

T.C.
MALTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

SPİNOZA'DA ETİK VE SİYASET
FELSEFESİNİN IŞIĞINDA TEMSİLİ
DEMOKRASİ SORUNU

DOKTORA TEZİ
ALİ MEHMET TİMUÇİN

Danışman Öğretim Üyesi
Doç. Dr. Ahu TUNÇEL ÖNKAL

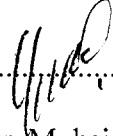
İstanbul, Mayıs 2016

T.C. Maltepe Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

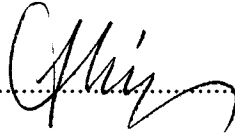
20.05.2016 tarihinde tezinin savunmasını yapan Ali Mehmet TİMUÇİN'e ait,
"Spinoza'da Etik ve Siyaset Felsefesinin Işığında Temsili Demokrasi Sorunu" başlıklı
çalışma, Jürimiz Tarafından Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı Felsefe Doktora
Programında Doktora Tezi Olarak **Oy Birliği/Oy Çoğunluğu** ile kabul edilmiştir.



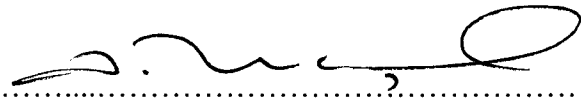
Prof. Dr. Betül ÇOTUKSÖKEN
(Başkan)



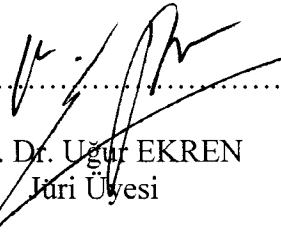
Prof. Dr. Muhsin YILMAZ
Jüri Üyesi



Prof. Dr. Zekiye KUTLUSOY
Jüri Üyesi



Doç. Dr. Ahu TUNÇEL ÖNKAL
Jüri Üyesi
(Danışman)



Doç. Dr. Uğur EKREN
Jüri Üyesi

ÖNSÖZ

17. yüzyılın önemli filozoflarından biri olan Spinoza bugün pek çok felsefi soruna ilişkin olarak en çok başvurulan kaynaklardan biridir. Bu çalışmada etiği siyasetle buluşturan bakış açısıyla Spinoza'nın felsefesinden yararlanılmıştır. Spinoza'nın etik temelli siyaset felsefesinin ışığında temsili demokrasilerin kötü uygulamalarına karşı çözümler sunabilmek bu çalışmanın ana amacıdır.

Tez danışmanım Doç. Dr. Ahu Tunçel'e ve Prof. Dr. Betül Çotuksöken'e, Prof. Dr. Zekiye Kutlusoy'a, Prof. Dr. Muhsin Yılmaz'a, Doç Dr. Uğur Ekren'e, Doç. Dr. Güncel Önkâl'a teşekkür ederim.

22 Mayıs 2016

Dr. Ali Mehmet Timuçin

ABSTRACT

THE PROBLEM OF REPRESENTATIVE DEMOCRACY IN SPINOZA IN THE LIGHT OF ETHICS

The abusing of representative democracies will be discussed in this thesis in terms of what kind of solutions Spinoza's political insight can be produced. For this reason, Spinoza's view of politics which exceeds his era has been selected since it sheds lights to new ways for today's political life on the "focus of voting" of democratic insight. On the one hand Spinoza's insight of democracy stays closed to the Antique Greek's direct democracy, whilst Spinoza doesn't consider democracy that exists only as a form of government. Spinoza's consideration of democracy is to what can create some mutual conventional channels for people. In this context the significance of Spinoza is about his political insight which emphasizes respect for establishing pluralistic understanding in a society. According to Spinoza, politics is based on morality -as Aristotle did-. An individual recognizes his own possibilities in with his *conatus* (effort). Spinoza's ethics is engaged with his politics since the concept of *conatus* is related to be preserved and being evaluated in a social and intellectual activity. According to Spinoza, *conatus* also solves the antinomy of determinism-free will and it provides in the possibility of freedom. The liberty of thought in Spinoza can be possible with philosophical knowledge instead of superstition; and the stability of political order is depended on this situation.

Keywords: representative democracy in Spinoza, freedom of thought/expression, *conatus*, tolerance, superstition.

ÖZET

Bu çalışmada temsili demokrasilerin olumsuz özelliklerine karşı Spinoza'nın siyaset anlayışı üzerinden ne gibi çözümler üretilebileceği tartışılmaktadır. Bu amaçla Spinoza'nın siyaset anlayışının seçilmesinin nedeni çağını aşan bir demokrasi anlayışı çerçevesinde bugünün "oy odaklı" siyasal yaşamına yeni yollar gösterebilmesindedir. Spinoza bir yandan Eski Yunandan gelen doğrudan demokrasi anlayışına yakın görünse de demokrasiyi salt bir yönetim biçimi olarak görmez. Spinoza, demokrasiyi insanların ortak uzlaşım kanallarını açabilecek bir anlayışla değerlendirir. Bu bağlamda Spinoza'nın önemi demokratik bir toplumda öncelikle saygı temelli bir çoğulcu bakışı oluşturabilecek bir siyaset anlayışına sahip olmasından gelir. Spinoza'da siyaset -Aristoteles'te olduğu gibi- ahlak temellidir. Birey kendi *conatus*'uyla (çabasıyla) insani olanaklarını keşfeder. Spinoza'nın *conatus* kavramı, kişinin kendini korumasına ilişkin olsa da toplumsal ve düşünsel bir etkinlikle bağlantısı içinde Spinoza'nın etiğini siyasetine kavuşturur. *Conatus* aynı zamanda belirlenimcilik-özgür istem çatışkısını aşır özgürlüğe olanak sağlar. Spinoza'da özgür düşünce, boş inançları yıkıp bilimsel düşünceyi egemen kılan felsefi bilgiyle olası olabilir ve siyasal düzenin kalıcılığı buna bağlıdır.

Anahtar Sözcükler: Spinoza'da temsili demokrasi, düşünce/ifade özgürlüğü, *conatus*, hoşgörü, boş inanç.

İÇİNDEKİLER

İç Kapak.....	i
Tez Onay Sayfası.....	ii
Önsöz.....	iii
Abstract.....	iv
Özet.....	v
İçindekiler.....	vi
GİRİŞ.....	1
1. SPİNOZA'DA ETİK-ÖZGÜRLÜK İLİŞKİSİ.....	15
1. 1 'Özgür İstem'-Belirlenimcilik Çatışkısı.....	18
1. 2 <i>Conatus</i> ve Kendi Olma Olanığı.....	39
2. SPİNOZA'DA SİYASETİN TEMELLERİ.....	63
2. 1 Spinoza'da Siyasetin Temeli Olarak Ahlak ve Din Yasaları.....	65
2. 2 Spinoza'da Dini, Ahlaki ve Siyasi Hoşgörü.....	88
3. SPİNOZA'DA SİYASETİN KAYNAKLARI.....	110

3. 1 Yönetimlerin Kaynakları ve Nitelikleri.....	113
3. 2 Temsili Demokrasinin Panzehri Olarak Spinoza.....	147
SONUÇ: YARIM KALAN DEMOKRASİ.....	180
KAYNAKLAR.....	193
Özgeçmiş.....	202



GİRİŞ

Bugün bilimlerin ve sanatların araçsallaşmasının sonucunda insanlar giderek yalnızca kendileriyle ilgilenir durumdadır ya da düşünce çeşitliliği oluşturamayacak biçimde kalıp anlayışların peşinden gitmektedir. Bu nedenle insanın kendi yaşamını anlamlı kılmasına, bilimlerin ve sanatların önemini kavramasına çok daha gereksinim duyulmaktadır. Bilimler ve sanatlar, insanın özgürce kendi üzerine düşünmesini ve kendiyle ilgili tartışma olanaklarını sağlar. Başka deyişle üst düzeyde kültür alanları insanın kendini bir değer varlığı olarak görmesine de yardımcı olur. Kendisi bir nesne üreten insan da, yarattığı nesne değerini de başka insanlarla buluşturduğu ve başka insanlara yararlı olduğunu hissettiği noktada gerçekten toplumsal yaşama katılmış olur. Buna karşın herhangi bir değer yaratmaktan uzak edilgin konumdaki insanlar, çeşitli durumlarda toplumsallaşır gibi yapsalar da yaşamları büsbütün atomlaşmış, öznelleşmiştir; diğer bir deyişle ortak dünyadan çıkmışlardır. Bireyler sıradan zevkler içinde özel yaşamlarını sürdürürken hem toplumda etkin biçimde bir yer tutamazlar hem de siyasal yaşamdan uzak kalmak büyük ölçüde konfor sağlar. Biyolojik gereksinimlerini gidermenin ötesine geçemeyecek düzeyde kalıp, yaşamını anlamlı kılamayan bireylerin ya da başka bir deyişle “kişi” olamamış bireylerin toplumsal yaşamdaki özgürlük pratiklerini siyasal yaşama yansıtamaması ya da taşıyamaması olağandır. Siyasal düzlemde insana yaraşır bir düzen kurmanın olanaklarını arayabilecek bireyler olmadığında siyasetteki temsil gücünü elinde tutanların, demokrasiyi sağlıklı biçimde işletip işletemediği de çok fazla sorgulanmaz. İnsanların parlamenter yapıyla ilgili işleyişi sorgulamadığı

durumlarda da bu yapının temsilcileri kişisel hırslara kapılıp ülkenin ortak çıkarları yerine kişisel çıkarlarını ön planda tutabilirler.

Buna göre Rousseau'nun iki yüz yılı aşan bir süre önce parlamentonun işleyişindeki temel sıkıntılar olarak gördüğü sorunlar temsili demokrasiler için de geçerliliğini korumaktadır: insanların tembelliklerinden dolayı siyasetten uzak durması ve parlamenter yapıdaki temsilcilerin siyaseti özel çıkarları için kullanması (Rousseau, 2007, s. 166). Bu iki saptamadan yararlanarak her şeyi doğrudan siyasal erklerden beklemek de doğru olamaz. Toplumdaki insanların da siyasal yaşam üzerinde kamuoyu gücü oluşturup kendi haklarını arayacak ortamlar yaratabilmeleri gerekir. Ama bugün toplumsal yaşama etkin biçimde katılmayan bireylerin verdikleri kararların başkaları üzerinde ne denli değer yaratabilecek düzeyde toplumsal yaşamı zenginleştirebilecekleri ve siyasal yaşam üzerinde ne denli etki alanı oluşturabilecekleri tartışmalıdır.

Toplumsal dokusu gelişime açık, paylaşımcı bireylerden oluşan bir ülkenin siyasal yapısı, öncelikle içinde bulunduğu toplumsal yaşamdan aldığı etkilerle kendini biçimlendirebilecektir. Buna göre çoğu zaman siyasetin toplumsal yaşam üzerinde asıl belirleyici olduğu düşünülse de toplumsal yaşamın siyasal yaşam üzerindeki etkileri gözardı edilmemelidir. Diğer bir deyişle siyasal yaşam toplumsal yaşamı etkilediği kadar toplumsal yaşam da siyasal yaşamı etkiler. Nitelikli bireylerin toplumsal yaşamı etkileyecek biçimde özgürce aldığı kararlar dolaylı da olsa siyasal uzanımlıdır. Bu nedenle demokrasi kavramını salt “temsil gücü” olan bir meclis ekseninde tartışmak verimli olmayacaktır. Çünkü her zaman için çoğunluğun gücünü arkasına alan bir yapı, toplumsal düzeyde gelişime açık insanları baskılayıp bir tür çoğunluk tiranlığına dönüşme ve demokrasi için olmazsa olmaz olan özgürlükleri ortadan kaldırma tehdidini de potansiyel olarak içinde barındırır.

Özgürlük demokrasinin her zaman ayırıcı kavramlarından biri olmuştur. Siyasal yaşamda bireylerin kendileri için elverişli yaşam koşulları arayabilmeleriyle bağlantılı olarak özgürlük kavramı anlam kazanır. İnsanların kendi insani yaşam olanaklarını araması için özgürce eyleyebilmesi önemlidir. Yüzeysel bir bakışla özgürce davranabilmek dilediğini yapmak gibi görülebilir. Buna göre eğitimsiz, kendini ve içinde yaşadığı toplumu ve dünyayı tanımaktan uzak birinin alabileceği kararlar ne kadar özgür olabilir? Bu soruya yanıt verebilmek için özgürlük kavramını insanın nitelikleriyle bağlantılı olarak düşünmek gerekir. Eski Yunandan beri demokrasiler için özgürlük kavramı filozoflarca insanın niteliğiyle birlikte düşünülmüştür. Sokrates, Platon, Aristoteles gibi filozofların demokrasiye olumsuz anlamlar yüklemesinde de yönetsel çoğunluğu eğitimsiz ve niteliksiz insanların oluşturacağı kaygısı vardır. Geniş kitleler içinde nitelikli olmayan insanlar yönetimi elinde tutarsa sınırsızca özgür davranabilir, ama toplum için sağlıklı kararlar alamaz. Bu nedenle Eski Yunanda filozoflar demokrasiyi daha çok eğitimsiz kesimi oluşturduklarını düşündükleri yoksulların yönetim biçimi olarak değerlendirmişlerdir. Eğitimsiz insan ölçüp biçmeden, basiretsizce kararlar alarak kendini ve başkalarını zor duruma sokabileceği gibi, kolaylıkla başka insanların yörüngelerine girerek onların basiretsizce aldığı kararlara da katılabilir. Bu bağlamda Sokrates, Platon, Aristoteles gibi filozoflar demokrasiyi eğitimsizlerin yönetimde olduğu bir rejim olarak değerlendirmişlerdir. Eski Yunandaki kavramsal düzleme bağlı kalarak demokrasiyi tartışan Jean-Jacques Rousseau da benzer biçimde demokrasinin nitelikli insanı gerektirdiğini düşündüğünden demokrasiyi, “Tanrılar devletine” uygun olan, buna göre de pratikte uygulanamaz bir yönetim biçimi olarak görür (Rousseau, 2007, s. 139).

Demokrasi geniş anlamda herhangi bir eğitim ölçütüne başvurmaksızın tüm insanların kendi sorunlarına doğrudan ya da dolaylı olarak özgürce çözüm arayabileceği bir düzeni işaret eder. İnsanın yaşamını zenginleştirecek ve bunun için elverişli olanaklar yaratabilecek koşulların ne olduğunu değerlendirebilmek üzere Eski Yunan demokrasilerindeki gibi insanların kendi sorunlarını özgürce tartışıp, bu sorunlara özgürce çözüm arama olanağını bugün benzer biçimde bulması olanaksızdır. Yani Eski Yunanda uygulanan doğrudan demokrasinin bugün için uygulanabilirliği olanaklı görünmemektedir. Daha da açık bir ifadeyle dünyanın değişen toplumsal ve iktisadi koşullarına bağlı olarak bugünkü demokrasiyle ilgili sorunları Eski Yunan demokrasilerindeki sorunlarla denk görme olanağı yoktur. Bugünün dünyasının yurttaşlarının, değişen demografik yapıyla birlikte Eski Yunanda olduğu gibi siyasal etkinliklere doğrudan katılma olanağı kalmamıştır. Bu nedenle demokrasiyle ilgili tartışmalar, insanların insanlaşması, diğer bir deyişle insanca yaşam olanaklarına kavuşması için önlerinde duran apaçık sorunları tartışmak yerine, oldukça kısır bir biçimde yurttaşın seçme hakkı üzerinden yapılmaktadır. Başka deyişle demokrasi birçok kimse tarafından daha çok insanların “temsilcilerini belirleme hakkı” olarak görülebilmektedir.

Demokrasiyi dar bir pencereden gören bakış açıları siyasal yaşamdaki temsili demokrasilerin kötü uygulamalarına çözüm üretmekten uzaktır. Bu nedenle evrensel kültür değerlerini temel alarak, ama bireysel hakları yok saymadan, her insanın içinde bulunduğu toplumu karmaşa ortamına sürüklemeyecek biçimde toplumsal yaşamı zenginleştirecek düşünce üretimlerinin önü açılmalıdır. Yoksa siyasal yaşam üzerinde toplumbilimsel angajmanlar yaratan toplulukçu (cemaatçi) anlayışlar üzerinden toplumsal uzlaşmayı sağlama çabalarında verimli sonuçlar alabilmek güç görünmektedir. Toplulukçu anlayışların en büyük tehdidi bireylerin seçimlerini,

görüşlerini ve yararlarını izleyebilmelerinin önüne toplumsal değer yargılarını geçirmesi ve bu biçimiyle bireylerin özgürlüklerini toplumsal olanla sınırlamasıdır.

Görüldüğü üzere çağdaş dünyada demokrasinin temsili ve toplulukçu düşüncelerin savunusuyla oluşan iki versiyonu da insanın özgürlüğünü büyük ölçüde engellemekte, insanca yaşam olanaklarının tartışılmasının önünü tıkamaktadır. Bu nedenle bu çalışmada Spinoza'dan alınan esinle bugünün dünyasına damgasını vuran demokrasi tanımlarında görülen güçlüklerin de itici gücüyle demokrasi kavramına daha geniş açıdan bakan çözümlere odaklanılmıştır. Buna göre Spinoza ve Habermas'ın siyasal bakış açılarından yararlanılarak demokrasinin yalnızca bir yönetim biçimi olmadığına, toplumdaki insanların dünya görüşlerini, isteklerini, beklentilerini kattıkları düşüncelerini ortaya koyabilecekleri bir tartışma kültürü olduğuna dikkat çekilmektedir. Bu çalışmada temsili demokrasilerin iç işleyişine yönelik öneriler de Spinoza'nın görüşlerinden yararlanılarak sunulacaktır. Spinoza'nın demokrasinin kurumsal işleyişini anlatabileceği *Siyaset İncelemesi* adlı kitabında demokrasi bölümü yarım kaldığından, mutlak yönetimle ve aristokratik yönetimle ilgili görüşlerinden yararlanılarak temsili demokrasilerin nasıl iyi işletilebileceğine yönelik önerilere yer verilecektir.

Demokrasi önceden de söz edildiği gibi özgürlüğe eşdeğer bir kavramdır. Özgürlüğü başat bir kavram olarak alan Spinoza'nın siyaset anlayışı da demokrasilerdeki katılım olgusunun geniş olarak değerlendirilmesi için yol göstericidir. Bu tezde, bugün bir türlü sağlanamayan siyasal katılım olanaklarının geniş bir biçimde değerlendirilmesinde, Spinoza'nın görüşleri şu ana kadar göze çarpmayan yanlarıyla çağdaş dünya için yol gösterici olacak biçimde yorumlanacaktır. Buna göre katılım, Spinoza'nın bakış açısıyla bir yandan siyasete doğrudan girmekle, yani siyasal görevlere seçilebilme ya da seçme niteliğinde bir

yurttaş olmakla ilgiliyken diğeryandan toplumda düşüncelerini açıklama ve yayma özgürlüğüyle ilgilidir. İlk nokta Eski Yunandakine yakın bir demokratik anlayışla ilgiliyken ikinci nokta kültürel yaşamın toplumsal dokuya olan etkisiyle ilgilidir. Spinoza'nın bakış açısıyla insanlar, toplumsal yaşamda birbirlerini kargaşaya çıkaracak eylemlere sürükledikleri sürece, düşüncelerini açıklayabilme ve yayımlayabilme özgürlüğüne ayrıca felsefi ve bilimsel tartışmaya katılabilmeye özgürlüğüne sahip olabilmelidir. Kısacası hukuki açıdan bakıldığında özgürce düşünce açıklamaları değil, yalnızca şiddete yönelik eylemler suç olarak değerlendirilmelidir.

Spinoza'nın felsefesi bağlamında düşünce özgürlüğü doğrudan siyasal yaşamı etkilemese de evrensel kültür değerlerini topluma yayacak bir etkinliği özendirilmesiyle dolaylı da olsa toplumsal yaşam üzerinde etkilidir. Spinoza'nın bakış açısıyla toplumsal yaşamı verimli bir düşünsel etkinliğe yöneltmek, boş inançları kullanarak geniş kitleleri siyasal hırsları için kullanabilecek kesimleri de tedirgin edecektir. Geniş kesimler boş inancı kullananlar tarafından kısır tartışmalar içine çekilebilirler, birbirlerine düşürülebilirler, çeşitli hihiplerin, grupların etkileri altında siyasal istikrarsızlıklar yaratacak biçimde yönlendirilebilirler. Spinoza bu nedenle evrensel kültür değerlerini savunan bir siyasal yapı altında, çeşitli toplulukların başkaları üzerinde siyasal baskı gücü oluşturmayıp, toplumun ortak düzenini bozmadan özgürce yaşam biçimlerini sürdürdükleri ve görüşlerini dile getirdikleri bir siyasal anlayışa yakındır. Bu çalışmada merkeze konulan siyaset anlayışında, Spinoza katılım olgusunu iki düzeyde ele alır; bir yandan her ne kadar demokrasi üzerine çalışmalarını tamamlamaya ömrü yetmediği için uygulamada olanaklarının nasıl olabileceğini açıklamasa da doğrudan katılımı savunurken, diğeryandan dolaylı bir biçimde, demokratik bir doğru kurumsallaşmayla birlikte uzlaşılı kültürünün kurulmasını öngören bir katılımcılığı öne çıkarır. Özgürlük kavramının dolaylı

olarak yaptığı, buna göre ülkede demokratik bir uzlaşma kültürünü önemseyen bir katılımcılığı vurgulamaktır.

Spinoza'ya göre cumhuriyetçi düşünce geleneğindeki özgürlük, halkın tümünün ruhunu yansıtan güçlü bir yasa düzeni ve kurumsal yapıyla olanaklıyken, bugünden bakıldığında klasik liberal denebilecek bir çizgideki özgürlük de insanın doğasına uygun uğraşlarının engellenmediği, tersine mesleki ve insani koşullarını geliştirilebilmesinin olanaklarının yasalarla teşvik edildiği bir siyasal düzende gerçeklik kazanır. Bugünden bakıldığında Spinoza'nın bu iki çizgiyi buluşturan yanlarının olduğu görülmektedir. Spinoza demokratik cumhuriyetten yana aldığı tutumda usu yol gösterici olarak temele koyuşuyla (ussal olarak oluşturulmuş ortak yasa düzeni) eşitlikçi bir demokrasiden yanadır. Spinoza *Siyaset İncelemesi*'nde ortak ussal yasa düzeninin belirleyiciliğinde meclise girebilecek insanların niteliğini belirler; ayrıca aynı çalışmada tüm halkın siyasal görevlere katılabilmesi olanaklı olmadığından yine de meclisin temsil gücüne gereksinim duyulduğu saptamasını yapar. Spinoza, Rousseau'da dikkati çeken "temsil sorunlarına" ilişkin tartışmalara girmese de her şeyi yasamanın gücünden beklemez. Önemli olan iyi oluşturulmuş, sürekli değiştirilmesine gereksinim duyulmayan bir yasa düzeni ve kalıcı kurumlardır. Bütün bu cumhuriyetçi ve klasik liberal gibi görünen yanlarının ötesinde Spinoza'yı çağdaş demokrasi tartışmaları açısından farklı kılan, günümüzün müzakereci demokrasi anlayışlarını çağrıştıracak bir biçimde özgür tartışma koşullarını aramasıdır. Özgür tartışma ortamını özendirici bir devlet anlayışı, aslında kendi kalıcılığını sağlayacaktır.

Devletin kalıcılığı söz edildiği gibi bireylerin yapısına uygun olanakları sağlamakla da bağlantılı olarak görülebilir. Bu tezde, özgürlüklerin iktisadi anlamının ötesinde insani niteliklerin gelişimine bağlı olduğu ve istikrarlı bir

demokratik düzenin sürdürülmesi için insani niteliklerin gelişimini yaratacak koşulları sağlamanın devletin çıkarına olduğu iddiası savunulacaktır. Böylece devletin olabildiğince insanların özgürlük olanaklarını sınırlamaması ve kültürel ortamı bozucu yasal düzenlemelere gitmemesi halkın üzerindeki güvenilirliğini korumasını ve böylece olası kargaşa ortamlarının önüne geçilmesini sağlar.

Buna göre aslında bu tezdeki ana noktalardan biri cumhuriyetçi demokrasinin eşitlikçiliğinin ve klasik denilebilecek bir demokratik liberalizmin insani olanakların kullanılabilmesinin önünü açan bir özgürlük anlayışını, Spinoza'nın siyaset anlayışından yararlanarak değişik bir biçimde buluşturan bir bakışla sunabilmektir. Spinoza'nın bakış açısıyla cumhuriyetçi değerler açısından kurumsal yapının iyi kurulması ve yasa düzeninin kalıcılığı önemlidir. Klasik liberal denilebilecek değerler açınsındansa insanın kendi niteliklerini iyi değerlendirip kullanabilmesi için kısıtlanmaması önemlidir. Sonuçta her türlü değer kargaşa ortamında bozulmaya uğrayabilir. Spinoza'ya göre huzur ve hoşgörü ortamı toplumsal yaşamdaki kargaşa ortamını önleyecektir. Spinoza'nın felsefi düşünceyi toplumda hakim kılmaya çalışan siyaset anlayışı her türlü boş inancın siyasal yaşamda ekebileceği nefret tohumlarının gelecekteki etkilerini kırabilmek içindir. Spinoza'nın hoşgörüsüzlüğü yok edecek bir etken olarak felsefeye güven duyması, felsefe tarihi boyunca çok fazla vurgulanmamış olsa da özellikle Fransız Aydınlanmacıları üzerinde yankı bulduğu bir gerçektir. Spinoza nasıl insani olanakların kullanılabileceği koşulların yaratılmasında devletin ağırlıklı bir tutum almasını istiyorsa, hoşgörü ortamının kurulmasında da devletin ağırlığını duymak ister. Buna göre devlet, bilimleri ve sanatları destekleyen bir anlayışta olduğunda hoşgörü ve huzur ortamını sürekli kılacaktır.

Spinoza'ya göre hoşgörü ortamının kurulmasında felsefi düşüncenin toplumdaki etkisi dinin ahlaki özünün ortaya konulması açısından da önemlidir. Spinoza'nın *Dinbilimsel Siyaset İncelemesi* eserini yazmasında da boş inancın (önyargıların) siyasal yaşamı bozucu etkilerini gösterebilmek için dinin ahlaki özünü kitlelere açıklayabilme kaygısı vardır.

Genelde bugün için liberal demokrasi çizgisindeki filozoflara yakın bir biçimde zaman zaman güçle hakkı biraraya getiriyor olsa da Spinoza, Eski Yunan geleneğine benzer bir biçimde etikle siyaseti buluşturur, böylece Aristoteles'ten beri gelen cumhuriyetçi çizgiye daha yakın durur. Spinoza eserlerinde, bugünden bakıldığında Habermas'ın iletişime açık bir toplumda demokrasinin olabileceğini ve yasanın her sorunu çözemeyeceğini duyuran bir demokratik cumhuriyetçi bakışın da ipuçlarını verir.

Spinoza Habermas'la benzeşecek biçimde felsefesini etik bir anlayışın üzerine kursa da, Habermas'tan farklı olarak etik, bilgi ve varlık anlayışlarını da siyasetiyle buluşturacak bir dizgesel bakış ortaya koyar. Habermas toplumsal iletişim etiği temelinde oluşturduğu düşüncesinde Spinoza'nın felsefesindeki gibi nesnel bilimsel bilgi peşinde değildir. Habermas daha çok toplumsal uzlaşma pratiğinde pragmatizmin dilsel kullanımından yararlanır. Başka deyişle Spinoza Habermas'ın dilsel pragmatizme dayalı "iletişimsel eylem kuramı"ndaki bakış açısına ters gelecek biçimde Platon çizgisindeki bilgi kuramları gibi usa ağırlık veren bir dizgesel felsefe geliştirir. Habermas'a Spinoza'nın gibi bir bakış açısının ters gelmesi belli bir öznenin etik öğretilerine dayalı düşünce ortaya koymasındandır. Ancak Spinoza'yla benzer biçimde Habermas yine de rasyonel düzeyde iletişimin olanaklarını arar. Böylece Spinoza ve Habermas'ın buluştukları nokta, onların rasyonel iletişim olanaklarını arayan yanlarıdır. Habermas'ın "iletişimsel eylem kuramı"na göre

iletişim olanaklarının koşullarını belirleyecek bir etik söylem düzeneğini belirlemek yeterlidir. Buna göre toplumda bireylerin yararını gözetecek türden bir öznelarası ilişkiyi sağlamak için karşıdakini iknaya dayalı bir etik tartışma düzeni kurmak başlıca koşuldur. Habermas açısından da eleştirilen biçimde Spinoza'da usun belirleyiciliği, özneyi her türlü eylem koşulunu belirleyen bir anlayışa, Isaiah Berlin'in de eleştirel bakıp kavramlaştırdığı pozitif özgürlük çizgisine yaklaştırır. Spinoza yine de her türlü öğretinin özgürce tartışıldığı, insanlara zorla dayatılmadığı bir düşünce özgürlüğü ortamını savunarak da Berlin'ci bir söylemle negatif özgürlükçü bir bakış açısını taşır.

Spinoza'nın felsefesinin temelinde özgürlük sorununa ilişkin tartışma iki düzeyde sürer. İlki her şeyin nedensellik zinciri içinde olduğu bir belirlenim düzeninde özgür istemin olanaklı olup olmadığına; ikincisi böylesi bir düzende insanların etik ve toplumsal kararlarını nasıl bir özgürlük içinde alabildiklerine ilişkindir.

Spinoza'nın özgürlük tanımı, Demokritos felsefesi ve Stoa felsefesi gibi belirlenimci bir fizik anlayışına dayalı olarak belirir. Demokritos'ta kuramsal alanla sınırlanan fizik, uygulamayla ilgili olan etiğe ve siyasete uzanacak bir genişlikte özgür istem-belirlenimcilik sorununu tartışmaz. Oysa Spinoza tüm bilgi alanlarıyla bağlantılı bir biçimde özgür istem-belirlenimcilik sorununu tartışır. Buna göre Spinoza, Stoa düşüncesine benzer biçimde kendini ve Doğayı keşfeden insanın anlığını doğru kullanıp doğru yargıda bulunabileceğini, böylece doğru eyleyebileceğini düşünür. Spinoza her ne kadar Stoa düşüncesindekine benzer bir biçimde Doğada ussal bir düzenin işlediğini ileri sürse de, Stoa'dan farklı olarak bilginin en sağlam kaynağının duyu verileri değil, us olduğunu ileri sürer. Ancak insanlar kendilerini ve Doğayı tümüyle keşfedip, Spinoza'nın Stoa düşüncesine

eleştirel bakışında da görüleceği gibi, tanrısal yetkinlikte bir düzen kuramazlar. Böylece Spinoza'nın Stoa'cılara eleştirisi de onların uygulamadan kopuk yetkin insanlar düzeni tasarlamış olmalarındandır. Başka deyişle uygulamadan kopuk, yaşam gerçekleriyle örtüşmeyen, salt kuramsal açıklamalara dayalı kurgusal bir düzen kurmak olanaksızdır. İnsan tümüyle her eyleminin nedenini çözümleyip göremeyeceğinden toplumsal ve siyasal yaşamdaki eylemlerine ilişkin kararlarını, özgür istemine bağlı olarak aldığını düşünür. İnsanın aldığı kararların nedenlerini tümüyle çözümleyememesi aynı zamanda kendi doğasına bağlı duygulanımlarının içeriğine tümüyle hakim olamadığı içindir. Böylece hem düşünsel hem duygusal boyutta insan her verdiği kararın tüm bağlantılarını görüp açıklayamaz. Spinoza bu nedenle siyasal yaşam pratiğinin gerçeklerinden kopuk bir kuramsal açıklamada bulunduğunu düşündüğü Stoa'yı eleştirir. Spinoza'ya göre insanlar anlığıyla duygulanımlarını tümüyle denetleyecek, her kararını yetkin biçimde alabilecek varlıklar değildir. Buna göre insanın yetersizlikleri nedeniyle toplumsal düzeni sağlıklı işletebilecek noktalar geçmiş siyasal uygulamalardan yararlanarak belirlenir. Başka deyişle geçmişin siyasal pratiklerinden yararlanarak her toplum kendi dinamikleri içinde siyasal düzenini oluşturur.

Spinoza siyasette kuramsala oranla uygulamaya daha fazla ağırlık vermekle, siyasal düzenin büsbütün doğal düzenin dışında bir yapıymışçasına kurulduğunu söylemek istemez. Başka deyişle insanın toplumsal ve siyasal yaşamda vereceği kararlar ve kuracağı siyasal düzen, insanın parçası olduğu doğal düzene aykırı olamaz. Buna göre siyasal yapı insanların duygulanımlarını dikkate alacak biçimde düzenlenmelidir. Spinoza'cı bir söylemle insanları korkunun boyunduruğu altında tutarak bir arada tutma olanağı yoktur. İnsanların umutlarına dokunan bir siyasal düzen kurulabilmelidir, başka deyişle insanların başkalarıyla etkili bir ortaklaşmaya

girip, işbirliği içinde yaşamlarını değerli kılabilirdikleri bir düzen insanın doğasına aykırı düşmeyecek bir düzendir. Bu anlamda Spinoza'nın felsefesinin Stoa felsefesiyle uyuşan yanı, siyasetini de fiziğinden büsbütün ayırmadan felsefedeki bilgi alanlarına dizgesel bir bakışla bakmasıdır. Spinoza Stoa'dan farklı olarak insanı tutkularına tümüyle egemen olabilecek bir varlık olarak düşünmediğinden, siyasetini toplumsal çerçevede ortak iletişim düzlemi yaratacak bir etkinliğe dayalı olarak açıklar. Böylece Spinoza'nın siyasete uzanan dizgesel felsefesinde, söz konusu toplumda bir duygu paylaşımına olanak verecek bir düzen vurgusu apaçık kendini gösterir.

Spinoza'nın siyaset ve fiziği birbirlerine bağlayan bu dizgesel bakış açısı, eserlerinin başlıca konusunu oluşturur. Tüm bilgi alanlarıyla bağlantı kurduğu *Ethica* (1677) kitabı, Spinoza'nın siyaset kavrayışını anlamaya yoğunlaşan bu çalışmanın da başlıca başvuru kaynağıdır. Spinoza'nın genel olarak kendi siyaset anlayışını ortaya koyduğu *Siyaset İncelemesi* (1677) ve hoşgörü ve demokrasi anlayışını içeren *Dinbilimsel Siyaset İncelemesi* (1670) doğrudan siyasete ilişkin olarak başvurulmuş eserleridir. Bu çalışmada Spinoza'nın tüm eserleri için Charles Appuhn'un Fransızca çevirisinden yararlanılmıştır. Ayrıca *Ethica* için Edwin Curley'nin İngilizce çevirisinden, *Dinbilimsel Siyaset İncelemesi* için Jonathan Israel'in Michael Silverthorne'la birlikte yaptığı İngilizce çeviriden ve *Siyaset İncelemesi* için Murat Erşen'in Fransızcadan yaptığı çeviriden de yararlanılmıştır.

Spinoza'nın siyaseti, felsefi alanyazınında kimi yazarlara göre etiğinden ayrı ele alınması gerekirken kimi yazarlara göre de etiğiyle birlikte ele alınması gerekir. Bu çalışma ikinci görüşte olmakla birlikte her iki açıdan da Spinoza uzmanlarının görüşlerinden yararlanıp, ilgili yazarların değişik bağlamdaki çeşitli görüşleri üzerinden siyaset tartışmalarını yürütmektedir. Örneğin *Spinoza and Spinozism*'in

(Spinoza ve Spinoza'cılık) [2005] yazarı Stuart Hampshire Spinoza'nın siyasetini etiğinden ayıran bir bakışla yorumlarken, Etienne Balibar ve Justin Steinberg gibi yazarlar Spinoza'yı etiğiyle siyasetini buluşturan bir bakışla yorumlarlar. Balibar'ın *Spinoza et la Politique* (Spinoza ve Siyaset) [1996] başlıklı eseri ve Steinberg'in "Spinoza on Civil Liberation" ("Sivil Özgürleşme Üzerine Spinoza") [2009] makalesi de bu çalışmadaki siyasal tartışmalar açısından ufuk açıcı olmuştur. Robert McShea'nin *The Political Philosophy of Spinoza (Spinoza'nın Siyaset Felsefesi)* [1968] eseri de önemli saptamalarıyla bu çalışmada yararlanılan kaynaklardan biridir. Bu çalışmanın ilk bölümünde Spinoza'nın Descartes'la özgür istem-belirlenimcilik tartışması bağlamındaki karşılaştırmasında John Cottingham'ın "The Intellect, the Will, and the Passions: Spinoza's Critique of Descartes" ("Anlık, İstem ve Tutkular: Spinoza'nın Descartes Eleştirisi") [1988] makalesindeki bakış açısı da yine bu çalışma açısından yol gösterici olmuştur. Spinoza'da cumhuriyetçi ve liberal düşünceyi buluşturan özelliklerin bulunmasında Ahu Tunçel'in *Bir Siyaset Felsefesi Cumhuriyetçi Özgürlük* incelemesi bu çalışmaya yön vermiştir. Temsili demokrasilerdeki özgürlük sorunlarıyla ilgili siyasal tartışmalar açısından David Miller'ın *Political Philosophy: A Very Short Introduction (Siyaset Felsefesi: Çok Kısa Bir Giriş)* adlı çalışmasından yararlanılmıştır. Son olarak Spinoza'nın demokrasi anlayışı açısından yapılan tartışmalarda ufuk açıcı olacağı için demokrasiyi kendi "iletişim toplumu" kavrayışı üzerinden yorumlayan Habermas'ın başlıca eserleri çalışmaya yön verici niteliktedir. Bunlar arasında 1962'de yayımlanan *Strukturwandel der Öffentlichkeit* çalışmasının *Kamusal Yaşamın Yapısal Dönüşümü* adıyla çıkan Türkçe çevirisi, *Theorie des Kommunikativen Handelns Band I, Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung* adlı 1981'de yayımlanan çalışmanın *The Theory of Communicative Action I, Reason and*

Rationalization of Society (İletişimsel Eylem Kuramı I, Us ve Toplumun Rasyonelleşmesi) adlı İngilizce çevirisinden yararlanılmıştır. Habermas'ın özellikle dilsel söylem pratiğinde pragmatistlere yaklaştığı bağlamın ve pragmatistlerle bütünüyle ayrı düştüğü noktaların anlaşılması açısından *Habermas and Pragmatism (Habermas ve Pragmatizm)* kitabı da yol gösterici olmuştur.



1. SPİNOZA'DA ETİK-ÖZGÜRLÜK İLİŞKİSİ

Spinoza'da etik kavramı bireyin özgürleşme çabasının bir işlevi olarak belirdiğinden, Spinoza'nın etik anlayışını kavrayabilmenin yolu, öncelikle onun özgürlük görüşünü araştırmaktan geçer. Spinoza belirlenimci bir doğa anlayışını savunmakla birlikte etik alanında özgürlüğe yer vermesi tutarsızlık gibi görünse de, Spinoza bu çatışmayı varlık ve bilgi anlayışlarının birlikteliği içinde aşma çabasıdır.

Spinoza varlık anlayışını özdeş gördüğü Tanrı ya da Doğa üzerine kurar. Spinoza'da Tanrı ya da Doğa etkin nedensellikte, ama Descartes'in etkin nedeninden farklı olarak içsel bir güçle her şeyi kendinden oluşturur. Tanrı her türlü dış etkiden bağışık biçimde her şeyi zorunlulukla kendi varlığından çıkarır. Tanrı yalnız kendine bağlı olmakla ve kendi üzerinde her türlü değişime kapalı olmasıyla gerçek anlamda tek özgür ve yetkin varlıktır. Her şeyin bilgisini taşıyan ve her şeyi kendi iç gücüyle dışlaştıran Tanrı'da istem ve anlık birdir.

Spinoza öncesiz-sonrasız gördüğü Tanrıda anlık ve istemi ayırmazken, insanda da anlığın dışında isteme özel bir yer vermez. Tanrı mutlak olarak özgürken, insan doğadaki tüm varlıklar gibi dış etkilere açık ve yıkılmaya mahkûm bir varlık olarak ancak sınırlı bir özgürlüğe sahip olabilir. Bununla birlikte insan, Doğayı ve kendini anlama çabası içinde uygun bilgiye ulaşmak istediğinde ancak yaşamını anlamlı kılar. Bu noktada Spinoza'ya göre insanın doğru bilgiye ulaşma çabası yüreklilik gerektiren bir işidir.

İnsanın Doğayı ve onun parçası olan kendini tanınması, sonsuz öznitelikleri olan Tanrının iki özniteliğinden hareketle gerçekleşir: düşünce ve uzamdan. Onların kiplerinden yani ruh ya da zihin ve beden ya da cisimden hareketle insan Doğayı kavrar. Ruhun ve bedenin eski etik felsefelerinden farklı olarak birbiri üzerinde belirleyici olmadıklarını ileri süren Spinoza, Stoa felsefesinde ve Descartes felsefesinde görülen, ruhun mutlak belirleyiciliğini öne çıkaran düşüncelere ilişkin eleştirel yaklaşıma sahiptir.

İnsan, Tanrının öznitelikleri olan düşünceyle ve uzamla ilgili her şeyi upuygun olarak yüreklince kavrama çabası gösterirse kendini özgür kılabilirken, aynı zamanda insan devinim ve dinginlik kiplerine göre işleyen cisimsel varlıklara ilişkin kavramsal ve özsel bilgiye ulaşabilir. Cisimsel olan düşünsel olandan ayrı değildir. İnsan da kendi bedeninin fikrinden hareketle kendini tanır ya da Doğadaki devinimi ve dinginliğin işleyişini bir ölçüde kavrayarak Doğayla ilgili düşünceye ulaşır. Doğayla ve Doğanın parçası olan kendi bilgisine ulaşmak özgür düşüncenin anahtarıdır. Spinoza özgürlüğü, Stoa felsefesiyle uyusacak biçimde yaşamı anlama ve buna göre gerektiği yerde uygun tutumu alma olarak görür. Böylece Spinoza kendi belirlenimci doğa anlayışı içinde ayrıca özgür isteme yer vermese de belirlenimciliği bir çelişki olarak görmez.

Spinoza felsefe tarihinde öncelikle Demokritos'ta görülebilen özgür istem-belirlenimcilik çatışmasını aşmaya çalışır. Demokritos belirlenimci atomcu düzenin kuramsal yanını etiğin alanına taşımadığından sorun belirsiz bir konumda kalır. Spinoza çatışmayı Demokritos'tan ayrı olarak etiğin alanında çözmeye çalışır. Descartes'tan da farklı olarak istemi anlığın gücüne bağlar. Spinoza için anlığın dışında istemin bir gücü olamaz, insan olsa olsa yaptığı eylemlerin, benimsediği tutumların nedensel bağlantılarından habersizdir. Bununla birlikte istemli olmadığı

halde kendini istemli sanmaktadır. Aslında Descartes da insanın açık seçik anladığı şeylere yönelik eylemlerinin değerini vurgulayarak bir ölçüde Spinoza'yla ortak bir noktada buluşur.

Spinoza'da *conatus* kavramı insanın ne ölçüde kendini özgür kılabileceğini göstermek açısından önemlidir. *Conatus* kavramı Spinoza'nın söyleminde insanın kendini koruma çabasını işaret edecek biçimde kullanılmakla birlikte, insanın düşünsel gelişimini de kapsayacak bir boyut kazanır. Kendini koruma çabasının bu özel yorumu, Spinoza'yı kendisinden önceki ve sonraki düşünürlerden ayırır.

Spinoza insanın kendini koruma çabasına ilişkin Hobbes'un insanın doğası konusunda ortaya koyduğu görüşlerinden etkilenir. Spinoza kendini koruma çabası içinde insanı Hobbes gibi bencil ve her şeyi kendi penceresinden gören bir varlık olarak alsa da, insanı ussallığıyla toplumsallığa açık bir varlık olarak görür. Spinoza'nın "*İnsan insanın Tanrısıdır*" sözü insanın olanaklarını geliştirebilmesinin ve "etik" bir varlık olmasının temelini onun toplumsallığında yattığını vurgulamak içindir. Yine de insanların çoğu usunu kullanmaz, kendisi için "iyi" olanı görse de "kötü"nün sürüklemesine kapılır.

Ayrıca Spinoza'ya göre imgesel ya da duyuşsal bilgi ussal ya da kavramsal bilgi düzeyine ulaşmak açısından yol göstericidir. Böylece upuygun olmayan bilgi insanı düşündürmek açısından zemin hazırlar. En alt bilgi düzeyindeki insanı toplumsal ve siyasal yaşamda ancak "yasa" ve "din" dizginler. Spinoza'ya göre ussal ya da sezgisel bilgi düzeyindeki insanlar, gerçekten toplumsal yaşamda yaratabilecekleri iletişim gücüyle etki alanı oluştururlar. İletişimin gücüne çağlar öncesinden kamusal alanı kurma görevi veren Spinoza bu görüşüyle iletişim çağı olarak anılan yüzyılımızın pek çok düşünürünü derinden etkiler.

Bu bölümde öncelikle Spinoza'nın etik görüşü onun felsefesinin geneli içinde konumlandırılacak, ardından tüm etiğin zeminini oluşturan *conatus* kavramına yer verilecektir.

1.1 'ÖZGÜR İSTEM'-BELİRLENİMCİLİK ÇATIŞKISI

Her şeyin bir belirlenim düzeninde olduğu ya da her şeyin Tanrının öngörüsüyle gerçekleştiği bir düzen bulunduğu varsayımı, "özgür istem"e dayalı bir düşünceyle açıkça çelişir. Tanrısal öngörüye göre işleyen tanrısal kayranın belirleyici olduğu düzenlerde insanın nasıl istemli davrandığı bir sorun olarak kalır. Doğa düzeninin gereklilik içinde işlemesi de insanın özgür seçimlerinin nasıl olanaklı olduğu sorusunu beraberinde getirir. Bugün doğa bilimlerinin bilimsel yönteminin tek olanağını sunduğuna ilişkin yöntembilimsel inanç, doğadaki neden-sonuç ilişkisiyle insanın özgürlüğü arasında bir çelişkiye işaret etmektedir. Söz konusu inanç "her şey neden-sonuç ilişkisine dayalı bir zorunluluk içinde gerçekleşiyorsa, insanın özgür seçimi olanaklı mıdır?" sorusunu beraberinde getirir. Olanaklıysa insan için özgür seçim nasıl olası olabilir? Öte yandan özgür seçimlerin olanaklı olduğu kabul edildiğindeyse bu olanağın zorunluluk ilişkisine dayalı bir dünyada nasıl gerçekleştirilebileceği bir başka soru olarak yanıtlanmayı bekler. Bu soru büyük ölçüde insanın eylem alanlarıyla doğa alanının ayırt edilmesiyle yanıtlanabilir. Ancak eylem alanlarının da doğal düzenden bağımsız olmaması, hâlâ şu soruyu yanıtlamayı gerekli kılar: Zorunluluğa bağlı doğal düzende etik ve siyasal anlamdaki özgür istemli eylemlerin yeri nedir?

Belirlenimcilik ve özgür istemin birlikte var olması açıkça bir çelişkiye işaret etse de felsefe tarihine bakıldığında hem belirlenimcilik hem de özgür istemeyi yan yana değerlendiren öğretiler bulmak olanaklıdır. Özellikle belirlenimci düzene uygun bir fizik anlayışına sahip olan, ancak yine de etik ve toplum anlayışında özgür isteme

yer veren Demokritos ve belirlenimci anlayışlarının yanı sıra öğretilerinde etik özgürlüğe de yer veren Stoa Okulu, özgür istem-belirlenimcilik çatışkısını aşma çabasının en belirgin örnekleri olarak görülebilirler.

Belirlenimcilik-özgür istem çatışkısı ilkin M.Ö. V. yüzyılda Abdera'lı atomcu Demokritos'un eserlerinde kendini gösterir. Demokritos, fizik anlayışında, evrendeki oluşum ve değişim sürecini atomların belirlenim düzenindeki devinimlerine bağlar ve böylece belirlenimci bakış açısını yalnızca kuramsal alanın sınırları içinde tutar. Demokritos'un fiziğinde evrenin oluşumu başlangıçta rastlantısal bir döngüyle başlamış olsa da atomlar nedensellik düzeni içinde devinimlerini sürdürürler. Atomların devinim düzenleri erekselliğin olmadığı mekanik bir süreçtir. Atomlarla ilgili süreçler aşama aşama birbirleriyle nedensel ilişkilere dayalı olarak işlerler. Ancak Demokritos atomlar arasındaki nedensel işleyişin nasıl olduğunu ve insan yaşamını ne derece kapsadığını açıklamaz. C.C.W. Taylor'ın "The Atomists" ("Atomcular") makalesinde Aetius, Demokritos ve Stoacıların insanların olayları rastlantı gibi görmesinin nedeninin, nedenlerin insanların usuna kapalı olmasından ve insanların nedenlerin bilgisinden yoksun olmalarından kaynaklandığını ileri sürer (akt. Taylor, 1999, s. 187). Bu saptamasıyla Demokritos belirlenimci fiziksel düzeni genel kuramsal çerçevede bırakarak, bireysel ve toplumsal yarar açısından etik ve siyaset alanında özgür edimlere kolaylıkla yer açar. Böylece onun etik görüşlerinde özgürlük bir olanak olarak ortaya çıkarken, belirlenimciliğe dayalı atomculuğu bundan etkilenmez (Copleston, 1999, s. 126). Buna göre Demokritos'ta atomlara dayalı belirlenimci yapının ruhsal yaşam üzerinde ne derece etkili olduğu belirsiz kalsa da en azından insanın, atomlardan oluşmuş olan ruhuna aldığı etkilerin, belirlenimci tarzda çözülmesinin olanaksız olduğu açıktır. Zaten bileşikleri oluşturan sonsuz sayıdaki atomlar insan tarafından algılanamaz olan tözlerdir.

Demokritos'taki evreni oluşturan sonsuz sayıdaki töz, Spinoza'da tek ve yetkin bir töz olan Tanrıya ya da Doğaya dönüşür. Spinoza Tanrıyı mutlak sonsuz varlık olarak tanımlar. Spinoza'nın Tanrı tanımı ne Descartes'ın Tanrısı gibi etkin, ne Leibniz'in Tanrısı gibi ereksel ne de Malebranche'çı anlamda istemlidir. Spinoza'nın *Tanrı, İnsan ve İnsanın Esenliği Üzerine İnceleme* (1852) başlıklı çalışmasında belirttiği gibi Tanrının eylemi zorunludur (Spinoza, 1964, s. 67). Doğa ya da Tanrı önceden belirlenmiş eylemi zorunlu olarak gerçekleştirme gücüne sahip olmasa değişkenlik içinde olacaktır ki, değişkenlik Tanrının yetkinliğiyle bağdaşmaz. Ayrıca Tanrı amaca göre de eylemez; çünkü amaca göre eyleyen Tanrı, zamana bağlı düzende her şeye işlevsellik yükleyecektir. Spinoza'ya göre zamana bağlı düzenin işlevsel ve hesapçı varlıklarına karşın Tanrı, amaca göre eylemeyecek kadar yetkindir. Ayrıca Tanrının kurduğu düzenin mutlaklığı değişimin olmayışından kaynaklandığından, Tanrı da önceden belirlenmiş eylemi zorunlu olarak gerçekleştirmelidir. Dolayısıyla düzenin mutlaklığı, Tanrının değişime kapalı yetkin bir varlık oluşundan kaynaklanır. Öncesiz ve sonrasız olan Tanrı ya da Doğa bütün varoluşu kendinden türetir. Varoluş; Tanrıdan ya da Doğadan gelen belirlenim düzeni içinde gerçekleştiğinden, Spinoza'cı bir düzende “özgür istem”e yer olup olmadığı sorunlu hale gelir.

Özgür istem, kişinin dış etkilere bağımsız olarak kendi *karar verme gücüyle* ve karar verme gücüne bağlı olarak da *yapabilme gücüyle* özgür seçiminin sonucu olarak eyleyebilmesidir. Spinoza yer yer metinlerinde “özgür istem” terimini kullansa da, kavramsal olarak “özgür istem”e belirlenim düzeninin dışında özel bir yer vermez. Spinoza'ya göre tek gerçek özgür istemli varlık Tanrıdır. Tanrıda daha önce de belirtildiği gibi “istem” ve “anlık” birdir; bu açıdan Tanrının istemi, dışarıdan bir zorlamaya tabi değildir: “*Tanrı yalnız doğasının yasalarıyla edimde*

bulunur ve hiçbir zorlamaya uğramaz” (Spinoza, 1965b, s. 40). Bu önermeden hareketle Spinoza'nın ilk ortaya koyduğu doğal sonuç “*Tanrının doğasının yetkinliği olmasa Tanrının dışında ya da içinde onu edimde bulunmaya itecek hiçbir neden*”in varolamayacağıdır (Spinoza, 1965b, s. 41). Söz konusu önermenin ikinci doğal sonucuysa Spinoza tarafından şöyle ifade edilir: “*Tanrı tek başına özgür nedendir. Çünkü yalnızca Tanrı doğasının gereğince vardır ve doğasının gereğiyle edimde bulunur. Buna göre o tek özgür nedendir*” (Spinoza, 1965b, s. 41). Bu iki doğal sonuçtan hareketle Spinoza, Tanrının üstün gücünden ya da sonsuz doğasından sonsuz kipteki sonsuz şeylerin çıktığını ileri sürer.

Tanrı, tüm nedensel ilişkilerin özünü ve varoluşsal kaynağını evrenin içkin nedeni olarak yaşamdaki görünür varoluşsal ilişkilerin ötesinde kendinde taşır. Ancak Spinoza'ya göre tüm nedensel ilişkilerin özünü oluşturan Tanrı, açıkça Hıristiyanlığın Tanrısı değildir. Spinoza Hıristiyanlığın aşkın yaratıcı Tanrı fikrine karşı çıkarken, doğal işleyişin parçası olarak gördüğü insana da evrende ayrıcalıklı bir yer vermez (Hampshire, 2005, s. xxi). İnsan, Doğanın özsel bilgisine bağlı olan varoluşun bir parçasıdır.

Öz ve varoluş birlikteliğini ele alışı biçimi bakımından fikir olarak Ioannes Scotus Erigena'dan¹ Bruno'ya uzanan bir tümtanrıçılıktan etkilenen Spinoza, Tanrıyı ikili bir yapıyla ortaya koyar. Tanrı, *natura naturans* (yaratan doğa) ve *natura naturata*'dır (yaratılan doğa). Her şeyin özünü oluşturan ve ondan zorunluluğa bağlı olarak tüm varolanların belirlediği Tanrı, yani

¹ Ioannes Scotus Erigena Yunan ve Latin kaynaklarından yararlanarak özgün bir evrenbilimsel anlayış üretti. İlk ilke olarak Doğayı aldı. Doğadan çıkan her şeyin yine ona döndüğü bir düzen öngördü. Doğada, olan ve olmayan her şeyin bütünü, hem Tanrı, hem yaratısı içeriliyordu (Bkz. Coincise Routledge Encyclopedia of Philosophy). Spinoza'nın bu tip bir tümtanrıçılıkla ilgili daha çok Bruno'dan etkilendiği bilinmektedir. Spinoza'ya Van den Enden'in okulunda doğal bilimlerle ilgili son gelişmeler verilmiş ve Bacon, Galileo ve İtalyan Rönesans filozofu Giordano Bruno okutulmuştu (Nadler, 1999, s. 111).

(...) *Natura naturans* kendiyile olup kendiyile anlaşılındır. Bu öncesiz sonrasız ve sonsuz özü açıklayan tözün öznitelikleri ya da özgür neden olarak düşünüldüğü kadarıyla Tanrıyı gösterir. *Natura naturata* Tanrının doğasının gereğinden, başka deyişle Tanrının öz niteliklerinin herhangi birinden çıkan her şeyi yani Tanrıda olan ve onsu olmayan ve onsu anlaşılmayan şeyler olarak düşünüldüğü kadarıyla Tanrının özniteliklerinin tüm kiplerini gösterir (Spinoza 1965b, s. 53).

Buna göre Tanrının özüne bağlı olarak çıkan varoluşsal şeyler, yani kipler de Tanrıdan ayrı anlaşılmaz. Tanrının kipleri olan *natura naturata*, *Tanrı*, *İnsan* ve *İnsanın Esenliği Üzerine İnceleme*'de iki yönüyle ele alınır. İlki doğrudan Tanrıya bağlı olan kiplerden oluşan tümel *natura naturata*, ikincisi tümel kiplerin nedenlerini oluşturduğu özel şeylerden oluşan özel *natura naturata*'dır. *Natura naturata*, böylece her zaman töze gerek duyar (Spinoza, 1964, s. 80). Spinoza aynı çalışmasında tümel *natura naturata*'ya örnek olarak devinim ve anlık kavramlarını verir. Spinoza'ya göre devinim maddeyle ilgili, anlık düşünen şeyle ilgili özellikleri kapsayan tümel kavramlardır (Spinoza, 1964, s. 80).

Spinoza'ya göre insan, Tanrının iki özneliğinin (düşünce ve uzam) kiplerini özellikler ve tümeller olarak bu dünyada algılar. Spinoza felsefi düşüncesini henüz tam anlamıyla oluşturamadığı *Tanrı, İnsan ve İnsanın Esenliği Üzerine İnceleme*'de tümel *natura naturata*'yla ilgili anlık ve devinim örneklerini vermesi (Spinoza, 1964, s. 81) düşünce ve uzamın iki kipiyle ilgili olduğundan anlamlıdır. Buna göre tümel *natura naturata* ve özel *natura naturata* Tanrıdan gelmektedir.

Spinoza'nın *Ethica*'da ve hatta *Tanrı, İnsan ve İnsanın Esenliği Üzerine İnceleme*'sinde tümellerle tüm bireysel varlıkları, özelliklerle bireylerin öğelerini kastettiği de görülmektedir. Buna göre bir insan bireyi ruhuyla bedeniyle tümeldir, insan bireyinin bedenini oluşturan üyeleri özeldir. Spinoza, *Ethica*'da Doğadan çıkan

özel ve tümel ayrımı yapmasa da önceki ayrımıyla benzer biçimde basit cisimlerden oluşan bireyle, birçok bireyden oluşan bileşik birey ayrımını yapar.² Spinoza, Doğadaki tek tek nesnelere hareketle yapılan uslamayla tür ve cins kavramlarına ulaşıldığı düşüncesindedir. Sonuç olarak bütün varolan şeylerin etkin nedeni *natura naturans* olarak Tanrıdır. Etkin bir güç olarak Tanrının özünü oluşturan *natura naturans*'la Tanrının varoluşunu oluşturan *natura naturata* birdir. Bu nedenle Spinoza'da özsel ve varoluşsal bilgiyi gösteren anlıkla onun kendini dışa vurma gücünü gösteren istem özdeşdir. Spinoza böylece anlık ve istemin bir olduğu Tanrıyı Doğayla özdeş kılarken ister istemez her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, her yerde olan bir Tanrı tanıtılması sunar.

Tanrı kendini dışa vurduğunda insan Tanrıyı ya da Doğayı olduğu gibi değil, yalnızca iki açıdan kavrar. Oysa Tanrı sonsuz sayıda öznitelikten oluşur. Özniteliklerin her biri öncesiz ve sonrasız, sonsuz bir özü açıklarlar. Spinoza'da Tanrının sonsuz özniteliklerinden insanın görebildiği yalnızca düşünce ve uzamdır. Düşünce ve uzam özniteliklerinin kipleriyle “ruh ya da zihin” ve “beden ya da cisim”dir. Düşünce ya da uzamın yansıması biçimindeki “ruhsal ya da zihinsel” ve “bedensel ya da cisimsel” olan insanın Doğayı ya da Tanrıyı kavrayıp tanımlayabilmesinin olanağını sağlayan kiplerdir. Her iki kip de ayrımsız biçimde Tanrının birer özniteliğine ilişkin olduğundan, Spinoza'ya göre insanın ruhuyla bedeni arasında hiyerarşik bir ilişki kurulamaz. Gilles Deleuze *Spinoza: Uygulamalı*

² Spinoza *Ethica*'da en basit cisimlerden oluşan bireyler ve farklı doğılardan birçok bireyden oluşan bileşik birey arasında ayrım yapar. Basit cisimlerden oluşan birey, devinim ve dinginlikleri, hızları ve yavaşlıklarıyla birbirinden ayırt edilir. Bileşik bireyler, değişik etkiler altında doğalarını korurlar. Onların her bir parçası birçok cisimden oluştuğundan doğalarını değiştirmeden daha hızlı ya da daha yavaş da devinebilirler, hem de devinimini başka parçalarına ulaştırabilirler. Spinoza üçüncü birey olarak, Doğanın sonsuz düzeninde biçim değiştirmeyen bireylerin toplamından giderek Doğanın bütününe ulaşır (Spinoza, 1965b, s. 90). Spinoza *Ethica*'da basit cisimlerden oluşan bireye *Tanrı, İnsan ve İnsanın Esenliği Üzerine İnceleme*'de bir insan bireyinin tüm üyelerinden oluşuyla tümel kayra derken her bir üyenin kendini koruma özelliğine özel kayra der (Spinoza, 1964, s. 71). Felsefesinde kayra inancına yer vermeyen Spinoza buradaki kayra sözcüğünü *Ethica*'daki *conatus*'a yakın bir anlamda kullanır. Ancak Spinoza *Ethica*'da daha karmaşık yapıda bir birey tanıtılır.

Felsefe başlıklı çalışmasında Spinoza'da zihnin ve bedeninin birbirine üstünlük sağlayacak biçimde birbiri üzerinde etkili olmadıklarına dikkat çekerken, aynı zamanda Spinoza'nın zihin ve bedenle ilgili *koşutluk* kuramının zihin ve beden arasındaki herhangi bir gerçek nedenselliğe de karşı çıktığını belirtir (Deleuze, 1988, s. 18). Bu açıdan zihin ve beden birbirlerine indirgenemeyen, ancak birbirlerine koşut biçimde varolan iki temel kiptir. Zihin ve beden, Spinoza'cı bir yorumda aynı gerçekliğe yönelişte yalnızca iki ayrı bakış açısıdır. Spinoza'nın zihin ve beden arasında bir hiyerarşik ilişki kurulamayacağına ilişkin olarak yapmış olduğu saptama, aynı zamanda onu ilk defa belirlenimcilik-özgür istem çatışkısıyla karşılaşan Demokritos'çu öğretiden de ayırt eder.

Demokritos kendi fiziğini belirlenimci bir kavrayışla ortaya koyarken etiğin alanını duyuşal hazdan çok düşünşel hazzı önemseyen bir bakış açısıyla ele alır. Demokritos'taki insanın düşünşel yanını oluşturan ruhun kaynağındaki ateş ince atomlardan oluşmuştur (ateş, hava, toprak, su da atomlardan oluşur) ve ruhsal atomlar bütün bedene yayılır. Ruhtaki dağılıma, bedeni oluşturan atomların dağılmasına yol açacak biçimde ruhun bedeni kötü kullanmasıyla ilgilidir: Ruhtaki dağılımadan, hem yapısal hem de ruhsal olarak insana zarar verecek olduğu için kaçınmak gerekir (Waterfield, 2000, s. 171). Demokritos'un ruhun beden üzerindeki etkisine ilişkin görüşleri, Plutarkhos tarafından şöyle dile getirilir:

Demokritos şunu söyler: beden yaşamı boyunca katlanmış olduğu acı ve sıkıntı adına ruhu mahkemeye çıkarsaydı ve suçun geçerli olup olmadığı yargısında bulunsaydı ilkin eksiklikleriyle bedeni yıktığı ve içerek bedeni zayıflattığı, ikincisi hazların peşinden koşarak bedeni dağıttığı ve enkaz haline getirdiğinden yetersiz koşullarda gerekli bir aleti ya da aracı özensiz kullanan birine karşı yapılacağı gibi onu suçlu bulmakta duraksamayacaktı (akt. Waterfield, 2000, s. 192).

Demokritos'ta ruhun beden üzerinde belirleyici olmasının anlamı, daha sonraları önce Stoa'cılarda, ardındansa Spinoza'da görüleceği gibi Doğa düzeninin işleyişinin kavranıp, bu işleyişe uygun eylemek değildir. Spinoza'da ruhun beden üzerindeki denetleyici yanı insanın içinde yer aldığı tözsel yapının kavranmasıyla anlaşılabilir. Demokritos'ta ruhsal yapı fiziksel yapının parçası olsa da fiziksel yapı kuramın alanı içinde tutulurken etik alanını açıklamak için kullanılmaz. Oysa Spinoza'daysa insanın ruhsallığı da fiziki doğal yaşamın bir parçasıdır. Spinoza'ya göre doğal yaşamın parçası olarak insanın ruhsallığı varlık ve etik alanlarını uyuşturan bir bakışla ele alınır.

Spinoza'ya göre insan ruhunun biçimsel varlığını oluşturan fikir, çok sayıda bireysel bölümden oluşan beden fikridir. Bu bölümlerin her birinin fikri de Tanrıda bulunmaktadır (Spinoza, 1965b, s. 92). Böylece Spinoza'da insan, ruh ve beden bütünü bir varlık olarak Tanrının belirlenim düzeni içinde yer alır. Valterri Viljanen'in "Field Metaphysic, Power, and Individuation in Spinoza" ("Spinoza'da Metafizik Alan, Güç ve Bireyselleşme") makalesinde belirttiği gibi töz ve kipler arasındaki ilişki yalnızca kiplerin tözden çıktığı bir nedenselliği değil, aynı zamanda kiplerin içkin olarak tözde yer aldığını da gösterir (Viljanen, 2007, s. 402). Böylece Doğa insanın ortaya koyacağı eylemlerin gücünü potansiyel olarak kendinde taşır; çünkü varoluşun parçası olan insan bu Doğadan çıkar. İnsan bireyi Doğadaki öbür türlerin bireyleri gibi nedensellik zincirinde yer tutar; bu nedenle her bireyin başka bireyi etkilediği insani yapılar da Doğa düzeninin bir parçasıdır. Doğadan çıkan her şey Spinoza'nın söylemiyle üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açığa eşit olmasındaki kadar zorunluluğa bağlıdır.

Spinoza'da matematiksel bir kesinlikle sunulan belirlenim düzeninin parçası olan insanın özgür istemi de olamaz. Doğayı bütünüyle açıklayabilecek olan Doğanın

kendisidir; özgür istemli edimler, mucizeler, tanrısal kayra gibi açıklama biçimleriye Spinoza'ya uygunsuz görünür (Mason, 1986, s. 209). Uygunsuz görünmesinin nedeni Spinoza'ya göre tam anlamıyla özgür ve yetkin tek varlığın Tanrı ya da Doğa olmasıdır. Böylece Spinoza'cı belirlenimcilik, kimi çağdaş belirlenimci bakışlara da uygun düşecek biçimde belirlenimcilikle uyuşabilen bir özgürlüğün ifadesidir (Angus, 2001, s. 244). İnsan özgürlüğüne, parçası olduğu Doğanın ve kendinin bilgisine varmasına koşut olarak, kendini olabildiğince Doğadan aldığı uyarsız dış etkilerden bağışık kılarak ulaşır. İnsan kendi doğasıyla uyuşmayan etkileri fark edip uyarsız etkilerin sürüklemesine kendini bırakmayarak etik açıdan özgür olur.

Etik anlamda özgürlük, bireyin kendine yönelik kişisel çabasını gerektirir. Spinoza'nın etiği bir ölçüde ödev etiğine bağlanabilir olsa da, Spinoza etik sorumluluktan çok kişinin nasıl özgür olduğuyula ilgilidir (Angus, 2001, 245). Spinoza etik anlamda özgürlükle insanın istemli eylemlerinden çok içsel gücünü ortaya koyuşunu belirtir. Kişi en üst bilgi düzeyinde, Doğanın bilgisine sezgisel bilgiyle, yani ruh ve beden arasındaki ilişkiler gibi ilişkilerin özüne ulaşmış bir kişidir. Böylece kişi sezgisel bilgi düzeyinde ölümsüz bir mutluluğa ve özgürlüğe ulaşır. Sezgisel bilgi düzeyindeki insan Platon'da İdea'ların en üst bilgisine yani İyi ideasına yükselip yukarıdan bütün İdea'ların katlarını gören filozofa benzer. Spinoza için de tıpkı Platon'da olduğu gibi gerçek yaşamı bütünüyle kavrayan insan erdemlidir ve katıksız bir mutluluk yaşar. Katıksız mutluluk, insana yaşarken ölümsüzlük duygusunu tattırır. Böylece Spinoza'nın töz anlayışıyla bağlantılı fizik anlayışı, etiğiyle tutarlı bir görünüm sergiler. Dizgesel bakışıyla Spinoza Santayana'nın vurguladığı gibi "özgürlük" ve "ölümsüz" terimlerini olağan kullanımlarının dışına çıkarır:

Sıradan kabulde bu iki şey onun dizgesinden dışlanır. ...Yine de Spinoza özgürlük terimini ve ölümsüzlük terimini değer verdiği ve benimsediği şeyler için kullandı. Onun görüşüne göre özgürlük güce denkti. Bir insan tutarlı ve birleşik doğasını düşüncesinde ve uğraşında açıkça açıklayabilseydi özgürdü. Özgürlük bu sözcüğün eski anlamında erdemdi; o büyük bir güçle yapma ve iyi yapma yetisi anlamına gelirdi; ve bu erdem mutluluğu gösterdi ya da oluşturdu. Özgürlük, buna göre özyapının (character) kararsızlığının ya da gerçekten seçilen herhangi bir şeyin seve seve seçildiği türde bir özgürlüğün karşılığı değildir, ama daha çok insanın özyapı etkinliğinin ve doğuştan gelen seçimini başarma özgürlüğünün karşılığıdır (Santayana'dan aktaran Angus, 2001, s. 246).

İnsanın kendi gücü ve olanaklarının farkına varması, bu farkındalığa göre eylemesi önemlidir. Bu açıdan Spinoza insanda özel olarak anlık-istem ayrımını düşünmez. Yine de Spinoza'ya göre aralarındaki ad benzerliğine karşın, Tanrının özünü oluşturan “anlık” ve “istem” insandakinden farklıdır (Spinoza, 1965b, s. 42). İnsan da öbür tekil şeyler gibi kipler alanında bir varlıktır. Kipler Tanrının özneliklerinin bir yansıması olsa da Spinoza basit bir uslamlamayla “neden” ve “sonuç”un aynı olamayacağını vurgular; çünkü “neden” her zaman neden olunandan ayırır. Öz öncesiz sonrasız doğruyla ilgili görüldüğünden, insanın özü yalnızca tanrısal bir nedene dayanabilir. Buna karşın bir insan başka bir insanın nedeni olabilse de özünün nedeni olamaz; başka bir deyişle bir insanın varoluşunu yitirmesi öbür insanın varoluşunu yitirmesini gerektirmez. Oysa öz bozulabilir olsaydı birinin özünün bozulması öbürününkinin bozulmasını da getirecekti (Spinoza, 1965b, s. 42-43). Dolayısıyla bir öz olarak Tanrı değişmez, bozulmaz bir niteliğe sahipken; varoluşlar düzeyindeki insan, oluş ve bozuluşun yasalarına tabidir.

Spinoza her ne kadar insanın özünü Tanrıdan ayırsa da, ondan çıkan ve onun parçası olan insana özgü türsel bir özün varlığını da açıklamalarında ortaya koyar. İnsanın doğa düzeninde yer alan türsel bir özü vardır, ancak insanda özsel olan,

Tanrıdaki birlikli durumdan farklı olarak, varoluşsal olandan ayrıdır; yani Tanrı öncesiz sonrasız olarak yalnız kendine bağlı olarak varken, “*insanın özü zorunlu olarak varoluşu gerektirmez*” (Spinoza, 1965b, s. 70). Buna göre insan herhangi bir insan teki olabilir ya da olmayabilir. Bununla birlikte her insan bir “tekil şey” olarak içinde yer aldığı belirlenim düzeninin bir parçasıdır:

Herhangi bir tekil şey ya da sonlu ya da belirlenmiş varlığı olan herhangi bir şey kendisi de aynı zamanda sınırlı ve belirlenmiş bir varoluşu olan başka bir nedence varolmak ve sonuç üretmek üzere varolmak üzere belirlenmemişse bir sonuç üretmek üzere varolamaz ve belirlenemez; ve aynı biçimde bu neden de, sonlu olan ve belirlenmiş bir varoluşu olan başka bir nedene göre varolması ve sonuç üretmesi için belirlenmemişse varolamaz ve belirlenemez ve bu sonsuza kadar gider (Spinoza, 1965b, s. 50).

Spinoza’da bu nedensellik zincirini aşacak bir özgür istem fikrinin olamaması biçimindeki çatışkılar, Demokritos’tan sonra değişik bağlamlarda Stoa, Descartes ve Leibniz felsefelerinde de görülür. Spinoza’nın, insanın bir yandan tanrısal ya da doğal belirlenimin bir parçası olarak nedensellik yasasına tabi oluşu, öbür yandansa “özgür istem”e sahip oluşu arasındaki çatışkıyı aşma çabası, daha önce Stoa’cılar ve Descartes tarafından, Spinoza’yla yakın dönemlerdeyse de Leibniz tarafından denenmiştir.

Söz konusu denemelerden özellikle Stoa felsefesinin çatışkıyı aşma biçimi, büyük ölçüde Spinoza’ya esin kaynağı oluşturur. Bu bölümün ikinci kısmında ele alınacak olan Spinoza’nın Stoa felsefesine ilişkin eleştirileri bir yana bırakılırsa, her iki felsefenin de belirlenimci bir çizgi izlediği görülebilir. Hem Stoa felsefesinin hem de Spinoza’nın belirlenimci eğilime sahip bakış açılarından özgürlük, daha çok içsel bir anlam kazanır. Özellikle son döneminde içsel özgürlük fikri Stoa felsefesinin

belirgin karakterini oluşturur. İnsanın içsel özgürlüğünün bağlı olduğu ruhsal yapısı her iki felsefe açısından da belirlenim düzeni dışında düşünülemez.

Spinoza'ya esin verecek biçimde Stoa felsefesindeki yaratan (natura naturans) ve yaratılan doğa (natura naturata) ayrımı, evrenin etkin ve edilgin ilkeye göre açıklanması sonucunu beraberinde getirir. Madde edilgin ilkeyken, etkin ilke tözün içindeki neden olan Tanrıdır. Tanrı sonsuz ve maddenin kapsamına giren tüm şeylerin yaratıcısıdır. Diogenes Laertios bu öğretiye ilk Stoa'cılardan Zenon'un, Kleantes'in, Khrysippos'un, sonraki Stoa'cılardansa Arkhedemos ve Posidonios'un çalışmalarındaki maddenin yaratıcısı düşüncesini örnek gösterir (Diogenes Laertios, 2003, s. 346-347). Bu açıdan Stoacılar, Doğayla özdeş görülen Tanrıya içsel bir etkinlik, yani her şeyi kendi içinden yaratacak devindirici bir güç yükleyerek, Spinoza'nın görüşlerine zemin oluştururlar.

Diogenes Laertios'un belirttiği üzere Doğa, Stoa'cılar tarafından hem dünyayı bir arada tutan hem de toprak üstündeki şeyleri yaratan güçtür. Stoa'cılara göre *“doğa kendiliğinden devinen, yaratıcı ilkeye uygun olarak belli zamanlarda kendisinden çıkan şeyleri gerçekleştiren ve bir arada tutan, nesnelere çıktıkları şeylere uygun kılan bir güçtür”* (Diogenes Laertios, 2003, s. 351). Stoa felsefesinde her şey Doğanın öngörüsüne göre, kendiyle uyumsuzluk göstermeyecek biçimde çıkar. Bu bağlamda ilk Stoa filozofu Kıbrıs'lı Zenon'dan beri doğaya uygun yaşama fikri Stoa felsefesinin temel öğretisidir. Doğaya uygun yaşamın anlamı *Logos*'a dayalı düzene, yani ussal düzene uygun yaşamaktır. Doğaya uygun yaşamı Khrysippos, deneyimin getirdiklerine uygun yaşam olarak adlandırır (Diogenes Laertios, 2003, s. 332). Stoa düşüncesine göre deneyim yoluyla kavradıkları böylesi bir düzene uygun yaşayan insanlar, aynı zamanda ortak bir yaşamı da etkin biçimde paylaşırlar. Doğaya uygun yaşamın ortak yaşamı kurduğuna ilişkin Stoacı görüşler,

bu çalışmanın ilgili bölümlerinde görüleceği gibi, Spinoza'nın da varlık anlayışını etiğin alanından siyasetin alanına taşımasında yankı bulur.

Ancak yine de Spinoza'nın Stoa felsefesinin izlerini, dolaysız biçimde tekrar ettiği ileri sürülemez. Spinoza ilk dönem Stoa'sından farklı olarak etiğin alanında özgürlüğü temel erdem olarak kabul eder. Stoa felsefesinde temel erdemler bilgelik, yüreklilik, adalet, ölçülülüktür; Spinoza'ya göreyse özgürlük, insanın kendini ve Doğadaki yerini bilerek kendini güçlü kılması bağlamında yetkinlik olması nedeniyle temel erdemdir. Bu bölümün ikinci alt kısmında üzerinde durulacağı gibi, insanlar bilinç düzeyleri ölçüsünde kendilerini özgür kılarlar. Buna göre Spinoza'nın insanı özgür istemli bir varlık olarak görmese de özgürlüğü yadsımaması, gerçekliği ve yetkinliği aynı şey olarak tanımlamasından kaynaklanır. Spinoza, *Siyaset İncelemesi* başlıklı çalışmasında özgürlüğü belirlenimci bakışından ayırmadan yetkinliğe dayalı bir erdem olarak değerlendirir:

Özgürlük gerçekten bir erdemdir, yani bir yetkinliktir. Yetersiz insanı gösteren hiçbir sonuç özgürlüğe bağlı olamaz. Böylece insan varolmadığından ya da usunu kullanamadığından dolayı özgür diye nitelenemez, o yalnızca insani doğa yasalarına göre varolma ve edimde bulunma gücüne sahip olduğu ölçüde özgür olabilir. Bir insanın ne kadar çok özgür olduğunu düşünürsek o kadar az usunu kullanamadığından ve iyi yerine kötüyü yeğlediğinden söz ederiz ve böylece mutlak olarak özgür varlık olan Tanrı zorunlu olarak bilir ve eyler, yani doğasının gereğince Tanrı var olur, bilir ve eyler. Gerçekten Tanrının varolmasıyla aynı gereklilikle eylediğinden kuşku yoktur. Kendi doğasının gereğine göre varoluğundan kendi doğasına göre eyler, yani mutlak özgürlükle eyler (Spinoza,1966, s. 18).

Spinoza aynı çalışmasının devamında Tanrı ve insan doğası üzerine bu karşılaştırmasından hareketle insanın Tanrı gibi sürekli olarak usunu kullanamayacağı ve bu nedenle de Tanrıdan farklı olarak üst düzeyde bir özgürlüğe her zaman ulaşamayacağı çıkarımını yapar (Spinoza,1966, s. 18). Bu açıdan her insanda olan insanın varlığını koruma çabası, insanın ne derecede özgür aynı

zamanda ne derecede bağımlı bir varlık olduğunu gösterir. En alt bilgi düzeyindeki insan salt zorunlu fiziksel gereksinimlerini gidererek özgür olamaz; çünkü Spinoza'ya göre “*ruhun özgürlüğü yani yürekliliği özel bir erdemdir, (...)*” (Spinoza, 1966, s. 14). Spinoza özgürlüğü yüreklilikle denk kılarak zaten Stoa felsefesiyle çok da karşıtlaşmaz. Buna göre yürekli bir biçimde kendini ve Doğadaki yerini tanıma çabasındaki insan, Spinoza'nın düşüncesinde özgürlük bağlamında ayrı bir yer tutar.

İnsanın kendine ilişkin her çabası, bu bölümün ikinci alt kısmında irdeleneceği gibi, kendini korumayla ilgilidir. İnsan, kendini koruma çabasındaki birbirinden değişik eylemlerinden hareketle, kolayca özgür istemli birer varlık olarak değerlendirilebilir (Spinoza, 1966, s. 18). Oysa Spinoza'ya göre insan özgür istemiyle değil, içsel gücünün belirleyiciliğine ya da olumlayıcılığına göre yargıda bulunur ve edimleri de yargılarının bir sonucudur. Spinoza'ya esin kaynağı oluşturan Stoa'cıların belirlenim düzeninde de doğal olana yönelik olumlayıcılığı çağrıştıran bir bakış vardır. Böylece ayrılıklar olsa da Spinoza'nın felsefesi ve Stoa felsefesi doğal düzeni olumlama noktasında benzeşirler. Ünlü Stoa filozofu Marcus Aurelius *Düşünceler*'inde insandaki içsel güç üzerine saptamalarıyla, Spinoza ve Stoa filozoflarının düşünceleri arasında yakınlıklar olduğunu ileri sürenleri haklı çıkarır:

Doğaya başeğdiğimizde, olanaklıysa iç gücümüz karşılaştığı olaylarla uyuşarak o olaylara tepki verir. Özel bir gereç gerekmez. Koşullar izin verdikçe kendi hedeflerini izler; engelleri yakacağa dönüştürür. Ateş karşı konulmaz olduğunda kandili ne soğutacaktır. Yangına atılan yutulur, yangınla yanar ve onu daha da alevlendirir (Marcus Aurelius, 2002, s. 37).

Marcus Aurelius gibi son dönem Stoa'cı filozofların çoğunda beliren bireyin doğanın getirdiklerine içsel güçleriyle tutum almasına ilişkin düşünce, Stoa'cılarla Spinoza'yı yakınlaştırır:

İnsan ruhsallığı üzerine ve duygulanımların fiziksel nedenleri üzerine daha fazla bilgilenildikçe olup bitenler daha fazla fark edilecektir. Bunu fark etmek insan yaşamının fiziksel yapısına olan bağımlılığı aşmak dışında değişmeyi sağlayamaz. Spinoza, insan

davranışıyla ilgili temelde Stoa'cı tarzda bir dünya görüşü sunar. Her şey olduğu biçimdedir ve değişmezdir ama bunun öğrenilmesiyle insanoğlu duruma göre tutum alabilir (Popkin, 2004, s. 97).

Spinoza Stoa filozoflarının görüşlerine benzer biçimde bireyi, ruh ve bedenden oluşan bütünlüklü bir varlık olarak dış etkiye açık biçimde tanımlar. İnsan ruhuyla ve bedeniyle Doğanın parçasıdır. Bu anlamda dıştaki bir cismin bedene etkisi o kimseyle ilgili olduğu ölçüde o kimsede bir fikir oluşturur: “*Zihin, kendi bedeninin duygulanımlarının fikirleriyle ilgili değilse edimsel olarak varolan dıştaki hiçbir cismi algılamaz*” (Spinoza, 1965b, s. 102). Spinoza, zihin ve bedenin Tanrının iki özneliğinin iki kipi olmasından dolayı ikisi arasında kurulan böylesi bir ilişkiyi olumlar: “*Tanrıyla bağlantılı düşünülen tüm fikirler doğrudur*” (Spinoza, 1965b, s. 107). Spinoza'ya göre fikirler sezgisel bilginin ve ussal bilginin kesinliğine dayandığından duyular ve imgelemden gelen izlenimlerden farklı olarak güvenilirdir. Doğadaki ilişkilerin özünü gösteren sezgisel bilginin altında bulunan ussal bilgi, nedensel ilişkileri ortaya koyan kavramsal düzeydeki bilgidir. İnsan, bilgilerinin doğruluğunu Doğayla bağlantısı içinde değerlendirir.

Spinoza *Ethica*'nın ikinci bölümünün yirminci önermesinde Stoa felsefesine benzer biçimde insanın, Doğanın ve ona bağlı olan bilginin bir parçası olduğuna ilişkin görüşler ortaya koyar. İnsan ruhu üzerine bir fikrin Tanrıda olup ondan izleneceğini ve aynı bilginin insan bedeniyle bağlantılı (Spinoza, 1965b, s. 98) olduğunu ileri süren bu açıklamadan, insanın Doğanın parçası olduğu ve ancak onunla ilgili fikirlere uyarlanacağı ve onları olumlayabileceği sonucu çıkar. Spinoza'nın bu yaklaşımı açıkça Epiktetos'un kendisine her edimin Tanrının gözetiminde gerçekleşip gerçekleşmediği sorusunu sorana, her şey birlik içinde bir arada değil midir sorusuyla verdiği karşılığı anımsatır (Epiktetos, 2013, s. 50).

Böylece Tanrının öngörüsü içinde Doğaya uygun olanı istemek gerekir: “*Olayların dilediğin gibi olmasını isteme, tersine oldukları gibi olmasını dile ve sen daha iyi olacaksın*” (Epiktetos, 2013, s. 287). Epiktetos’un izinde Doğanın belirleyiciliğiyle özgürlük arasında bir ilişki bulunduğu görüşünü paylaşan Marcus Aurelius’a göre de “*hiçbir gelişigüzel eylem yoktur, altta yatan ilkelere dayanmayan hiçbir şey yoktur*” (Marcus Aurelius, 2002, s. 37). Bu açıdan özgür yaşam yalnızca *Logos*’a dayanan doğaya göre yaşamakla ilgilidir. Stoa’cı bakışın genelinde yaşam deneyimlerinden giderek ussal düzene dayalı Doğanın getirdiklerini olağan karşılama fikri vardır. Yani Stoa’da *Logos*’a dayalı yetkin düzeni kavrayan insan özgürdür. Bunun nedeni dış etkilere karşı kendini böyle bağışık kılmasıdır. Böylece Spinoza gibi Epiktetos da özgürlüğü bilgelikle bağı içinde görür, yani Epiktetos’un özgürlük ve bilgelik arasında kurmuş olduğu bağıntı, Spinoza’nın görüşlerinde de kendisini gösterecek olan bağıntının bir örneğidir.

İnsan bu dünyaya bilge olarak gelmez. Spinoza’ya göre insan Doğanın bilgisine ulaşp dış etkiler karşısında kendini özgür kılabilse bile şeylerin nedenlerinin bilgisine sahip olmaksızın bu dünyaya gelmiştir. Dahası insan sıklıkla eylemlerinin nedeni olarak gördüğü yararın neden peşinden gittiğinin de ön bilgisine sahip değildir. Ancak yine de Spinoza’ya göre insan kendi olanaklarını geliştirecek biçimde bilgiye sahip olmasa da sahipmişçesine kendini özgür sanır. Herkeste kendine yararlı olanı arama iştahı ve bu iştahın da bir bilinci vardır; insan isteğini ve iştahını bildiği ölçüde kendini özgür sansa da, gerçekte iştahın ve isteklerin nedenlerinden yoksundur. Böylece insan istekleri doğrultusunda giderken gerçekleşen şeylerin son nedenlerine bakar; hatta düşlerinde bile gerçek nedenleri aramaz. İnsan bu durumda nesnenin bilgisine upuygun sahip olmadığında, böylesi bilgiye sahip olmadığıyla ilgili olarak bilgilendirilse ferahlayacaktır; ama söz konusu

bilginin eksikliğinde insan kendine döner ve kendi yapısından giderek yaşamı yorumlar (Spinoza, 1965b, s. 61-62). Böylece Bacon ve Descartes gibi modern dönem filozoflarının da eleştirel olarak baktığı gibi, insanın Doğada ereksellik görmesi, kendi yapısıyla çıkarlarını uyuşturan bakışından ileri gelir.

Aristoteles'ten beri varolan ereksellik kavramı Ortaçağ boyunca dönüşerek Leibniz gibi bazı modern filozofların görüşlerinde yeniden ortaya çıkar. Aristoteles'te ereksellik kavramı bir varlığın kendi yakın maddesinde taşıdığı olanağı kendi formuna ulaşarak tamamlamasıdır. Aristoteles bir insan bireyi için erekselliğin tam olarak gerçekleşmesini siyasal yaşama katılma olanağına sahip olmasında görür. Öbür doğal ve yapay nesnelere için kendine uygun forma ulaşmış en temel özelliğini gerçekleştirme erekselliğini gerçekleştirme için yeterlidir; vişne ağacının vişne vermesi, çorba kasesinden çorba içilmesi gibi. Ancak Aristoteles'teki ereksellik düşüncesi Ortaçağda doğrudan Tanrının isteminin dünyaya karıştığı insanbiçimci açıklamalara dayanan bir erekselliğe dönüşmüştür. Tanrı Ortaçağ düşüncesinde tüm varlığı, doğadaki en yetkin varlık olan insan için verir. Her nesne insana, işlevine uygun biçimde verilmiştir.

Spinoza'ya göreyse belirli bir ereğe uygun eyleyecek bir Tanrı idesi, ister istemez bir şeyleri eksik eyleyen Tanrı olacaktır. O araçlarla iş görmek zorunda kalacağından, sonsuz gücüyle kendi adına edimde bulunmaktansa yaratılmış şeyler üzerinde edimde bulunmaya doğru gidecektir. Bu durum da her şeyin belirlenimine sonsuz gücüyle sahip Tanrıyı süreli dünyanın alanında sınırlar. Oysa Spinoza'nın belirlenimci evreninin işleyişi Descartes'ın etkin nedene göre işleyen evreni gibi etkin nedensellikte işler. Descartes'ın mekanik dünya anlayışına uygun olarak Tanrı idesi, doğrudan dünya işlerine karışmayan bir Tanrıdır. Bu türden bir Tanrı idesi Descartes'a, özgür istemle donatılmış bir insan anlayışı oluşturma olanağı tanır.

Descartes erekselliğın olmadığı, temel etkinliğı başlatanın Tanrı olduğı mekanik bir evren düşünürken, Spinoza'nın tersine özgür istemliliğe yer açmıştır.

Descartes'a göre yanlışların kaynağında insan isteminin anlayamadığı şeylere uzanması yatar; yani Spinoza'dan farklı olarak Descartes'a göre istem anlığın denetiminden kaçtığında yanlış olur. Böylece Descartes insan isteminin doğru yargıda bulunma olanağını, en azından anlığın denetimi dışında istemin konusunu edindiğı nesnelere alanında ortadan kaldırır. Descartes'a göre istem çoğunlukla açık seçik bildiğimiz şeylerin ötesine uzanır. Böylece insan istemini kötü kullanınca yanlışya sürüklenir (Descartes, 1973, s. 112). İnsan tam ve yetkin bir bilgilenme içinde olmadan da ilgili konuda yargıda bulunabilir. Herhangi bir insanın yargıda bulunması için anlık kadar istem de gerekir (Descartes, 1973, s. 111). İnsan özgür istemi olduğunu yaşam deneyimlerinden yola çıkarak bilir (Descartes, 1973, s. 114). Oysa Spinoza'ya göre insanın istemi doğrudan anlıkla birlikte düşünülmelidir; ancak böyle bir durumda doğru yargısı olan doğru eylemde bulunur.

Doğru yargı ve doğru eylem için Spinoza'ya göre nesnenin upuygun bilgisine sahip olmak gerekir. Ancak John Cottingham'ın da "The Intellect, the Will, and the Passions: Spinoza's Critique of Descartes" ("Anlık, İstem ve Tutkular: Spinoza'nın Descartes Eleştirisi") makalesinde vurguladığı gibi Spinoza, Descartes'ı istemi anlaktan ayırdığı için eleştirse de, aslında iki filozof upuygun bilginin doğru eyleme yol açacağı noktasında buluşurlar (Cottingham, 1988, s. 251). Spinoza'yla karşılaştırarak bakıldığında Descartes için de insan yetkin biçimde anladığı şeylere dikkatini yönelttiğinde doğru bilgilere ulaşabilir; tersi durumdaysa zihinde bulanık ve karanlık fikirler oluşacaktır (Descartes, 1968, s. 141). Descartes'a göre de istem ve anlığı uyuşturacak biçimde yargıda bulunmak önemlidir:

Ancak açık ve seçik olarak yeterince kavrayamadığım bir şey üzerine yargı vermekten kaçınırsam doğru edimde bulunduğum ve aldanmadığım açıktır; ama onu olumsuzlamaya ya da olumlamaya karar verirsem, o zaman artık özgür istemimi gerektiği gibi kullanamam; hatalı olanı olumlarsam aldandığım açıktır ve doğruya uygun yargıda bulunsam bile yalnızca rastlantıdandır ve az çok hatamdan ve özgür istemimi yanlış kullanmaktadır (Descartes,1968, s. 138-139).

Böylece her iki filozof için de doğru eylem, anlık ve istemin bulunduğu noktada gerçekleşir. Ancak Spinoza, Descartes'tan farklı olarak, anlık ve istemi birbirinden ayırmayan bir bakış açısına sahiptir ve özgür isteme ilişkin görüşlerini de bu bakış açısından türetir. Buna göre Spinoza açısından anlığın gücü ölçüsünde edimde bulunulur. Spinoza anlık ve istemi ayırmayan bakış açısını, *Ethica* çalışmasının ikinci bölümünün kırk dokuzuncu önermesinde açıkça ortaya koyar: “Zihinde herhangi bir istem yoktur ya da fikir olarak fikrin içerdiği dışında olumlama ya da olumsuzlama yoktur” (Spinoza, 1965b, s. 125). Bu açıdan bir nesneye upuygun fikrin olumlanması ya da olumsuzlanması ruhu etkin ve özgür kılacaktır. Başka bir deyişle nesneye ilişkin fikrin olumlanması, o nesneye ilişkin doğru bilgiye sahip olunduğunu, bir fikrin olumsuzlanmasıysa o nesneye ilişkin yanlış bir bilginin farkında olunduğunu gösterir; yani insan anlığıyla doğruyu yanlıştan ayırt ederek *doğru yargı*'da bulunur. Buradaki sorun Descartes'ta olduğu gibi apaçık olan nesneye upuygun fikrin edinilmesidir. Böylece Spinoza da Descartes'la bir ölçüde aynı noktaya ulaşır. Ancak Spinoza yine de Descartes'ın deneyimden giderek istemin anlığı aşan bir uzanımı olduğunu fark ettiğimiz görüşüne katılmaz. Descartes'ın bu bakışı *Yöntem Üzerine Konuşma*'da (1637) da görebileceğimiz gibi insanın olanaklarının ötesindeki şeylere yönelmesiyle ilgilidir. Anlık, arzuları sınırlar, aynı zamanda tutkular üzerinde etkilidir. Ancak Spinoza için anlığın tutkular üzerinde denetleyici gücü olsa da istemlilik konusunda arzular

tartışma dışıdır; çünkü Spinoza'ya göre zaten insan uzanamayacağı bilgiye düşünceyle de ulaşamaz. Aslında Descartes da bunun olanaksızlığını değişik biçimde dile getirir. Bizim için iyi olup bizim dışımızda olanı anlak gösterir. Descartes bizim dışımızda olanı gücümüzü aşan olarak belirler. İnsan böylece kuş gibi uçma ya da Çin kralı olma istemesi göstermez (Descartes, 1998, s. 54). Spinoza'da doğrudan bizim dışımızdaki ya da bize bağlı olmayan şeyler uyarsız fikirlerle ilgilidir.

Spinoza'nın ad vermeden Descartes'a ikinci karşı çıkışı, deneyime dayanarak, istemli biçimde yargımızı askıya alabileceğimiz konusundadır. Descartes'a göre açık ve seçik algılayamadığımda aldanmamam için yargıdan kaçınmak doğru edimdir. Ancak Spinoza için yargıyı askıya almak gereğini duymak özgür istemli bir edim değil; yalnızca şeyin upuygun algılanmamasıdır. Spinoza'ya göre gerçekte konu istemle değil algıyla ilgilidir. Aslında Spinoza burada da Descartes'ın bakışından çok da değişik bir çıkarım yapmaz. Ancak Spinoza'nın anlak ve istemi ayırmayan bakışı, onu Descartes'a karşıtmış gibi gösterir. Spinoza'nın örneğinde kanatlı at imgeleyen bir çocuk gerçekte gördüğünden emin olmasa da atın varoluşunu dışlayan bir şey imgelemez; düşlerde de böyle olur ve düşü görülen şeyle ilgili insanın yargısını askıya alma gibi bir gücü düşünülemez. Böylece herkes algıladığı kadarıyla aldanmaz. Kendi başına zihnin imgeleri yanılğı içermez. Spinoza zaten insanın algılamasına karşın hiçbir şeyi olumlamamasını kabul edilebilir bir durum olarak görmez. Böylece Spinoza kanatlı atı algılamak kanatlı atı olumlamaktan başka ne olabilir diye sorar. Buna göre zihin kanatlı at fikrini dışlayan bir fikre kanatlı at imgesini bağlamadıkça onun varoluşundan kuşku duymasını gerektirecek bir güdüye sahip olmayacaktır (Spinoza, 1965b, s. 129-130). Sonuçta, her iki filozofta da önemli olan insanın algısında şeyin upuygun fikrine sahip olup olmadığıdır.

Fikirlerin birbirlerine göre daha yetkin durması, istem ve anlık arasında fark varmış gibi bir görüşe yol açsa da bu Spinoza'ya göre bu bir yanılgıdır; çünkü istem her fikre yüklenen evrensel bir anlama gücüdür. Başka bir deyişle istem bir şeyin özünü belirleme gücüne dayanmadan, yalnızca şeyin upuygun özünün olumlanmasıyla ilgilidir ve anlaktan ayrı bir işlevi yoktur. Bu noktada üçgen fikriyle dörtgen fikrinin olumlanması birbirinden ayrıdır. Ama doğru olanın doğruluğunu olumlamakla yanlış olanın doğruluğunu olumlamada birbirine denk bir düşünme gücü kullanılmaz (Spinoza, 1965b, s. 131). Spinoza'nın bu belirlemesinden çıkan sonuç, dünyadaki şeylerin özüne ilişkin doğru bilgiye ulaşmanın kendiliğinden olmadığı, özel bir çaba gerektirdiğidir. Stoa'daki Herakleitos'çu bakıştan gelen bilgiye ulaşmanın özel bir çaba gerektirdiği fikri Spinoza'da da tekrar edilir. Zaten başta da söylendiği gibi insanı özgür kılacak olan da şeylerin upuygun bilgisine ulaşmakla ilgilidir.

Zihnin doğruyu da yanlış da olumlaması yalnızca varolana ve varolmayana göredir. Yanlışlığın yapısını oluşturan hiçbir olumlu fikir yoktur. Böylece Spinoza'ya göre kolayca yanılgılara yol açan tekillikle tümelleri karıştırmak, gerçek varlıklarla usun varlıklarını ve soyutlamaları karıştırmaktır (Spinoza, 1965b, s. 130). Spinoza tekillerden hareketle insanın çıkarım yaptığını ve buna bağlı olarak genel bilgiyi ortaya koyduğunu söylemek ister. Buna göre anlığı iyi kullanamayıp gelişi güzel yapılan çıkarımlar bir şeyin upuygun bilgisini vermeyebilir. Spinoza'nın vurgulamak istediği, anlığın kullanımının ötesinde istemin ayrı ayrı şeylerin özünü belirleyen bir yanının olmamasıdır.

Özgür istemi savunanların bir başka karşı çıkışı da, Buridanus'un eşeginin durumu gibi iki eş durumda kalan birinin nasıl istemsiz kalacağıyla ilişkilidir. Spinoza'ya göre iki eş durum arasında sıkışan biri belki istemsiz kalabilir. Ancak

Spinoza'nın açıklamalarından anlaşılan bu durumdaki birinin anlığını kullanabilen biri olmayacağıdır; çünkü Spinoza benzer biçimde anlıklarını kullanamayan kimseler olarak kendini asan birine, çocuklara, aptallara, delilere ne diyeceğini bilemediğini söyler (Spinoza, 1965b, s. 130-131).

Sonuç olarak Spinoza Stoa felsefesiyle uyuşur biçimde özgür istemle belirlenim arasındaki ikilemi içsel bir özgürlükle yani istemi doğrudan anlığa bağlayarak çözer. Ancak Spinoza'da Stoa felsefesinde olduğu gibi insanın ussallığının tutkular üzerindeki katı biçimdeki belirleyiciliği yoktur; yani Spinoza tutkuları mahkûm etmez. Ayrıca istemeye Descartes'ta olduğu gibi ayrı bir anlam da vermez. Örneğin olumsal durumlarla ilgili özgür seçişe olanak tanıyan Leibniz bile bütün insan eylemlerinin bilgisinin *a priori* olarak Tanrıda bulunduğunu söylemişti. Leibniz'e göre insan yetkinlik ilkesi çerçevesinde yapabileceği en uygun eylemi yapar. Bir başka deyişle özgür seçişe olanak vermiş gibi görünen Leibniz bile her şeyi yeter neden ve yetkinlik ilkesine bağlayarak bu özgür istem-belirlenimcilik çatışkısını tam olarak aşamaz. Spinoza'daysa özgür istem-belirlenimcilik çatışkısının nasıl giderildiği ancak *conatus* kavramı irdelenerek açıklanabilir. Böylece Spinoza'nın özgürlüğü hangi koşullarda olanaklı kıldığı anlaşılabilir.

1. 2 CONATUS VE KENDİ OLMA OLANAĞI

Felsefe tarihi boyunca insanın özellikle kendini koruma güdüsüne birçok filozof değinir. Hatta birçok filozofa göre kendini koruma, insanın en temel güdüsüdür. Spinoza tarafından kullanılan *conatus* kavramı tam da insanın kendini koruma güdüsüne ilişkindir. Hobbes gibi birçok filozofta kendini koruma güdüsü daha sınırlı bir kullanıma sahip olup, daha çok insanın başkaları karşısındaki duygulanımlarını ve nesnelere ilişkin durumunu yansıtmaya biçiminde ele alınmıştır. Spinoza'daysa terim, felsefe tarihindeki baskın kullanımlarından farklı olarak

kendini koruma güdüsünü insanın düşünsel gelişimini de kapsayacak bir genişlikte ele alınır.

Böylece *conatus* kavramı Spinoza tarafından dar ve geniş anlamlarda olmak üzere iki farklı bağlamda kullanılır. Kavramın geniş anlamda kullanımı, bütün canlıların kendilerini koruma güdüsüne sahip oluşuyla ilişkilidir. Kavramın dar anlamda kullanımıysa insan ve dünyasıyla bağlantılı bir içerik kazanır. Spinoza bu dar anlamı üzerinde özellikle durarak, kavramın içeriğini insanın düşünsel ve buna bağlı olarak etik etkinliğini vurgulayacak biçimde insana özgü bir kullanıma bağlamıştır. *Conatus* kavramının insana özgü olarak kullanılması, elbette insanın usunu kullanan bilinçli bir varlık olmasındandır; yoksa Türkçe karşılığı “çaba” olan *conatus* terimi salt bilinçli eylemlere ilişkin kullanılmaz.

Spinoza’ya göre çaba her türün teklerinin kendini korumasına ilişkindir: “*Her bir şey kendi elinde olduğu ölçüde varlığını korumaya çabalar (conatus).*” (Spinoza, 1965b, s. 142). Spinoza “kendi elinde” sözcüğüyle her bir şeyin özünü kasteder. Böylece Spinoza’nın iddiası tekil şeylerin özlerini yitirmedikçe varlıklarını korumaya çalışacakları yönündedir. Spinoza’ya göre her bir şeyin varlığını korumaya çalışırken gösterdiği çaba, sınırlı bir süreye göre düşünülemez (Spinoza, 1965b, s. 143). Zaten Spinoza’da Doğadaki şeyler belli bir süreye bağlı olmadan kendi varlıklarını koruma çabalarını Doğanın öncesiz-sonrasız mutlak düzeninden aldığından, kendini koruma çabasını sınırlı bir süre için düşünmek saçmadır. Böylece Spinoza şeylerin varlığının Doğanın sınırsız gücünden çıktığını düşündüğünden, bir şeyin varlığını koruma çabasını süre içinde düşünmeyi saçma bulur. Spinoza bu saçmalığı “*Hiçbir şeyin dış bir neden olmadan yıkılamayacağı*” (Spinoza, 1965b, s. 142) önermesiyle dile getirir. Spinoza bu savıyla bireyin kendini koruma çabasının dışarıdan engellenmedikçe belli bir süreye sığdırılamayacağını söylemek ister.

Kendini koruma çabası öncesiz-sonrasız mutlak doğal düzene bağlı olan türün bireylerinin genel değişmez davranışını gösterir. Kendini koruma çabası türün genel değişmez davranışıyla ilgili olmasaydı zamansal düzlemde değişip yok olan, varlığın “özel” değil “sınırlı kipsel” yanıyla ilgili olarak kabul edilmeliydi. Oysa varlığın sınırlı kipsel yanı, her varlığın dış etkiye açık biçimde, doğal düzende yitip gitmeye mahkûm olduğunu gösterir. Bununla birlikte hiçlikten gelmediğinden herhangi bir varlığın bile bile kendini yok etmesi doğaya aykırıdır:

Tekil şeyler gerçekte Tanrının özniteliklerinin belli ve belirlenmiş bir tarzda açıklandığı kiplerdir, yani Tanrının ne olduğuna ve ne tür edimde bulunduğuna göre Tanrının gücünün belli ve belirlenmiş tarzda açıklandığı şeylerdir; ve kendini yıkabilen yani varoluşunu yok edebilen kendinde hiçbir şey yoktur; ama tersine varoluşunu yok edebilen, her şeyle karşıtlaşır; ve böylece her şey yapabildiği kadar ve kendi elinde olduğu kadar varlığını korumaya çabalar (Spinoza, 1965b, s. 143).

Dar anlamda insanın kendini koruma çabası dikkate alındığında, Spinoza'nın insanın kendini koruma çabasını yalnızca nesnel yaşama ilişkin upuygun bilgiyle bağlantısında gerçekleşen yetkinleşme çabası olarak tanımlamadığı fark edilecektir; çünkü insan Doğadaki olguların işleyişini ve bu işleyişe bağlı olarak kendini doğru kavrayamadığı noktada uyarlı olmayan fikirlere de sahip demektir. Uyarlı olmayan fikirler bilgi değeri açısından imge düzeyinde kalan insan için kaçınılmazdır. Her insan imgesine yansıyan her nesneyi usuyla değerlendirme süzgecinden geçiremeye de Spinoza'ya göre imgesel ya da duyuusal bilgi upuygun bilgiye ulaşmak için gereklidir, ama tekbaşına doğru bilgiye götürmeye yetmez. Buna karşın uyarlı olmayan bilginin düzeyini, yani imgesel bilgi düzeyini aşamamış insan da en azından günlük gereksinimlerini karşılayarak kendini koruma çabası gösterir. Ancak bu türden gereksinimler düzeyindeki çaba, insanı özgür kılmaya ve kendi olma olanağını yaratmaya yetmez. Ayrıca bedensel duygulanımlarının fikrine ulaşamayan

insanın tam olarak gerçek gereksinimlerini fark etmesi de zordur. İnsan bedensel duygulanımlarının fikrine zihniyle ulaştıkça “çaba”sının bilincine varır. Böylesi bir bilince vararak zihnin özünü kurmak, upuygun bilgi kadar uyarlı olmayan bilgiye de bağlıdır (Spinoza, 1965b, s. 144). Uyarlı olmayan bilginin önemi insanı upuygun bilgi üzerinde düşünmesini ve çıkarım yapmasını sağlamasındandır. Spinoza'nın güneş örneğinden hareketle, imgesel bilgi düzeyindeki insanın güneşi görebileceği, ancak güneşin büyüklüğüyle ilgili doğru bir belirlemede bulunamayacağı ileri sürülebilir. Yine de insan güneşin büyüklüğünü fark edemese de, yani bu konuda uyarlı olmayan bilgisi olsa da güneşle ilgili duyum güneşin büyüklüğü konusunda onu düşünmeye itebilir. Böylece bilgisini us yetisiyle destekleyen biri, optiğin yasalarını kavratsa güneşin büyüklüğünü imgesel düzeydeki insandan daha doğru belirleyecektir.

Spinoza'daki ussallığa bağlı olarak olguların nedenleri arasında çıkarım yapabilme gücü, doğrudan insanın duygulanımlarını tanımak açısından da önemlidir. Spinoza *Ethica*'nın üçüncü bölümünde insanın duygulanımlarını enine boyuna inceler. Spinoza'nın duygulanımları özel olarak incelemesi demokratik bir ortamda insanların yaşama ilişkin kavramsal tartışmaları yapabilmeleri, ortak yaşamı paylaşabilmeleri amacıyla öncelikle kendilerini tanımalarının gerekliliğini düşünmüş olmasına bağlıdır. Hatta insanın öncelikle kendini tanınmasının önemini gören Spinoza, *Ethica*'da duygulanımlarla bağı içinde zihnin işleyişine evrenin işleyişinden daha çok yer verir. Joseph Ratner *Spinoza Felsefesi* adlı derleme kitabının giriş yazısında “Evrenin tüm yasaları içinde zihinsel yasaları keşfetmek Spinoza'nın başlıca konusudur” (Ratner, 1927, s. XLIV) belirlemesini Spinoza'nın Freud'culuktaki gibi insanın zihinsel yaşamını belirlenim düzeninin dışında düşünmediği vurgusuyla tamamlar (Ratner, 1927, s. XLIV). Spinoza'ya göre

belirlenim düzeni içinde yer alan insan tüm duygulanımlarıyla ilgili fikirleri ayrıştırıp, nedensel bağları bütünüyle göremez. Ancak belirlenim düzeninde olsa bile insan bedenindeki tutkulara ilişkin bazı fikirlerin insanın kendi özüyle ilgili olmadığını görebilir.

Böylece duygulanımlar açısından da uyarlı olmayan bilgi, bedenimizin duygulanımlarıyla ilgili doğru fikre ulaşılması için yardımcı olacaktır. Spinoza'ya göre insanların duygulanımları çoğu zaman bize apaçık yansımaz. Ama tüm duygulanımlar arzu, sevinç ya da üzüntüden doğar (Spinoza 1965b, s. 215). Böylece Spinoza insanlardaki bu üç duygulanıma bağlı olan, ancak dışarıdan aldıkları uyarlı olmayan etkilere göre ortaya çıkan duygulanımların değerlendirmesinin ne ölçüde yapılabileceğini göstermeye çalışır. Örneğin, Spinoza kıskançlığı, değişik duygulanımların karıştığı, içeriği belirlenmesi zor karmaşık bir duygulanım olarak görse de (Spinoza, 1965b, s. 214-215), kibri insanın kendini hak ettiğinden daha fazla sevmesi diye tanımlar (Spinoza, 1965b, s. 207). Kibir usa bağlı bir duygulanım olan kendinden hoşnutluktan doğar, ilk planda kendini aşağı görmekten kaynaklanan ancak üzüntüyle gelen alçakgönüllülüğün tersi gibi dursa da her iki duygulanım da birbirinden pek farklı değildir. Alçakgönüllü olduğuna inanılan kimseler de çoğu zaman hırslı ve başkalarını kıskanan insanlardır (Spinoza, 1965b, s. 208). Kibir kendine yönelik bir duygu olsa da örneğin kibirli bir insan nefret ettiği birini hak ettiğinden daha değersiz görebilir. Böylesi bir duygu küçük görmedir. Kibir gibi, küçük görme gibi duygulanımları taşıyanların imgelemlerine bir sevinç duygusu eşlik eder (Spinoza, 1965b, s. 159). Sonuçta Spinoza Doğanın tüm ilişkilerini anlamak nasıl olanaksızsa, tüm duygulanımları çözenin de zor olduğunu düşünür. Yine de Spinoza'ya göre tüm duygulanımlar tüm tekil şeyler gibi zorunlu olarak Doğadan çıkar ve Doğanın düzenine bağlıdır. Önemli olan duygulanımların ne

ölçüde bedenini fikrini yansıttığının ne ölçüde beden açısından uyarlı olmayan fikir taşıdığına görülmesidir. Böylece duygulanımların doğru değerlendirilmesi insanın kendisiyle ve çevresiyle ilgili doğru yargıda bulunmasını sağlar.

Spinoza'yı, Stoa felsefesinde de görülen, özellikle insanın kendinden kaynaklanmayan, ama dıştaki şeylerle ilgili olarak yanlış yargımız sonucu bizde oluşan ve bizi huzursuz eden duygulanımlar konusu etkiler. Yüzyıllar sonra Spinoza'da yankısını bulacak sözlerinde Epiktetos, huzursuz duygulanımların yanlış yargılarla ilişkisini şöyle kurar: “*Anımsa ki sana söven ya da seni döven, seni kızdıran o değildir, seni aşağılayan şeylerle ilgili görüşündür. Bu yüzden biri seni kızdırırsa kesin olarak seni kızdıran bu konudaki kanındır*” (Epiktetos, 2013, s. 290). Bir başka açıdan Spinoza'ya göre bireyin duygulanımlarının doğru yargı vermesini engelleyebileceği ileri sürülebilir.

Spinoza özellikle *Ethica*'nın son bölümünde ruhun tutkular üzerinde mutlak belirleyiciliği ve tutkuların büyük ölçüde mahkûm edilmesiyle ilgili olarak eleştirdiği Stoa felsefesiyle duygulanımların doğru değerlendirilip ortak yaşamın usallık ilkesine göre paylaşılması konusunda uzlaşır. Spinoza'nın bilgi, etik ve siyaset anlayışlarını buluşturan nokta tam da burasıdır. İnsanlar anlığını kullanıp uygun fikirlere sahip oldukça daha etkin bireyler olarak yaşama katılabilirler; toplumsal yaşamda kendi etkinliklerini en iyi ortak iletişim ve paylaşım kanalları kurarak geliştirebileceklerinin farkına vardıklarında, toplumsal yapıyı daha sağlıklı yürütebilirler. İnsanların yaşama etkin bireyler olarak katılmaları, hem kendilerini daha iyi tanımalarına hem de paylaştıkları ortak kavramsal yaşamı daha iyi bilmelerine bağlıdır.

Bu bağlamda insanın varlığını koruma çabası salt bireysel bir çaba değildir, bir insanın varlığını koruma çabasına başka insanlarla ortaklaşması olumlu katkı yapacaktır. *Conatus* kavramının öznelerarası konumu, Spinoza'nın siyaset anlayışını da biçimlendirir. Bu açıdan her ne kadar siyaset anlayışları birbirinden farklı olsa da, tıpkı Hobbes gibi Spinoza da insanın kendini koruma çabasındaki bencilliğine dikkati çeker. Ancak yine de Spinoza, iktidara yönelik tutumunda bireyin güvenliğini tek bir gücün eline bırakacak kadar iyimser değildir; bu nedenle Spinoza'nın tercihi Hobbes'tan farklı olarak demokrasidir. Böylece Spinoza'nın Hobbes'la paylaştığı insanın bencilliğine ilişkin etik temeller, siyasal bakış açısına taşındığında büsbütün farklı bir sonuca yol açar.

Hobbes'un etik anlayışını temellendirdiği insanın bencilliğine ilişkin yargısıyla Spinoza'nın *conatus* kavramını ayırt eden en önemli unsur, Spinoza'nın *conatus* kavramını salt bireysel bir “çaba” olarak değerlendirmiyor oluşudur. Spinoza, kavramı toplumsal düzleme uzanacak boyutta kullanır. *Ethica*'nın üçüncü bölümünün yedinci önermesinin kanıtlamasında Spinoza *conatus* kavramının toplumsal boyutuna dikkati çeker:

Böylece herhangi bir şeyin ya tekbaşına ya da başkalarıyla herhangi bir şeyi yapmasına ya da yapmaya çalışmasına yönelik gücü ya da çabası yani varlığını korumaya çalışan güç ya da çaba o şeyin verili ya da gerçek özünden başka bir şey değildir (Spinoza, 1965b, s. 143).

Spinoza'ya göre bireylerin birlikte kendini koruma çabası herhangi bir türün tüm bireyleri için geçerlidir. Ama öbür türlerden farklı olarak insan, kendini koruma çabasının bilincindedir.

Spinoza “bilinç” kavramının içeriğini günümüzdeki kullanımından farklı bir biçimde belirler. Günümüzde bilinç kavramının neliği üzerine Stuart Hampshire'a göre çağdaş filozoflar genelde bilinemezci bir tutum alırlarken Spinoza bilinci dışsal

dünya algısını ve dışsal dünyayla kendi bedenindeki değişikliklerin algısını da içerecek biçimde belli bir dönemdeki zihinsel etkinliklerin toplamı olarak adlandırır (Hampshire, 2005, s. XLVIII-XLIX). Aslında Spinoza'nın günümüzdeki bilinç kavramından ayrı biçimde bilinç etkinliklerini belli bir döneme ilişkin görmesi, daha çok onun yaşadığı dönemde tarihselci bir bakışın egemen bir söylemin paydaşı olamamasından ve bu nedenle bilinç konusunu çok daha dar biçimde ele almasından kaynaklanır.

“Bilinç” kavramı Spinoza'nın söyleminde daha çok insanın kendini koruma çabasının ruhuyla ve bedeniyle ayırında olduğunu gösteren bir anlamda kullanılır. Kendini koruma çabasının ayırında olmak, daha çok bu çabayı geliştirecek şeylerin, yani bu yöndeki “iştah”ımızın bilincinde olmaktır. Spinoza için iştah ve arzu kavramları *conatus* kavramını açıklayıcı kılmada önemlidir:

Bu çaba yalnızca zihinle bağlantılı olduğunda ona istem denir; ama zihinle ve bedenle bağlantılı olduğunda ona iştah denir; bu iştah insanın korunmasına yardım edenin, zorunlu biçimde çıktığı, insanın doğasından gelen özünden başka bir şey değildir; ve insan böylece bu şeyleri yapmak üzere belirlenir. Ayrıca iştah ve arzu arasında iştahın bilincinde bulunduğu kadarıyla arzunun genelde insanla bağlantılı olması dışında bir fark yoktur ve bu nedenle *arzu bilincine varılan iştah* diye tanımlanabilir. Bütün bunlardan iyi yargısını verdiğimizden dolayı herhangi bir şey için çabaladığımız, herhangi bir şeyi istemediğimiz, herhangi bir şeye iştah göstermediğimiz, herhangi bir şeyi arzuladığımız sonucu çıkar; ama tersine bir şeye iyi yargısını o şey için çabaladığımızdan, o şeyi istediğimizden, o şeye iştahlandığımızdan ve o şeyi arzuladığımızdan dolayı veririz (Spinoza, 1965b, s. 144-145).

Böylece Spinoza'ya göre varlığımızı koruyacak, geliştirecek şeyler “iyi”dirler. Onlar bizim varlığımızı korumamıza ve gelişmemize yararlı oldukları için iyidirler. Bu noktada ne derece insanın edimde bulunma gücü taşıdığını yani kendi olanaklarını tanıması önemlidir. İnsanın kendi düşünme gücüyle ya da usuyla ilgili olmayan

duygulanımlar, yaşamdan aldığımız etkilere göre bireyi değişik yönlere sürükleyen tutkulardır. Örneğin kendinden hoşnutluk Spinoza'ya göre us kaynaklı bir duygulanımdır (Spinoza, 1965b, s. 269). Ama insan kendini tanıyıp neyi yapıp neyi yapamayacağını bilemezse kendini yanlış değerlendirip kibirli davranabilir, böylece kendini tutkuların sürüklemesine bırakabilir. Tersine us kaynaklı olmayan alçakgönüllülük zaten anlaşılamayan bir eksiklik duygusuna dayandığından insan edimde bulunma gücünün sınırlanması dışında kendi yetersizliğini anlamaz (Spinoza, 1965b, s. 269). Buna göre insanın neyi yapıp neyi yapamayacağıyla ilgili yargısı belirsiz bir konumda kalır. Ama bir insanın kendi yetersizliğini kendinden daha güçlü birtakım şeyleri tanıyarak anladığı varsayılırsa, buradan giderek o kişinin kendi yapabileceklerinin sınırını çizdiği ileri sürülebilir. Böylece o kişi kendini seçik olarak tanır ve edimde bulunma gücüne neyin yardımcı olacağını bilir (Spinoza, 1965b, s. 270). Yoksa Spinoza'ya göre alçakgönüllülük gibi bir duygu ustan ya da düşünme gücünden kaynaklanmadığından bir erdem değil, salt tutkudur.

İnsanın kendi yapısından ayrı, doğrudan dış etkilere kapılmasının sonucu olan her tür tutkunun, bireyin kendi yapısına bağlı olan duygu ve düşünme gücünden kaynaklanmasa bile bireyin doğru eylemde bulunmasına yardım ediyor oluşu göz önüne alındığında Spinoza'da Doğada kendinde iyi ya da kötü yoktur; bu nedenle Spinoza, iyinin ve kötünün insanın yapısından ayrı düşünülmeyecek biçimde yaşamla bağlarını ortaya koyar. İyinin ve kötünün insanın yapısından ayrı düşünülmemeyeceği Spinoza'nın "*Bedenimizin varoluşunu dışlayan bir fikir zihinde olamaz ve ona aykırıdır*" (Spinoza, 1965b, s. 145) önermesinde belirginleşir. Örneğin kişinin kendine zarar verme eylemi olarak intihar gibi bir fikir Spinoza'ya göre zihne aykırıdır. İnsanın intihar etmesi bedeninin varoluşunu yadsımasıdır. Bedenin varoluşunu yok etmek, insanın kendini koruma güdüsüne aykırı düşecek biçimde

kaçınılması gereken bir durum olduğundan, ancak insanın kendi yapısına bağlı olmadan bulanık ve uyarlı olmayan bilgiye dayalı olarak dış etkilerin sonucu olabilir.

Spinoza'da uyarlı olmayan bilgisiyle dış etkilere açık ve dış etkilere bağlı olarak her yöne sürüklenebilecek bir kişi ister istemez kendini özgür kılma ve kendi olma olanağını elden geçirir. İnsanın kendini özgür kılamamasında duygulanımlarını tanıyıp, duygulanımlarını anlığıyla yönetememesinin payı vardır. Spinoza'da duygulanımlarının sürüklenmesine kendini bırakan insan, intihar örneğinde olduğu gibi, insanın özüyle uyuşmayan her türlü zayıflığı gösterebilir. Spinoza insanın duygulanımlarını yönetmedeki ve sınırlamadaki güçsüzlüğüne kölelik adını verirken, duygulanımlarına başeğen bir insanın kendi anlığını kullanamadığından salt yazgıya bağlı yaşayacağını ileri sürer. Böyle bir insan iyiyi görse de kötüyü yapmak zorunda kalır (Spinoza, 1965b, s. 217). Spinoza'nın belirlenimci felsefesinde insanın özgürlük olanağı "kötü" yerine "iyi"yi seçebilmesine dayanır. "İyi"yi seçebilen özgür insan tipini anlaşılır kılmak için Spinoza, yetkinlik ve yetkin olmayış, iyi ve kötü kavramlarının üzerinde durur.

Spinoza genelde insanın yetkinlikten ne anladığını ev örneğiyle açıklar: Bir evi yapacak kişi, ne yapacağını bilerek yapıtını bitirdiğinde, o evi yapandan böyle bir iş bekleyen biri (evi yapanın amacını bilen biri) yapılan binayı yetkin bir iş olarak değerlendirir. Ama evi yapan ne yapacağını bilmesine karşın evi tam olarak yapamamışsa, evi yapanın amacını bilen biri, ortaya çıkarılan eksik yapının yetkin olmayışını görür. Ama evi yapanın bilgisi ve düşüncesinden habersiz olan bir başka kişi ortaya çıkan yapıyla ilgili ne yetkin olmuş ne yetkin olmamış diyebilir. Zamanla insanlar ev yapımıyla ilgili tümel düzeyde kavramsal bilgiye ulaşır, kafalarında belli bina yapımı örnekleri oluştururlar. Kafalarındaki örneklere göre yapılan binaları yetkin bir çalışma ya da değil diye değerlendirebilirler. Spinoza için sıkıntılı durum

yapay şeylerin yetkinliği üzerine yapılan düşünüş biçiminin doğal şeylere aynı biçimde taşınmasından gelir. Buna göre sorun bizim doğadaki şeyleri, yapay şeyleri değerlendirişimizdeki düşünce biçimiyle yetkin ve yetersiz olarak yargılamamızdan gelir (Spinoza, 1965b, s. 217-218). Önceki bölümde görüldüğü gibi insanın insanbiçimci bir yaklaşımla doğaya ereksellik yüklemesinin nedeni de Spinoza'ya göre doğada eksiklik gibi görülen şeylerle ilgili bilgi eksikliğinden, başka bir deyişle doğanın keşfedilememiş yanlarından gelir. Aslında insanın yapay istekleri de kendi doğal iştahına bağlı olduğu için salt ereksellikle açıklanamaz. Örneğin bir evin barınmak için yapılmasının erekselliği, yerleşik bir yaşamın kolaylığından yararlanmak isteyen bir insanın tekil bir iştahından gelir. Spinoza'ya göre insanlar çoğunlukla iştahlarının nedenlerini belirleyen bilgiden yoksun olduğundan barınma gereksinimini ilk neden olarak alırlar, oysa aslında barınma “etkin neden”dir. (Spinoza, 1965b, s. 218). İnsan, ister yapay olanla ilgili olsun, ister doğal olanla ilgili olsun, doğadaki tüm mekanik işleyişi tam olarak çözümleyemez. Bu nedenle Spinoza insanların her türlü konuyu ilk nedene, yani erekselliğe indirgeyen bakış açısını eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutar. Böylece Spinoza insanın doğal ve yapay dünyası arasındaki birlikteliği gösterirken belirlenim düzeninin bir parçası olan insanın doğasının tümüyle kavranamazlığına bağlı olan yapay dünyanın açıklamasını da “ereksel neden”de değil, “etkin neden”de bulur.

İnsan doğadaki nedensel ilişkileri açıklayamadığında doğaya yetersizlik yükleyebilir. Oysa “*Yetkinlik ve yetersizlik (...) gerçekte yalnızca düşünce kipleridir, aynı türün ya da aynı cinsin bireyleri arasında karşılaştırma yaptığımız için uydurmaya alışkın olduğumuz kavramlardır*” (Spinoza, 1965b, s. 218-219). Spinoza'nın belirlemesi aynı türün ya da cinsin tek tek bireysel nesnelere çıkarılan ancak gelişigüzel kurulmuş tümel bir tasarıma yöneliktir; gerçeklik

alanındaysa Spinoza her türlü nesnenin aslında herhangi bir yetkinlik sorunu olmadan doğada bir yer tuttuğunu kabul eder.

Ancak yine de tekil şeylerin uzun süre varlığını sürdürüyor olması, o şeylerin yetkinliğini ya da *conatus*'larını geliştirdiklerini göstermez. Tekil şeylerin uzun süre varlıklarını sürdürmeleri, öz olarak geliştiklerinden değil, tersine özlerini yitirdikten sonra görünüş olarak kalmalarından dolayıdır. Bu açıdan ussallık yetisini yitiren insan bireyinin varlığını sürdürmesi, salt zamanda ve uzamda yer tutmanın ötesine geçmez. Oysa Spinoza'nın yetkinlikten anladığı salt zamanda ve uzamda yer tutmaktan farklıdır: *“Yetkinlikle söylediğim gibi gerçekliği, yani süreye bağlı olmadan belli bir tarzda varolduğu ve belli bir etki ürettiği kadarıyla bir şeylerin özünü anlıyorum”* (Spinoza, 1965b, s. 220). Sonuçta Spinoza'nın da insanın kendi doğasına bağlı olan duygulanımlarının işleyişini tümüyle keşfedememesi, bedeninin tepkilerinin tümüyle ilgili fikir sahibi olmamasındandır. Buna göre insan çoğu zaman kendi doğasına uymayan duygulanımlar içinde yanlış yargılara bağlı yanlış eylemlerde bulunabilir. İnsanın doğru eylemde bulunması ve buna göre doğasına uygun eylemde bulunması hem kendisine hem de başka insanlara ilişkin neyin “iyi”, neyin “kötü” olduğunu bilmesine dayanır.

Spinoza *Ethica*'da iyi ve kötü tanımlarını vermeden önce iyinin ve kötünün aslında doğada kendinde olmadığını duyurur. Buna göre iyi ve kötü düşünme kipleriyle, yani şeyleri birbiriyle karşılaştırarak oluşturduğumuz kavramlarla ilgilidir (Spinoza, 1965b, s. 219). Spinoza'nın örneğiyle bir müzik parçası derin üzüntülü (melankolik) biri için iyi olabilirken, yaşlı biri için kötü, sağır biri içinse ne iyi ne de kötü olabilir. Spinoza, iyi ve kötü kavramlarının nesnelere ve insanların nesnelere ilişkilerindeki göreliliğine vurgu yapsa da, iyi ve kötü kavramlarının kullanımını daha çok, kendine göre “etik” insanı açıklamak açısından zorunlu görür (Spinoza,

1965b, s. 219). Spinoza'nın iyi ve kötü kavramlarından yararlanarak "etik" insanı açıklamasını gerekli görmesinin nedeni insanın kendini tanıyıp ve ayrıca olanaklarını fark edip buna göre eylemesinin önemini görmüş olmasındandır. Buna göre Spinoza iyiyi ve kötüyü yarara göre tanımlar: "*İyiyle kesinlikle bize yararlı olduğunu bildiğim şeyi anlayacağım*" (Spinoza, 1965b, s. 220); "*Kötüyle tersine iyi olan bir şeyi edinmemizi engellediğini bildiğim şeyi anlayacağım*" (Spinoza, 1965b, s. 220). Spinoza iyi ve kötü tanımlarını ilkin bireyin yararı üzerinden yapıyor olsa da temel kaygısı, insanın kendi olanaklarını tanıyıp ona göre olabildiğince kendine uygun eylemesiyle ilgilidir. Buna göre insanın özünü tanıyıp, özüne uygun biçimde davranma olanaklarını yaratarak ancak yetkinleştiği fikri Spinoza'nın erdem tanımında üstü kapalı bir biçimde içerilir: "*Erdem ve güçten aynı şeyi anlıyorum; yani insana ilişkin olduğu kadarıyla erdem, insanın salt kendi doğa yasalarından giderek tanıyabildiği belli şeyleri yapma gücüne sahip olduğu kadarıyla insanın doğası ya da özüdür*" (Spinoza, 1965b, s. 221). Spinoza insanın kendisi ve yapabilecekleri üzerine düşünmesinin gerekliliğini vurgulayarak Sokrates'in "kendini tanı" öğretisinin esinini taşır. Spinoza'ya göre de kendini tanıyıp yaşamla bağını sağlıklı bir biçimde kuran bir insan, kişilikli bir bireydir. Buna göre kişilikli birey ne yaptığını ve ne yapabileceğini bilen güçlü birey olarak toplumsal düzende etkin bir biçimde yer alacaktır.

İnsanın etkinliği kendi olanaklarını tanıyıp, olanaklarını genişleteceği alanlara yönelik eylemesiyle artar. İnsanın kendi olanaklarının farkına varıp erdeme göre eylemesi için usallık yetisi yardımcıdır: "*Mutlak biçimde erdeme göre eylemek kendi yararını aramak ilkesine bağlı olarak usun yol göstericiliğinde eylemek, yaşamak ve varlığımızı korumaktan başka bir şey değildir*" (Spinoza, 1965b, s. 241). Spinoza erdemliliği temelde insanın kendini koruma çabasıyla yani *conatus*'uyla

denk görür. Spinoza, insanın erdeme göre eylemesi olarak belirlediği kendini koruyacak biçimde eylemesini, insanın kendi doğa yasalarından çıkarır. Spinoza'yla yakın dönemlerde yaşayan 16. yüzyılın doğal hukukçusu Hugo Grotius'u izleyen 17. yüzyıl doğal hukukçuları (Locke, Puffendorf) da her ne kadar insanın yapısında olan kendini koruma güdüsünü temele koymuş olsalar da, Spinoza öbür doğa filozoflarındaki gibi hak ve sorumlulukları belirleyen bir doğal hukuk belirlemesi yapmaz: *“Buradan çıkan sonuç tüm insanların altında doğduğu ve çoğu zaman altında yaşadığı doğal hukukun ve doğa kuralının bir şeyi yapma arzusu ya da gücü olmayanı dışında hiçbir şeyi yasaklamadığıdır”* (Spinoza, 1966, s. 18). Spinoza'nın yukarıda ortaya koymak istediği düşünce daha çok insanın elinde olanı insanın kendi doğası ve yaşadığı Doğa izin verdiği ölçüde yapmaktan kaçınmadan yapabilmesidir. Böylece Spinoza doğa yasalarından öncelikle Stoa felsefesinde ve sonrasında yankıları Jean-Jacques Rousseau'nun düşüncesinde görüleceği gibi daha çok Doğanın işleyişini kasteder:

Tanrının yönetimiyle Doğanın sabit ve değişmez düzenini anlıyorum, başka deyişle doğal şeylerin zincirini anlıyorum; her şeyin olduğu ve belirlendiği evrensel Doğa yasalarının, her zaman öncesiz sonrasız bir doğruyu ve zorunluluğu içeren Tanrının öncesiz sonrasız buyruğundan başka bir şey olmadığını gerçekte yukarıda söyledim ve başka yerde gösterdim; böylece olan her şeyin Doğa yasalarından çıktığından ya da Tanrının buyruğuyla ya da yönetimiyle düzenlendiğinden, bu ikisinin aynı şey olduğundan söz ediyoruz (Spinoza, 1965a, s. 70-71).

Spinoza'da doğa yasalarının uygar yaşamda bağlayıcılığının sürmesi de insanın büsbütün kendi doğasına aykırı düşecek bir yaşam kurma olanağının olmamasından ileri gelir. Spinoza'nın “iyi” kavramının üzerinde durması insanın hem bireysel hem türsel olarak doğasına uygun eylemde bulunmasına olanak sağlayacak araçları en uygun biçimde “iyi” kavramıyla gösterebildiğindedir.

Spinoza insanı yetkinleştirecek olan eylemlerin insanın özünü ya da biçimini değiştirmeyeceğini açıkça belirtir; örneğin insan bireyi değişim geçirip bir böcek olmaz (Spinoza, 1965b, s. 219). Ancak usunu kullanıp duygulanımlarını tanıyıp yöneten insan yetkinleşir. İnsan yetkinleşip etkin bireye dönüştükçe dışarıdan gelen doğasına uyarlı olmayan etkileri doğru bir biçimde değerlendirebilir.

İnsan özüne ilişkin duygulanımlarının farkına vararak kendini tanır. İnsan kendi doğasını ne ölçüde kavratsa o ölçüde kendi gücünü arttırır ya da tersi bir durumda gücünü azaltır (Spinoza, 1965b, s. 219-220). İnsanın kendi doğasından uzaklaşacak biçimde edimde bulunması, o insanın yetkin bir durumdan daha az yetkin bir duruma geçmesini, tersine kendi doğasına uygun eylemde bulunmasıysa daha az yetkin bir durumdan daha yetkin bir duruma geçmesi sonucunu doğurur (Spinoza, 1965b, s. 220). İnsanı yetkin kılan her çaba sevinç getirir, tersi üzüntü doğurur. Spinoza'nın etiği Eski Yunan etikleri gibi kaba biçimde mutluluğu hedef olarak koymasa da mutluluk burada doğal bir sonuç gibi görünür. Hatta filozofun ulaşabildiği katıksız mutluluk erdemın bir ödülü değil, kendinde erdemdir (Spinoza, 1965b, s. 340).

Spinoza'ya göre genel anlamda insanın varlığını korumayı başarmasıyla mutluluk ancak ortaya çıkar. Spinoza insanın yapısından giderek erdemliliği *conatus* kavramıyla bağı içinde temelde üç özellikle açıklarken, mutluluğu da insanın kendini koruma çabasının doğal bir uzantısı olarak görür:

1. Erdemın ilkesi kendi varlığını koruma çabasıdır ve mutluluk insanın varlığını koruyabilmesine dayanır.
2. Erdeme salt kendi adına iştahlanılmalıdır ve iştahlanmamızın gereğine göre erdemden daha değerli ya da daha yararlı başka bir şey yoktur.
3. Kendini öldürenler zayıf ruhlu insanlardır ve doğalarına aykırı biçimde dış nedenlere bütünüyle yenik düşmüşlerdir (Spinoza 1965b, s. 236).

Dış nedenlere yenik düşmeyecek biçimde kendini etkin kılma çabası gösteren insan erdemli bir yönelim içindedir. İnsanı hayvandan ayıran ve etik kılan, yapıp ettiklerinin yani gücünün kapsamındaki etkinliklerinin bilincinde olmasıdır. Spinoza'nın erdemli insan düşüncesinde "güç" kavramı böylece önemli bir yer tutar. Spinoza'da insan kendini ve kendine bağlı olarak dışındaki nesnel dünyayı uygun biçimde anladıkça güçlü ve buna bağlı olarak etkin olacaktır. Spinoza'nın anlayan bireyin etkin olduğu düşüncesi, daha önce Leibniz tarafından dile getirilmiştir: "*Yaratık, yetkin olduğu ölçüde dışarıya etki yapar ve eksik olduğu ölçüde başka bir yaratıktan etki alır. Böylece monada, seçik algıları olması dolayısıyla eylem, karışık algıları olması dolayısıyla da edilgi verilir*" (Leibniz, 1997, s. 11). Böylece Leibniz'in monadlardan oluşan insanının apaçık bilgiye ulaştığı sıradaki etkinliğinin benzeri, Spinoza'nın, insanın kendini ve yaşamı ne ölçüde kavratsa o ölçüde güçlü olacağına ilişkin görüşleriyle ortaklık gösterir. Gücünü arttırdıkça insanın *conatus*'u da artar. Spinoza'da kendini koruma çabasını imleyen *conatus* kavramı ne Stoa felsefesindeki gibi ruhun belirleyiciliğine mutlak bir güç yükler ne de Spinoza'yı "güç istemi" kavramı açısından bir ölçüde esin kaynağı olarak değerlendiren Nietzsche'nin düşüncesindeki "güç istemi" gibi salt gücü ifade etme arzusu (Nietzsche, 2003, s. 44) olarak görülür.

Spinoza insanın gücünü ele alırken tutkuları büyük ölçüde mahkûm eden eski felsefelerin tersine tutkulara da insanın yapısı içinde yer açar. Özellikle Spinoza'nın Stoa felsefesine eleştirisi, tutkuları bütünüyle ruhun dışında göstermelerine ve tutkuları salt ruhsal bir çabayla denetlenebilir düşüncelerine yöneliktir:

Stoa'cılar gerçekte duygulanımların mutlak olarak bizim istemimize bağlı olduğuna ve mutlak olarak duygulanımlara emredebildiğimize inandılar. Deneyimin gösterdiğiyse onların kendi ilkeleri değildir, sürekli bir uygulamanın ve uzunca bir irdelemenin duygulanımların

sınırlanması ve yönetilmesi için gerektiğini yine de anlamak zorunda kalırlar (Spinoza, 1965b, s. 303).

Spinoza'ya göre insanın tutkularını mahkûm eden Stoa düşüncesinden farklı olarak duygulanımların ne olduğunu irdelemek de bir çaba işidir. Spinoza'da duygulanımları tanıma çabasındaki insan bile sınırlı bir varlık olarak kendi bedeninin duygulanımlarıyla ilgili herhangi bir fikri açıkça çözemez. İnsan ancak gerçek duygulanımlarını fark ettiğinde dışındaki nesnelere kendi yargısını bozmasını engelleyebilir. İnsanın kendi dışındaki şeylerle ilgili yanlış duygulanımlarından başka, Spinoza'ya göre tutkular, bireyin özüyle uyduğunda Stoa düşüncesinden farklı olarak insanın doğal bir parçası haline gelir. Tutkular insanın ussallığının gelişmediği dönemlerden bu yana insanın doğasının kapsamındadır: “(...) *usunu doğru kullanmanın ilk insanın gücü kapsamında olmadığını, ama bizim gibi onun da tutkulara baş eğdiğini anlamak gerekir*” (Spinoza, 1966, s. 18). Spinoza da Hobbes gibi uygarlaşmamış ilkel insanı tutkularına bağlı görür. Spinoza'nın Hobbes'un etkisindeki doğal durum anlayışından farklı olan yanı daha çok Puffendorf'un doğal durum anlayışında olduğu gibi insanı toplumsallığa açık görmesindedir:

Her biri Doğanın üst hukukuna göre vardır ve her biri kendi doğasının gereğinden çıkan Doğanın üst hukukuna göre yapar; ve böylece her biri hangi şeyin iyi, hangi şeyin kötü olduğunu Doğanın üst hukukuna göre yargılar ya da kendi yapısına göre kendi çıkarını gözetir, sevdiğinin öcünü alır ve sevdiğini korumaya, nefret ettiğini yıkmaya çabalar. İnsanlar usun yönetiminde yaşasaydı, başka birine hiç zarar vermeden her biri kendilerine ait olan bu hukuka sahip olacaktı. Ama insanlar güçlerini ya da insani erdemlerini aşan duygulanımlarına başeğdiğinden, böylece farklı yönlerde sürüklenirler ve birbirlerine gereksinirlerken birbirleriyle karşılaşırlar. Böylece insanların uyum içinde ve birbirine yardım ederek yaşayabilmeleri için doğal hukuku bırakmaları ve başkalarına zarar vermeyeceklerinin güvencesini birbirlerine vermeleri zorunludur (Spinoza, 1965b, s. 255).

Spinoza'nın doğal hukuku bırakmaktan kastı, Hobbes gibi uygarlaşmayan insanın salt kendi yararını izlemesinin kaçınılmaz bir doğa yasası olduğunu düşünmesindedir. İnsanın kendi yararını izlemesinin de sürekli olan doğal bir olgu olması gibi, doğanın işleyişinin zorunluluğu bağlamında elbette doğa yasaları sürmektedir. Ancak son iki bölümde görülebileceği gibi, pozitif yasalara duyulan gereksinim herkesin gelişigüzel biçimde kendi yararını izlemesinin doğuracağı çatışmalı durumları önlemekle ilgilidir. Böylece uygarlaşmayla doğa yasaları sürer mi ortadan kalkar mı çelişkisi, Spinoza felsefesine göre aslında yoktur. Zaten uygarlaşmadan önceki insana ilişkin Spinoza etik bir belirlemeyi uygun bulmaz. Böylece Spinoza doğal durumda etik ilişkilerin olmadığı konusunda Rousseau'yu önceler. Doğanın üst hukukuna göre doğal durumdaki duygulanımlarının etkisindeki insan için etiğin konu olmadığını düşünen Spinoza, toplumsal yaşamda usunu yeterince kullanamayan kitlelerinse zorunlu olarak etik dışı bir yaşam sürdüreceği gibi bir imada bulunmaz. Spinoza etiğin toplumsal ilişkilerle oluştuğu düşüncesindedir; ama imgesel bilgi düzeyindeki insanlar ahlaksızdır gibi bir belirleme yapmaz. Öbür iki bölümde gösterileceği gibi ussal olarak davranamayan kitleleri erdemli olmaya yöneltmede Spinoza hem yasalara hem de “din”e işlevsel görevler yükler. Yasaların ve “dinin” yol göstericiliği dışında

Bir insan uyarlı olmayan fikirlere sahip olduğundan dolayı bir şeyleri yapmak üzere belirlendiğinde mutlak olarak erdeme göre eylediğinden söz edilemez, ama yalnızca insanın erdeme göre eyleyecek biçimde belirlenmesi anladığından dolayıdır (Spinoza, 1965b, s. 240).

Böylece Spinoza'nın doğal durumun ötesinde toplumsal olarak dar anlamda insan bireyinin gelişimi açısından *conatus* terimini kullanışı, kendi doğasını ve içinde bulunduğu türün doğasını anlayarak kendi özüne uygun davranmasıyla ilgilidir.

Oysa usunu yeterince kullanamayan bir insan kendi imgelemine yansıyan etkilere göre yaşamı değerlendirir. Buna göre en alt bilgi düzeyinde takılıp kalmış insan bile başkalarının onaylanmak ister, başkalarıyla kurduğu ilişkiye göre kendini imgesel düzeyde de olsa değerlendirir. Örneğin birinin sevdiği şeyin varoluşuna değer kazandıran şeylerin imgeleri, o kişinin zihni sevilen şeyi imgelemeye çalıştıkça o kişinin zihninin çabasına yardımcı olur. Sevilen şeyden duyulan sevinç, o şeyin değerini gösterdikçe sevinç duygulanımı büyür, böylece daha yetkin bir duruma geçilir (Spinoza, 1965b, s. 155). Bu açıdan Spinoza'nın düşüncesinde Hobbes'tan farklı olarak insan ussal düzeyin altında imgesel bilgi düzeyinde de kendini yetkinleşmiş hissederken imgelediği başkalarıyla ortaklaşmaya yatkındır. Ayrıca insanın başkasının sıkıntısından acı duyması yalnız o insana olan sevgisinden doğmaz, insan sevmese de, duygulanımı olmasa da yalnızca kendine benzediği yargısını verdiği birine acır ve yine kendine benzeyen birine iyilik yapanı kayırır (Spinoza, 1965b, s. 156). Spinoza'nın doğal durum anlayışında, Rousseau'daki türdeşine acıyan, ama toplumsal bağları olmayan doğal durumdaki insandan farklı olarak insan toplumsallaşmaya yatkındır. Çünkü insan usunun yol göstericiliğinden yararlandıkça ve usuna bağlı duygulanımları ve dış etkilere bağlı tutkularını doğru değerlendirdikçe toplumsallığı ve erdemli yaşamı gelişir, usun rehberliğinde yaşayan başka insanlarla da anlaşılabilir.

Spinoza'ya göre zaten insan kendi dışındaki şeyler olmadan yaşayamaz. İnsan kendini dışındaki şeylerle ilişkisi içinde değerlendirir. Bu bağlamda insanın *conatus*'unu artırabilmesinin olanağı da toplumsallığında yatar. İnsan kendisi için iyi olduğunu düşündüğü ve sevdiği bir şeyi başkasının da sevdiğini gördüğünde o şeyi daha fazla sevecek, başkalarının da o şeyi sevmesi için çaba gösterecektir (Spinoza, 1965b, s. 253). Böylece insan başkasının duygudaşlığına açıktır. Spinoza insanın

duygudaşlığına ussallığın yol göstericiliğini ekler. Böylece Spinoza “(...) *insan insanın Tanrısıdır*” (Spinoza 1965b, s. 250) söylemini dar biçimde insanın gündelik gereksinimlerinin ve rahatının sağlanması olarak anlamaz, eğer böyle anlamış olsaydı, Hobbes’un söyleminde olduğu gibi insanların ekisimleri gidermek, güvenliği ve barışı sağlamak adına bir araya geldiklerini iddia etmesi gerekecekti:

Yine de insanlar nadiren usun yönetiminde yaşarlar; insanların çoğunun birbirini çekemeyen ve birbirine yk olan bir yapısı vardır. Yine de insanlar yalnız yaşamaya pek geçemezler ve çoğunluk insanın toplumsal bir hayvan olduğu bu güçlü tanımda uzlaşır. Gerçekte her şey öyle düzenlenir ki ortak insan toplumu zarardan çok kazançtan doğar. Böylece bırakalım yergiciler insani şeylere dilediğince gülsünler, dinbilimciler onları lanetlesinler, derin zntller yapabildikleri kadar ilkel ve yabanıl yaşamı vsn, insanları kk görsün ve hayvanları vsnler; İnsanların gereksinim duyduğunda karşılıklı yardımla çok şeyi daha rahatlıkla sağlayabileceğinin ve güçlerini birleştirdiklerinde her yandan gelen tehlikelerden kaınabildiklerinin deneyimi az değildir. Ama hayvanlardan çok insanların eylemlerinin daha dikkate değer olduğunu ve insani olanın bizim bilgimize göre daha değerli olduğunu sessizce atlıyorum (Spinoza, 1965b, s. 250-251).

Spinoza insanı salt gereksinimlere indirgemez ve özellikle “insani olanın daha değerli olduğu”nu söylerken, insanın kendini tanıyıp olanakları yani yapıp edebilecekleri üzerinde düşünmesini önemli bulur. Örneğin bu çalışmanın son bölümünde üzerinde durulacağı gibi Spinoza bir filozofun ya da filozof olma çabasındaki bir insanın doğrudan siyaset yapmasının zorunlu olduğunu düşünmese de toplumsal yaşam içinde etkin bir konumda olması gerektiğini dikkate alır.

Spinoza’da gerçek anlamda insan, Aristoteles’in felsefe anlayışını çağrıştırır biçimde, doğasının gereğine uygun olarak toplumsal ve siyasal yaşamın içindeki insandır. Spinoza’ya göre insanın varlığını koruyabilmesi için, kendi dışındaki şeylerle bağlantı kurması gerekir. İnsan yalnız kendi zihnini dikkate alırsa anlđı

yetersiz bir noktada kalır ki bu durumda doğasıyla uyuşandan daha iyi bir şey düşünemez (Spinoza, 1965b, s. 237). Spinoza'ya göre “(...) örneğin bütünüyle aynı doğadan iki birey birbiriyle birleşirse herhangi ayrı birinden iki kat daha güçlü bir birey oluşur. İnsana insandan daha yararlı hiçbir şey yoktur” (Spinoza, 1965b, s. 237).

Spinoza insanın insana yararını vurgularken maddi anlamda yararlı bir çizgi izlemez. Bireyin dışında kalan başka insanlar bireyin yararlanacağı nesnelere değildirlir; onlar da zihinden ve bedenden oluşmuş bütünlüklerdir. Bireyler birbirlerini nesneye indirgmeden öznel konumlarını korurlar. Böylece Spinoza'ya göre öznelarası ilişki içinde, herkesin olabildiğince ortak yararı izlemesinin gerekliliğinin anlaşılabilmesi önemlidir; çünkü bireylerin de kendi varlıklarını koruyabilmelerini sağlayacak daha iyi bir yol dilemeleri beklenemez (Spinoza, 1965b, s. 237). Spinoza bireylerin ortak doğalarının yol göstericiliğinde iletişimlerini arttırmalarının gereğinden etik anlamda şu sonuca ulaşır:

(...) usunun yönetiminde olan insanlar, yani kendilerine usun yol göstericiliğinde yararlı olanı arayanlar kendileri için iştahlanmadıklarını başkaları için de arzulamazlar ve böylece onlar adildirler, iyi niyetlidirler, onurludurlar (Spinoza, 1965b, s. 237).

Spinoza etik anlamda bireyin kendi etkinliğini öne çıkarsa da usun belirleyiciliği açısından ortak insan değerine uygun etik bir temel vurgusu yapar. Böylece Spinoza'nın düşüncesi Kant için esin kaynağıdır: “*Spinoza'nın fikirlerinden etkilenen Kant usun evreni yönettiğini göstermeye çalıştı ve usun buyruklarını izlemekte bireysel öz disiplin olarak anladığı 'özgürlük' kavramı üzerine bir etik kuram geliştirdi*” (Lemon, 2003, s. 202). Etkisini Kant'ta gördüğümüz Spinoza'nın etik kuramında usun belirleyiciliği, bireyi toplumsal olan değerlerle birleştirir.

Öyleyse Spinoza'ya göre usun yol göstericiliği olmadan insanların duygulanımlarının farkına varıp “kendilerini korumalarına” etkin biçimde katkı yapacak iletişim olanakları kurmaları söz konusu olamaz. Böylece Spinoza'nın etik felsefesindeki yararı izleme aslında usun yol göstericiliğini kullanmayarak salt arzuları izlemek olmadığından doğrudan insancı düşünceye açılır. Spinoza'nın kendisi de insanın varlığını korumak için yararını izlemesi üzerine yaptığı vurgunun genelde yanlış anlaşıldığını belirtir. Oysa Spinoza'nın kanıtlamak istediği kendi yararını izleyerek kendini korumanın ahlaksızlığın değil, erdemin ve etiğin kökeni olduğudur (Spinoza, 1965b, s. 237). Buna göre usunu doğru kullanıp usallık temelinde başkalarıyla ortak bir düzeni paylaşan insan erdemli bir yaşam sürer.

Spinoza böylece bir yandan bireyin kendini güçlü ve özgür kılmasının gereğini öte yandan özgürlüğün ancak toplumsallıkla bağı içinde sağlıklı yürüyebileceğini öne sürer. Özellikle Spinoza'daki ilk boyut, yani bireyin kendini güçlü kılması fikri Nietzsche'yi etkiler. Spinoza'nın Nietzsche'ye etkisi onun fikirlerinden ilk haberdar olduğunda¹ daha fazladır:

Tamamen şaşkınum ve tamamen büyülendim! Bir habercim var ve ne haberci! Spinoza'yı ancak tanıdım. Şimdi yalnız ona dönmemin gereksinmesini “içgüdü” esinledi. Benimki gibi onunki başlı başına eğilim değil -bilgiyi en güçlü duygu kılarak- ama onun öğretisinin beş temel noktasında kendiminkini tanıyorum; bu en olağandışı ve en yalnız düşünür bana tam olarak bu konularda en yakındır: o istem özgürlüğünü, erekbilimselliği, ahlaki doğal-düzeni, bencil olmamacılığı ve kötülüğü reddeder. Kabul edildiği gibi farklılıklar çok büyük olsa da onlar zamandaki, kültürdeki, bilimdeki farklılıklardır. Özetle çok yüksek dağların üzerindeki gibi bana, soluk alma zorluğu çıkartan ve kan akışımı hızlandıran şimdi en azından çiftkişiliktir. Garip (Nietzsche'den aktaran Wollenberg, 2013, s. 618).

³ Genelde Nietzsche'nin Spinoza'yı doğrudan okuyup okumadığı tartışmalıdır. Ancak Nietzsche'nin Spinoza'nın özgün metinlerini okumadığı sanılırken, büyük ölçüde Kuno Fischer'in *Geschichte der neuern Philosophie: Baruch Spinoza* adlı Spinoza'nın bir yorumu olan çalışmasından Nietzsche'nin Spinoza'yı tanıdığı bilinmektedir (Bkz. Wollenberg, 2013, s. 618).

Spinoza yukarıdaki konularda ve özellikle “güç” kavramını bireyin doğal iyiliğine ya da kötülüğüne dayandırmadan açıklayışıyla ilk zamanlarda Nietzsche’yi etkilese de usun belirleyiciliğine verdiği ağırlıkla ve ister istemez bir etik öğreti ortaya koymasıyla Nietzsche’ye uzak düşer. Yine de Spinoza’nın öğretisinde şefkatli olma gibi bir duygulanımın Kant’ın ödev etiğini anımsatır biçimde hesaplılık içinde kullanılmamasının gerekliliği düşüncesi, “güç” kavramıyla birlikte dikkate alındığında Nietzsche’yi etkilemiş görünür:

“Şefkatin tam olarak değersizliği şu filozoflar arasında bir anlaşma noktasıdır: Yalnızca, Platon’u, Spinoza’yı, La Rochefoucauld’yu ve Kant’ı açıklamak, olanaklı olduğu kadarıyla birbirinden farklı olan dört zihni açıklamak, ancak tek bir açıdan birleşmiş olan: şefkati hor görmelerinde” (Nietzsche, 2008, s. 7).

Spinoza’nın insanın gücünü ya da özgürlüğünü gerçekleştirmesinde usun ve toplumsal düzlemde ussal öğretilerin ve uzlaşımın yol göstericiliği üzerinde durması onu açık ahlaktan yana görünen Nietzsche’nin tersine pozitif özgürlükten yana bir çizgiye çeker. Aslında Spinoza’nın Nietzsche’ye ters düşen yanı Spinoza’nın insanın ussallığını doğanın ussallığına bağlayarak, Nietzsche’nin yaratıcı ve özgür insanına karşıt bir insan görünümünü sunmasıdır. Böylece,

Kendi notlarında Nietzsche doğrudan usun ve bilginin doğasındaki iyiliğe karşı çıkar - kendisinin bir us ve bilgisizlik tercihi olduğundan değil, ama daha çok Spinoza usun ne olduğunu yanlış belirlediğinden. Spinoza’ya göre us, uyumlu, çalkantılı tutkuların üzerindeki barışçıl bir rahatlama ve en büyük iyiyi başarmak için, onu başarma doğrultusuna, kendimize yönelmek zorundayız (Wollenberg, 2013, s. 626).

Gerçekte Spinoza’nın etiği bireyin kendini keşfetmesine yönelik olsa da aslında her bireyin birbirinden ayrılığını da vurgular: *“Her bir bireyin duygulanımı başkasınınkinden birinin özünün başkasının özünden farklılaştığı ölçüde farklılaşır”* (Spinoza, 1965b, s. 192). Aslında her birey, ussal ortak bir doğa paylaşımını

gerçekleştirmek için öncelikle kendine özgü özellikleri kavramalıdır. Önemli olan herhangi bir topluluğun sürüklemesine kendini bırakan değil, kendi kişiliğiyle, etki alanıyla toplumsal yaşamı siyasal yaşamı etkileyecek ölçüde bireyi etkin kılmaktır. Sonrasında bireyin toplumdaki ortak düzen içindeki yeri önemlidir:

Ussal bakış açısı iyimizin doğasını gösterdiğinden etkinliklerimizin ve öbür iyilerin değerini ölçmek için bu yansız bakış açısını benimsemeliyiz, bu sırada birinin kendi iyisini izlediğini nasıl en iyi belirlediği ve usun gözden kaçırdığı birinin iyisine nasıl zarar verilebildiği olasılığını nasıl en iyi dikkate aldığına değerlendirmesinde yalnızca daha fazla kısmi pratik bakış açısı benimsenir. Buradan kısmi ilgilerin insan için değerli olan iyinin, amaçların ve etkinliklerin doğasını belirlemede rol oynamadığı sonucu çıkar. Bunun anlamı, birinin özel bağlılıkları temelinde iyi yaşam, birtakım özel kişiyle bir ilişkiye dayanırsa gelir sonucu çıkarılmamalıdır. Daha çok ussal bakış açısı her insanın ussal yatkınlıklarına göre değeri olduğunu tanır, öyle ki iyi yaşam birinin özelliklerinin ve etkinliklerinin nasıl tüm halkı etkilediğine göre tasarlanmak zorundadır (Kisner, 2012, s. 191).

Spinoza böylece insanı ortak değerler çerçevesinde buluşturacak iletişim yolları arar. Spinoza'ya göre toplumda sağlıklı bir iletişim düzeni kurarak insanı yaşadığı toplumda özgür kılmak için en önemli noktalardan biri dinin anlamını insanlara göstermektir. Spinoza Aydınlanma devriminde etkilerini görebileceğimiz gibi dinin tarihsel ve toplumsal yaşamdaki yerini belirlemeye çalışır. Spinoza'nın toplumsal yaşamda dinin yerini belirlemesi, toplumda siyasal istikrarı sürdürme adına sağlıklı iletişim kanallarının kurulabilmesi adına önemlidir. Spinoza'da dinin bireysel ve toplumsal yaşamdaki yeri, etik ve siyasetle ilişkisinde belirir.

2. SPİNOZA'DA SİYASETİN TEMELLERİ

Spinoza'nın siyasal görüşlerinin kavranması, yaşadığı dönemdeki toplumun siyasal ve iktisadi koşullarına göz atmayı gerekli kılar. Her filozof gibi Spinoza'nın da siyasal düşünceleri döneminin koşullarından beslenir, ama bu koşullar içinde özgül bir yoruma ulaşacak denli de döneminin koşullarını aşar.

XVII. yüzyılın merkez ve Batı Avrupa'sında tartışmacı, fikir alışverişine dayalı, görüş üretmeye çalışan yeni tipte bir kamusal alan kurulur. Özgür tartışma olanağı sunan yeni tipteki kamusal alan her türlü resmi, siyasal, yargısal ve kiliseye ait kurumsal yapıların içindeki görüşmelerin dışında bir alanın kurulmasıyla oluşur (Habermas'dan aktaran Israel, 2001, s. 59 *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü* bkz.). Spinoza'nın yaşadığı XVII. yüzyılın Hollanda'sı da dönemin başka ülkeleriyle karşılaştırıldığında yer yer özgür tartışma olanakları sunan özgürlükçü bir ülke görünümündedir. Birçok ülkede görülemeyecek biçimde farklı dinlerden, farklı kesimlerden birçok insanın bir araya gelip görüş alışverişinde bulunabildiği dönemin Hollanda'sı federatif bir cumhuriyettir. Federatif cumhuriyeti oluşturan yapı, bölgesel idarelerin bir araya gelmesiyle kurulur (Lefebvre, 2004, s. 80).

İktisadi alandaysa başlangıçta büyük ülkeler arasında yer alsa da zamanla denizlerdeki ve Asya'daki üstünlüğünü İngiltere'ye kaptıran (Lefebvre, 2004, s. 80) Hollanda'yı bu durumla ilgili 1652-1654 arasında İngiltere'yle savaşa kadar götüren gerilim İngiltere Parlamentosu tarafından *Denizcilik Yasası*'nın (*Act of Navigation*) yayımlanmasıyla başlar (Scruton, 2002, s. 13). *Denizcilik Yasası* Güney Avrupa ürünlerinin İngiliz limanlarına taşınmasını ve Karayip Denizinde İngiliz

sömürgelerinin Hollanda'yla ticaret yapmasını yasaklar (Nadler, 1999, s. 86). Böylece Hollanda gemiciliği İngiltere'nin tacizi altındadır ve engellemelere uğramaktadır. Sonuçta Hollanda cumhuriyetinin geçimini sağladığı ticaret ve balıkçılık böylece zayıflamaya başlar (Scruton, 2002, s. 13). Denizciliğin aldığı yaraların sonucunda üretim için gerekli kömür ve hammadde eksikliğine bağlı olarak Hollanda sanayisi büyümesini sürdürmez (Lefebvre, 2004, s. 80).

Söz konusu dönemde Hollanda'da iktisadi ve siyasal anlamda egemen sınıf burjuva kesimi aynı zamanda Hindistan Şirketine de Amsterdam Bankasına da hakimdir. Soylu sınıf bir ölçüde senyörlükten doğan haklara sahip olsa da, ülkenin özellikle doğu bölgelerinde eski gücünü büyük ölçüde yitirirken, en üst kesimi oluşturan burjuvaların elindeki sermaye daha çok Avrupa'nın önemli iktidarlarının mali girişimlerine kayar. Burjuva çalışmadan elde ettiği gelire yaşamını sürdürdüğünden canlılığını zamanla yitirir. Adam kayırmacılık ve grupçuluk birkaç ailenin elinde olup kamu görevlerine ilişkin seçimi belirler. Burjuva kesimi kamu yaşamında kendi tekeli korumakta direngen ve çürümeyle kalbura dönmüş bir durumda bir tür soyluluğa (*patriciate*) doğru değişim geçirir (Lefebvre, 2004, s. 80).

Hollanda siyasetinde 1600'lerin sonlarında mutlak yönetim yanlıları güçlerini arttırmadan önce toplumda, Spinoza'nın siyasal düşüncesiyle bir ölçüde uyuşacak biçimde cumhuriyetçi görüşleri olan Johan De Witt⁴ gibi daha özgürlükçü olarak bilinen etkili kişiler siyasal yaşamda yer almaktadır. De Witt'in siyasal açıdan mutlak yönetim taraftarlarına muhalif tavrı ve kentlerin kendi yöneticilerini

⁴ 1652-1672'de Hollandalı devlet adamı (Grand Pensionary) ve en önemli cumhuriyetçi önder. 1652-1654'deki Hollanda ve İngiltere arasındaki savaşta siyasetteki yıldızı parlayan De Witt, 1772'de Hauge'da yaralı kurtulduğu suikasttan kısa bir süre sonra cumhuriyetten mutlak yönetime dönüşme süreci yaşayan Hollanda'da Genel Valiliğe (Stadholder) getirilen William III'ün zorlamasıyla Genel Valiliğe göre daha zayıf bir konuma düşen Grand Pensionary görevinden istifa eder. Daha sonrasında düzene ihanetten tutuklanan kardeşiyle birlikte bir komployla öldürülürler. Böylece cumhuriyetçi hükümetlerin sonu gelir. Bundan sonra mutlak yönetim düzenine yakın Orangistler ve tutucu Calvin'ciler siyasal yaşama hakim olurlar (bkz. Nadler).

seçebileceklerine ilişkin demokratik inancı, Spinoza ve diğer demokratların siyasal pek çok konuda De Witt'i desteklemesine neden olur. (Nadler, 1999, s. 255-256). Spinoza, De Witt gibi dönemin önde gelen cumhuriyetçilerinden farklı olarak daha geniş bir hoşgörü kavrayışıyla demokratik bir devlet ideali ortaya koyarken, demokrasi anlayışıyla dönemin diğer düşünürlerinden ayrılır. Spinoza ve başka köktenci demokrasi yanlılarının mutlak yönetim yanlısı Orangist'lere muhalif olan De Witt'e bir ölçüde bağlılıkları olsa da temelde aralarında siyasal ve ideolojik ayrılıklar vardır (Nadler, 1999, s. 256).

Spinoza'nın hoşgörünün ve huzurun koşullarını aradığı *Dinbilimsel Siyaset İncelemesi* çalışmasıyla ilgili olarak olumsuz tepkiler yayılırken De Witt'in muhalifleri Spinoza'nın çalışmasının yayımlanmasından onun haberi olduğunu ve yayımını engellemediğini düşünürler. Çalışma Calvin'ci Kilise Meclisi tarafından 1673'te suçlanır ve bir yıl sonra da yasaklanır (Scruton, 2002, s. 14). Spinoza'nın burada ortaya koyduğu demokrasi görüşü aslında yalnız mutlak yönetim düzenine yakın olanları değil, De Witt gibi cumhuriyetçi kesimi de rahatsız eder. Spinoza'nın siyasetinin temelini de kendi dönemindeki mutlak yönetim taraftarlarının baskıcı eğilimleriyle özgürlükçü görüşler arasındaki gerilim oluşturur. Özellikle dinle siyasal ve etik yasalar arasındaki ilişki açısından saptadığı sınırlar, Spinoza'nın özgürlükçü görüşlerinin belirginleşmesi açısından önem taşır.

2. 1 SPİNOZA'DA SİYASETİN TEMELİ OLARAK AHLAK VE DİN YASALARI

Spinoza'da genel anlamda yasa kavramı Doğanın ve doğal bir varlık olan insanın bilgisini kapsayacak bir genişlikte felsefi bilgiye ilişkindir. Felsefi bilgiye ilişkin yasa aslında en yüce iyiye, yani Tanrının bilgisine ve sevgisine dayandığından tanrısal yasadır. İnsan yapımı yasaysa yaşamın ve devletin güvenliğine hizmet eden

yaşam kuralıdır (Spinoza, 1965a, s. 87). Tanrısal yasa zorunlu bağlantılara dayalı olduğundan ve insan da Doğanın tüm bağlantılarını göremeyeceğinden yaşam kuralı olarak yasa düzeninde zorunluyu değil, olanaklıyı dikkate almak gerekir (Spinoza, 1965a, s. 86). Ancak Spinoza'nın, yasa düzeni olanaklıyı dikkate alır demesi, insanın Doğayla ilgili bilgisini tümüyle toplumsal düzene uygulayacak yetkinlikte olmamasıyla ilgili olmakla birlikte, bu Doğanın parçası olan insanın yapısına aykırı bir yasa düzeni kurabileceği anlamına da gelmez.

Spinoza'da yasa düzeninin gerekliliği genel olarak insanın kültür düzeyi açısından da irdelenebilir. Felsefi bilgiye açık, yaşamı kavramaya çalışan biri başka insanları değersiz kılacak eylemlere girişmez. Ancak toplumun büyük bir kesimini öğrenme açlığı çeken, eğitilmiş kesim oluşturmadığından, Spinoza'ya göre siyasal düzende uslamlamaya dayalı felsefi bilginin uzağındaki kesimler için yasaya dayalı bir yetke gücü gereklidir.

Spinoza'nın siyasetinin temelinde, Grotius, Hobbes, Locke ve benzerlerinde olduğu gibi ussal davranamayanların yaratacağı sıkıntılara karşı sağlıklı işleyen bir düzen oluşturma kaygısı vardır. Bu türden sağlıklı işleyen bir siyasal düzen de ancak felsefi bilgiye bağlı olarak oluşturulabilir. Ancak her ne kadar siyasal düzenin felsefi bilgiye bağlı olarak oluşturulması gerektiğini ileri sürse de Spinoza'da Platon'dan farklı olarak siyaset filozofun işi değildir. Bu açıdan Spinoza kavramsal düşünceye hakim birinin mutlaka iyi bir toplumsal düzen oluşturabileceği inancını Platon'la paylaşmaz. Spinoza siyaseti kuramsal bir alan olarak görmekten çok, Aristoteles gibi siyaseti, kaynağında etiğin olduğu bir uygulama alanı olarak görür. Spinoza Aristoteles'le benzer biçimde bireysel çıkışlı toplumsala uzanan bir etik anlayışını benimser. Spinoza'nın etiği siyaset için yol gösterici görmesinin bir yönü insanların kendi duygulanımlarını ve genel anlamda insani duygulanımları tanınmasının ortak

düzeni yürütmek ve en iyi siyasal düzeni yani demokrasiyi işletmek açısından olumlu bulmasındandır. Spinoza'nın etiği siyasette çıkış noktası görmesinin bir başka yanıysa toplumsal ahlaki kuralların yasaya bağlanarak her şeyi çözemeyeceğini düşünmesindedir. Örneğin, Spinoza Machiavelli'nin düşüncesini çağrıştıracak biçimde siyasetçinin kamu işlerinde kullanacağı araçların ahlaki uygunluğu üzerinde durmaz. Siyasetçiler “(...) *bu nedenle dine ve dinbilimcilere aykırı görünen bir tarzda eyleyler: dine ve dinbilimcilere göre gerçekte egemen kamu işlerini, özel olanı gözlem altında tutan ahlaki olana uydurmalıdır*” (Spinoza, 1966, s. 12). Spinoza, etiği; Doğayı ve insanı anlayarak ve insani duygulanımları tanıyarak doğru eylemde bulunmak diye düşündüğünden, belli dinsel anlayışla birlikte düşünülen davranış kuralları anlamında bir ahlak biçimini siyasal düzen için belirleyici görmez. Buna göre Spinoza için siyasette yasaların ve yöneticilerin eylemlerinin özellikle halkın umut ya da korku duygularına dokunarak düzeni sağlaması kaçınılmazdır. Tüm insanlığın bağlı olduğu zorunlu doğa yasaları için de belli bir bölgedeki belli bir toplum için oluşturulmuş yasalar için de korku ve umut duyguları insanın eylemi açısından belirleyicidir:

İnsan gerçekte doğal durumda olduğu gibi uygar durumda da kendi doğa yasalarına göre eyley ve kendi çıkarına göre yaşar, çünkü bu iki durumunun her birinde neyi yapıp neyi yapmayacağına insanı yönelten umut ya da korkudur ve iki durum arasında temel farklılık uygar durumda herkesin aynı korkularının olmasıdır (...) (Spinoza, 1966, s. 26).

Ancak doğa yasaları ve insan yapımı yasalar arasındaki fark ikincisinde korku ve umut duygulanımlarının tüm ilgili toplumu aynı biçimde bağlayacak ve ilgilendirecek biçimde yapılmasının gerekli olmasındadır. Bunun nedeni uygar yaşamda doğal durumdakinden farklı olarak kargaşayı önleyici tarzda yasaların yapılmasının gerekliliğindedir. Böylece Spinoza insanın yapısına ilişkin özellikleri

siyasal uygulama alanına göre yorumlar. Spinoza'da siyaset, etiği de içerecek biçimde kuramsalın içine sıkıştırılmayan bir uygulama alanıdır.

Spinoza'nın siyaset kuramında uygulama alanına yer verışı, büyük ölçüde onu öncellerinden ayırır. Örneğin, Spinoza'nın düşüncesi Stoa felsefesinin doğa yasası kavrayışıyla büyük benzerlikler gösterse de Spinoza kuramın alanına sıkışıp kaldıkları gerekçesiyle adlarını anmadan Stoa'cılarını eleştirir:

Gerçekte onlar insanları olduğu gibi değil ama kendilerine göre olmasını istedikleri gibi alırlar: bu sonuçtan çıkan çoğunun etik yerine yergi yazmış olmalarıdır ve siyasette uygulanabilir görüşlerinin hiçbir zaman olmamış olmasıdır, onların anladığı siyaset gerçekleşmeyecek bir düş olarak ya da ütopyacı ülkelere, altın çağa uygun olarak, yani kurumların gerekli olmadığı zamana uygun olarak görülür (Spinoza, 1966, s. 11).

Spinoza siyaseti salt ussallıkla açıklamaz, felsefi bilgiye dayalı doğa alanıyla siyaset alanını buluşturan bir bakışı vardır. Spinoza filozoflardan devlet yöneticisi olmalarını beklemediği gibi, Stoa düşüncesindeki doğayı ve kendini doğru kavrayan tanrısal yetkinlikteki insanların oluşturduğu bir düzeni de olası görmez. Bununla birlikte Spinoza'nın düşüncesinde Stoa düşüncesine benzer biçimde ortak ussal kavrayışa ulaşan insanların ürettiği fikirler dolaylı olarak toplumsal ve siyasal yaşamı etkiler. Spinoza siyasal yaşamda Doğanın yetkin bilgisini gerekli görmese de oluşacak yasa düzeni elbette Doğanın parçası olan insanın yapısına büsbütün aykırı olamaz. Spinoza *Ethica*'ya da göndermeler yaptığı *Siyaset İncelemesi*'nin ilk bölümünde "*İnsanlar gerçekte ortak bir yasa olmadan yaşayamayacak yapıdadırlar*" (Spinoza, 1966, s. 12) belirlemesini yapar. Spinoza, Hobbes gibi insanın kendisini güvensiz bir duruma sokabilecek bencil yapısını dizginleyecek gücü yasa düzenine göre işleyen bir siyasal yapıda görse de, doğal durumdaki insanı Hobbes kadar keskin biçimde tutkularına bağlı olarak belirlemez. Spinoza kendi siyaset anlayışının temelini Hobbes'un ve Grotius'un siyasal bakışlarını bileştirerek oluşturur: "*Grotius*

gibi ideal yönetim biçimini belirleyecek usla keşfedilebilir doğal hukuka inanır, ama Hobbes gibi haklar ve güçler arasında gerçekte farklılık tanımaz ve siyaset biliminin sorununu gücün düzenlenmesi olarak görür” (Scruton, 2002, s. 30). Gerçekte Spinoza'nın doğa yasalarıyla ilgili yorumu Grotius'tan daha fazla Stoa'cı etkiler taşıyarak daha çok Rousseau'nun doğal hukuk anlayışı çizgisindedir; ayrıca döneminin koşulları içinde Machiavelli gibi siyasal yetke gücünü öne çıkartan ve Hobbes gibi hakla gücü buluşturan bir yanı vardır. Ancak yine de Spinoza'yla Hobbes arasında keskin sınırlar olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Spinoza doğal durumdaki insanı, Hobbes'tan farklı olarak kurgusal bir anlayışla değerlendirerek, Rousseau'nun doğal durum anlayışına yaklaşır. Rousseau ile Spinoza arasındaki farksa, Spinoza'nın, Rousseau'nun hayvana yakın doğal insan anlayışının yerine doğal durumdaki insanı tıpkı Puffendorf'ta olduğu gibi başkasının yardımına gereksinen ve ancak ortaklaşarak yaşamını sürdüren toplumsallığa açık bir varlık olarak değerlendirmesidir. Spinoza'ya göre doğal hukuk açısından insanın kendini koruma gücü aslında kuramsalın ötesinde yoktur, yani insan başkalarının yardımı olmadan ne yaşamını sürdürebilir ne de ruhunu geliştirebilir (Spinoza, 1966, s. 21). Böylece Spinoza'da gerçek anlamda güç ve güce bağlı hak tek tek bireylerin bir araya gelmesine bağlıdır: *“İki kişi aralarında uyuşur ve güçlerini birleştirirse daha da güçleri olur ve sonuçta doğa üzerinde üst hukukları olur, ikisinden biri tek başına aynı hukuka sahip olamazdı (...)*” (Spinoza 1966, s. 20). Böylece güçlerini birleştiren bireyler doğal hukukun getirdikleriyle yetinmeyerek ortaklaşmanın getirdiği üst bir hukuka sahip olurlar.

Bu durumda Spinoza'nın güç kavramıyla ifade etmek istediği, siyaset felsefelerinin temeline gücü koyan Hobbes ya da Machiavelli'den farklılaşır. Spinoza gücü bireylerin bir araya gelişiyle oluşan yapıya göre tanımlar. Bu bir araya gelişte

bireyleri birleştiren ussal bir düzenin üzerinde güçlerini bir araya getirmeleridir. Buna göre Spinoza ussal olarak hareket eden birey ve ussal çerçevede oluşturulmuş bir devlet arasında kolaylıkla benzerlik kurar. Spinoza'ya göre kişisel olarak doğal durumda usunu kullanan biri de devlet düzenini ussal olarak yürüten bir devlet de dünyada daha etkin ve güçlü bir konuma ulaşacaktır:

Doğal durumdaki insan usun yol göstericiliği altında en çok gücü edinseydi ve kendisini en yükseğe çıkartsaydı, us üzerine kurulan usla yönetilen Site de en güçlü ve en yükseğe çıkmış olacaktı. Site'nin hukuku bir biçimde aynı düşünceyle yol gösterilen kitlenin gücüyle tanımlanır ve ruhların bu birliği, sağlıklı usun ona ulaşmanın yararını tüm insanlara öğrettiği seçkin biçimdeki bir amaca yönelirse yalnızca herhangi bir tarzda anlaşılabilir (Spinoza, 1966, s. 27-28).

Spinoza, yankıları Rousseau'nun genel isteme dayalı siyaset anlayışında görülecek tarzda tüm toplumun ruhunu taşıyan bir ussal hukuk düşünür. Tıpkı Rousseau'da olduğu gibi Spinoza'da da insan, genel istemle buyrulunu yapma ve yapmaya zorlama hakkına sahip olarak tanımlanır (Spinoza, 1966, s. 21). Bu açıdan Spinoza'ya göre egemen güce dayalı kamu hukuku yurttaşları genel istemle eylemeye yönlendirebilecek denli iyi düzenlenmelidir. Kamusal düzenin yurttaşların ve egemenin eylemlerini sınırlayarak yönlendirebilecek biçimde iyi tasarlanıp kurulması Spinoza'nın düşünce sisteminde önemli bir yer tutar; çünkü Hobbes'un umduğu biçimde egemen yönetsel güçten sürekli ussal bir tutum beklemek Spinoza'ya göre aşırı iyimserlik olur: *“Devletin varlığını sürdürebilmesi için işleri öyle düzenlemek gerekir ki devleti yönetenler ister usun rehberliğinde olsun isterse bir duygulanıma göre davransın genel çıkara aykırı ya da ters davranmasın”* (Spinoza, 1966, s. 13-14).

Spinoza yasa düzeninin önemini vurgularken doğanın üzerine kurulan bir uygar yaşam tanıtlamasına da girişmiş olur. Buna göre insan doğal durumdan

çıkıldığında artık kamu hukukuna dayalı uygar yaşamın dışında ayrı bir doğal hukuk kalmaz:

(...) doğal hukuk (...) insanların kamu hukukuna sahip olması, oturabilecekleri ve de işleyebilecekleri yere sahip olmaları ve güçlerini sürdürmek, korumak ve herkesin ortak istemine göre yaşamak dışında zorlukla anlaşılabilir (Spinoza, 1966, s. 21).

Elbette kamu hukukuyla birlikte doğal hukukun varlığını sürdürmesi, ilk bölümde vurgulandığı gibi, insanın bireysel ya da genel anlamda yapısına aykırı davranamamasıyla ilgilidir. Spinoza'da yukarıdaki anlamda doğal hukuk sürerken bireysel olarak herkesin kendini koruma özgürlüğünün ve gücünün egemen güce (kral, soylu, halk) devredilmesiyle de doğal hukuk yerini medeni hukuka bırakır. Ancak bir yurttaş ya da bir uyruk, medeni hukukla yani egemen güçle tersleşecek biçimde başkası tarafından kayba uğramaya zorlanırsa hukuk tecavüz altındadır. Spinoza kendi döneminin bakış açısıyla hukuki tecavüzlerin her türlü hukuki olanağa sahip olan egemenle yasalara başeğmek zorunda olan uyruk arasında değil, uyruklar arasında olduğunu vurgular (Spinoza, 1965a, s. 269). Spinoza'nın vurgulamak istediği hukuksal yapıyı aşarak uyrukların birbirlerine zarar vermesinin güvenliğin dayanağı olan egemen gücü yıpratacağıdır.

Egemen güçle uyruk arasındaki hukuksal ilişkiyi dışta bırakarak Spinoza'nın egemen güce tartışılmaz bir yetke gücü vermesi, *Dinbilimsel Siyaset İncelemesi*'nde daha açıktır. Ancak Spinoza'nın daha sonra yazmaya giriştiği *Siyaset İncelemesi*'nde egemen gücün zorbaca yönetimine karşı direnme hakkı fikrini savunan belirlemeleri vardır. Spinoza'nın *Dinbilimsel Siyaset İncelemesi* eserindeyse daha çok siyasi yapının istikrarı, hoşgörü ortamına olanak sağlayan bir kamusal düzen olanağına göre ele alınır. Bu kamusal düzen Spinoza'nın düşüncesinde temelde devletin

istikrarı ussal düzeyde oluşturulmuş yasalarla sağlanır. Bununla birlikte yasa düzeni yaşanılan yerin toplumsal koşulları dikkate alınarak oluşturulur.

Spinoza'ya göre ussal bir yasa düzeni kurulmadığında toplumsal yaşam ister istemez kargaşaya açıktır. Bunun nedeni her toplumda usunu kullanamayanların çoğunluğu oluşturmasıdır. Buna göre yasa düzeninin kurulmasında itici güç olan umut ve korku duygulanımlarının kullanımı da usdışı olmamalıdır: Spinoza'ya göre darağacı korkusuyla başkalarına kendi hakkını verip başkalarının emri altına girene ve böylece başına kötülük gelir kuşkusuyla davranana adil denmez, tersine yasaların gerçek nedenini ve gereğini bilerek başkalarına haklarını verene adil denir (Spinoza, 1965a, s. 87). Spinoza'nın yukarıdaki bakışı önce Montesquieu'de ve sonra Rousseau'da görülebilecek olan yasayla gerekeni yapma fikrini önceler gibidir.

Usunu yeterince kullanamayan birinin eylemlerinin kötülüğe yol açması olağandır. Siyasetçi kimilerinin sandığı gibi kurnazlığından değil, deneyimlerinden yararlanarak insanın varlığını sürdürdükçe kötülüklerinin bitmeyeceğini bilir. Siyasetçi uzun deneyimlerin ona öğrettiği biçimde usun yol göstericiliğini kullanmaktansa, korkuyla hareket eden insanlar için uygun araçlarla insani kötülükleri önleyeceğini bilir (Spinoza, 1966, s. 11). Spinoza'nın kastettiği ussal davranamayan insanlar için ceza yasalarını da içeren yasa düzeninin işletilmesinin uygun bir araç olduğudur. Ayrıca yasa düzeninin işleyişi devletin istikrarlı bir biçimde varlığını sürdürmesi için de önemlidir. Spinoza'nın dinlerin tarihsel bilgisinden yararlandığı söylemiyle önderler Tanrı krallığının bakanları ve Tanrının naipleri gibi yüceltildikleri dönemlerin halkından daha çok onurlandırılmayı isteselerdi onlar için herkes tarafından tanınan herkes için zorunlu ve yeterince açık olan yasalara göre herkesi yönetmeleri kendi adlarına en büyük iyilik olacaktı. Yasaların herkesi bağladığı ve açıkça anlaşılır olduğu koşulların eksikliğinde

önderler uyrukların en kötü biçimdeki kininden kaçamazlar (Spinoza, 1965a, s. 290). Böylece ülkenin istikrarının bozulmasında ve toplumun kargaşaya sürüklenmesinde yasaların bütün toplum için bağlayıcı olması ve genelin anlayabileceği bir açıklıkta olması belirleyicidir. Siyasetçiler de yasa düzeninin iyi kurulmasıyla kamu işlerini daha sağlıklı yürüteceklerdir.

Ancak yine de siyaset alanında tek belirleyici olan ussal olarak oluşturulmuş yasalar değildir. Spinoza'ya göre usunu yeterince kullanamayan birinin zarar verici eylemlerde bulunmamasında yasalar kadar dinin de etkisi vardır. Böylece Spinoza taşıdığı siyasal kaygılarla da *Dinbilim İncelemesi*'nde dinin özünün ne olduğunu göstermeye çalışır. Spinoza'nın siyasal kaygıları çağdaşı Locke ve sonrasında Fransız Aydınlanmacılarında da görülen kaygılarla ortaklık taşır. Bu kaygı bilimsel düşüncenin uzağındaki pek çok insanın boş inançlara kapılıp toplumsal düzeni yıkıcı siyasal etkilerin içine çekilmelerinin nasıl önlenebileceğiyle ilişkilidir.

Ussal kavrayışın uzağındaki insan bilmediği zaman tutkularının etkisiyle inanma gereği duyar. Boş inancın ortaya çıkması da insanın usunu kullanamayıp, böylece kendinin ve Doğanın bilgisine yeterince sahip olamayıp tutkularının peşinden gitmesine bağlıdır. Spinoza'ya göre "*İnsanlar şaşmaz bir tasarı doğrultusunda her işlerini düzenleyebilseydi ya da yazgı hep onları kayırsaydı, asla boş inançlarının tutsağı olmayacaklardı*" (Spinoza, 1965a, s. 19). Spinoza'da her türden boş inanca en fazla bel bağlayanlar öngörülemez şeyleri ölçsüzce arzulayanlardır (Spinoza, 1965a, s. 20). Kuşku içindeki insan, en hafif bir itkiyle bile bir o yana bir bu yana savrulur. İnsan kendini güvencede duyduğunda böbürlense ve kibirlense de korku ve umut duygulanımları arasında takılı kaldığında değişkenliği artar. Spinoza kuşku içindeki bilgisiz insanların çoğunluğunun kendilerini bilmediğine inanmakla birlikte durumlarının farkında olduğunu düşünür (Spinoza,

1965a, s. 19). Spinoza'da insan bilgisiz de olsa yapısı gereği birtakım yapay duygulanımları kullanarak kendini olduğundan farklı gösterebilir: “(...) gönenç dolu günlerde hemen herkes pek deneyimleri olmasa da bilgelikle yüklüdür, bu noktada onlara öğüt verme rahatlığı göstermek onlara yapılan bir hakarettir” (Spinoza, 1965a, s. 19). Spinoza insanı her konuyu kendine yontarak gören bencil bir varlık olarak alır. Buna göre pek çok konuya tutkularının itkisiyle ölçüp biçmeden yaklaşan insan “her şey ters gitmeye başladığında herkesten öğüt vermesini ister ve ona verilecek her öğütün peşinden gitmeye verilecek öğütler aptalca, saçma ya da etkisiz de olsa hazırdır” (Spinoza, 1965a, s. 19). Böylece kendiyle ve yaşamla ilgili herhangi bir kültürel çabanın uzağındaki insan kendinin ve dolayısıyla başkalarının tutsağıdır. Başkalarının görüşlerine bağlanan insanın toplumsal açıdan doğru kurumsallaşmaları dışlayabilecek boş inançlara da sapması büyük bir olasılıktır; çünkü boş inancı doğuran, koruyan ve besleyen neden de korkudur (Spinoza, 1965a, s. 20). Bilmediğinden korkmak, Spinoza'ya göre insanın yapısında vardır.

Doğanın özniteliklerinin bilgisinden uzak, başka bir deyişle Doğanın anlamını keşfetmekten uzak bir insan, her türlü boş inancın peşine takılıp sürüklenebilir. Boş inanç da aşırı derecede değişkenliğe ve istikrarsızlığa açıktır. Böyle olması boş inancın kaynağının usa değil, tutkulara bağlı olarak etkisini ortaya koymasındandır. Boş inanç insan ruhunu dalgalandıran yanılsamalarla ve kendini sürüklemesine bıraktığı çılgınlıklarla kendini gösterir. Boş inançların ussal bir yanı olmadığından insanların sadakatle bağlanabilecekleri bir kalıcılığı yoktur, ancak umut, kin, öfke ve aldatmayla boş inançlar varlıklarını sürdürebilir (Spinoza, 1965a, s. 21). Spinoza'ya göre insanlar tehlike altında olduklarında ve yardım alamadıklarında çeşitli duygulanımlar içinde adaklarla ve kadınsı gözyaşlarıyla Tanrıdan yardım dilerler; içi boş tatminlerini gerçekleştirmede usu kör olarak belirlerken insani bilgeliği gösteriş

olarak alırlar (Spinoza, 1965a, s. 20). Spinoza'dan iki yüzyıl sonra Schopenhauer'ın felsefesinde de değişik bir biçimde görülebileceği gibi yaşamın sürüklenmesine kendini bırakan insan, kendini ve yaşamı keşfetme çabasındaki insanla duygudaşlık kurmaktan uzaktır. İnsanı keşfetmenin uzağındaki kitleler boş inancın gevşekliğine bağlı olarak bir boş inanç türünden kurtulsa da yeni türde bir boş inanca kolayca kapılırlar (Spinoza, 1965a, s. 21). Spinoza geniş kitlelerle ilgili siyasal kaygısını Curtios'un söylemiyle dile getirir: “*Kitleleri yönetmek için hiçbir araç boş inançtan daha etkili değildir*” (Spinoza, 1965a s. 21). Özellikle yönetsel gücünü her türlü yasanın üzerinde dinsel söyleme dayandıran ve boş inancı kullanan mutlak yönetim düzenleri Spinoza'yı kaygılandırır:

Ama mutlak yönetim rejiminin en büyük gizi ve yüksek çıkarı egemenlik altına almak zorunda oldukları insanların kurtuluşları adına davranıyormuşçasına kölelikleri adına savaşınlar diye ve tek bir insanın kendini beğenmişliğini tatmin etmek üzere kanlarını ve yaşamlarını harcamak için en üst noktada utanç değil onur duysunlar diye din adına aldatmak ve korkularını boyamaksa özgür cumhuriyet için tersine bu durumdan daha ters ne kavranabilir ve ne kalkışılabilir bir şey vardır (...) (Spinoza, 1965a, s. 21-22).

Spinoza'ya göre insanların duygulanımlarına işleyecek biçimde boş inancın her türlü kullanımı insanların özgürce gelişimlerine olanak sağlayacak hoşgörü ortamını yıkacak ve siyasal istikrarsızlıklara zemin hazırlayacaktır. Spinoza'nın *Ethica*'da duygulanımları enine boyuna incelemesi de insanın duygulanımlarının tutsağı olmaması ve toplumsal düzenin koşullarını sağlıklı kurabilmesi içindir. Böylece Spinoza her ne kadar dini felsefeden ayırma çabasında olsa da siyasal ve dinsel konuları birbiriyle ilişkilendirerek açıklar. Spinoza din üzerine yapılan titiz incelemelerin getirdiği sonuçları ve siyasal toplumun dini inançlarla uzlaşım sağlaması gerektiğini gördüğünden siyaset ve dinbilimi birbirinden ayrı inceleme alanları olarak görmez. Hatta iki inceleme alanının birlikteliği İngiliz İç Savaşı, Otuz

Yıl savaşları gibi tarihteki birtakım din savaşlarını da kapsayacak biçimde dünyanın gidişatını anlamının bir parçasıdır (Popkin, 2004, s. 58-59). Spinoza bir yandan kitleler için dinde içerilen törensel uygulamaların dışında kalan etik temeli bulup çıkarmak isterken, öte yandan din adına insanların siyasal açıdan bir kargaşaya düşmemeleri için gereken ortamın koşullarını araştırır.

Spinoza dini söylemlere kapılan insanların keyfi siyasal gücün aracı durumuna gelebileceğini gördüğünden, dinin etik bağlamını ortaya koymak için kutsal metinler üzerinden yorumsamacı (*hermeneutics*) bir çabaya girer. Spinoza dini geniş kesimlere açıklayıcı kılmada belirleyici noktayı metni kendi olarak almak olarak görür ve Ortaçağda yapıldığı gibi metne felsefi kurguların karıştırılmaması gerektiğine dikkat çeker:

Kutsal Kitap'ın gizemleriyle ilgili hayranlıklarının sınırsız olduğu görüşündeyim ama asla Aristoteles'çi ve Platon'cu kurgulamaların dışında bir öğretiyi koymadıkları görüşündeyim; ve pagan olarak görünmemek için Kutsal Kitap'a onları uydurdular (Spinoza, 1965a, s. 24).

Böylece kutsal metinler metin olarak alınmak yerine filozofların düşünceleri katılarak içlerindeki gizemlilik artırılmaya çalışılırken, peygamberler anlamsız kılınır (Spinoza, 1965a, s. 24). Spinoza'nın kutsal metinleri yorumlama çabasına giriştiği *Dinbilimsel Siyaset İncelemesi*'ni yazma amaçları arasında genel olarak yasaya dayalı olan yetke gücünü bozacak dini kurumların siyasetteki etkisini kırmak ve insanın yaratılabilecek hoşgörü ortamıyla birlikte özgürce gelişim olanaklarını kullanabileceği koşulları aramak sayılabilir. Editörlüğünü Jonathan Israel'in yaptığı *Theological-Political Treatise*'deki (Dinbilimsel Siyaset İncelemesi) imzasız giriş yazısındaki belirlemeye göre “Spinoza'nın bu metni yazmaktaki doğrudan hedefi özellikle kilise yetkesini zayıflatarak ve dinbilimin konumunu aşağıya çekerek Hollanda toplumundaki bireysel özgürlüğü güçlendirmek ve düşünce özgürlüğünü

genişletmekti” (Ed Israel, 2012, s. VIII). Giriş yazısında Spinoza’daki dinbilimin konumuyla ilgili belirleme Spinoza’nın dini öğretilere dayalı dinbilimselliği felsefenin dışına taşımaya ilişkindir. Ancak Spinoza kendi düşüncesiyle çelişik gibi görünse de dini öğretilerin dışında doğa bilgisine dayalı felsefi düşüncüyü de bir tür dinbilimsel düşünce olarak görür.

Buna göre Spinoza’nın düşüncesinde sezgisel ya da ussal bilgi düzeyindeki insan için dinbilim felsefi bilginin ötesinde değildir. Bu bağlamda Spinoza için dinbilim felsefenin kapsamına giren doğa bilgisinin dışında özel bir anlam taşımaz; çünkü Spinoza’ya göre Tanrıyı ya da Doğayı seven, onu anlayan ve onu bilendir:

Bütün bunlardan aynı zamanda şu çıkar: İnsan doğaya oranla ve her şeyin üzerinde sevdiği şeyin yetkinliğine oranla daha yetkindir ve tersidir. Böylece her şeyin üzerinde Tanrının yani en yetkin varlığın düşünsel bilgisini seven zorunlu olarak en yetkindir ve en yüce katıksız mutluluğa katılır ve en büyük zevke ulaşır (Spinoza, 1965a, s. 88).

Spinoza felsefesinde Tanrıyla ilgili bilgiye yani kutsal yasaya ulaşmak en üst düzeyde filozoflara özgü bir iştir; çünkü Spinoza’da en üst bilgi ussal değil sezgisel bilgidir ve bu bilgi de filozofun ulaştığı bilgidir. Ancak Spinoza *Dinbilimsel Siyaset İncelemesi*’nde ussal çıkarımlara dayalı bir kavrayışla tanrısal bilgiye ulaşılacağını söyleyerek Tanrının sevgisine kavramsal düzeyde bilgili insanın ulaşabileceğini duyurur. Yalnızca imgesel bilgi düzeyinde kalan insanlar böylesi bir bilgiye, dolayısıyla da Tanrının gerçek sevgisine ulaşamazlar. Bu açıdan Spinoza en alt bilgi düzeyindeki insandan çok felsefenin kapsamında tüm insanlığı içerecek biçimde bir dinbilimsel bakış ortaya koyar.

Felsefi bilgiye dayalı olan dinbilimsel bakışının ötesinde dini konularla ilgili olarak Spinoza imgesel bilgi düzeyindeki insan açısından ortaya çıkabilecek siyasal sonuçlara ilişkin kaygılarından dolayı kutsal metinlerin önyargısız ve özgür bir ruhla

incelenmesi gerektiğini düşünür. Spinoza'ya göre apaçık bir yetkinlikle kanıtlama yapamayan bir öğretide olumlanacak ve kabul edilecek hiçbir şey yoktur (Spinoza, 1965a, s. 24-25). Çalışmanın ilk bölümünde vurgulandığı gibi özgür ve önyargısız bilgiye yönelimse ancak ussal düzeyde olanaklıdır. İmgesel bilgi düzeyindeki insana hitap eden kutsal metinler ussal olumlamayı gerektiren kavramsal düzeydeki apaçık bilgidен farklı ve imgesel düzeydeki insana göre yazılmış olsalar da elbette metinlerin değerlendirilişi ussal bir çabayı gerektirir. Dini metinler doğanın bilgisini içermez. Ama Spinoza Doğanın bilgisine ulaşmak için olduğu gibi dinsel metinleri çözümlmek için de bilimsel yöntemle gerek duyar (Rudavsky, 2001, s. 626). Buna göre,

(...) doğanın yorumlanması için olan yöntemle Kutsal Kitap'ınki farklılaşmaz, hatta bütünüyle birbirleriyle uyusurlar. Nasıl ki doğa yorumunda yöntem tarihci gözüyle özsel olarak ilkin doğayı incelemeye ve sonra belli verilerin bir araya getirilmesine, buradan doğal şeylerin tanımlarına varmaya dayanırsa aynı biçimde Kutsal Kitap yorumcusu için de tam bir tarihsel bilgi edinimi, bu bilgiyi böylece elinde bulundurma, yani kesin veri ve ilkelerden giderek bilgiyi edinme, buradan giderek Kutsal Kitap'ın yazarlarının temel niyetiyle ilgili uygun bir görüşe ulaşılabilir (Spinoza, 1965a, s. 138-139).

Spinoza felsefi bilgiyi ve kutsal metinlerdeki bilgiyi içerik olarak ayırır, ama her iki bilgiye de çağdaş tarihselci bakışı duyuran bir bilimsel kavrayışla bakılabileceğini vurgular. Spinoza Kutsal Kitap'ı yorumlarken metnin tarihini, özgün anlamını, ortaya koyduğu etkileri dikkate alır. Ayrıca Spinoza'ya göre olabildiği kadar metnin özgün dilini, yazarlarının kim olduğunu ve metnin söylediğinden çok niyetinin ne olduğunu çözmek gerekir (Popkin, 2004, s. 65). Buna göre Spinoza'nın düşüncesinde kutsal metinler insanlara felsefi bilgi aktarmak üzere verilmediğinden, metinlerin ardındaki amacı görmek önemlidir. Elbette kutsal metinleri doğru değerlendirmek, içindeki eğretilmeli dili çözmeye bağlıdır. Spinoza böylece doğa

yasalarına göre değerlendirilebilecek felsefi düşünceyi imgesel bilgi düzeyindeki kitlelerin anlayabileceği biçimde sunulan dinsel düşünceden ayırır. Spinoza'nın felsefeyle dinbilimi ayırışı usunu ve sezgisini kullanan filozof ve imgegücünü kullanan peygamber ayırımıyla da uyuşur: “(...) *peygamberler ve peygamberlik üzerine geçen gözlemler doğrudan amaçladığım hedefe, felsefeyi dinbilimden ayırma hedefine uzanır*” (Spinoza, 1965a, s. 64). Başka bir deyişle, peygamberin imgegücü ve filozofun usu ve sezgisi dinle felsefe arasındaki ayrımı gösterir.

Böylece Spinoza'ya göre kutsal metinlerden doğrudan bilgiye ulaşacağını sananlar yanılgıya düşer. Spinoza'nın örneğiyle Kutsal Kitap'ta Tanrının kıskançlığı geçmektedir, metnin başka yerindeyse karşıt bir açıklamanın olması açıkça çelişki yaratır; böylece usa aykırı bir durum vardır. Spinoza'ya göre Tanrının kıskançlığı ancak eğretilmeli olarak açıklanabilir bir durumdur. Sonuçta Spinoza usla ve felsefeyle uyuşmayacak biçimde Kutsal Kitap'ta yer alan her açıklamanın olduğu gibi doğru diye benimsenmesine eleştirel açıdan bakar (Spinoza, 1965a, s. 252). Spinoza'ya göre kutsal kitaplardaki her açıklamayı insanlar doğru diye benimsememelidir. Buna göre kutsal kitaplarda anlatılan peygamberlik öyküleri de ancak eğretilmeli bir dille onların toplumsal yaşamın kuruluşunda etkin olduğu gösterir.

Spinoza genelde insanları Doğanın ve kendilerinin bilgisinden habersiz biçimde yalnızca imgesel bilgiyle hareket ettiklerinden kendilerinin kölesi olarak alsa da çoğunlukla imgegücüyle hareket eden peygamberler öbür insanlardan ayrı olağanüstü imge güçleriyle siyasal yasa düzeninin kurulmasında aracı olur. Spinoza'ya göre “*Peygamberlik ya da açıklama (revelation) insanlara Tanrı tarafından bildirilen herhangi bir şeyle ilgili kesin bilgidir*” (Spinoza, 1665a, s. 31). İlk bölümde gösterildiği gibi Tanrı yalnızca zorunluluğa göre neden sonuç

bağlantılarına uygun olarak eyler. İnsanların çoğuysa hem Doğanın bilgisinden uzaktır hem de peygamberlerden farklı olarak açıklamayla edinilen kesinlikli bilgiye sahip değildir, ancak inanla⁵ (faith) açıklanan şeyleri bilebilir. Gerçek peygamberler böylece Tanrının onlara açıkladığı şeylerin yorumcusudur (Spinoza, 1665a, s. 31). Spinoza İbranicede peygamber için kullanılan *naw-vee* (nebi) sözcüğünün de belagatçi ve yorumcu anlamları olduğunu vurgularken yine aynı sözcüğün Kutsal Kitap'ta Tanrının yorumlayıcısı olarak kullanıldığını belirler (Spinoza, 1665a, s. 31). Spinoza yalnızca peygamberlerin Tanrının yorumlayıcısı olduğu belirlemesiyle aslında birtakım insanların kendini yasaların üzerine çıkaracak biçimde dini kullanmasının önünü keser.

Spinoza'da peygamberlik yukarıdaki tanıma göre usun doğal ışığıyla kavranan Doğanın bilgisine uygulanabilir gibi durmaktadır. Doğanın bilgisi Tanrının zorunlu ilişkilerle ortaya koyduğu öncesiz sonsuz buyruk gibi görünen bilgidir. Oysa sıradan insanlar Doğanın bilgisini yansıtan bilgiyi küçümseyici bir yaklaşımla değerlendirerek daha çok imgelemelerine çarpan gizemli açıklamaları yeğlerler:

Yine de bu doğal bilgi tüm insanlarda ortak olduğundan çünkü o bilgi herkes için ortak ilkelere bağlı olduğundan her zaman az bulunana ve yabancı olana susamış halk kitlelerince büyük bir durum yaratmayan doğal olan dışlanır (Spinoza, 1965a, s. 31).

Halk kitleleri böylece peygamberlikle ilgili olan bilgiyi de doğal bilgiyi içermeyecek biçimde değerlendirir (Spinoza, 1965a, s. 31). Elbette Spinoza'nın kaygısı başka insanların peygamberlerle ilgili bilgileri gelişigüzel yorumlayarak halkı kargaşaya yöneltmesidir. Bu nedenle siyasal yasa düzeni halkı nasıl kargaşaya düşmekten kurtarıyorsa, gerçek peygamberler de toplumların kuruluş aşamalarında kendi

⁵ Spinoza'ya göre bir insanın inan sahibi olduğu o insanın dindar olup olmamasının ötesinde ortaya koyduğu türünlerden anlaşılır. Spinoza inan sahibi insanın içten ve özgür rızasıyla Tanrıya baş egeceğini ve böyle birinin değerinin adalet ve yardımseverlikle ölçüleceğini düşünür. Ayrıca herkes inanın temellerini kendi yapısına göre yargılama ve yorumlama özgürlüğüne sahip olmalıdır (Spinoza, 1965a, s. 26).

toplumlarının halklarına imgegüçleriyle aldıkları Tanrının buyruklarını aktararak düzen aşırlarlar.

Spinoza böylece dinlerin tarihi içindeki iki sorunu vurgulamış olur: İlk olarak insanların çoğu felsefi bilgiyi küçümserler, ikinci olaraksa insanlar dinin özünü kavramadan insan yapımı tanrısal öğretiler geliştirirler. Buna göre:

(...) yalnızca küçümşenen doğal ışığı görmüyorum, hem de birçoklarınca onun dinsizliğin kaynağı olarak suçlandığını görüyorum; insani buluşlar tanrısal öğretiler oluyor, safdillik inanın karşılığı oluyor; filozofların çekişmeleri kilisede ve en canlı tutkular devlette yükselince uyuşmazlıklara, yıkıcı bir kine ve devamında insanlar arasındaki kışkırtmalara yol açarlar (Spinoza, 1965a, s. 24).

Spinoza zaten kişileştirilmiş biçimde Tanrıyı anlayan her türlü öğretiyi de dinbilime uygun bulmaz. Tanrının peygamberler ve kutsal kitaplar aracılığıyla insanlara bildirdiği Doğa bilgisini içeren bir yasa düzenine ilişkin bilgi değil, ahlaki ve siyasal anlamda erdemliliği ve toplumsal düzeni sağlamaya ilişkin bilgidir:

Kutsal Kitap'ın konusunun bilim öğretmek olmadığını bilirsek bu bizim için kolay olacaktır; çünkü kolaylıkla şu sonucu çıkarabiliriz: o baş eğmek için yalnızca insan ister ve yalnızca baş eğmeyi suçlar, bilgisizi değil. Sonrasında Tanrıyı sevmek komşuyu sevmeye dayandığından (Tanrıya baş eğme amacıyla komşusunu seven kişi Paulus'un *Romalılara Mektuplar*'ında doğruladığı gibi Din'i yerine getirdi, bölüm XIII, cilt 8), buradan Kutsal Kitap'ça önerilen tek bilimin bu dinsel buyruğa göre her insanın Tanrıya baş eğmeye zorunlu olduğu ve bilgisizliğinden zorunlu olarak eğmediği ya da en azından baş eğecek kadar bilgili olmadığı sonucu çıkar (Spinoza, 1965a, s. 230).

Önce de söz edildiği gibi kutsal metinleri yorumlarken Spinoza peygamberlere açıklanan metinlerin ardında toplumsal ve siyasal düzeni kurup insanları kargaşadan kurtarma amacını görür. Böylece dinin araçları olan peygamberler yasa düzeninin temel amacı olan halkın güvenliğinin sağlanmasındaki

ilk aracı güç olurlar. Yoksa Spinoza'nın Musa peygamber örneğinde görüleceği gibi Yahudiler Musa'nın önderliğinde Mısır'dan kaçıp kendi devletlerini kurma olanağı elde edemezler.

Spinoza'ya göre Kutsal Kitap'ın verdiği bilgi doğrudan davranışa ve uygulamaya yöneliktir. Bilgili insan nerede nasıl davranacağını bildiğinden zaten onun neye nasıl baş egeceğiyle ilgili bir özel açıklama vermek gerekmez. Hatta bilgili insan demokrasinin etkin işlediği bir yerde toplumsal ve siyasal yaşamı dolaylı da olsa etkiler. Bugünden bakıldığında Spinoza'nın yeterince bilgili olmayan kitleleri toplumsal yaşamda edilgin görmesi ve kamusal iletişim alanının dışında düşünmesi çalışmanın son bölümünde üzerinde durulacağı gibi Spinoza'nın Habermas'ın çağdaş iletişim kuramından ayrıldığı noktadır. Habermas geniş kitleleri de kamusal tartışmanın kapsamında değerlendiren bir kuram oluştururken, Spinoza geniş kitleleri her türlü siyasal etkiye açık biçimde edilgin olarak değerlendirir.

Spinoza bu nedenle kitleler için dinin boş inançlardan arındırılmasını ve “baş eğmeye” dayalı olan dinin özünün gösterilmesini ister. Çünkü Spinoza'ya göre ussal çıkarımlarla kendini ve dünyayı bilme çabası içinde kendini özgür kılamayan insanlar daha çok kendilerine söylenenlere kendi kanılarına göre inanmakla yetinirler. Başka bir deyişle onların özgür tartışma ortamına katılma olanakları yoktur. Spinoza'nın örneğiyle Musa'nın düzenli bir devlete bağlamaya çalıştığı Yahudiler de benzer biçimde kendisine sunulanı bilmekten çok inanmak eğilimindedir:

Herhangi biri için Tanrının özniteliklerini anlamaya gerçekten gerek var mı, ama yalnızca basitçe ve kanıtlamasız (*demonstrations*) ona inanmak gerekmez mi derse, bu boş konuşmak olacaktır. Çünkü tek başına gerçekte düşüncenin nesnelere olan görünmez şeyler kanıtlamalar olmadan başkalarının gözünde görüş olamazlar. Bu nedenle kanıtlamaları kavrayamayan kişi

bu şeylerle ilgili hiçbir şeyi mutlak olarak görmez ve böylece bu sorunlarla ilgili kulaktan dolma haberli oldukları her şeyin düşünceyle bir ilişkisi olamaz ve duymayan ve düşünmeyen bir papağanın ya da robotun daha fazla açıklayabileceği bir söz yoktur” (Spinoza, 1965a, s. 232).

Spinoza tüm insanlığı içeren bir dinbilimsel bakış ortaya koyarken geniş bir kitleyi oluşturan ve yeterince usamlama çabası içinde olmayan insanlar için “din”i ahlaki bağlamda yönlendirici bir alan olarak görür. Spinoza’ya göre imgesel düşünce düzeyini aşmamış insan için dinin özü ahlaki bir temele göre sunulduğunda anlamlıdır.

Buna göre Spinoza’nın inan tanımı sıradan insanları kapsayacak biçimde ahlaki bir anlam içerir. İnsanların yapıp ettiklerinden zaten kendi inanları çevrelerine yansıyacaktır. Ancak Spinoza’nın düşüncesinde hiçbir inan biçiminin mutlak anlamda Tanrıyı açıklama olanağının olmadığı görülür: Tanrıyı zorunlukla ve tam bir özgürlükle eylemekten engelleyecek zorlayıcı ve bağlayıcı hiçbir inan biçimi yoktur (Spinoza, 1966, s. 338). Böylece Tanrının bilgisi bu bilgiyi açıklama iddiasındaki her türlü inanı aşar. Spinoza Oldenburg’a yazdığı Tanrının bütünüyle özgür eylediğine ilişkin belirlemesini her insanın genel kabulü gibi sunar. Spinoza mektubun devamındaysa şeylerin kaçınılmaz biçimde zorunluluğa bağlı olmasının tanrısal ve insan yapımı yasaları yok etmeyeceğini yazar. İnsan Tanrı üzerine görüşü ne olursa olsun, başka bir deyişle ister Tanrıyı yargılayıcı bir güç olarak alsın isterse Spinoza gibi tanrısal doğanın zorunluluğuna bağlı güç olarak değerlendirsin her durumda ahlaki öğretiler her zaman tanrısaldir ve esenlik doludur; hangi Tanrı anlayışında olursa olsun kaynağı erdemde ve Tanrı sevgisinde olan insanın iyiliği az ya da çok arzu edilir eylemlerdir, kaynağı zalimce eylemler ve tutkular olan kötü eylemlerse zorunluluğa dayandığından daha az korku yaratıcı değildir. İnsanın eylemleri zorunlu

da olumsal da alınsa ortaya çıkan hep korku ve umut duygulanımlarıdır (Spinoza, 1966, s. 338). Spinoza böylece ilk bölümde Stoa'yla olan benzerliği içinde vurgulandığının ötesinde farklı Tanrı anlayışlarının bile genel olarak etiğe bakışı etkilemeyeceğini söylemek ister. İnsanın yeterince bilgili olmadığı konuları değerlendirişi hep umut ve korku duygulanımlarının iticiliğinde olur.

Yeterince bilinçli olmayan geniş kitleler için zaten din ahlaki anlamının ötesinde ruhu rahatlatıcı ve doyurucu bir alandır: “*Spinoza'ya göre her din ve insani dogma insanın en derin ruhbilimsel ve duygusal gereksinimlerine ve ilgilerine yanıt veren imgelemiş aşkınsal gerçekliklerle bağlantısı olan inanç biçimleridir*” (Spinoza'dan akt. ed. Israel, 2012, s. XIII). Israel'in de belirttiği gibi *Ethica*'nın özellikle “Tanrı Üzerine” adlı birinci bölümünün ekinde insanın açıklayamadığı ve özellikle onu dehşete düşüren olgulara insanbiçimci ve erekbilimsel yakıştırmalarda bulunduğu vurgulanır. Böylece din insanın duygulanımlarına bağlı doğal bir olgu gibi düşünülebilir (Ed. Israel, 2012, s. XIII). Spinoza insanın her şeyi kendi yararına göre değerlendiren yanının erekbilimsel ve insanbiçimci açıklamaları doğurduğunun üzerinde durur. Böylesi bir bakış hiç tartışmadan, gelişigüzel bazı ahlaki ve dini belirlemeleri doğru diye kabul etmeyi beraberinde getirir. Bunların başında da insanın doğada ayrıcalıklı bir varlık olduğu ve her şeyi Tanrının ona tapması için yarattığı düşüncesi vardır. İnsanın yapısının böylesi bir görüşü doğru diye benimsemeye yatkın olması Spinoza'yı özellikle *Ethica*'da “etik”e özgü temel bazı kavramlarla ilgili önyargıları kırmaya götürür: “*iyi ve kötü, değer ve günah, övgü ve ayıplama, düzen ve karışıklık, güzellik ve çirkinlik, (...)*” (Spinoza, 1965b, s. 61).

İlk bölümde açıklandığı gibi etikle ilgili temel kavramlar olan iyi ve kötü Spinoza'da insanın Doğayı ve kendini anladığı ölçüde ve buna bağlı olarak doğru değerlendirmelerde bulunup insana yaraşır doğru edimlerde bulunduğu noktada

gerçekleşir. Spinoza Doğanın işleyişine ve bu işleyişe bağlı olan insanın yapısına iyi ve kötü gibi değerler atfeden bakış biçimlerine *Ethica*'da ve *Dinbilimsel Siyaset İncelemesi*'nde eleştirel olarak yaklaşır. Spinoza böylece bu kavramlara insan ilişkilerine bağlı olarak ortaya çıkan anlamları dışında özel anlamlar yüklemeyiz. Buna göre Spinoza'nın düşüncesinde din de siyaset de önceden belirtildiği gibi birbirinden bütünüyle ayrı düşünölemeyen uygulama alanlarıdır.

Spinoza'nın ahlaki ve siyasal bağlamda kötüyle günahı ayırmayan bakış biçimine, yani dini bakış biçimlerini siyasetin içinde eriten anlayışına ilk günah kavramı üzerinden örnek verilebilir. Buna göre Doğanın insana olumsuz olarak yansıyan etkileri ne Doğanın günahıdır ne de Doğanın parçası olan insan "ilk günah"la yani doğuştan günahkâr olarak dünyaya gelir. Spinoza'ya göre insan özgür doğmadığından özgürlüğünü kendi çabası (conatus) çerçevesinde bireylerle ve nesnelere ilişkilerine göre oluşturduğundan insana doğuştan günahkâr denemez.

İnsanın tutkularına baş eğmek zorunda olan bir varlık olması onun doğuştan kötü bir varlık olduğunu göstermez: Spinoza'ya göre insanın tutkuları da izlediği ve baş eğdiği Doğanın bir parçasıdır ve insanın tutkularına baş eğmesi olağandır (Spinoza, 1965b, s. 225). Spinoza *Ethica*'da hiçbir varlığın özüne yüklediği gibi insanın özüne de kötülük yüklemeyiz: "*Doğamızla ortak olan hiçbir şey kötü olamaz, bizim için kötü olduğu ölçüde bize aykırıdır*" (Spinoza, 1965b, s. 244). Böylece Spinoza'ya göre ilk olarak ne Doğada ne insanda günaha eğilim bulunur. Konuyla ilgili William De Blyenbergh Spinoza'ya yazdığı eleştiri mektubunda, Spinoza'nın ilk günahı kabul etmeyen bakış biçiminin Tanrının iyiliğiyle ilgili görüşleri açısından çelişki oluşturduğunu ileri sürer:

(...) Tanrı dışında devinimin nedeni yoktur, buradan Tanrının yalnızca ruhsal tözün tek nedeni olmadığı hem de (...) istem adını verdiğimiz ruhun her eğilim ve deviniminin nedeni

olduğu sonucu çıkar. Bu önerme zorunlu olarak ya ruhun deviniminde ya da isteminde herhangi bir kötülük yoktur ya da Tanrının kendisi zorunlu olarak bu kötülüğün nedenidir sonucunu doğurur (Spinoza, 1966, s. 179).

Blyenberg görüşlerini ortaya koyarken aslında Tanrının iyiliğin yaratıcısı olduğu, kötülüğünse Adem'in ilk günahından beri insan kaynaklı olduğu görüşünü savunur. Spinoza'nın benimsemeyeceği tarzdaki ilk insandan sonraki kuşaklara geçen ilk günah fikrini Ortaçağın başlarında Aziz Augustinus'un felsefesine kadar götürebiliriz:

Kim bana bebekliğimdeki günahlarımı anımsatacak? Aslında senin önünde hiç kimse günahsız değil, hatta yeryüzünde yalnızca bir gün yaşamış bir bebek bile günahsız değil. Kim bana anımsatabilir? Kendi hakkımda artık anımsayamadığım şeyi gözlediğim her bebek anımsatmıyor mu bana? İmdi o zamanlar işlediğim günah neydi? Gözyaşları için memeye saldırmam mı? Şimdi bunu yapsam, bir memeye değil ama yaşıma uygun bir yiyeceğe fırın gibi bir ağızla saldırsam, bana gülerler, haklı olarak ayıplarlar beni. Demek o zamanlar da ayıplanacak bir şeyler yapıyordum, ama sırf ayıp nedir, bunu anlayamadığım için ne alışkanlığım ne de aklım buna engel oluyordu. Nitekim biz bunları yaşımız ilerledikçe buduyoruz, bunlardan kurtuluyoruz (Augustinus'tan aktaran Çotuksöken, Babür, 2011, s. 63-64).

Spinoza'nın Blyenbergh'in ya da Augustinus'un bakışını kabul etmemesiye olağandır. Spinoza'ya göre nasıl "iyi" "kötü" kavramları bireyde ya da Doğada kendiliğinden olamazsa, kendiliğinden bir günah kavramı da olamaz. Örneğin ödül ve cezalara dayanmayan dinbilim anlayışıyla Spinoza için bir insanın ülkesinin yasalarını çiğneyip başkalarının hakkını yemesi günahdır.

Spinoza siyasal yaşamda yasa düzeninin gerekliliği üzerinde dururken, toplumsal yaşamda dinin gerekliliğini de öbür peygamberlerden farklı gördüğü İsa peygamberin dini ahlakla buluşturan anlayışında görür. Spinoza filozoflarda

görülecek biçimde insanı ahlaki değerlere göre eylemeye itecek öğretinin özünü İsa'nın taşıdığını savunurken onun öbür peygamberlerin tersine kendini anlayamayacaklara öğretisini kimi zaman yasa gibi sunsa da tüm insanlığı içine alan “komşunu sev” türü bir ahlaki bildiriye sahip olduğunu belirler. Spinoza'nın İsa'ya özel yer veren söylemi, ilk bölümde vurgulandığı gibi felsefi bilginin zorunlu olarak etik değeri olan eylemi getireceğine ilişkin de düşünülebilir. Ancak Spinoza ussal bir alan olmayan dini felsefeden ayırırken de dindarlığı insanın yapıtlarından ayrı değerlendirme olanağının olmadığını vurgular (Spinoza, 1965a, s. 234). Buna göre Spinoza'nın bütünüyle göstermek istediği yasa düzeninin insanları dizginleyici yönünden farklı olarak din, ahlaki anlamıyla toplumsal düzen için yararlıdır. Tanrının gerçek bilgisi açısından Tanrının insanlara buyruğu değil, bağıışı⁶ vardır; ama Tanrının insanlardan istediği dini açıdan tanrısal adalet ve yardımseverliktir. Tanrısal adalet ve yardımseverlik adına istenen baş eğmek için gerekenin dışında özel olarak entelektüel düzeyde bir bilgi değildir (Spinoza, 1965a, s. 235). Böylece Spinoza'ya göre dinin doğru anlaşılması bir yandan insanların boş inancı kullanan siyasal etkilere kapılmalarını engeller, öte yandan insanları belli bir ahlaki tutarlılığa itebilir.

Sonuç olarak Spinoza siyasette Machiavelli'nin ve Hobbes'un güç kavramından etkilenir. Spinoza'da güç egemenin kurduğu yasa düzenine başeğmek anlamına gelir. Spinoza'da Machiavelli ve Hobbes'tan farklı olarak güç kavramı ayrıca insanın *conatus*'unu kendi gelişimi açısından kullanabilmesi yani kendini özgür kılabilmesi ve ruhunu zenginleştirebilmesi anlamında kullanır. Spinoza'da toplumun iletişim kanalları açıksa, Machiavelli'de olduğu gibi dinin, yerleşik bencillikleri gidermede yöneticilerin kullandığı bir ikna aracı (Skinner'dan aktaran

⁶ Tanrının insana bağıışı insanın kendi anlığına bağılı gerçek Tanrı ya da Doğa bilgisine ilişkin kazanımlarıdır (Spinoza, 1965a, s. 235).

Tunçel, 2010, s. 175), olması gerekmez. Spinoza toplumsal düzen için dinin insanları frenleyici yanını görür. Her egemen gücün dini bir uygulama biçimi olsa da, ancak demokratik bir anlayışla hoşgörüyü destekleyen bir siyasal düzen kurulduğunda dinin ahlaki anlamının daha açıkça anlaşılacağı ve insanın kendi ruhunu zenginleştirebileceği bir ortama kavuşulacaktır.

2. 2 SPİNOZA'DA DİNİ, AHLAKİ VE SİYASİ HOŞGÖRÜ

Spinoza'nın düşüncesinde kendi bilgi ve dinbilim anlayışına bağlı olarak beliren dini ve etik anlamdaki hoşgörü siyasetle ilgili görüşlerine de taşınır. Hoşgörü Spinoza'nın siyaset anlayışında en ayırıcı kavramlardan biridir. Hoşgörü kavramının Spinoza'nın siyaset anlayışı açısından belirleyiciliği demokratik düşüncenin gelişimine katkı veren kullanımından gelir. Spinoza'cı bakış açısından demokrasi salt demokratik yönetim biçimlerini ifade etmekten öte, hoşgörü kavramını da içerecek biçimde daha geniş çerçevede kullanılır. Spinoza'nın *Siyaset İncelemesi*'ndeki yarım kalan bölümde anlatıldığı kadarıyla yalnızca yönetim biçimi olarak alınan demokrasi kavramı, Eski Yunandaki doğrudan demokrasi geleneği ile paralel bir çizgidedir. Oysa hoşgörü konusunu büyük ölçüde merkeze koyduğu *Dinbilim-Siyaset İncelemesi*'nde Spinoza demokrasiyi yönetim biçimini aşacak biçimde ve cumhuriyetin ruhunu yansıtacak bir genişlikte verir.

Spinoza, özgürce düşünme ve düşündüğünü ifade edebilme biçiminde, daha liberal çizgideki çağdaş demokrasi kavrayışına yaklaşan düşüncelerini *Dinbilimsel-Siyaset İncelemesi*'nde ortaya koyar. Spinoza aynı çalışmasında ilkesel temelli bir demokratik cumhuriyeti savunurken, özgür düşünme, düşündüğünü ifade etme ve yayma özgürlüğü biçiminde çoğulculuğa açılan bir bakış biçimine sahiptir. Çoğulcu bakışına karşın Spinoza idealist bir filozof olduğundan rasyonel bir hoşgörü ortamının koşullarını arar. Bununla birlikte Spinoza çeşitli toplumsal gruplar

açısından olmasa da herkesin kendi ilgilerini yaşamasına yol açacak bir hoşgörü anlayışındadır. John Gray'ın *Liberalizmin İki Yüzü*'nde yaptığı iki liberal hoşgörü ayrımı açısından da Spinoza'nın hoşgörü anlayışı değerlendirilebilir:

Liberalizmin her zaman iki yüzü olmuştur. Bir yanıyla hoşgörü, ideal bir yaşam biçimi arayışıdır. Diğer yanıyla ise, çeşitli yaşam biçimleri arasında barış koşullarının aranmasıdır. Birinci bakış açısında, liberal kurumlar evrensel ilkelerin uygulamaları olarak görülmüşlerdir. İkincide ise, bunlar barış içinde bir arada yaşamının araçlarıdır. Birincisinde, liberalizm bir evrensel rejim reçetesidir. İkincisinde ise, birçok rejimle sürdürülebilecek olan bir 'bir arada yaşayabilme' projesidir (Gray, 2003, s. 8).

Spinoza Gray'ın ayrımındaki liberalizmin ilk hoşgörü türüne yakın görünür, bunun yanı sıra bireyin kendi olanaklarını gerçekleştirebileceği düzenin özgürce kamusal tartışma olanağının yaratılmasına dayandığını ve böylesi bir düzenin de yasalarla önünün kesilmemesi gerektiğini düşündüğünden ikinci hoşgörü anlayışına tümüyle uzak düşmez. Böylece Spinoza hoşgörülü tartışma olanağının en iyi ortak ruhu yansıtan cumhuriyette olacağını belirleyerek liberal ve cumhuriyetçi değerleri bir araya getiren hoşgörü kavrayışını benimser.

Spinoza'nın bir hoşgörü anlayışı geliştirmesinde dini ve siyasi yetkenin her an, varolan özgürce tartışma olanaklarını bile baskıya alabileceğinin kaygısı vardır. Böylesi bir baskı bireysel ve toplumsal anlamda özgürce gelişim olanaklarını kapatacaktır. Spinoza bireysel ve toplumsal huzurun sağlanabilmesi açısından kamusal alandaki tartışmaların felsefi bilgiye ilişkin⁷ olarak yürütülmesini ister; hatta felsefi tartışmaların dışındaki, Doğa bilgisine doğrudan dayanmayan dini tartışmaların bile ussal bir bakış açısıyla yapılmasından yanadır. Spinoza'yı *Dinbilim-Siyaset İncelemesi*'ni yazmaya iten en önemli nedenlerden biri de

⁷ Spinoza kendi felsefi dizgesini bir tür dinbilim olarak görse de felsefi bilgidan ayırdığı dinbilimsel konuların da (peygamberler, kutsal kitaplar, mucizeler ve benzerleri) usla değerlendirilmesi ve içerisindeki ahlaki özün bulunup çıkarılmasının gerekli olduğunu düşünür. Yoksa dinsel metinleri felsefi ya da bilimsel bilgi gibi değerlendirme olanağı yoktur (Bkz. Dinbilimsel-Siyaset İncelemesi).

Hollanda’da bir ölçüde kurulmuş olan özgürce tartışma olanaklarını yitirme kaygısıdır. Spinoza Oldenburg’a yazdığı mektupta bu çalışmayı, dönemin anlayışı gereği en ağır suç olan tanrıtanımazlık suçlamalarından kurtulmak gibi kişisel uzanımlı bir nedenin yanısıra hoşgörü düşüncesiyle ilgili toplumsal yayılımı olan iki ayrı nedene bağlar:

1. Dinbilimcilerin önyargıları; gerçekte bu önyargıların felsefeye ruhlarını verenlere özellikle engel olduğunu biliyorum; böylece bu önyargıları göz önüne sermenin ve bu önyargıların getireceği dağınıklıktan düşünen ruhları kurtarmanın yararlı olduğu sonucuna ulaşıyorum. 2. Beni tanrıtanımazlıkla suçlamayı bir türlü elden bırakmayanların benimle ilgili görüşleri; elimden geldiği kadar bu görüşü yenmek zorunda duyuyorum kendimi. 3. Felsefe yapma ve duygumuzu söyleme özgürlüğü; her yolu kullanarak onu yerleştirmeyi arzuluyorum: herkese ahlak dersi vermeyi sevenlerin aşırı yetkesi ve patavatsızca didinmesi onu gidermeye yöneliktir (Spinoza, 1966, s. 232-233).

Tarihsel süreçte ve Spinoza’nın yaşadığı dönemde dinbilimcilerin özgür düşünmeyi ve konuşmayı engelleyici girişimlerine karşı, Spinoza özgür tartışma olanaklarını sorgularken, kamusal alanda en çok önem verdiği felsefi bilgiye ilişkin tartışma olanaklarının ilerletilmesi için, olabildiğince doğru yargıda bulunmayı engelleyecek olan önyargılardan arınmış bir tartışma ortamı yaratılmasını gerekli görür. Önyargılardan arınmış biçimde hoşgörü ortamını sağlamak için Spinoza’ya göre dini felsefeden ayırmak ve boş inançlarla taşınan önyargıyı felsefi düşünceden uzaklaştırmak, atılması gereken ilk adımdır. Yine de Spinoza dinin ahlaki özünü⁸ vurgularken dinbilimi bir ölçüde felsefeye yaklaştırır. Dahası Spinoza dinin ahlaki özünü irdelemenin ve genel felsefi tartışmaların özgürce yapılması dışında, dogmacı düşünce biçimlerine ters gelecek biçimde dinbilimin alanına girecek konuların da kamusal alanda tartışılmasını olumlu bulur. Zaten Spinoza’nın yakın arkadaşlarıyla

⁸ Spinoza İsa’nın gibi *komşunu sev* türü bir söyleme dayalı ahlaki bakışı bilgece görür. Çünkü İsa’nın sunduğu söylem, felsefi bilgiye sahip bir insanın yapabileceği erdemli davranışı, böylesi bir bilgiye sahip olmadan önerir.

olsun, onun görüşlerine büsbütün karşı olan insanlarla olsun, yaptığı yazışmalar dinbilimin alanına girecek konuların da demokratik bir olgunlukla kamusal alanda tartışılabilceğinin örnekleridir.

Spinoza'nın yaşadığı dönemlerde aydınlar arasındaki mektuplaşmalar günümüzden farklı olarak bilimsel ve edebi bir değerde görülür. Bu açıdan Spinoza'nın özel yazışmaları, onun toplumsal yaşamdaki hoşgörü anlayışının doğrudan örnekleri olarak değerlendirilebilir. Bu bölümün ilk kısmında da söz edildiği gibi Spinoza kendine muhalif bir kişi olan Blyenbergh'in dini konulardaki eleştirilerine açıkça yanıt verişinin yanı sıra Blyenbergh'in tersine Spinoza'yla çok yakın bir arkadaşlığı olan Oldenburg'la yazışmaları da hoşgörülü tartışma açısından örnek niteliğini taşır. Belli bir duygudaşlığa sahip olmakla birlikte Spinoza ve Oldenburg birbirlerini rahatlıkla eleştirebilirler; öyle ki Spinoza'nın bu mektuplaşmalardaki üslubu Blyenbergh ile yaptığı tartışmalarda sergilediği üsluptan keskin fikir ayrılıklarına karşın daha rahattır. Aydın kişiler arasındaki belli etik erdemlerin varlığı hoşgörülü tartışma olanağını sağlar. Daha önce de vurgulandığı gibi aydınlarda yüreklice bilgiye ulaşma çabası etik bir erdemdir. İlk bir etik erdem olarak yüreklilik usu kullanabilme arzusuna dayandığından, yürekli insan etkin biçimde bilginin peşinden gitmeye çalışırken ve önüne çıkan zorlukları aşarken entelektüel bir merak taşır (Kisner, 2012, s. 205). İkinci olarak yürekli kişi entelektüelliğiyle eleştirel olur, eleştirilerini öfke ve alay etmeden yaparken de aynı biçimde dogma, uzlaşım ve ortak inançlarla ilgili gerekçeleri duymak ister (Kisner, 2012, s. 205). Üçüncü olarak yine bu çalışmanın ilk bölümünde vurgulandığı gibi yüreklilik ılımlılık ister (Kisner, 2012, s. 205). Spinoza hoşgörülü tartışma olanaklarıyla ilgili genel anlamda yukarıdaki saptamaları yaparken aslında belli bir düşünsel olgunluğa erişebilen insanların kamusal tartışma ortamını oluşturabileceğini

söyler. Ama toplum yalnızca aydınlardan oluşmaz, din çeşitli önyargıları taşıyarak halk üzerinde etkili olur. Böylece Spinoza, kültürel ve toplumsal ortamı bozmaması adına dinin önyargılarla ahlaki temelini çarpıtılıp siyasi bir etki alanına dönüşmemesini ister. Bu nedenle Spinoza bir yandan felsefi bilgiye dinde içerilen önyargıların karışmasını önlemek isterken, öte yandan bir tür önyargı olan boş inançlarla dinin insanların toplumsal yaşamını etkilemesinin önüne geçmek ister; böylece felsefeden ayırdığı dini tartışmaların ussal bir bakışla kamusal alanda yürütülebilmesinin yollarını arar. Sonuçta kamusal alanda hoşgörü ortamının bozulmaması için dini konularda ussallık aramak değil, dini konulara ussal biçimde yaklaşmak hoşgörüye dayalı sağlıklı bir tartışma ortamını kurabilmek için önemlidir.

Spinoza'ya göre Doğanın bilgisine, başka deyişle felsefi bilgiye ilişkin olmayan dogmatik düşünceler anlığı açacaklardır. Anlığı aşan düşünceler temellendirilemeyeceğinden toplumsal açıdan rasyonel düzeyde hoşgörülü tartışma alanının kurulmasına engeldir. Spinoza *Dinbilimsel-Siyaset* incelemesinde önyargılar açısından uygun bir örnek olan mucizeler konusunu irdelerken, kaygısı ilkin mucizelerin anlığı aşan bir olgu olmasıyla kiliselerdeki dini yetke ya da onların etkisi altındaki kitleler tarafından insanı inançsızlığa itecek biçimde kullanılmasına ilişkindir:

Mucizelerin “doğa düzenini gerçekte yıktığı ya da durdurduğu ya da onun yasalarına karşı geldiği varsayıldığında onlar yalnızca (...) Tanrının bir bilgisini vermemekle kalmaz hem de Tanrıyla ve her şeyle (...) ilgili bilgiyi alıp götürür ve kuşkuya sokardı (Spinoza, 1965a, s. 123).

İnancın alanının kuşkulu duruma gelmesi dolaylı olarak rasyonel biçimde tartışma olanağını yok eder. İkinci olarak mucizeleri kullanarak, siyasal ya da dini yetke gücü

siyasal anlamda halkın düşünceleri üzerinde yönlendirici bir güç haline gelebilir. Böylece de kamusal tartışma olanağı baskı altına girer.

Spinoza böylece her türlü boş inancı dışladığı gibi, mucizeleri de felsefi bilgiye ilişkin görmez. Doğanın bilgisine bağlı olup ussal açıklamaya dayalı felsefi bilgiden farklı olarak mucizeler insanların kanılarına bağlıdır ve insanlar olağan bir durumla ilgili nedensel açıklama getiremediklerinde mucizeleri belirleyici bir neden gibi görülürler. Buna göre mucizeler doğanın ilkelerini kavrayacak bilgi düzeyinde olmayan sıradan insana uygun düşen araçlardır (Spinoza, 1965a, s. 120). Ayrıca Spinoza'nın düşüncesinde mucizeler doğal nedenlerle açıklanamazsa ya doğal nedenlere ilişkindir; ama bu durumda insan anlığının onu düşünebilmesi olanaksızdır ya da mucizeler Tanrı ya da Tanrının istemi dışında hiçbir nedeni kabul etmez. Ama Spinoza'ya göre Tanrının istemine bağlı olarak doğal nedenler ortaya çıkarılacağından mucizeler doğal nedenlerle ilgili olsa da olmasa da insan anlığını aşarlar (Spinoza, 1965a, s. 121-122).

Sonuçta Spinoza'ya göre insan bir şeyi ya kendinden giderek ya da başka bir şey aracılığıyla bildiğinden insan kavrayışını aşan bir mucizeyle, yani bir işleyişle hiç kimse ne Tanrının özünü ne varoluşunu tanıyabilir ya da onun Tanrı ya da Doğayla ilgili herhangi bir bilgisi olabilir (Spinoza, 1965a, s. 122). Spinoza'nın mucizelerin insan anlığını aşan yanını göstermesinin nedeni toplumda bilimsel tartışmaların sağlıklı biçimde yürütülebilmesiyle bağlantılı olarak düşünülebilecek biçimde toplumda Tanrıdan ve Tanrıyla ilgili konulardan insanların kuşkuya düşmemesi içindir. Spinoza böylece mucizeleri insan anlığını aşan ama insan anlığını aşsa da inanılan doğal olgular gibi alır (Spinoza, 1965a, s. 123). Spinoza'nın

mucizeleri doğal olgular⁹ gibi alması öncelikle ussal düşünceyi bozacak söylemleri felsefenin dışına taşımak içindir.

Buna göre Spinoza Yeşu'nun yapısına uyacak bir mucize örneğinden giderek aslında kutsal metinlerin bilimsel verilermişçesine benimsenmesinin yanlışlığını gösterir. Yani Spinoza önceki kısımda vurgulandığı gibi kutsal metnin tarihsel bağlamını, yazanın ve olayları yaşayanların niyetlerinin ortaya çıkarılmasını önemli bulur.

Spinoza mucize gibi kutsal olguların yanlış değerlendirilebilip inanç alanını sarsmasının yanı sıra dinin ahlaki özünü kavrayan aydınların dışında kalan geniş kitleler için mucize gibi olguların siyasal anlamda kötüye kullanılabileceğini düşünür. Bu noktada Spinoza Kutsal Kitap'taki mucizelerden giderek Tanrının bilgisine ulaşamayacağımızı söyleyerek (Spinoza, 1965a, s. 123-124) metinlerin kötüye kullanılmasının önüne geçmek isterken dikkati, dini kendi çıkarları için kullanabilecek sahte peygamberlere çeker. Spinoza'nın *Deutoronomy 13*'teki Musa'nın, mucize bile sergilese "*sahte peygamberler öldürülmeli*" (Spinoza, 1965a, s. 124) suçlaması üzerinde durması da dinin kötüye kullanılabileceğini gösterir. Spinoza hatta Musa'nın *Deutoronomy 13*'te söylediği sözlerden giderek şu sonuca ulaşır: "*(...) sahte peygamberler de mucizeler yapar ve gerçek Tanrı bilgisi ve sevgisince korunamazsa insanlar, mucizelerle kolayca gerçek Tanrı gibi sahte Tanrılara bağlanabilirler*" (Spinoza, 1965a, s. 124). Spinoza Musa'nın sözlerinden de yararlanarak aslında Tanrının insanları onu yürekten sevip sevmediğiyle ilgili olarak sınıdığı görüşündedir (Spinoza, 1965a, s. 124). Aslında bu sınıyışta

⁹ Spinoza mucizelerle ilgili saptamaları için en iyi öykü olarak gördüğü, Kutsal Kitap'ta geçen Gibeon'daki savaşta Yeşu'ya gönderilen tanrısal açıklamayla ilgili öyküden yararlanır. Bu öyküdeki göksel doğa olayı Spinoza'nın bakış açısıyla doğal bir olay da olsa o peygamberin canlı imgegücüne o peygamberin huyuna göre en uygun biçimde yansıyabilecek özel bir olaydır ve herhangi bir bilimsel kuramla açıklanamaz. Örneğin ne Aristoteles'çi ne de Copernicus'çu bir evren anlayışıyla bu mucizedeki doğa olayına bir açıklama getirilebilir (Harvey, 2013, s. 661).

Spinoza'nın kaygısı insanların dinin ahlaki özünden kopacak biçimde siyasal hesapları olan birtakım insanların sürüklenmesine kapılmalarıdır. Her toplumda böylesi sürüklenmeler hoşgörü ortamını bozucu sonuçlar doğurabilir. Spinoza böylece gerçek peygamberlerin sorumluluğunu toplumların ilk düzenli yaşama geçişlerindeki yaptıklarıyla ahlaki olarak görür. Spinoza Kutsal Kitap'ta yer alan gerçek peygamberlerin asıl işlevlerini verirken aslında toplumsal düzeni bozacağını düşündüğü sahte peygamberlerin, dinin özünü çarpıtan ve hoşgörü ortamını bozabilecek insanlar olduğunu da gösterir.

Böylece insan başkalarıyla ilişkilerinde iki türlü davranıştan birine yönelebilir: Ussal düzeyde başkalarıyla hoşgörüye dayalı bir tartışma olanağı da yaratabilir, kişisel hırslarının etkisiyle birtakım dogmacı düşüncelere kendini kaptırıp hoşgürsüz ortamlara da yol açabilir. Spinoza aslında insanın hoşgörülü davranışlarının etik temelinden *Ethica*'da söz ederken sıklıkla insanın hoşgörülü davranabilmesi için ilk bölümde değişik bağlamda vurgulandığı gibi kendi olabilmemesinin üzerinde durur. Aslında insanın başkasıyla duygudaşlık kurabilen bir varlık olduğu düşüncesi Hume'un duygudaşlık kavrayışını çağrıştırır biçimde Spinoza'da da vardır. Ancak Spinoza'da Hume'dan farklı olarak sağlam duygudaşlıkların kurulmasında tutku değil, us belirleyicidir.

Duygudaşlık Spinoza'ya göre insanın varlığını korumasının en önemli unsurudur. Bununla birlikte insan kendinin ve başkasının duygulanımlarını doğru da yanlış da değerlendirebilir. İnsanın kararlarının sağlıklılığını gösteren şey usallığına bağlı duygulanımlarına göre davranabilmesidir. Böylece insanın kendi olarak davranabilmesi için ilk bölümde vurgulandığı gibi kendini özgür kılmış olması gerekir. İnsan kendini özgür kıldığı ölçüde yani, kendi duygulanımının bilincine ulaştığı ölçüde kendini koruyacak ve geliştirecek olan iyinin bilgisini, doğru

değerlendirebilir (Spinoza, 1965b, s. 228). Böylece bireysel olarak özgür olan insan, usunun yol göstericiliğinde kendisini olumlu anlamda başkalarıyla iletişime açacak duygulanımlarını tanıırken başkalarıyla iletişim kurmasını engelleyecek olan ussallığına bağlı olmayan duygulanımlarını da törpüler. Böylece kamusal alanda hoşgörülü tartışma ortamının kurulması için her insanın ussallığa bağlı olumlu duygulanımlarını keşfetmesi önemlidir. Michael A. Rosenthal'ın "Tolerance as a Virtue in Spinoza's Ethics" ("Spinoza'nın Etiğinde Erdem Olarak Hoşgörü") makalesinde Spinoza'dan alıntılarla vurguladığı gibi hoşgörülü olmanın kaynağında yatan olumlu duygulanımlardan (ruh sağlamlığı yani direngenlik ve yüce gönüllülük) ve hoşgörüsüzlüğe iten olumsuz duygulanımdan (hırs) söz edilebilir (Rosenthal, 2001, s. 544). Kişinin gerçekten özgür olduğunu gösteren duygulanım ruh sağlamlığıdır. Ruh sağlamlığı da Spinoza'ya göre başka deyişle direngen ve yücegönüllü olmaktır. Ruh sağlam biri kin duymaz, öfkelenmez, kimseye gıpta etmez, kimseden hoşnutsuzluk duymaz, kimseyi küçümsemez, kimseye kibirlenmez. Böylesi tutumların yerleşmesi Spinoza'ya göre doğru yaşamakla ilgilidir. Spinoza doğru yaşamakla bağlantılı olarak düşündüğü, kendi inandığı biçimdeki dinin, kolayca kök salmasını *Ethica*'nın dördüncü bölümünün 37. ve 46. önermelerinin dikkate alınmasıyla olanak kazanacağını belirtir (Spinoza, 1965b, s. 290-291).

Spinoza'nın 37. önermesi Hobbes'un usla doğa yasalarından çıkarılması gereken sonuç olarak gördüğü *İncil*'de de yer alan "kendine yapılmaması gerekeni başkasına yapma"¹⁰ (Hobbes, 1985, s. 214) biçimindeki koşullu buyruğa dayanan sözünün olumlu ve daha evrensel düzeyde insani değerlere açılacak biçimde

¹⁰ Isaiah Berlin'e göre liberal ahlakın temellerini oluşturan ve aynı zamanda özgürlük eşitliğini gösteren söylem, 'bana davranılmasını onlardan istemeyeceğim biçimde başkalarına davranmamak'tır (Berlin, 1969, s. 4). Liberal ahlakın temellerini adını anmadan Hobbes'un söylemine yakın bir söylemde gören, Berlin'in *Two Concepts of Liberty* makalesindeki negatif özgürlüğe ilişkin bakış açısından hareketle de *müdahalesizlik olarak özgürlük* kavrayışının gizleri, Thomas Hobbes'un felsefesinde ve 17. yüzyılın koşullarında bulunabilir (Bkz. Tunçel, 2010, s. 329).

söylenmiş halidir: “*Erdem arayan herhangi birinin kendi adına iştah gösterdiği iyi onun aynı zamanda başka insanlar için de arzusudur ve Tanrının bilgisi ne kadar fazla elde edilirse bu arzu o kadar büyük olacaktır*” (Spinoza, 1965b, s. 252). Spinoza’nın söylemi Hobbes’tan farklı olarak duygudaşlığın bilgi kazanımı ölçüsünde olacağını gösterir. Spinoza’nın etiğinde kişi, doğanın bilgisine dayalı bir evrensel sorumluluk fikrine ulaşır; bu anlayış ileride Kant’ın ortaya koyacağı sorumluluk anlayışına yakın durur. Kant’ın etiği doğrudan doğanın bilgisine dayanmıyor olsa da evrensel bir koşulsuz ilkeye bağlı olmakla ödevkavrayışı çerçevesinde kendini ortaya koyar. Bu koşulsuz ilkeye dayalı etik buyruk büyük ölçüde 46. önermede insanın hesapsız ve hoşgörülü davranış biçimi olarak ortaya konulur: “*Usun yol göstericiliğinde yaşayan biri yapabildiği kadar sevgiyle ya da yüce gönüllülükle kendine yönelik olan başkasının kinini, öfkesini, küçümsemesini karşılar*” (Spinoza, 1965b, s. 264). Spinoza Hobbes’tan farklı olarak arzu sözcüğünü içgüdüsel değil, bilgi temelli olarak kullanmakla birlikte Hobbes’un doğa yasalarından çıkardığı sonuca yaklaşan bir çıkarıma değişik bir biçimde 37. ve 46. önermeden yararlanarak ulaşır: insan “*(...) kendi için iştahlandığını başkası için de arzular*” (Spinoza, 1965b, s. 291). Sonuç olarak Spinoza *Ethica*’da, insanı hoşgörülü kılacak etik temeli gösterir. Doğanın bilgisine ulaşan insan aslında yalnız etik düzeyde bir hoşgörü değil, *komşunu sev* biçimindeki İsa’nın öğretisini de içerecek biçimde dinin özünü kavradığı için dini anlamda da kendiliğinden hoşgörüyeye sahip olacaktır.

Spinoza yine de zorunlu olarak Tanrı bilgisi ve yanlış eylem arasında doğru orantılı bir bağıntı kurulabileceğini düşünmez; Tanrı bilgisine sahip olmayan insanlar yanlış eylemlerde bulunur gibi katı belirlemelerden kaçınır. Spinoza’ya göre felsefi bilgiye sahip olan yüce gönüllülerin davranışlarının ötesinde, felsefi bilginin

uzağındaki insanların da dinin özünün ahlaki ağırlığını kendilerinde taşıdıklarında insani değerleri dikkate alarak eyleyebilecekleri sonucu çıkarılabilir.¹¹ Sonuçta Spinoza Doğanın kendisi olarak alınan Tanrının entelektüel bilgisini insanların belli bir yaşam kuralını izleyerek taklit edemeyeceğini ve doğru bir yaşam kuralı kurmak için bir örnek olarak alamayacağını belirtir. Çünkü Doğanın bilgisi inana ve açınlanmış dinin alanına ilişkin bir bilgi değildir. Buna göre Doğa ve dini bilginin ayrılığı açısından Spinoza'ya göre insanlar suç işlemeseler de tüm Tanrı kavrayışları yanlış olabilir (Spinoza, 1965a, s. 234). Bunu söylemekle birlikte Spinoza kendi hoşgörü anlayışı çerçevesinde bilgisiz insan zorunlu olarak insani değerlere aykırı eylemler gibi katı bir yargıda bulunmaz. Spinoza daha çok siyasal düzlemde bilgisiz kesimin hoşgörü ortamını bozacak etki alanlarına kapıldığına dikkati çeker ve bu bağlamda insanın gelişim olanaklarını engelleyecek noktaları vurgulamak ister. Yani Spinoza'ya göre kamusal alanda hoşgörünün sağlanması için din tek referans olamaz, hoşgörü tartışma olanakları daha çok felsefi bilgiye ilişkin olarak oluşturulmalıdır.

Spinoza dini felsefeden ayırarak insanın kendi olanaklarını kullanabileceği hoşgürlü bir ortama kapı açmak ister. Hatta Spinoza Peter Silyomovics'in "Spinoza: Liberal Democratic Religion" ("Spinoza: Liberal Demokratik Din") makalesinde vurguladığı gibi sıradan insan için dinin hedefini geleneksel anlamdaki boş inançlara başvurmaksızın insanın ahlaki olanaklarını geliştirmek olarak görür. Buna göre dinin temel ahlaki kurallarına bağlı kaldığı sürece sıradan insanın herhangi bir metafizik düşünceyi benimsemesine izin verilebilir. Böylece özgürlük Spinoza'nın ideal demokrasi anlayışında yalnız filozoflara değil her insana uyan bir ayrıcalıktır (Silyomovics, 1985, s. 499).

¹¹ Yoksa Spinoza'ya göre Kutsal Kitap'tan Tanrıyla ilgili herhangi bir tanıma ya da yukarıda belirtilen özellikler dışında Tanrının öznitelikleriyle ilgili herhangi bir açıklamaya ulaşmak olası değildir (Spinoza, 1965a, s. 233-234).

Son bölümde ayrıntılı bir biçimde ele alınacağı gibi Spinoza'nın özgürlüğe¹² ilişkin bakış açısı Isaiah Berlin'in yaptığı pozitif ve negatif özgürlük ayrımını¹³ da bir ölçüde buluşturur. Negatif özgürlük bağlamındaki düşünceyi açıklama ve yaymanın önündeki engellerin kaldırılması yine de pozitif özgürlük bağlamında da düşünülecek biçimde belli ölçülere göre yapılacaktır.¹⁴ Pozitif özgürlük bağlamında düşünülecek biçimde herkesin istediği metafizik düşünceyi benimsemesi yine de kişinin usunu kullanabilen düşünmeye açık biri olmasına bağlıdır. Ancak bu her bir insan tarafından uygulanamayacak denli güç bir iştir. Bu bağlamda elbette Spinoza'ya göre düşünme özgürlüğü salt filozofların elinde olmasa da insanın yapısına bağlı nedenlerle tüm kitlelere yayılamaz. Usunu kullanma ve buna bağlı olarak kendi olanaklarını geliştirme çabasında olamayan, yani kendini ve çevresini tanıma çabası içinde olmayan insanlar hoşgörü ortamını bozabilecek biçimde hırslarıyla hareket edeceklerdir. Nasıl yüce gönüllü biri kamusal alanda hoşgörülü tartışma ortamına olumlu katkı yapıyorsa, tersine hırslı ve yalnızca kendini göstermek isteyen biri de hoşgörülü tartışma ortamını bozacaktır. Spinoza hırsı, çeşitli hesaplarla kişinin olduğundan farklı biçimde kendini pırıltılı göstermeye çalıştığı usa bağlı olmayan bir tutku olarak düşünür: "*Hırs şana olan ölçüsüz bir arzudur*" (Spinoza, 1965b, 213).

Böylesi insanların birtakım eylemleri yapması ya da birtakım eylemlerden kaçınması

¹² Özgürlük kavramının çağdaş tartışmalar içinde özel kullanımları olmakla birlikte, özgürlük kavramı siyaset alanında her zaman nesnel bir kullanıma ilişkin olmayı sürdürür (Tunçel, 2012, s. 245).

¹³ Isaiah Berlin'e göre özgürlüğün negatif anlamı, öznenin-kişinin ya da kişilerden oluşan topluluğun yapabileceğini ya da olabileceğini, başka bir kişinin müdahalesi olmadan yapması ya da olması için bırakılan ya da bırakılması gereken alan nedir sorusuna verilen yanıtta bulunur. Pozitif özgürlüğün anlamının içerildiği soruysa şunun yerine bunu yapmayı ya da olmayı biri için belirleyebilen denetimin ya da müdahalenin kaynağı nedir ya da kimdir sorusudur. Berlin'e göre özgürlüğe ilişkin iki ayrı sorunun yanıtlarında çakışmalar olsa da iki soru birbirinden açıkça farklıdır (Berlin, 1969, s. 2). Berlin makalesinin bir başka yerinde pozitif ve negatif özgürlük arasındaki farkı gösteren soruları sırasıyla "Kim beni yönetiyor?" ve "Ne derece hükümet bana müdahale ediyor?" olarak belirler. Pozitif özgürlükle ilgili sorular "kimin tarafından yönetiliyorum" ya da benim ne olup olmayacağı mı ya da ne yapıp yapmayacağı mı kim söyler?" biçiminde de söylenebilir. Pozitif özgürlük emredilen bir yaşam biçiminin başka insanlar için yol gösterici olmasına dayanır (Berlin, 1969, s. 7-8).

¹⁴ Spinoza'da özgürce tartışma ortamına katılabilmenin koşulu öncelikle usa bağlı olan duygulanımlarının farkında olmakla, dış etkilere bağlı olumsuz tutkuları gidermekle ve de kendine söz geçirebilir olgunluğa ulaşmakla, yani kendinin efendisi olmakla sağlanır. Oysa Spinoza'yı da idealist bir filozof olarak pozitif özgürlükçü çizgide gören Berlin'e göre pozitif özgürlük (liberty) sözcüğünün anlamı bireysel olarak kendinin efendisi olma dileğinden çıkar (Berlin, 1969, s. 8).

başkalarına hoş görünmek içindir. İnsanların özellikle kendisi ya da başkasının zararına giriştiği ya da kaçındığı halkın hoşuna gidecek türdeki eylemler böyledir. Hoşgörü ortamını değişik biçimde bozabilecek alçakgönüllülük de böylesi eylemlerin öbür türüdür (Spinoza, 1965b, s. 163). Spinoza hesaplılık içinde davranan insanlardan etik duyarlılıkları dikkate alacak bir hoşgörülü davranışı beklemez. Çünkü Spinoza'ya göre hesaplılık şana yol verir: “*Hırslı şandan başka bir şey arzulamaz utançtan başka bir şeyden korkmaz*” (Spinoza, 1965b, s. 173). Spinoza cimrilik ve şehvet düşkünlüğüyle beraber hırsı hastalıklar arasında sayılmasa bile bir tür çıldırma biçimine örnek olarak gösterir (Spinoza, 1965b, s. 262). Elbette böylesi insanların ortamında hoşgörü olmayacağı gibi böylesi insanların davranışları da Spinoza'nın hoşgörü sınırlarının dışında kalır. Buna göre Spinoza'nın demokratik tartışma ortamının kurulmasında iletişim olanaklarını belirleyici tutumu onun daha çok pozitif özgürlükçü bir bakışla baktığını gösterebilir. Sonuçta keskin biçimde yapılan pozitif ve negatif özgürlük ayırımının ötesinde Spinoza'nın kaygısı sağlıklı demokratik iletişim olanaklarının kurulmasıyla ilgilidir.

Spinoza demokratik iletişim olanaklarının kurulması bağlamında hoşgörünün siyasi temellerini *Ethica*'daki etik belirlemelerinde ortaya koyar. Spinoza hoşgörünün etik temellerini insanın yapısına göre açıklasa da, insanın duygularının tam anlamıyla denetim altına alınamayacağını farkındadır. Başka bir anlatımla Spinoza eksiksiz olarak insanların anlaşmalarını sağlayacak biçimde bütünüyle duygulanımların anlamının çözülebileceğini düşünmez. Spinoza bu nedenle insanın tartışma olanaklarının yaratılmasını kaçınılmaz olarak gerekli görür. Habermas *Theorie und Praxis (Kuram ve Uygulama)* çalışmasında Spinoza'dan söz etmez, ama değişik bir bağlamda Hobbes'un *De Cive*'sinde (1647) yaptığı duygulanımların geometrinin doğrularını gösterir gibi bütünüyle gösterilemeyeceği belirlemesine

dikkati çeker. Hobbes'a göre duygulanımlar matematiksel kesinlikle gösterilebilseydi kabaca doğrunun ya da yanlıştın doğasıyla bağlantı kurulmuş olacak ve açgözlülükler, hırslar sönükleşecekti ve insanlar sonsuz bir huzura kavuşacaktı (Hobbes'tan aktaran Habermas, 1973, s. 74). Spinoza'nın duygulanımlarla ilgili düşüncesiyle benzeşecek biçimde Habermas'a göre Hobbes kesinliğe dayalı olan toplum felsefesinin sağladığı bilginin kamusal tartışmayı önlemesinin pratik sonuçları olduğunu varsayar (Habermas, 1973, s. 74). Aslında Spinoza da Hobbes da belirlenimcidir, ama her ikisi de salt belirlenimci bakışı toplumsal ve siyasal yaşama uygulayıp siyasal işleyişle ilgili yorumlarını ona göre yapmazlar, ancak Hobbes Spinoza'dan farklı olarak özgürlük sorununun çözümünü *Leviathan*'ı keşfederek çözer, sorunu kamusal tartışma alanına taşımaz. Oysa Spinoza'ysa özgür kamunun yolunu açar, Eski Yunandaki gibi etiği siyasetle buluşturan bir bakış açısına sahip olmakla birlikte toplumsal iyiliği salt devlet gücüne ilişkin düşünmez. Bununla birlikte Spinoza *Dinbilim İncelemesi*'nde hukuksal yapısı sağlam olan devleti gerekli görmesinin gerekçelerini de etiği siyasetle buluşturan bakış açısıyla yansıtır:

Her bir insanı kendi hazzı sürükler ve sıklıkla her bir insanın ruhu cimrilik, şan, gıpta, kin gibi usta hiçbir yeri olmayan duygulanımlarla meşguldür. Bu nedenle de insanlar kendi niyetlerinin temizliğiyle ilgili belli işaretler vererek üzerine ant içilen inanı savunmak üzere sözler ve sözleşmelerle kendilerini güdümlendiğinde bile yine de söze bir şeyler eklenmedikçe sağlam bir kanıyla başkasının iyi inanına güvenemez, çünkü her bir insan doğal hukuka göre kurnazca davranabilir ve daha fazla iyilik umudu ve daha fazla kötülük korkusu dışında sözleşmeyi gözetme sorumluluğu göstermez (...) bu kişi istediği her işi yürütme gücünü koruduğu sürece de zaten yalnızca bu hukuku elinde tutacaktır (Spinoza, 1965a, s. 265-266).

Spinoza insanın ruhsal zayıflıkları için hukuksal bir düzenin kurulmasının gereği bağlamında yukarıdaki açıklamaları yapsa da elbette yasa düzeninin bir baskı aracı gibi kullanılmasını istemez. Siyasal gücün baskıcı kullanımı insanın kendi

olanaklarını geliştirecek bir hoşgörü ortamını bozacağı gibi devletin istikrarını da sarsacaktır. Bu konuda Spinoza Seneca'nın “*Şiddetle kimse gücünü uzun süre koruyamaz*” (Seneca'dan akt. Spinoza, 1965a, s. 267) sözünden yararlanır. Aslında Spinoza'nın ideal olarak düşündüğü demokratik devlette saçma buyrukların bulunabileceği konusunda daha az korku duyulur. Çünkü insanların çoğunluğu kalabalık bir kitleyi oluşturuyorlarsa, saçma bir karar üzerinde uzlaşmazlar (Spinoza, 1965a, s. 267). Eski Yunan dünyasının demokrasi anlayışına yakın görüşlere sahip olan Spinoza her türlü yönetim biçimi için aslında yasa düzeninin iyi işlemesini gerekli bulmakla birlikte siyasal yapının hoşgörülü bir ortama izin vermesini bireylerin kendi olanaklarını gerçekleştirebilmeleri için önemli görür. Buna göre Spinoza toplum ruhunun taşıyıcısı olacak biçimde güçlü kurumsallaşmış yapısı ve sarsılmaz ilkeleriyle cumhuriyetçi gelenekle olabildiğince bireyi özgür kılacak koşulları sağlamaya çalışan liberal geleneği buluşturur.

Bir yönetim bireyleri özgür kılacak koşullara önem vermeden yalnızca halkı salt kendi görüş ve eylemlerinin kölesi kılmaya başlamışsa şiddet yanlısıdır. Böylesi bir yönetim insanların *conatus*'unu entelektüel olanaklarını geliştirecek biçimde kullanmasının önünde engeldir:

İnsanların dillerine olduğu kadar ruhlarına da egemen olunabilseydi, güvenle saltanatını sürdürmeyen ve şiddete dayalı yönetimi olmayan hiçbir egemen olmayacaktı, çünkü insan güç sahiplerinin huyuna göre yaşayacaktı ve doğruyu ya da yanlışı, iyiyi ya da kötüyü, haklıyı ya da haksızı onların buyruklarına göre yargılayacaktı. Ama (...) bu olamaz; insanın ruhunu bütünüyle başkasının eline geçirmesi olamaz; kimse bir başkasına doğal hukukunu aktaramaz, doğal hukukunu ya da her konuda usunu özgürce kullanma ve yargıda bulunma yetisini bırakmaya zorlayamaz. Bu nedenle ruhlara egemen olmayı isteyen bu hükümet şiddetten yana görünür (Spinoza, 1965a, s. 327).

Spinoza'ya göre neyin doğru neyin yanlış olması gerektiğini, buna göre neyin benimsenip neye karşı çıkılacağını ve ayrıca Tanrıya tapınma konularında ruhun itici gücünü gösteren görüşleri bir egemen efendi buyurduğunda, aslında uyruklarına adaletsizce davranmış ve onların haklarını gasp etmiş görünür; çünkü tüm bu konularda yargıda bulunma hakkı bireylerindir, insan istese bile bu felsefi ve dinbilimsel konularda yargıda bulunma hakkını bırakamaz (Spinoza, 1965a, s. 327). Spinoza düşüncenin önündeki her türlü baskıya karşı ayrıntılarına son bölümde girilecek olan düşündüğünü açıklama ve tartışma özgürlüğünü belli etik ve toplumsal sınırlamalar içinde savunur. Oysa bu düşünce ve tartışma özgürlüğü çoğu defa uygulamada yasal gücü elinde bulundurmakla birlikte herhangi bir etik kaygı gütmeyen yetkililerin elinde baskıya uğrar. Buna göre yetkililer çoğu zaman felsefi düşünceyi zararlı görüp, ilgili konularda yasalar yapmaya çalışırlar. Yetkililerin felsefi düşünceyi baskı altına alması, durumdan kendine pay çıkaran özgür düşünceye düşman kesimlerce dini süslemelerle yapılan fitnecilikler ve kışkırtıcılıklar için zemin hazırlarken toplumda felsefi kurgularını savunanlar sanki suçluymuşlarcasına mahkûm edilirler (Spinoza, 1965a, s. 22).

Spinoza'ya göre suçlamaları destekleyenler devletin esenliği için hiç harekete geçmezlerken, kendi yandaşlarının kini ve kısırcılığı için desteklerini hep sürdürürler. Oysa düşünce ve düşündüğünü özgürce açıklayabilmenin toplumda kargaşa yaratma amaçlı bir eylem gibi görülmemesi gerekir. Böylece suç olarak yalnızca eylemleri cezalandıran ama sözlere ceza vermeyen bir kamu hukuku olduğunda, kışkırtmalar hukuk görünümüne bürünemeyecek ve bilimsel düzeydeki tartışmalar da kışkırtmalara dönüşmeyecektir (Spinoza 1965a, s. 22). Spinoza böylece herkesin yargıda bulunma özgürlüğünün ve herkesin yapısına göre Tanrıyı kutsama özgürlüğünün korunmasını devlet düzeni içindeki dini yapıyı ve toplumun huzurunu

tehlikeye düşürmedikçe savunmak gerektiği düşüncesindedir. Zaten Spinoza'ya göre düşünce ve ifade özgürlüğü ancak devlet düzeni içindeki dini yapı ve toplumsal huzur tehlikeye sokulduğunda ortadan kalkabilir (Spinoza, 1965a, s. 22). Buna göre düşünce özgürlüğüne ilişkin devlet katında alınan olumsuz kararlarla da özellikle insanların dinin ahlaki özünü çarpıtıp toplumsal barışı bozan girişimlerine ve böylece de toplumsal düzeni sarsmalarına izin verilerek siyasal yapı istikrarsızlığa doğru gider.

Sonuç olarak Spinoza'nın siyasal düşüncesinde yetkililerin toplumdaki hoşgörü ortamının bozulmasına yol açan kararları toplumsal yapıyı istikrarsızlığa götürür. Balibar da Spinoza'daki bireylerin özgürlüğüne getirilen sınırlamaların sonuçlarının yıkıcı olduğu biçimindeki bakış açısına dikkati çeker:

Böylelikle bireysel özgürlüğe getirilen kısıtlamalar sertleştikçe bunlara karşı gösterilen tepki de sert ve yıkıcı olacaktır. Bu bir 'doğa kanunu'dur. Her birey bir şekilde *bir diğeri gibi düşünmeye* zorlandıkça düşüncesinin üretici kuvveti yıkıcı hale gelir. Bu durum uç noktada bireyleri gözü dönmüş bir deliliğe ve tüm toplumsal ilişkileri sapkınlığa götürür (Balibar, 2010, s. 45).

Böylece ister dini yetke ister sivil yetke olsun, dini söylemleri insanlara aşılıyarak insanların dünya görüşlerine hakim olmaya çalıştıkça herkesin aynı söylemi benimsemesi istenir, ancak böylesi bir durum olanaksızdır (Balibar, 2010, s. 45).

Spinoza'ya göre

Önyargılar bütün özgür yargı kullanımını, tümüyle doğruyu yanlıştan ayırt edebilmeyi önlediğinden ve her açıklama anlığın bütün ışığını söndürmek için uydurulmuş görüldüğünden ussal insanlar vahşi hayvanlar durumuna düştü (Spinoza, 1965a, s. 23).

Bu konuda Spinoza'nın vurguladığı tarihteki örneklerden biri İngiliz mutlak yönetimi ve Protestan mezhepleri arasındaki gerilimdir (Balibar, 2010, s. 46). Spinoza dini

söylemleri kullanarak toplumda baskı gücü oluşturulmasına hangi kesimden gelirse gelsin karşıdır.

Spinoza aslında izin verilen her türlü baskıcı girişimin yönetimin kendi istikrarını sarsarak kendine zarar vereceğini düşünür. Fransız Aydınlanmacılarından önce Spinoza, Locke'un siyasal düşüncesinde de olduğu gibi boş inancı insanları peşlerinden sürüklemek için kullanan dinle ilgili yetke sahiplerinin yaratacağı hoşgörüsüzlüğe dikkati çeker. Kant'ın "Was ist Aufklärung?" ("Aydınlanma Nedir?") makalesinde de vurguladığı gibi özgürce tartışma ortamını bozan önyargıları baskıcı güçler kendi zararlarına olduğunu bilmeyerek ve de halkın bilgisizliğinden yararlanarak kullanabilirler:

Devrim otokrasiye dayalı zorbalığı ve yırtıcılığı ya da güç-arayan baskıcılığı sona erdirebilir, ama asla düşünce biçimlerinde gerçek bir reforma ulaşamaz, (...) yeni önyargılar büyük düşünemeyen kitleyi denetlemekte yular gibi iş görecektir (Kant, 2004, s. 54).

Kant'ta değişik biçimde yankısını bulacak olan kitlelerin yeni boş inançları benimsemeye zorba yöneticiler için sıkıntı çıkarmayacağı görüşü Spinoza'nın düşüncesinde çok daha önce dile getirilmiştir.

Böylesi zorba yönetimlerin oluşmamasıyla ilgili olarak Spinoza hoşgörü ortamını bozup kendini istikrarsızlığa itecek devlet anlayışına karşı iletişim kanallarının açık olduğu ortaklaşmacı bir anlayışı benimser. Başka bir deyişle hoşgörüsüzlüğe yol açan uygulamaların karşısında Spinoza, özgür tartışma ortamına dayalı aydınlanma çabasını önemli bulur. Tarihte pek çok defa örneği görüldüğü üzere dinsel ya da siyasal gücü ellerinde tutanlar kitleleri kendilerine köle kılmak için boş inançları kullanabilir; yüzüstü kuraldışı davranan kimseler hukuku ortadan kaldırabilir ve kitlelerin yüreğini din kılıfı altında putperest bir düşüncenin boş inançlarına yönlendirebilir ve böylece onların yüreğini dönüştürerek onları bir köle

durumuna düşürebilirler (Spinoza, 1965a, s. 22). Spinoza tüm bu olasılıklara, insanların düşünme ve kendi değerlerini ortaya koyma olanaklarının silinmesine bireysel özgürlükler bağlamında tepkilidir.

Spinoza kendi deneyimlerinden giderek de dini gösteriş için kullananları eleştirir. Böylesi insanlar Hıristiyan dininden olduklarını gösterişle söyleseler, yani herkese sevgiyle, sevinçle, nefisle ve iyi inanla yöneldiklerini açıklasalar da, kendi inanlarının savaşımını inanılmaz bir düşmanlıkla yürütürler. Spinoza böylesi insanları şaşkınlıkla gördüğünü söylerken, onların inanlarını en çok ilk türdeki iyi duygularından çok nefret dolu duygularıyla tanıttığını belirler (Spinoza, 1965a, s. 22). Oysa Spinoza'ya göre hiçbir toplumun hiçbir insanın hiçbir ayrıcalığı yoktur. İnsanların dış görünüşüne ya da giyimine, hangi kiliseye gittiklerine, hangi görüşe bağlandıklarına, hangi yetkilinin sözü üzerine ant içtiklerine bakarak insanları tanıma, insanlar üzerine kesin yargıda bulunma devirleri geçmiştir. Zaten yukarıdaki özellikler bir yana bırakıldığında bir insan Hıristiyan, Türk, Yahudi ya da putperest de olsa geriye hepsinin aynılığı kalır (Spinoza, 1965a, s. 22-23). İnsanların birbirlerinden farklı olduklarını düşünmemize yol açan insanların hırsları, önyargıları ve önyargılı kimselerin peşinde sürüklenmeleridir. Tarihte görülebileceği gibi genelde insanların önyargıların peşinde sürüklenmelerine yol açan din adamları olduğundan, Spinoza'ya göre din adamlarının sıradan insanlara hizmet etmek dışında amaçları olmamalıdır. Spinoza yine hoşgörüsüzlüğe yol açan kaynağın insanın hırslarına yenik düşmesi olduğunu ileri sürer:

Bu kötülüğün nedenini araştırırken bir kilise yöneticisinin yükümlülüklerinin saygınlık kazanmak olduğu, din işleri bakanının görevlerinin ödeneklerle ilgili olduğu, dinin halk arasında yaygın olduğu biçimiyle papazlara en büyük onurları vermeye dayalı olduğu durumların kaynağını bildiğimden kuşku yoktur. Bu kötüye kullanma kilisede başlar başlamaz en şeytani yüreklere girmek üzere papazlara ilişkin görevleri ölçüsüzce uygulama

iştahının, Tanrıya inanı yayma sevgisinin yerini iğrenç bir hırs ve açgözlülük aldı, tapınak da yüksek bilginlerin kullanılmadığı, ancak kilise sözcülerinin yönetimi kapmak, aykırı görüştekileri açıkça geri almak, yalnızca şaşkın halk yığınlarının dikkatini çekmek için kendi yeni, alışılmamış şeylerini öğretmek dışında halka bir şey öğretmeyi arzu etmemiş olan bir tiyatroya dönüşerek yozlaştı” (Spinoza, 1965a, s. 23).

Spinoza böylece yukarıda Balibar’ın da hoşgörü ortamı kurulamadığında oluşacak durumla ilgili olarak dikkati çektiği gibi, büyük çekişme ve kavganın kaynağını gösterirken daha çok dini yetkenin boş inançlardan yararlanarak gücünü kötüye kullanımına ağırlık verir. Hampshire “*Spinoza ’nın düşünce özgürlüğünün önündeki en büyük tehdidin kiliselerden değil, ama yalnız kendi güçlerini genişletme aracı olarak siyasal düzeyde boş inancı ve aşırılığı yayan siyasal yetkeden gelebildiği bir durumla yüzleşmedi*” (Hampshire, 2005, s. 149) belirlemesini yaparak Spinoza’ya düşünce özgürlüğünün önünde engel olan siyasal yetkeyi dikkate almadan yalnızca dini yetke açısından düşünce özgürlüğünü engelleyen nedenleri değerlendirdi şeklinde bir eleştiri getirir. Oysa Spinoza dini söylemlerin kaynağıyla ilgili dini yetkililerin sorumsuzluklarını vurgularken, siyasal yetke sahiplerinin kendi güçlerini sağlamlaştırmak için boş inancı kullandığı tarihsel örnekleri de yer yer verir. Yine de Spinoza’nın siyasal düşüncesinde Hampshire’ın dikkati çektiği gibi dini kurumların siyasal yetkeyi ele geçirmesinin tehlikelerine yapılan vurgu ağırlık kazanır.

Spinoza, Hampshire’ın da vurguladığı gibi yurttaşı yönetsel gücün hammaddesi gören Machiavelli’nin tersine bireyci bir bakış çizgisiyle yönetimi ve düzenli toplumu özgürlüğün ve daha çok da kargaşa ve baskıya karşı güvencenin aracı olarak tanımlar (Hampshire, 2005, s. 143). Buna göre siyasal yönetimler uyruklarının inançlarını belirleyici uygulamalara gidemezler. Spinoza devlet yetkesinin toplumsal yaşamdaki düşünce çeşitliliğini destekleyici tutum almasından yanadır. Ama devlet görevlileri yetkilerini farklı dini inanç kesimleri arasında

çekişmeleri destekleyecek biçimde kullanmamalıdır. Spinoza böylesi çekişmeleri kışkırtacak biçimde yetke gücünün toplumu mezhep ve hiziplere bölmek üzere kullanılmasının önlenmesi gerektiğini düşünür. Çünkü çeşitli topluluklar kilisenin yetke gücünü kışkırtıp insanları birbirine düşürürler ve inançları açıklama özgürlüğünün önünde engel oluşturabilirler (Israel, 2001, s. 267). Elbette Spinoza'nın kaygısı salt inançların açıklanması değil, felsefi derinlikteki düşüncenin ve düşündüğünü açıklamanın önündeki engelleri kaldırmaktır.

Spinoza'nın hoşgörüyü bakışı çoğulcu bir anlayışa dayanır. Yine de Spinoza'ya göre insanların farklı yaşayış ve düşünüş biçimleri toplumsal huzuru bozacak ve toplumda kargaşaya yol açacak tarzda kullanılmamalıdır. Başka bir anlatımla yurttaşlar devlet kurumlarına ve anlaşmalarına saygılı biçimde eylem ve görüşlerini aktarmalıdır. Yetke gücünü sarsıp altını oyacak her türlü girişime karşı hükümetin görüş açıklamayı engelleyebilmesi doğal hakkıdır (Hampshire, 2005, s. 148).

Spinoza dinin özünü birtakım törensel uygulamalar olarak görmez. Ama bununla birlikte dini ayinlerin ve dışa yönelik dini törenlerin kamu barışı ve iyiliğiyle uyumlu olması gerektiğini düşünürken, konuyla ilgili kararı alacak yetkeyi egemen güce verir (Spinoza'dan aktaran Gray, 2009, s. 105). Spinoza sonuçta Rousseau'nun düşüncesinde de yansımaları görüleceği gibi din ve vicdan özgürlüğünü dünyevi bir çizgide değerlendirir. Rousseau'nun düşüncesine benzer biçimde yurttaşlık düzenini sarsıp toplumda nefret tohumları ekip kargaşa yaratacak bir ortama yol açmadığı sürece her insan kendi inaniş biçimini bireysel ve toplumsal olarak yaşar. Spinoza hoşgörü düşüncesinin insanların kendi düşünsel zenginliklerini sergileyebilecekleri biçimde en iyi demokratik yönetimlerde ortaya çıkabileceğini düşünür. Ancak Spinoza'nın siyaset anlayışında günümüzün temsili demokrasilerinin aşamadığı

zorluklar için yol gösterici olacak biçimde mutlak yönetim ve aristokratik yönetimlerin içindeki demokratik öğeleri de bulmak olanaklıdır.



3. SPİNOZA'DA SİYASETİN KAYNAKLARI

Spinoza'daki demokratik temanın merkezini toplum sözleşmesi düşüncesi oluşturur. Toplum sözleşmesi fikri genel olarak bireylerin siyasal düzenin öncesindeki güvensiz ortamdan çıkıp güvenilir bir toplumsal düzene kavuşmak için sözlü ya da sözsüz olarak kendi rızalarıyla ve kendi yararları adına ortak bir anlaşmaya varmalarına dayanır. Toplum sözleşmesiyle belli bir bölgedeki insanlar bireysel haklarını koruyacak bir egemen güç belirlerler. İnsanların aktardığı bireysel güçlerin taşıyıcısı bir kişi de, birkaç kişi de, halkın tümü de olabilir.

Spinoza'da toplum sözleşmesi kavramı, doğa yasasının Grotius, Locke, Hobbes gibi kuramcılarında görüldüğü kadar belirgin değildir. Öbür doğa yasası kuramcıları, özellikle de Grotius ve Locke kaynağı aşkın bir Tanrıda olan hakları ve sorumlulukları belirlerken saptadıkları ahlak kurallarını pozitif hukuka uygulanabilecek biçimde ortaya koyarlar. Oysa önceden de söz edildiği gibi Spinoza normatif tarzda bir etik kuramını siyasete uygulayacak bir biçimde doğa yasası anlayışı oluşturmaz. Spinoza'da insanların doğal hukuku takip etmesi Tanrının aşkın gücünden değil, insanın büsbütün hem kendi yapısına hem de evrenin yapısına aykırı davranmamasından gelir. Spinoza öbür doğa filozofları gibi insanın temel kaygısını kendini korumada ve güvenlikte görür, bu nedenle Spinoza'ya göre hiç kimse insan olmaktan vazgeçecek biçimde kendini savunma gücünden yoksun da bırakmaz. İnsanın kendini korumasız bırakması zaten doğal hukuka göre kendi doğal hakkına aykırı davranmasıdır (Spinoza, 1965a, s. 27); bu açıdan insanın yapısının ve Doğanın işleyişinin değişmemesi bağlamında doğal hukukun sürekliliği, Spinoza'nın siyaset

kavrayışının kaynağında yer alan en önemli noktadır. Hatta Spinoza Jarig Jelles'e mektubunda Hobbes'la siyaset konusundaki farklılığının doğal hukukun sürmesine dayandığını söylerken, doğal hukukun sürekliliğinin göstergesini de gücü ölçüsünde egemenin uyruklar üzerinde hakkı olduğu fikrine dayandırır (Spinoza, 1966, s. 283). Önceden de söz edildiği gibi Spinoza, Hobbes'ta da olduğu gibi gücü hakla buluşturur. Ancak Spinoza normatif bir doğal hukuk anlayışına sahip olmadığından, toplumsal sözleşme öncesi kurgusal olarak düşünülen doğa durumunda, Locke'un doğal durum anlayışının tersine insanı bağlayıcı yasalar yoktur. Aslında Spinoza Hobbes'un düşüncesiyle¹⁵ de bir ölçüde uyuşacak biçimde egemen güç olmadığından insanların genelini ussal olarak değil duygulanımlarına göre bireysel çıkarlarının savunusu içinde olduğunu düşündüğünden böyle bir ortamda iyi kötü gibi değerlendirmeleri uygun bulmaz. Ama insan doğal durumda her an tehlike altında olduğundan sonuçta daha güvenli koşulları toplumsal yaşamda bulur ve insanlar toplum sözleşmesi çerçevesinde insanların güvenliğini sağlayacak olan egemen gücü belirleyip medeni hukuku kurarlar.

Balibar Spinoza'nın Jelles'e mektubundaki belirlemelerinden ve *Dinbilimsel Siyaset İncelemesi*'ndeki XXXIII. nottan yararlanarak Hobbes'tan farklı olarak "doğal hukuk" ve "medeni hukuk" arasında bir ayırım yapmadığını söyler ve bununla birlikte "toplum sözleşmesi" ve "temsil" kavramlarını da açıkça reddettiği belirlemesini yapar (Balibar, 2010, s. 75). Spinoza'daki insanın yapısına aykırı bir medeni hukuk kuramayacağı düşüncesi bir ölçüde doğal hukuk-medeni hukuk ayırımını kaldırır. Buna göre Spinoza'nın düşüncesinde insanın tutkularına teslim olması olağandır ve insanın tutkularını dizginleyen ve tutkularını olumlu yöne çeken

¹⁵ Hobbes'a göre insan doğal durumda yalnızca tutkularıyla hareket ettiğinden bireylerin eylemlerini günah diye yargılama olanağı yoktur. Yasalar yapıлып onlar yasaları tanıyana kadar ve bir egemen üzerinde uzlaşana kadar suçlu görülemezler. İnsanlar siyasal egemenlik kurulana kadar herhangi bir yasa fikrinin uzağındadırlar (Hobbes, 1985, s. 87).

ussallığı da kendi yapısının bir parçasıdır. Spinoza önceden söz edildiği gibi, birçok insanın özellikle ilk toplumsal yapıların kuruluş dönemlerinde ussallığın uzağında olduğunu düşündüğünden, toplumsal düzeni sağlamak için peygamberler gibi bir önderin belirleyiciliğini önemli görür. Spinoza'nın *Dinbilimsel Siyaset İncelemesi*'nden yansıyan toplum sözleşmesi fikrinin kökeninde Musa örneğinde görüleceği gibi peygamberlerin toplumsal yapının kuruluşundaki önderliği üstlenmeleri vardır. Böylece Spinoza'nın düşüncesinde toplumların ilk kuruluşlarında elbette iktidara sahip olandan öncelikle demokratik bir reform beklenmez: “(...) Spinoza kahraman-kurucuyu var olan toplumun olası bir reformcusu gibi düşünmez; onun tek işlevi ulusal özyapının yaratılmasıdır” (McShea,1968, s. 96). Ancak Spinoza önceki bölümde de vurgulandığı gibi medeni hukuka yer açmak zorundadır. Çünkü Spinoza'nın siyasetinde her toplum kendi ulusal özelliklerine bağlı olarak kendine özgü alışkanlıklar taşır. Ayrıca insanların gelişim olanaklarını da içeren birtakım özgürlük temelli ayrıcalıklarını korumadıkça toplum sözleşmesinin içinde yer almaları beklenemez. Spinoza'ya göre “(...) uyruklar doğal hukukla devlet için büyük tehlike oluşturmadıkça ellerinden alınamayan belli ayrıcalıklarını korurlar ve ayrıcalıkları üzerinde ya sözsüz olarak anlaşırlar ya da özel olarak egemen buyurucuyla koşulları koyarlar” (Spinoza, 1965a, s. 27). Spinoza'da öbür sözleşmecî filozoflara göre toplum sözleşmesi fikri bulanık da olsa yukarıdaki açıklamalarında ve hatta başka açıklamalarında da görüleceği gibi, bir toplum sözleşmesi fikri vardır. Ancak Spinoza yine de demokrasiyi insanın yapısına en uygun yönetim biçimi olarak belirleyince ve doğrudan yönetime katılan halkın kendi zararına çalışması usa aykırı olacağından toplum sözleşmesi fikri öbür toplum sözleşmesi fikrine sahip düşünürlere göre daha zayıf görünebilir. Bununla birlikte Spinoza'da doğrudan demokrasi olması temsil

fikrinin olmadığını göstermez. Çünkü halkın güvenliğini sağlayacak olan temsil gücünü elinde bulunduran egemen yetkedir. Sonuç olarak demokratik yönetimin kuruluşunda da Spinoza sözleşmecî anlayışı sürdürür. Ayrıca Spinoza'ya göre demokrasilerde de temsil eden-temsil edilen ayrımı korunur. Yine de önemli olan demokrasilerde de toplumun kuruluşunda kurumsal yapıyı iyi kurmaktır. Böylece halkın özgürlüğünün dayanağı sağlam bir yasa düzenine bağlı bir demokrasidir: “Böylece yasaları sağlam bir ussallıkla kurulan bu devlet en özgürdür, çünkü bu devlette her bir insan istediği anda özgür olabilir, yani usun yol göstericiliğinde bütün rızasıyla yaşayabilir” (Spinoza, 1965a, s. 268). Spinoza toplumların kuruluşundaki kaynağı bir ölçüde toplum sözleşmesi fikrinde görse de hangi yönetim biçimi olursa olsun, önemli olan kurumsal düzeni en iyi işleyecek biçimde kurmak ve olabildiğince daha demokratik anlayışla kurumları çalıştırmaktır.

3. 1 YÖNETİMLERİN KAYNAKLARI VE NİTELİKLERİ

Spinoza'ya göre tek başına ahlaki ve dini uygulamalar toplumu yönetmek için yetersiz kalacağından, yönetimler kaynaklarını doğrudan ahlaki ya da dini bir düşünceden almazlar. Örneğin Spinoza'nın bakış açısıyla, dini ve ahlaki bağlamda düşünülebilecek *komşuna sevgiyle davran* tipindeki bir söylem, siyasal yaşamın işleyişi için yeterli olmaz. Buna göre ahlaki ve dini bir söylem insanları ne kadar doğru davranışa iterse itsin siyasal yaşamda tutkuların şiddetli olması tek başına böylesi söylemleri etkisiz kılar. Spinoza'ya göre genellikle insanı yanı sıra sürükleyen tutkular, ancak ölümcül bir hastalıkta ya da çıkar çatışmasının olmadığı tapınaklarda etkisizdir ve ahlaki bir söyleme dayalı doğruluk ancak böylesi durum ve yerlerde hüküm sürerken, böylesi doğruluğa en fazla gereksinim duyulan yargı ortamındaysa etkisizdir (Spinoza, 1966, s. 13). Buna göre ölümcül bir hastalıkla boğuşan insan masum görünebilir ya da başka bir insan tapınaklarda insan ilişkilerinden uzak bir

yaşam sürdürebilir, ama yine de böylesi durumlar siyasal yaşamın gerçekleriyle örtüşmez. Tüm bu örneklerde saf ahlaki ya da dini eğilimlerle yargıda bulunma olanağı olsa da, aynı durum siyasal alan için düşünülmez. Buna göre böylesi söylemler toplumsal yaşamdaki yargı ortamını belirleyecek kadar etkili değildir, ancak ahlaki ortamlarda yer alırlar. Yani siyasal yönetimlerin kaynaklarını toplumsal yaşamla uyuşmayan söylemler üzerine kurmak olanaksızdır. Spinoza'ya göre siyasette, uygulama açısından zayıf kalan söylemler kadar, uygulamadan kopuk kurgusal bakış biçimleri de yönetimlerin kaynaklarını açıklama açısından çok fazla olanak sunmaz.

Buna göre hiçbir geçmişi olmayan, denenmemiş, yalnızca düşüncede bir yönetim biçimi belirlemek toplumsal yaşam açısından sağlıklı sonuçlar vermez. Geçmiş deneyimlerden yararlanarak huzur içinde yaşanabilecek *site* türleri tasarlanabilir (Spinoza, 1966, s. 12). Bu nedenle Spinoza'nın bakış açısı tarihsel bir düzlem içinde belirir. Spinoza siyaseti geçmişten kopararak ütopyaya dönüşen bir biçimde yansıtmaz. Örneğin Spinoza'nın siyaset anlayışında iktidar olan yurttaşı zaman zaman korku içinde tutsa da ona iyilikler aşılıp onun ruhuna umut tohumları ekmeden egemenliğini sürdüremez:

Bir başkasını gücüyle zincirler altında tutan ya da onun tüm silahlarını, tüm savunma araçlarını alan ya da onda korku uyandırmayı bilen ya da onu iyiliklerle kendine bağlayan biri onu iktidarı altında tutmaktadır, öyle ki iktidar altında tutulan kendisinden çok ona yaranmak ister ve kendi arzusundan çok efendisinin arzusuna göre yaşar. Ama birinci ve ikinci insanı iktidarı altında tutma aracı yalnızca bedenle ilgilidir ruhla değil, üçüncü ya da dördüncü araca gelince bedeni ve ruhu ele geçirir, ama yalnızca korku ve umut sürdüğü sürece onlar iktidar altında tutulurlar; bu duygular ortadan kalkarsa efendi olanlar yeniden kendinin efendisi olur (Spinoza, 1966, s. 19).

Buna göre iktidarın kalıcı olabilmesi yurttaşlarda bedensel olanla birlikte ruhsal olana da dokunabilmekle ilgilidir. Spinoza'ya göre insan, usundan çok duygulanımlarının belirleyiciliğinde davrandığından, insanı toplumsal birliğe iten korku ve umut duygulanımlarıdır (Spinoza, 1966, s. 41). İnsan usuyla, korku ve umut gibi duygulanımlarına bütünüyle hakim olamayacağından yetkin biçimde bir usallığa dayalı düzen kurması olanaksızdır. Yine de bireyler özgürlüklerine yalnızca duygulanımlarla değil, ussal bir yaşam sürdürdüklerinde ulaşabildiklerinden (Spinoza, 1966, s. 20) Spinoza öncelikle bireylerin kendi zararlarına olacağını ya da işleyeceğini bildikleri bir düzeni biraraya gelip başlatmalarının ya da sürdürmelerinin anlamsızlığını gösterir. Böylece Spinoza'ya göre ortak rıza ortak buyruk kadar gereklidir (Spinoza, 1966, s. 22). İnsan kendisine yarar getirmeyen bir düzeni benimseyip, o düzene baş eğmez. Spinoza'nın bakış açısıyla birey toplumsal sözleşmeye uyma kararını duygulanımlarıyla da usuyla da olsa zaten her zaman kendi yararı için en iyi olanı imgeleyecek ya da düşünecektir.

İnsanlar kendi yararlarının peşinde giderler, kendi yararlarının peşinde giderken herkeste olan kendini koruma güdüsü bağlamında doğal hukuku aşamazlar. İnsanlar kendileri için en iyi olanı isterler; çünkü insanların doğal haklarının ötesinde güçleri yoktur. İnsanlar ortak hukuka bağlandıklarında ve tek bir düşüncenin yol göstericiliğinde davrandıklarında aslında doğal hukuktaki kadar ya da ondan daha fazla ellerinde güçleri yoktur (Spinoza, 1966, s. 21). Bir birey kadar bir toplum da kendini korumanın yollarını arar. Spinoza bireyseli toplumsalla bütünleştirecek bir bağlamı kurabilmek adına doğal durumda bireysel olarak dilediğini yapabilmenin de kendini korumayla ilgili olduğunu kasteder. Doğal durumda kurgusal görünümdeki kendini koruma, toplumsal durumda ortak hukukun sağladığı güvenlik ayrıcalıklarından yararlanmaya dönüşür. İnsanların ortak hukuku oluşturan güç

birliğinin kaynağı nicelikseldir. Spinoza'da g¼c¼n tam anlamıyla oluşması, niceliksel olarak daha çok insan katıldıkça artar. Spinoza demokrasiyi halkın çoğunluğunun katılımıyla birlikte daha sağlamlaşan tam anlamıyla g¼ olarak g¼r¼r. Spinoza insanların bir araya gelip oluşturdukları y¼netim biçimlerinin kaynağını kuran ortak hukukun temelindeki g¼c¼ “tam anlamıyla g¼” ya da “kamu g¼c¼” olarak tanımlar:

Sayısal g¼c¼ ortaya koyan bu hukuka kamu g¼c¼ deme alışkanlığı vardır ve genel isteme g¼re kamu işlerine bakmak, yani yasaları yapmak, yorumlamak, kaldırmak, kentleri savunmak, savaş ve barışa karar vermek gibi işlere bakan tam anlamıyla bu g¼ce sahip olandır (Spinoza, 1966, s. 21).

Spinoza kamu hukukunda demokratik ¼geyi ¼ne çıkartarak, hukukun temelinde halkın çoğunluğunu yerleştirir, Eski Yunandan gelen bir gelenekle de y¼netimleri niceliksel açıdan sınıflandırır. T¼m kitlenin oluşturduğu bir meclis kamu g¼revini y¼r¼t¼yorsa demokrasi, seçkinlerden oluşan bir topluluk meclisi y¼r¼t¼yorsa aristokrasi, tek bir kişi aynı işi yapıyorsa mutlak y¼netim d¼zeni vardır (Spinoza, 1966, s. 21-22). Spinoza her ¼ y¼netim biçimi açısından da tek kişinin hırslarının ¼ne çıkıp kamusal gereksinimlerin geri planda kalmasına yol açacak işleyişleri ortadan kaldıracak ¼neriler getirir. Spinoza, demokrasilerin sağlam kurumsallaşmaya dayanmadıkça bir tiranlığın hakimiyetiyle son bulabileceğinin kaygılarını duyar. Son kısımda ele alınacak olan demokrasi y¼netimi de, geniş kitlelerin katılımına dayandığından insanın yapısına en uygun y¼netim biçimi olsa da, kamu gereksinimlerinin geniş kitlelerin elinden dar bir kesimin eline geçmesi tehdidini hep barındırır.

Spinoza her y¼netim biçimi için ¼lkesindeki ve tarihteki ¼rneklerden yararlanarak toplumsal yapıyı olabildiğince geniş bir biçimde temsil edecek en iyi y¼netim anlayışını arar. Ancak Aristoteles'ten farklı olarak tiranlık gibi en k¼t¼ y¼netim biçimi için en iyi siyasal d¼zen olanaklarını araştırmaya girişmez. Zaten

Spinoza'nın düşüncesinde yönetim biçimlerinin bozulmuş olanı değil, herhangi bir yönetim biçiminin olabildiğince kötü yönetime yol açmayacak tarzda oluşturulması kaygısı başat bir kaygı olarak görülebilir. Spinoza üç yönetim biçimini incelemeden önce siyaset düzenine ilişkin temel kavramları açıklar.

Spinoza'da herhangi bir devletin tüzüğüne sivil denirken, bütün bedene *sita* ve iktidarın yönetimi altına giren devletin ortak işlerineyse kamusal şeyler denir (Spinoza, 1966, s. 25). Devlet yönetiminde birtakım hakları olan yurttaşlar aynı yönetime baş eğdiğinde uyruktur: “*Medeni hukuka göre Site'den edindiği bütün üstünlüklerden yararlandığı düşünülenlere yurttaşlar deriz. Site'nin var ettiği kurallara, yani yasalara başeğmek zorunda olanlara uyruklar deriz*” (Spinoza, 1966, s. 25). Spinoza kamu gücünün önemini vurgularken bir yurttaşın, doğal durumdaki biri gibi toplumsal bütünlükten yalıtık biçimde alındığında ancak doğal hukuka göre davranan bir birey kadar hakkı olabileceğini belirtir. Spinoza'nın doğal hukukla medeni hukuku buluşturan bakış açısıyla doğal durumdaki birey gibi devlet de ruhu ve bedeni ölçüsünde güçlüdür. Buna göre devlet yalnızca niceliksel olarak insanların bir araya geldiği bir bütünlük olmanın ötesinde insanların ortak değerlerinin ve olabildiğince ussal olarak oluşturdukları düzenin de taşıyıcısıdır. Doğal durumda her şeyi yapmaya hak sahibi bireylerden farklı olarak egemen güç etrafında birleşen bireyler medeni hukuk açısından *sitenin* buyruğuna bağlı olduğundan egemen gücün tanıdığı etkinlikler dışında eylemleri sınırlanır (Spinoza 1966, s. 25). Sonuçta herhangi bir yönetim biçiminin hukuki yapısında *sitenin* buyruklarına uyma kararını *sitenin* yurttaşı vermişse, korkusundan da olsa dingin bir yaşam sürdürme isteğinden de olsa güvenliğine ve huyuna uygun olan yararlarını gözetiyordur (Spinoza, 1966, s. 26). Spinoza'da güvenliğin ötesinde bireyin “huyuna uygun olan yararları”nın gözetilmesi, başka bir deyişle kendilerini özgür kılabilme olanaklarının

yaratılabilmektedir. Ussal olarak yetersiz olan, kavramsal düşünceden uzak biri, yani sürüklenmeye açık köle ruhlu biri güvenlik aracı olarak yasayla dizginlenir. Yine de devlet yalnızca bedensel gücüyle çalışan usallıktan uzak birinin de umutlarına dokunmalıdır. Aynı devlet ne yapmak istediğini bilen ussal olarak gelişime açık, yani yasalara zaten uyabilecek özgür bir bireyin umutlarını da engellememelidir. Sonuçta daha önce vurgulandığı gibi bir toplumdaki insanlar aynı bedensel ve ruhsal özelliği taşımazlar. Önemli olan devlet düzeninin ilgili toplumdaki insanların beklentilerini olabildiğince karşılayacak biçimde kurulmasıdır. Spinoza yine de dönemin devlet kurumlarına aşırı güç yükleyen bakış açısına sahiptir. Buna göre insanlar tüm yararlarını içerecek biçimde yönetimden beklentilerini karşılayabilecekleri koşulları benimsediğinde, devlete karşı eylemlere girişmeleri ancak devlet düşmanlığı olur; çünkü neyin adil olup neyin adaletsiz olduğuna neyin ahlaki ya da ahlak dışı olduğuna yurttaş karar veremez (Spinoza, 1966, s. 26). Bunun nedeni toplumsal yapıyı zedeleyecek biçimde bireylerin kendini yargıç yerine koyup genel istemin ruhunun üstüne çıkamamalarından gelir:

(...) ama tersine devletin bedeni bir biçimde tek bir düşünceyle yönetilmek zorunda olduğundan ve sonuçta Site'nin istemi bütünü istemini yerine getirmek zorunda olduğundan neyin adil ve neyin iyi olduğuna her bir insan da böyle karar vermelidir. Böylece uyruk Site'nin buyruklarının haksız olduğu yargısını verse de yine de bu buyruklara baş eğmelidir (Spinoza, 1966, s. 26-27).

Spinoza kurulacak yönetimlerin olabildiğince ussal bir düzene dayanabileceğini düşündüğünden ve böyle kurulmasını devletin kalıcılığı açısından gerekli gördüğünden yasa düzeninin sorgulanabilir olmasını olumsuzlar. Buna göre insan da toplumlar da yıkıma uğrayabilir ama bile bile bozulmaya açık bir düzen kurmayacaklardır. Spinoza bu nedenle salt duygulanımları (korkuyu ve umudu) kışkırtacak bir düzeni yönetimlerin kaynağı olarak görmez: “*Bunun sonucu olarak*

yalnızca verilmiş sözlerle ve gözdağıyla kıskıtılan her eylem Site'nin araçlarının dışındadır” (Spinoza, 1966, s. 28).

Yönetim biçiminin kaynağının salt duygulanımlara göre belirlenmesindeki yetersizlik, Spinoza'daki korku ve umut duygulanımlarının temelde bilgi eksikliğine dayalı olarak ortaya çıkması açısından değerlendirildiğinde olağandır. Böylesi bir yetersizliğin etkileri düşünüldüğünden, kurulacak yönetim bireylerin kendi doğalarına göre kendi gelişimlerini destekleyecek biçimde kurulmalıdır. Spinoza yukarıdaki demokratik bakışını, tüm yönetim biçimleri için de düşünülecek biçimde ilgili topluma bir ölçüde yaymaya çalışır. Örneğin toplumdaki genel hoşgörü havasının bozulmaması bağlamında¹⁶ insanlarda kızgınlığı kısırtacak bir önlemin *sitenin* hukukuyla pek de bir bağı yoktur (Spinoza, 1966, s. 29); çünkü hoşnutsuzluğu genele yayacak önlemlerin vereceği zarar açısından bakıldığında, *sitenin* kurucu gücünde etkili olan duygulanımlar karşıt bir etki yaratarak *sitenin* yıkımına da değişik bir bağlamda yol açabilecektir:

Elbette gerçekte doğaya başeğerek insanlar ortak bir korku nedeniyle olsun, ortak bir kötülüğün öcünü alma arzusuyla olsun Site'ye karşı birleşirler ve Site'nin hukuku kitlenin ortak gücüyle tanımlandığından Site'nin gücünün ve hukukunun bir birlik oluşturma hakkı verdiği azalacağı kesindir (Spinoza, 1966, s. 29).

Böylece *sitenin* ruhunu sarsacak hukuki düzenlemeler *siteye* karşı birlikler oluşturmak için gerekçe yarattığından egemen gücün sarsıntıya uğramasını hatta yıkımını bile getirebilir.

Spinoza, *sitenin* siyasal yapısının kaynağını Grotius'çu bir bakışla uluslararası savaş ve barış hukukuyla temellendirirken, ülkenin içerideki düzeni açısından da savaş ve barış hukukuna göre bir temellendirme yapar. Spinoza'da savaş ve barış

¹⁶ Geçen bölümde görüldüğü gibi insanların özgürce düşünme ve düşündüğünü söylemek gibi kendi ilgilerini geliştirebilecekleri olanakları bozan yasal düzenlemeler toplumsal istikrarı bozar.

kavramları toplumsal ilişkilerin ötesinde düşünölemeyecek kavramlar olduğu için nasıl iyi ve kötü kavramları kendinde iyi ya da kötü değilse, savaş ve barış kavramları da kendi başlarına barışa ya da savaşa göndermede bulunmazlar. Bu kavramların değerlendirilmesi toplumsal ve siyasal ilişkiler çerçevesinde olur. Grotius'un uluslararası ilişkiler için kullandığı savaş ve barış kavramlarını siyasal yaşama uygulayan Spinoza, yine Grotius'un izinden giderek savaşın gereğini barışa yönelik olarak tanımlar: “*Barış amacı dışında savaş yapılmamalıdır ve bir gün savaş biter, silahların bırakılması gerekir*” (Spinoza, 1966, s. 51). Uluslararası düzeyde düşünöldüğünde barışı korumanın dışında savaş hukuku, fetih hareketlerinde olduğu gibi hükümler kurmaya dayanır ve böyle bir hareketin ustalığı uyrukları değil köleleri dikkate almasındadır (Spinoza, 1966, s. 39). Bir ülkenin içindeki iç barışı açınsındansa tersine savaşın olmadığı her ortamda da barış varmış gibi algılanmamalıdır:

Bir Site'de uyruklar dehşetin etkisi altında kaldıkları için silahlanmıyorlarsa orada barışın hüküm sürdüğü değil ama savaşın hüküm sürmediği söylenir. Barış gerçekte basitçe savaşın yokluğu değildir, kökü ruhun gücünde olan bir erdemdir (Spinoza, 1966, s. 38).

Spinoza'nın bakış açınsından insanın düzen kurmaya yatkın bir varlık olması ve toplumda çabasıyla uygun koşulları oluşturarak bu düzeni kurabilir olması barışın ruhun kökenindeki yanı olarak görölebilir.

Pratikteyse Spinoza'ya göre tüm yönetim biçimlerinin kaynağı açınsından düşünölebilecek biçimde savaş ve barış hukuku olarak kastedilen, herhangi bir devletin durumu irdelenerek kolayca çıkarılabilir. Buna göre uygar durumun kurulduğu son noktadaki amaca bakılır ve buradan yaşamsal huzur ve güvenlikten başka bir amaç çıkarılamaz (Spinoza, 1966, s. 37). Yönetim biçimlerinin kaynağındaki savaş ve barış hukuku yayılmacı bir amaç taşımaz. Site deyse savaş ve

barış hukukunun geçerli olduğu tek koşul *sitenin* kendini yıkacak duruma gelmesidir.

Başka bir deyişle, iç karışıklıklara karşı kendini koruyabilecek biçimde

(...) Site kendinin efendisi kalmak¹⁷ ya da kendine düşmanca davranmamak, kendini yıkmamak için insanın doğal durumda uyduğu sınırın dışında iktidarı altında başka sınır kabul etmez. Bu sınırı gözetmek baş eğmek değil insan doğasının özgürlüğüdür (Spinoza, 1966, s. 35).

Buna göre Spinoza'nın çıkış noktası şiddeti ve saldırganlığı ölçü olarak almadan bireysel olsun toplumsal olsun insanın kendini koruma güdüsüdür. Burada Spinoza'da kendini koruma güdüsünün kültürel boyutu toplumsal düzendeki iç barışın sağlanması açısından önemlidir. Buna göre “(...) *barış uyrukların sürü gibi güdüldüğü ve yalnızca köleliğe yatkınlaştırıldığı eylemsizliğin olduğu yerde*” (Spinoza, 1966, s. 38) olamaz. Başka bir deyişle “(...) *barış kölelik, barbarlık, yalnızlık (solitude) adını taşımalyısa insanlar için barış kadar acınacak bir şey yoktur*” (Spinoza, 1966, s. 42). Böylece insanı geliştirecek olanakların yaratılmasını dikkate almayan, tersine köleleştiren bir *siteye* Spinoza'nın söylemiyle ancak “ıssız yer” (solitude) denebilir (Spinoza, 1966, s. 38).

Sonraki bölümde üzerinde durulacağı gibi devlet yapısının ussal bir biçimde oluşması, Spinoza'nın da kaygısını duyduğu gibi kültür alanını homojen bir biçime sokarak baskı altına almamakla ilgilidir. Spinoza'da kültürel alan farklı düşüncelerin dile getirilmesine olanak sağlarken siyasal düzende toplumun genel yapısını gözetken ortak ruh korunur. Spinoza'nın toplumsal ortak ruh vurgusuna karşın ussallığın insanların üzerinde katı bir denetleyici olmasıyla ilgili kaygısı Horkheimer ve

¹⁷ Spinoza kendinin efendisi kalmak sözcüğünü özel bir kişiliğin *conatus*'unu toplumsal kişiliğin *conatus*'una uyarlayarak kullanır. *Ethica*'da bireyin *conatus*'uyla gösterdiği zihinsel ve fiziksel çaba böylece *Siyaset İncelemesi*'nde *sitenin* gösterdiği benzer bir *conatus*'a dönüşür.

Adorno gibi Frankfurt Okulunun düşünürlerini¹⁸ anımsatır. Günümüzden bakınca ussallığın da araçsallaşmasıyla değişik bir biçimde iletişim sıkıntıya girer. Spinoza'nın, ussal bakış açısından kopmadan tek başına ussal olanın belirleyiciliğine güvenmeyip sağlıklı tartışma olanakları yaratılmasını yine de gerekli görüp kendi siyaset felsefesi içinde çözüm aramasına karşın Horkheimer ve Adorno'nun Lukács'a eleştirileri ussal tartışma alanı yaratma çabasının kendinde sorunlu olduğuna yöneliktir: Lukács'ın dünyanın tam rasyonalizasyonu, sınırını kendi rasyonelliğinin¹⁹ biçimsel özyapısında bulur tarzındaki öncülüne karşı koyarlar ve

(...) Lukács'ın şeyleşme eleştirisini uca taşırlar. Onlar dünyanın tam rasyonalizasyonunu yalnızca 'görünüş' olarak dikkate alır değildirler ve buradan yanlıştan da daha düşük düzeyde bütünü hiç olarak açığa vurma fırsatını veren kavramsal aleti yayarlar (İletişimsel Eylem Kuramı'ndan aktaran Ingram, 1987, s. 63).

Frankfurt Okulunun iki üyesinin eleştirisi her türlü tek sesliliğe gidecek ve bilinci şeyleştirecek düşünme biçimlerine eleştirel bir bakışın ötesine geçerek araçsal usun eleştirisine uzanır.

İktisadi ve toplumsal koşullara bağlı olarak pragmatist düşüncenin henüz görünmediği dönemlerde yine de Spinoza baskıcı ve koşullayıcı olmayan ve insanın kendi kişiliğine uygun olanaklarını kullanabileceği bir düzen arayışındadır ve günümüzde araçsal usun değişik biçimde düşünmeyi biçimciliğe götürüp anlam ve

¹⁸ Onlar *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde totalitarizmin geldiği noktayı ve totalitarizmin neden ortaya çıktığını sorgularlar; nesnelere ve kişilere teknik denetimle karışıldığından dolayı yalnızca araçsal ussallığa izin veren dünya üzerinde, düşünsel ve uygulamalı bakış açılarının özdeşleştiği eleştirisini getirirler (bkz. *Concise of Routledge Encyclopedia of Philosophy*).

¹⁹ Frankfurt Okulu'nun daha genç toplumbilimcilerinden ve Horkheimer ve Adorno'dan farklı olarak pragmatist düşünceyle, metafizik düşünceden kurtardığını öne sürdüğü uygulamaya dayalı ussal düşünceyi buluşturarak günümüzün iletişim sorununa çözüm arayan Habermas, "rasyonel" açıklama sözcüğü, kullanıldığında rasyonellikle bilgi arasında yakın bir bağlantının varsayıldığını söyler. Oysa Habermas'a göre bilgi önermelere dayalı bir yapıyken inançlar ifadeler biçiminde sunulabilir. Habermas bilgi kavramını ek bir açıklamaya gerek duymadan kullanmasını, rasyonelliğin bilgiye sahip olmayla ilişkisinin, konuşan ve eyleyen öznelerin bilgiyi nasıl edindikleriyle ve kullandıklarıyla ilişkiden daha az olmasına bağlar (Habermas, 1992, s. 8).

değer yitimine uğratabilmesinin kaynağına dikkat çeken Frankfurt Okulu arasında bir benzerlik kurulabilir:

Usun nesnelleşmekten çıkmasının ve temel amaç ve değerlerin alçalan değerinin, kendini koruma savaşımında salt araçlara yani doğruya doğru uzanmasındaki mantıksal sonuç biçimsel, araçsal ve öznel usun doğrularının birbirine yaklaşmakta doruğa ulaşmasıdır” (Horkheimer’den aktaran Ingram, 1987, s. 63-64 Bkz Araçsal Usun Eleştirisi).

Öte yandan Horkheimer kültürel rasyonalizasyonun getirdiği temel sorunu da ortaya koyar: etik güç ve paylaşılan değer ve amaç birliğinin eksilmesiyle yalıtık, kendi çıkarlarının peşindeki egolarla toplumsal parçalılığının vergisi olan tedavi gerektiren anlam yitimleri (Horkheimer’den aktaran Ingram, 1987, s. 64). Spinoza da, Horkheimer gibi Frankfurt Okulu’nun öbür üyelerinden farklı olarak, Habermas’la değişik bağlamda benzeşecek tarzda, toplumun kendini koruma savaşımını açısından kendi döneminin tarihsel, iktisadi ve toplumsal bakış biçiminin etkileri altında kamusal alanda anlamlı, bireyin kendini yalnız duymayacağı olanakların yaratılması sorununa çözüm arar.

Bireyin yaşamını anlamlı kılması bağlamında Spinoza’nın siyaset anlayışının özgür düşünceye yol vermesi ancak yasa ve kuralların işlediği bir *sitede* olanaklıdır. Yasaları ve kuralları olmayan bir *site*, *site* olmaktan çıkacağından onu artık bir doğaya ait olarak görmek olanaksız olur, o artık hayali bir şeydir (Spinoza, 1966, s. 34). Kuralları olan bir *sitenin* düzeniyle ilgili Spinoza’nın çıkış noktasını insanın yapısına bağlı olarak, yasaya dayalı bir yönetimin kaçınılmazlığı oluşturur. Spinoza, insanların siyasal düzen kurarken Stoa düşüncesinden farklı biçimde tanrısal bir yetkinliğe sahip olmadığını, kolaylıkla tutkularına baş eğbildiğini bilerek siyasal kuralları belirlediği anlayışını taşır. Buna göre insanlar, kendi doğalarına uymayan bir düzen kuramayacakları gibi, parçası oldukları doğanın varlıkları içinde

kendilerini özel olarak konumlandırarak doğanın işleyişini de bozamazlar. Spinoza'nın söylemiyle insanlar "imparatorluk üzerinde imparatorluk" kuramazlar (Spinoza, 1966, s. 17). Başka deyişle Spinoza'ya göre doğrudan Tanrı yaratisıyla değil doğal nedenlerle üreyen insan Doğa gibi mutlak güç sahibi bir varlık değildir. Buna göre insan bedeninin ve ruhunun gücünü de mutlak biçimde belirleyemez, usunu da her zaman hakkıyla kullanamaz. İnsanlar bütünüyle kendine egemen varlıklar olsalardı ve kör arzularını izlemek kadar usun yol göstericiliğinde ilerlemek de ellerinde olsaydı, ancak o zaman uslarını izleyebilirlerdi (Spinoza, 1966, s. 17). Buradan hareketle insanlar hep usun yol göstericiliğinde ilerleseler, toplumsal yaşamın kendiliğinden düzgün işleyeceği sonucuna ulaşılabilir. Ancak böylesi bir koşulda kamusal gücün dayandığı yasa düzenine gerek kalmazdı.²⁰ Oysa Spinoza'nın bakış açısından toplumsal düzen kurma isteğinin insanın yetersizliğine bağlı olarak doğal bir gereksinime dayandığı sonucu çıkarılabilir. Buna göre de doğa düzenine büsbütün aykırı bir düzen kurulamaz: "*Aynı biçimde insanların kendilerine değil, ama Site'ye bağlı olduğunu söylediğimizde insanların insani doğalarını yitirdiğini ve başka bir doğayı üzerlerine geçirdiklerini anlamıyoruz*" (Spinoza, 1966, s. 34). Böylece ussal bir düzene dayanan *sitenin* yurttaşlarının *sitenin* düzenini yok edecek ya da onu istikrarsızlığa sürükleyecek biçimde uygulamalarda bulunmaları olanaksızdır. Spinoza bu nedenle en iyi devleti insanların hukuki olarak uyum içinde yaşadığı, insana yaraşır bir yaşam sürdürebildiği ve salt biyolojik bir yaşamın ötesinde ruhunu doyurup kendi doğasına uygun bir yaşam sürdürebileceği bir devlet olarak görür (Spinoza, 1966, s. 38). Bu noktada özgür bir yaşam sürdürmüyor diye yurttaş suçlanamaz; çünkü Spinoza'ya göre insanlar yurttaş olarak doğmazlar ve bu nedenle de "*(...) ayaklanmalar, savaşlar, yasaların küçümsenmesi ya da yasaların*

²⁰Ancak Spinoza'ya göre böyle olmaması insanların hazzın çekiciliğine kolayca boyun eğmesinden gelir. Spinoza'ya göre bazı dinbilimcilerin yaptığı gibi insanın yapısından gelen yetersizliğini kökel günah fikrine bağlayarak açıklamak olanaklı değildir (Spinoza, 1966, s. 17).

çiğnenmesi uyruklara değil kurulan yönetim biçiminin bozukluğuna yüklenir” (Spinoza, 1966, s. 37-38). Aristoteles’in siyaset düşüncesinde insanın doğası gereği siyasal hayvan olmasıyla, başka deyişle siyasal hayvanın aslında yurttaşlık ereğine ulaşan insan olduğu fikriyle karşılaştırıldığında Spinoza’da devletin yurttaş üzerindeki belirleyici etkisi daha ağırlıklıdır.

Devletin, yurttaşın özgürlüğünü koruması, Spinoza tarafından devletin doğrudan güvenliğiyle ilişkilendirilir. Yurttaşlar özgür olmadığında geçen bölümde de vurgulandığı gibi kolayca birtakım etki alanlarına kapılıp savrulabilirler. Bu bağlamda yurttaşlık erdemlerine sahip yurttaşlar nadir bulunduğundan, *sit*e tehdit oluşturanlar ülke içinde aranır (Spinoza, 1966, s. 43). Ancak Spinoza yine de öncelikli olarak iyi yurttaşın yetişmesini engelleyici eylemleriyle hatayı devletin yanlış uygulamalarında arar. Devletin yanlış uygulamaları yurttaşların da iyi bir yurttaş olmaktan uzaklaşarak devlete karşı eylemlerinin de önünü açar. Spinoza’nın örneğiyle devlet kendi egemenlik hakkıyla, düşmanı dışarıdan çok yurttaşında arar, kendi yurttaşından her zaman fazla korkar ve sonuçta kendi yurttaşına karşı savunmaya geçerek ona gözkulak olacağına ona tuzak kurmaya çalışır; özellikle de aydın olduğu gün yüzüne çıkmış olan bilgelere ve zenginliğiyle güç oluşturanlara karşı böylesine tehditkârdır (Spinoza, 1966, s. 43). Buna karşın iyi devlet düzeltici kurumsal yapılarıyla yurttaşlarını destekleyen devlettir. Spinoza, Aristoteles’in ve özellikle Platon’un iyi yurttaşın ve iyi devletin niteliklerinin karşılıklı olarak iyi olması gerektiğiyle ilgili görüşlerinden farklı olarak devletin yurttaş nitelik kazandırmadaki ağırlığının daha çok olması gerektiğini düşünür.

Böylece Spinoza hangi yönetim biçimi olursa olsun ilgili yönetimin niteliklerinin izin verdiği ölçüde insanların verimli ve uyumlu bir yaşam sürdürebileceği düzeni öngörmeye çalışır. Ancak böylesine uyumlu bir düzenin

kurulabilmesi için öncelikle halkın özgür olması gerekir. Halkın özgürlüğü, umuttan çok korku yayarak, zor kullanarak baş eğdiren fetih hukukuna dayandırılmaz. Özgür bir halkın dalgalanmalara kapılmaması daha çok umudu besleyen yönetim biçimlerinin varlığına dayanır (Spinoza, 1966, s. 39). Ayrıca Spinoza'nın yönetim biçimlerinin etkin işleyişini özgür halkın varlığına dayandırması insana en az yararlı ve en çok yararlı yönetim biçimi konusunda da ipucu verir.

Spinoza insana en az yararlı olan yönetim biçiminden en yararlı yönetim biçimine doğru yönetim biçimlerinin niteliklerini sınıflar. Aristoteles gibi yaşadığı yerden aldığı esini kullanarak uygulama açısından ilgili yönetim biçiminin nasıl en iyi biçimde işleyeceğini tartışır. Spinoza'nın ilk ele aldığı yönetim biçimi olan mutlak yönetim insanın yapısına en az uygun olan ancak insanın yapısından dolayı da en çok görülme olasılığı olan yönetim biçimidir. İnsana en az uygun olup en fazla görülmesi çelişkili gibi görünse de bu çelişki insanın varlığındaki çelişkiye dayanır. Bu insanın hem ussal bir varlık olması hem tutkulara açık bir varlık olmasının getirdiği çelişkidir. İnsanın kendi yapısının ve doğa düzeninin bilincine ulaşamayıp çoğunlukla onu dalgalandıran duygulanımlara kapılması, insanın özgür gelişimi için en az uygun olan mutlak yönetim düzenlerinin yaygınlığını tetikler.

Spinoza mutlak yönetimin uygunsuzluğunu en küçük toplumsal birim olan aileden hareketle ortaya koyar. Buna göre ailede yetke gücü olması siyasal düzendeki gibi olağandır; ama yetke sahibi olmak zorbalık yapmak anlamına gelmez. Örneğin, kölenin efendiyle arasındakine göre ailede anne baba ve çocuklar arasında çok daha şiddetli kavgalar ve tartışmalar olması normaldir; ama böyle olduğu için ataerkil bir yetke gücünün ailede hükümlanlığa dönüşmesi de çocukların köleden farksız kılınması da ailenin çıkarına olmadığı gibi, böyle bir tavra yönetim de denemez. Ayrıca tüm gücü tek kişinin ellerine bıraktıran huzur değil köleliktir (Spinoza, 1966,

s. 42). Aristoteles'in aileden yola çıkarak yaptığı siyaset temellendirmesiyle benzeşir biçimde yaptığı çıkarımda Spinoza, mutlak yöneticinin çevresindeki herkesi işlevsiz kılarak yalnızca kendine dayanmasının bir tür kölelik olduğu sonucuna ulaşır.

Zaten Spinoza tüm gücü elinde tutan bir mutlak yönetici fikrinden hareketle tekçi bir yönetimi kölelik olarak görür. Başka deyişle *sitenin* tüm gücünün bütünüyle aktarıldığı bir kral Spinoza'nın bakış açısıyla onu ussal davranmaya itecek hiçbir denetleyici güç olmadığından başına buyruk bir efendidir ve uyrukları da daha fazla acınmaya değer görünür (Spinoz, 1966, s. 43). Başına buyruk bir kral tutkularına söz geçiremediğinden, yaşadığı ülkenin yararına istemli bir biçimde karar alma olanağına sahip olamaz. Böylece mutlak yönetim düzeninde kralın başına buyruk olmaması ve ülkeyi bir kölelik düzenine çevirmemesi için devletin temel ilkelerini belirlemek ve kalıcı kurumsal yapısını oluşturmak gerekir.

Spinoza'nın mutlak yönetim düzenine ilişkin olarak yaptığı ilkesel açıklamalardan ikisi mülkiyet ve güvenlik konusundadır. Spinoza mutlak yönetimde barışa ve uyuma en fazla katkı yapacağını düşündüğü bir biçimde mülkiyet düzenlemesini yapar. Buna göre yurttaşların taşınmaz mülkünün olmaması gerekir (Spinoza, 1966, s. 57). Tarlalar, topraklar ve olabilirse de evler kamu alanı olacaktır. Spinoza'ya göre her türlü taşınmaz mülk *sitedeki* iktidarın elindedir. Buraları hem kırdada hem kentte yaşayan yurttaşlara kiralanırlar. Kiralanan yerde yaşayan yurttaşlar barış zamanlarında her türlü vergiden muaf tutulurlar (Spinoza, 1966, s. 45). Spinoza'ya göre mutlak yönetim düzeninde mülkiyetin kamusallaşması toplumsal huzurun bozulmamasının güvencesidir. Spinoza, aşırı birikimlerin yarattığı beklentiyle kazanç peşinde koşmanın bir toplumda huzursuzluğa yol açacağı düşüncesinin esinini Eski Yunandan alır. Buna göre Spinoza, Atina'luların faize ve tefeciliğe karşı çıkardığı yasaya gönderme yaparak, herkesin kazanç peşinde

koşabileceği türde bir mutlak yönetimde toplumsal huzurun olmayacağı inancındadır (Spinoza, 1966, s. 57). Mülkiyet, yönetsel düzeyde etkili konumdaki kimseleri herkesten önce kendi çıkarlarını kollamaya iter. Buna göre yönetimde etkili konuma gelenler kendi maddi durumlarını sağlamlaştırdıklarına inandıkları durumlarda ancak başka yurttaşların davalarıyla ilgileneceklerdir (Spinoza, 1966, s. 57). Spinoza'nın mutlak yönetim düzeninde mülkiyete ilişkin ilkesel düzenleme önermesi, toplumsal bütünlüğün bozulacağı kaygısından gelir.

Spinoza toplumsal bütünlüğün bozulacağına ilişkin olarak duyduğu benzer bir kaygıyla da güvenlik ilkesi belirler. Güvenlik açısından Spinoza orduya katılan yurttaşlara hiçbir ücret verilmemesi gerektiğini düşünür; çünkü ona göre yurttaşların alacağı en yüksek ücret özgürlüktür. Doğal durumda insan nasıl öncelikle özgürlüğünü korumak adına kendini savunmaya çalışıyorsa uygar durumdaki yurttaşlar da doğal durumdaki tek bir insan gibi kendilerini görmek zorundadırlar. Böylece savaşta yurttaşlar savunma araçlarıyla uygar durumdaki özgürlüklerini korurlar. Yurttaşların savunduğu kendileri olduğundan ve bu uğraşı kendileri aracılığıyla yaptıklarından, savaşta gösterdikleri yürekliliklerin özgürlükten başka karşılığı yoktur (Spinoza, 1966, s. 63).

Spinoza'nın mülkiyet düzeniyle ve güvenlikle ilgili olarak belirlediği ilkelerin dışında mutlak yönetim düzeninin olabildiğince görüş çeşitliliğine yer verip salt kralın sağduyusuna bırakılmayacak biçimde temel ilkelerini belirlemesi ve kurumsal yapısını oluşturması önemlidir. Buna göre mutlak yönetim düzeninde *“kurumlar öylesine sıkı bir biçimde oluşturulmalıdır ki kralın kendisi bile onu yıkamamalıdır”* (Spinoza, 1966, s. 53). Spinoza'ya göre kurumsal yapının kralın onu yıkamayacağı tarzda düzenlenmesi aslında devletin temel ilkelerinin kralın öncesiz sonrasız buyruğu olduğu gerçeğini değiştirmez. Buna göre egemen olan krala

gerçekten baş eğmek ve kralın hizmetinde olmak devletin temel ilkelerine aykırı buyrukları yerine getirmemekle eşdeğerdır (Spinoza, 1966, s. 52). Önceden de vurgulandığı gibi, Spinoza mutlak yönetim düzeninde bile toplum ruhunu tek bir kişinin yürütme ya da yasama gücüne bırakmayacak biçimdeki bir ilkesel düşünce önerir. Böylece,

Mutlak yönetime dayalı bir devletin istikrarlı olması için her şeyin kralın tek kararnamesiyle düzenlenmesi gerekir, yani her yasanın kralın bir istemini dile getirdiği ama kralın her isteminin yasanın gücüne sahip olmadığı tarzda düzenlenmesi gerekir (Spinoza, 1966, s. 54).

Spinoza iç ve dış ilişkiler açısından krala aracılık edecek, yurttaşlardan oluşan bir danışma kurulunu gerekli görür. Spinoza'ya göre kralın hastalık, yaşlılık ve başka nedenlerle sürekli kamusal sorunlarla ilgilenemediği durumların olması kaçınılmazdır; bu nedenle krala öğüt verecek ve vekâlet edecek danışmanlar her zaman için gerekir (Spinoza, 1966, s. 55). Spinoza'nın danışmanlarla ilgili belirlemeleri başka siyasal uygulamalarla ilgili düşünceleri gibi kaynağını siyasal yaşamda bulur. *Spinoza'nın Siyaset Anlayışı*'nın yazarı Robert J. McShea'ye göre Spinoza danışma kuruluyla ilgili düşüncelerini Fransa ve İngiltere'deki uygulamalarla birlikte daha çok o günün Hollanda'sının siyasal işleyişinden yararlanarak ortaya koyar (McShea, 1968, s. 115). Elbette Spinoza'nın böyle bir danışma kurulunu gerekli görmesi kralın yetkilerini olabildiğince sınırlayarak yönetimin niteliğini ve güvenilirliğini arttırmak amacını taşır. Hatta McShea'ye göre XVII. yüzyıl İngiltere'sinden çok XIX. yüzyılın İngiltere'sine benzeyen Spinoza'nın anayasal mutlak yönetiminde biçimsel olarak yetkili kişinin görünenden daha da az yetkileri vardır (McShea, 1968, s. 116).

Spinoza'nın olabildiğince kralı denetleyici olarak düşündüğü kralın danışmanlarından oluşan danışma kurulunun başlıca görevi devletin temel

yasalarının korunması ve kralın kamu çıkarı için hangi kararı alması gerektiğini fark ettirecek biçimde sorunlar üzerine görüş aktarmaktır (Spinoza, 1966, s. 46). Ayrıca danışma kurulu yurttaşların toplu dilekçeleri ve lütuflarıyla ilgili krala olan aracılığı dışında yabancı büyükelçilerle kral arasında da aracılık yapar (Spinoza, 1966, s. 46). Danışma kurulu kralın naibi niteliğini taşıdığından krallığın yasalarını ve buyruklarını da duyurur, yasaların yürütülmesi ve devletin tüm idaresi de onun gözetimi altındadır (Spinoza, 1966, s. 46). Sonuçta kurul kralın gözü kulağı gibidir:

(...) krala Site'nin ruhu olarak bakılır ama danışma kurulu insandaki duyu organlarının yerini tutar. (...) danışma kurulu, ruhun devletin durumunu anlamasına ve devlet için en iyi kararı aldıktan sonra, eylemesine yol açan Site'nin bedenidir (Spinoza, 1966, s. 47).

Spinoza danışma kurulunu oluşturacak danışmanların seçimini doğrudan krala bırakmayarak bir ölçüde tekçi yönetimin sakıncalarını gidermeye çalışır. Buna göre kral, klanların önerdikleri arasından seçimini yapar (Spinoza, 1966, s. 45). Klanların seçimleri de niteliğe dayalı olarak yapıldığından Spinoza bugünün popüler demokrasi düşüncesi açısından önemli görülebilecek biçimde farklı olmak üzere her isteyenin özel nitelikler aranmaksızın katılabildiği türden danışma kurullarının oluşturulmaması gerektiği fikrindedir. Kökleri Aristoteles'in siyaset anlayışında görülebileceği gibi siyasal yaşamda etkili olacak kurullarda görev alacak kişilerde hangi yönetim biçimi olursa olsun nitelik ve liyakat arama gereği Spinoza'cı siyaset anlayışında açıkça belirir. Buna göre danışma kurulu adayları yönetim biçimini, temel ilkeleri, *sitenin* durumunu ve koşulunu tanıyanlardan seçilir. Ayrıca yurttaşın *sitenin* iç durumuyla ilgili bilgisinin olması da yeterli olmaz, kendi *sitesiyle* ilişkisi olan *sitelerle* ilgili olarak da aynı bilgiye sahip olması gerekmektedir. Son olarak bu kişiler hiç suç işlememiş ve en az elli yaşına gelmiş olanlar arasından seçilir (Spinoza, 1966, s. 47). Ayrıca danışmanlık görevine seçilen bu kişiler, o zamana

kadar toplumdaki görevlerini onurlarıyla yerine getirmiş kişilerdir (Spinoza, 1966, s. 55). Spinoza kurullarda niteliğe önem verirken, Aristoteles'in sonradan "cumhuriyet" denen biçimdeki yönetimler için duyduğu niteliksiz kimselerin etkili yönetsel görevlere gelebileceği kaygısını değişik biçimde mutlak yönetimler için duyar. Spinoza, Aristoteles'in önemsiz kurumlarda niteliksiz insanları görevlendirerek nitelik sorununu aşmasından farklı olarak niteliksiz insanları niteliğe göre belirlenmiş geniş meclislerin içinde etkisiz kılabileceğini düşünür. Spinoza'ya göre daha dar meclislerde her zaman çok fazla nitelik aramaya gerek yoktur; böylesi meclislerde ussal olandan yeterince pay almayan, başka deyişle eğitimi yetersiz insanlar bulunabilir ve bu türden insanlar kendi mesleğinden sözünü dinlemeye yatkın dar kafalı meslektaşlarını da kolayca bulacaklardır (Spinoza, 1966, s. 55). Spinoza bu türden olumsuz durumlarla karşılaşmamak adına, mutlak yönetim düzeninde tartışmacı ve fikir üretimini engelleyici dar kurullar yerine, danışma kurullarının olabildiğince kalabalık tutulduğu²¹ ve ülkenin tümünü temsil edecek düzeyde düşünüldüğü kurullar önerir.

Spinoza kurulun niceliksel yanının niteliğe yansımalarının dışında kurulun işleyişini de olabildiğince nitelikli kılacak öneriler getirir. Kurulun devlet işleriyle ilgili olarak vereceği kararlar için her üyenin toplantıda hazır bulunması gerekir. Toplantıya herhangi bir nedenle katılamayacak bir üye, yerine önceden danışmanlık yapmış olan seçilebilirler listesindeki aynı klanın temsilcilerinden birini göndermediğinde, kuruldaki tartışmaları geciktirmekten ağır para cezasına çarptırılır. Her üyeyi toplantıya katacak biçimdeki bu düzenleme bütün devleti ilgilendiren konularda karar verilecekse (örneğin savaş ve barışa, bir yasanın kaldırılmasına ya da konmasına, ticarete ilişkin konularda) uygulanır, onun dışındaki yerel konularda

²¹ Böylece hiç kimse hediyelerle kurul üyelerini yozlaştırmayı düşünmeyecektir (Spinoza, 1966, s. 57).

çoğunluğun katılımı yeterlidir (Spinoza, 1966, s. 47). Böylesi bir uygulamayla temsilcinin liyakati sorunu yaşanmadığı gibi hem en önemli konularda kararlar gecikmez hem de tüm temsilcilerin toplantılara katılmaları sağlanır. Genelde Spinoza yalnızca mutlak yönetim değil, tüm yönetim biçimleri için, Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'nde temsili yönetimlerle ilgili olarak dikkati çektiği siyasete katılımı da tembellik ve yalnız kendi çıkarını gözetme sorununu giderecek öneriler getirmeye çalışır.

Ayrıca Spinoza temsilcilerin katılımlarda eşitlik ilkesinin gözetilmesi gerektiğine dikkati çeker. Yurttaşlardan oluşan klanlar arasındaki eşitlik ilkesince koltuğu elinde bulundurma, önerge sunma, söylev verme konularında belli bir düzen gözetilmelidir. Bir oturumda önce söz alanın sonraki oturumda sonuncu sırada olması ya da aynı klanın temsilinde ilk sırayı alacak kişinin ilk seçilen kişi olması Spinoza'nın örnekleridir (Spinoza, 1966, s. 48).

Kurulun yılda en az dört defa toplantıya çağırılması, devlet memurlarının kurula devlet idaresiyle ilgili olarak bilgilendirme yapması ve kurulun karara bağlaması gereken bir noktanın olup olmadığıyla ilgili görüş bildirmesi içindir. Spinoza'ya göre yurttaşlar sürekli kamu sorunlarıyla ilgilenemez, ama kamu işlerinin sürekliliği, kurulların ara verdiği devir teslim dönemlerinde komisyonlar sayesinde sağlanır. Kurul üyeliklerinin devrediliş döneminde elli ya da daha fazla üye kurulun yerine işletilecek bir komisyona atanırlar ve büyük kurulun yaptığı işleri krala yakın bir yerde yaparlar, yalnız kurulda önceden karara bağlanmamış hiçbir konuyu görüşme yetkileri yoktur (Spinoza, 1966, s. 48).

Bu bağlamda üyelerden biri ilgili sorunu önemli görürse hemen oylamaya geçilmez, o konudaki kararın gerektirdiği çabukluk ölçüsünde karar tartışılmak üzere

geciktirilebilir (Spinoz, 1966, s. 48). Spinoza yeniden görüşülüp karara bağlanacak sorunlarla ilgili yeni öneriler alınacaksa, her katılımcının görüşlerinin ve onları sahip oldukları görüşe iten nedenlerin birlikte açıklanmasını gerekli görür (Spinoza, 1966, s. 48). Spinoza özetle kararların bütün boyutlarıyla karşılıklı görüşme (deliberation) sürecinde ortaya çıkmasını önemser. Krala sunulacak önerilerde oy belirleyici olsa da en azından krala olabildiğince sağlıklı bir tartışma ortamının sonucu ortaya çıkmış kararlar içinden seçim yapma olanağı sunulur. Böylece Spinoza kurulun etkinliğini arttırarak kralın karar alma gücünü dengeleyeceği düşüncesindedir.²² Kamusal düzenin işleyişi üzerine yapmış olduğu ayrıntılı çözümlerden de anlaşılacağı gibi Spinoza verilecek siyasi karardan çok karar sürecinin sağlıklı işlenmesini önemser.

Spinoza böylece yürütme ve yasamada kralın gücünü olabildiğince etkisizleştirerek demokratik bir biçimde işleyen danışma kurulunun etkinliğini öne çıkarır. Yasama ve yürütme gücüne göre değişik biçimde Locke'un siyaset anlayışında da görüleceği gibi yargı daha alt bir konumda durur. Yargı gücü Spinoza'cı bir örgütlenme modelinde dolaylı olarak üst kurulun denetimi altındadır. Buna göre yargı kurulunun kararlarının hukuka uygunluğunu ve yansızlığını büyük kurula vekâlet eden komisyonun onaylaması gerekir (Spinoza, 1966, s. 49). Spinoza Locke gibi yargının üzerinde bir yetke düşünse de dürüst yargıçların atanıp görevlerini dürüstçe yerine getireceği konusunda iyimser değildir. Bu nedenle yargıçların da olabildiğince kalabalık tutulması, herkesçe bilinen, görevlerinin karşılığı olan ücretlerle çalışmalarını, kısa süreli atamalarla (iki üç yıllık) görevlendirilmelerini, gizli oyla karar vermelerini önerir (Spinoza, 1966, s. 63).

²² Spinoza kralın kamusal yaşamdaki etkinliğini *sitenin* hazinesiyle krallığın hazinesini ayırarak da azaltır. Sarayın hazinesi siyasal yaşamda etkinlik oluşturamayacak biçimde saray çevresinin ve korumaların harcamaları için kullanılırken, *sitenin* hazinesi iç ve dış kamu görevlileriyle ilgili ödemeler için kullanılır (Spinoza, 1966, s. 50).

Dahası Spinoza Locke'takine benzer biçimde mutlak yönetim düzeni içinde yasama gücünün altında ve iç barışı destekleyici bir yargı gücü tasarlasa da olabildiğince yargı düzeninin bozulabileceğini de hesaba katarak birtakım önleyici uygulamaları dile getirir.

Böylece Spinoza yasama, yürütme, yargı güçlerinin yerlerini belirlerken, aynı zamanda uygulamada kralın işlevini siyasal düzende olabildiğince simgesel bir noktada tutmaya çalışır. Sınırlı yetkilere sahip kral, kaynağını halkın desteğinden alan bir hukuki yapının taşıyıcısıdır.

Kralın istemi Site'nin hukuk kılıcını tuttuğu sürece yasanın gücüne sahiptir, çünkü buyurma hukuku tek bir güçle ölçülür. Kral böylece aslında iktidardan el çekebilir, ama halkın rızası ya da büyük bir kesiminin rızası olmadıkça bir başkasına iktidarını aktaramaz. (...) Site'nin gerçekte tek gücü her bir insanı belli bir mülkün efendisi yapmasıdır; ve bu nedenle aynı güçle, yani mülklerinde kendi istemine göre tasarrufta bulunma olanağını birine veren medeni hukukun gereğince böyledir (...) (Spinoza, 1966, s. 65).

Yine de Spinoza mutlak yönetim düzeninde kralın gücünü, *sitenin* yasasıyla yani *sitenin* kendisiyle özdeş görerek halktan ayırdığında bir tür çelişki yaratır. Bu çelişkinin mantıksal sonucu olarak kral sanki egemen gücü temsil ettiğinden, onun ölümü *sitenin* ölümü gibidir. Ama aslında Spinoza'nın düşüncesinde mutlak yönetim düzeninde son karar noktası kral gibi görünse de kralın ölmeden, istediği gibi kendinden sonrasıyla ilgili yönetsel bir karar gücü yoktur. Başka deyişle Spinoza'nın bakış açısından siyaset veraset yoluyla miras bırakılamaz. Böylece halka kendi geleceğiyle ilgili karar verme hakkı doğal olarak gelir (Spinoza, 1966, s. 65-66). Spinoza'nın kralın ölümüyle halka kendi tasarrufunu kullanma hakkı tanınması, bir yandan doğal hukukun sürekliliğinin göstergesidir öte yandan da mutlak yönetim düzeninin geleceğinin tek bir kişinin kararına bırakılamayacak kadar "Tanrı kral" türü bir siyasal düzene dönüşmeye yatkın olduğu ve böylece insanın yapısına en az

uyan yönetim biçimi olduğunun da göstergesidir. Daha önce de belirtildiği gibi kralın ölümüyle halk kendi yönetimini belirlediğinde, yeniden kurulan bir mutlak yönetim düzeni olacaksa böylesi bir yönetim biçimi özünde insan doğasına en aykırı olandır.

Spinoza insanın yapısına göre en uygunsuz yönetim biçimi olarak gördüğü mutlak yönetim düzeni içinde bile olabildiğince demokratik tarzdaki öğeleri öne çıkarır. Örneğin Spinoza'nın siyaset düşüncesinde kendi döneminin ölçüleri içinde olduğu kadar, bugün için de önemli görülebilecek biçimde mutlak yönetim düzeninde “aleniyet”²³ ilkesinin izleri görülebilir. Spinoza aleniyet ilkesini barışçıl dış siyaset anlayışıyla tutarlı biçimde daha çok da içyapının istikrarına önem veren bir biçimde vurgular; bu vurgunun ardında, Spinoza'nın mutlak yönetimlerin kolayca zorbalığa dönüşebileceğine ilişkin kaygıları bulunur: “(...)bir düşmanın bir devletin dürüst tasarılarını bilmesi, bir zorbanın kötü tasarılarının yurttaşlardan gizli kalmasından daha iyidir” (Spinoza, 1966, s. 68). Spinoza devletin tüm gizlerini ortaya dökmesini istememekle birlikte siyasal düzenin kalıcılığını da “aleniyet” ilkesinde görür:

Sessizliğin çoğu defa devlete yararlı olduğunu kimse yadsıyamaz, ama hiç kimse de devletin gizliliği olmadan varlığını sürdüremeyeceğini kanıtlayamayacaktır. Kamusal olanı tam tamına birine bırakmak ve özgürlüğü korumak tümüyle olanaksızdır ve çok büyük bir kötülük adına daha hafif bir kötülükten kaçınmayı istemek deliliktir. Mutlak gücü eline geçirmek için can atanların nakaratı her zaman şu oldu: işlerin gizlice yürümesi Site'nin çıkarınadır ve aynı türden başka cümleler; yararlılık bahanesine daha fazla sığılıldıkça daha tehlikeli biçimde köleliği kurmaya yönelirler (Spinoza, 1966, s. 68).

²³ Spinoza'nın yaşadığı dönemde kavramın tarihsel yerini görmek açısından, toplumsal ve iktisadi anlamda Avrupa'da en erken gelişen ülke olan İngiltere iyi bir örnektir. XVII. yy.'ın sonlarına doğru İngiltere'de parlamentonun elinde, kraliyetle olan savaşlarından kalan ve ona oturumları gizli tutması olanağı veren etkili bir aracı vardı. 1681'de parlamentodaki karşılıklı görüşmelerin belli sonuçları kısaca yayımlansa da parlamento, karşılıklı görüşmelerin kamuya açılmasıyla ilgili yasağını sürdürdü (Habermas, 2012, s. 140-141). Bugün Habermas'ın 17. yüzyılın siyaset anlayışındaki değişimlere yönelik önemini vurguladığı aleniyet ilkesi, Spinoza'nın görüşlerinde de yerini bulur.

Spinoza zorbalığa karşı *Siyaset İncelemesi*'nde her ne kadar son noktada denetleyici güç olarak direnme hakkını²⁴ öneren belirlemelerde bulunsa²⁵ da Locke gibi direnme hakkı fikrini ayrıntılı olarak temellendirmeye girişmez. Böylesi bir girişimde bulunmamasının nedeni Spinoza'ya göre kalıcı bir siyasal düzenin direnme hakkına gerek kalmadan apaçık ilkeleriyle yurttaşlarda güven sağlayan düzen oluşudur.

Spinoza mutlak yönetimde yurttaşların güvenini sarsmayacak bir düzen oluşturma adına inanç alanıyla ilgili saptamalar da yapar. Spinoza geçen bölümde ayrıntılarıyla işlendiği gibi mutlak yönetimlerin en çok dinin gücünü kullandığını ya da öylesi bir güçle siyasette olduğunu bildiğinden, olabildiğince kendi hoşgörü anlayışı çerçevesinde herkesin inancını özgürce yaşayabileceği düzeni kendi olanaklarıyla kurabilmelerini savunur. Hatta kışkırtıcı olacaksa ve *sitenin* temellerini yıkacaksa inançlarla ilgili yasaların da olmasına gerek yoktur. Böylece inanç sahipleri kentlerin katkıları olmadan kendi olanaklarıyla tapınaklar da kurabilirler. Spinoza kralın inandığı dini, saraya yakın kendi tapınağında gerçekleştirmesini uygun bulur (Spinoza, 1966, s. 52). Böylece genel olarak mutlak yönetim düzenindeki toplumsal bütünlüğü ve kalıcılığı sarsacağını düşündüğü dinin siyasal amaçla kullanımının önüne geçmeye çalışır.

Spinoza *Siyaset İncelemesi*'nde ikinci olarak aristokratik yönetim biçimini ele alır. Genel olarak aristokratik yönetim denmesi iktidarın, tek kişiye değil halk arasından seçilen (aristokraside yönetime katılma hukuku yalnızca seçime dayanır) patricienlere (soylulara) verilmesinden gelir (Spinoza, 1966, s. 71). Spinoza aristokratik devletin istikrarı için devletin büyüklüğüne göre soyluların sayısını en

²⁴ Spinoza *Dinbilimsel-Siyaset İncelemesi*'nde iktidara baş eğmenin gerekliliğini öne çıkarırken, *Siyaset İncelemesi*'nde direnme hakkı ve yönetime baş eğme açısından değişik bölümlerde çelişkili görünen, okuyanda ikilem yaratacak açıklamalar yapar.

²⁵ Spinoza direnme hakkıyla ilgili belirlemelerini mutlak yönetimle ilgili bölümlerin sonlarına doğru verir. Ancak Spinoza'nın verdiği örnek uygulamada direnme hakkının kolayca siyasal çıkarlara alet edilebileceğini ortaya koyar (Spinoza, 1966, s. 69-70).

azda²⁶ tutmak gerektiği düşüncesindedir (Spinoza, 1966, s. 72). Böylece Spinoza devletin büyüklüğüne göre soylu sayısını niceliksel olarak belirler. Aristokraside gücün geniş temsili önemli olsa da gücün toprağa göre parçalanması soyluların aralarındaki rekabet dikkate alındığında devleti zayıflatır (Spinoza, 1966, s. 71).

Spinoza aristokratik yönetim biçimini ikiye ayırır. İlki soyluların devletin başkentinde bulunduğu merkezden yönetimli aristokrasidir, eskinin Roma'sı ve Spinoza'nın yaşadığı dönemlerin Venedik'i ve Cenova'sı böyledir. Aristokratik yönetimler içinde Spinoza'nın daha fazla benimsediği ikinci tipin esin kaynağıysa adını bütün eyaletten alan Hollanda Cumhuriyeti'dir.²⁷ Spinoza geniş ölçekli yanıyla ikincisini uyruklar için daha özgürlükçü görür (Spinoza, 1966, s. 72). İkinci tipin geniş özgürlükçülüğü, ilkinden farklı olarak her kentten soyluların temsilcilerinin yönetime katılımına olanak sağlamasından ileri gelir.

Başkentten yönetilen ilk tip aristokraside siyasal düzen daha çok soylulara göre oluşturulurken, mülkiyet ve güvenlik ilkeleri de halktan çok soyluların egemen hukuku dikkate alınarak belirlenir. Spinoza, aristokrasi için belirlediği mülkiyet ilkesine göre taşınmaz mülklerin Hollanda'da olduğu gibi yıllık ürün üzerinden vergi vermek koşuluyla soylu olmayan uyruklara satılması gerektiği görüşündedir. Spinoza'ya göre taşınmaz mülklerin uyruklara satışa dayalı yapılması, aristokrasi yönetiminde soylu olmayanların yabancı gibi olmasından kaynaklanır. Buna göre mutlak yönetimden farklı olarak kamu mülkiyetinin üzerinden mülklerin uyruklara kiralanması ülke için tehdit oluşturur; çünkü kamu arazilerini kiralayan uyruklar

²⁶ Spinoza'ya göre orta büyüklükte bir devlette soyluların sayısı en az beş bin olmalıdır, çünkü zihinsel olarak yönetime katılmaya yaraşır aralarından en fazla yüz kişi çıkabilir. (Spinoza, 1966, s. 72). Spinoza ayrıca soylu halk arasındaki oranı da 50'ye 1 olarak düşünür (Spinoza, 1966, s. 78). Spinoza Aristoteles gibi soylu kesim doğuştan iyi eğitim olanaklarına sahiptir gibi bir iyimser bakış taşımaz. Eğitimli insanı bulmak soylu kesimin içinden de zordur, bu nedenle soylu sayısının en yüksek düzeyde tutulması önerilmez (Karşılaştırma için bkz. *Spinoza'nın Siyaset İncelemesi* ve Aristoteles'in *Politika*'sı).

²⁷ Spinoza'nın ikinci tip aristokrasi örneği, 1672'de De Witt'in cinayetiyle biten siyasal dizgenin yeniden nasıl işletilip sürdürülebileceğini bir daha göstermeye çalışır (McShea, 1968, s. 122-123).

verimsiz geçen bir yılın sonunda mallarını istedikleri yere taşımalarına izin verildiğinde buldukları kentleri rahatlıkla terk edebileceklerdir (Spinoza, 1966, s. 76). Spinoza'nın açıklamalarından, örtülü olarak aristokratik yönetimde uyruklara satışa dayalı bir mülkiyet düzenlemesinin iktisadi ve toplumsal olarak kentlerdeki istikrarı bozacağı sonucuna ulaşılabilir.

Spinoza, aristokrasideki güvenlik ilkesini de, ülkedeki istikrarın bozulmaması adına uyrukların ve soyluların ülkedeki konumlarına göre belirler. Güvenlik ilkesine göre uyrukların parayla askerlik yapmaları, soyluların da askerlik sanatını bilmesi ve gerektiğinde orduya katılması zorunludur. Spinoza aristokraside yurtdışından paralı asker getirilmesine karşı yasa yapılmasına soyluların egemenlik hakkını sarsabileceği kaygısıyla karşı çıkmakla birlikte, olabildiğince paranın yurtiçinde kalması için uyrukların paralı asker olarak kullanılmasından yanadır. Ayrıca Spinoza'ya göre soyluların askerlik sanatıyla ilgili ciddi bir bilgisi olmadan soyluluğa kabul edilmemesi gerekir (Spinoza, 1966, s. 75). Spinoza'nın soylularda askerlik bilgisini zorunlu görmesi sınıfsal açıdan değerlendirilmiş bir güvenlik kuralıdır. Buna göre Spinoza ordudaki generallerin de yalnızca soyluların arasından seçilmesi gerektiğini belirtir. Spinoza generallerin uzun süre görevde kalıp tek başına güç oluşturmalarına karşı önlem olarak da yalnızca savaş zamanlarında ve bir yıl için atanmalarını önerir. Spinoza generallerin tek başına zorbaca güç oluşturmaları tehlikesine karşı bu güvenlik kurallarını getirir. Spinoza mutlak yöneticinin bir tür zorbaya dönüştüğündeki vereceği zarara göre aristokrasi yönetimindeki askeri bir önderin zorbaya dönüşmesinin çok daha şiddetli sonuçları olacağını düşünür; çünkü Spinoza'ya göre aristokrasideki kurumsal yapı mutlak yönetime göre daha sağlam kurulduğundan, böylesi güçlü bir yapıyı dağıtmak için çok daha ciddi boyutlarda şiddete başvurulur (Spinoza, 1966, s. 75-76). Spinoza böylece mülkiyet ilkesini

belirlerken olduğu gibi güvenlik ilkesini belirlerken de daha çok soyluların egemen hukukunu gözetecek öneriler getirir. Spinoza için uyrukların güvenlikle ilgili durumlarını saptarken de önemli olan soyluların hukuki konumunu korumaktır.

Her ne kadar aristokrasi soyluların egemen olduğu bir yönetim biçimi olsa da Spinoza mutlak yönetimden daha fazla bir temsil olanağı içermesi nedeniyle aristokrasiyi mutlak yönetime tercih eder. Spinoza, aristokrasinin daha geniş bir temsil gücü olduğunu düşündüğünden demokrasi kadar olmasa da mutlak yönetime göre onu daha fazla temsil olanağı olan ve bütünü istemini daha fazla ortaya koyan bir yönetim biçimi olarak görür. Bir kişiden çok daha geniş bir temsil gücüne dayanabildiğinden aristokraside devlet düzeni korunabilir. Geniş bir temsil gücünde danışmanlara da gerek kalmaz. Önceden söz edildiği gibi mutlak yönetimde kral görevde olduğu sürece iktidar sürdüğünden ve kralın görevi ölümüyle bittiğinden dolayı kralın iktidarı geçicidir (Spinoza, 1966, s. 72-73). Böylece aristokraside yasama ve kurumlar arasındaki bağ daha sağlam bir biçimde kurulduğundan meclis iktidarı kalıcıdır. Aristokraside, mutlak yönetimdeki kralın yaşlanması, hastalanması gibi durumlara karşı, meclisin kişilerin durumuna bağlı olmayan yerleşik bir gücü vardır (Spinoza, 1966, s. 73).

Spinoza'ya göre aristokraside halkı içermediği için meclisin gücü demokrasidekinden farklı olarak “tam anlamıyla” görülemez. Spinoza, iktidar sahiplerine halk korkutucu geldiğinden ve ister istemez halk yönetimin dışında tutulduğundan uygulamada gücün tam anlamıyla olmadığını da belirtir (Spinoza, 1966, s. 73). Böylece halkın güvenini yitirmeme bağlamında aristokrasilerde halkın özgürlüğü yasal bir bildiri olmasa bile örtük olarak istenen ve sürdürülen bir özgürlüktür. Spinoza halkın duyduğu özgürlükler kaybı korkusunu mutlak yönetimdeki gibi aristokraside de geniş meclislerle aşmaya çalışır; çünkü böylesi

meclisler duygulanımlardan çok usa dayalı kararlar alabilir (Spinoza, 1966, s. 74). Spinoza'da nasıl bireyin usu ve istemi uyuştuğunda kendisinin efendisi oluyorsa egemenliğin tek istem ve tek güçle ussal olarak çalışan bir üst meclise dayanması da yani kendisinin efendisi olması da güvenilirliğini kendiliğinden getirir (Spinoza, 1966, s. 74).

Spinoza aristokratik düzende siyasal işleyişi yalnızca meclisin genişliği üzerine kurmaz. Özellikle çağdaş demokrasiler için de önemli görülebilecek biçimde büyük meclisi denetleme yetkisi olan ve daha nitelikli ve uzman kimselerden oluşan meclisler tasarlar. Ayrıca meclislerin işleyişlerinin de olabildiğince her görüşten insanın etkin katılımını sağlayacak biçimde düzenlenmesi önemlidir. Spinoza mutlak yönetim düzeninde egemen ruhu taşıyan bir düzen öngördüğü gibi aristokratik meclisten de öncelikle bütünsel olarak egemen ruhu ortaya koyan bir ilkenin taşıyıcısı olmasını bekler:

Egemen güç bütünlüğünü aldığı soylular meclisine ait olduğundan, ama üyelerinin her birine ait olmadığından (bu düzensiz bir yığın olurdu), bütün soyluların ortak bir düşünceyle yönetildiği tek beden oluşturmak için yasalarla sınırlanması zorunludur (Spinoza, 1966, s. 80).

Bu nedenle yönetimde halktan ayrı bir sınıfın kendini göstermesi olabildiği kadar soylular arasında eşitliği koruyan bir devlet düzenini ve yasalarını soyluların yapısına göre sürdürmeyi güvence altına alan uygun aracı bir kurumun bulunmasını gerektirir. Spinoza Rousseau'yu anımsatan biçimde, tüm yönetim biçimleri için ortak bir ideal sayılabilecek eşitlikçi anlayışın sarsılmaması için aristokraside en uygun araç olarak sendikler kurulunu bulur. Sendikler üst meclis de içinde tüm devlet memurlarının gücünü kötüye kullanmaması için çalışan denetleyici bir organdır. Sendikler kurulu, devlet görevlilerinden varolan yasalara göre hesap sorabilecek ve yargılayabilecek

bir kuruldur (Spinoza, 1966, s. 80). Aynı zamanda sendikler kurulu²⁸ bugünün seçkin üyelerden oluşması gereken anayasa mahkemelerini çağrıştıran bir kurula benzerler. Spinoza devletin bozulamaz olan temel yasalarından birini²⁹ üst meclisin üyesi değiştirmeye kalkarsa bu üyeyi yurduna ihanetle yargılayacak kurulun da sendikler olduğunu belirtir (Spinoza, 1966, s. 82) Ayrıca herhangi bir yasanın kaldırılması ya da yapılması konusunda öncelikle sendikler kurulu, ardından üst meclisin dörtte üçünün ya da beşte dördünün görüş birliği gerekir. Yine üst meclisi toplantıya çağırmak ve hangi işlerin ona sunulacağına karar vermek sendiklerin³⁰ yetkisindedir (Spinoza, 1966, s. 83).

Spinoza bir başka yetkili kurul olarak sendiklerin düzenli çalışıp çalışmadığını da gözleyen senatoyu anar ve senatoya da siyasal kurumlar arasında önemli bir yer verir. Spinoza senatoya tanıdığı önemli yetkilerle cumhuriyetçi demokrasilerde olması gerektiği gibi güçlerin birbirini denetleyici yanını öne çıkarır. Senato üst meclise eşit derecede bağlı olan sendiklerden sonraki ikinci kuruldur.³¹ Ancak üst meclisçe atanan sendiklerden³² bazıları da senatoya oy hakları olmadan denetleyici olarak katılırlar.

Spinoza senatörlerin seçiminde de sendiklerde olduğu gibi olabildiğince deneyimli ve yetenekli insanları seçecek düzenlemeler önerir. Böylece daha bilge ve

²⁸ Emrine kolluk güçleri de verilen sendikler 60 yaşını doldurmuş ve senatörlük yapmış kimseler arasından ömür boyu için (sendiklik kibirliliği kaldırmayacak bir görev olduğundan belirlenen nitelikler bu kadar zorludur) seçilirler (Spinoza, 1966, s. 80-81).

²⁹ Spinoza'nın örnekleri ordunun komutanın iktidarının bir yıldan fazla uzatılması ve soyluların sayısının azaltılmasıdır (Spinoza, 1966, s. 82).

³⁰ Oy hakkı olmamasına karşın sendiklerin meclisteki konumları ilk sıradadır ve toplantıya katılmadan önce üst meclisin esenliği ve yurdun temel yasalarını bozmadan koruyacak olan kamu özgürlüğü adına yemin etmekle yükümlüdürler (Spinoza, 1966, s. 83).

³¹ Kamusal görevleri arasında devletin yasalarını resmen ilan etmek, yasanın istediği biçimde kentlerin güçlendirilmesi, orduya eğitim vermek, uyrukları vergiye bağlamak, vergilerin kullanımını belirlemek, yabancı büyükelçilikleri yanıtlamak, büyükelçilerin gönderileceği yerlere karar vermektir. Ancak savaş ve barış kararları gibi, yeni vergi düzenlemeleri gibi yapısal değişiklikler üst meclisin yetkisindedir (Spinoza, 1966, s. 84).

³² Sendiklerin senatodaki görevleri devletin temel yasalarını gözetmek ve senatonun kararlarını yerine göre üst meclise göndermektir (Spinoza, 1966, s. 86).

pırlıtlı erdem sahibi insanlar göreve getirilebilecektir (Spinoza, 1966, s. 84). Her ne kadar erdem sahibi insanların siyasal dizge içerisinde yer alan kurumlarda ilerlemeleri gerektiğini vurgulasa da, Spinoza Platon'un ya da Aristoteles'in erdemli olanın yönetici olması gerektiğine ilişkin kişilere vurgu yapan görüşlerinden çok, ilgisini kurumsallaşmaya yöneltir. Bu nedenle Spinoza senatonun olabildiğince yetkin kimselerden oluşmasını ve sendiklerin denetleyici gücünü de yeterli görmez. Sendikler tarafından atanan konsüllerden oluşan bir danışma konseyi de gereklidir. Spinoza'ya göre konsüllerin sayısı az olsa bile yetkileri azımsanamayacak bir işlevselliğe sahip olmalıdır. Konsüller yararlı olacağını düşündüklerinde senatoyu toplantıya çağırma ve sorunları senatoya sunma, sorunu daha sonraya bırakma ve kamusal sorunlarla ilgili kararları yürütme görevleri vardır. Konsüllerin sendiklerden farklı yanı, görüşlerini bildirmekle kalmayıp oylamaya da katılabilecek olmalarıdır (Spinoza, 1966, s. 88).

Oylama düzeninin iyi işleme bugünün meclisleri için de örnek olacak biçimde Spinoza'nın siyasal düşüncesinde önemlidir. Spinoza insanlar birbirleri üzerinde etki gücü oluşturmaması için gizli oyu geniş meclislerde her zaman önerir. Oyların gizli verilmesi dışında oylama biçiminde de yalnız olumlu ya da olumsuz oylara değil çekimser (kararsız) oylara da oylamanın belli bir aşamasına kadar değer vermesi ve yok saymaması, yine bugünün demokratik yönetimlerine örnek oluşturacak görüşleri arasındadır. Örneğin Spinoza'cı bir kurumsallaşma idealinde oylamada yalnız öneriye karşı olanların değil, çekimserlerin de oyları önerinin yeniden görüşülmesini sağlar. Ayrıca benimsenmeyen bir önerinin ardından gelen yeni öneriye karşı olanlar ve yeni öneriye çekimser kalanlar öneriden yana olanlardan fazlaysa öneri reddedilir. Ancak çekimserler öneriyi destekleyen ve öneriye karşı olanları aşmışsa o zaman çekimserler dışta bırakılır ve sendiklerin de

oylamaya katılmaları sağlanır ve ancak geline son noktada olumlu olumsuz oylar hesaplanırken çekimser oylar hesap dışı bırakılır (Spinoza, 1966, s. 89). Spinoza böylece oylama sürecinde, olumsuz oyların karşısında yalnızca olumlu oyları dikkate alan çoğunlukçu anlayışa karşıt olarak çekimser oyları da dikkate alan bir demokratik uzlaşma görüşü oluşturur.

Spinoza'nın tercih etmediği merkezi aristokraside birbirini denetleyici yasamanın (soylulardan oluşan egemen güç) ve yürütmenin (sendikler ve senato) yanında yargı yine daha alt konumda yer alır; çünkü yargıçlar soylular arasından üst meclisçe atanır. Ancak yargıçların denetimi sendiklerdedir (Spinoza, 1966, s. 91).

Spinoza yargı dizgesinin sağlıklı işlemlerini özellikle ücret düzenlemeleri ve zanlılara karşı gösterilen tutumla işletmeye çalışacak öneriler sunar. Spinoza'nın amacı korkudan kaynaklanıp soyluların kayırılmasının önüne geçmek ve halk için adaletsiz kararların çıkmasını önlemektir (Spinoza, 1966, s. 91). Sonuç olarak Spinoza tüm yönetim biçimleri için ortak olarak düşünülebilecek biçimde yasal ve kurumsal düzenin başlangıçta iyi kurulmasını ister. Yoksa bir *sitede* sürekli suçluların aleyhine çıkan kararlar o *sitenin* temelini sağlam olduğunu değil, tersine o *sitenin* kötü bir anayasayla yönetilmenin sıkıntılarını yaşadığını gösterir ve böylesi durumlarda kamuoyuna yansıyanlar en ayrık olanlardır (Spinoza, 1966, s. 91-92). Spinoza'nın son açıklamalarından kötü kurulmuş bir yönetim biçiminin aleniyet ilkesini de pek yansıtmadığı görülebilir.

Aristokrasinin bu ilk tipinde Spinoza'nın yargının baskı aracı durumuna gelmemesi adına duyduğu kaygılar, dini hoşgörüle ilgili görüşleriyle tutarlı bir biçimde inanç alanıyla ilişkili de olarak da yorumlanabilir. Spinoza tüm soyluların, en basit ve evrensel dini benimsemelerini uygun bulurken genel olarak insanların

inançlarını kendi aralarında hizipleşmeye, kayırmacılığa gitmeyecek biçimde yaşamalarına olanak sağlamaları gerektiğini düşünür. Benzer biçimde soyluların uyrukları bir boş inancın sürüklemesine sokarak düşünce özgürlüğünü ortadan kaldırmamaları gerekir. Ayrıca başka dinden insanların kendi tapınaklarına³³ kendilerinininkine göre daha az görkemli olmakla birlikte kurmalarına izin vermek gerektiğini düşünse de Spinoza, başka dinlerin büyük toplantılarına izin verme konusunda istekli değildir (Spinoza, s. 93-94). Başka bir deyişle Spinoza dini hoşgörüyü ancak siyasal yapıyı sarsmayacağını düşündüğü biçimde izin verir.

Spinoza'nın konu ettiği ikinci tip aristokrasi kentlerin iktidarı paylaştığı yönetim biçimidir. Spinoza bu tip aristokrasinin kuruluş temelini şöyle ortaya koyar:

Özerk ülke hakkından yararlanan kentler hiçbiri öbürleri olmadan (...) varlığını sürdüremeyecek biçimde kurulmalıdır ve güçlendirilmelidir, ama buna karşılık bütün devlete büyük zararı olmadan öbürlerinden ayrılamayacak biçimde böyle olmalıdır; böylece her zaman birleşik kalacaklardır. Ne kendini koruyabilecek ne öbürlerinde korku uyandırabilecek kentler özerk değil ama öbürlerine bağımlıdır (Spinoza, 1966, s. 97).

Spinoza her kentin öbürü olmadan yapamayacağı bir düzen önerse de her kenti eşit görmez. İster istemez bazı kentler daha güçlü, gelişmiş ve buna göre daha fazla hakka³⁴ ulaşarak öne çıkmıştır. Spinoza'nın Aristoteles'çi söylemiyle “(...) eşitsizler arasında eşitlik kurmayı istemek saçmadır” (Spinoza, 1966, s. 98). Devleti oluşturacak biçimde kentler arasında bağlantıyı kuran senato³⁵ ve adalet divanıdır³⁶ (Spinoza, 1966, s. 98). Ancak her kentin üst meclisi kentin büyüklüğüne göre egemenlik hukukunun taşıyıcısıdır (Spinoza, 1966, s. 98). Senatörlerin ve üst mahkemenin seçimlerini her kentin soyluları kendi güçleri ölçüsüne belirlerler.

³³ Ancak törensel uygulamalara yalnızca soyluların dini için izin verilir (Spinoza, 1966, S. 94).

³⁴ Spinoza'nın güçle hakkı buluşturan bakış açısı burada yansır.

³⁵ Senato merkezi olan aristokrasidekiyle aynı koşulları taşır. Tek farklı yanı kentler arasında çıkan uyuşmazlıkları çözmektir (Spinoza, 1966, s. 99).

³⁶ Her kentte üst meclis yargıçları atar. Yargı kararları suçüstü ve suçlunun itirafı dışında Devlet Yüksek Mahkemesi'ne götürülebilir (Spinoza, 1966, s. 102).

Böylece her kent kamu görevlilerinin seçiminde olabildiğince özerk kalır ve senatoyla yüksek mahkemede gücü ölçüsünde temsil edilir (Spinoza, 1966, s. 100). Spinoza'ya göre her kentin soyluları ilgili kentin senatosunu oluşturan konsülleri atarken konsüllerin etki alanını kentin demografik özelliklerinden bağımsız olarak donatırlar; çünkü kentin yüklü sorunlarına üst meclisin bakması ve bütün devletle ilgili sorunlara da büyük senatonun bakması yeterlidir. Oylama açısından da konsüller kurullarda az sayıda olduğundan açık oy kullanılması yeğlenir, onun dışında hep gizli oy kullanılmalıdır. Spinoza dar kurullar açısından bugünün temsili demokrasileriyle ilgili bir sorunu duyurur. Spinoza'ya göre az sayıda insandan oluşan yapılarda zaten herkes meslektaşlarının oyunu bilir ve pek de dikkatli olmayanları birçok yolla aldatırlar (Spinoza, 1966, s. 101-102). Spinoza böylece dar meclislerde kolayca insanların grupçuluğa çekilebileceğini ve gizli oyun bir çare olmadığını açıkça kabul eder.

Sonuç olarak Spinoza ikinci tip aristokraziyle ilgili olumsuz eleştirilere karşı çıkar. Buna göre böylesi bir aristokrasinin kentler arasında rekabete, çekememezliklere bağlı sonuçlar doğurup devleti yıkıma götürebileceği biçimindeki eleştirilere katılmaz. Kentlerin özerk karar alma gücü yönetsel güçler az kişinin eline bırakılmadığında, tam tersine kentlerin görüşlerinin ortaya konduğu tartışmacı bir yapı desteklendiğinde ikinci tip aristokrazi daha iyidir (Spinoza, 1966, s. 103). Spinoza demokratik yönetim biçimlerinde olması gereken bakış biçimini belli bir sınıfın egemenliği üzerinden de olsa aristokraside sunar:

İnsanların ruhu (...) bir defada her şeyi kavrayabilmek için çok kıttır; ama üzerinde karşılıklı görüşerek, dinleyerek bilenir ve sınamanın gücüyle insanlar aradıkları, herkesin onayının olduğu, ilkin kimsenin gözüne ilişmeyen çözümü bulurlar” (Spinoza, 1966, s. 103).

Sonuç olarak Spinoza böylece tüm yönetim biçimleri için geçerli olacak şekilde geniş katılımlı, sorunların enine boyuna tartışıldığı ve alınan kararların halka duyurulduğu bir yönetsel düzen arar. Spinoza şu ana kadar en iyi yönetim biçimini Hollanda'daki cumhuriyetçi yönetim sırasında yansımalarını gördüğü kentlerin özerk yönetsel hakları olduğu ikinci tip aristokrasi olarak görür. Spinoza'ya göre Hollanda'nın yeniden mutlak yönetim düzenine kayması karşılıklı görüşmelerin devletin siyasal kararlarla ilgili çok vaktini almasından değil, devletin kurumsal yapısının yetersizliklerinden ve yönetim kademesinin sayıca azlığından gelir (Spinoza, 1966, s. 103). Spinoza son olarak aristokrasinin ilkesel olarak nasıl ve hangi koşullarda bozulmaya uğramayacağıyla ilgili saptamalar yaparken, aslında günümüz demokrasileri için de yol gösterici olur:

Tek başına insanları korkuyla yönetmeyi isteyen bir devlette erdemden çok kötülüğün yokluğu yeğdir. Ama insanları öyle bir biçimde yönetmek gerekir ki yönetildiklerine inanmasınlar, ama özgür kararlarına göre ve kendi huylarına uygun olarak yaşadıklarına inansınlar; böylece yalnızca özgürlük aşkıyla, servetlerini arttırma arzusuyla ve onurlara erişme umuduyla onlara egemen olmak gerekir. Heykeller, zafer alayları, erdeme iten öbürleri özgürlüğün belirtileri olmaktan çok köleliğin belirtileridir (Spinoza, 1966, s. 109).

Spinoza aristokratik yönetim biçimini kalıcı kılacak temeli verirken aslında çoğulcu bir anlayışla insanların özgürce kendi olanaklarını gerçekleştirebileceği bir düzeni öngörür. Böylesi bir düzen ancak umuda dokunarak kurulabilir, yoksa içerik yoksunu birtakım biçimci uygulamalar insanları erdemli olmaya iter gibi görünse de aslında kalıcı toplumsal bağlar oluşturmak için yetersizdir. Spinoza aristokratik yönetimle ilgili olumlu belirlemelerine karşın aristokrasiden değil, daha geniş kitlelerin umuduna dokunan demokrasiden yanadır.

3. 2 TEMSİLİ DEMOKRASİNİN PANZEHİRİ OLARAK SPİNOZA

Spinoza Eski Yunandaki doğrudan demokrasi anlayışına yakın görünmekle birlikte demokrasi kavramına yönetim biçimini aşacak genişlikte bir anlam yükler. Spinoza'nın temsili demokrasinin işleyişindeki sıkıntılara çözüm olabilecek önerileri de demokrasiyi salt yönetim biçimi olarak görmeyip kavrama geniş açıdan bakmasından kaynaklanır. Bugünden bakıldığında demokrasi yalnızca temsil yetkesini halka dayalı olarak belirleyen bir siyasal yönetim biçiminin karşılığı değildir. Demokrasi insanların birbirlerinin haklarına saygı gösterdiği bir kültürel uzanımına sahiptir. Spinoza'nın bakış açısından da demokrasi kavramı, toplumsal yaşamda manüpilasyona ve kışkırtıcılığa girişmeden, başka deyişle toplumsal yaşamda kargaşa çıkarmadan insanların bireysel anlamda özgürlüklerini yaşayabileceği kültürel bir anlamı içerir. Bireylerin her türlü düşüncesini özgürce dile getirebildiği, başkalarının düşüncelerine de saygı duyulabildiği bir ortam Spinoza'nın demokratik cumhuriyetten beklediğidir.

Spinoza'nın demokrasiyi geniş biçimde ele almasında aslında Eski Yunandan beri duyulan kaygıyı taşıması yatar. Yönetimin bir ya da birkaç kişinin baskıcı iktidarına dönüşmesi kaygısı Spinoza'yı demokrasinin yılmaz bir savunucusu yapar: *“Esenliği birkaç kişinin doğruluğuna bağlı olan ve işlerin iyi yönetilmesi için yönetenlerin dürüstçe davranmasını istemeyi gerektiren bir devlet hiçbir istikrara sahip olamayacaktır”* (Spinoza, 1966, s. 13). Yönetim halka değil bir ya da birkaç kişinin kararına kaldığında insanın zayıflıklarına bağlı olarak genel çıkarın yerini

özel çıkar alır. Özel çıkarsa ister istemez genelin iyiliğini bir kenara koyarak keyfi kararlar alma riskini içinde barındırır.

Spinoza olabildiğince özgür yaşamış toplumların bir ya da birkaç kişinin egemenliğini katlanılmaz bulacağını vurgular. Özgür bir halka, kralların egemenliği altında yaşamaya alışmak kadar, mutlak yöneticileri seçen kurulu bir yasa düzenine sahip olmaya alışmak da korkunç görünür (Spinoza, 1965a, s. 308). Özgürce, halka dayalı yasalarla yaşayan bir toplumda, bir kralın egemenliği ele geçirmesi, kralın o toplumda istediği düzeni kuracağı anlamına gelmez. Diğer bir deyişle yasalı monarşiler, özü gereği monarşi ve yasalılığın tutarsızlığını barındırırlar. Yasalı monarşilerde kral ülkede geçerli halk yasaları tarafından sınırlandırılır, ki bu durumda toplumdaki kraliyet yetkesi, kendisinininkinden daha zayıf bir yetkeye göre kurulu olan halkın yasalarına ve haklarına katlanamayacaktır. Halkın ya da iktidarı elinde tuttuğu düşünülen meclisin dışında yasaların kuruluşunda kralın bir etkisi olmadığından, bu yasaların savunulabilirliği de kral açısından olanaklı görünmez. Yasalarla sınırlandırılmış bir kral, Spinoza'ya göre, eski yasalar sürerken halkın eski hakkını korur konumunda olduğundan halkın efendisi olmaktan çok halkın kölesidir; bu durumda söz konusu koşullar altında kralın egemenliğinden söz etmek de olanaklı değildir. Egemen gücü elinde tutan kralın halkın yasaları tarafından görevlendirilmiş olsa bile gerçek bir egemen olabilmek için yapması gerekenler “(...) tüm gücüyle yeni yasalar yapmak, devlette varolan hakları kendi kazancına göre düzenlemek, krallara kolaylıkla verdikleri saygınlığı yeniden alamayacakları biçimdeki bir koşula halkı indirmektir” (Spinoza, 1965a, s. 308). Böylesi bir durumda ise Spinoza'ya göre kendi keyfi kararlarıyla yönetmeye giriştiğinden kralla tiran arasında ad farkı dışında bir fark kalmaz.

Ancak yine de Spinoza her açıdan aslında bir tiran olduğu belli bile olsa bir mutlak yöneticiyi ortadan kaldırmaya girişmenin tehlikeli olduğunu ileri sürer (Spinoza, 1965a, s. 308-309). Spinoza mutlak yöneticinin ortadan kaldırılmasının tehlikesini, girişilen eylemin kendisinden çok halkta bıraktığı düşünsel etkisi açısından değerlendirir. Konformizme kapılarak tüm karar alma yetkisini krala devreden bir halk, Spinoza'ya göre başka yönetimleri daha zayıf bularak küçümseyecek, alay edecektir (Spinoza, 1965a, s. 309). Dahası mutlak yönetimin bir sonraki aşamasındaysa halk kendine karşın, başka deyişle kendine söz geçiremezcesine zorunluluktan yeni tiran seçer. Kendisinden önce gelen mutlak yöneticinin nasıl öldürüldüğünü bilen, bu işe karışan halkın bu işin şanını nasıl yaşadığını gören bir tiraninsa halka değer vermesi beklenemez; çünkü iktidarını kurma ve sürdürme amacındaki bir tiran, halkı yargı organı ya da efendi olarak tanıyarak eğreti bir biçimde iktidarını sürdüremeyeceğinin de farkındadır. Bu nedenle Spinoza'nın söylemiyle “yeni kralın önceki kralın intikamını” halktan alması, benzer bir durumla karşılaşmamak için gereklidir. Böylece her insan gibi kendini koruma güdüsüne sahip olan tiran, halkın benzer biçimde onu da ortadan kaldırmasının önüne geçecek biçimde halkın cesaretini kırar. Ancak bir tiranın önceki kralın öcünü almak üzere yurttaşları basitçe ölüme göndermesi de beklenmez; çünkü tiran herkesi yok ederek bir efendi olarak kendini var edemeyeceğinden, kendinden öncekilerin eylemlerini savunacak biçimde onların izlediği yolları takip eder. Sonuçta krallardan kurtulmak için tirana iktidarını devreden halk, yönetimi değiştiremediği gibi daha acımasız bir yöneticiye iktidarın anahtarını sunar (Spinoza, 1965a, s. 309). Spinoza özgürlük elden kaçırılıp siyasal dizge demokrasiden, en kötü yönetim biçimi olan mutlak yönetime dönerse oluşan kısır döngüyü aşmanın zor olduğunu ileri sürerek halka tiranlara yönelik uyarılarda bulunur. Buna göre kral,

halkın ya da meclisin elinden egemenliği aldığı anda daima tehdit olarak görülmelidir, çünkü o zamana kadar özgürce işleyen kurumsal yapının bundan böyle keyfi biçimde işleyeceği açıktır. Bu nedenle Spinoza'nın siyaset anlayışında hangi yönetim biçimi için olursa olsun öncelikle kurumsal yapı bozulmaya uğramayacak derecede iyi kurulmalıdır.

Spinoza'nın *Siyaset İncelemesi*'ndeki demokrasi bölümü yarım kaldığından kurumsal yapının nasıl kurulup iyi işletileceğiyle ilgili bilgilere bu çalışmasından ulaşmak olanaklı değildir. Genel olarak insanların, temel dayanağı yasalar olan duygu ortaklığında, demokratik bir düzeni kurmaları için öbür yönetim biçimleri için de geçerli olacak biçimde ön koşul, yaşanabilir kalıcı bir toprak parçasının var olmasıdır. Spinoza'ya göre yurttaşlık haklarından yararlanabilmek ve yurdunun gerektirdiği sorumlulukları yerine getirmek için o toprak parçasında doğmak gerekir.³⁷ Ayrıca demokratik bir cumhuriyetin varlığı bu ön koşulların yanı sıra özgür bir halkın varlığını gerektirir.

Spinoza önceden açıklandığı gibi demokrasi denilemeyecek olan öbür yönetim biçimlerini incelerken de en demokratik biçimdeki düzenlemelerin yansıyabileceği yolları arar. Buna göre olabildiğince egemen gücü sınırlayacak biçimde denetim olanakları sunar: mutlak yönetimde tek olan egemen denetlenirken, aristokraside egemen olan soylu sınıf kendi içinde ayrıcalıklı bir kesim yaratılmadan, başka bir deyişle hakim soylu sınıfın bütünselliği bozulmadan denetlenir. Spinoza demokratik yönetim biçiminin işleyişiyle ilgili olarak devletin yapısını açıklayamadan yaşamını yitirmiş olsa da bütünün isteminin en iyi biçimde

³⁷ Spinoza'nın demokrasi bölümü yarım kaldığından sorumluluklarıyla ilgili çıkarım mutlak yönetimle ilgili açıklamalarından çıkarılmıştır (Spinoza, 1966, s. 62). Spinoza'nın demokratik yönetimde yurttaş olabilmek için ulusal bir toprak parçasında doğma zorunluluğuna bu çalışmada ileride gönderme yapılacaktır (Spinoza, 1966, s. 113). Bunun dışında Spinoza ikinci bölümde de bir ülkenin yerleşilebilir ve işlenebilir bir toprağı olmasının gereğine vurgu yapar (Spinoza, 1966, s. 21).

yansıyabileceğini düşündüğü üçüncü devleti “bütünüyle tam anlamında olan ve demokratik” devlet olarak tanımlar (Spinoza, 1966, s. 113). Demokrasinin bütünüyle tam anlamında olması demokrasinin en doğal yönetim biçimi olmasıyla³⁸ bağlantılıdır. Buna göre egemen olan tek kişinin ya da belli bir sınıfın içinden insanların tutkuları dikkate alınır, yönetsel yapı sınırlı sayıda insana göre düzenlenir. Oysa demokraside kuramsal olarak kamusal düzene yönetsel olarak katılanların, katılabileceklerin ve böylece kendi yararlarını izleyecek insanların öbür yönetimlere göre niceliksel olarak oranı fazladır. Bu niceliksel fazlalık, Spinoza’nın gözünde demokrasiyi insanın doğal durumuna en uygun yönetim biçimi kılar.

Spinoza’nın düşüncesindeki belirleyici etken olan geniş bir temsili tüm topluma yayacak bakış açısının kökleri *Ethica*’dadır. Buna göre insan nasıl doğal durumda yalnız kendi kararlarına göre davranabildiği için özgürse, demokraside bu özgürlük ortak ussal düzende daha da artar. Her bireyin kendi arzularını gerçekleştirebileceği olanakların aranması için uygun koşulların yaratılması Hobbes’un kendinden sonraki liberal düşüncede bıraktığı izlerin yansımasıdır. Spinoza Hobbes gibi yasanın üzerindeki bir güçten çok, kurumsal düzenlemenin insani olanakları geliştirebilecek biçimde önceden kurulmasından yanadır. Böylece Spinoza herkesin bireysel olanaklarını en iyi biçimde gerçekleştirebilmesini ortak ussal yararı dikkate alarak olabildiğince sınırlamamak gerektiğini düşünür. Böylece ülkede Rousseau’cu bir söylemle olabildiğince tek tek istemlerle çelişmeyecek

³⁸ Spinoza Yahudi devletinin kuruluşundan söz ederken de aslında Yahudilerin haklarını başkasına aktarmadığını ama daha çok demokrasilerdeki gibi haklarını eşit biçimde ortak bir sesi dile getirecek biçimde bıraktığını söyler. Ortak ses Tanrının buyruğunu hep birlikte yerine getirmektir, yani devletin bütün yönetimini halkın elinde tutmasıdır; böylece Yahudilerin göç sonrası kurdukları düzen de en başında demokratik bir görünümde (herkesin eşit biçimde Tanrıya danışma, yasaları alma ve yorumlama hakkı vardır). Ancak halk kendisine verilen hakkın gereğince Tanrıya buyruğunu duymak için doğrudan yaklaşım bağlantı kurmak istediğinde son vaktin geldiğini sanıp ölüm korkusuyla ürker ve Musa’ya gidip, ateşin içinde konuştuğunu duydukları Tanrıdan ürktüklerini, ölmek için nedenleri olmadığını Musa’ya söyleyip onun yardımını isterler (Spinoza, 1965a, s. 283). Spinoza’ya göre kurulan yönetimde Musa’nın ardını seçme hakkı olmadığı için böylesi yönetime ne demokrasi, ne aristokrasi ne mutlak yönetim denebilir, ancak teokrasi denilebilirdi (Spinoza, 1965a, s. 284-285). Yahudi devletinin medeni hukuku Tanrının buyruğuna denkti. Buna göre işlenen suç ve adaletsizlik dinsizlik anlamına geliyordu, bu nedenle de yönetim biçimine teokrasi denilebilirdi (Spinoza, 1965a, s. 283).

biçimde bir genel istem olmalıdır: *“Usun denetiminde olan insan, yalnızca kendine başeğdiğindesine göre ortak bir karara göre yaşadığı bir Site’de daha özgürdür”* (Spinoza, 1965b, s. 290). İnsanın ortak bir ussal karar düzeni oluşturup genel isteme göre davranması olanaklıysa insan zaten kendi zararına karar almaz. Spinoza yukarıdaki önermeden yola çıkarak demokrasinin öbür yönetim biçimlerinden farklı olarak daha fazla korkudan çok insanlara kendi kararlarını yaşama geçirme konusunda aşıladığı umuda dokunan bir yönetim biçimi olduğunun kanıtlamasını yapar:

Usun denetimindeki insana korkuyla başeğecek biçimde yol gösterilmez; ama usun emriyle varlığını korumaya çalıştığı kadarıyla, yani özgürce yaşamaya çalıştığı kadarıyla ortak yaşam kuralını ve ortak yararı gözetmeyi arzular ve sonuçta Site’nin ortak kararına göre yaşar. Usun denetiminde olan insan böylece özgürce yaşamayı arzular ve Site’nin ortak hukukunu gözetir (Spinoza, 1965b, s. 290).

Spinoza’ya göre ideal devletin yani demokratik devletin amacı bir başkasını korkuyla kendine bağımlı kılıp ona hakim olmak değildir. Tersine demokratik devletin amacı insana olabildiğince güvenli koşullar yaratmak, yani bireyin doğal bir hakkı olarak başkasından zarar göremeyeceği koşulları oluşturmaktır. Bu açıdan gerçek demokrasi Spinoza’ya göre bireyi korkudan özgürleştirmekle olur (Spinoza, 1965a, s. 329). Böylece Spinoza’nın bakış açısından hareketle, insanın gerçekten kendi olanaklarını en iyi biçimde geliştirebilmesi, olabildiğince yönetildiğini hissetmediği demokratik yönetim biçiminde olur. Buna göre devletin amacı, insanlara kendi yararlarına uygun olarak ilgi alanlarının dışında hiçbir şeye zorlanmayacağı ve bu ilgi alanlarına uygun olanakların sunulacağı biçimde belirlenmelidir. Diğer bir deyişle devletin amacı insanların her istediklerini yapabilecekleri bir ortam değil, ilgi alanlarına göre seçerek olanaklarını geliştirebilecekleri ve yapmak istemedikleri bir şeye zorlanmayacakları bir ortam

sağlamaktır ki bunun anlamı özgürlüktür. Böylece Spinoza devletin asıl amacını özgürlük olarak belirler:

Hayır, ben devletin amacının insanları ussal varlıkların koşullarından vahşi hayvanların ya da robotların koşullarına geçirtmek olmadığını yineliyorum, ama tersine devletin amacı insanların özgürce uslarını kullanabilecekleri kadarıyla ruhlarının ve bedenlerinin bütün işlevlerini güvenle yerine getirebilmeleri için var edilir, bu amaç kötü niyet gütmekten birbirine katlanmak kadar kin, öfke ya da kurnazlıkla birbiriyle çatışmamak için var edilir. Devletin amacı böylece gerçekte özgürlüktür (Spinoza, 1965a, s. 329).

Spinoza devletin gerçek amacını özgürlükte görürken *Dinbilimsel Siyaset* incelemesinde özgürlüğü sağlamada en yetersiz yönetim olan mutlak yönetimle, özgürlük niteliğini³⁹ en fazla karşılayabilecek olan demokratik yönetimi karşılaştırır; aristokrasidense yönetim biçimleriyle ilgili olarak yaptığı kısa belirlemeler dışında söz etmez. Spinoza'nın *Dimbilimsel Siyaset İncelemesi*'nde aristokrasiyi konu etmemesiye özel mülkiyete ve ticarete karşı olmasıyla ilgili değil, her kesimden insanın kendi olanaklarını en iyi biçimde yaratabileceği kendini huzurlu duyabileceği bir toplumsal düzen arayışından ileri gelir. Karşılaştırılan iki yönetim biçimi en az ideal olanla⁴⁰ en ideal olandır. Spinoza için ideal bir yönetim güvenlik gereksinimlerini aşacak bir anlamda toplumsal düzene gereksinir:

Toplumun çok yararlı ve en üst noktada gerekli olması yalnızca düşmana karşı koruduğundan değildir, hem de birçok kolaylığı olduğundandır; çünkü insanlar birbirine yardım etmeyi istemezlerse, olabildiği kadar yaşamlarını sürdürmeleri ve korumaları için olan teknik beceri

³⁹ Spinoza, *Ethica*'da özgür insanların yalnızca gerçek insani ortaklıklar kurabileceği kanıtlamasını yapar: "Yalnızca özgür insanlar birbirine karşı bütünüyle yararlıdır ve yakın bir dostluk bağıyla bağlıdır; yalnızca onlar aynı dostça şevkle birbirileri için gerekli olanı sağlamaya çalışırlar. Böylece yalnızca özgür insanlar birbirlerine karşı minnettardırlar" (Spinoza, 1965a, s. 288).

⁴⁰ Musa yönetimle ilgili her türlü yetkiyi elinde bulundurduğu için bir mutlak yönetici konumundadır, hatta yetkisi Tanrıdan geldiğinden daha da etkili bir mutlak yönetici gibidir. Zorunlu göçten sonraki kuruluş döneminde Yahudi halkının kendini yönetecek düzeyde olmaması mutlak yönetici olarak Musa'yı öne çıkarmıştır. Bu noktada kurulan mutlak yönetim değil, teokratik denilebilse de, yönetim belli bir bölgedeki yurttaşlar topluluğu içindir, her ulustan insanı kapsayıcı değildir (Spinoza, 1965a, s. 299). Bunun yanı sıra Spinoza'ya göre Yahudi devletinde yasalar sağlam kaldıkça yüksek din görevlilerinin çıkarına buyruklar çıkarılmamıştır, ancak bozulma yönetsel hırsların yasaların gücünü kırmasıyla ve dini yetkeyi kullananların da nüfuz kazanmalarıyla başlar (Spinoza, 1965a, s. 304-305).

ve vakit onlar için eşit derecede eksik olacaktı. İnsanın sürmesi, ekmesi, toplaması, öğütmesi, pişirmesi, dokuması, dikmesi ve yaşamını sürdürmesi için bütün öbür işleri yapması gerekseydi ne gerekli vakti ne de gücü olmuş olacağını söylerim; insani yapının yetkinliği ve katıksız mutluluğu için üst düzeyde gerekli olan sanatlar ve bilimler için bir şey söylenmez bile. Gerçekte uygarlaşmadan barbarca yaşayanlar ve sefil ve neredeyse hayvani bir yaşam sürenler ve yine de sahip olduğu azıcık şeyi hepsi önemsiz ve değersiz de olsa (...) karşılıklı yardımlaşmaya girişmeden sağlayamazlar (Spinoza, 1965a, s. 105-106).

Spinoza işbirliğine dayalı ortaklaşmacı bir düzen önerirken kültürel (sanatlar ve bilimler) gereksinimlerin karşılanması maliyetinin çok daha yüksek olduğunu da belirtir. Spinoza sanat ve bilimleri de geliştirmeyi sağlayabilecek bir düzeydeki bir demokratik yönetimi kastederek, olanaklıysa herkesin kendisine baş eğmekten sorumlu olduğu ve kendi türündeki birine baş eğmek zorunda olmadığı tarzdaki bir ortaklaşmacılığa yol açan tarzda iktidar kurmak gerektiği düşüncesindedir (Spinoza, 1965a, s. 106). Buradan çıkan sonuç ancak insanlara kendi mesleki ve kültürel gelişim olanaklarını sunan bir yapının gerçek anlamda demokrasi olarak adlandırılabilir;⁴¹ çünkü kendi işini gereği gibi yapabilme olanağı bulan insan, başka insanlarla pek de çekişme içine girmeyecektir.⁴² Böylece Spinoza uyumlu, ortaklaşmacı bir düzen öngören demokrasi tanımına ulaşır:

(...) doğal hukuk toplumunkine karşı bir şey söylemeden bir toplum oluşabilir ve bir sözleşme en büyük sadakatle gözetilebilir; bireyin topluma ona ait olan tüm gücünü topluma aktarması gerekir, öyle ki toplum yalnızca her şeyin üzerinde doğal egemen hukuku tutar, yani herkesin özgürce olsun, ölüm cezası korkusuyla olsun başeğmek zorunda olduğu buyruk egemenliğini tutar. Bu türden bir toplumun hakkına demokrasi denir ve demokrasi böyle

⁴¹ Spinoza'ya göre demokrasinin en doğal yönetim biçimi olmasında da hiçbir demokraside insanlar kendilerinden fikir alınması anlamındaki doğal haklarını bırakarak bir topluma katılmazlar. İnsanlar bu haklarını parçasını oluşturdukları toplumun çoğunluğuna aktarırlar. Bu koşullar içinde insanlar doğal durumdaki kadar eşit kalırlar (Spinoza, 1965a, s. 268).

⁴² Mutlak yönetim ve aristokrasinin insanın yapısına tam olarak uygun olmamasının göstergelerinden biri Spinoza'ya göre bir ya da birkaç kişide bulunan iktidarı elde tutmak için kendi türündeki insanlara göre yönetimdekilerin öbür insanlara göre büyük üstünlüklerinin olması ya da en azından halkı onlar için en iyiyi yaptıklarına inandırmaları gerekir (Spinoza, 1965a, s. 106).

tanımlanır: kendi gücü altında olan her şeyin üzerindeki ortaklaşmacı bir egemen hakka sahip olan toplamdaki insanlar birliğidir (Spinoza, 1965a, s. 266).

Spinoza ortaklaşmacı demokrasi anlayışında bir yandan insanın bireysel özgürlüğünü (niteliklerini) ortaya koyabileceği bir düzene ağırlık veren yanı sıra liberal bir bakış biçimi sergiler. Öte yandan Spinoza insanların şevkle işlerini yapabilecekleri tarzda bir devlet düzeninin oluşması için bireysel olarak arzuladıkları birtakım iyiliğin umudunu taşıyabilecekleri kalıcı bir yasa düzeni kurulmasını gerekli görerek (Spinoza, 1965a, s. 106-107), liberal bakışını cumhuriyetçi bir ruha dayandırır. Buna göre insanın kendi arzularını izlemesine olanak veren bir siyasal düzende:

(...) hem cumhuriyetçi özgürlük hem de demokrasi ideali bireyin iradesinin özgür kılınmasını esas alır. İki özgürlük tanımı arasındaki fark, birey iradesinin özgürlüğünde değil, katılım olgusuna biçilen değerde açığa çıkar. *Tahakkümsüzlük olarak özgürlük* bağımlılığın yokluğu üzerine temellenirken, demokratik özgürlük katılımı gerektirir (Tunçel, 2010, s. 311).

Spinoza'nın siyaset anlayışında demokratik yönetim Eski Yunandaki gibi doğrudan halkın yönetimi olarak görüldüğünden ve demokrasideki katılımdan farklı olarak aristokraside belli bir kesimin yönetme hakkı olduğundan, soyluların seçim hukuku demokrasiden farklıdır. Buna göre demokrasi yani halkın yönetimi açısından "katılım" olgusu halkın doğuştan hakkı ya da kurayla kazanılan bir hakkı gösterir (Spinoza, 1966, s. 71). Bu açıdan seçim demokraside, halkın kamu görevlerine seçilip seçilememesi ön koşulunu gerektirmez. Spinoza'nın mutlak yönetim ve demokratik yönetim dışında teokratik yönetime⁴³ *Dinbilimsel Siyaset İncelemesi*'nde

⁴³ Spinoza'ya göre artık Yahudi devletinin kuruluşundaki gibi kendi istemiyle Tanrıya hakkını devretmek isteyen ve Tanrının istemine bağlanan halkın yaptığına benzer antlaşmalar artık mürekkeple, taşın tabletlerle yapılmamaktadır. Ancak Tanrı havariler yoluyla açınımlı sağladığından antlaşmalar yüreklere Tanrının ruhuyla yapılmaktadır (Spinoza, 1965a, s. 303). Spinoza aslında dinin artık bir yönetim biçimine temel olamayacağını, bireysel vicdani inanışlarda yeri olduğunu söylemek ister; böylece artık her türlü yönetim biçimi açısından yetkeyi Tanrıdan aldığı iddia eden ve dini söylemleri kullanan siyasal yapıların önüne geçer. Böylesi

yer verişisi de daha çok ideal yönetim biçimi olarak gördüğü demokratik cumhuriyetlerin karşısında uygulamada en sağlıksız ve artık en uygulanamaz durumdaki bir yönetim biçimini ortaya koyabilmek için gibi görünür.

Spinoza demokrasi dışındaki yönetim biçimlerini anlatırken mutlak yönetimler için gerek duyduğu danışma kurulunda da ve aristokraside önerdiği meclislerde de olabildiğince geniş katılımın olması gerektiği düşüncesindedir. Ancak Spinoza demokratik yönetimle ilgili geniş katılımı daha çok genel istemi yansıtabilecek biçimdeki bir yasanın ortak ruhuna bağlı insanların meclise katılımı olarak görür. Oysa örneğin aristokrasi gibi belli kesimin belirleyiciliğinde meclis oluşturulmak istendiğinde soylular en liyakat sahibi insanları meclis dışında tutarak, kendilerine bağladıklarıyla birlik oluşturmaya çalışırlar. Böylesi bir durumda meclisin seçimi genel isteme değil, yasadan kendini bağımsız sayan bir kesimin keyfi istemine kalmaktadır (Spinoza, 1966, s. 114). Spinoza demokratik yönetimi bütünü istemini en iyi ortaya koyabilecek yönetim olarak düşündüğünden aristokratik yönetim biçimlerinde olduğu gibi farklı demokratik yönetim biçimi türlerini tartışma gereği duymaz. Önemli olan hangi demokratik yönetim biçiminin olacağı değil, *“herkesin yalnızca yurdun yasalarına göre yönetildiği, bir başkasının hakimiyeti altında olmadığı ve onurluca yaşayabildiği* (Spinoza, 1965b, s. 114) bir demokratik yönetim biçimine bağlanmaktadır. Böylece Spinoza her ne kadar pozitif özgürlük çizgisine yakın da olsa herhangi birinin ya da bir topluluğun hakimiyetine girmeden bireylerin yaşamları üzerinde belirleyici olduğu bir demokratik düzen düşünür. Böylece de bugünden bakıldığında katılımcı demokrasi anlayışından daha uzakta kalır, başka deyişle daha çok negatif özgürlükçü anlayışa yaklaşır. Genel olarak yasaların yönetiminde olmak kral gibi tek bir egemen gücün belirleyiciliğine karşı

söylemlere dayanan siyaset öncelikle boş inancı kullandığı için Spinoza'nın bakış açısıyla tartışmaya dayalı demokratik cumhuriyetler için öncelikle tehlikelidir.

olan bir savaşında parlamento katılımını içerdiğinde tersten bir bağlam da kurulabilir: Parlamantonun katılımıyla ortaya çıkanın bir yasa olması. Böylece parlamento katılımı, parlamantonun bir istemli bildirisi olarak bir yandan yasanın yaşama yönelik zorlayıcı egemenliğini getirir, öte yandan ussal bir istemin bildirisi olan yasa, parlamentoyla kamusal topluluk arasındaki bağlantıdaki kamuoyundan yansıyan kökeni korur. Buna göre yasanın egemenliği genel olarak egemenliği çözebilecek bir niyeti içerir (Habermas, 2012, s. 168-169). Spinoza'nın demokrasi anlayışı da yasama gücüne verdiği ağırlıkla Habermas'ın Avrupa tarihi üzerinden belirlediği parlamento anlayışından uzak değildir.⁴⁴ Spinoza'ya göre de söz edildiği gibi yasalar genel istemin bir bildirisi gibi durur. Ama Spinoza'nın düşüncesinde de genel istemin bildirisi bireylere olanaklar sağlayacak biçimde kullanılması gerektiğinden ve bireylere baskı aracı gibi kullanılmaması gerektiğinden bir ölçüde egemen meclisin zorlayıcılığı daha gevşek bir konuma çekilmek istenir.

Spinoza *Siyaset İncelemesi* eserindeyse demokrasiyi yalnızca halkın üst meclise katılma ve kamu görevlerine seçilebilme hakkına sahip olduğu yönetim biçimi olarak tanımlar (Spinoza, 1966, s. 114). Spinoza'nın halkın, kamu görevlerine katılabilme hakkına ilişkin vurgusu Aristoteles'in cumhuriyetçi olarak yorumlanabilecek görüşleri açısından yurttaş kamu görevlerine girebilme hakkına sahip insanlar olarak tanımlamasını anımsatır. Bu bölümün ilk kısmında vurgulandığı gibi her ne kadar Balibar, Spinoza'da temsilin reddedildiğini ileri sürse de Spinoza'nın *Siyaset İncelemesi*'ndeki açıklamalarından temsil gücü olan bir üst meclisin olmasının gerekliliği düşüncesi, onun temsili sisteme inancını ortaya koyar.

⁴⁴ Habermas, yasa devletine ilişkin burjuva düşüncesinin, devlet işlerini kamuoyu eliyle olabildiği kadarıyla eksiksiz biçimde meşrulaştırılan normlardan oluşan bir dizgeye bağlayarak, egemenlik aracı olan devletin tasfiyesini hedeflediğini ve egemenlik edimlerinin kendi olarak doğruluğunu kuşkulu gördüklerini belirler (Habermas, 2012, s. 169). Spinoza'nın yaşadığı dönemler Avrupa'daki burjuva düşüncesinin siyasal yaşamda mutlak yönetimlerle savaşımını sürdürdüğü dönemlerdir. 17. yüzyılda burjuvanın sorunu, kendilerini yutabilecek bir *Leviathan* ortaya çıkmadan ticareti yerel düzeyde engelleyecek durumlara karşı istikrarı ve korumayı sağlayacak biçimdeki bir merkezileşmiş ulus devleti desteklemektir (McShea, 1968, s. 186).

Ama yalnızca meclis değil üst meclis vurgusu yasaya kaynaklık edecek bir üst normun varlığını da gösterir. Yani iktidar mecliste kurulabilir, ama onu meşru kılacak şey yasadır. Böyle düşünüldüğünde Balibar'ın Spinoza'da temsili meclisin olmadığıyla ilgili görüşü geçerli kabul edilebilir. Önceden de söz edildiği gibi Spinoza demokraside geniş katılımlı bir meclis vurgusundan çok, cumhuriyetin ruhunu taşıyabilecek bir üst meclis vurgusu yapar. Ama *Siyaset İncelemesi*'nde demokrasi bölümünde tek bir yerde geçse de Spinoza'da üst meclis, seçimle gelen temsilcilerden oluşur (Spinoza, 1966, s. 113).

Genel olarak meclise halkın temsilcileri olarak katılan insanların Spinoza'nın bakış açısından düşünüldüğünde kendi ortaklaşmalarını sürdürdükleri insanların tümünün yararına karar almaları beklenir. Bugünün temsili demokrasileri açısından sorun olarak görülebilecek biçimde Rousseau'nun yüzyıllar önce dikkat çektiği gibi ikinci elden vekillerle bütün halkın yararını gözeten bir karar ortamının ne denli sağlıklı olacağı bir eleştiri konusudur; buna göre:

(...) toplumsal ve siyasal yaşam kendini-ifade etme ve kendini-gerçekleştirme gibi hedeflerle ilgiliyse nasıl herhangi bir başkasının benim adıma beni ifade edebileceği ve kendi etkinlikleriyle benim olanaklarımı gerçekleştirebileceğini (...) görmek zordur (Ryan, 1996, s. 228).

Spinoza doğrudan yukarıda dile getirilen temsil sorununu tartışmasa da yaşadığı ülkenin olabildiğince var olan özgürlükçü koşullarının baskıcı yönetimlerin ağırlık kazanmasıyla azaldığını deneyimleyerek, kendi siyaset anlayışına göre olan bir demokrasi anlayışı geliştirir. İnsanların kendini geliştirebilme olanakları düşündüğünü söyleme ve yayımlama özgürlüğüyle bağlantılıdır. Buna göre Spinoza'da da kültürel gelişim ifade ve yayım özgürlüğüyle bağlantılı olarak düşünülebilir. Buna göre evrensel anlamda kültürel gelişim, değişik felsefi ve

bilimsel düşüncelere ulaşabilmek ve özgürce o konularda tartışabilmekle bağlantılıdır. Spinoza ikinci olarak kendi özgün felsefesi içinde özgürce tartışma olanaklarını belirlerken de aslında bugünün demokrasileri açısından da dikkati çekecek bir adım atar. Buna göre Spinoza temelinde saygıya dayalı iletişim koşullarını belirleyerek aslında bugünden bakıldığında demokratik tartışma koşullarını belirlemektedir. Demokratik tartışma koşullarının sağlıklılığı da insanın tutkularının, başka deyişle heyecanlarının nesnel tartışma içinde usun denetimiyle sağlanmasıdır. Spinoza'nın etiğinin toplumsal ve siyasal düzleme açıldığı nokta da tam burasıdır. Böylece Spinoza'nın ruhbilimin olmadığı bir dönemde geniş biçimde yaptığı tutku incelemesi de sağlıklı tartışma koşulları üzerine düşünebilmeyi sağlar. Ayrıca her bireyin kendine uygun bir uğraşı yapabileceği başka bireylerle toplumsal yaşamı zenginleştirebileceği bir demokratik toplum dileği taşıması kendi döneminin ötesine geçen bir bakıştır.

Böylece Spinoza demokratik bakış açısıyla da uyuşacak bir biçimde demokratik yönetimde “katılım”ı öbür iki yönetim biçimine göre halkın doğrudan haklarını en iyi talep edışı olarak görür⁴⁵ (Spinoza, 1966, s. 113). Spinoza'nın bakış açısından günümüz temsili demokrasinin sorunu olarak görülecek biçimde toplumda kendini ayrıcalıklı gören belli kesimlerin siyasette etkili olduğu bir meclis yapısını olumsuz değerlendirdiği görülebilir. Ancak yine de Spinoza'nın temsili demokrasilerin sorunlarına ilişkin çağının çok ötesinde olan bu öngörüsü, döneminin kültürel değerlerinden büsbütün bağımsız da sayılamaz. Bunun en açık örneğini Spinoza'nın kadınların temsiline ilişkin olarak takındığı olumsuz tavırda bulmak olanaklıdır. Spinoza da zamanın toplumsal bakış biçiminin dışına çıkamayarak

⁴⁵ Spinoza'ya göre aristokraside demokrasiden farklı olarak bu tip ya da şu tip birini soylu kılan bir üst meclisin istemi ya da özgür istemi belirleyicidir. Buna göre aristokraside hiç kimsenin kamusal görevlerle ilgili olarak kalıtımsal olarak gelen seçme hakkı ya da kamu görevlerine kabul edilme hakkı yoktur (Spinoza, 1966, s. 113).

kadınları yapıları gereği siyasal yaşama katılacak uygunlukta görmez ve kadınların yönetme hakkına sahip olmaması gerektiğini düşünür. O zamanın kadınları siyasetten uzak düşünen bakış biçiminin dışında, Spinoza kimin, nasıl, ne ölçüde demokratik düzene katılabilip katılamayacağını koşullarını açıkça ortaya koyar:

Medeni hukuktan yararlanan anne babalardan doğan ya da ulusal toprak üzerinde olan ya da cumhuriyetin değerine yeterince sahip olan ya da başka nedenlerle yasal olarak Site'nin verdiği hakka sahip olan herkesin seçme hakkına ve kamu görevlerine girme hakkı olduğunu yineliyorum; onlar suçlu bulunmadıkça ya da yüz kızartıcı bir davranışla lekelenmedikçe bunları talep etmekte haklıdır ve bu talepleri reddedilemez (Spinoza, 1966, s. 113).

Böylece Spinoza demokratik yönetime seçme ve seçilme açısından katılabilmeyi de hukuki ve etik anlamda sınırlandırır.

Demokrasinin hangi ölçülerde uygulanabilir olduğu felsefe tarihi boyunca her zaman tartışma konusu olmuştur. Spinoza da Balibar'ın da vurguladığı gibi Hollanda'da neden hiçbir zaman "tam anlamıyla demokrasi" olmadığını sorgular. Spinoza'nın yaşadığı yerle ilgili sorgulamaları onu devletin gücünün, çokluğun hareketleri içindeki temelleri sorununa götürür (Balibar, 2010, s. 76). Buna göre sorun devletin kalıcı olabilmesi adına yurttaşlara yönelik tutumuyla ilgilidir. Spinoza *Dinbilimsel Siyaset İncelemesi*'nde devletin yurttaşlarla ilişkisi sorusunu demokrasinin temsil niteliği üzerinden değil, ancak yurttaşların özgür gelişim olanakları açısından tartışır. Spinoza'nın bu çalışmasında temsil gücünü elinde bulunduran siyasal yetkenin dışındaki kültürel ve toplumsal çabaların da toplum üzerinde belirgin bir etkisi olduğu düşüncesi vardır. Ayrıca Spinoza'nın *Siyaset İncelemesi* demokratik yönetimin özelliklerinin açıklanmaya çalışıldığı yarım kalan

bölümle bitmeyeceğinden Spinoza'nın demokrasiyle ilgili ayrıntılı temellendirmeleri yoruma açık olmaktadır.⁴⁶

Yine de Spinoza'da cumhuriyetçi bakışı tamamlayan demokratik liberal bakış, devletin toplumsal yaşamda yer tutan bireylere gerçekleşmesi gereken yöneliş biçiminden hareketle çıkarılabilir. Spinoza'nın "tahakkümsüzlük olarak özgürlük" biçimindeki negatif çizgideki özgürlük anlayışı burada ortaya çıkar.⁴⁷ Bununla birlikte Spinoza *Ethica*'da demokratik siyasal toplumun insanlarına belli bir bakış biçimi getiren bir öğretiyi sunarak istem hakimiyeti üzerinde durmakla pozitif özgürlük çizgisindedir. Böylece Spinoza'nın özgürlük anlayışı, 20. yüzyılın başından bu yana siyaset bilimi ve felsefesi yazınına bir dikotomiyle ayırt eden Isaiah Berlin'in pozitif ve negatif özgürlük biçimindeki saptamasını aşan bir yana sahiptir. Bu açıdan Spinoza'nın özgürlük öğretisini bireysel özgürlüklerin ancak özgürce halkının istemine başvurularak yönetilen bir devlette olabileceğine ilişkin olarak ileri sürülen cumhuriyetçi tartışmaların arasına yerleştirmek olanaklıdır. Böylece Spinoza bireysel ve toplumsal özgürlüğü kucaklayan öğretisini sağlıklı toplumsal ilişkiler kurulabilmesi açısından gerekli görür:

Bu öğretiyi kimseye kin duymamayı, kimseyi küçümsememeyi, kimseyle alay etmemeyi, kimseye öfkelenmemeyi, kimseyi kıskanmamayı öğreterek toplumsal yaşama yaramaktadır. Hem de her bir insana elindekinden hoşnut olmayı ve komşusuna yardım etmeyi ancak kadınsı bir acımayla, yandaşlıkla, boş inançla değil, ama zamanın ve durumun gerektirdiği gibi usun yol göstericiliği altında öğreterek bunu yapar (Spinoza, 1965b, s. 131).

⁴⁶ Spinoza adı belli olmayan bir dostuna (Jarig Jelles'in olabileceği düşünülür) yazdığı mektupta *Siyaset İncelemesi*'nin yedinci bölümünü kaleme alırken, yarım kalan on birinci bölümdeki halkın yönetimi dediği demokrasi bölümünün ardından son olarak yasalarla ve siyasete ilişkin özel sorunlara geçeceğini söyler (Spinoza, 1966, s. 355).

⁴⁷ Philip Pettit pozitif ve negatif özgürlüğün yerine, onun yerini alabileceğini düşündüğü "tahakkümsüzlük olarak özgürlük" kavrayışını önerir. Pettit'e göre ben'in hakimiyeti olan pozitif özgürlük ve müdahalesizlik olarak özgürlük olan negatif özgürlük arasında tam bir karşıtlık kurulamaz. Bu nedenle Pettit'e göre cumhuriyetçi özgürlük, doğrudan müdahalelerin engellenmesine değil, hakimiyet kurmaların önüne geçecek biçimde tahakkümsüzlük olarak özgürlüğe gereksinir (akt. Tunçel, 2010, s. 261).

Spinoza siyasal yaşam için yol gösterici bir öğretiyi sunmakla pozitif özgürlük çizgisindedir. G. L. Williams'ın "Mill's Principle of Liberty" ("Mill'in Özgürlük İlkesi") makalesinde John Stuart Mill'in yaşam tarzıyla ilgilenmekle birlikte önem verdiği bireyin özyapısını geliştirebilmesi ve bireyin gideceği yolları özgürce belirleyebilmesi olduğu saptamasıyla pozitif özgürlükçü olmaktan çok *iddiacı* (*assertive*) özgürlükçü olduğu (Williams, 1996, s. 257) değerlendirmesi, Spinoza için de farklı bir bağlamda söylenebilir. Spinoza'nın insani iletişim koşullarının nasıl kurulabileceğini ortaya koymakla birlikte, her insanın kendi huyuna göre gideceği yolu kendisinin bulacağıyla ilgili saptamaları bu çalışmanın ilk bölümünde vurgulanır. Buna göre Spinoza'nın amacı toplumsal ve siyasal yaşamı koşullayan bir öğretiyi sunmak değil, insanların özgürce tartışabildiği ve kendi görüşlerini ifade edebildiği bir ortamın nasıl yaratılabileceğini araştırmaktır. Böylesi bir ortamın kurulup toplumsal yaşama aydınca etkilerin yayılması, insanları, gerçekten ruhlarını besleyecek alanlara yöneltebilir. Yine de asıl belirleyici olan, egemenin (geniş biçimde oluşturulmuş bir meclis) demokratik bir ortamı yaratacak gücü nasıl kullanacağına bağlıdır: "(...) gösterdiğimiz gibi demokrasinin huzur ve uyum içinde yaşamaları için insanları iştahlarının saçma hakimiyetinden kurtarmaktan ve olabildiği kadar usun sınırlarında tutmaktan başka bir amacı yoktur" (Spinoza, 1965a, s. 267). Böylesi bir düzeni yok etmekse tüm yapıyı çökertecektir (Spinoza, 1965a, s. 267).

Siyasal yapı insanların gelişigüzel sürüklenmelere kapılmadığı ussal bir yaşam sürdürmelerine aracı olurken, uyrukların da böylesi bir yaşama uyabilmeleri önemlidir. Elbette egemenin uyrukla ilgili kararı bağlamında "Eğer eylemin amacı

*etmenin yararına değil, ama buyuranın yararınaysa böylece etmen bir köledir*⁴⁸
kendine bir yararı yoktur” (Spinoza, 1965a, s. 267). Ussal güvenilir bir düzen kurulmadan demokrasinin sürdürülüp insanların olanaklarını gerçekleştirip kendini yararlı duyabilecekleri bir düzenin kurulması olanaksızdır. Spinoza demokratik bir yönetimde yasal düzenlemelerin dışına çıkmadan, bireylerin başka bireylerle işbirliğine dayalı bir düzeni paylaşabilmelerini gerçek niteliklerini gösterebilmeleri açısından önemser. Ancak böylesi bir toplumsal düzen huzurlu ve kalıcı olur.

Spinoza *Ethica*'da her şeyi kendi penceresinden gören toplumsal anlamda iletişime açılmayan bireyin gerçek anlamda özgür olmadığını gösterir. Buna göre başkalarıyla paylaşılmayan bir yaşam insanda sevinç yerine nefret duygularını oluşturacaktır ve insan yalnızca kişisel yararına göre yaşamı değerlendirdiğinde de kendini yalnız hissedecektir. Spinoza'ya göre *“Birinin, tek başına sahip olabileceği bir şeyin sevincini elde ettiğini imgelediğimizde onun o şeye artık sahip olmamasına çabalarız”* (Spinoza, 1965b, s. 166). Bu nedenle *“(…) insanlar genelde şansız insanlara acıyacak şanslıları kıskanacak yapıdadır ve şanslılara nefreti başkasının sahip olduğunu imgelediği şeyi sevdiği kadarıyla daha da artar”* (Spinoza, 1965b, s. 166). Bununla birlikte insan önceki bölümde de gösterildiği gibi kolayca başkalarıyla duygu birliği kurabilen bir varlıktır: *“Bize benzer bir şeyi sevdiğimizde yapabildiğimiz kadarıyla dönüşünde onun da bizi sevmesine çabalarız”* (Spinoza, 1965b, s. 167). İnsanların yapısı her şeye karşın kendini yalnızlığa kapatmaya yatkın değildir, böylece her insan başka insanların onayına gereksinim duyar. Başka deyişle insan iletişime açık bir varlıktır. İnsanın kendini başkalarına kabul ettirecek biçimde

⁴⁸ Spinoza'ya göre genelde emre uyanın köle canının istediği gibi davrananın özgür olduğu düşünülür. Yine de bu bütünüyle doğru değildir. Hazzının tutsağı olan biri, gerçekten kendisi neyin yararlı olduğunu değerlendiremeyen ve böylece kendi yararına olacak olanı yapamayan biri kölelerin en kötüsüdür ve bir insanın özgürlüğü ancak usun yol göstericiliğinde yaşamasına bağlıdır. Emirle yapıldığında baş eğmek özgürlüğü bir parça götürse de eylemi belirleyen us olduğu ölçüde tarlada çalışan bir köle durumuna insanı sokmaz (Spinoza, 1965a, s. 267).

iletişime açık olması toplumsal bağları güçlendirir: “(...) sevilen şey kendimizin fikrinin eşlik ettiği bir sevincin duyulmasıdır. Şeyin bizim neden olduğumuzu imgelediğimiz sevinç böylece daha büyük olduğunda bu çabaya daha fazla katkı yapılır” (Spinoza, 1965b, s. 168). Buna göre insan kendinde oluşan sevinç duygusunun başka insanlardan birinde sevinç yarattığı için olduğunu düşündüğünde kendine de daha sevinçle yönelecektir. Bu nedenle de sevilen şeyin insanın imgeleminde uyandırdığı etki arttıkça kendine duyduğu sevinci artarken, buna bağlı olarak kendine yönelik saygısı da artacaktır (Spinoza, 1965b, s. 168). Buna göre kamusal tartışma ortamında insanların birbirlerinin düşüncelerine saygı göstermelerinin temeli olarak Spinoza *Ethica*'da her insanın başkasının onayına göre kendini önemli duymak isteyeceği bir yapıda olduğunu gösterir. Spinoza'nın bakış açısıyla insanın kendisine saygısının olması başka insanlarla kurduğu iletişime göre belirlenecektir. İnsanların çoğulcu bir biçimde düşüncelerini paylaşıp tartışabilmeleri açısından bugünün çağdaş liberal demokrasi anlayışında da saygı kavramı ağırlık kazanır.

Spinoza, yalnızca filozoflar katıksız bir mutluluğa ulaşırlar ve onların etkin biçimde siyasal yaşamda olması olanaksız derken de, onların toplumsal ve siyasal yaşamı etkileyemeyecek toplumdan yalıtık insanlar olduklarını ileri sürme amacı taşımaz. Spinoza'ya göre “(...) katıksız mutluluk kendisi için iyi olandan yararlanmaya dayanır ve başkalarını bir yana bırakıp tek başına ondan yararlanmanın şanına dayanmaz” (Spinoza, 1965b, s. 69). Buna göre filozoflar da her aydının olması gerektiği gibi birtakım şana dayalı duygulanımlara kapılmadan, başka insanları dışlayıp küçümsemeden toplumsal yaşama katılıp fikirlerini sözlü ve yazılı olarak başka insanlarla paylaşmalıdırlar.

Sonuçta Spinoza çoğulcu bir bakışla önceki bölümde vurgulandığı gibi filozoflar da içinde olmak üzere insanların hoş görülmesi bir biçimde birbirlerine saygı çerçevesinde düşüncelerini özgürce dile getirebildiği bir demokratik cumhuriyeti insani gelişimler açısından en etkin yönetim olarak görür. Spinoza'nın liberal bakış açısından hareketle, siyasetinde özgürlük kavramının ayırıcı olduğu açıktır.

Spinoza özgürlük kavramını varlıksal ve bilgisel düzlemde siyaset düzlemine uzanacak biçimde ele alır. Bu açıdan Spinoza'da özgürlük kavramını varlıksal ve bilgisel açıdan, öznel ilişkilerle göre değerlendirmeden siyasetine taşımak olası değildir. Spinoza, önceden de vurgulandığı gibi, varlıksal açıdan özgürlüğü olanaklı görmezken, özgürlüğe nedenlerin bilgisine sahip olduğu ölçüde doğru eylemekle ilgili bir anlam verir. Nesnel ilişkilerdeki nedensel bağlantıların bir yana bırakıldığı, nesnenin yalnızca kendine bağlı olduğu bir varsayımdan hareketle Spinoza, "*Özgür olduğunu imgelediğimiz bir şey başkaları olmadan kendi olarak algılanmak zorundadır*" saptamasını yapar. Spinoza bu saptamasından hareketle imgelediğimiz şey zorunluysa ve böylece başka şeylerle birlikte bizde sevinç ya da üzüntü oluşturan nedenlere bağlıysa, yalnızca kendine bağlı gibi imgelenen, diğer bir deyişle başka şeylerle bağlantısı yokmuşçasına özgür olarak algılanan bir şey kadar yoğun biçimde insanda sevinç ya da üzüntüye yol açmaz (Spinoza, 1965b, s. 181) sonucuna ulaşır. Spinoza'nın yukarıda söylemek istediği dış etkilerden bağımsız gibi duran şeylerin insanı çok daha etkilediğidir. Genelde Spinoza'nın ulaşmak istediği sonuçta, parçası olduğu Doğadaki nedensel ilişkileri çözecek yetkinlikte olmayan insanlar başka hiçbir şeye bağlı olmadan kendilerini özgür olarak değerlendirdiklerinden, birbirlerine olan sevgi ve nefretleri başka şeylere gösterdikleri sevgi ve nefretten

daha fazla olduğudur (Spinoza, 1965b, s. 182).⁴⁹ Spinoza özgürlük kavramını siyasete taşıırken ne Doğadaki ne de insanın dünyasındaki (ruhsal ve bedensel) tüm nedensel bağlantıların çözülüp gösterilebileceğini düşünür. Geçen bölümde vurgulandığı gibi Habermas'ın, Hobbes'ın ussal zorunlu nedenselliğin kamusal tartışmayı önleyici yanını gördüğüne ilişkin saptaması Spinoza⁵⁰ için de geçerlidir. Spinoza da Hobbes gibi zorunlu nedenselliğin iletişimin önünü keseceğini görür; ama egemenin her şeyi sınırlayabildiği bir kamu düzeninin kurulması yerine, Habermas'ın iletişimsel eylem kuramıyla benzeşecek tarzda bir kamu düzeni olanağı arar. Spinoza, Habermas'tan farklı olarak doğru ve genelgeçer bilgiye ulaşabilmeyi amaç edinse de, çoğunluğun tüm nedensel ilişkileri kavrayamayacak olduğu düşüncesinden hareketle insan için karşılıklı saygıya dayalı bir iletişim ortamına destek veren demokratik siyasal yapılardan yanadır. Yalnız Spinoza özgürce kamusal tartışma olanaklarının—Habermas'ın pragmatist bir düzleminden çok bilimin de içerildiği bir felsefi düzlemde bulur. Habermas etik olanı doğru bilgiye ulaşmakla değil, yalnızca herkesin birbirini çıkarlar adına ikna etme olanağı olduğu ortak iletişim kuralları belirlemekte bulurken, gerçekte demokratik bir tartışma ortamının kurulabilmesinde felsefeyi değil, toplumbilimi belirleyici bir alan olarak görür. Oysa Spinoza'nın amacıysa toplumbilimin henüz olmadığı bir dönemde felsefi tartışmaların olduğu aydınca çabaların, toplumsal gelişimde dolaylı da olsa etkide bulunmasıdır. Böylece Spinoza demokratik siyasal katılımı salt yönetsel düzeyde

⁴⁹ Spinoza'nın insanın yapısıyla ilgili bu saptamaları, Doğanın ve insanın kendisiyle ilgili bilgiye yeterince sahip olarak kendini özgür kılacağı ve başka insanlarla ancak o zaman dalgalı bir ruh durumu içinde (öfkeli, alaycı) değil, ölçülü ve saygılı bir ilişki kurabileceği ve demokratik bir toplumu oluşturabileceği düşüncesiyle bir bütünsellik oluşturur.

⁵⁰ Habermas'a göre toplumsal uzlaşma fikrinin öncüleri Horkheimer ve Adorno olmakla birlikte onlar uzlaşmanın metafiziğine düşmeden, bütünüyle bir açıklama yapmaktan vazgeçtiler. Metafiziğe tekrar düşme korkusu bir insan modern felsefenin ufkuna göre davrandığında uygundur. Habermas'a göre uzlaşma fikri üzerine Descartes'tan Kant'a kadar olan bilinç felsefesinin temel kavramları akılcı biçimde iş göremez. Ayrıca Spinoza'dan Leibniz'e, Schelling'e, Hegel'e kadarki nesnel idealizmin kavramlarıyla yalnızca abartılı bir formül verilebilir. Habermas'a göre Adorno ve Horkheimer bunu biliyorlardı, ama bu büyüü kırma girişiminde kavramsal stratejiyi belirlemekle yetindiler (Habermas, 1992, s. 387).

düşünmez; tersine olabildiğince aydınca çabaları ve insanların farklı özelliklerini öne çıkarabilmelerini destekleyecek ussal sınırlara tabi bir liberal yönetim anlayışını benimser. Bu açıdan Spinoza'nın çoğulcu, başka deyişle çoksesli bir anlayışı ortak bir cumhuriyetçi ruhta toplaması çelişki yaratmaz:

Tüm etkinlik alanlarında halkın aynı tarzda belirlenmiş varlıklar olmasına karşın belirgin biçimde farklı tarzda davranması, onların çoğunlukla uyarsız kavramlarının onlar için en iyi olana göre insanlara farklı fikirler vermesi olgusuna uygundur. Böyledir, çünkü her bir bireyin arzusu ve fikri her neyi isterse ve her neye inanırsa aynı amaca hizmet eder ve aynı biçimde belirlenir. Spinoza bu konuyu şöyle kanıtlayabilir: herkesin kendi tarzında mutlu olmak için temel arzusu toplum ve siyasetin gerçekçi tartışmasında sıkı biçimde eşit olarak alınma zorunluluğudur. Bu temel üzerine ve onun katı biçimde dinbilimsel olmayan etik kuramını yükseltişindeki bu eşitlikçi ilkenin vazgeçilmez rolünden dolayı Spinoza'nın dizgesi başlangıçtan demokratik biçimin doğal, en özgür ve en iyi devlet biçimi olduğu fikriyle aslında bağlantılıydı (Ed. Israel, 2012, s. XXVIII).

İlk bölümde vurgulandığı gibi her birey kendi yapısına uygun biçimde yaşamdaki yerini ve olanaklarını belirler. Başka bir deyişle insanlar benzeşik (homojen) olarak davranmazlar. Dahası ortaklaşmaya dayalı zengin bir toplumsal düzenin kurulması da buna bağlıdır. Eşitlik ilkesi bozulmadan insani olanakların kullanabileceği bir düzen açısından da değerlendirilebilecek biçimde böylece, *Spinoza, Eski Yunanda felsefenin yükselişinden beri yansız biçimde, demokrasinin insani düzenlemenin en iyisi olması ve olmak zorunda olduğunu yansız, güçlü biçimde ileri süren ilk büyük filozoftur*" (Ed. Israel, 2012, s. XXIII). İnsanların olanaklarını gerçekleştirmede eşit oldukları böylesi bir demokratik düzenin anlamı, siyasetin de amacı olan özgürlüklerin korunmasıdır. Özgürlüklerin korunmasında devlet, Spinoza'ya göre önemli bir görev üstlenir. Diğer bir deyişle bireysel özgürlüklerin gelişebilmesi

açısından, insanların bireysel ve ortaklaşmacı⁵¹ çıkarlarıyla egemen güç arasındaki uyumlu birliktelik devletin denetleyiciliğinde sürer (Ed. Israel, 2012, s. XXIX). Spinoza'nın bakış açısıyla devlet her zaman için çokseslilik olanaklarını engelleyecek durumlara karşı koruyucu olmalıdır. Bununla birlikte insanların gelişim olanaklarını kullanabilmesine yol veren bir devlet, aslında özünde kendi varlığını korumaktadır.⁵² Buna göre devlette egemen gücü elinde tutanlar, medeni hukukun tek koruyucuları ve savunucuları olarak, neyin adil ya da adaletli olduğuna, neyin kutsal olup olmadığına karar verirler (Spinoza, 1965a, s. 27); ancak Spinoza'ya göre “(...) bu hukuku olası en iyi biçimde sürdürmek ve devletin güvenliğini sağlamak için her bir insana isteyeceği düşünce özgürlüğünü ve düşündüğünü söyleme özgürlüğünü bırakmak gerekir” (Spinoza, 1965a, s. 27). Spinoza'nın düşünce özgürlüğüne verdiği ağırlık, siyasal yaşama yansiyabilecek düzeydeki toplumsal gelişimlerin ancak insanın nesnel bilgiye sahip olma bağlamında Tanrı ya da Doğanın bilgisine sahip olmasıyla gerçekleşeceği fikrinden gelir. Buna göre:

(...) anlığımız ve bilimimiz yalnızca Tanrı fikrine ve bilgisine bağlıdır, kaynağı oradan çıkar ve tamamı orada bulunur. Bu bilimin gerçek etik ve doğru siyaseti kapsadığını çok açıkça öğreterek ve şu çıkarımı yaparak 9. ayet⁵³ şunu sürdürür: ‘böylece sen adaleti ve yargıyı ve haklı görüşleri (ve) iyi yolu bileceksin; (...) bilim yüreğine girince ve bilgelik sana tatlı gelince öngörülülüğün sana göz kulak olacak ve basiretin seni koruyacaktır.’ Tümüyle bu, varlıkların bilgisi ve bilimin muhteşem tadı alındığında bilgiyle kazanılan etiği ve gerçek erdemi öğreten bilimle uyuşur (Spinoza, 1965a, s. 96).

⁵¹ Spinoza'da ortaklaşmacılık (collectivism) kavramı iktisat bilimindeki kullanımından farklıdır. Sözcük insanların işlerini gereğince yapmalarıyla ilgili kullanılırken toplumsal yaşamın etkin ve dayanışık biçimde sürdürülmesiyle bağlantılı bir kullanıma sahiptir. Spinoza daha çok ortaklaşmacılığı kullansa da benzer anlamda işbirliğini de kullanır.

⁵² Spinoza'nın demokrasiyi öbür yönetim biçimlerinden farklı olarak doğal görmesinin göstergelerinden biri de, özellikle demokrasilerde, yapar gibi görünmeden gerçekten özgür düşüncüyü devletin kendi kalıcılığı için desteklemesi gerektiği fikridir.

⁵³ Spinoza Süleyman'ın *Meseller*'inden aktarır.

Spinoza böylece toplumsal ve siyasal yaşamı doğru değerlendirebilecek potansiyeli de doğanın bilgisine sahip, anlığını iyi kullanabilen insanların çabasında görür. Ancak yine de insanların doğayı doğru kavrayışlarıyla geliştirdikleri etik öğretiler sıradan halk ve toplumsal düzen üzerinde başlıbaşına belirleyici bir güç oluşturamaz. Varlık düzenine uygun bir etik yapısının yanı sıra halkın tutkularını dizginleyecek yürütme ve yasama gücü olmayan hiçbir toplum ayakta kalamaz.

Her ne kadar siyasal güçlerin ayrılığının ve doğru etik yasalarının hem iktidarı hem de halkı sınırlandırması ideal bir toplumsallaşmanın önemli adımları olsa da, insan doğası tümüyle sınırlanmaya uygun değildir (Spinoza, 1965a, s. 106); çünkü insanın yapısı bağımlılıktan çok özgürlüğe yatkındır. İnsanları korkutarak belli bir eyleme zorlama, özgürce başka bir deyişle, kendi yararlarını gözeterek davranmalarını engeller. Üzerlerinde kötü bir biçimde egemenlik kurulan insanların uğradıkları zarardan hoşlanmaları, efendilerinin zararını dilememeleriyle neredeyse olanaksızdır. Diğer bir deyişle köle gibi kılınan insan, olabildiğince efendinin kötülüğüne çalışır; çünkü hem insanların benzerlerince köle gibi kullanılması ve yönetilmesi kolay dayanılır değildir hem de bir toplumun üyeleri özgürlüğü bir defa ele geçirince bırakmaları çok zordur (Spinoza, 1965a, s. 106). Bu belirlemesine karşın Spinoza, gerçekte yalnızca kralların değil, uyrukların da kolayca işledikleri zalimce suçları birtakım manipülasyonlarla adaletsiz ve onursuz eylemler değilmiş gibi masum gösterebildiğini ileri sürer (Spinoza, 1965a, s. 225). Spinoza her ne kadar insanın zayıflıklar göstermesi bakımından yöneten-yönetilen ayrımı yapılamayacağını ileri sürmüş olsa da, yığınların usunu kullanmayıp duygulanımlarının etkisinde çok daha kolayca lükse dalabileceklerini ve açgözlü

olabileceklerini belirtir.⁵⁴ Bunun nedeni her insanın her şeyi en iyi kendinin bildiğini düşünmesi ve kendi huyuna göre her şeyin düzenlenmesini istemesinden dolayı, salt kendi kazançlarını ve kayıplarını dikkate alarak neyin hakkaniyetli neyin haksızca neyinse yasal ya da yasadışı olduğuna kendi karar vermeye yatkın oluşudur. Böylesi bir karaktere sahip olan insan elbette kendi şanını dikkate alıp benzerlerini küçümseyecek onlar tarafından yönetilmek istemeyecek; ayrıca ondan daha onurlu daha şanslı olanı kıskanarak, başkasının kötü duruma düşmesinden de zevk duyacaktır. İnsanların doğalarından dolayı toplumsal ilişkilerdeki bencil özyapısı, Spinoza'ya göre, aynı zamanda içinde buldukları güç koşullarda daha da olumsuz duygulanımlara yol açacaktır (Spinoza, 1965a, s. 280).

Spinoza güç koşullar içinde de olsa herkesin dilediği gibi davranabildiği bir toplumsallaşmanın kargaşaya yol açacağını düşündüğünden, egemen gücün yükünü taşıyacağı sağlam bir kurumsal düzenlemenin gerekliliğini vurgular. Bu düzen de mutlak ve kişisel bir düzen yerine kurumsal bir düzen olmalıdır. Buna göre bir *sitede* ortaya çıkabilecek kötülükleri engellemek için hileye yer vermeyecek biçimde bir iktidar kurmak ve bu iktidarı kişisel hırslar nedeniyle oluşabilecek bozulmalardan koruyacak gerekli kurumsallaşmayı sağlamak önemlidir. Böylesi bir kurumsallaşmayı sağlayacak kamu hukukundan beklenen, huyu ne olursa olsun her insanın katıldığı ve özel yararlarının korunmasını amaç edinmesidir; bu türden bir hukuki yapının oluşturulması ve korunması emek gerektiren bir iştir (Spinoza, 1965a, s. 280).

⁵⁴ Spinoza'da insanın zayıflıkların giderilmesinde, gösterilmesi gereken bireyin kendini geliştirme çabasının toplumsal yaşamın da sağlıklı yürütülmesine katkı yapacağı fikri, yankılarını Alman Aydınlanmacılarından Moses Mendelssohn'da bulur. Mendelssohn'a göre uygar bir toplumun oluşmasında insanların zihinlerini iyi kullanabilecek biçimde yetişmeleri ve bunun sonucunda kamusal alandaki aydınlatıcı çabaları önemlidir (Mendelssohn, 2014, s. 1).

Her ne kadar kamu hukuku Spinoza'nın demokrasi anlayışının merkezinde yer alıyor olsa da, Spinoza'ya göre tüm bu hukuka işlerlik kazandıracak yargı mekanizması egemenin yetki alanındadır. Spinoza'ya göre egemen meşruluğu kendinden kaynaklanan bir hakka dayanarak verdiği buyruklarıyla devleti korumalı ve yönetmelidir (Spinoza, 1965a, s. 271). Yoksa “(...) birey kendi kararıyla ve egemen meclisin kararı olmadan kamu işini yürütmeye girişseydi, kent için bir gelişim yaratsaydı bile o egemenin hakkını saymamıştır, majesteyi yaralamıştır, hüküm giymeye layıktır” (Spinoza, 1965a, s. 271). Buna göre hiçbir yurttaşın kendini meclisin yerine koyup, keyfi karar alarak düzeni sarsmaya hakkı yoktur.⁵⁵ Spinoza'da Locke'un siyaset anlayışıyla benzeşecek biçimde erkler arasında meclise verilen yetke gücünün ağırlığı fazladır. Spinoza öbür yönetim biçimlerini açıklarken yürütme ve yargı erkinin konumlarıyla ilgili belirlemeler yapsa da demokrasi bölümü yarım kaldığından bu konudaki görüşleri eksik kalır. Ancak Spinoza önceden de vurgulandığı gibi, Locke'taki direnme hakkına benzer bir halk denetiminin üzerinde durmaz; ama demokrasiye inanan bir filozof olarak halkı yine de yönetimin karşısında edilgin bir konuma indirmez. Böylece halkın meclisin yetkilerini bozucu davranmasına karşı ciddi önlemler alan Spinoza, yine de yasanın yetersiz kaldığı durumlarda yurttaşların egemene öneriler sunabileceklerine ilişkin saptamasıyla günümüz demokrasi anlayışına yaklaşan bir bakış açısı sunar. Diğer bir deyişle Spinoza egemen güç karşısında yurttaşı tümüyle edilgin olarak düşünmez:

Örneğin bir insan yasanın usa aykırı olduğunu gösterdiği ve bozulması gereken bir görüşü dile getirdiğinde aynı zamanda egemenin yargısına bağlı görüşe baş eğerse ve bu yasayla emredilene karşı olan her eylemden kaçınırsa, devletine yeterince layıktır ve yurttaşların en

⁵⁵ Spinoza'ya göre kesin ve tartışılmaz bir açıklamaya dayanmadığında tanrısal buyruk değil, egemenin buyruğu dikkate alınmalıdır. Dini konularda da egemene baş eğilmediğinde sıradan insan kendi duygulanımlarına göre inanı ve boş inancı değerlendirecek ve bahaneyle her şeyi yapma ayrıcalığını kendinde bulacaktır. Böylece din üzerine de en iyi yargıyı verebilecek olan dine ilişkin tüzüğü oluşturma hakkı egemenindir (Spinoza, 1965a, s. 273).

iyisi olarak davranmaktadır; tersine o yüksek yöneticiyi ahlaksızlıkla suçlamak için ve onu dayanılmaz kılmak için bunu yaparsa ya da yüksek yöneticiye karşı bu yasayı bozmaya kışkırtıcı biçimde girişirse tam bir bozguncu ve isyancıdır (Spinoza, 1965a, s. 330).

Böylece Spinoza, egemen gücün yurttaşların önerilerini dikkate almak zorunda olmamakla birlikte sahip olduğu yasama yetkisinin tek belirleyici güç olmadığını ileri sürer.

Spinoza'ya göre yasama, özgür düşünme olanaklarını kapatacak biçimde kullanılamaz; özellikle de salt felsefi sorunları tanrısal hakka dayalı kurallara bağlamak ve insanların sürekli tartışmaya girip görüşlerini bildirdiği konularda yasa yapmak tehlikelidir. Buna göre insanların görüşlerini özgürce dile getirmesi bireysel bir haktır ve böylesi bir hakkın suç olarak görüldüğü bir devlette egemenlik şiddet uygulamadan yürütülemez. Bireysel haklara zarar veren bir iktidar anlayışıysa halkta öfke doğurur (Spinoza, 1965a, s. 307).

Spinoza özgür düşünce açısından yalnızca felsefi düşüncenin baskılanmamasını değil, inançla ilgili konularda da insanların birtakım kalıplara sokulmaması gerektiğini düşünür. Spinoza'nın örneğiyle yetke sahiplerinin, kendisini dini bir görünüme sokarak erdemli ve dürüst insanlar için tehdit oluşturan bir mezhebin öğretisinden halkın kolaylıkla etkilendiği bir ülkede, yetke sahibi tanrısal hakkın yorumcusu olmaktan çıkıp bir mezhebin etkisi altına girer. Yetke sahibinin bir mezhebin etkisi altına girdiği bir ülkedeysen din bilginlerinin ağırlığı artar. Dini bağnazlığa yol açan mezhepsel edimler karşısında yüksek yöneticilerin halk üzerindeki etkileri azalır, hatta giderek yetkelerini yitirirler. Spinoza toplumdaki birtakım mezhepsel etkilerle düşünce özgürlüğünün yitirilmemesi için, geçen bölümde de vurgulandığı gibi, adalete ve yardımseverliğe dayalı bir ahlakın dinin özünü oluşturduğu yolundaki düşüncelerin öne çıkarılmasını ve dinsel uygulama

olarak insanın yapıp ettiklerine bakılmasını ister; ayrıca Spinoza'ya göre bu saptamanın dışında herkese özgürce yargıda bulunma hakkı bırakılmalıdır (Spinoza, 1965a, s. 308). Spinoza sonuçta yetke sahibinin gücünü kıran koşulları göstererek devlet işleri kadar din işlerinde de neyin yasal neyin yasadışı olduğuna egemenin karar vermesi gerektiğini belirtir⁵⁶ (Spinoza, 1965a, s. 308). Spinoza'ya göre dinin özünün ahlaki olduğunun gösterilmesindeki aydınların çabaları bir yana, yine de “(...) *adalet ve genelde komşuya yardım da içinde adalete ilişkin tüm usa dayalı öğretiler, yalnızca devleti yönetme hakkı gereğince hukuk ve buyurma gücünü alırlar, yani (...) buyurma hakkı olanların buyruğundan alırlar*” (Spinoza, 1965a, s. 315).

Spinoza dini konularda kamu yararının dikkate alınmasını öncelikli görev olarak belirler. Spinoza kamu yararını her şeyin üstünde tuttuğundan, bir insanın en yüksek değerdeki inancını yurduna yönelik olarak gösterdiği bağlılık olarak alır; çünkü devlet kalmazsa herhangi iyi bir şeyin varlığını sürdürmesi olanaksızdır. Evrensel korku ortamı öfke ve dinsizliğin hükümranlığına girer (Spinoza, 1965a, s. 317). Spinoza böylece toplumsal ve siyasal yaşamın sağlıklı biçimde işleyebilmesi için devletin kalıcılığına zarar verecek her türlü eylemi dinsizlik olarak görürken, devlete zarar verici girişimleri engellemeyi ise dindarlık olarak görür.⁵⁷ Böylece egemen gücün buyruklarına karşı gelir biçimde kimse dindarlık gerekçesiyle⁵⁸ de olsa kendini kamu yararının üzerinde belirleyici kılamaz. Kamu yararıyla ilgili

⁵⁶ Spinoza'nın dinlerin tarihinden yararlanarak yaptığı saptamasına göre, eylemlerle ilgili karar verme hakkını Tanrının peygamberlerine bırakmak bile uygun olmayabiliyordu (Spinoza, 1965a, s. 308).

⁵⁷ Spinoza'nın yasaya uymamayı günah olarak gören bakışıyla tutarlıdır. Spinoza'nın örneğine göre saldırıp bir insanın ceketini alana paltosunu vermesi insanın kendini korumasıyla bağlantılı olarak düşünülebilecek biçimde dindarlıktır, oysa devletin varlığı için tehlikeli olduğu yargısı verildiğinde ölüm cezası alacak olsa bile o insanı hırsız diye mahkemeye vermek dindarlıktır (Spinoza, 1965a, s. 317).

⁵⁸ Spinoza'ya göre kutsal şeyleri yönetenlerin hakkının ve yetkesinin halkta onlara karşı bir saygınlık oluşturduğunu ve onların söylemlerine bağlı olduklarını herkes bilir. Bu nedenle kutsal konulardaki yetke ruhlarda hüküm sürdüğünden bu yetke egemenden alındığında devlet bölünmek istenmektedir (Spinoza, 1965a, s. 320).

gerekli incelemeleri yapacak olan karar hakkı egemen güçtedir (Spinoza, 1965a, s. 318). Spinoza kamu yararını her şeyin üzerinde tutarken yalnızca yöneticilerin değil yetke sahibi olduğunda din adamının da ahlaki zayıflıklar gösterebileceğini düşünür.

Spinoza yalnızca yasa çıkararak da ahlaki zayıflıkları gidermenin olanaklı olmadığına dikkati çeker. Buna göre insanların duygu ve düşünceleri üzerinde yasanın belirleyiciliği sınırlıdır. Spinoza ruhbilimin ve toplumbilimin olmadığı bir dönemde, yasaklılığın etkilerinin bugünden bakınca bu iki alanla bağlantılı olduğunu düşündürtecek biçimde değerlendirme yapar:

Yasalarla her şeyi düzenlemeyi istemek kötülükleri düzeltmekten çok onları uyandırır. Yasaklanamayana, yarattığı zarara karşın izin verilmelidir. Lükste, açgözlülükte, ayyaşlıkta ve başka benzer tutkulara kaynağı olan hangi kötülük yoktur? Yine de yasaların gücüyle yasaklanamayacaklarından gerçekten kötü olsalar da onlara katlanılır (Spinoza, 1965a, s. 331).

Spinoza insani zayıflıkların tümüyle yasayla çözülemeyeceğini belirtmesine rağmen sorunlara siyasal iktisadın bakış açısıyla da yönelmez. Diğer bir deyişle toplumsal yaşamı paylaşan insanların verimliliğinin düşmesi açısından sorunu ele almaz. Örneğin ayyaş bir insan toplumsal yaşamdaki görevlerini yerine getiremediği gibi, insanlara zarar verecek biçimde sorun da yaratabilir. Spinoza, John Stuart Mill kadar güçlü bir biçimde bu tip bir sorunu temellendirmeye girmese de Onu anımsatırcasına insanların bireysel zayıflıklarının yasaların çabasıyla giderebileceği düşüncesinin uzağındadır.⁵⁹ Spinoza oburluk, gösteriş merakı gibi insani zayıflıkların meclisin getireceği yasaklardan çok bireyin kendini tanıma çabası içinde çözüleceğini

⁵⁹ J. S. Mill “toplumsal haklarım” kısıtlanıyor gibi bir gerekçeyle böylesi yasaklara karşıdır. Mill’e göre verilebilecek gerekçeler, içki dağıtımını toplumsal düzensizlikleri tetikleyerek güvenlik hakkımı ortadan kaldırıyor, zavallı birinden kazanç sağlayarak vergimle desteklediğim düzendeki eşitlik hakkıma saldırıyor, karşılıklı yardım ve görüşme talebi hakkımdan dolayı çevremde tehlike yaratarak ve toplumu zayıflatarak ve ahlaksızlaştırarak özgürce ahlaki ve düşünsel gelişim hakkımı engelliyor. Mill’e göre bu gerekçelerden hareketle insanlar en küçük durumda kendine yansıyan bir olumsuzluğu karşı yasama meclisinden hakkının yendiğiyle ilgili talepte bulunabilir. Mill’e göre “toplumsal haklar” gibi bir ilkeye dayanmak özgürlüğe bireysel bir müdahaleden çok daha canavarcadır (Mill, 1985, s. 158).

düşünür. Böylece Spinoza genel olarak demokratik bir toplumda insanın gelişim olanaklarının yaratılmasının birtakım uygulanamaz yasaları çıkararak değil, sanatlar ve bilimleri destekleyici bir düzenin önünü açarak gerçekleşeceğini düşünür:

Gerçekte bir erdem olan yargıda bulunma özgürlüğünü daha fazla benimsemek ve onu bastırmamak gerekir. Bu durum yüksek yöneticilerin yetkesinin (...) kaçınamayacağı tersliklere yol açmaz; bilimlerin ve sanatların ilerletilmesi için bu özgürlüğün ilk gereklilik olduğunu söylemek hiç de boşuna değildir; çünkü bilimler ve sanatlar yargısı özgür olanların ve bütünüyle bağımsız olanların mutlu başarılarıyla geliştirilebilir (Spinoza, 1965a, s. 331-332).

Spinoza aydınların etkin bir kültürel çaba içinde olabildiği, felsefi tartışmaların ve yayımların engellenmediği bir toplumun gerçekten demokratik cumhuriyet olarak sağlıklı işleyebileceğini dikkate alır. Spinoza'nın siyaset anlayışı Jürgen Habermas'ın toplumsal yaşamda tek belirleyici gücün yasama olmadığı düşüncesinde yankısını bulur: *“Siyasal işlev gören bir kamu sadece hukuk devleti güvencelerine değil, kültürel geleneklerin ve toplumsallaşma kalıplarının müsait olmasına ve özgürlüğe alışık bir halkın siyasal kültürüne muhtaçtır”* (Habermas, s. 2012, s. 51).

Spinoza özgür tartışma olanaklarıyla bir ölçüde karşılaştığı Hollanda'da biraz da olsa böylesine bir siyasal kültürü bulur. Böylesi bir siyasal kültür içinde Spinoza demokratik bir cumhuriyetin etkinliğini salt meclis, başka deyişle yasamanın etkinliğinde görmez. Böylece Etienne Balibar'ın da belirttiği gibi bireyin kendi *conatus*'uyla kendi olanaklarını görmesi ve başka insanlarla duygusal, düşünsel ve iktisadi düzeydeki iletişim biçimleriyle işbirliğine girerek ortaklaşa bir düzen oluşturması, duygu ve fikir birliği yaratması, ortaya koyduğu sonuçlar açısından hem bireyler hem de toplumlar için iyidir (Balibar, 2010, s. 154). Sonuçta Spinoza herkesin kendi olanaklarını gerçekleştirmesi olanağını bulduğu böylesi bir ortaklaşmacı düzeni demokrasi olarak adlandırır. Önemli olan insanlara dünya

görüşlerinden dolayı farklı davranılmadığı, toplumun gelişimine verebileceği katkının önünün kesilmediği bir düzendir. Olumsuz anıları da olsa böylesi bir düzen için Amsterdam o zamanın örnek kentidir:

(...) bu gelişen cumhuriyette, bu seçkin kentte, her ulustan her mezhepten insan en yetkin uyum içinde yaşıyorlar ve yalnızca birine borç verirken zengin mi yoksul mu, iyi inanla mı dalavereyle mi insanlara davranmaya alışkın kaygısını duyarlar. Bunun dışında din ya da mezhep onları ilgilendirmez; çünkü o yargıcın o davanın kazanılmasına ya da yitirilmesine yardımcı olmaz (Spinoza, 1965a, s. 334).

Spinoza özgür düşünce açısından daha çok aydınlar arasındaki tartışmaları önemser. Toplumu bilimsel anlamda yetkin kılabilecek söylemler, ancak demokratik ortamlarda sunulabilir. Spinoza'nın demokrasi tanımı, önceki bölümlerde açıklandığı gibi, aydınların hoşgörülü bir biçimde ussal düzeydeki tartışma koşullarını da yansıtır. Aslında Spinoza bu yoldan, günümüz demokrasi düşüncesi için de önemli olabilecek biçimde saygılı bir tartışma sürdürebilecek bir aydında olmasına gerek duyulan ruhsal ve duygusal durumu da ortaya koyar. Spinoza bugünün daha iktisadi bağlamlar içinden bakan yararçı anlayışının uzağındadır. Buna göre özgür tartışma ortamı açısından ortak bir kavramsal düzlemi paylaşabilmek önemlidir; ama salt özel yararlar edinmek adına ikna edici bir dil kullanımı tartışma kültürünü geliştirmeye yetmez. Spinoza yeterince kavramsal içerikleri dikkate almayan bir tartışma ortamının toplumsal barış için tehlikeli olabileceğini düşünür. Spinoza önceki bölümde vurgulandığı gibi ussal düzeyde yapılacak dini tartışmalara da bütünüyle karşı çıkmaz. Yine de siyasal yarar açısından böylesi tartışmaların Hollanda tarihinde kötü sonuçlarını görüp dini bağlama çekilebilecek tartışmaları da ussallığın dışına çıktığı noktada pek de desteklemez.⁶⁰ Sonuçta tartışmalar dini bölünmelere yol

⁶⁰ Spinoza'nın Hollanda'dan verdiği örnekte Remonstrantium'lar (Armenius'çular) ve Remonstrantium karşıtları arasındaki (Kalvin'ciler) arasındaki ilk dinsel tartışmalar özgür istem üzerinedir. Giderek tartışmalar

açılırsa burada etik bir doğrunun peşinde olmaktan çok hükümlanlık kurmak için büyük bir “iştah” vardır (Spinoza, 1965a, s. 334). Başka deyişle Spinoza tartışma kültürünün kısır çekişmelerle toplumu parçalayıcı değil, toplumda evrensel değerleri destekleyici olması gerektiğini düşünür.

Spinoza düşünce ve ifade özgürlüğünü böylece siyasal etki gücü oluşturmaktan çok, kültürel etki gücü oluşturmak için önemser. Spinoza’ya göre zaten insanın yapısına bağlı nedenlerle düşünce özgürlüğü engellenebilir bir şey değildir. Ancak yetke sahibinin insanların özgürce görüşlerini sunabilmelerini engellemeye girişmesi toplumun genelinde yozlaşmaya yol açacaktır:

Yine de bu özgürlüğün bastırıldığını ve egemenin emrinin dışında bir sözü ağızlarına alma yürekliliğinin gösterilmediği bir bağımlılıkta insanları tutma olanağının olduğunu varsayalım; egemenin istedikleri dışında insanların düşüncelerinin olmaması hiçbir zaman gerçekleşmez; ve böylece zorunlu bir sonuca göre, insanlar dilleriyle uyuşmayan görüşlere sahip olmayı bırakmazlar ve devletin bu birinci derecedeki gerekli iyi niyeti bozulur; berbat bir dalkavukluğa ve sinsiliğe verilen cesaret, dalaverenin hüküm sürmesini ve tüm toplumsal ilişkilerin bozulmasını getirecekti (Spinoza, 1965a, s. 332).

İnsanlara harfî harfine birtakım görüşleri yineletmek olanaklı olmadığından (Spinoza, 1965a, s. 332), toplumda ahlakını yitirmemiş insanlar, görüşlerini açıkça ifade etmekten kaçınmayacaktır. Böylece:

Tersine insanların elinden konuşma özgürlüğünü daha fazla aldıkça daha inatla onlar direnecektir; üst noktada esenlik için, direnecek olan açgözlüler, dalkavuklar ve çekmecedeki paraları seyre dalanlardan ve çok dolu midesi olanlardan oluşan ahlaki gücü olmayan başka insanlar değildir, ama iyi bir eğitimin, temiz bir ahlakın, ve erdemin bir parça özgürlük verdikleridir (Spinoza, 1965a, s. 332).

siyasallaşınca eyalet iç savaşın eşiğine gelir. Sonuç olarak Oldenbarnevelt düşer ve 1618’de Orangist’ler hükümete darbe yapar. Bu çekişmeler devlet adamlarını ve eyalet devletlerini etkisi altına alır. Sonuç dinsel bölünmeye kadar gider ve din üzerine birçok yasalar yapılarak sorun çözülmeye çalışılır, oysa yasalar insanları düzeltmekten çok kışkırtır ve başka insanlar da bu yasaları ayrıcalıklar sağlamak için kullanırlar (Spinoza, 1965a, s. 334-335).

Spinoza hiçbir insanın düşüncesine bütünüyle egemen olunamayacağını vurgularken, demokratik bir toplum için zorunlu olan düşünce ve ifade özgürlüğünün yitirilmemesi için gerekli çabayı da yine aydınlardan bekler. Buna göre önceki bölümde de vurgulandığı gibi, aydınlar hoşgörülü bir biçimde toplumda entelektüel tartışma kültürünü yayacak ve dolaylı da olsa topluma etki edecek kişilerdir. Bu kişilerin toplumda etkisiz bırakılması toplumun gelişim alanlarını kapatır. Demokratik bir işleyişin olmadığı, özgür düşünceye düşmanca bakıldığı bir ortamda, yetke sahiplerince Spinoza'ya göre sanatları ve erdemi destekleyen yasaların yapılmasının yerine, yığınların özgür düşüncelilere olan hoşgörüsüzlüklerini destekleyecek boş içerikli yasalar yapılması yeğlenir. Böylece devlet, başka insanlardan farklı olduğu için, sağlam ruhlu insanları hoşgörüsüzce toplumsal yaşamın dışına itecek, hatta ortadan kaldıracak girişimlerde bulunur. Oysa dürüstçe yaşayan sağlam ruhlu aydınlar ölümden bile korkmazlar (Spinoza, 1965a, s. 333).

Spinoza gerçekte uzun vadede demokratik cumhuriyeti sarsacak insani gelişimlerin önünü kapatacak uygulamaların insanların görüşlerini değiştirmedeğini, yalnızca toplumları kargaşaya sürüklediğini vurgulamak ister. Spinoza egemen gücün ya da meclisin güvenilirliğinin dayandığı noktayı açıklar:

Böylece yaltaklanmanın değil, sadakatin saygıya değer bulunması için, egemen güce herhangi bir eksilmeye izin vermemek için herhangi bir kısırtıcılığı kabul etmek olmazdı, zorunlu olarak insanlara yargıda bulunma özgürlüğünü vermek gerekir ve farklı ve karşıt görüşten olduğunu açıkça bildirecekleri tarzda onları yönetmek gerekir, bununla birlikte o insanlar özgürce yaşasınlar (Spinoza, 1965a, s. 334).

Spinoza böylece demokratik yönetimi yalnızca meclisin egemenliğinde halk kitlelerini dizginleyecek yasaların çıkarıldığı bir düzen olarak anlamaz. Günümüz temsili demokrasileri açısından da en önemli nokta buna göre, yalnızca yasal

düzenlemelerle toplumsal gelişim açısından sorunların giderilemeyeceğidir. İnsanların ortak bir kavramsal düzlemde buluşabilecekleri bir düzeni desteklemek, sanatların ve bilimlerin gelişimini engellemeyecek düzenlemelerle insani koşulları egemen kılmak aslında Spinoza'nın da demokratik bir cumhuriyet açısından üzerinde durduğu temel noktalardır.



SONUÇ: YARIM KALAN DEMOKRASİ

Spinoza'nın *Siyaset İncelemesi*'nde demokrasi bölümü yarım kaldığından nasıl bir meclis düzeninin kurulması gerektiği, meclisin iç denetiminin nasıl sağlanacağı, meclisin işleyişinin denetleneceği ve meclisin de başka erkler üzerinde denetleyici bir işlevi olup olmadığı belirsiz kalır. Tüm bu belirsizlikler içinde açık olan Locke'un siyaset anlayışında olduğu gibi Spinoza'nın meclise üst bir konum verdiği ve halkın temsilcisi bir meclis düşündüğüdür. Demokrasi bölümündeki eksikliklere karşın Spinoza'nın siyaset anlayışında, öbür yönetim biçimleri üzerinden erkler ayrılığı açısından önemli olabilecek saptamalar vardır.

Spinoza'da "tam anlamıyla demokrasi", egemen güce göre tanımlanır. Bir yönetime katılım olanakları ne derece geniş biçimde sağlanabilirse o derece tam anlamıyla demokrasi gerçekleşir. Spinoza'da devletse tüm kurumsal düzeni kapsayıcı bir genişlikte düşünülür. Buna göre kurumsal yapının iyi düzenlenmesi devlet düzeneğinin sağlıklı işlemlerini getirir. Devlet düzeneğinin sağlıklı işlediği bir yapı da bireylerin toplum içindeki uğraşlarını etkili bir biçimde yerine getirebilmelerini sağlar. Kurumsal yapıyı oluşturacak dayanaksa dönemin kurgusal bakış biçiminin gereğine uygun olarak toplum sözleşmesi fikrine bağlı olsa, da kurumsal yapının etkinliğinde yasama gücü yani meclis asıl belirleyicidir.

Spinoza bugünkü temsili demokrasiler açısından önemli sayılacak biçimde meclisin asıl işlevinin ne olması gerektiğini tartışır. Spinoza, Rousseau'nun yaptığından farklı olarak, mecliste temsil hakkına sahip olanların ne derecede bütün halkın sorunlarını çözmek için çalışabileceğine ilişkin bir sorunu doğrudan konu

edinmez. Spinoza bunun yerine varlık ve bilgi anlayışlarını etik ve siyaset anlayışıyla uyuşturan dizgesel felsefesinde insan değerlerinin korunması ve insanın yaşamının anlamlı kılınması açısından gereken siyasal gücü meclis olarak görür. Genel anlamda meclis halkın ortak yararını gözetecek bir yasama gücüdür. Buna göre bu gücün tek tek kişilerin ya da toplulukların özel yararlarını gözetmek gibi bir işlevi olamaz. Meclis yasama gücünü ülkedeki gelişime açık bölgeleri destekleyerek, yurttaşların gündelik uğraşlarında başarılı olmalarına olanak sağlayacak biçimde kullandığında gerçekten işlevini yerine getirmiş olur. Yoksa meclisin işi herhangi bir özel çıkarı dikkate alıp gelişi güzel yasa yapmak olmadığı gibi, ülkedeki bir topluluğu özel olarak kollayıp o topluluğu gözetecek yasalar çıkarmak da değildir. Meclisin ortak çıkara yönelik karar alması, toplumu olabildiğince iç çatışmalardan koruyacak ve daha sağlıklı bir toplumsal yaşama olanaklı kılacaktır. Meclis bu açıdan insanların toplumda ortak paylaşımları yaratmaları için etkin bir güçtür.

Öncelikle insan bir yanıyla doğal, bir yanıyla da doğallığını tümüyle yitirmeden yaşadığı doğa üzerine kültürünü kuran bir varlıktır. Doğaya ve insana ilişkin tüm devinimler ve eylemler Spinoza'nın düşündüğü gibi zorunlu olsa da, kimse bütün nedensel ilişkileri görüp, yetkin bir kavramlar düzeninde yaşamı açıklayamaz. Diğer bir deyişle insan dünyasının kurulmasında rastlantılar reddedilemez bir etkidir. Yine de olabildiğince insanların ortak bir kavramsal düzlemde anlaşabildiği ve kendi insani olanaklarını gerçekleştirbildiği bir toplumsal düzende daha etkin bir işbirliği ve ortaklaşma kurulur. Dolayısıyla Spinoza'cı bir siyaset anlayışı, Machiavelli'den itibaren siyaset bilimini öne çıkartacak biçimde güç ilişkilerine dönüşen siyaseti, karşılıklılık ilişkisine evrilten bir bakış açısında sunar. Buna göre Spinoza'cı bir siyaset, modern dünyanın yöneten-yönetilen ilişkilerini aşmak üzere aradığı karşılıklı iletişim ve uzlaşma olanaklarını gündeme getirir.

Spinoza böylesi bir düzenin ancak demokratik cumhuriyetlerde en iyi şekilde yürütülebileceğini düşünür. Buna göre demokrasi herkesin dilediğini yapması olmadığından öncelikle bir devletin, tüm toplumu bir arada tutabilecek, bütünü istemini yansıtabilecek bir ortak ruhu, daha açık bir deyişle ussal düzeyde oluşturulmuş olabildiğince kalıcı yasaları ve kurumsal yapısı olmalıdır. Diğer bir deyişle Spinoza kendisinden yaklaşık yarım yüzyılı aşkın bir süre sonra tüm dünyayı etkisi altına alacak olan Rousseau'nun romantik bir bakış açısıyla oluşturduğu ortak iyi anlayışını aşacak biçimde rasyonel bir kurumsallaşma öngörür. Bugünün batı dünyasının kendi dışındaki yerel kültürleri yaşatma çabalarına karşın kendi içinde en ufak bir yerel kültürü bile baskılaması örneğinden hareket ettiğimizde, Spinoza'nın önemi daha da artar; çünkü Spinoza, ilgili toplumu olabildiğince evrensel kültürel değerlere ulaştırmaya çalışan bir siyasal model önerirken, toplumda kargaşa çıkarmadıkça her kesimden insanın rahatça düşüncelerini açıklama ve yaymasından yanadır. Ama elbette Spinoza'nın kültürden anladığı birtakım yerel gelenek ve göreneklere dayalı uygulamalar değil, üst düzeyde sanatların ve bilimlerin bilgisine sahip olmaktır. Bununla birlikte Spinoza'nın düşüncesinde bir siyasal güç oluşturup başka insanlar üzerinde baskı oluşturmadıkça herkes kendi yaşamını istediği gibi sürdürür. Yaşadığı toplumsal koşullar göz önüne alındığında bugün demokrasilerde olması gereken kamuoyunu bilgilendirici toplantılar düzenleme, gösterilerle ve yürüyüşlerle hak arayışlarını dile getirme gibi bazı haklar üzerine Spinoza'nın görüş üretmemiş olması olağandır. Yine de Spinoza yaşadığı dönem göze alındığında bireylerin haklarını gözeten liberal bir anlayışa sahiptir.

Spinoza'nın bakış açısıyla kalıcı yasalar ve sağlam işleyen bir kurumsallık, bir demokraside olması gereken cumhuriyetçi ruhu ortaya koyar. Spinoza'nın demokratik cumhuriyetin kurumsal düzeninin nasıl olması gerektiğiyle ilgili sözleri

yarım kaldığından, önceden söz edildiği gibi, bu konuda temsili demokrasiler açısından kurumsal düzenlemelerin nasıl olacağı ve ne gibi olumlu katkılar verebileceğini kestirmek güçtür. Ancak mutlak yönetim düzeni ve aristokrasinin iki tipini tartışırken Spinoza'nın getirdiği öneriler yine de bugünün temsili demokrasileri için de örnek olabilecek yanlar içerir.

Her iki yönetim biçimi açısından da geniş danışma kurullarıyla ya da meclislerle yürütmenin, yargının denetlenmesinin ve özellikle aristokraside yasamanın denetiminin sağlanacağı bir siyasal dizge tasarısı bugünün temsili demokrasileri açısından özellikle üzerinde durulması gereken unsurdur. Spinoza'nın birbirini denetleyecek biçimde birden fazla temsil kurumunu düşünüyor oluşu temsili demokrasiler açısından örnek oluşturabilecek kadar önemlidir. Spinoza egemen yetke düşüncesine sonuna kadar sahip çıkarken de, egemen yetkeyi denetleyebilecek yeni kurumsallaşmalar yaratarak yetkenin mutlaklaşmasını önler. En azından çağı için mutlak bir iktidarın yok edilemeyeceğinin farkında olan Spinoza, bu mutlak iktidarı yeni iktidar odakları yaratarak dengelemeye çalışır. Böylece Spinoza her ne kadar egemen yetkeye karşı gelinemeyeceğini öne sürmüş olsa da, bu yetke artık mutlak değildir. Bir çeşit Roma modeli iktidar anlayışını benimseyen Spinoza, bu yoldan demokratik bir cumhuriyetin meclisiyle egemen yetkeyi bir arada düşünür. Her türlü yasal düzenleme salt egemen iktidarın denetimine bırakılırsa, o iktidar çoğunluğun gücüyle hukuku ortadan kaldırabilir. Böylece yasama gücünün değil, çoğunluğun tiranlığı başlayabilir. Spinoza çoğunluğun tiranlığı tehlikesini öbür iki yönetim biçimi olan mutlak yönetim ve aristokrasi üzerinden verirken de egemen gücü farklı iktidar odakları yaratarak denetlemeyi önerir.

Spinoza'nın demokrasi dışındaki öbür yönetim biçimleriyle ilgili değişik denetleyici yapılar düşünmüş olması o dönemin ötesinde dikkat çekicidir. Daha önce

Locke'ta kısmen erkler ayrılığı vurgulansa da, kapsamlı bir kurumsal düzenleme önerilmez. Spinoza'nın önerileriye çağının çok ötesinde bugün pek çok ülke için de yol göstericidir. Örneğin Spinoza, aristokraside üst meclisin dışında denetleyici bir organ olarak nitelikli insanlardan oluşan bir senatonun varlığını gerekli görür. Bugünden bakıldığında liyakate göre o göreve gelen, yaşadığı toplumun değerlerini özümsemiş, kendi toplumu dışındaki evrensel değerlerden haberli senatörler ortak yararı gözeten bireysel olanaklara olanak sağlayan yasaların çıkmasında çok daha etkin bir biçimde çalışacaktır.

Genelde liyakat sorunu bugünün demokrasilerinin de sorunudur. Meclis tartışmalarını yürütecek ve yönetsel görevler alacak insanların ilgili meclisin işlevine uygun belli nitelikleri taşımasının gerekliliği parlamentonun sağlıklı işlemesini olanaklı kılar. Bunun da ötesinde Spinoza'nın ortaya koyduğu meclis her sorunun enine boyuna tartışıldığı, hatta oylamada çekimser oyların bile dikkate alındığı demokratik biçimde işleyen bir meclistir. Bu açıdan Spinoza, bugünün meclislerinin salt oya dayalı seçilmişlerinin iktidarını kuşkusuz eleştirecek ve liyakatle kültürel donanımlı siyasetçinin siyaset yapabilmelerinin ön koşul haline getirilmesini talep edecektir.

Bugünün temsili demokrasileri açısından Spinoza'nın da dile getirdiği bir başka sorun, egemen iktidarın, devletin gizlerinin açıklanması güvenilirliği zedeler gerekçesine sığınarak her türlü keyfi kararı alabilmesiyle ilgilidir. Spinoza gibi yakın dönemde Habermas'ın da dikkati çektiği ve çağdaş yazında devlet sırrı olarak anılan bu sorun siyasette aleniyet ilkesinin yok sayılmasından kaynaklanır (bkz. Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, 2012, s. 216-217). Bugünden bakıldığında halk kendiyile ilgili haberli olması gereken konulardan habersiz kalmaktadır. Örneğin, halk doğrudan kendi yaşamını ilgilendirecek bir yasadan ya da yasanın hangi

bağlamda çıkarıldığından habersizdir. Oysa bugün ideal bir demokratik yönetimde Spinoza'nın yaşadığı döneme göre kamuoyunun çok daha saydam bir yönetim beklentisi vardır. Spinoza devletin dış tehdide ilişkin gizleri olacağını kabul etse de alınan kararları ve gerekçelerini bugünün söylemiyle kamuoyuna açıklamamanın ardında, iktidarın yönetimini mutlaklaştırma amacını görür. Böylece aleniyet ilkesini gözardı eden bir yönetsel güç, iktidarını sorgulanamaz, hukuk tanımaz bir noktaya getirebilir. Sonuçta Spinoza'nın "aleniyet ilkesi" açısından temel kaygısı, iktidarların dış ülkelere karşı güvenlik eksikliği olur gerekçesiyle, içerde aldığı her türlü kararı kendi iktidarlarını mutlaklaştırmak için kullanmasına yöneliktir. "Aleniyet" ilkesini savunan açıklamalarıyla Spinoza bugünkü demokrasiler açısından da önemli görülecek olan saydam bir yönetim anlayışını destekler. Böylece yönetimlerin aldıkları kararları birtakım güvenlik gerekçeleriyle halktan gizlemesinin getireceği rahatsızlık, ortaya çıkacak güvenlik açığıyla karşılaştırıldığında toplumdaki demokratik ortam için çok daha zarar verici olabilecektir. Aleniyet ilkesinin belki de en önemli yanı iktidarın sürekli halkı muhatap alması gerektiğine ilişkin vurgudur. Bu açıdan halk iktidarın hesap verme merciidir. Ancak 18. yüzyılın burjuva toplumunda iktidarın muhatabı olarak kısmi haklara kavuşacak halkın, hükümetlerin edimlerinden haberli olmalarına yönelik taleplerinin olabileceği, Spinoza tarafından belki de çok erken bir zamanda dile getirilmiştir. Oysa çoğunluk oylarını alarak iktidara sahip olanların, halkın tamamı yerine kendilerine oy verenleri muhatap alışları ya da çoğunluk oyuna dayanarak her şeyi yapabilecek bir gücü kendilerinde hissetmeleri, bugünün demokrasi anlayışının en temel sorunlarından biridir.

Spinoza aleniyet ilkesiyle ilgili sorunu çoğunluğun tiranlığı bağlamında tartışmasa da toplumun yalnızca belli bir kesimini dikkate alarak yapılacak uygulamaları demokratik bulmaz. Buna göre bir toplumda güvenli bir ortam belli

bir kesimi gözeterek korunamadığı gibi insani zayıflıklardan kaynaklanan her olumsuz durumla ilgili bir yasa çıkarmakla da korunamaz. Belli bir topluluğu koruyucu düzenlemeler başka kesimler üzerinde düşmanlıklar oluşturabilir. Yasaların bireysel olarak insanların zayıflıklarıyla ilgili baskılama aracı olarak kullanılması da toplumsal huzursuzluklara yol açabilir. İlki Spinoza'nın da bugünkü demokrasilerin de benimsemeyeceği bir noktadır. Spinoza ikinci noktanın üzerinde daha fazla durur. Spinoza, insanın içki sorunu, kilo sorunu gibi insani zayıflıklarını iktisadi verimlilik üzerinden tartışmaz. Böylesi tartışmalar kapitalizmin gelişim süreci içinde yapılırsa da bugün de her insani zayıflığın yasal sınırlandırmalarla çözülebileceği ve salt iktisadi açıdan da olumlu sonuçlar doğurabileceği tartışmalı bir konudur. Burada yaşama biçimiyle ilgili bireyin hakkına müdahalenin sınırlarını belirleyebilmek özgürlüğün alanının nereye kadar uzatılabileceğiyle ilgilidir. Gerçekten çıkarılan böylesi yasalar olumlu sonuçlara mı yol açacaktır, yoksa toplumsal huzursuzluğu daha da fazla mı arttıracaktır? Spinoza'ya göre özellikle insanların zayıflıklarına bağlı olan oburluk, içkiye, lükse düşkünlük gibi durumlarla ilgili yasalar bir baskı aracı olarak kullanıldığında daha uygunsuz sonuçlara yol açabilecektir. Spinoza bireylerin zayıflıklarının giderilmesinin yasayla önlenemeyeceğini açıkça vurgularken bu konuda meclislerin bir baskı aracı gibi kullanılmasına karşıdır.

Spinoza bireylerin zayıflıklarını aşmasının yolunun yine demokratik bir ortamda olanaklı hale geldiğini ileri sürer. Bireylerin zayıflıklarının fakına varmaları ve kendi olanaklarını geliştirmeleri için Spinoza'nın bir eğitim dizgesi olmamakla birlikte, eğitilmiş insanların toplumda etkin görevler üstlenmeleri gerektiğine dair çıkarımları açıktır. Spinoza insanların kendilerini ve içinde yaşadıkları dünyayı tanımalarında bireysel çabalarını (*conatus*) önemli bulur. Bireysel çaba, belli bir

toplumdaki insanların birbirleriyle anlaşabileceği kavramsal ve ussal düzen kurabilmelerinin ilk basamağı gibidir.

Bugünün demokratik toplumlarının sorunu da ortak iletişim kanalları açamamakla ilgilidir. Usun araçsallaşmasının sonucunda toplumsal düzenin işleyişinde bireyler giderek her şeyi kişisel yarar açısından değerlendirirler. Bireyler içerikten yoksun biçimsel bazı eylemleriyle duygudaşlıklar kurarlar. Oysa bireylerin birbirleriyle iletişimlerinde düşünsel çabaları, paylaşımlarının etkinliği arttıkça insanlar tam anlamıyla duygudaşlıklar kurabilip ortak paylaşım kanalları açabilir. Spinoza'nın siyaset anlayışında egemen gücün evrensel kültür değerlerini besleyecek etkinlikleri desteklemesi de insanların *conatus*'larını verimli alanlara yönlentmeleri için gereklidir. Böylece Spinoza'nın siyaset anlayışına göre de egemen güç, gelişime açık olan insanların görüşlerini rahatça birbirlerine aktarabildiği, geniş kesimlere ulaştırabildiği bir toplumsal düzeni kendi kalıcılığı açısından da desteklemelidir. Kendi kalıcılığı açısından desteklemesi toplumsal düzenin işleyişinin bozulmamasıyla ilgilidir. Buna göre cahil insanlar, siyasal hırsları olan, her türlü boş inancı kullanan kimselerin kolayca etkisi altına girebilir. Böylece görünür görünmez kişisel çıkarlarla toplumda karmaşa ortamının yaratılması için kullanılabilirler. Spinoza özellikle cahil kesimin toplumda bilgili, gelişime açık insanlara karşı kışkırtılması üzerinde durur. Elbette Spinoza'nın kaygısı evrensel kültür değerlerinin uzağına düşen bir toplumun yani bilimlerden ve sanatlardan habersiz kalan toplumların daha kolay çökebileceğini sezmesindedir. Bu nedenle yönetimler aydınları ve gelişime açık insanları kitlelerin gözünde değersiz gösterecek uygulamalara girmemelidir. Spinoza'nın söylemiyle toplumdaki dalgalı bir ruh durumu ortaya koyan “bilgisiz insanları” aydın insanların üzerine kışkırtacak türde yasalar yapılmamalıdır; çünkü sanatların ve bilimlerin düşman gibi sayıldığı bir

düzen, ilgili toplumun geleceğini de tehlikeye düşürür. Buna göre yasamanın gücü olabildiğince insanların işbirliğini ve kültürel bağlarını güçlendirecek biçimde çalışabilmelidir.

Bu kültürel ve işbirliğine dayalı bağların olmadığı bir durumda insanlar birbirini anlamaz, atomlaşmış ve toplumsallıktan uzak bir durumdayken yalnızca kendilerine verilen buyruğu yerine getirirler. Oysa Spinoza'nın da vurguladığı gibi insanlar birbirleriyle duygularını düşüncelerini paylaşmak, başka insanlarca bir değer olarak tanınmak isterler. Bu nedenle Spinoza'nın dediği gibi demokrasi insanın yapısına uygun olan en iyi yönetim biçimidir.

İnsanların birbirlerini değer olarak görebilmeleri için de öncelikle kendilerini, kendi olanaklarını, yaşadıkları toplumdaki ve dünyadaki yerlerini bilmeleri önemlidir. Buna göre de Spinoza yaşadığı dönem açısından tam olarak bugünkü tarihsellik bilincine uygun olmasa da tarihselci bir bakışı duyuran bir tür bilinçlenmeyi insan için gerekli görür. Zaten Spinoza tüm bilimlerin temeli olarak gördüğü doğa bilimlerinin de tarihsel bir birikimin üzerine kurulduğunun ve o dönemin bilim kavrayışına uygun kavramsal bir dille bilimlerin sunulduklarının farkındadır.

Spinoza'nın söylemiyle “insanın kendini özgür kılması”, başka deyişle “kendisinin efendisi olması” bir tür bilinçlenmenin sonucudur. Spinoza kendini ve içinde yaşadığı toplumu tanımaktan uzak olan sıradan insanın da imgesel düzeyde kendisiyle ve toplumla ilgili yargıda bulunabileceğini yadsımaz. Ancak daha yetkin düzeydeki bilinçler toplumsal yaşamı etkin biçimde paylaşacaklardır ve özgür olma yolunda olan ve hatta bu yolun sonunda gerçekten özgür olabilen onlardır. Sıradan insanlar bilinçsizce siyasal açıdan egemenlik kurmak isteyen çeşitli güçlerin

etkisinde kalarak kolayca sürüklenebilirler. Ancak toplumsal yaşamın asıl taşıyıcı gücü aydın kesimdir. Toplumsal yaşamda aydın kesimi önemli görmesi Spinoza'yı halkı küçümseyici bir tavra götürmez. Buna göre yasama her kesimden insanın ruhsal ve bedensel düzeyde en doyumlu ve en verimli biçimde çabasını ortaya koyabileceği bir düzeni desteklemelidir.

Spinoza'nın demokrasinin kurumsal işleyişini anlatabileceği bölüm yarım kaldığından, meclisin nasıl bir işleyişi ve yapısı olduğu üzerine çok şey söylenemez. Bilinen bir gerçek Spinoza'nın filozof kral ya da üst düzeyde kültür insanlarının oluşturduğu meclisler düşünmediğidir. Zaten böylesi insanların etkin biçimde siyasete katılmaktan kaçınacağına farkındadır; ama böylesi insanların toplumsal yaşama olumlu katkılarına olacağını bildiği için meclislerin toplumsal düzenlemeleri olabildiğince bu türden insanları destekleyici bir biçimde yapmaları gerektiğini ileri sürer. Spinoza kendi döneminin bakış açısıyla egemen güç olarak meclise çok fazla yetke tanısa da genelde olabildiğince insanların kendi ruhsal ve bedensel yatkınlıklarını destekleyecek bir egemen güç düşünür. Yine de Spinoza'nın yaşadığı dönemler açısından da olağan görülebilecek biçimde geniş olarak kamuoyu bir tür denetim düzeneği oluşturamaz. Yurttaşlar meclise uygunsuz yasalarla ilgili uyarı yapabilirler; ama meclisin aldığı karara da uymak zorundadırlar. Yurttaşların meclise uygunsuz durumlarla ilgili öneriler sunabilmeleri Spinoza'nın demokrasiyi en iyi hak talep ediş olarak gören bakış açısıyla tutarlıdır. Böylece Spinoza, o zamanın bakışı içinde yurttaşın bireysel hak arayışlarına da vurgu yapmış olur. Spinoza'da yurttaşların hak arayışıyla ilgili olarak vurgulanan Eski Yunandan gelen doğrudan demokrasiyle ilgili yönetsel etkinliklere dolaysız katılımdan çok, bireysel anlamda bir hak arayışıdır. Elbette Spinoza'nın düşündüğü bilinçli yurttaş, kendisi için yararlı olanı başkasına yararını da dikkate alarak değerlendiren yurttaştır.

Böylece bireysel hak arayışlarının ortak değerle buluşabildiği noktada bunlar toplumsal uzanımlıdır. Spinoza'nın hoşgörü kavrayışı açısından da bireysel dileklerin toplumda gerginlik yaratıcı, toplumu parçalayıcı bir uzanımı olmamalıdır.

Bu nedenle Spinoza'nın bugünkü temsili demokrasiler açısından yine de önemli yanı toplumsal yaşamda hoşgörülü biçimde bir tür iletişim ortamının kurulmasının gerekliliğini görmüş olmasıdır. Spinoza'nın Habermas'ta bir çeşit yankısını bulacak biçimde yasama gücünün her şeyi çözemeyeceğini duyuran bir bakışı vardır. Spinoza bilimselliği de kapsayıcı felsefi bir düzlemde, özgürce insanların düşüncelerini ortaya koyabileceği, doğru bir yaşam tarzını savunabileceği aydınca tartışmaları önemser; buna göre dinin özünün ahlaki olduğunu ortaya koyarak, bilimsel düşünceyi bulandıracak her türlü boş inancı dışlar. Spinoza dini felsefeden ayırır da her iki alana da tarihselci bir bakışla bakar: “(...) *Kutsal Kitap'ın anlamı tarihsel eleştiriyle belirlenmelidir, felsefeye temelini veren doğanın evrensel tarihiyle değil*” (Spinoza, 1965a, s. 254).

Dönemin bilimsel kavrayışı ve kavramsal düzlemi çerçevesinde aydınca tartışmalar toplumsal yaşamı dolaylı olarak da olsa etkileyebilir. Spinoza *Ethica* çalışmasıyla aslında bugünün demokrasi anlayışları için de önemli olacak biçimde insani tartışma koşullarını gösteren bir öğreti sunar. Spinoza insanların birbirlerini aşağılamadığı, birbirlerine sesini yükseltmediği, birbirlerine alaycı yaklaşmadığı, karşılıklı saygıyı öne çıkartan, başkasının düşüncelerinin de önemli olabileceği duygusunu veren bir tartışma anlayışını savunur. Habermas'ın “iletişimsel eylem kuramı” daha yararçı ve karşısındakini ikna edebilme üzerine dilsel bağlamı öne çıkarırken, Spinoza kavramsal içerikler üzerinde insanların uzlaşabildiği, doğruya ulaşmayı hedefleyen bir iletişimi öne çıkarır. Buna göre hem Spinoza hem de Habermas iletişimin etik temellerini ararlar. Tek başına iktisadi ya da toplumsal

düzyeyde bireysel yararları dikkate alarak toplumsal yaşamı olumlu anlamda dönüştürmek, yine de insanların ortak kavramsal düzlemi kuramadığı, yalnızca çıkarına uygun olanı isteyen, ama genel insani değerleri tartışma dışı bırakan bir ortamda zor görünür.

Sonuçta Spinoza döneminin bakış açısıyla egemeni yani meclisi büyük ölçüde güçle özdeşleştiren bir siyaset anlayışına sahiptir; ancak aynı gücün insani olanakları kısıtlayacak, bilimlerin ve sanatların olanağını ortadan kaldıracak, hoşgörülü tartışma ve yayım ortamını bozacak biçimde kullanılmasının da kendi iktidarını sarsacağı belirlemesi bugünkü çoğunluk gücüne dayanan temsili demokrasiler açısından da önemlidir. Bir toplumda insanların korkuyla bir arada yaşadığı, ortak duygu paylaşımlarının yitip gittiği ve umutları besleyecek olanakların olmadığı ya da olsa da insanların ilgili olanaklara ulaşacak çabayı gösteremeyecek kadar bozulduğu bir toplumda yaşamaya ya güven kalmayacaktır ya da insanlar yasamanın kararlarına karşı duyarsızlaşacaktır.

Bugün insanların yalnızca kişisel hırslarını doymak için siyasete katılmaları kadar insanların toplumsal değerleri yaratabilecekleri bir alan olan siyaset etkinliğinden uzak durmaları da bir o kadar sorunlu bir durumdur. Spinoza kişisel hırsların siyasetin aracı kılınması ya da siyasal yaşama duyarsızlaşma gibi sorunlu durumları aşmada bugün Habermas'ta da benzerini göreceğimiz biçimde her şeyi doğrudan siyasetten beklemez. Bu nedenle iki filozofun siyasal yaşamı dolaylı da olsa etkileyecek olan “iletişimsel eylemin” etik koşullarını araması benzeşir. Yine de yasamanın etkili olmadığı noktada Habermas gibi yalnızca toplumbilimin etkili bir araç olduğunu düşünmek zordur. Spinoza'nın öngördüğü, bir ölçüde de kendi ülkesinde yaşadığı gibi, bugünden bakıldığında toplumbilimi, hatta ruhbilimi de kapsayacak tarzda tüm bilimleri içerecek biçimde ortak kavramsal düzlem

kurabilmektedir. Bu bağlamda kurulan özgürce tartışma olanaklarını, sanatları ve bilimlerini desteklemek siyasal yaşama dolaylı da olsa katkı yapacaktır. Böylesi bir destek de toplumun ortak değerlerini yansıtan bir cumhuriyetçi ruhu koruyabilecek iç denetim düzeneklerini oluşturmuş sağlam bir kurumsallaşmayla olacaktır. Spinoza, üzerinde durmasa da yaşama ilişkin temel kavramların içeriklerinin erkenden verildiği bir eğitim sistemi ve Spinoza'nın üzerinde durduğu gibi cumhuriyetçilikle buluşan bugünün liberal özgürlükçü anlayışını duyuran bir meclis etkinliği de çok önemlidir, daha açık bir deyişle her insanın yatkınlıklarını en iyi biçimde ortaya koyabileceği ve her yurttaşı verimli bir biçimde yaşadığı toplumun bir parçası kılınabilecek genel düzenlemeler demokrasinin bel kemiğini oluşturacaktır.

KAYNAKLAR

a) Kitaplar

Abolofia, Mitchell; Bookman, Myra; Kemp, Catherine (Ed). (2002). *Habermas and Pragmatism*, London: Routledge.

Aristoteles (1996). *Politika*, Çev. Mete Tunçay, İstanbul: Sosyal Yayınlar.

Aristoteles (2015). *Politika*, Çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları.

Balibar, Étienne (2010). *Spinoza ve Siyaset*, Çev. Sanem Soyarslan, İstanbul: Otonom Yayıncılık.

Beardesley, Monroe, C. (Ed.) (1992). *The European Philosophers from Descartes to Nietzsche*, “Theological-Political Treatise Chapter XX” (227-234), New York: Modern Library.

Copleston, Frederick (1999). *A History of Philosophy-1*, Wellwood: Burns&Oates.

Çotuksöken, Betül, Babür, Saffet (2011). *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*, Ankara BilgeSu Yayıncılık.

Descartes, René (1998). *Yöntem Üzerine Konuşma*, Çev. Afşar Timuçin-Yüksel Timuçin, İstanbul: Cumhuriyet Dizisi Çağdaş Matbaacılık.

Descartes, René (1968). *Discourse on Method and The Meditations*, Çev. F. E. Sutcliffe, London: Penguin Books.

Descartes, René (1973). *Œuvres philosophiques Tome III, Les Principes de la philosophie*, Paris: Garnier.

Diogenes Laertios (2003). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, Çev. Candan Şentuna, İstanbul: YKY.

- Epiktetos (2014). *Discourses, Fragments, Handbook*, Çev. Robin Hard, Oxford: Oxford University Press.
- Gray, John (2003). *Liberalizmin İki Yüzü*, Çev. Koray Değirmenci, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Habermas, Jürgen (1995). *Justification and Application Remarks on Discourse Ethics*, Çev. Ciaran P. Cronin, Cambridge: The MIT Press.
- Habermas, Jürgen (2012). *Kamusal Yaşamın Yapısal Dönüşümü*, Çev. Tanıl Bora, Mithat Sancar, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Habermas, Jürgen (1992). *The Theory of Communicative Action Volume One Reason and The Rationalization of Society*, Çev. Thomas McCarthy, Boston: Beacon Press.
- Habermas, Jürgen (1973). *Theory and Practice*, Çev. John Viertel, Boston: Beacon Press.
- Hampshire, Stuart (2005). *Spinoza and Spinozizm*. New York: Oxford University Press.
- Hobbes, Thomas (1985). *Leviathan*, London: Penguin Books.
- Hobbes, Thomas (1992). *Leviathan*, Çev. Semih Lim, İstanbul: YKY.
- Hobbes, Thomas (2014). *De Cive*, Çev. Cihan Deniz Zarakolu, İstanbul: Belge Yayınları.
- Ingram, David (1987). *Habermas and the Dialectic of Reason*, New Haven, London: Yale University Press.
- Israel, Jonathan, I. (2001). *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*, Oxford: Oxford University Press.
- Kant, Immanuel (2004). *Political Writings*, Çev. H. B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kisner, Matthew, J. (2012). *Spinoza on Human Freedom: Reason, Autonomy and the*

- Good Life*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lefebvre, Georges (2004). *The French Revolution*, Çev. Elisabeth Moss Evanson, London and New York: Routledge.
- Leibniz, G., W. (1997). *Monadoloji*, Çev. Suut Kemal Yetkin, İstanbul: M.E.B.
- Lemon, M., C. (2003). *Philosophy of History*, New York: Routledge.
- Lively, Jack, Reeve, Andrew (Ed.) (1996). *Modern Political Theory from Hobbes to Marx*, London: Routledge.
- Long, A., A. (Ed.) (1999). *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Marcus Aurelius (2006). *Kendime Düşünceler*, Çev. Furkan Akderin, İstanbul: Alfa Yayınları.
- Marcus Aurelius (2002). *Meditations*, Çev. Gregory Hays, New York: The Modern Library.
- McShea, Robert, J. (1968). *The Political Philosophy of Spinoza*, New York: Columbia University Press.
- Mill, John, Stuart, (1985). *On Liberty*, London: Penguin Books.
- Miller, David (2003). *Political Philosophy: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press.
- Nadler, Steven (1999). *Spinoza: A Life*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich (2003). *Beyond Good and Evil*, Çev. R. J. Holingdale, London: Penguin Books.
- Nietzsche, Friedrich (2008). *On the Geneology of Morals*, Çev. Douglas Smith, Oxford: Oxford University Press.
- Popkin, Richard, H. (2004). *Spinoza*, Oxford: Oneworld Publications.

Ratner, Joseph (Ed.) (1927). *The Philosophy of Spinoza*, New York: Modern Library.

Rousseau, Jean-Jacques (2007). *Toplum Sözleşmesi*, Çev. Ali Timuçin, İstanbul: Bulut Yayınları.

Scruton, Roger (2002). *Spinoza: A Very Short Introduction*, New York: Oxford University Press.

Spinoza, Benedictus de (1964). *Oeuvres 1: Court Traité, Traité de la réform de l'entendement, Les principes de la philosophie de Descartes, Pensées métaphysiques*, Çev. Charles Appuhn, Paris: Garnier.

Spinoza, Benedictus de (1965a). *Oeuvres 2: Traité théologico-Politique*, Çev. Charles Appuhn, Paris: Garnier.

Spinoza, Benedictus de (1965b). *Oeuvres 3: Ethique*, Çev. Charles Appuhn, Paris: Garnier.

Spinoza, Benedictus de (1966). *Oeuvres 4: Traité Politique, Lettres*, Çev. Charles Appuhn, Paris: Garnier.

Spinoza, Benedictus de (1996). *Ethics*, Çev. Edwin Curley. London: Penguin Books.

Spinoza, Benedictus de (2012). *Theological-Political Treatise*, Çev. Michael Silverthorne, Jonathan Israel, Cambridge: Cambridge University Press.

Spinoza, Benedictus de (2015). *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler*, Çev. Coşkun Şenkya, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Spinoza, Benedictus de (2004). *Etika*, Çev. Hilmi Ziya Ülken, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Spinoza, Benedictus de (2011). *Ethica*, Çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Spinoza, Benedictus de (2009). *Politik İnceleme*, Çev. Murat Erşen, İstanbul: Dost Kitabevi Yayınları.

Spinoza, Benedictus de (2008). *Tanrıbilimsel Politik İnceleme*, Çev. Betül Ertuğrul, Bursa: Biblos.

Spinoza, Benedictus de (2012). *Teolojik-Politik İnceleme*, Çev. Reyda Ergün, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Spinoza, Benedictus de (2014). *Mektuplar*, Çev. Emine Ayhan, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Tunçel, Ahu (2010). *Bir Siyaset Felsefesi: Cumhuriyetçi Özgürlük*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Waterfield, Robin (translated with commentary by) (2000). *The First Philosophers*, New York: Oxford University Press.

b) Makaleler

Angus, Kerr-Lawson (2001). "Freedom and Free Will in Spinoza and Santayana", *The Journal of Speculative Philosophy*, 14 (4), Penn State University Press, 243-267.

Berlin, Isaiah (1969). "Two Concepts of Liberty", Oxford: Oxford University Press.

Cottingham, John (1988). "The Intellect, the Will, and the Passions: Spinoza's Critique of Descartes", *Journal of the History of Philosophy*, 20 (2), The Johns Hopkins University Press, 239-257.

Harvey, Warren, Zev (2013). "Spinoza on Biblical Miracles", *Journal of History of Ideas*, University of Pennsylvania Press, 74 (4), 659-675.

Kant, Immanuel (2004). "An Answer to Question: What is Enlightenment?", *Political Writings*, Çev. H. B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press, 54-60.

- Mason, Richard (1986). "Spinoza on Casuality of Individuals", *Journal of the History of Philosophy*, Johns Hopkins University Press, 24 (2), 197-210.
- Mendelssohn Moses (2014). "On Enlihtening Mind", Çev. Constantin Geisweiler, Peter Will, Anton Willich, 1-3.
- Rosenthal Michael A. (2001). "Tolerance as a Virtue in Spinoza's Ethics", *Journal of the History of Philosophy*, The Johns Hopkins University Press, 39 (4), 27 Ağustos 2014, 535-557.
- Rudavsky, Tamar (2001). "Galileo and Spinoza: Heroes, Heretics and Hermeneutics", *Journal of the History of Ideas*, 62 (4), University of Pennsylvania Press, 27 Ağustos 2014, 611-631.
- Ryan, Alan (1996). "Two Concepts of Politics and Democracy: James and John Stuart Mill" *Modern Political Theory from Hobbes to Marx*, Lively Jack, Reeve Andrew (Ed.), London: Routledge, 220-247.
- Slyomovics Peter (1985). "Spinoza: Liberal Democratic Religion", *Journal of the History of Philosophy*, The Johns Hopkins University Press, 23 (4), 499-513.
- Steinberg, Justin (2013). "Spinoza on Civil Liberation", *Journal of the History of Philosophy*, 51 (3), The John Hopkins University Press, 35-58.
- Taylor, C., C., W. (1999). "The Atomists", *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Long A. A. (Ed.) Cambridge: Cambridge University Press, 181-204.
- Tunçel Ahu (2012). "The Ontology of Zoon Politikon", Zagreb: Offprint, 245-255.
- Viljanen, Valtteri (2007). "Field metaphysic, Power, and Individuation in Spinoza", *Canadian Journal of Philosophy*, Canadian Journal of Philosophy, 37 (3), 16 Mayıs 2013. 393-418.

Williams, G., L. (1996). "Mill's Principle of Liberty" *Modern Political Theory from Hobbes to Marx*, Lively Jack, Reeve Andrew (Ed.) London: Routledge, 258-259.

Wollenberg David (2013). "Nietzsche, Spinoza and the Moral Affects", *Journal of The History of Philosophy*, The John Hopkins University Press, 51 (4), 27 Ağustos 2014, 617-649.

c) Elektronik Kaynaklar

Angus, Kerr-Lawson (2001). "Freedom and Free Will in Spinoza and Santayana", *The Journal of Speculative Philosophy*, 14 (4), <http://muse.jhu.edu/journals/jsp/summary/v014/14.4kerr-lawson.html>, 16 Mayıs 2013, 243-267.

Berlin, Isaiah (1969). "Two Concepts of Liberty", Oxford: Oxford University Press https://www.wiso.uni-hamburg.de/fileadmin/wiso_vwl/johannes/Ankuendigungen/Berlin_twoconceptsofliberty.pdf, 27 Ağustos 2014.

Cottingham, John (1988). "The Intellect, the Will, and the Passions: Spinoza's Critique of Descartes", *Journal of the History of Philosophy*, 20 (2), <http://muse.jhu.edu/journals/hph/summary/v026/26.2cottinham.html>, 16 Mayıs 2013, 239-257.

Deleuze, Gilles (1988). *Spinoza: Pratical Philosophy*, Çev. Robert Hurley, San Francisco: City Lights Books, www.citylights.com, 14 Mart 2014.

Epiktetos (2013). *The Works of Epictetos*, Çev. Thomas Wentworth Higginson, <http://oll.libertyfund.org/title/1477>, 18 Mart 2014

Harvey, Warren, Zev (2013). "Spinoza on Biblical Miracles", *Journal of History of Ideas*, 74 (4), <http://muse.jhu.edu/journalist/jhi/summary/v074/74.4.harvey.html>, 21 Mart 2014, 659-675.

Mason, Richard (1986). "Spinoza on Casuality of Individuals", *Journal of the History of Philosophy*, 24 (2), <http://muse.jhu.edu/journals/hph/summary/v024/24.2Mason.html>, 21 Mart 2014, 197-210.

Mendelssohn Moses (2014). "On Enlihtening Mind", Çev. Constantin Geisweiler, Peter Will, Anton Willich, persistentlightenment.wordpress.com/2014/03/18moses-mendelssohn-on-enlightening-the-mind#ffn1 22 Mayıs 2016, 1-3.

Rosenthal Michael A. (2001). "Tolerance as a Virtue in Spinoza's Ethics", *Journal of the History of Philosophy*, 39 (4), <http://muse.jhu.edu/journals/hph/summary/vo39/39.4rosenthal.html>, 27 Ağustos 2014, 535-557.

Rudavsky, Tamar (2001). "Galileo and Spinoza: Heroes, Heretics and Hermeneutics", *Journal of the History of Ideas*, 62 (4), <http://muse.jhu.edu/journals/jhi/summary/v062/62.4rudavsky.html>, 27 Ağustos 2014, 611-631.

Slyomovics, Peter (1985). "Spinoza: Liberal Democratic Religion", *Journal of the History of Philosophy*, 23 (4), <http://muse.jhu.edu/journals/hph/summary/v023/23.4slyomovics.html>, 21 Mart 2014, 499-513.

Spinoza, Benedictus de (2009). *The Chief Works of Benedict de Spinoza Vol 1: Tractatus-Theologico-Politicus, Tractatus Politicus*, Çev. Robert Harvey, Monro Elwes, <http://oll.libertyfund.org/title/1710>, 18 Eylül 2009

Spinoza, Benedictus de (2009). *The Chief Works of Benedict de Spinoza Vol 2*, Çev. Robert Harvey Monro Elwes, <http://oll.libertyfund.org/title/1710>, 18 Eylül 2009.

Steinberg, Justin (2013). "Spinoza on Civil Liberation", *Journal of the History of Philosophy*, 51 (3)

<http://muse.jhu.edu/journals/hph/summary/v047/47.1slyomovics.html>, 16 Mayıs 2013, 35-58.

Viljanen, Valtteri (2007). "Field metaphysic, Power, and Individuation in Spinoza", *Canadian Journal of Philosophy*, 37 (3),

<http://muse.jhu.edu/journals/hph/summary/v037/37.3viljanen.html>, 16 Mayıs 2013, 393-418.

Wollenberg David (2013). "Nietzsche, Spinoza and the Moral Affects", *Journal of The History of Philosophy*, 51 (4),

<http://muse.jhu.edu/journals/hph/summary/v051/51.4wollenberg>, 27 Ağustos 2014, 617-649.

ÖZGEÇMİŞ: 1971’de İstanbul’da doğdu. Muhittin Üstündağ İlkokulu’nu, Muhittin Üstündağ Ortaokulu’nu bitirdi, 1989’da Ataköy Lisesi’nden mezun oldu. 1990’da girdiği Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi İktisat bölümünden 1996’da mezun oldu. 2003-2007 arasında Kocaeli Üniversitesi felsefe bölümünde araştırma görevlisi olarak çalıştı. 2005’te Kocaeli Üniversitesi’nde yüksek lisansını tamamladı. 2011’den beri Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi’nde ücretli öğretim görevlisi olarak çalışmakta, bu üniversitenin Mimarlık Fakültesinde “Düşünce Tarihi” ve “Bilim Felsefesi”, Güzel Sanatlar Fakültesinde de “Estetik” ve “Sanat ve Felsefe” derslerini vermektedir.

Yayımlanmış Kitapları: *John Locke’un Siyaset Anlayışı* (2006), *Rousseau’nun Toplum Anlayışı* (2009), *50 Soruda Aydınlanma* (Afşar Timuçin’le, 2010), *Beş Ayrı Dünya Beş Ayrı Yazar* (2011).