay ve barışçı hale geçiş konu ediliyor gibi görünür. Oysa gerçekte, bireysellikten topluluğa geçiş, ne gücün devri ne de hakların terkiyle gerçekleşmektedir. Devlet, her ne kadar sözleşmeci bir temelde tanımlanmış da olsa, sözü edilen bir kurmaca değildir; aksine tabii bir belirlenim, bireysel tutkuların yarışan dinamikleri tarafından kurulmuş ve bu amaca doğru diğer bir temel tabii güç olan akıl tarafından yönlendirilmiş ikinci bir tabiattır konu edilen. Güç yer değiştirmiştir. Negri'ye göre bu tasarım, kötümser bireycilikten, sözleşmeci diyalektikten ve Hobbes'un mutlakiyetçi organizmacılığında kendini sakınmayı başarmaktadır. Bireysellikler arasındaki antagonizma, gelişmiş toplumsallık düzeyinde bile tabiatını muhafaza eder. Tek fark, bireyselliğin artık orada, mutlak hak olarak temsil edilmesidir. Bu nedenle, Negri'ye göre, *Teolojik-Politik İnceleme*'de toplumu kuran mutlakiyetçilik değil, bireyselliklerin gücünün öz-düzenlenmesidir; bir karşı Güç'e rasyonel olarak dönüştürülen aktif direnmedir; aktif *consensus*'ta kolektif olarak geliştirilmiş olan karşı Güç'tür. Tabii antagonizma, kolektif imgelemin kurucu gücünü izleyerek toplumun gerçek tarihselliğini kurar. Sürecin sonucu, gerçekliğin kolektif kuruluşudur.⁶⁰²

Negri'ye göre bu tasarım politik düşünce tarihinin sunduğu ilk Hobbes karşıtlığıdır. Bu Hobbes karşıtlığı, bir yandan tabii toplumun tasviri konusunda Hobbescu gerçekçilikle flörtleşirken, diğer yandan bu sistemin mantıki işlevlerini ortadan kaldırmaya açıkça yönelir. Yine de Negri'ye göre, *Teolojik-Politik İnceleme*

⁶⁰⁰ *TTP-XVI*, s. 230.

⁶⁰¹ Negri, *Savage Anomaly*, s. 108-110.

⁶⁰² *A.g.e.*, s. 110, 111.

metninde hâlâ aşılması gereken önemli sorunlar vardır ve güçlük, aslında, sözleşmenin etkili bir yükümlülük yaratma konusundaki yetersizliğinden kaynaklanmaktadır. Bu eserin içsel sınırı, sözleşmesel özü uygun bir sistematik dinamizm içine oturtma konusundaki yetersizliğidir; sözleşmeyi, imgelemin kurucu gücüne geri yönlendirme konusunda karşılaştığı güçlüktür. Negri'ye göre, hayatının son yıllarında yazdığı ve sisteminin en olgun eseri olan *Politik İnceleme*'de Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*'deki sözleşme kuramını kurucu tartışmadan söküp atar. Burada sistemden çıkarılan, toplumsal gerçekliğin antagonist kavramsallaştırması değil, sözleşmecî kalıp ve ona neden olan optik yanılısamadır, yani Spinozacı tabii hak öğretisi... Diğer yandan bu öğreti sistemden atıldığı için, Spinoza'nın politik söylemi görece özerkliğini kaybetmek ve sistemin genel gelişiminin bir yönü, bir sonucu olma statüsüne geri dönmek zorundadır; Spinoza'nın gerçek politikası onun metafiziğidir. Negri'ye göre, *Teolojik-Politik İnceleme*'de kurucu proje, krizi aşmaya çalışmış ancak başarılı olamamıştır. Yine de, bu kesinti sürecinde, krizi aşmanın olanağı ve koşulları damıtılmıştır. En önemli kazanımsa, *Teolojik-Politik İnceleme*'nin damgasını taşıyan bu kesinti içinde, varlığın anlamı ve tanımının maddileşip derinleşmiş olmasıdır. Buradan, bu yeni temelden yola çıkarak, özgürleşmenin ufku yeniden inşa edilecektir. Metafiziğin krizi, Spinozacı projeyi politik alanın doğrulanması yönünde bir dönüş yapmaya zorlamıştır. Ancak politik soruşturmanın tanımladığı sorunlar, yeniden ontolojiye dönülmesini zorunlu kılar. Negri'ye göre, hiçbir sorun ve elbette özgürleşme sorunu da, çözümü için kendine ontolojinin dışında bir alan bulamaz.⁶⁰³

Böylece, Negri'ye göre, Spinoza'da metafizik kuruluş, koşullarını derinleştirerek, materyalist bir ufuk tanımlama noktasına ulaşır. Bu aynı zamanda kurucu bir ufuktur; diyalektiğin keşfini beklemeye gerek kalmayacaktır. Bu şekilde, Spinoza düşüncesinin ikinci devresi başlar. Bu süreçte *Etika*'nın ilk düzlemi Spinoza tarafından eleştirilmez; yalnızca önemini kaybeder. *Etika*'nın ikinci temeliyle birlikte *natura naturata*, *natura naturans* üzerinde mutlak bir hâkimiyet kazanır. Negri'ye göre, böylece tarihsel bir eşik aşılmış, devrimci bir operasyon başarıya ulaşmıştır. Kurucu perspektifin kendini düzenleyebileceği yer, Spinozacı tutkular kuramıdır.⁶⁰⁴

⁶⁰³ A.g.e., s. 112-119.

⁶⁰⁴ A.g.e., s. 129.

Bu noktada, Negri'nin Spinoza okumasında iki kavram öne çıkar; kendiliğindenlik ve özne kavramları. Bu kavramların kuruluşunda, Matheron gibi Negri'nin de temel aldığı düşünce, Spinozacı *conatus* kuramıdır. Negri'ye göre, tarzsalık, *conatus* kuramının araçlarıyla eklemlenir ve kendini etkin olabileceği ölçüde edilgen de olabilen güç [*potentia*] olarak ortaya koyar. Böylece, sonlu tarzlar dünyasının bir tutkular kuramı içinde ele alınması imkânı doğar. *Conatus*, bu çerçevedeki temel öğedir. Hiçbir şekilde ereksel bir öz değildir; daha çok eylemin kendisi, amacı olmayan bir varoluşun bilincidir. Negri'ye göre, Spinoza sistemi içinde, sonunda varlığın kurucu dinamiğine girilmiştir. Matheron tarafından “duyguların öykünülmesi” olarak adlandırılan kuramı temellendiren üç önerme⁶⁰⁵, Negri açısından da büyük önem taşır. Yazara göre, bu önermelerle birlikte, kendiliğindenlik ve öznellik arasındaki ilişki, Spinoza düşüncesinin gelişiminde ilk defa, gerçek bir sentez biçimi alır. Bu, *Etika*'da temel bir uğraktır; ikinci temelin dayanak noktasıdır. Negri'ye göre, buradan itibaren *Etika*'nın üçüncü bölümünde Spinoza, *conatus*'tan özneye geçişi anlatmaya başlar; imgelem perspektifinden duyguların analizi, toplumsallaşma perspektifinden duyguların analizi, olumsuzlama ya da çatışma ve yıkım perspektifinden duyguların kuruluşu, özgürleşme perspektifinden duyguların kuruluşu... Yazara göre, bu geçişte bireyselliğin rolü, ne bir ilke ne de bir değer olarak tanımlanabilir; bireysellik yalnızca sürekli toplumsallığa doğru hamle yapan varlığın yapısının bir ögesidir.⁶⁰⁶

Ancak Negri'ye göre, politik sorunun kurucu bir sorun olarak analizi, *Etika*'da eksiktir; bu sorun daha sonra *Politik İnceleme*'de ele alınmak üzere rafa kaldırılmıştır. *Etika*'da toplum hâlâ bir perspektiften ibarettir.⁶⁰⁷ Negri'ye göre, *Teolojik-Politik İnceleme* ve *Etika*'nın ikinci aşaması, bizi *Politik İnceleme*'nin zorunlu bir sonuç olarak görüldüğü noktaya getirir. *Politik İnceleme*'de Spinoza, politikanın maddi imgelem alanı olduğunun altını çizer. Ancak Negri'ye göre, *Politik İnceleme*'nin getirdiği asıl yenilik, iktidar karşısına gücü oturtabilmesinde yatar.⁶⁰⁸

Negri'nin Spinoza literatüründeki sözleşme tartışmasına katkısı, *Teolojik-Politik İnceleme* okumasından çıkarsadığı isabetli tespitlerde yatar. Yazarın bu

⁶⁰⁵ E-III, Ö-12, 13 ve 14.

⁶⁰⁶ Negri, **Savage Anomaly**, s. 146, 147, 150, 154, 155.

⁶⁰⁷ **A.g.e.**, s. 164, 165.

⁶⁰⁸ **A.g.e.**, s. 186, 188, 191.

eserde hem övmek hem de eleştirmek için öne çıkardığı noktalar, eleştiri kısmı bir kenara bırakılırsa, bu çalışmanın *Teolojik-Politik İnceleme* okumasıyla uyum içindedir. *Teolojik-Politik İnceleme*'de imgelem, gerçekten de, politika açısından kurucu bir öneme sahiptir. Her türlü aşkın normatiflikten kurtarılmış olarak kavranan toplumsallığın içindeki, aşkınlığa gönderme yapan politik iktidar ilişkilerini kavramanın tek yolu, insanları oldukları gibi kabul etmektir. İnsanların büyük çoğunluğu hayatlarının tümünü ya da önemli bir kısmını birinci tür bilginin yani imgelemin hâkimiyeti altında geçirirler. Dolayısıyla, toplumsallığın, hukuk düzenlerinin ve politikanın temelinde yatan, genelde akıl değil, insani tutkular ve insan tabiatından kaynaklanan yanılsamalardır. Bu durum *Teolojik-Politik İnceleme*'de Spinoza için verili bir gerçekliktir ve insanın ikinci tabiatı olarak tanımlanabilecek toplumsallıkta kurucu bir işlev görür. Bu anlamda, Negri'nin de belirttiği gibi, Spinoza felsefesinde imgelem yalnızca politik bir işlev değildir, aynı zamanda ontolojik bir güçtür; zira insan tabiatından kaynaklanan her şey insanın gücüne, yani edimsel özüne aittir.⁶⁰⁹ Ne var ki, *Teolojik-Politik İnceleme*'de imgelem, aşılabilmek için olumlanır. Başka bir ifadeyle, *Teolojik-Politik İnceleme*'nin insan tabiatına ilişkin araştırması, bu tabiata en uygun rejimin savunulmasına bağlandığından, imgelemin kurucu gücünün ortaya konulması, temelinde imgelemin bulunduğu yönetim biçimlerinin eleştirilmesiyle sonuçlanır.

Bu anlamda Negri'nin, *Teolojik-Politik İnceleme*'deki sözleşme terminolojisinin, klasik bir tabii hak öğretisini yansıtmadığı yönündeki tesbiti isabetlidir; zira *Teolojik-Politik İnceleme*'de ne hak devri ne de bu hak devrine dayanan bir egemenlik düşüncesi vardır. Söz konusu olan, güçlerin öz-düzenlenişinin bu sefer rasyonel bir çerçevede gerçekleştirilmesidir. Ne var ki Negri *Teolojik-Politik İnceleme*'yi tam da bu noktada, yani imgelemin kurucu gücü düşüncesine dönemediği için eleştirir. Bu eleştiri, Negri'nin kendi demokrasi kavramsallaştırması bağlamında tutarlı bir yaklaşımdır. Zira Negri demokrasiyi *multitudo*'nun kendiliğindenliğiyle özdeşleştirmektedir. Bu çalışma açınsansa, kendiliğindenlik olarak demokrasinin önce kurulması gerekmektedir. Başka bir ifadeyle, Spinoza düşüncesinde iki farklı demokrasi kavramsallaştırması vardır ve bunların kendini gösterdiği metin *Politik İnceleme* değil, *Teolojik-Politik İnceleme*'dir. Bütünüyle tutkularına tâbi, yani imgelemin hâkimiyetinde yaşayan insanların birarada oluşlarını

⁶⁰⁹ Tatián da, imgelemin Spinoza düşüncesinde, *conatus*'un bir biçimi olması nedeniyle olumlandığına dikkat çeker (Diego Tatián, **Spinoza. Dünya Sevgisi**, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2009, s. 72).

Spinoza, demokrasi olarak adlandırmaz. Bu birarada oluşta, herhangi bir yöneten-yönetilen ayrışması ortaya çıkmamış, yani toplum bir bütün olarak kendini yönetiyor bile olsa, söz konusu olan demokrasi değil, *imperium populis*'tir. Oysa demokratik bir arada yaşayıpta, ortak hayatı düzenleyen kuralların en azından ortak nosyonlara dayanması gerekir. Başka bir ifadeyle, ikinci tür bilgi, yani akıl devreye girmedikçe, demokrasiden söz etmek mümkün değildir. Toplumun akıl temelinde öz-düzenlemeye gidebilmesi içinse, önce bunun koşullarının oluşmasını sağlamak gerekecektir. Bu koşulların filizlenmesiye, ancak, Spinozacı ifade özgürlüğünü temel alan demokrasinin bir yönetim biçimi olarak kurulmasıyla mümkündür. İlerleyen bölümlerde bu konuya ayrıntılı olarak değinilecektir.

2.3.1.2.4. *Potestas*'a Karşı *Potentia*'ya

Negri'nin Spinoza okumasının bir diğer temel savı, filozofun *potentia* ve *potestas* kavramları arasında bir ayrıma gittiği iddiasıdır. Negri, söz konusu kavramları güç ve iktidar olarak çevirmemizi sağlayacak biçimde, *potentia* ve *potestas* kavramları arasındaki temel ayrımın, *Etika*'nın birinci bölümünün 34. ve 35. önermelerinde ortaya konulduğunu düşünmektedir. Önerme 34'e göre, "*Tanrının gücü özünün kendisidir*" [*Dei potentia est ipsa ipsius essentia*]. Önerme 35'e göreyse, "*Tanrının gücünde olduğunu kavradığımız her şey zorunlu olarak vardır*" [*Quicquid concipimus in Dei potestate esse, id necesseario est*]. Negri'ye göre bu önermelerde, *potestas* şeyleri üretme kapasitesi ya da bunun kavranabilirliği olarak veriliyken, *potentia* şeyleri gerçekten üreten güç olarak sunulmuştur. Ancak yazara göre bu karşıtlık, yani *potentia* – *potestas* ayrımı, *Etika*'nın ilerleyen bölümlerinde, bu önermelerde sahip olduğu polemik işlevi bile yitirir. Oysa ancak söz konusu ayrım bu işlev bağlamında ele alındığında, Spinozacı politikanın gerçek boyutu kendini gösterebilir.⁶¹⁰

Nitekim Negri'ye göre, *Politik İnceleme*'de tabii hak, tabiatın dolaylımsızlığı içindeki yasası, arzusun doğrudan ifadesidir. Öznelerin, bu tabii hak tanımının gerektirdiği otonomisiye antagonisttir ve bu antagonizma kurucu bir işlev görür. Yazara göre, öznenin otonomisinin insanlar arası ilişkilere açıldığı geçiş, incelemenin 2. bölümünün 3. paragrafında ifadesini bulur. Buna göre, "*iki kişi yana*

⁶¹⁰ Negri, *Savage Anomaly*, s. 191, 192.

yana gelip güçlerini birleştirirse, birlikte daha fazla güçleri ve sonuç olarak da tabiat üzerinde, tek başınayken sahip olduklarından daha fazla hakları olacaktır”.⁶¹¹ *Multitudo*, kalabalık insan gruplarının, tabii düşmanlıktan başlayarak kurdukları politik ve hukuksal bir bedendir. Negri’ye göre, bu antagonizma tanımı sayesinde, *Teolojik-Politik İnceleme*’nin sözleşme kuramına ihtiyaç kalmaz. *Consensus* kolektif bireyselliği kuran sözleşmenin yerine geçer. Spinozacı pozitivizm salt görünüştür; gücün saf pozitifliğinden başka şey değildir; yasanın değil *consensus*’un, ilişkiselliğin, kuruluşun hukuksal yaratıcılığıdır; gücün iktidar karşısındaki mücadelesiyle tanımlıdır. *Politik İnceleme*’de bireyden genele geçiş ilkesel olarak reddedilir. Söz konusu olan, insanların sahip oldukları haklarının devri değil, kolektif bir kuruluştur. Egemenlik ve iktidar, *multitudo*’ya indirgenir. Devletin eyleminin sınırınıysa, tabii hakların devlet içindeki yayılımı ve sürekliliği oluşturur. *Politik İnceleme*’de tabii hal ile devlet arasında bir uğrak olma anlamında bir sivil toplum yoktur. Sivil hal, bir yandan sivil toplumun diğer yandansa devletin kendisidir.⁶¹²

Negri’nin, Spinoza’nın *Politik İnceleme*’de *potentia* ve *potestas* kavramları arasında bir fark gözettğine ilişkin iddiasının dayanaksızlığı, incelemenin Latince metni tarandığında, kolaylıkla ortaya çıkar. Spinoza bu sözcükleri, *Etika* ve *Teolojik-Politik İnceleme*’de olduğu gibi⁶¹³, *Politik İnceleme*’de de bol bol aynı anlama gelecek biçimde kullanır ve bu kullanımlara bazen aynı paragrafta bile rastlanır. Örneğin *Politik İnceleme*’nin ikinci bölümünün ilk beş paragrafında, tekil şeylerin ya da Tanrı’nın gücünden söz edilirken *potentia* sözcüğü tercih edilmişken⁶¹⁴, izleyen paragraflarda *potestas* sözcüğü benzer bir kullanımla karşımıza çıkar. Hatta 15. paragrafta bu iki sözcük bütünüyle aynı anlamda kullanılmaktadır.⁶¹⁵ Üçüncü bölümle birlikte, toplumdan ve devletten söz etmeye başlayan Spinoza, politik bağlamda da *potentia* ve *potestas* sözcükleri arasında bir ayırım yapmaz. Örneğin üçüncü paragrafta *civitas*’ın gücüyle tanımlı hakkından söz ederken Spinoza *potestas* sözcüğünü kullanır. Hemen birkaç paragraf sonra ise, *civitas*’ın hakkı onun gücüdür derken tercih ettiği sözcük *potestas* olacaktır.⁶¹⁶ Daha da ilginç, Negri’nin, öznelinin otonomisinin insanlar arası ilişkilere açıldığı geçişe özgülenmiş olduğunu iddia

⁶¹¹ TP-II, 13.

⁶¹² Negri, *Savage Anomaly*, s. 192-200.

⁶¹³ *Potentia* ve *potestas* kavramlarının TTP’deki kullanımları için bkz: Ergün, “17. Yüzyıldan Günümüze Bir İfade Özgürlüğü Çağrısı”, s. 28-31.

⁶¹⁴ TP-II, 1, 2, 3, 4 ve 5.

⁶¹⁵ TP-II, 6, 7, 8, 15 ve 23.

⁶¹⁶ TP-III, 3, 6; Ayrıca bkz: TP-II, 17 ve TP-III, 2, 7, 8, 9.

ettiği, Matheron'un da bireylerin tümleşmesi ilkesinin ifadesi olarak kabul ettiği ünlü önermede, Spinoza'nın ne *potentia* ne de *potestas* sözcüklerini kullanmış olmasıdır. “İki kişi yan yana gelip güçlerini birleştirirse, birlikte daha fazla güçleri ve sonuç olarak da tabiat üzerinde, tek başınayken sahip olduklarından daha fazla hakları olacaktır”.⁶¹⁷ Matheron ve Negri'yi izleyenlerin, toplu *conatus*'un inşası bağlamında büyük önem verdikleri bu pasajda Spinoza, hiçbir ontolojik bağlamı olmayan, en basit kullanımıyla güç sözcüğünün karşılığı olan *vis* kavramını kullanmaktadır.⁶¹⁸

Diğer yandan Negri'nin, *Politik İnceleme*'de tabii hal ile devlet arasında bir uğrak olma anlamında bir sivil toplum kavramsallaştırmasının bulunmadığına, sivil halin bir yandan sivil toplumun diğer yandansa devletin kendisi olduğuna ilişkin iddiası iki açıdan sorunludur. İlk olarak, bir sözleşme kuramı için sivil toplumun uğrak olarak ortaya konulmasının bir gereklilik olmadığı, *Leviathan*'ın sözleşme kuramı ele alındığında, açıkça ortaya çıkmaktadır. *Leviathan*'da da insanlar tek bir sözleşmeyle hem sivil toplumu hem de devleti kurarlar. Bu anlamda *Leviathan*'daki sözleşme kuramı bağlamında da sivil hal, bir yandan sivil toplumun diğer yandansa devletin kendisidir. Dolayısıyla sivil toplumun, tabii hal ve devlet arasında bir uğrak olmadığı her kuramın sözleşme düşüncesini aşan bir yaklaşım barındırdığı ileri sürülemez. Negri'nin iddiasının ikinci sorunlu yanıysa, aslında sivil toplumun *Politik İnceleme*'de tabii hal ve devlet arasında bir uğrak olduğu gerçeğini göz ardı etmesidir. Daha önce ortaya konulduğu gibi, *Politik İnceleme* gerçekte bir çifte sözleşme kuramı barındırır. Tabii haldeki insanlar önce bir araya gelip anlaşarak sivil toplumu oluştururlar. Daha sonra sivil toplumun gücü ya da hakkı egemene devredilerek devletin kurulması sağlanır.

⁶¹⁷ TP-II, 13.

⁶¹⁸ Yine de, Negri'nin ulaştığı sonuçlardan farklı sonuçlara varsalar da, bu iki kavram arasında ayırım gözeten başka Spinozacılar da vardır. Örneğin Kaminsky, ünlü Spinoza araştırmacısı Martial Gueroult'ya gönderme yaparak, Gueroult'nun, Spinoza düşüncesinde *potentia* ve *potestas* arasındaki, belli belirsiz, yine de etkili olan ayırımı görebilmiş olduğunu söyler. Kaminsky'ye göre, bu ayırım, *Etika*, *TTP* ve *TP* arasındaki içsel rabitaları görebilmek açısından büyük öneme sahiptir. *Potestas*, o anda kullanılıp kullanılmadığına bakılmaksızın, varlığın üretme yetisiyken, *potentia*, belirlenimi içindeki, yani üreten ve eyleyen *potestas*'tır (Gregorio Kaminsky, **Spinoza: la política de las pasiones**, Barcelona: Editorial Gedisa, 1998, s. 81, 82). Barbone da, *TTP*'de bu iki kavram arasında bir fark olduğunu söyler. Söz konusu ayırım çok belirgin olmasa da, yazara göre böyle bir ayırım kesinlikle vardır. *Potentia*'nın *TTP*'deki kullanımı bireysel bir yetiyi çağrıştırırken, *potestas* daha çok otorite anlamında kullanılmaktadır (Steven Barbone, “Power in the *Tractatus theologico-politicus*”, **Piety, Peace, and the Freedom to Philosophize**, Yay. Haz. Paul J. Bagley, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999, s. 94, 103).

2.3.1.2.5. Spinozacı Proje ve Devrim

Negri'ye göre, *Politik İnceleme*'de Spinoza'nın cumhuriyetçi düşüncesi şu üç unsur etrafında belirlenmiştir; devletin aşkınlığını mutlak olarak reddeden bir devlet kavramsallaştırması; *multitudo*'nun gücüne tâbi kılınmış, dolayısıyla kurucu biçimde örgütlü bir işlev olarak iktidar kavramı; kuruluş yani zorunlu olarak bir antagonizmadan başlayan yapısal bir örgütlenme kavramı. Ancak yazara göre, bu unsurlar Spinoza'nın politik projesinin bütünlüğünü tanımlamada yetersiz kalırlar. *Politik İnceleme* eksik bir çalışmadır; zira Spinoza düşüncesinin gelişiminin zorunlu sonucu olan demokratik rejimin analizinin başladığı yerde metin kesilir. Diğer yandan *Politik İnceleme* yalnızca eksik değil, aynı zamanda tamamlanmamış bir çalışmadır; zira yazılmış bölümlerin taslakları da beklentileri bütünüyle karşılamaz ve bazı muğlâklıklar taşır. Bu taslakları elden geçirmekten Spinoza'yı zamansız ölümü alıkoymuştur. Negri'ye göre, yine de eleştirel bir okumayla metnin içinde gezinmek ve temel eksenini yeniden yapılandırmak mümkündür. Örneğin, *Politik İnceleme*'deki monarşik yönetim biçiminin tanımı, ancak sınırlarına özel bir vurgu yapıldığında kurucu mantıkla ilişkilendirilebilir ki, Spinoza tam da bunu yapmaktadır. Sınırlarsa ancak güç terimleriyle ifade edilebilir. İktidarın sınırını tanımlayan güçtür. Bu sınırlar, fiziksel oldukları kadar hukuksaldırlar.⁶¹⁹ Yine de Negri, monarşi ve aristokrasiye özgülünmüş bölümlerde, kurucu ilkenin ağlarını atmasına rağmen hiçbir şey yakalayamadığını söyler. Bu bölümlerdeki savlar, fazlasıyla dönemin literatüründen devşirilmiş, ikna edicilikten uzak unsurlar içermektedir. Öyleyse Spinozacı projenin, filozofun ölümüyle birlikte gerçek bir sınıra dayandığını kabul etmek gerekecektir. Proje, yenilmemiş olsa da askıya alınmıştır. Spinoza'nın, anlaşılabilir için, yeni ve gerçek koşulların verili olmasına ihtiyacı vardır ve ona bu koşulları ancak devrim sağlayabilir. Negri'ye göre, *Politik İnceleme*'nin tamamlanması, demokrasi ya da başka bir ifadeyle kitlelerin mutlak, düşünsel ve bedensel yönetim biçimi üzerine olan bölümün geliştirilmesi, ancak devrimle ve devrimden sonra gerçek bir sorun haline gelebilir.⁶²⁰

Negri'nin Spinoza okumasının, Spinoza düşüncesi üzerine çalışan bir araştırmacı için belki de en eleştiriye açık yönü, aslında pek de Spinoza metinlerine dayanmıyor oluşudur. *Kısa İnceleme, İnsanın Anlama Yeteneğinin Yetkinleştirilmesi*

⁶¹⁹ Negri, *Savage Anomaly*, s. 201-204.

⁶²⁰ *A.g.e.*, s. 208-210.

Üzerine İnceleme, Descartes Felsefesinin İlkeleri, Metafizik Düşünceler ve *Etika*'nın ilk katmanı, Negri'ye göre aşılması gereken ilk Spinoza'nın eserleri olduklarından, yazar tarafından bir kenara konulur. *Teolojik-Politik İnceleme*, ilk Spinoza'dan ikincisine geçişi temsil etse bile, yine de Negri tarafından Spinozacı proje açısından yeterli bulunmaz. *Etika*'nın ikinci katmanıysa, Negri'ye göre, politikaya özgülenmiş bir metinle tamamlanmaya muhtaçtır. Yazara göre bu metin *Politik İnceleme* olsa da, bu eserin Spinoza'nın ölümü yüzünden tamamlanamamış olması nedeniyle Spinozacı proje bir sınıra dayanmış, kendini gerçekleştirememiştir. Böylece Negri'nin Spinoza okumasını dayandırdığı demokrasi kavramsallaştırması, Spinozacı olmaktan çok, Negri'ye ait özgün bir düşünce olarak kabul edilmelidir. Spinozacı öznitelikler kuramının görmezden gelinmesi önerisi, *potentia* ve *potestas* ayrımı, devrim düşüncesi, toplu *conatus*, kurucu bir özne olarak *multitudo* gibi unsurlar, hiçbir Spinoza metnine dayanmadığı gibi, aksine çoğu zaman Spinoza felsefesinin geneliyle bağdaşmaz bir nitelik taşımaktadırlar. Bir sonraki başlık altında, Negri'nin demokrasi kavramsallaştırması ele alınacak ve eleştirilecektir.

2.3.1.2.6. Demokrasi

Negri *Politik İnceleme*'nin, yarım kalmışlığı, taslaklarının son olarak Spinoza tarafından değil başkaları tarafından elden geçirilmiş olması ve yayınlanan metinde Spinoza'dan çok metni yayına hazırlayanların tercihlerinin ön plana çıkması gibi nedenlerle, düşünce tarihindeki en paradoksal kitaplardan biri olduğunu kabul eder. Yine de yazar, tüm bunlara ve metnin demokrasiye özgülenmiş bölüme başlandığı yerde kesilmesine rağmen, *Politik İnceleme*'nin modern demokrasinin inşası açısından temel bir metin olduğunun söylenebileceğini ileri sürer.⁶²¹ Demokrasiye ilişkin bölümlerin eksikliği, metni taşıyan düşüncenin öneminden hiçbir şey eksiltmez. Demokrasi, Spinoza'nın *Politik İnceleme*'deki metafiziğinin sonucudur ve üretim ilişkilerini gizleyen ya da mevcut politik ilişkileri meşrulaştıran bir demokrasi düşüncesine karşıttır. Kolektif olanı inşa etmek için bireylerin güçlerinin devrine gerek yoktur; kolektif olan ve devlet, bu güçlerin gelişimiyle birlikte inşa edilir. Bu anlamda demokrasi, politik olanın temelidir.⁶²²

⁶²¹ Antonio Negri, *Aykırı Spinoza*, Çev. N. Çelebioğlu, E. Canaslan, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2011, s. 14, 15.

⁶²² Negri, *Aykırı Spinoza*, s. 19, 20; Revault d'Allones da Spinoza'da demokratik yönetim biçiminin, politikanın kendi yapısı olduğunu söyler (Myriam Revault d'Allones, "L'imagination du politique",

Politik olanın otonomisiyse ancak kolektif bir öznenin otonomisiyle kurulabilir. Negri'ye göre, Spinoza bu kuruluşu, *potestas* ve *potentia* yani iktidar ve güç arasındaki ilişkiyi *Politik İnceleme*'de tümüyle tersine çevirerek başarır. Ancak güç kendisini kurarak, bir iktidar inşa edebilir. Bu çerçevede iktidar, *multitudo*'nun gücüyle daima yeniden açılan bir sürecin ürünüdür. Böylece *Etika, Politik İnceleme*'yle tamamlanır. Bu eserde tabii hak, dolayım olmaksızın, gücün ifadesi ve özgürlüğün inşasıdır. Negri'ye göre, bu noktaya dek metafizik *potentia*, fiziksel *conatus* ve dirimsel *cupiditas* olmuşsa, bu noktadan itibaren de *ius naturale* olarak yeniden tanımlanır.⁶²³ Bu hukuki işlev, tüm dolayimleri dışlar. *Politik İnceleme*'de önerilen toplum fiziği aracılığıyla, sosyal sözleşme terminolojisinin ötesinde, *multitudo* kurucu bir güç haline gelir. Kamu hukuku, *multitudo*'nun adaletidir.⁶²⁴

Devletin merkeziliği ve egemenlik, *multitudo*'yu bir uçtan diğerine kat eden, sürekli bir meşrulaştırma sürecinden kaynaklanır; herhangi bir değer aşkınlığından değil. *Multitudo*'nun oluşturucu süreciyle inşa edilen iktidar mutlak olsa dahi, egemenliğin aşkın kuruluşu ve sözleşmeyle devri düşüncesinin aksine, bu durum, iktidarın sürekli olarak toplulukta gerçekleşen değişikliklere tâbi olmadığı anlamına gelmez. Egemenlik, örgütlü *multitudo*'nun gücünün uzandığı yere kadar uzanır. Negri'ye göre Spinoza, iktidarın sınırsızlığı düşüncesine getirdiği eleştiriyle, devrimci paradoksu saptamayı başarır. Söz konusu paradoks uyarınca, iktidarın gerçek sınırsızlığından ancak devletin kesin biçimde *consensus*'un gücüyle sınırlanması ve koşullanması halinde söz edilebilir. *Consensus* normunun kesintiye uğramasıysa, savaşı tetikler. *Politik İnceleme*'de de, tabii hakkın bir egemene mutlak olarak bağımlılığının sonucu savaşken, barış, güvenlik ve özgürlük ancak iktidarın uygulanması ve meşruluğun oluşum sürecinin sürekliliği sayesinde sağlanabilir. Başka bir ifadeyle, iktidarın hukuki kökeni yoktur; ancak demokratik bir soybilimi vardır.⁶²⁵

Spinoza: Puissance et Ontologie, Yay. Haz. Myriam Revault d'Allonnes, Hadi Rizk, Paris: Éditions Kimé, 1994, s. 122).

⁶²³ Daha önce de ortaya konulmuş olduğu gibi, *Etika*'da *conatus* ve edimsel özle özdeşleştirilen *potentia*'nın bu sefer tabii hakla özdeşliğinin kurulması *TP*'nin getirdiği bir yenilik değildir. Söz konusu özdeşlik, ilk defa *TTP*'de ortaya konulmuş ve Spinozacı demokrasi kavramsallaştırmasıyla Spinoza'nın meşruiyet dışı politika düşüncesi açısından temel bir rol oynamıştır.

⁶²⁴ Negri, **Aykırı Spinoza**, s. 21, 22, 23.

⁶²⁵ **A.g.e.**, s. 24, 25.

Negri'ye göre, *Politik İnceleme*'deki eksik bölümü tamamlayacak bir çalışma için tutulabilecek iki yol bulunur. Bunlardan ilki *Teolojik-Politik İnceleme*'ye başvurmak, diğeri ise demokrasi kavramına dair, Spinoza'nın metafiziğinin dinamiğinden yola çıkarak özgürce tahmin yürütmektir. Bununla birlikte yorumcuların büyük çoğunluğu ilk yolu izlemiştir.⁶²⁶ Negri'ye göre, bu ilk yolu izlemeyi engelleyen bir dizi neden vardır. Bunlardan en önemlisi, *Politik İnceleme*'nin sözleşmecî ufka gönderme yapmamış olmasıdır.⁶²⁷ Negri'ye göre, *Teolojik-Politik İnceleme*'de sözleşme temasının bulunuşu bir sorun yaratmazken, sorunun asıl kaynağı *Politik İnceleme*'de bu temanın bulunmayışdır. 17. yüzyılda yaygın olarak kullanılan sosyal sözleşme kuramı, bütünüyle hukuki bir kuramdır. Başka bir ifadeyle, işlevi, toplumun kuruluşunu açıklamak değil, toplumun kuruluşunu ve iktidarın sivil toplumdan devlete devrini meşrulaştırmaktır.⁶²⁸ Bu kuramın, söz konusu kurucu ve formel işlevinin yanı sıra, tarihsel ve kavramsal bir işlevi de vardır; modernliğin mutlakîyetçi devletinin temsil edildiği farklı yönetim biçimlerinin meşrulaştırılmasına da zemin hazırlamıştır.⁶²⁹ Negri'ye göre, sosyal sözleşme kuramı genel olarak mutlakîyetçi devlet kuramıdır ve bu kuramın reddi ya da iktidarın devri düşüncesini dışarıda bırakacak şekilde kullanımı, tüm temsile dayanan ideolojiler ve tüm devletçi hak ve iktidar devri pratikleri karşısında polemik bir tutum takınan cumhuriyetçi gelenekleri temsil eder. Spinoza da bu gelenek içinde yer alır.⁶³⁰

Ne var ki, *Teolojik-Politik İnceleme*'de sosyal sözleşme düşüncesi vardır. Ancak bu keyfiyet, Spinoza'nın bu eserde ortaya koyduğu politika kuramının, dönemin politika felsefesinin çerçevesiyle bütünüyle örtüştüğü anlamına gelmez. Yine de söz konusu kuramın bu eserdeki varlığı, radikal biçimde yenilikçi bir yönelimin olanaklarını sınırlandırır. Diğer yandan, Negri'ye göre, *Politik İnceleme*'de böyle bir sözleşme düşüncesinin yokluğunu, bir politik-teorik gelişme özgürlüğü doldurmuştur. Öyleyse Negri'ye göre, sözleşmecî ufkun sınırlarının ötesindeki *Politik İnceleme*'de demokrasinin ne olabileceğini sormak, eksikliği *Teolojik-Politik İnceleme*'yle tamamlamak değil, aksine araştırmayı Spinoza'nın

⁶²⁶ A.g.e., s. 40, 41.

⁶²⁷ A.g.e., s. 42, 43.

⁶²⁸ A.g.e., s. 44, 45.

⁶²⁹ A.g.e., s. 46, 47.

⁶³⁰ A.g.e., s. 49.

cumhuriyetçi geleneğe ne ölçüde ait olduğuna yoğunlaşarak tahmin yürütmek anlamına gelecektir.⁶³¹

Spinoza, *Politik İnceleme*'de devletin ve yönetimin mutlak biçimi olarak demokrasiden söz eder. Mutlak bir iktidar biçiminin bir özgürlük felsefesiyle, yani cumhuriyetçi bir demokrasi kavramıyla nasıl bağdaşacağı burada sorulması gerekli olan sorudur. Negri'ye göre, bu soruyu yanıtlamanın mümkün olup olmadığını görmek için, öncelikle demokrasinin mutlaklık niteliğinin ne anlama geldiğini ele almak gerekir.⁶³² Metafizik bakış açısından, Spinoza'nın mutlak kavramı, ancak gücün gelişimi ve edimselliği olan genel bir güç ufku olarak görülebilir. Mutlak, kuruluştur; kurucu bir gerilimle biçimlenmiş olan gerçekliktir. Mutlak, güce, kendi özü olarak sahiptir ve bu gücün gerçekleşmesi sayesinde ve ancak bu ölçüde varoluş kazanır. Negri'ye göre, bu metafizik değerlendirme, mutlaklık terimini Spinoza'nın politika düşüncesinin özgüllüğü içinde düşündüğümüzde, son derece işlevseldir. *Absolutum imperium*, gücün birliğine işaret eder. Ancak bunu yaparken söz konusu birliği, uyrukların *potentia*'larının projeksiyonu olarak kabul eder.⁶³³

Yazara göre, mutlaklık, bölünmez ve üretken biçimde kendisini geliştiren ve koruyan güçtür. Demokrasi, en üstün biçimdir; zira demokraside tabii toplum politik toplum olarak en geniş biçimde ifadesini bulur. Mutlak olan, gücün devredilmemesidir; başka bir ifadeyle, herkesin özgürlüğünün örgütlenmesinin genel *conatus*'u içinde tüm toplumsal enerjinin özgürleşmesidir. Negri'ye göre bu, totaliter bir ütopya değildir. Zira demokratik mutlaklığı kuran, kolektif eyleyişin öznesi olan *multitudo*'dur.⁶³⁴ *Politik İnceleme*'de, güç ile mutlak arasındaki ilişkinin iki hareketi vardır: İlk hareket, tam mutlaklığa doğru yönelir; yönetimin birliğine, bölünmezliğine, tek bir zihin olarak temsiline doğru... Diğer hareketse çoğuldur; *multitudo*'nun yayılma hareketidir.⁶³⁵

⁶³¹ A.g.e., s. 49, 50; Negri, aynı dönemlerde kaleme aldığı başka bir metindeyse, ilk yolu tercih eder gibi görünmektedir. Negri'ye göre, *TTP*'nin demokrasi kavramsallaştırması, ne kadar derinlere yerleşmiş olursa olsun, her türlü hurafeyi ve pozitif dinlerin mistikleştirici rolünü eleştiren, her bireyin kendi gücünün ifadesinden ibaret ve asla devredilemez olan tabii hak üzerinde temellenen, yalnızca korkudan kurtulmak içinde değil, aynı zamanda özgürlüğün en yüksek biçimini inşa etmek için bir araya gelmiş insanlar topluluğunun kuruluşu olan bir demokrasidir. Bu ölçüde *TTP*, *TP*'nin öncülü olmakla kalmaz, aynı zamanda *TP*'deki eksik parçayı, yani demokratik yönetim biçimiyle ilgili eksik bölümü tamamlayarak ona bir sonuç kısmı sağlar (A.g.e., s. 30, 31).

⁶³² A.g.e., s. 50, 51.

⁶³³ A.g.e., s. 52, 53.

⁶³⁴ A.g.e., s. 56, 57.

⁶³⁵ A.g.e., s. 58, 59.

Negri'ye göre, *Teolojik-Politik İnceleme*'de seyrek olarak kullanılan *multitudo* kavramı, henüz politik olmayan, sosyolojik bir kavramdır; politik bir özneyi temsil etmez. *Politik İnceleme*'deki bakış açısıysa bütünüyle farklıdır; bu eserde *multitudo* özne haline gelir, ontolojik açıdan zorunlu bir öznedir. Negri özne-*multitudo*'nun maddi kavranamazlığını teslim etmekle birlikte, bunun, özneliliğin etkilerinin Spinoza tarafından ifade edilmesini engellemediğini savunur. *Multitudo*, kavranılmaz olsa bile hukuki bir öznedir; toplumsal olanın zorunlu bir niteliğidir. Spinoza'yı Rousseau'nun genel irade kuramına yönelmekten alıkoyan, *multitudo*'nun aynı zamanda bir tekililer kümesi olmaya devam etmesidir. Biri politik olanın birliğine, diğeriysse öznelerin çeşitliliğine doğru yayılan iki hareket vardır *Politik İnceleme*'de.⁶³⁶ Mutlaklıkla özgürlük, sivil hakla tabii hak, akılla varlığın kurucu hareketinin çelişkili fizikselliği arasına yerleşmiş olan *multitudo*, muğlak bir tanıma sahip olsa da, Spinoza'nın politika düşüncesi içinde bu kavrama ket vurulamaz.⁶³⁷ Mutlaklık sürecin bölünmezliğidir ve öznelerin gücünün karmaşıklığına uygulanır; zira iktidar süreci, *multitudo*'nun güçleri üzerinde temellendirilir, eklenir ve geliştirilir. Bu nedenle *multitudo* kavramı imgesel bir şema olarak, katı bir politik özne tanımının bakış açısından bakıldığında yetersiz bulunabilir. Oysa bu durumun nedeni, Spinoza'nın cumhuriyetçi demokrasi tanımının *multitudo*'nun ontolojik gücüne soyut olarak açık oluşudur. Somut olarak ise, demokrasi tanımı, öznelerin kurucu gücüne iade edilir.⁶³⁸ Negri'ye göre, Spinozacı demokrasi tanımının, geleneksel yönetim biçimleri sınıflandırmasıyla karşılaştırıldığında, bir tür “yönetim-dışılık” tanımı olduğu sonucu çıkarılabilir. *Imperium democraticum*, “kurucu iktidar”dır; ne denli yetkinse o kadar çok eyler ve ne kadar çok eylerse o denli yetkin olur. Bu anlamda, Spinozacı demokrasi bir yönetim biçimi değil, toplumsal dönüşüm etkinliğidir, bir “bengi-oluş”tur.⁶³⁹

⁶³⁶ A.g.e., s. 61, 62, 63.

⁶³⁷ A.g.e., s. 70.

⁶³⁸ A.g.e., s. 71, 72.

⁶³⁹ A.g.e., s. 152, 153.

2.3.2. Politikanın Özgüllüğü: Politik Olan ve Politika Ayrımı

2.3.2.1. Meşruiyet Sorunu

Açıkça görüldüğü gibi, Negri'nin demokrasi kavramsallaştırmasının temelinde, yazarın, politik olanın özerkliğini, onu kolektif bir özne olarak tanımlayarak kurma çabası yatmaktadır. Sözleşme kuramının hukuki, yani meşruiyet kurucu işlevine getirdiği eleştiri kapsamında Negri, dolayimsızlıkla tanımlı yeni bir meşruiyet ilişkisi kurmaya çalışır ve bu hukuki işlev yazar tarafından toplu *conatus*'a atfedilir. Negri'nin amacı, iktidarın, yani *potestas*'ın temelinde, *multitudo*'nun gücünün, yani *potentia*'sının yattığını göstermektir. *Potentia* önce kendini kurar ve *potestas* ancak böyle inşa edilebilir. Böylece *multitudo*, politik olanın kendisiyle özdeşleşerek iktidarın temelinde yatan, özerk kolektif bir özne haline gelir. Egemenlik, bu öznenin gücünden, kamu hukukuysa aynı öznenin adaletinden başka şey değildir. Bu savlarla Negri, iktidarın kökeninin kuramsal olmadığını göstermeye çalışmaktadır. *Multitudo*'nun gücü, mutlak kurucu iktidarın kendisidir ve bu kurucu iktidar da demokrasiyle özdeştir. Negri'ye göre demokrasi, politik olanın temelidir.

Böyle bir yaklaşıma getirilebilecek bir ilk eleştiri, iktidarın kökeninin kuramsal olmadığı iddiasının, yeni bir kuramsal köken açıklamasıyla sonuçlanmasının kaçınılmaz oluşudur. Negri'nin de kabul ettiği gibi, *multitudo*'nun temel niteliği, onun kavranamazlığıdır. Yine de Negri düşüncesinde bu kavram, hukuki, yani meşruiyet kurucu kolektif bir özneye dönüşür. *Multitudo* kavramının, politik modernliğin yine kavranamazlıkla tanımlı hukuki öznesi ulustan, bu anlamda hiçbir farkı yoktur. Kaldı ki *multitudo*'nun, demokrasiyle özdeşleşerek oynadığı rol, ulus kavramı ve sosyal sözleşme düşüncesinin politik modernlik içindeki işlevinden pek de uzak değildir. Bir ilk demokrasi fikrini andırır biçimde, *multitudo*, kendi gücüyle iktidarı kurar. Demokrasi, bu anlamda politik olanın temelidir. Böylece, artık sözleşme dolayımı söz konusu olmasa bile, her türlü iktidar ya da yönetim biçimi, *multitudo*'ya gönderme yapılarak doğrulanabilir. Ulus gibi, *multitudo*'nun da işlevi, hukuk düzeninin normatif niteliğini inşa etmek, yani meşruiyet bağı kurmaktır. Bu da kaçınılmaz olarak yeni kolektif öznenin kurduğu politik bütünün, adı ister devlet ister başka bir şey olsun, hukuki anlamda mistikleştirilmesiyle sonuçlanacaktır. Bütün bunlara rağmen, iktidarın kökeninin kuramsal olmadığı iddiası, epistemolojinin özneliği “nesnelleştirici” gücünü göz ardı eder. Politik iktidar

ilişkisi, her şeyden çok, bu epistemolojik güçle kurulur; zira her ilişkide rızanın oluşturulması bir zorunluluktur.

Negri'nin demokrasi kavramsallaştırmasındaki tüm bu sorunların nedeni, yazarın iki temel ayrımı göz ardı etmesidir. Her şeyden önce, toplumsal olanın politik ve hukuki olanla özdeşliği bir olguysa da, politika kavramının bunlarla özdeşleştirilmesi, politikanın özgül işlevini bütünüyle görmezden gelme hatasına düşülmesine neden olur. Özel olan politiktir; ancak kamusal değildir. Her şey politiktir; ancak politika her şey değildir.⁶⁴⁰ Her birey politik bir öznedir; ancak bu, her politik öznenin zorunlulukla politikanın da öznesi olduğu anlamına gelmez. Demokrasi, Spinoza'nın savunmayı tercih ettiği bir rejimse, bunun nedeni, Negri'nin ve Matheron'un Spinoza okumalarında olduğu gibi, demokrasinin, *multitudo* adı verilen kolektif öznenin kendiliğindenliğiyle özdeşleştirilmesi sonucu her türlü politik iktidar ilişkisini kuran niteliği değildir. Aksine Spinozacı demokrasi, tüm diğer yönetim biçimlerinden, özgüllüğü içinde ayrılır. Politik özneler olan insanların politikanın alanından olabildiğince dışlandığı rejimler, en totaliter rejimlerdir. Demokrasideyse politikanın alanı geniştir; başka bir ifadeyle, demokratik bir rejimde politik öznelerin görünür hale gelerek politikanın da öznesine dönüştükleri geniş bir politika alanı vardır. Politik olanla politikanın özdeşliği, elbette en ideal toplumsallaşmayı anlatır. Ne var ki, böyle bir toplumsallık tasarımı yüksek derecede ütöpiktir; zira insan tabiatına uygun değildir. Böyle bir ütopya, iktidarın kuramsal olmayan kökeni nitelemesiyle sunulduğunda, politikanın demokrasiyi kurucu özgüllüğüyle, demokrasinin politika alanının genişliğiyle tanımlı özgüllüğü gözlerden kaçmaya mahkumdur. Oysa Spinoza metinlerinin, *Politik İnceleme* dışarıda bırakılarak okunması, tam da bu iki özgüllüğün açığa çıkmasına yardımcı olacaktır. Demokrasi politik olanın temeli değildir; politik olanın son derece özgül bir öz-düzenlenme biçimidir. Politikanın kendisiyse politik olanla özdeş değildir.

⁶⁴⁰ Bumin, André Comte-Sponville'in, 68 Hareketi içindeyken kendisinin de kuşağının diğer mensupları gibi, her şeyin politik ve politikanın da her şey olduğunu düşündüğünü söylediğini aktarır. Comte-Sponville, her şeyin politik olduğuna inanmayı sürdürmekle birlikte, artık politikanın her şey olmadığını düşünmektedir. Zira politikanın başka hiçbir şeye indirgenemez bir özgüllüğü vardır (Tülin Bumin, "Sunuş", **Büyük Erdemler Risalesi**, Yaz. André Comte-Sponville, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2004, s. viii, ix).

2.3.2.2. Politikanın Özgüllüğü

Tülin Bumin'in de belirttiği gibi, bugün politikayı düşünme çabası içinde Spinoza'ya duyulan ilginin praksis kaygılı-yönelimli kuramsal bir ilgi olduğu söylenebilir. Bunun benzer bir örneği, 60'lı yılların sonlarında da yaşanmıştır. Ancak Bumin'e göre, o dönemin Spinoza okumalarıyla son dönemdeki başat Spinoza okumaları arasında ciddi bir fark bulunmaktadır. 68 Hareketi'nin temel amacı, politikayı, moral karşısında ve ona indirgenmesi mümkün olmayan özgünlüğü içinde kavramaktı. Bugünse Spinoza, Bumin'e göre, bir yandan politikanın hukuktan farklı ve fazla bir şey olduğu düşüncesini temellendirmek için başvurulan bir filozof olarak öne çıkarken, diğer yandan da sol düşünceyi her zaman ihtiyaç duyduğu ontolojiye kavuşturacak bir felsefenin mimarı sayılmaktadır. Bumin'in, Negri'nin Spinoza okumasına getirdiği eleştiri tam da burada devreye girer. Negri, Spinozacı *multitudo* kavramını, aşkın olmayan, egemen olmayan, halk olmayan sıfatlarıyla anlatırken bir netlik yakalamaktadır. Ne var ki, aynı kavramın tanımlanmasında bu netlik yerini bir metaforun muğlaklığına terk eder. Bumin'e göre, bunun nedeni, Negri'nin politika kavramsallaştırması için varlığın ontolojisine dönmesidir. *Multitudo*, gerçek bir demokrasiye temel olacak yeni bir toplumsallığın adıdır; politik modernliğin sözleşmecî kuramlarının karşısına, hukuki mistikleştirmeden arındırılmış politika olarak demokrasiyi oturtma çabasının düşünsel aracıdır.⁶⁴¹

Bu eğilim, günümüzde politik alanın daralmasına ilişkin eleştirel okumalarla buluştuğunda, Bumin'e göre, çağdaş politika felsefesinin temel kaygıları da kendini açık eder. Örneğin Marcel Gauchet, bu kaygılara ilişkin en çarpıcı metinleri kaleme alan çağdaş düşünürlerin başında gelmektedir. Yazara göre, demokrasi biri hukuksal diğeri politik olmak üzere iki bileşenden oluşmaktadır ve politik modernlik sürecinde hukuksal boyut politik olanın aleyhine büyüme ve etki alanını genişletme eğilimi göstermektedir. Bu eğilime karşı alınacak eleştirel bir tavırsa, günümüzün başat fenomeni olan insan hakları politikalarının sorgulanmasını gerektirecektir. Hukuksal boyutun politikanın alanını işgaline karşı, Negri'nin yaptığı gibi politikayı demokrasiyle özdeşleştirmekse, Bumin'e göre, politikanın özgüllüğünü gözden kaçırmak anlamına gelir. Arendt'in terimleriyle, "kırılgan" politika "insanlar

⁶⁴¹ Tülin Bumin, "Anti-moralizmden Anti-jüridizme Spinozacı Sol", **Spinoza Günleri. Teolojik-Politik İnceleme Etrafında**, Yay. Haz. Cemal Bâli Akal, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009, s. 41, 42.

arasında“ ve “söz”ün olduğu yerde başlar. Negri’nin Spinoza okuması, her ne kadar insanlık durumunu bir aradalık [*inter homines esse*] olarak gören Arendt’in düşüncesine⁶⁴² yaklaşırsa da, Negri’nin *multitudo* kavramsallaştırmasının gerçekten de bir politik birarada oluşa denk gelip gelmediğini sorgulamak gerekecektir. Bumin’e göre, Spinozacı gücün üretkenliğinden çıkan hayat, elbette, politikanın hesaba katması gereken bir şeydir; ancak politikanın kendisi değildir.⁶⁴³ Farklı bir terminolojiyle de olsa, Macherey’nin Negri’nin Spinoza okumasına getirdiği eleştiri, benzer bir kaygıyı açık eder. Macherey’e göre, Negri’nin, kuram ve pratiğin iç içe geçmesiyle kendine sıkıca eklemelenen bu öğretisi, kendi anlamını ve birliğini hep koruyan doğrunun içkin erekselliğine özgü yanılısamayı, ister istemez anımsatmaktadır.⁶⁴⁴

Diğer yandan, sözleşme ve egemenlik düşüncesine dayanan demokrasi kavramsallaştırmasına Duguit’nin getirdiği eleştiri, olası hukuksal sonuçları bakımından Negri’nin Spinoza’ya dayandırdığı, demokrasiyle özdeş *multitudo* kavramına getirilmiş erken bir eleştiri olarak okunabilir. Duguit’ye göre, demokratik öğretiler her zaman özgürlükçü öğretiler değildir. Yazarın demokratik olarak adlandırdığı öğretiler, politik gücün kökenine o güce boyun eğen toplumun kolektif iradesini koyan ve bu gücün yönettiği topluluk tarafından kurulduğundan dolayı meşru olduğunu ileri süren tüm öğretilerdir. Politik gücün halka dayanan kökeni kuramı, yalnızca demokratik yönetim biçimiyle değil, tüm yönetim biçimleriyle uyumludur. Dolayısıyla mutlakiyetçiliğe varmaları her zaman mümkündür.⁶⁴⁵ Bumin de Negri’yi eleştirdiği yazısında, politik modernlik içinde ortaya çıkmış olan, demokrasi ve totalitarizm gibi ayrımlara dikkat çeker ve şu soruyu sorar: Totaliter deneyimleri görmemiş bir filozof olan Spinoza, demokrasi tahayyülümüzün gelişmesinde bize ne denli yardımcı olabilir?⁶⁴⁶ Soru önemlidir ve önemle irdelenmesi gerekir. Belki verilebilecek bir ilk cevap, Negri ve onu izleyen

⁶⁴² Hannah Arendt, **İnsanlık Durumu**, Çev. B. S. Şener, İstanbul: İletişim Yayınları, 1994, s. 18.

⁶⁴³ Bumin, “Anti-moralizmden Anti-jüridizme Spinozacı Sol”, s. 43, 44.

⁶⁴⁴ Macherey, “Spinoza Şimdi-Burada”, s. 18.

⁶⁴⁵ Duguit, **Droit Constitutionnel. Tome Premier: La Règle de Droit, Le Problème de L’Etat**, s. 570-572.

⁶⁴⁶ Bumin, “Anti-moralizmden Anti-jüridizme Spinozacı Sol”, s. 43, 44; Comte-Sponville, Misrahi’nin benzer bir soru sorduğunu aktarır. Misrahi’ye göre, eğer Spinoza toplu katliamlar çağında yaşamış olsaydı, Spinozacılık asla doğmazdı. Auschwitz’ten sağ kurtulan bir Spinoza, “*insanların eylemlerini alaya almayalım, onlar için yas tutmayalım, onlardan nefret etmeyelim, ama onları anlamaya çalışalım*” diyemezdi. Misrahi’ye göre, bu noktadan sonra anlamak affetmek değildir; dahası artık anlamak mümkün de değildir. Zira katıksız kötülüğün uçurumları anlaşılmalıdır (André Comte-Sponville, **Büyük Erdemler Risalesi**, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004, s. 164).

düşünürlerin Spinoza'ya atfettikleri demokrasi kavramsallaştırmasının, Spinozacı olmaktan çok Negrici olduğudur. Ancak bu cevapla yetinmek, elbette mümkün değildir.

2.3.2.3. Politik Olan ve Politika Ayrımı

Totaliter rejimlere tanıklık etmiş bir düşünür olarak Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu* (*The Human Condition*) adlı ünlü eserinde, doğrudan insanlar arasında geçen yegâne etkinlik olan eylemin, insanın çoğulluk durumuna, yani yeryüzünde insanların yaşadıkları ve bu dünyadan oldukları gerçeğine karşılık geldiğini söyler. Bu çoğulluk durumu, politik hayatı olanaklı kılan koşuldur. Çoğulluk, politikanın, yani insani eylemin koşuludur; zira her insan, hiç kimsenin şimdiye dek yaşayan ve bundan sonra da yaşayacak olan herhangi biriyle asla aynı olamayacağı tarzda insandır. Bu da tüm insanlara ortak olan bir aynılıktır. Ancak paylaştığımız insani varoluş durumları, ne olduğumuzu asla açıklayamaz ve kim olduğumuz sorusunu yanıtlayamazlar. Buna muktedir olan tek şey insani eylemdir ve eylemin koşulu da insanların birarada oluşlarıdır. Ne var ki, politik olanın toplumsal olanla özdeşleştirilmesi, politikanın özgüllüğünün gözden kaçırılmasına neden olur.⁶⁴⁷

Arendt'e göre, Antik Yunan'da polis ve hane arasında yapılan ayırım, gözetilmesi gereken bir farklılığı da gözler önüne serer. Antik Yunan'da hane, yöneten-yönetilen ilişkileri, hükmetme, iktidar gibi fenomenleri dışlamayan, aksine fazlasıyla barındıran bir alandır. Bu anlamda, yüksek derecede politiktir. Ne var ki Yunanlılar'ın politika kavramından anladıkları bu değildir. Politikanın alanı polistir; yani politika kamusal alanda üretilir ve üretilen politika hanedeki politik ilişkileri de belirler. Oysa politik modernlikte zafer, toplumun olmuştur. Başka bir ifadeyle modern ayırım, bireyin mahrem/özel alanıyla ekonomik ilişkiler dâhil olmak üzere geri kalan tüm fenomenlerin hayat bulduğu toplumsal alan arasındadır. Bu da modern toplumda, politikayla toplumsal olanın özdeş görünmesi sonucunu doğurmuştur. Böylece modern toplumla birlikte, polis anlamında politika yapılabilecek bir kamusal alanın varlığı ortadan kalkmıştır. Oysa Arendt'e göre,

⁶⁴⁷ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 18, 19, 22, 40

insanın gerçeklik duygusu tamamen görünümüne, yani şeylerin karanlıkta korunmuş varoluşlarının görünür hale gelebilecekleri bir kamusal alanın varlığına bağlıdır.⁶⁴⁸

İnsanların bir araya gelmesini sağlayan bir ortak dünya olarak kamusal alan, insanların birbirlerinin üzerine yıkılmalarını önler. Arendt'e göre, kitle toplumunu katlanılması son derece güç bir fenomen kılan, böyle bir toplumun, içerdiği insanları bir araya getirme, ayırma ve ilişkilendirme gücünü yitirmiş olmasıdır. Bu noktada Arendt, ünlü masa örneğini verir. Kitle toplumunda insanların deneyimledikleri, ruh çağırma seansı sırasında bir masanın etrafına toplanmış insanların aniden masanın yokoluşuna tanıklık etmelerine benzer. Karşılıklı oturmakta olan iki kişi artık ayrı değil, aralarında elle tutulur hiçbir şey bulunmayan bütünüyle ilişkisiz iki kişi durumuna düşerler.⁶⁴⁹ Kamusal alan, işte o masadır. Arendt'e göre, dünyevi gerçekliğin sahici ve güvenilir bir şekilde kendini gösterebileceği tek yer, şeylerin bütün yönleriyle ve birçok kişi tarafından izlenebildiği yerdir; bir şeyin çevresinde toplananların farklılıkları içinde aynı şeye bakıyor olmaları gibi... Gerçeklik herkes tarafından yalnızca tek bir yönüyle görülmeye başlandığında ve kendisini yalnızca tek bir perspektiften sunmasına izin verildiğinde, ortak dünyanın sonu gelmiş demektir.⁶⁵⁰

Arendt'e göre, insan kendini ortak dünyaya söz ve edimle sokar. En genel anlamıyla eylemek, bir şeye başlamak, bir şeyleri harekete geçirmek demektir. İnsanın eyleyebilir olmasıysa, ondan beklenmedik olanın beklenebilir hale gelmesi, insanın sonsuz olasılıklardan birini gerçekleştirebilir olması demektir. Bu mümkündür; zira her insan benzersizdir, her doğumla benzersiz biri dünyaya gelir. Eyleme bu benzersizlik, yani eylemin failini açığa vurma eğilimi içkin olduğundan, eylemin gerçek anlamda görünür hale gelebilmesi için, bir tek kamusal alanda bulunan aydınlatıcı ışığa ihtiyaç vardır. Çeşitli materyalist akımların temel hatası, bu dışlaştırmayı görmezden gelmeleridir. Bütünüyle dünyevi, maddi bir nesne üzerinde yoğunlaştıklarında bile insanlar, kendilerini öznel, farklı ve benzersiz kişiler olarak dışlaştırma eğilimi gösterirler. Bunu görmezden gelmek, insanları hiç olmadıkları ve asla olamayacakları bir şeye dönüştürme çabasıdır.⁶⁵¹

⁶⁴⁸ A.g.e., s. 72, 73, 76

⁶⁴⁹ A.g.e., s. 78.

⁶⁵⁰ A.g.e., s. 84, 85.

⁶⁵¹ A.g.e., s. 243, 246, 251.

Görünür olma amacı eyleme içkin olduğundan, eylemde bulunmak için insanın başkalarına ihtiyacı vardır. İşte herkesin başkalarına görüldüğü ve başkalarını gördüğü bu alan, kamusal alandır. Elbette hiçbir insanın zamanının bütünü bu alanda geçirmesi mümkün değildir. Ne var ki böyle bir mekândan yoksun olmak, insani ve politik olarak düşünüldüğünde, görünümle aynı şey olan gerçeklikten yoksun olmak demektir. Bu alan, insanların birlikte konuştukları ve eyledikleri her yerde ortaya çıkar. Dolayısıyla da onun örgütlenmesini mümkün kılan çeşitli biçimleri önceler.⁶⁵² Başka bir ifadeyle politikanın imkânı, insanların bir araya gelmeleri ve görünür olmalarıyla başlar.

Arendt elbette Spinozacı değildir.⁶⁵³ Ancak Arendt düşüncesi, politikayı farklı insanların ortak ve paylaşılabılır bir dünya yaratma fırsatı olarak değerlendiren ve farklılık üzerine kurulan bir çoğulluğu gerçekten ciddiye alanlar için önemli kavramsal açılımlar sağlıyorsa⁶⁵⁴, aynı şeyi Spinoza felsefesi için de söylemek mümkündür. Diğer yandan Arendt, Negri'nin Spinoza okumasına verilebilecek bir cevap içinde de Spinoza'yla yan yana getirilebilir. Öncelikle, Arendt'in toplumsal olanla politik olanın özdeşleştirilmesine ve bu nedenle politikanın özgüllüğünün gözden kaçırılmasına yönelik eleştirisiyle, insanların eylemlerinin faili olarak görünür hale geldikleri bir kamusal alana duyulan ihtiyacı ortaya koyuşu, bu çalışma çerçevesinde Negri'nin demokrasi ve politika kavramsallaştırılmasına getirilmek istenen eleştiriyle uyum içindedir. Kullanılan terminoloji, Arendt'in terminolojisinden farklı olsa da, varılmak istenen sonuç aslında aynıdır ve terminoloji sorunu aşılabilir. Arendt politik olan, politika ve kamusal alan kavramlarını aynı anlamda kullanmakta ve bu kavramların politik modernlikte toplumsal olanla özdeşleştirilerek özel olanın karşısına oturtulmasının doğurabileceği sakıncalara dikkat çekmek istemektedir. Bu çalışma açınsında, politik olan kavramıyla toplumsal olan kavramı özdeşken, bunların karşısına oturtulan kavram kamusal değil, politika ya da politikanın alanıdır. Diğer yandan, Arendt'in

⁶⁵² A.g.e., s. 272, 273

⁶⁵³ Arendt metinlerinde, eleştirmek için bile olsa Spinoza'ya gönderme yapar. Arendt'in Batı felsefe geleneğine getirdiği en büyük eleştiri, söz konusu geleneğin kökeninde anti-politik oluşudur. Politika üzerine düşünen filozoflar, Platon'dan itibaren, gerçek bir politik hayat deneyiminden kendilerini azat etmek için ellerinden geleni yapmışlardır. Arendt'e göre, Spinoza insanı tekilliği içinde düşünmektedir ve bu nedenle de gerçekliği iletişimsel kavramı başaramayan felsefe geleneğinin içinde yer alır (Myriam Revault d'Allonnes, "Amor Mundi. La persévérance du politique", **Politique et Pensée. Colloque Hannah Arendt**, Payot, 2004, s. 152, 158, 159).

⁶⁵⁴ Fatmagül Berktaş, **Politikanın Çağrısı**, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011, s. 55.

politika tanımı, bu çalışmanın Spinoza düşüncesine dayanarak oluşturmayı amaçladığı demokrasi ve politika kavramsallaştırmasıyla birçok paralellik taşır. İnsanların biricikliğinin dışsallaştığı ve öznelerin görünür hale geldikleri bir alan olarak politika, Spinozacı demokrasinin de hem koşulu hem de amacıdır; başka bir ifadeyle, Spinozacı demokrasi, bünyesinde böyle bir alanı, hem de en geniş haliyle barındırdığı için insanın tabii hakkına en uygun yönetim biçimidir. Böyle bir alan, başlangıçta dar da olsa kurulmadıkça, demokratik bir ortak hayat mümkün olamayacak, demokratik bir ortak hayat kurulmadıkça, söz konusu alanın genişlemesi ve yönetim biçimi olarak demokrasiden bir yaşama usulü olarak demokrasiye geçmek yalnızca uzak bir ihtimal olarak kalacaktır.

2.3.3. İfade Özgürlüğü ve Spinozacı Demokrasi

2.3.3.1. Spinoza'da Hak Kavramı

Bugün insan haklarına ilişkin temel sorun, hakların nasıl doğrulanacağı değil, nasıl korunabileceğidir. Bobbio'ya göre bu, felsefi değil politik bir sorundur.⁶⁵⁵ Bu önerme, acil bir soruna parmak basıyor olsa da, felsefi anlamda boşlanamayacak temel bir soru vardır; hakkın ne olduğuna ilişkin soru... Diğer yandan Bobbio'nun önermesi bir adım öteye taşınabilir: İnsan haklarının nasıl korunabileceği, hukuki değil politik bir sorundur; başka bir ifadeyle haklar konusu hukuktan çok politikanın sorunudur. Politika elbette hukuku hakların korunmasında bir araç olarak kullanılabilir. Ancak insanın hakları sorununu yalnızca hukukun ellerine bırakmaya yönelik bir yaklaşım, hukukun temelinde yatan, gerçek güç ilişkilerinin kurduğu politik iktidarı gözden kaçıır.

Hem böyle bir savı temellendirebilmek, hem de hakkın ne olduğu üzerine düşünebilmek için, Spinoza'dan daha uygun bir düşünür bulunamaz. İlk bölümde ortaya konulmuş olduğu gibi, Spinoza, hukukun ve hakkın kaynağını birbirinden ayırır. Spinoza düşüncesinde hak, tekil varlığın tabii gücünden başka şey olmadığından, her insanın gücünün yettiği her şeye hakkı da vardır. İnsanın tabii gücüyle, onun varlığında sürme çabasından, yani edimsel özünden başka şey

⁶⁵⁵ Bobbio, *The Age of Rights*, s. 10, 12.

değildir. Tabiatı iyi veya kötü, adalet veya adaletsizlik, haklı ya da haksız gibi kavramların bir anlamı olmadığından, Spinoza, insanın tabii gücünü sırf böyle bir güç varolduğu için olumlar. Ancak insanlar toplum içinde yaşar ve toplumsallıktan söz edebilmek için kurallara ihtiyaç vardır. Toplumsallığı düzenleyen hukuk normlarıyla birlikte, neyin adil olup neyin olmadığı, nelerin iyi ya da kötü oldukları belirlenir. İnsanın tabii gücü ya da hakkı toplumsallık içinde de devam eder; ancak artık söz konusu gücün kullanımı hukuk normlarıyla düzenlenmiştir. Bu anlamda, söz konusu normlara uymamak hâlâ insanın gücü dâhilindedir. Diğer yandan, hukuk normlarının zorlayıcılığının sınırı, yine insanın tabii hakkı ya da gücüdür. Norm insana, yerine getirmesi gücü dâhilinde olmayan bir buyruk verdiğinde, normu koyan gülünç duruma düşer. Buyruğun yerine getirilmesi konusundaki her ısrarsa, hukuk düzenini daha da fazla şiddete başvurmaya iter. Bu aynı zamanda, hukuk düzeninin sonunu hazırlayacaktır; zira insan tabiatı şiddeti bir noktaya dek kaldırabilir. İnsan, istese de insan olmaktan vazgeçemez; her tekil varlık gibi insan da kendi tabiatının yasaları uyarınca zorunlulukla varolur ve davranır.

Spinoza'da, çok da uygun olmayan bir terminolojiyle bir tür “temel haklar” kavramsallaştırması bulunup bulunmadığı sorulursa, böyle bir sorunun cevabı, insanın tabiatı uyarınca başka türlü varolamayacağı ve davranmayacağı her şeyin, insanın temel hakkı olduğudur. Başka bir ifadeyle, hukuk normları, insanın tabii gücünün kullanımını belli bir ölçüde sınırlayabilirse de, bu tabii güce dâhil olan ve kullanımından vazgeçilmesinin veya sınırlandırılmasının mümkün olmadığı şeyler de vardır. *Teolojik-Politik İnceleme*'de Spinoza, insanın düşünme ve düşündüğünü ifade etme özgürlüğünü, insanın tabii gücünün yani hakkının bu tür yönlerinden biri olarak gördüğünü açıkça ortaya koyar.

2.3.3.2. İfade Özgürlüğü ve Spinoza

Spinoza'ya göre fikirler, insanın vazgeçemeyeceği hakkına yani tabii gücüne bağlıdır. Kimse bir başkasına bu tabii hakkını, yani her konuda özgürce akıl yürütme ve özgürce yargıda bulunma yetisini kullanmayacağına dair söz veremez.⁶⁵⁶ Fikirleri oluşturan şeyse, insanın bedenselliğidir. Zihin insan bedeninin ideasından başka şey olmadığından, insanın fikirleri, bedeninin duygulanışları uyarınca şekillenir. Bu

⁶⁵⁶ *TTP-XVIII*, s. 268; *TTP-XX*, s. 283.

duygulanırlarsa, söz konusu bedenın tabiatı kadar o bedeni duygulandıran dışsal Şeylerin tabiatına da bağlıdır. Dolayısıyla bedenlerin çoğulluğu, duygulanırların çeşitliliğine, duygulanırların çeşitliliğiyse fikirlerin çeşitliliğine neden olur. Öyleyse fikirler insandan insana farklılık gösterebileceği gibi, aynı insanın fikirleri de sürekli değişebilir. Tam da bu nedenle insanlar en çok fikirleri yüzünden tartışır ve çatışırlar. Bu olgu Spinoza'ya göre, engellenebilecek bir Şey değildir. Tam da bu nedenle, fikirlerin suç sayıldığı yerde, yönetimlerin en Őiddetlisinin hüküm sürmesi kaçınılmazdır.⁶⁵⁷ Dolayısıyla, kafalara karışmaya kalkan bir politik bütünün Şiddete başvurduğu düşünülür. Her insana doğru diye kabul etmesi ya da yanlış diye reddetmesi gereken Şeylerin ne olduğunu söyleyen, hangi fikirlerin benimsenmesi gerektiğini buyurmak isteyen bir yönetici, uyruklarını eziyor ve onların haklarını gasbediyor gibi görünür. Zira bütün bunlar, hiç kimsenin istese de kullanımından vazgeçemeyeceği hakkına, yani tabii gücüne ilişkindir.⁶⁵⁸ Zira her insan, kendi düşüncelerinin efendisidir.⁶⁵⁹

Düşünme ve düşündüğünü ifade etme özgürlüğünün bu niteliği, Spinoza'nın demokrasi kavramsallaştırması açısından da temel önemdedir. Spinoza politik bütünlerin hukuk düzenlerine meşruiyet dışı bir çerçeveden baktığından, meşruiyet kurucu unsura önem vermez. Spinoza'ya göre, politik bütünün yönetenlerin bir Şeye güçleri olduğunu söylemek, aynı Şeye hakları olduğunu söylemek demektir. Dolayısıyla yöneticilerin, eğer bu güçleri dâhilindeyse, en Őiddetli biçimde hüküm sürmeye, hatta fikirleri nedeniyle yurttaşlarını ölüme göndermeye bile hakları vardır. Ancak Spinoza, burada tartıştığı Şeyin yararlılık olduğunu söyler. Politik bütünün bu şekilde yönetmek en başka akılsızlık olacaktır. Zira kendileriyle hemfikir olmayanları düşmanları olarak görüp onlara eziyet ederek yöneticiler, aslında, politik bütünün çok büyük tehlikelerin içine atmaktan başka Şey yapmamaktadırlar. Kaldı ki, fikirleri bu denli çeşitli ve karşıt olan insanların, yalnızca yöneticilerin buyrukları doğrultusunda konuşmalarını sağlamak, asla bütününle mümkün olamaz. Aklın rehberliğinde yaşayan insanlar bile, tabiatları gereği, çenelerini tutmakta zorlanırlar. Dolayısıyla insanın tabii hakkını geręekleřtirmeye en uygun rejim, her insana düşündüğünü söyleme ve öğretme özgürlüğünün tanındığı rejim olacaktır. Demokratik yönetim biçiminin nihai amacı insanlara korku salarak hükmetmek

⁶⁵⁷ *TTP-XVIII*, s. 268.

⁶⁵⁸ *TTP-XX*, s. 283.

⁶⁵⁹ *TTP-XX*, s. 284.

değildir; aksine elden geldiğince güvenlik içinde yaşayabilmesi için her insanı korkudan kurtarmaktır. Demokratik bir düzende her insanın varolma ve hem kendisine hem de başkalarına zarar vermeden davranma tabii hakkı ya da gücü, mümkün olan en iyi biçimde korunur. Böyle bir düzenin amacı, insanları akıllı varlıklardan hayvanlara ya da otomatlara dönüştürmek değildir. Aksine demokratik bir düzende insanların zihinsel ve bedensel işlevlerini güvenlik içinde ve özgürce yerine getirmelerinin; kinle, öfkeyle, hilekârca rekabete girmeden, kısır çatışmalara sürüklenmeden, akıllarını kullanarak yaşamalarının güvence altına alınmasıdır amaçlanan. Öyleyse demokratik bir politik bütünün amacı özgürlüktür.⁶⁶⁰

Spinoza'ya göre, ifade özgürlüğünün tanınmasından, savuşturulamayacak hiçbir sakınca doğmaz. Aksine her şeyi yasalarla belirlemek isteyen bir zihniyet, kusurları düzeltmeyeceği gibi, bunların hepten azmasına neden olur. Bu nedenle, doğabilecek sakıncalar göze alınmalı ve yasaklanması mümkün olmayan şeye zorunlu olarak izin verilmelidir. Diğer yandan ifade özgürlüğünün tanınması, bilimlerin ve sanatın gelişmesinin de temel koşuludur; zira insan ancak özgürce yargıda bulunabildiği ve peşin fikirli olmadığı zaman bu alanlarda başarıyla at koşturabilir.⁶⁶¹ Kaldı ki, fikirlerin tektipleştirilmesi mümkün olmadığı gibi, arzulanır bir şey de değildir. İfade özgürlüğünün tanındığı bir ortamda, yani demokratik bir politik bütünde, dile getirilen fikirler ne denli farklı ve hatta aykırı olsa da, insanlar birbirlerine zarar vermeden beraber yaşayabilirler. Zira demokratik yönetim biçimi gerçek bir sözleşmeyle kurulur ve insanların birbirleriyle anlaşmaktaki amaçları, birlikte özgürlük ve güvenlik içinde yaşamaktır. Böyle bir yönetim biçiminde, görüşler tartışılabilir, daha iyileri keşfedildiğinde alınan kararlar değiştirilebilir. Başka bir ifadeyle, insanların zorunlu olarak farklı fikirleri vardır ve fikir ayrılıklarına rağmen birbirlerine zarar vermeden birlikte yaşayabilmelerinin tek yolu, ifade özgürlüğünün tanınmasıdır. Oysa yargıda bulunma ve düşündüğünü ifade etme özgürlüğü sınırlandıkça, insanın tabii hakkını gerçekleştirilmekten o denli uzaklaşılır ve yine o ölçüde şiddete başvurulmuş olunur. Bir toplumdaki gerçek bozguncular, bu özgürlüğü ortadan kaldırmak isteyenlerdir.⁶⁶² Zira Arendt'in de belirttiği gibi, yalnızca şiddet tümüyle sessizdir; dolayısıyla da hiçbir zaman büyük ve yaratıcı

⁶⁶⁰ *TTP-XX*, s. 284, 285.

⁶⁶¹ *TTP-XX*, s. 287, 288.

⁶⁶² *TTP-XX*, s. 290, 291.

olamaz.⁶⁶³ Diğer yandan, Spinoza’da ifade özgürlüğünün savunulması, liberal hoşgörü kavramına da dayanmaz. Şiddete karşı Spinoza’nın insanlara önerdiği, aykırı ya da yanlış buldukları fikirlerin açıklamasına hoşgörü göstermeleri değildir. Hoşgörü, insanların birbirlerine zarar vermesini engelleyebilir; ancak insanların gerçek bir iletişim ve etkileşim ağına girmelerini sağlayamaz. Dolayısıyla da, Arendt’in terimleriyle, gerçek bir politik bir arada oluşun temelini kuramaz. Mignini’nin de belirttiği gibi, Spinoza özgün hak kavramsallaştırması sayesinde hoşgörü kavramının sağlayabileceği olanakların zaten ötesine geçmiştir.⁶⁶⁴

2.3.3.3. Demokrasi ve Spinoza

Politik İnceleme bir kenara bırakılıp, *Teolojik-Politik İnceleme ve Etika* birlikte okunduğunda, Spinoza düşüncesinde, Matheron ve Negri’nin Spinoza okumalarında karşılaşılan sorunları aşan bir demokrasi kavramsallaştırması olduğu görülür. Her şeyden önce demokrasi, muğlak kolektif bir öznenin kendiliğindenliğiyle, yani politik olanla özdeş değildir. *Teolojik-Politik İnceleme*’de Spinoza, farklı bir terminolojiyle de olsa, politik olanla politika arasında açık bir ayırım yapar. Politik olan, imgelemin alanıdır ve imgelem, politikanın alanının en dar olduğu ve az sayıda insanın çok sayıda insanı yönetme yetkisiyle donandığı rejimlerin yegâne kaynağıdır. Dolayısıyla Spinoza’da imgelemin kurucu işlevi, toplumsal olana, yani politik olana, hukuk düzenine ilişkindir. Demokrasiye gerçek anlamda kurucu bir politikanın sonucudur ve kurucu politikanın zeminini sağlayan imgelem değil, ikinci tür bilgi, yani ortak nosyonlardır. Demokrasinin temeli ve amacı, toplumu düzenleyen normların olabildiğince akla uygun biçimde konulmasını sağlayarak insanların uzlaşma ve barış içinde yaşamalarıdır. Söz konusu temel yerinden oynatılırsa, bütün yapı kaçınılmaz olarak çöker.⁶⁶⁵ Böyle bir hukuk düzeniyse ancak, geniş bir politika alanında inşa edilebilir. Arendt’e gönderme yapmak gerekirse, güç ilişkilerinin hüküm sürdüğü ve eşitsizliğin üretildiği politik olanın karanlığından, insanların görünür olabilecekleri bir alana girme olanakları bulunmalıdır. İnsanın politikanın öznesi haline gelebilmesinin, görünür olup diğer insanlarla politik bir birlikte oluşa katılabilmesinin tek yoluysa kendini dışlaştırabileceği bir mekâna sahip olmasıdır.

⁶⁶³ Berktaç, **Politikanın Çağırısı**, s. 39.

⁶⁶⁴ Filippo Mignini, **¿Más allá de la idea de tolerancia?**, Córdoba: Editorial Brujas, 2009, s. 54; benzer görüş için bkz: Pierre-François Moreau, “Le penseur politique”, **Magazine Littéraire. Spinoza: Un philosophe pour notre temps**, Sayı: 370, Paris, 1998, s. 42.

⁶⁶⁵ *TTP-XVI*, s. 235, 236.

Arendt'teki, eyleme failini dışlaştırma eğiliminin içkin oluşu düşüncesi, Spinozacı hak kavramsallaştırmasına benzer düşünsel olanaklar barındırır. Bireysel zihin-bedenlerin kendilerini ifade etme olanağı bulması, karşılaşması ve birbirlerini etkilemesi, gerçekliğin tek bir öznel perspektiften sunulup dayatılmasının en etkili panzehiridir. Demokrasi temelde bunun bilincini gerektirir. Spinoza'ya göre bir demokraside saçmalaktan kaygılanmaya gerek yoktur. Zira demokratik bir düzende yaşayanların sayısı ne denli fazlaysa, politika yapabilmenin olanakları ne kadar çoksa, karşılaşma ve etkileşme alanı ne denli genişse, insanların aynı saçmalık üzerinde hemfikir olmaları da o kadar uzak bir ihtimaldir.⁶⁶⁶ İmgeleme dayanan toplumsallığın ürettiği eşitsizlikleri giderecek olan, farklılıkların dışsallaşmalarına olanak tanıyan ve insanlar tarafından bunun bilinciyle kurulmuş olan, bu sefer asgari bir akla dayanan yeni bir toplumsallıktır. Demokratik toplum tipini, Arendt'in kitle toplumu diye adlandırdığı toplum tipinden ayıracak olan, politikadır. Negri'nin göz ardı ettiği, tam da bu noktadır. Negri, politik olanla politika arasındaki ayrımı ihmal ettiğinden, Negri'nin Spinoza okumasında politik olan aynı zamanda politikanın kendisidir ve Negri'ye göre politik olan ya da politika, toplumsal olanın genelleştirilmiş bir dolayımı değildir.⁶⁶⁷ Oysa demokrasiyi ayırt etmemizi sağlayan yegâne nitelik, politikanın dolayımıdır.

Öznelin tarihsel ve toplumsal belirlenimlerini kavramamızı sağlayan Spinozacı hak kavramsallaştırması, yeni bir belirlenimin inşası için gereken koşulları da ortaya koyar. Her insan, varlığında sürme çabasıyla tanımlı bir edimsel öze, eşitsizliklerin kaynağı, edimsel özlerin tarihsel ve toplumsal olarak maruz bırakıldıkları koşullardır.⁶⁶⁸ Toplumsallık içindeki güç ilişkilerinin kendiliğindenliği, politikanın dolayımıyla düzenlenir. Spinoza, bu kendiliğindeliğe içkin bir erek ya da herhangi bir evrim eğilimi olmadığını ortaya koyarken, aynı zamanda politikanın zorunlu ve gerekli bir dolayım olduğunu kabul etmiş olur. Politik eylemliliğin gerçekleştiği alanın darlığı ya da genişliği, rejimleri birbirinden ayıran ölçüttür.

⁶⁶⁶ Bkz: *TTP-XVI*, s. 235.

⁶⁶⁷ Antonio Negri, "Spinoza: une hérésie de l'immanence et de la démocratie", **Mededelingen Vanwege Het Spinozahuis**, Sayı: 97, Voorschoten: Uitgeverij Spinozahuis, 2009, s. [17].

⁶⁶⁸ Örneğin Chauvi, Spinoza açısından politikanın öznesi olamama sorununun, bazı insanların özsel yetersizliklerinin sonucu olmadığını söyler. Bazı insanlar politik eylemde bulunamıyorlarsa, bunun nedeni, politik eylemde bulunmalarını engelleyen bir öze sahip olmaları değil, kurulu güç ilişkilerinin onları politikanın alanından uzaklaştırmış olmasıdır (Marilena Chauvi, "La plèbe et le vulgaire dans le *Tractatus Politicus*", **Spinoza et la politique**, Der. H. Giannini, P.-F. Moreau, P. Vermeren, Paris: L'Harmattan, 1997, s. 112).

Berktaş'ın da belirttiği gibi, tiranlık ile diğer yönetim biçimleri arasındaki fark, tiranlığın insanlara kolektif yaşamın örgütlenmesi ve düzenlenmesini etkileme fırsatı vermemesidir. Başka bir ifadeyle, yönetim biçimlerini birbirinden ayırmamızı sağlayabilecek tek gerçekçi ölçüt, politikaya daha az alan bırakan rejimlerle daha çok alan bırakan rejimler arasındaki ayırmadır.⁶⁶⁹ Tiranlık bu nedenle saçmalığın hâkimiyetidir ve demokrasi saçmalaktan en çok uzaklaşılmasını sağlayabilecek olan yönetim biçimidir.⁶⁷⁰

Politik modernliğin demokrasi kavramsallaştırması içinde, bu ölçüt “görünmez” kılınmıştır. Soyut bir birey kavramına ve temsil düşüncesine dayanan modern demokrasiler, kendilerini mutlakiyetçi rejimlerin karşısında konumlandırırken, eşitlik sorunsalını eşitliği kâğıt üzerinde eşitliğe indirgeyerek devre dışı bırakırlar. Berktaş'ın da belirttiği gibi, Arendt'in düşünme ve eylemin otantik-sahici biçimleriyle çarpıtılmış-sahte biçimleri arasında yaptığı ayırım önemlidir. Sahte biçimler, politikanın formel kabuğunu sağlasa da, içeriğini/özünü gerçekleştirmekten uzak kurumlar ve pratiklerdir.⁶⁷¹ Özlem'in de vurguladığı gibi, ekonomik çıkarlardan, politik inanç ve tercihlerden, güç ilişkilerinden bağımsız, hele de bunları önceleyen bir hukuk düzeni yoktur. Ancak bunları hukuk devleti ilkesi ve haklar söyleminin arkasına saklayarak en başarılı biçimde görünmez kılmayı başarmış olan hukuk düzenleri, kuşkusuz liberal demokrasilerdir. Formel eşitliği gözeten hukuksal liberalizmle, gücünün haklı olduğu ve hukuku kendi çıkarları doğrultusunda düzenlediği ekonomik liberalizmin yol açtığı reel eşitsizlik arasındaki gerilim yumuşatılamaz bir niteliktedir.⁶⁷² Örneğin Keyder, Marksist düşüncedeki ideoloji kavramıyla Weber'in meşruiyet kavramı arasındaki yakınlığa dikkat çeker. Keyder'e göre, her iki düşünür de modern, liberal kapitalist düzenin devamı için hukukun ideoloji yaratma anlamında ne kadar önemli olduğuna vurgu yapmaktadırlar. Bu iki düşünürü göre, hukukun esas işlevi, sistemi meşru kılmaktır. Gramsci'nin terimleriyle, burjuva toplumunun idamesini sağlayan, hakim sınıfların icabında kullandıkları güçten çok, toplumun diğer kesimlerinin gerçekliği hakim

⁶⁶⁹ Berktaş, **Politikanın Çağrısı**, s. 34, 36.

⁶⁷⁰ Akal'a göre, Spinozacı demokraside insanlar, aralarındaki farklılıklar yoksayılmadan, yatay bir politik-sosyal sistem içinde yaşayacaklar, hak/güç açısından iletişimsel bir birliktelik içinde bedensel, dolayısıyla da zihinsel olarak etkileşime geçeceklerdir. Spinozacı demokrasi anlayışı, her insanın bedensel/zihinsel özerkliğini vazgeçilmez bir önkoşul sayar ve insanlara nasıl yaşamaları ve varolmaları gerektiğine ilişkin buyruklar dayatan her türlü yönetim biçimini “saçmalığın hâkimiyeti” olarak reddeder (Akal, **Varolma Direnci ve Özerklik. Bir Hak Kuramı İçin Spinoza'yla**, s. 14).

⁶⁷¹ Berktaş, **Politikanın Çağrısı**, s. 49.

⁶⁷² Özlem, s. 142, 143.

sınıfların perspektifinden görmelerini sağlayan hukuk ilkelerinin hegemonya kazanmasıdır.⁶⁷³ Bu açıdan bakıldığında, politika alanının en geniş görüldüğü Batı demokrasilerinde, politikanın sahte biçimlerinin ötesinde bir politikanın varlığını sorgulamak gerekir. Hukukun etki alanının politikanın aleyhine genişlemesi modern hukukun formel niteliğiyle birleştiğinde, politikanın olanaklarını kaçınılmaz olarak sınırlar. Arendt'in de ortaya koyduğu gibi, liberalizmin özgürlüğü “politikadan azade” olmaktır [*freedom from politics*].⁶⁷⁴

Spinoza, politik modernliğin ulaştığı demokrasi kavramsallaştırmasının ötesinde bir demokrasiyi düşünmemize olanak sağlar. Her şeyden önce Spinoza demokrasiyi modern devletin sınırları içine hapsetmez. Ne kadar çok insan politikanın öznesi haline gelirse, ortak hayatın düzenlenmesi o denli saçmalığın hâkimiyetinden uzaklaşacaktır. Diğer yandan Spinoza insanın haklarını soyut bir düzlemde ele almaz. Spinoza için hak son derece maddi bir şeydir; insanın varlığında sürme ve kendi tabiatının yasaları uyarınca yaşama ve davranma çabasıdır. Bu çabayı destekleyen her şey insana yararlıyken, bu çabayı engelleyen her şey de insan için zararlı ve kötüdür. Demokrasi en meşru rejim olduğu için değil, ortak insan tabiatına en yararlı ortak yaşam biçimini kurabileceği için Spinoza tarafından savunulur. Fiili eşitsizliğin ortadan kalkmadığı bir düzendeysen, insanın zihinsel ve bedensel işlevlerini geliştirdiği, yani ifade özgürlüğünün tam anlamıyla gerçekleştiği söylenemeyeceğinden, böyle bir rejimin kendisini demokrasi olarak adlandırması bir anlam ifade etmez; zira demokrasi bir isim sorunu değildir. Ancak Spinozacı bir demokraside yaşayabilmek için önce onun koşullarının sağlanması, yani bir yönetim biçimi olarak demokrasinin kurulması gerekir. Bu kurucu politikanın koşuluysa, insanların zihinsel ve bedensel olarak bir araya gelmeleri ve edimsel özlerini etkileşime sokmalarıdır. Burada hukuk araçsal olarak devreye girebilir ve asgari bazı ilkeleri güvence altına alabilir. Bellek, eleştirel bakış ve başka türlüünün de mümkün olduğunu görme ve gösterme becerisi, bir tekillik olarak çoğulluğa açılma... Öyleyse yine de her şey ancak bireysel politik duruşlarla başlayabilir. Soyutlamalardan ibaret kolektif özneleri düşünsel olarak aşmak artık mümkün olmalıdır. Kolektif eylemlilik, kolektif bir özne olmayı gerektirmez. Yeni bir

⁶⁷³ Çağlar Keyder, “Modernite ve Hukuk: Hukuk-Toplum İlişkilerinin Değişen Boyutları”, **Aydınlanma ve Hukuk**, Yay. Haz. Levent Köker, İstanbul: Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi, 2008, s. 13, 14.

⁶⁷⁴ Michael H. Lessnoff, **Political Philosophies of the Twentieth Century**, Oxford: Blackwell, 1999, s. 89.

demokrasi kavramsallaştırması için ihtiyaç duyulan yeni bir kolektif özne değil, kolektif bir mekân, yani politikadır.

SONUÇ

Bu çalışmanın konusu, politik modernliğin düşünsel sınırlarını aşan ve günün başat sorunlarına çözüm üretmekte yardımcı olacak yeni bir demokrasi kavramsallaştırmasının koşullarını araştırmaktır. Konunun niteliği özellikli bir yöntemi, yani politik modernliğin zihniyetinin temelinde yatan hukuki ve politik kavramların yeniden ele alınarak irdelenmesini gerektiriyordu. Bu irdeme çerçevesinde, hukuka ve hukukla politika ilişkisine, meşruiyet dışı bir bağlamda ve belli biçimde tanımlanan bir hukuki pozitivizm yöntemiyle yaklaşılmıştır. Söz konusu tanım gereği, öncelikle, hukuk normunun bağlayıcılığının temeli sorununun her zaman için bir meşruiyet sorunu olduğu ortaya konulmuş, hukuk düzenlerinin sorgulanması meselesine bir değerler sistemi içinden bakılmaması gerektiği ileri sürülmüştür. Böyle bir yaklaşım, sorgulanan hukuk düzenini kuran politik iktidar ilişkisinin mahiyeti ve üzerine oturduğu değerler sisteminin araştırılmasını dışlamayacağı gibi, aksine böyle bir araştırmayı gerektirir. Demokrasi sorununun böyle bir bağlamda ele alınmasının, politik modernliğin ürünü olan temsil düşüncesi üzerine oturan modern demokrasilere başka bir açıdan bakma olanağının da koşulu olduğu saptanmıştır.

Çerçevesi çizilen hukuki pozitivist yaklaşımın erken bir habercisi olarak Spinoza'nın hukuk kuramı ve politika düşüncesi, eleştirel bir demokrasi kavramsallaştırması arayışı içinde düşünsel araç olarak kullanılmıştır. Politik modernliğin kurucu kavramları olan egemenlik ve sosyal sözleşme kavramlarına eleştirel bir yaklaşımın, toplumsallığın kökeni ve modern hukuk düzeninin kaynağı konusunda sözleşmecî terimlerle konuşmayan bir felsefeye ihtiyacı vardır. Spinoza felsefesinin bu ihtiyacı karşıladığı iddiasının temellendirilebilmesi için, sosyal sözleşme kuramını işlevi içinde değerlendirmek gerekmiştir. İşlevi odak noktası olarak alan bu yöntem, devletli düşünme refleksinin yalnızca terminoloji sorunuyla sınırlı görülemeyecek bir zihniyetin sonucu olduğunu ortaya koymuştur. Meşruiyet kurucu işlevi soyutlamadan ibaret olan herhangi bir kolektif öznenin üstlendiği bir

düşünce, politik modernliğin düşünsel sınırlarına zorunlu olarak çarpar. Bu çerçevede, toplumsallığa kolektif bir özne perspektifinden değil, maddi gerçeklikleri, sorunları ve ihtiyaçları içindeki bireylerin bir aradalığı olarak yaklaşmak, yöntemsel açıdan tercih edilmiştir. Amaçlanan, toplumsal gerçekliğin çok yönlülüğünü kuramın içinde görünmez kılmamak, kuramı gerçekliğe yaklaştırmak olmuştur. Bu anlamda, Spinoza felsefesinin son derece elverişli bir araç olduğu tespit edilmiştir. Zira Spinoza'nın ikinci felsefesinin politik gerçekçiliği, Spinoza düşüncesinin insan odaklı bir yaklaşıma sahip olmasının önünde engel değildir. Spinoza insani varoluşu, onu her türlü aşkını dayatmanın pençesinden kurtararak ve insanı olması gerektiği gibi değil, olduğu gibi ele alarak olumlayan bir filozoftur. Spinoza açısından, gerçekliğin ve insan tabiatının indirgenemez karmaşıklığı, toplumsallığın hiçbir zaman kusursuz olamayacağını kanıtlar. Ancak yine de insani varoluşa uygunluk anlamında hep daha iyi bir toplumsallığın olanağı her zaman vardır.

Bu çalışma çerçevesinde de, demokrasi kavramının insanın maddi gerçekliğinden yola çıkarak anlaşılmasına çalışılmıştır. Toplumsallık sorununa Spinozacı bir perspektiften yaklaşıldığında, toplumsal eşitsizlikleri ve yöneten-yönetilen ikiciliğini nesnel bir düzlemde doğrulayabilecek hiçbir açıklama bulunamaz. Soyut bir eşitliğin tek başına kabulüyle, fiilen eşitsizlikleri ve yönetme olgusunu ortadan kaldıramayacağı gibi, aksine bu olguları görünmez kılarak, gerçek güç ilişkilerini gözlerden uzak tutar. Yeni bir demokrasi kavramsallaştırması, mutlakiyetçi zihniyet kadar, bu eşitlik yanılımasıyla da hesaplaşmalıdır. Bu çerçevede önerilen, insana ve haklarına, soyutlamalardan uzak bir bakış açısıyla yaklaşılması olmuştur.

Toplumsallık, imgelem ve güç ilişkileri üzerinden kendini sürekli yeniden üretir. Bu üretim süreci, politik niteliğinden ayrı düşünülemez. Ancak insani varoluşa en aykırı rejimlerde, bazı öznelliklerin epistemolojiyle nesnelleştirilerek toplum geneline dayatılması söz konusudur. Bu rejimler, hukuksuz değildir; aksine hukuk çoğu zaman politik gücü elinde bulunduranların yönetebilmek için kullandıkları en güçlü silah olarak ortaya çıkar. Hukukun, eşitliğin ve özerkliğin bir aracına dönüşebilmesinin koşulu politik eylemdir. Politikanın işlevi ne toplumsallığın kendiliğindenliğine, ne hukuka, ne ekonomiye ne de morale indirgenebilir. Politika bir arada varoluşun koşullarının üretildiği toplumsal dolayımına, bu üretime kaç

kişinin katıldığı yalnızca bir sayı meselesi değildir. Spinoza, insan zihninin her türlü yanılısamasının ötesine geçerek tam da bunu göstermiştir.

Bu çalışmanın vardığı sonuçların yeni sorulara ve çalışmalara açıldığını söylemek gerekir. Örneğin, her bireyin bedensel ve zihinsel olarak görünür hale gelebileceği, başkalarıyla iletişim ve etkileşime girebileceği, dolayısıyla da toplumsallığın üretiminde bir fark yaratabileceği bir alana, böyle tanımlanan bir politika anlayışına nasıl ulaşılabileceği sorgulanmalıdır. Böyle bir incelemenin ele alması gereken pek çok konu vardır. Toplumsal eşitsizliklerin başlıca kaynağı olan kapitalizme gerçekçi bir perspektiften nasıl karşı çıkılabilir? 17. yüzyılda sözleşme kuramlarıyla birlikte ortaya çıkmış olan temsil zihniyetinin vardığı son noktaya, parlamenter rejimlere, mutlakiyetçi veya modernlik öncesi tuzaklara düşmeden nasıl bir eleştiri getirilebilir? Hukukun politikanın işlevini üstlenmeye yöneldiği insan hakları mücadelesi, bugüne kadarki kazanımlar elde tutularak nasıl daha etkili bir hale getirilebilir? Bütün bunlar, bu çalışmanın vardığı, ancak cevaplamadan bıraktığı sorulardır; ileride ele alınmak üzere...

KAYNAKÇA

A- Spinoza'nın Eserleri

SPINOZA Benedictus, **Etika**, Çev. Hilmi Ziya Ülken, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006.

SPINOZA Benedictus, **Törebilim**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2000.

SPINOZA Benedictus, **Oeuvres III, Éthique**, Çev. Charles Appuhn, Paris: Garnier Flammarion, 1965.

SPINOZA Benedictus, **Die Ethik**, Çev. Jacob Stern, Stuttgart: Reclam, 1997.

SPINOZA Benedictus, **The Ethics**, Çev. G. H. R. Parkinson, New York, Oxford University Press, 2000.

SPINOZA Benedictus, **Ética**, Çev. Vidal Peña, Madrid: Alianza Editorial, 2001.

SPINOZA Benedictus, **Teolojik-Politik İnceleme**, Çev. Cemal Bâli Akal, Reyda Ergün, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2008.

SPINOZA Benedictus, **Theological-Political Treatise**, Çev. Jonathan Israel, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

SPINOZA Benedictus, **Tratado teológico-político**, Çev. Atilano Domínguez, Madrid: Alianza Editorial, 2003.

SPINOZA Benedictus, **Theologisch-politischer Traktat**, Çev. Carl Gebhardt, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2006.

SPINOZA Baruch, **Briefwechsel**, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1986.

SPINOZA Baruch, BLYENBERGH Willem van, **Kötülük Mektupları**, Çev. Alber Nahum, İstanbul: Norgunk, 2008.

SPINOZA Benedictus, **İnsan Anlaşımının İyileştirilmesi Üzerine İnceleme**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 1998.

SPINOZA Benedictus, **Politik İnceleme**, Çev. Murat Erşen, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2009.

SPINOZA Benedictus, **Tratado Político**, Çev. Atilano Domínguez, Madrid: Alianza Editorial, 2004.

SPINOZA Baruch, **Werke in drei Bänden. Band 3**, Der. Wolfgang Bartuschat, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2006.

B- Kitaplar

AKAL Cemal Bâli, **Varolma Direnci ve Özerklik. Bir Hak Kuramı İçin Spinoza'yla**, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2010.

AKAL Cemal Bâli, **İktidarın Üç Yüzü**, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1998.

AKAL Cemal Bâli, **Modern Düşüncenin Doğuşu. İspanyol Altın Çağı**, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005.

AKAL Cemal Bâli, ERGÜN Reyda, **Kimlik Bedenin Hapishanesidir. Spinoza Üzerine Yazılar ve Söyleşiler**, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011.

AQUINAS St. Thomas, **On Politics and Ethics**, Der. ve Çev. Paul E. Sigmund, New York, Londra: W. W. Norton & Company, 1988.

ARENDT Hannah, **İnsanlık Durumu**, Çev. B. S. Şener, İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.

ARISTOTELES, **Retorik**, Çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995.

ARISTOTLE, **The Art of Rhetoric**, İng. Çev. H. C. Lawson-Tancred, Londra: Penguin Books, 1991.

ARNAIZ AMIGO Aurora, **Soberanía y potestad. De la potestad del Estado**, Meksika: Publicaciones de Universidad Nacional Autónoma de México, 1971.

BALIBAR Étienne, **Spinoza et la politique**, Paris: PUF, 1985.

BARTUSCHAT Wolfgang, **Spinozas Theorie des Menschen**, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1992.

BEISER Frederick C., **The Romantic Imperative. The Concept of Early German Romanticism**, Harvard University Press, 2003.

BELAIEF Gail, **Spinoza's Philosophy of Law**, The Hague, Paris: Mouton, 1971.

BERKTAY Fatmagül, **Politikanın Çağrısı**, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011.

BIX Brian H., **A Dictionary of Legal Theory**, Oxford: Oxford University Press, 2004.

BOBBIO Norberto, **Essais de théorie du droit**, Fra. Çev. Michel Guéret, Christophe Agostini, Paris: Éditions Bruylant, 1998.

BOBBIO Norberto, **Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition**, Chicago: The University of Chicago Press, 1993.

BOBBIO Norberto, **The Age of Rights**, Cambridge: Polity Press, 1996.

BOVE Laurent, **La stratégie du conatus**, Paris: Vrin, 1996.

BRAUN Johann, **Rechtsphilosophie im 20. Jahrhundert**, Münih: Verlag C. H. Beck, 2001.

BRAUN Johann, **Einführung in die Rechtsphilosophie**, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.

CASSIRER Ernst, **Vom Mythos des Staates**, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2002.

CAZAYUS Paul, **Pouvoir et liberté en politique**, Liège: Mardaga, 2000.

CHAUI Marilena, **Política en Spinoza**, Buenos Aires: Editorial Gorla, 2004.

CICERO Marcus Tullius, **On the Commonwealth and On the Laws**, Yay. Haz. James E. G. Zetzel, Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1999.

COMTE-SPONVILLE André, **Büyük Erdemler Risalesi**, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004.

COPLESTON Frederick, **Spinoza**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 1996.

CRISTOFOLINI Paolo, **Spinoza. Chemins dans l'Éthique**, Paris: PUF, 1996.

CURLEY Edwin, **Behind the Geometrical Method**, Princeton: Princeton University Press, 1988.

DELEUZE Gilles, **Spinoza. Pratik Felsefe**, Çev. Ulus Baker, İstanbul: Norgunk, 2005.

DELEUZE Gilles, **Spinoza et le problème de l'expression**, Paris: Les Éditions de Minuit, 1968.

DELEUZE Gilles, GUATTARI Félix, **Felsefe Nedir?**, Çev. Turhan Ilgaz, YKY: İstanbul, 2004.

DEN UYL Douglas J., **Power, State and Freedom. An Interpretation of Spinoza's Political Philosophy**, Assen: Van Gorcum, 1983.

DESCARTES René, **Yöntem Üzerine Söylev**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 1997.

DUGUIT Léon, **Droit Constitutionnel. Tome Premier: La Règle de Droit, Le Problème de L'Etat**, Paris: Ancienne Librairie Fontemoign, 1927.

FINNIS John, **Natural Law and Natural Rights**, Oxford: Clarendon Press, 2005.

FREEMAN M. D. A., **Lloyd's Introduction to Jurisprudence**, Londra: Sweet&Maxwell, 2001.

FULLER Lon L., **Anatomy of the law**, Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1976.

GÜRBÜZ Ahmet, **Hukuk ve Meşruluk: Evrensel Erdem Üzerine Bir Deneme**, İstanbul: Beta, 1998.

GÜRİZ Adnan, **Hukuk Felsefesi**, Ankara: Siyasal Kitabevi, 1999.

HANÇERLİOĞLU Orhan, **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2004.

HARDT Michael, NEGRI Antonio, **Empire**, Cambridge, Londra: Harvard University Press, 2001.

HARDT Michael, NEGRI Antonio, **Multitude**, New York: Penguin Books, 2005.

HART H. L. A., **The Concept of Law**, Oxford: Clarendon Press, 1998.

HART H. L. A., **Essays in Jurisprudence and Philosophy**, Oxford: Clarendon Press, 1983.

HİRŞ Ernest, **Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri**, Ankara: Banka ve Ticaret Hukuku Araştırma Merkezi, 2001.

HOBBS Thomas, **Leviathan**, Londra: Penguin Books, 1985.

HOBBS Thomas, **Leviathan**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.

IRWIN Terence, **Classical Thought**, Oxford, New York: Oxford University Press, 1989.

KAMINSKY Gregorio, **Spinoza: la política de las pasiones**, Barcelona: Editorial Gedisa, 1998.

KELSEN Hans, **Reine Rechtslehre. Erste Auflage**, Viyana: Scientia Verlag Aalen, 1994.

KELSEN Hans, **Was ist Gerechtigkeit?**, Stuttgart: Reclam, 2005.

KELSEN Hans, **Demokrasi. Mahiyeti ve Kıymeti**, Çev. E. Menemencioğlu, İstanbul: Devlet Basımevi, 1938.

KOJÈVE Alexandre, **Hegel Felsefesine Giriş**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000.

KREEFT Peter, **A Summa of the Summa. The Essential Passages of St. Thomas Aquinas' Summa Theologica Edited and Explained for Beginners**, San Francisco: Ignatius Press, 1990.

LAZZERI Christian, **Droit, pouvoir et liberté. Spinoza critique de Hobbes**, Paris: PUF, 1998.

LESSNOFF Michael H., **Political Philosophies of the Twentieth Century**, Oxford: Blackwell, 1999.

LOCKE John, **Political Writings**, Der. David Wootton, Londra: Penguin Books, 1993.

LUCCHESI Filippo del, **Conflict, Power and Multitude in Machiavelli and Spinoza**, Londra: Continuum International Publishing, 2009.

MADANES Leiser, **Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión**, Ciudad de Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 2001.

MATHERON Alexandre, **Individu et communauté chez Spinoza**, Paris: Les Éditions de Minuit, 1969.

MIGNINI Filippo, **¿Más allá de la idea de tolerancia?**, Córdoba: Editorial Brujas, 2009.

MISRAHI Robert, **L'être et la joie. Perspectives synthétiques sur le spinozisme**, Fougères: Encre Marine, 1997.

MONTAG Warren, **Bodies, Masses, Power. Spinoza and His Contemporaries**, Londra, New York: Verso, 1999.

NEGRI Antonio, **The Savage Anomaly**, İng. Çev. Michael Hardt, Minneapolis, Oxford: University of Minnesota Press, 2000.

NEGRI Antonio, **Yaban Kuraldışılık**, Çev. Eylem Canaslan, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2005.

NEGRI Antonio, **Aykırı Spinoza**, Çev. N. Çelebioğlu, E. Canaslan, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2011.

NUSSBAUM Martha C., **The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy**, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

ÖZLEM Doğan, **Kavramlar ve Tarihleri -1-**, İstanbul, İnkılâp Kitabevi, 2002.

PATTARO Enrico, **The Law and the Right. A Reappraisal of the Reality that Ought to Be**, Dordrecht: Springer, 2005.

PLATO, **The Laws**, İng. Çev. Trevor J. Saunders, Londra: Penguin Books, 1975.

- PORRUA PEREZ Francisco, **Teoria del Estado**, Meksika: Editorial Porrúa, 1971.
- PROKHOVNIK Raia, **Sovereignty. History and Theorie**, Exeter: Imprint Academic, 2008.
- RAMOND Charles, **Dictionnaire Spinoza**, Paris: Ellipses, 2007.
- RIST J. M., **Stoic Philosophy**, Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- ROTTLEUTHNER Hubert, **Foundations of Law**, Dordrecht: Springer, 2005.
- RÖD Wolfgang, **Benedictus de Spinoza. Eine Einführung**, Reclam: Stuttgart, 2002.
- RÖHRICH Wilfried, **Staat der Freiheit. Zur politischen Philosophie Spinozas**, Darmstadt: Joseph Melzer Verlag, 1969.
- SHARPLES R. W., **Stoics, Epicureans and Sceptics**, Londra, New York: Routledge, 1996.
- SIM Stuart, WALKER David, **The Discourse of Sovereignty, Hobbes to Fielding. The State of Nature and the Nature of the State**, Cornwall: Ashgate Publishing, 2003.
- SOFOKLES, AISKHULOS, **Eski Yunan Tragedyaları 1: Antigone, Persler**, Çev. Güngör Dilmen, İstanbul: Mitos-Boyut Tiyatro Yayınları, 2005.
- STACE Walter Terence, **Hegel Üstüne**, İstanbul: Birikim Yayınları, 1976.
- STRAUSS Leo, **Natural Right and History**, Chicago, Londra: The University of Chicago Press, 1971.
- STRAUSS Leo, **Persecution and the Art of Writing**, Londra: The University of Chicago Press, 1988.
- SYSE Henrik, **Natural Law, Religion, and Rights**, South Bend, Indiana: St. Augustine's Press, 2007.
- ŞENEL Alâeddin, **Eski Yunanda Siyasal Düşünüş**, Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1968.
- TAHİROĞLU Bülent, ERDOĞMUŞ Belgin, **Roma Hukuku Dersleri**, İstanbul: Der Yayınları, 2009.
- TATIÁN Diego, **La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza**, Córdoba: Adriana Hidalgo, 2001.
- TATIÁN Diego, **Spinoza. Dünya Sevgisi**, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2009.
- THOMAS D. A. Lloyd, **Locke. On Government**, Routledge: Londra, New York, 1995.

TOBEÑAS Jose Castan, **Los derechos del hombre**, Madrid: Editorial Reus, 1985.

TROPER Michel, **La Philosophie du Droit**, Paris: PUF, 2011.

TROPER Michel, **Pour une théorie juridique de l'Etat**, Paris: PUF, 1994.

VERNANT Jean-Pierre, **Myth and Society in Ancient Greece**, İng. Çev. Janet Lloyd, New York: Zone Books, 1990.

YOVEL Yirmiyahu, **Spinoza and the Other Heretics**, Princeton: Princeton University Press, 1989.

WALTHER Manfred, **Metaphysik als Anti-Theologie. Die Philosophie Spinozas im Zusammenhang der religionsphilosophischen Problematik**, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1971.

WESTERMAN Pauline C., **The Disintegration of Natural Law Theory: Aquinas to Finnis**, Leiden, New York, Köln: Brill, 1997.

WETLESEN Jon, **The Sage and the Way. Spinoza's Ethics of Freedom**, Assen: Van Gorcum, 1979.

C- Makaleler

AKAL Cemal Bâli, "Bir Devlet Kuramı İçin Giriş", **Devlet Kuramı**, Der. Cemal Bâli Akal, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2000, s. 13-30.

APPUHN Charles, "Notice sur le Traité Théologico-Politique", **Traité Théologico-Politique**, Yaz. Benedictus Spinoza, Paris: Garnier-Flammarion, 1965, s. 3-15.

ASHCRAFT Richard, "Locke's political philosophy", **The Cambridge Companion to Locke**, Der. Vere Chappell, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, s. 226-251.

ATKINS E. M., "Cicero", **The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought**, Der. Christopher Rowe, Malcolm Schofield, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 477-516.

BARBONE Steven, "Power in the *Tractatus theologico-politicus*", **Piety, Peace, and the Freedom to Philosophize**, Yay. Haz. Paul J. Bagley, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999, s. 91-110.

BARBONE Steven, RICE Lee C., "La naissance d'une nouvelle politique", **Architectures de la raison**, Paris: Ens, 1996, s. 47-61.

BARTUSCHAT Wolfgang, "The Ontological Basis of Spinoza's Theory of Politics", **Spinoza's Political and Theological Thought**, Yay. Haz. C. De Deugd, Amsterdam, Oxford, New York: North-Holland Publishing Company, 1984, s. 30-35.

BIX Brian H., “Natural Law: The modern tradition”, **Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law**, Der. Jules L. Coleman, Scott Shapiro, New York: Oxford University Press, 2002, s. 61-103.

BIX Brian H., “Legal Positivism”, **Blackwell Guide to the Philosophy of Law and Legal Theory**, Der. Martin P. Golding, William A. Edmundson, UK: Blackwell Publishing, 2005, s. 29-49.

BIX Brian H., “On the dividing line between natural law theory and legal positivism”, **Notre Dame Law Review**, Sayı 75, 2000, s. 1613-1624.

BOBBIO Norberto, “Kelsen ve Hukukun Kaynakları”, **Devlet Kuramı**, Der. Cemal Bâli Akal, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2000, s. 459-469.

BOVE Laurent, “C’est la résistance qui fait le citoyen”, **Architectures de la Raison**, Der. Pierre-François Moreau, Paris: Ens Éditiones, 1996, s. 73-85.

BUMİN Tülin, “Demokrasi Karşısında Hukukun İki Hali”, **Aydınlanma ve Hukuk**, Yay. Haz. Levent Köker, İstanbul: Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi, 2008, s. 17-21.

BUMİN Tülin, “Sunuş”, **Büyük Erdemler Risalesi**, Yaz. André Comte-Sponville, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2004, s. vii-xii.

BUMİN Tülin, “Anti-moralizmden Anti-jüridizme Spinozacı Sol”, **Spinoza Günleri. Teolojik-Politik İnceleme Etrafında**, Yay. Haz. Cemal Bâli Akal, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009, s. 41-44.

CARP J. H., “Naturrecht und Pflichtbegriff nach Spinoza”, **Chronicon Spinozanum**, Sayı 1, Societas Spinozana, 1921, s. 80-89.

CARTLEDGE Paul, “Greek political thought: the historical context”, **The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought**, Der. Christopher Rowe, Malcolm Schofield, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 11-22.

CELIKATES Robin, “Demokratie als Lebensform. Spinozas Kritik des Liberalismus”, **Die Macht der Menge. Über die Aktualität einer Denkfigur Spinozas**, Der. Gunnar Hindrichs, Heidelberg: Universitätsverlag Winter Heidelberg, 2006, s. 43-65.

CHAUI Marilena, “La plèbe et le vulgaire dans le *Tractatus Politicus*”, **Spinoza et la politique**, Der. H. Giannini, P.-F. Moreau, P. Vermeren, Paris: L’Harmattan, 1997, s. 95-118.

CRISTOFOLINI Paolo, “Peuple et multitude dans le lexique politique de Spinoza”, **La Multitude Libre. Nouvelles Lectures du *Traité Politique***, Der. Chantal Jaquet, Pascal Sévéric, Ariel Suhamy, Paris: Éditions Amsterdam, 2008, s. 45-58.

DELEUZE Gilles, “Önsöz”, **Yaban Kuraldışılık**, Yaz. Antonio Negri, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2005, s. 11-13.

DEN UYL Douglas J., “Socialty and Social Contract: A Spinozistic Perspective”, **Studia Spinozana**, Sayı: 1, Hannover: Walther & Walther Verlag, 1985, s. 19-51.

DİLMEN Güngör, “Önsöz”, **Eski Yunan Tragedyaları 1: Antigone, Persler**, İstanbul: Mitos-Boyut Tiyatro Yayınları, 2005, s. 5-23.

DUGUIT Léon, “Egemenlik ve Özgürlük”, **Devlet Kuramı**, Der. Cemal Bâli Akal, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2000, s. 379-400.

ERGÜN Reyda, “Önsöz: 17. Yüzyıldan Günümüze Bir İfade Özgürlüğü Çağrısı”, **Teolojik-Politik İnceleme**, Yaz. Benedictus Spinoza, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2008, s. 9-38.

FERREIRA MACIEL Adhemar, “A little of Antigone and of natural right”, s. 3 [http://bdjur.stj.gov.br/dspace/bitstream/2011/16370/1/A_Little_of_Antigone_and_of_Natural_Right.pdf].

FREDE Michael, “On the Stoic Conception of the Good”, **Topics in Stoic Philosophy**, Der. Katerina Ierodiakonou, Oxford: Clarendon Press, 1999, s. 71-94.

GARNSEY Peter, “Introduction: the Hellenistic and Roman periods”, **The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought**, Der. Christopher Rowe, Malcolm Schofield, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 401-414.

GAUCHET Marcel, “Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri. İlkelerde Din ve Siyaset”, **Devlet Kuramı**, Der. Cemal Bâli Akal, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2000, s. 33-67.

GEISMANN Georg, “Spinoza – Beyond Hobbes and Rousseau”, **Journal of the History of Ideas**, Sayı: 52, University of Pennsylvania Press, 1991, s. 35-53.

GILLOT Pascale, “Les incidences du modèle spinoziste de l’identité psychophysique sur certaines tentatives contemporaines de résolution du *Mind-Body Problem*”, **Quel avenir pour Spinoza? Enquête sur les spinozismes à venir**, Der. Lorenzo Vinciguerra, Paris: Éditiones Kimé, 2001, s. 133-154.

HARDT Michael, “Translator’s Foreword: The Anatomy of power”, **Savage Anamoly**, Yaz. Antonio Negri, Minneapolis, Oxford: University of Minnesota Press, 2000, s. xi-xvi.

HARDT Michael, NEGRI Antonio, “Türkçe basıma önsöz”, **İmparatorluk**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2002, s. 13-16.

HIRSCH Ernest E., “İktidar ve Hukuk”, **Çağdaş Hukuk Felsefesi ve Hukuk Kuramı İncelemeleri**, Der. Hayrettin Ökçesiz, İstanbul: Alkım Yayınevi, 1997, s. 296-308.

IERODIAKONOU Katerina, "Introduction. The study of Stoicism: Its decline and revival", **Topics in Stoic Philosophy**, Der. Katerina Ierodiakonou, Oxford: Clarendon Press, 1999, s. 1-22.

INWOOD Brad, "Stoicism", **From Aristotle to Augustine**, Der. David Furley, Londra, New York: Routledge, 2001, s. 222-252.

ISRAËL Nicolas, "La question de la sécurité dans le *Traité Politique*", **La Multitude Libre. Nouvelles Lectures du *Traité Politique***, Der. Chantal Jaquet, Pascal Sévérac, Ariel Suhamy, Paris: Éditions Amsterdam, 2008, s. 81-93.

JAQUET Chantal, "L'actualité du *Traité Politique* de Spinoza", **La Multitude Libre. Nouvelles Lectures du *Traité Politique***, Der. Chantal Jaquet, Pascal Sévérac, Ariel Suhamy, Paris: Éditions Amsterdam, 2008, s. 13-26.

JAQUET Chantal, "Le rôle positif de la volonté chez Spinoza", **La Recta Ratio**, Der. Laurent Bove, Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1999, s. 147-163.

JOHNSTON David, "The jurists", **The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought**, Der. Christopher Rowe, Malcolm Schofield, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 616-634.

KAUFMANN Arthur, "Problemgeschichte der Rechtsphilosophie", **Einführung in Rechtsphilosophie und Rechtstheorie der Gegenwart**, Der. Arthur Kaufmann, Winfried Hassemer, Ulfrid Neumann, Heidelberg: C. F. Müller Verlag, 2004, s. 26-147.

KEYDER Çağlar, "Modernite ve Hukuk: Hukuk-Toplum İlişkilerinin Değişen Boyutları", **Aydınlanma ve Hukuk**, Yay. Haz. Levent Köker, İstanbul: Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi, 2008, s. 11-16.

LAKS André, "The *Laws*", **The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought**, Der. Christopher Rowe, Malcolm Schofield, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 258-292.

MACHEREY Pierre, "Spinoza Şimdi-Burada", **Yaban Kuraldışılık**, Yaz. Antonio Negri, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2005, s. 14-18.

MANN William E., "Augustine on evil and original sin", **The Cambridge Companion to Augustine**, Der. Eleonore Stump, Norman Kretzmann, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, s. 40-48.

MATHERON Alexandre, "Le problème de l'évolution de Spinoza", **Spinoza: Issues and directions**, Der. Edwin Curley, Pierre-François Moreau, Leiden, New York, København, Köln: E. J. Brill, 1990, s. 258-270.

MATHERON Alexandre, "*L'Anomalie Sauvage* d'Antonio Negri", **Cahiers Spinoza**, Sayı: 4, Paris: Éditiones Réplique, 1983, s. 39-60.

MATHERON Alexandre, “L’indignation et le conatus de l’etat spinoziste”, **Spinoza: Puissance et ontologie**, Der. Myriam Revault d’Allonnes, Hadi Rizk, Paris: Éditions Kimé, 1994, s. 153-165.

MATHERON Alexandre, “Le pouvoir politique chez Spinoza”, **La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique**, Der. Chantal Jaquet, Pascal Sévérac, Ariel Suhamy, Paris: Éditions Amsterdam, 2008, s. 131-140.

MATHERON Alexandre, “La fonction théorique de la démocratie chez Spinoza et Hobbes”, **Studia Spinozana 1**, Hannover: Walther&Walther Verlag, 1985, s. 259-273.

MATHERON Alexandre, “Önsöz”, **Yaban Kuraldışılık**, Yaz. Antonio Negri, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2005, s. 19-26.

MITIS Phillip, “The Stoic Origin of Natural Rights”, **Topics in Stoic Philosophy**, Der. Katerina Ierodiakonou, Oxford: Clarendon Press, 1999, s. 153-177.

MONTAG Warren, “Modernité de Spinoza”, **Magazine Littéraire. Spinoza: Un philosophe pour Notre temps**, Sayı: 370, Paris, 1998, s. 51-53.

MOREAU Pierre-François, “La place de la politique dans L’*Étique*”, **Fortitude et Servitude**, Der. C. Jaquet, P. Sévérac, A. Suhamy, Paris: Édition Kimé, 2003, s. 123-144.

MOREAU Pierre-François, “Les deux génèses de l’Etat dans le *Traité théologico-politique*”, **La Recta Ratio**, Der. Laurent Bove, Paris: Presses de l’Université de Paris-Sorbonne, 1999, s. 191-199.

MOREAU Pierre-François, “Le penseur politique”, **Magazine Littéraire. Spinoza: Un philosophe pour Notre temps**, Sayı: 370, Paris, 1998, s. 40-43.

MURPHY Timothy S., “İngilizce Baskıya Editörün Önsözü”, **Aykırı Spinoza**, Yaz. Antonio Negri, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2011, s. vii-xiv.

NAHUM Alber, “Sunuş”, **Kötülük Mektupları**, Yaz. Baruch Spinoza, Willem van Blyenbergh, İstanbul: Norgunk, 2008, s. 7-43.

NEGRI Antonio, “Spinoza: une hérésie de l’immanence et de la démocratie”, **Mededelingen Vanwege Het Spinozahuis**, Sayı: 97, Voorschoten: Uitgeverij Spinozahuis, 2009, s. [1-18].

O’DALY Gerard, “Augustine”, **From Aristotle to Augustine**, Der. David Furley, Londra, New York: Routledge, 2011, s. 388-428.

OLESON J. C., “The Antigone Dilemma: When the paths of law and morality diverge”, **Cordozo Law Review**, Sayı: 29/2, 2007, s. 669-702.

ÖZCAN Mehmet Tevfik, “Hukuk İdeolojisi”, **Çağdaş Hukuk Felsefesi ve Hukuk Kuramı İncelemeleri**, Der. Hayrettin Ökçesiz, İstanbul: Alkım Yayınevi, 1997, s. 432-453.

PÄTZOLD Detlev, “Spinozas Politiktheorie und das Streben nach Selbsterhaltung”, **Mededelingen Vanwege Het Spinozahuis**, Sayı: 92, Budel: Damon, 2007, s. 3-26.

RADBRUCH Gustav, “Beş Dakika Hukuk Felsefesi”, **Çağdaş Hukuk Felsefesi ve Hukuk Kuramı İncelemeleri**, Der. Hayrettin Ökçesiz, İstanbul: Alkım Yayınevi, 1997, s. 66-67.

RAMOND Charles, “Sur l’orientation quantitative du *Traité Politique* de Spinoza”, **Spinoza et la politique**, Paris: L’Harmattan, 1997, s. 85-94.

RAMOND Charles, “Sens et Projet du *Traité Politique*”, **Lectures de Spinoza**, Der. Pierre-François Moreau, Charles Ramond, Paris: Ellipses, 2006, s. 171-183.

REVAULT D’ALLONNES Myriam, “Spinoza: éthique du nécessaire, éthique du singulier”, **Kairos. Revue de la Faculté de Philosophie de l’Université de Toulouse-Le Mirail**, Sayı: 11, Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 1998, s. 127-140.

REVAULT D’ALLONNES Myriam, “L’imagination du politique”, **Spinoza: Puissance et Ontologie**, Yay. Haz. Myriam Revault d’Allonnes, Hadi Rizk, Paris: Éditions Kimé, 1994, s. 111-125.

REVAULT D’ALLONNES Myriam, “*Amor Mundi*. La persévérance du politique”, **Politique et Pensée. Colloque Hannah Arendt**, Payot, 2004, s. 55-85.

RICE Lee C., “Individual and Community in Spinoza’s Social Psychology”, **Spinoza: Issues and directions**, Der. Edwin Curley, Pierre-François Moreau, Leiden, New York, København, Köln: E. J. Brill, 1990, s. 271-285.

ROUSSET Bernard, “Eléments et hypothèses pour une analyse des rédactions successives de l’Éthique IV”, **Cahiers Spinoza**, Sayı 5, Paris: Éditions Réplique, 1985, s. 129-145.

SAADA Julie, “Le corps-signe. Ordre des passions et ordre des signes: une économie du corps politique”, **Spinoza et la politique**, Der. H. Giannini, P.-F. Moreau, P. Vermeren, Paris: L’Harmattan, 1997, s. 67-83.

SFEZ Lucien, “Duguit ve Devlet Kuramı: Temsil ve İletişim”, **Devlet Kuramı**, Der. Cemal Bâli Akal, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2000, s. 403-421.

SIGMUND Paul E., “Law and politics”, **The Cambridge Companion to Aquinas**, Der. Norman Kretzmann, Eleonore Stump, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, s. 217-231.

STRATENWERTH Günther, “Hukuk Felsefesi”, **Çağdaş Hukuk Felsefesi ve Hukuk Kuramı İncelemeleri**, Der. Hayrettin Ökçesiz, İstanbul: Alkım Yayınevi, 1997, s. 68-76.

UENO Osamu, “Spinoza el le paradoxe du contrat social de Hobbes”, **Cahiers Spinoza**, Sayı: 6, Paris: Édition Réplique, 1991, s. 269-295.

WAL G. A. van der, “Spinoza and the idea of *Reason of State*”, **Studia Spinozana**, Sayı 1, Hannover: Walther&Walther Verlag, 1985, s. 275-304.

WALTER Robert, “Nachwort”, **Was ist Gerechtigkeit?**, Yaz. Hans Kelsen, Stuttgart: Reclam, 2005, s. 59-73.

WALTHER Manfred, “Die Transformation des Naturrechts in der Rechtsphilosophie Spinozas”, **Studia Spinozana**, Sayı 1, Hannover: Walther&Walther Verlag, 1985, s. 73-104.

WALTHER Manfred, “Natural Law, Civil Law and International Law in Spinoza”, **Cordozo Law Review**, Vol. 25:2, New York: Yeshiva University Press, 2003, s. 657-665.

WALTHER Manfred, “Spinoza und Rechtspositivismus. Affinitäten der Rechtstheorie Spinozas und der Reinen Rechtslehre Hans Kelsens”, **Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie**, Sayı: 68, 1982, s. 402-411.

WALTHER Manfred, “Kommunalismus und Vertragstheorie”, **Theorien kommunaler Ordnung in Europa**, Der. Peter Blicke, Münih: Verlag Oldenbourg, 1999, s. 127-162.

WALTHER Manfred, “Folgeprobleme der Selbstauflösung der Naturgesetzlehre zu Beginn der Neuzeit”, **Nederlans Tijdschrift voor Rechtsfilosofie & Rechtstheorie**, Sayı: 2, 2000, s. 150-163.

WEITHMAN Paul, “Augustine’s political philosophy”, **The Cambridge Companion to Augustine**, Der. Eleonore Stump, Norman Kretzmann, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, s. 234-252.

WINTON Richard, “Herodotus, Thucydides and the sophists”, **The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought**, Der. Christopher Rowe, Malcolm Schofield, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 89-121.

ZETZEL James E. G., “Introduction”, **On the Commonwealth and On the Laws**, Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1999, s. vii-xxiv.

ZETZEL James E. G., “Text and Translation”, **On the Commonwealth and On the Laws**, Cambridge: Cambridge University Press, New York, 1999, s. xxxvi-xli.

ÖZGEÇMİŞ

Reyda Ergün 1979 yılında Kayseri’de doğdu. 1998 yılında Sankt Georg Avusturya Lisesi’nden, 2002 yılında İstanbul Bilgi Üniversitesi Hukuk Fakültesi’nden mezun oldu. 2004’te İstanbul Bilgi Üniversitesi İnsan Hakları Hukuku Yüksek Lisans Programı’ndan yüksek lisans derecesini aldı.

YAYINLAR

A- Kitaplar:

AKAL Cemal Bâli, ERGÜN Reyda, **Kimlik Bedenin Hapishanesidir. Spinoza Üzerine Yazılar ve Söyleşiler**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2011.

B- Kitap Bölümü:

AĞAOĞULLARI Mehmet Ali, ZABCI Filiz Çulha, ERGÜN Reyda, **Kral-Devletten Ulus-Devlete**, Ankara: İmge Yayınevi, 2005 (“Benedictus de Spinoza: İfade Özgürlüğü ve Demokrasi” başlıklı kitap bölümü, s. 11-100).

C- Makaleler:

ERGÜN Reyda, AKAL Cemal Bâli, “Kimlik Bedenin Hapishanesidir”, **Doğu Batı**, Sayı 38, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006, s. 11-19.

ERGÜN Reyda, “İspanya’da Seçimlerin Yönetimi ve Denetimi”, **Erdoğan Teziç’e Armağan**, İstanbul: Galatasaray Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 2007, s. 576-600.

AKAL Cemal Bâli, ERGÜN Reyda, “L’identité est la prison du corps”, Çev. Marie-Hélène Sauner, **Galatasaray Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi 2005/2**, İstanbul: Galatasaray Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 2007, s. 5-13.

ERGÜN Reyda, AKAL Cemal Bâli, “Los derechos de los migrantes como mito político”, **Tercer coloquio spinociano**, Der. Diego Tatián, Çev. Emmanuel Bisset, Córdoba: Editorial Brujas, 2007, s. 153-161.

ERGÜN Reyda, AKAL Cemal Bâli, “Bilgenin Siyaseti, Siyasetçinin Yalnızlığı”, **Doğu Batı**, Sayı 42, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2007, s. 229-243.

ERGÜN Reyda, AKAL Cemal Bâli, “La política del sabio y la soledad del gobernante”, **Política y Soledad**, Der. Verónica Galfione, Marcos Santucho, Córdoba: Editorial Brujas, 2008, s. 41-50.

ERGÜN Reyda, “Eril Devlet ve Tecavüz”, **Uğur Alacakaptan’a Armağan - 1**, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008, s. 263-290.

ERGÜN Reyda, “17. Yüzyıldan Günümüze Bir İfade Özgürlüğü Çağrısı”, **Teolojik-Politik İnceleme**, Yaz. Benedictus Spinoza, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2008, s. 9-38.

ERGÜN Reyda, AKAL Cemal Bâli, “Sobre la incompatibilidad entre el *TP* y el *TTP*”, **Spinoza. Cuarto coloquio**, Der. Diego Tatián, Córdoba: Editorial Brujas, 2008, s. 407-416.

ERGÜN Reyda, “*Leviathan, Teolojik-Politik İnceleme ve Politik İnceleme*’de Korku Kavramı”, **Spinoza Günleri. Teolojik-Politik İnceleme Etrafında**, Yay. Haz. Cemal Bâli Akal, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009, s. 45-55.

ERGÜN Reyda, AKAL Cemal Bâli, “Algunas notas sobre las traducciones del *Tratado Teológico-Político*”, **Spinoza. Quinto coloquio**, Der. Diego Tatián, Córdoba: Editorial Brujas, 2009, s. 307-314.

ERGÜN Reyda, AKAL Cemal Bâli, “Quelques notes sur les traductions du *Traité Theologico-Politique*”, **Synergies Turquie**, Sayı 2, İstanbul: Gerflint, 2009, s. 197-203.

ERGÜN Reyda, “Spinoza’nın da bir bedeni vardı”, **Felsefelogos: Spinoza Düşüncesi**, Sayı: 40, İstanbul: Fesatoder Yayınları, 2011, s. 19-30.

D- Kitap Tanıtımı:

ERGÜN Reyda, GÜNGÖREN Birden, ÖZDİL Mahmut M., “Rezension über Cemal Bâli Akals Bücher”, **Studia Spinozana: Spinoza and Late Scholasticism**, Sayı: 16, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008, s. 307-312.

E- Bibliyografya:

ERGÜN Reyda, GÜNGÖREN Birden, ÖZDİL Mahmut M., “Spinoza in der Türkei”, **Studia Spinozana: Spinoza and Late Scholasticism**, Volume 16, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008, s. 257-262.

ERGÜN Reyda, GÜNGÖREN Birden, “Türkiye’de Spinoza”, **Spinoza Günleri. Teolojik-Politik İnceleme Etrafında**, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009, s. 141-151.

F- Çeviriler:

Cemal Bâli Akal ile birlikte: SPINOZA Benedictus de, **Teolojik-Politik İnceleme**, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2010 (birinci baskı, 2008).

Cemal Bâli Akal ile birlikte: *Din ve Siyaset Üstüne İnceleme*’den Seçme Parçalar (XVI. ve XX. Bölüm), **Batı’da Siyasal Düşünceler Tarihi. Yeni Çağ** içinde, Der. Mete Tunçay, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009.

Birden GÜNGÖREN ile birlikte: WALTHER Manfred, “*Kutsal Kitap*’ın Otoritesi ve Devlet Mantığı. *Teolojik-Politik İnceleme*’de Spinoza’nın Din ve Siyaset İlişkisinin Barışlandırılmasına Yönelik Müdahalesi”, **Spinoza Günleri. Teolojik-Politik İnceleme Etrafında**, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009, s. 57-74.