

DOI: 10.7596/taksad.v1i3.40

Spinoza'da İnsan Doğası-Siyaset İlişkisi Üzerine Bir Deneme

Mustafa Yıldız*

Özet

Bu makalenin başlıca amacı, siyaset ile insan doğası arasındaki ilişkiye dikkat çekmektir. Bu konu ile ilgili görüşlerini incelediğimiz Spinoza, insan doğasına en uygun yönetim biçiminin demokrasi olduğunu ileri sürdüğü gibi bunun ontolojik ve epistemolojik temellerini de ortaya koyar. Ontolojik temelde insan, doğanın bir parçası olduğu ölçüde kendi doğasından kaynaklanan her şeyi yapmaya hakkı vardır. Epistemolojik temelde ise insan, doğanın bilgisine sahip olduğu ölçüde var olan doğasını ikinci bir doğaya ulaştıracak siyasal bir örgütlenmeye ihtiyaç duyar. Sonuç olarak Spinoza siyaseti olabildiğince nesnel bir zeminde ele almaya çalışarak evrensel bir siyaset kuramı geliştirir. Siyasal alanda aşılması gereken yol, anlama yetisinin yetkinleşmesiyle hem bireysel hem de toplumsal düzlemde insan doğasının ikinci bir doğaya ulaşmasıdır.

Anahtar Kelimeler: İnsan doğası, birey, toplum, devlet, siyaset, tarih.

An Essay on the Relationship between Human Nature and Politics in Spinoza

Abstract

The main purpose of this article is to point to the relationship between politics and human nature. In this regard, as Spinoza pronounces the most appropriate regime to the human nature as democracy, he presents ontological and epistemological basics of this. Human beings, in the ontological basis, are allowed to do anything they desire in the nature as long as they stay a part of the nature. As to in the epistemological basis, human beings are in need of a political organization that will convey its nature to the second nature, to a degree where they possess an acknowledge of the nature. To sum up, Spinoza tries to exhibit a universal ethical and political theory by taking human nature on the objective ground. The

* Erciyes Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Türk-İslam Düşüncesi Tarihi Anabilim Dalı

way that must be overcome in the political structure is the attainment of the human nature to a second nature where both individual and societal level by maturation of the understanding.

Key Words: Human nature, individual, society, government, politics, history

Un Essai sur la relation entre la Nature de l'homme et la Politique Chez Spinoza

Résumé

Le but principal de cet article est d'attirer l'attention sur la relation entre la politique et la nature de l'homme. A cet égard, Spinoza affirme que la meilleure façon de gouverner convenablement la nature humaine est la démocratie et expose les fondements ontologiques et épistémologiques de cette idée. L'homme au niveau ontologique, a le droit de faire toute chose provenant de sa nature dans la mesure où il fait partie de celle-ci. point de vue épistémologique, l'homme, dans la mesure où il a la connaissance de la nature, a besoin de l'organisation politique qui lui permettra de naître une seconde fois après sa première naissance. Par conséquent, Spinoza a développé la théorie universelle de la politique, selon une base qui soit la plus objective possible. La voie à surmonter au niveau politique consiste à ce que la nature humaine atteigne sa seconde nature au niveau individuel et social grâce à la capacité de compréhension. de l'individu

Mots-clés : Nature humaine, Individu, Société, Etat, Politique, Histoire.

مقال في العلاقة بين الطبيعة البشرية والسياسة عند سبينوزا

ملخص:

الهدف الرئيسي من هذه المقالة هو أن نأخذ الانتباه إلى العلاقة بين السياسة والطبيعة البشرية. وفي هذا الصدد، يؤكد سبينوزا أن الديمقراطية هي أفضل شكل ملاءم من أشكال الحكومة للطبيعة البشرية، ويعرض الأسس الوجودية والمعرفية لهذه الفكرة. من وجهة النظر الوجودية، للإنسان حق فعل كل شيء نابع من طبيعته مهما كان هذا جزءاً من الطبيعة. وفي الأساس المعرفية، يحتاج الإنسان إلى تنظيم سياسي يوصله إلى طبيعة ثانية موجودة داخل حدود معرفته لهذه الطبيعة. ونتيجة لذلك، يحاول سبينوزا أن يعالج السياسة في وسط موضوعي قدر الإمكان، حتى يتمكن من تطوير نظرية سياسية عالمية. من وجهة نظره، الطريق الذي يجب اجتيازه في مجال السياسة هو وصول الطبيعة البشرية إلى طبيعة ثانية في كلي المستويين الفردي والاجتماعي من خلال كفاءة قدرات المعرفة.

كلمات البحث:

الطبيعة البشرية، الفرد، المجتمع، الدولة، السياسة، التاريخ.

Giriş

İnsanî düzlemde siyasal ilişkiler, temelinde bireylerin yer aldığı bir ortaklaşa faaliyet sürecinin ön koşulu olarak ortaya çıkar. Bu açıdan bireyin toplumsal üretimin öznesi olduğu, ancak toplumsal varlığıyla bir değer ifade ettiği düşünülebilir. Nitekim Platon ve Aristoteles çizgisindeki klasik felsefe geleneği, bu tür bir bakış açısıyla insanın toplumsal doğasını temele alarak bireyin kişisel değerini toplumdaki işlevine indirgemıştır. Bununla birlikte Rönesans dönemiyle birlikte bireyin, kendisini çepeçevre kuşatan toplumsal zincirlerden kurtulmasına yönelik bir düşünce hareketi başlar. Sonraki dönemlerde Aydınlanma felsefesinin de karakteristiğini teşkil edecek olan bu hareketin temel sorunu, bireyin kişisel bağımsızlığını nasıl kazanacağına yöneliktir.

Bu bağlamda Batı düşüncesi tarihinde, Rönesans sonrası ve Aydınlanma öncesi bir zaman diliminde yaşayan Spinoza önemli bir konumdadır. Nitekim o, bu soruna insanın doğadaki yerini sorgulamakla başlayıp, siyasal sorunları da ontolojik bağlamından koparmadan ele alır. İşte Spinoza'nın ontolojik ve epistemolojik çerçevede ele aldığı siyaset kuramında, bireyin toplumsal ve siyasal hayattaki yerini belirlemek bu makalenin ana amacıdır.

Bu amaca göre yapılan bir Spinoza okumasında, karşılaşılan en temel kavramın “insan doğası” olduğu söylenebilir. Spinoza insan doğasını ele alırken, siyaset kuramlarında, birey-toplum karşıtlığı çerçevesinde alışık olduğumuz iki düşünme biçimini de aşarak özgün bir yaklaşım sergiler. Bu eğilimlerden birincisi kuramlarını bireyden daha çok siyasal bütünlüğün yapısından hareketle oluşturan Platon, Aristoteles, Polybius ve Machiavelli gibi filozofların oluşturduğu felsefe geleneğidir. Bu yaklaşımda bireyin doğal donanımı ve kişisel bütünlüğü bir anlamda göz ardı edilerek tarih ve toplumdaki işleviyle anlaşılabilir bir varlık olarak görülür. Birey toplum içinde eritilirken toplum da devletle özdeş kabul edilir. Sonuçta hem bireysel hem de toplumsal iradenin birlik ve bütünlüğünü sağlayacak olan gücün devlet olduğu düşünülür.

İkinci yaklaşım ise, Cicero, Hobbes ve Locke'un siyaset kuramında örneğini gördüğümüz bireyin doğal donanımından hareket eden yaklaşımdır. Burada ise bireyin doğal donanımı toplumu oluşturan temel öge olması bakımından göz önüne alınmasına karşın, tarihselliği göz ardı edilerek yine devletin buyruğuna sunulur.¹ Böylece Hobbes da bireyin doğal donanımını sisteminin çıkış noktası olarak alsa da, sonuçta onun tüm yetilerini ve özgürlüğünü Tevrat'ta adı geçen bir dev olarak *Leviathan*'la simgeleştirdiği devlete teslim eder; siyasal durum içinde birey, bir makinenin yeri ve işlevi belirli parçalarından biri olmanın ötesinde bir değere sahip değildir. Nitekim Locke da Hobbes'un bu görüşlerini monarşik öğelerinden arındırıp siyasî liberalizme temel olacak biçimde geliştirirken, bireyi tüm dinamizminden boşaltır. Bu açıdan Locke, bireyi, her kültürün içine kendi metnini yazabileceği “boş bir levha/tabula rasa” olarak düşünme eğilimindedir. Dolayısıyla tüm insanlar doğuştan eşit olmakla beraber tümüyle içinde yaşadıkları topluma bağlı; siyasi açıdan devletin yönlendirmesi ve yönetmesine açıktırlar. Sonuçta Locke da bireyi, tüm yönlerden

¹ Robert Mcshea, “Spinoza: Human Nature and History”, *Monist* 55:4 (1971, Oct.), p. 61

erdemden yoksun bırakarak biçimsizleştirmekte, tarih ve toplum karşısında edilgin bir konumda bırakmaktadır.

Spinoza ise bireyin ahlakî gelişimini olduğu kadar devletin de tarihsel süreç içerisindeki gelişimini ya da gerilemesini ele alırken, kendisinin de mensubu olduğu “toplumsal sözleşme kuramı”nın bu iki büyük temsilcisinden çok daha farklı sonuçlara ulaşır. Bu sonuçlara ulaşmasında en önemli olan etkenin ise birey, toplum ve devlet arasında doğal ve kendiliğinden bir ilişkinin olması gerektiğine yönelik bakış açısında olduğu söylenebilir.

Bu çerçevede Spinoza'nın felsefesinde siyasal açıdan bireyin konumunu belirleyebilmek için genelde doğanın özelde ise insan doğasının ne anlama geldiğini ortaya koymak gerekmektedir. Bu yolda öncelikli sorun insan eylemleriyle doğa yasaları arasındaki ilişkinin ne olduğuna yöneliktir. Bu noktadan hareketle de makalemizde, siyasî bütün olarak tanımlanabilecek olan devletin buyrukları ile bireyin eylemleri arasındaki ilişki bakımından ortaya çıkabilecek sorunlar ve bu sorunlara Spinoza'nın çözüm önerileri ışığında ilerlemek mümkün olacaktır. Dolayısıyla burada siyaset felsefesinin bir takım sorularından yola çıkarak Spinoza'nın felsefesinde bireyin doğa, toplum ve tarih içindeki yeri ve bu üçü arasındaki ilişkinin niteliği belirlenmeye çalışılacaktır.

1. Doğa ve İnsan Doğası Kavramları

Spinoza'nın tüm felsefesi genelde “doğa”, özelde ise “insan doğası” üzerine kurulmuştur. Öyle ki, Tanrı ile doğanın özdeşliğini sisteminin merkezine alan Spinoza için insan doğasını da bu ontolojik çerçevede ele almak gerekir. Bu açıdan Tanrı, doğa ve insan arasındaki ontolojik bağa dikkat çeken *Etika*'da insan doğası terimi, özgürlük idesi altında insanın tinsel yetkinleşmesinin imkanı bağlamında evrensel bir ahlak dizgesinin kurulması için hareket noktası teşkil eder. *Teolojik Politik İnceleme/Tractatus Theologico-Politicus* adlı eserinde de Spinoza, doğanın bilgisine sahip olduğumuz ve bilginin yetkinliğini tattığımız ölçüde gerçek etik ve siyaseti öğrenmiş olacağımızı ifade eder.² Yine o, *Politik İnceleme/Tractatus Politicus* adlı eserinde siyasetin ve kamu iktidarının nedenlerini ve doğal temellerini araştırırken aklın öğrettiklerinden değil, insanların ortak doğasından hareket etmenin gerekliliğine vurgu yapar.³ Çünkü eylemde bulunan bir varlık olarak insanın, eylemlerinin ilkesinin kendi dışında değil kendi doğasında aranması gerekir. *Anlama Yetisinin İyileştirilmesi Üzerine/Tractatus de Intellectus Emendatione* adlı eserinde ortaya koyduğu biçimiyle de Spinoza, “özelde yetkinleştirmek istediğimiz doğamızın ve genelde doğanın olabildiğince tam bilgisine sahip olmalıyız”⁴ derken, felsefî düşüncenin tüm disiplinlerinin en temel konusunun “insan doğası” olduğuna işaret eder.

Yöntemsel açıdan bakıldığında ise, felsefî düşüncenin temel düzeni, ontolojik ve

² Benedictus Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, (çev.: Cemal Bali Akal, Reyda Ergün), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2010, s. 105. (Bundan sonraki dipnotlarda bu eser TTP şeklinde kısaltılacaktır.)

³ Benedictus Spinoza, *Tractatus Politicus*, (çev. Murat Erşan), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2007, s. 12, 14. (Bundan sonraki dipnotlarda bu eser TP şeklinde kısaltılacaktır.)

⁴ Benedict de Spinoza, *On the Improvement of the Understanding*, (Translated from the Latin: R. H. M. Elwes), New York: Dover Publications, p. 10.

epistemolojik açıdan ilkesel olanla, yani doğa (ya da tanrısal öz) ile başlayıp sonra mantıksal olarak çıkarılabilir evreler yoluyla ilerlememizi gerektirir.⁵ Doğa ise iki terimde karşılığını bulur: *Doğalaştıran doğal natura naturans*, töz ve neden olarak doğanın etkin yönüne; *doğalaşmış doğa/ natura naturata* ise sonuç ve kip olarak doğanın edilgin yönüne işaret eder ve bu ikisi karşılıklı bir içkinlik bağı içinde kabul edilirler.⁶ Neden ile sonuç arasındaki bu zorunlu bağıntı, doğanın evrensel ve değişmez düzenini içerir. Başka bir deyişle doğa düzenindeki zorunluluk, her var olanın neden-sonuç ilişkisi içinde birbirine bağlı olduğu tanrısal bir gerekliliğe işaret eder.⁷

Bu şekilde ele alındığında Tanrı ile doğanın içkin birliği, fizik ile metafiziğin aynı anda ve aynı düşünme yöntemine göre kavranması gerektiğine yönelik bir bakış açısı sunar. Böylece Spinoza, Batı metafiziğinde tek Tanrılı dinlerin teolojik yorumuna ve bunun siyasi alana yansımaları olarak kabul edilebilecek olan monarşiye uygun, “yöneten ve yönetilenler” ilişkisi üzerine kurulu olan düalist anlayışını yıkar. Bu uğurda öncelikle Plotinus’un evrene aşkın ve tüm nitelermelerden soyutlanmış Bir’den hiyerarşik biçimde sudur eden ve ereksellik üzerine kurulu doğa/evren anlayışı yerine, mutlak olarak sonsuz, tek bir töz olarak Tanrı ve Tanrı’nın aralarında hiç bir hiyerarşik ilişki olmaksızın var olan sonsuz niteliklerinin toplamı olan nedensellik üzerine kurulu bir doğa/evren anlayışı getirir.⁸

Bu dönüşüm siyaset felsefesi açısından önemlidir. Nitekim *Etika*’da Tanrının/doğanın evrensel belirlenimi ve nitelikleri ile başlayan ifadeler sistematik bir biçimde insanın doğadaki yeri ve doğal belirlenimi sonra da insanın eylem ilkeleri ve toplumsal konumu hakkındaki ifadelerle doğru ilerler. Öyle ki tek bir cümleyle özetlemek gerekirse bu eserin kurgusu, doğadan ve doğal zorunluluk alanından insana ve insanın özgürlük imkânına doğru gelişir.

Böylece Spinoza birbirine tam anlamıyla karşıt iki kavram arasında oldukça zor bir soruyla yüzleşmektedir. Bir yandan Descartes’tan kaynak alarak, doğa olaylarının birbirine zorunlu bir biçimde ve nedensellik bağıyla bağlandığı mekanik doğa anlayışı benimsemekte, diğer yandan ise böylesi bir doğada insanın özgürlüğünü temellendirmeye çalışmaktadır. Nitekim doğa olaylarının doğa yasalarına bağlı ve zorunlu olarak gerçekleştiğini, buna karşın insan doğası söz konusu olduğunda bu durumu yadsıyıp, insanın dilediğini yapma özgürlüğüne sahip bir varlık olduğunu söylemek, Spinoza’ya göre insana sanki “doğadaki bir krallık içinde başka bir krallık” olarak bakmak demektir.⁹

Bu sorunu çözmek için Descartes’ın ortaya koyduğu madde ile düşünce yasalarının birbirinden ayrı olduğu yönündeki düalist savını yetersiz gören Spinoza’ya göre, hiçbir tekil varlığın evrenin sarsılmaz düzeninden ayrılamaz olması nedeniyle insanın da gerek bedeni ya da maddesi gerekse de zihni ya da düşünmesi açısından doğanın bir parçası olmaması ve doğa düzenine uymaması imkânsızdır.¹⁰ Bu açıdan insan doğası kavramı da, insanın doğadaki etki

⁵ Frederick Copleston, *Kıta Ussalcılığı*, Copleston Felsefe Tarihi, C: 4, Bölüm: b, (çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul, 1991, s. 91.

⁶ Gilles Deleuze, *Spinoza- Pratik Felsefe*, (çev.: Ulus Baker), İstanbul Norgunk Yayınları, 2005, s. 58.

⁷ Spinoza, *Etika*, (çev. Hilmi Ziya Ülken), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1965, I-Önerme 29, s. 50-51.

⁸ Gilles Deleuze, *Spinoza Üzerine Onbir Ders*, (çev. Ulus Baker), Kabcacı Yayınevi, İstanbul 2006, s. 92-94.

⁹ Spinoza, *Etika*, III-Önsöz, s. 160.

¹⁰ Spinoza, *Etika*, IV-Ek bölüm: 6. ve 7. fasıl, s. 366

ve edilgilerinin tümünü içerir nitelikte, bedeniyle ve zihniyle birlikte doğanın bir parçası olduğuna işaret eder. Dolayısıyla Spinoza doğa alanında katı bir determinizmi savunmakla birlikte insan doğasını da bu doğal nedensellik zincirine uygun bir biçimde ele almaya çalışır.

Etika'daki bu determinist anlayışın siyaset felsefesi açısından ortaya çıkardığı en önemli sorun insanın doğa ya da tarih karşısında hiçbir gücünün olmadığı anlamına mı geldiğidir. Eğer tüm doğa olayları zorunlu ve kaçınılmaz, insan da bu doğal zorunluluğa bağlı ise, bireyin doğa ve tarih içindeki eylemlerinin değeri nedir? Sonuçta tarihi ve toplumu değiştirmeye yönelik her eylem boş bir çaba olmanın ötesine geçmeyecek midir? Dahası bu tür bir düşünce siyasi emperyalizmi meşrulaştırmanın bir yolu olmaz mı?

Tüm bu sorular *TTP*'de Tanrı'nın ya da doğanın evrensel gücünü tüm bireylerin gücünün toplamıyla özdeşleştirerek doğanın gücü ile insanın gücü arasında kurulan ince bağla çözülür. Spinoza'ya göre insan, doğanın bir parçası olduğu ölçüde, doğanın gücünün de bir parçasını oluşturur. Buradan da her bir bireyin gücü altında olan her şey üzerinde üstün bir hakkı olduğu sonucu çıkar. Başka bir deyişle her bireyin hakkı, kendisi hakkında belirlenmiş gücün uzandığı yere kadar uzanır.¹¹ “Demek ki insan doğasının zorunluluğundan kaynaklanan, bir başka deyişle insan doğasınca belirlenmiş gibi algıladığımız ölçüde doğadan kaynaklanan şey, zorunlu olsa bile yine de kaynağını insan gücünden alır.”¹² Açıkçası *her bir birey kendi doğasının yasalarına göre yaptığı her şeyi doğanın egemen hakkı uyarınca yapar ve doğa üzerinde gücü ölçüsünde hakkı vardır.*¹³

Öyleyse bireyler doğa olarak sahip oldukları gücü kullanmakla, Tanrı'nın düzenine ya da doğal zorunluluğa aykırı davranmış olmamaktadır. Dolayısıyla doğa düzeni bireylerin sahip olduğu bu doğal gücü kullanmayı gerektirir. Çünkü bu güç her bir bireye kendi varlığını koruması için bizzat doğa ya da tanrısal güç tarafından verilmiştir. Verilmek bir yana, “doğadaki herhangi bir varlığın kendisi sayesinde var olduğu ve eylemde bulunduğu bu güç, gerçekte özgürlüğü mutlak olan Tanrının gücünün kendisinden başka bir şey değildir.”¹⁴

Makyavelci olarak nitelenebilecek olan, güç ile hak arasında kurulan bu ilişkinin etik ve siyasal alana yansımada insanı rahatsız eden içerik, insanî düzlemde doğal durumun tarihsel bir gerçekliğinin olmamasıyla çözülür. Başka bir deyişle insanî düzlemde sadece güç ile biçimlenen, iyi ve kötünün bulunmadığı bir dönem varsa bile, bunu tarih öncesi olarak nitelenecek uygun olur. Spinoza'nın betimlediği biçimde doğal durum, tarihsel bir gerçekliği ifade etmez. Daha da açıkçası tarih, ancak iyi ile kötüyü belirleyecek bir siyasal bir düzenin kurulmasıyla söz konusu edilebilir. Nitekim ilk insan olan Âdem'in hikâyesine de göndermede bulunulursa, insanî alandaki iyi ve kötünün, Âdemin iyiyle kötüyü bilme ağacının meyvesinden yemesiyle başladığı söylenebilir. Bu ise Skolâstik felsefede ifade edildiği gibi tarihsel bir gerçeklik değil, insanın bu ağacın meyvesini yemesiyle ortaya çıkan kötülüğe işaret eden bir meseldir.¹⁵ Bu açıdan Spinoza'nın ahlak anlayışının Kant'la tam bir

¹¹ Spinoza, *TTP*, XVI, s. 230-231.

¹² Spinoza, *TTP*, IV, s. 96.

¹³ Spinoza, *TP*, II-4, s. 16.

¹⁴ Spinoza, *TP*, II-3, s. 16

¹⁵ Spinoza, *TTP*, IV, s. 101,103

karşıtlık içerdiği söylenebilir. Nitekim Kant için Tanrı ahlakî bilincin bir koyutudur; oysa Spinoza'ya göre Tanrı fikri iyi ve kötü arasındaki ayrımı yadsır.¹⁶ Başka bir deyişle Tanrı iyiyi ve kötüyü belirleyen bir yetke değildir. Ayrıca iyi ve kötü insan doğasına içkin de değildir; bilakis sivil durumla birlikte ortaya çıkan siyasi değer yargılarıdır.

Böylece Spinoza, Skolâstik felsefenin insan doğasını kötüleyerek, onun doğuştan getirdiği günaha dikkat çekerek oluşturduğu etik ve siyasi değerlerin olduğu ölçüde Bacon'cu anlamda hiçbir yerde var olamayan bir “insan doğası”nı yüceltip bilgiyi de doğaya hükmetmek ve onu denetim altına almayla özdeşleştiren “filozoflar”ın da karşısında yer alır.¹⁷ Nitekim her iki yaklaşım biçiminin ortak noktası, insanı doğanın dışında, sanki doğal olmayan bir varlık olarak görmeleridir. Buna karşın Spinoza, doğa ile insan arasındaki uyuma dikkat çeker. Bu uyumu anlamak için de gerekli olan şey, matematik araştırmalarındaki zihin özgürlüğünü bu alanda da geçerli kılmaktır.¹⁸

Bu açıdan Spinoza insanî alanda ortaya çıkan her şeyi, doğa bilimlerine özgü bir yöntemle ele almaya çalışır. Çünkü nesnelere ve olgulara yöneten doğa ilkeleri her yerde ve sürekli olarak aynıdır. Bu yüzden her ne olursa olsun nesne ve olguların doğasını bilmek için kullanılan yöntemin de bir ve aynı olması gerekir.¹⁹ Dolayısıyla insanî alanda ortaya çıkan tüm bu etkileri çizgiler, yüzeyler ve katı cisimlerden söz ediyormuş gibi göz önüne almak gerekir.²⁰ Bu yaklaşım biçimiyle Spinoza'nın, bir ölçüde Hobbes'tan kaynak olarak -fiziği model alan bir sosyal bilimden söz etmese de- matematiksel nesneliliği bu alana sokmaya çalışmasıyla, Comte'dan iki yüzyıl kadar önce pozitivistimin öncüğünü üstlendiği söylenebilir.

2. Özgür İradenin Yadsınması

Spinoza'nın doğa düzenindeki determinist anlayışının bir sonucu da, insanın da doğa düzeninin bir parçası olması nedeniyle irade ya da başka bir kavrama sığınarak insanın her yerde bir ve aynı olan doğa yasalarının dışına çıkma olanağını yadsınmasıdır. Dolayısıyla Spinoza'ya göre insanı, Aristotelesçi felsefenin tanımladığı gibi “özgür irade”ye sahip bir varlık olarak düşünmek bir yanılsamadır. Ona göre insanların özgür olduklarını zannetmelerinin kökeninde, yalnız eylemlerinin ve bu eylemlere yönelen isteklerinin bilincinde olup, onları gerektiren nedenleri bilmemeleri yer alır.²¹ Nitekim doğa olaylarında olduğu gibi tüm insan eylemleri de belli nedenlerin gereğidir ve bu nedensellik zinciri sonsuza değin gider.²²

Böylece Spinoza her bir insanın kendi doğasının zorunluluğuyla eylemde bulunduğunu iddia eder. Zorunluluk karşısında yapılması gereken şey üzülme, isyan etme ya da yerinmek değildir; yapılması gereken şey onunla barışık yaşamaktır. Bu açıdan

¹⁶ Raphael Demos, “Spinoza's Doctrine of Privation”, *Philosophy*, Vol. 8 No. 30. (Apr., 1933), p. 161.

¹⁷ Spinoza, *TP*, I-1, s. 11

¹⁸ Spinoza, *TP*, I-4, s. 13.

¹⁹ Spinoza, *Etika*, III-Önsöz, s. 161-162

²⁰ Spinoza, *Etika*, III-Önsöz, s. 162

²¹ Spinoza, *Etika*, I-zeyl, s. 64; II-Önerme 35in scoliesi, s. 128

²² Spinoza, *Etika*, II-Önerme 48, s. 146

sorulması gereken soru da, yukarda belirttiğimiz matematiksel açıklıkla insan eylemlerin belirleyen nedenlerin ne olduğuna yönelik olmalıdır. Çünkü nedenlerin bilgisi, kişinin kendi doğasıyla olduğu ölçüde başkalarıyla da barışık yaşamasının kaynağıdır.

Bu bağlamda insan eylemlerin kökeninde akıl olabileceği gibi akıl dışı arzular da olabileceğini ifade eden Spinoza, insanın doğal gücünü ve dolayısıyla doğal hakkını da akıldan çok akıldışı arzulara bağlar. Çünkü gerçekte insanlar akıldan çok kör arzuyla davranırlar ve sonuç olarak insanların doğal gücü, yani insanların doğal hakları akılla değil, ama eylemi zorunlu kılan ve kendileri aracılığıyla varlığını korumaya çalıştıkları akıldışı arzularla tanımlanmalıdır.

Bu açıdan Spinoza insan olmanın ayrımını akıl olarak görmez; akıl-dışı yetilerin de, hiç değilse doğa olarak, insandan ayrılamayacağına işaret eder. İnsanın eylemde bulunmasını belirleyen her şeyi doğanın gücü ile ilişkilendirerek, insan ile doğa arasında düşünülebilecek herhangi bir karşıtlığa izin vermez. Ona göre insanın eylemlerinde akli ya da arzuyu kılavuz edinmesi bir şey değiştirmez; çünkü insan gerçekte ne yaparsa ancak doğanın yasalarına ve kurallarına göre yapar.²³ Dolayısıyla akla göre yaşamak doğal zorunluluk alanından çıkmak anlamına gelmez.

Bu noktada sorulması gereken soru ise özgür iradenin bu türden yadsınmasının siyasal açıdan neyi ifade ettiğidir. Açıkçası onun bu düşüncesi, bireyin tüm hayatının üst bir yetke tarafından önceden belirlendiği şekliyle aşırı bir kaderciliğe mi açılmaktadır? Aslında Spinoza dikkatli bir biçimde okunduğunda, onun doğa alanında ve doğanın bir parçası olarak insan dünyasında gördüğü zorunluluk düşüncesinin kadercilik olmadığı anlaşılır. *Çünkü Spinoza Tanrının sonsuz iradesini her bir bireye özgü tanrısal karar olarak değil, doğanın hiçbir biçimde değişmez zorunlu yasaları olarak anlar.* Dolayısıyla Spinoza'nın amacı, insanın siyasal alandaki rolünü yadsımak değil, tanrısal inayetin doğa düzeni ile aynı olduğunu belirleyerek sözde doğa dışı, doğaüstü ya da doğa ötesi olayları doğaya değil de Tanrı'ya bağlayıp doğa düzeni ile tanrısal düzeni birbirine karşıt iki ayrı düzen gibi gösteren anlayışı yıkmaktır.²⁴ Başka bir deyişle doğanın dışında ya da kendi içimizde başka bir tanrısal öz aramanın bir anlamı yoktur. Yine doğada, doğal düzene aykırı tanrısal etkiler de yoktur. Doğal olan, tanrısal olanın bizzat kendisidir.

Böylece Spinoza, Platon'la başlayan ve Yeni-Plâtonculukla süre giden felsefe geleneğinin benimsediği içe bakış yöntemine karşıt olarak, Tanrı ile kurduğumuz gerçek bağı ruhta değil, doğada olduğuna işaret eder. Bakışımızı içeriden dışarıya, gökyüzünden yeryüzüne, ölümden hayata yöneltmemiz gerektiğine vurgu yapar.²⁵

Öyleyse Spinoza'nın özgür iradeyi yadsıması metafizik bir sorunu çözümlmek içindir. Etik ve siyaset felsefesi açısından ise Spinoza özgürlüğü hem bir temel hem de bir amaç olarak görür. Başka bir deyişle Spinoza'nın özgür iradeyi yadsıması bireyin kendi aklını ve eyleme gücünü, "irade" adını alan doğa dışı üstün bir gücün buyruğuna sunup bu irade

²³ Spinoza, *TP*, II-5, s. 16-17

²⁴ Spinoza, *TTP*, VI, s. 118-119.

²⁵ Spinoza, *Etika*, IV, önerme 67 ve kanıtlanması, s. 355.

karşısında köleleşmesi anlamına gelmez. Bilakis özgürlüğün imkanı, doğal zorunluluğun kendisindedir.

Bu çerçevede Spinoza, tıpkı daha önce Plotinus'un Tanrı-evren düalizmine yaptığı karşı çıkış gibi, Descartes'ın da ruh-beden düalizmi içinde ele aldığı insan anlayışına getirdiği eleştiri bağlamında bunları iki ayrı töz olarak değil, tek ve aynı tözün iki ayrı niteliği olduğunu ileri sürer. Ona göre ruh ve beden bazen düşünce niteliğiyle bazen de uzam niteliğiyle tasarlanmış olan bir ve aynı tözdür ve her ikisi de aynı doğa yasalarına bağlıdır. Bu bakımdan Spinoza ruh ve beden arasında bir yöneten-yönetilen ilişkisi kuran anlayış karşısında bu ikisini aynı doğa ilkelerine bağlı ve birbiriyle uyum içinde bir birlik olarak görür. Descartes'ın kartezyen düşüncesi doğanın maddeci bir yorumu ile zihnin maddeci olmayan yorumu arasında ayırım gözetirken Spinoza, sadece doğa alanını değil, psikoloji, etik ve siyaset alanını da kuşatan evrensel bir yöntem önerir. Descartes görünüşte sağlam zeminde yol alıp, matematiksel yöntemi teoloji ve etik gibi tartışmalı konularda kullanmaktan çekinirken, Spinoza siyaset de dahil olmak üzere tüm bilimlerin hizmet ettiği tek bir amaçtan ve her birinin "töz bilimi"nin bir disiplini olarak çalışabilme imkanından söz eder.²⁶

Çünkü doğa hangi niteliğiyle göz önüne alınırsa alınsın, nesnelere düzen ve bağıntısı her zaman aynıdır. Bunun sonucu olarak bedeninin etkin ve edilgin durumlarının düzeni doğa bakımından ruhun etkin ve edilgin durumlarının düzenine uygundur.²⁷ Böylece Spinoza ruhun etkin ve bedeninin edilgin olarak görüldüğü biçimiyle geleneksel düşünme biçimi yerine, etkinliği akla, edilgiliği ise duygulanımlara özgü kılan bir anlayış geliştirir. Duygulanışlar bedeninin etkileme gücünün artmasına ya da eksilmesine, yetkinleşmesi ya da eksik kalmasına neden olur. Spinoza bu duygulanımların upuygun nedeni olduğumuzda "etki", başka durumlarda ise "edilgi" olarak adlandırılacağını ifade eder.²⁸ Bir duygulanışın upuygun nedeni olmak, yani etkin olmak akıl düsturuna göre yaşamak demektir.²⁹ Edilgin insan ise, duygulanımlarına göre yaşayan insandır.

Şu var ki bu durum etkin duyguların olmadığı anlamına gelmemektedir. Etkin duygular bedensel değişikliklerin edilgin yansımaları değil, akıl etkin olduğu sürece akıldan doğan duygulanımlardır. Bu açıdan Spinoza'ya göre bireyin yetkinleşmesi edilgin duygulardan kurtulmak ve edilgin duyguların olanaklı olduğu ölçüde etkin duygulara yerini bırakmasıyla olanaklı olur.³⁰

Akla göre yaşama ile duygulanışlara göre yaşama arasındaki bu karşıtlık özgür birey ile köle arasındaki ayrıma da kaynaklık eder. Nitekim Etika'nın IV. bölümün sonlarına doğru Spinoza kölenin duygulanışlarla yönetilen kimse olup, istesin ya da istemesin eylemlerinin bilgisine sahip olmadığını ifade eder. Buna karşılık özgür birey ise akılla yönetilen kimsedir.³¹ TP'deki ifadeleriyle, "insanın gücünü bedeninin gücünden çok ruhun gücüyle (fortitudo)

²⁶ Steven B. Smith, *Spinoza's Book of Life: Freedom and Redemption in Ethics*, Yale University Press, New Haven and London 2003, p. 14.

²⁷ Spinoza, *Etika*, II-Önerme 7'nin scoliesi, s. 87; III, Önerme 2'nin scoliesi, s. 166

²⁸ Spinoza, *Etika*, III-Tanım 3, s. 163.

²⁹ Spinoza, *Etika*, III-Önerme 33 ve kanıtlanması, s. 310; III, Önerme 3.

³⁰ Frederick Copleston, *Kita Ussalcılığ*, s. 129

³¹ Spinoza, *Etika*, IV-Önerme 65'in scoliesi, s. 354-355.

ölçmek gerektiğinden, en bağımsız insanlar, akılları üstün gelenler ve de aklın kılavuzluğunda yaşayanlardır.”³²

Bu açıdan Spinoza özgür bireyi etkin durumundan dolayı içinde yaşadığı toplumun kültürel değerlerinin üstüne çıkabilen, köleyi ise bu kültürel değerlerin edilgin alıcısı olarak gördüğü söylenebilir.³³ Özgürlük aklın yanlış inançlarla donanmış kültürel değerlerin alıcısı olmaktan kurtulup kendi doğasının bilgisine kavuşmasıdır. Açıkçası özgürlük, bir erdem ve yetkinlik durumunu ifade eder. Beden eyleme gücüne zihin ise kendi eyleme yolu olan anlama gücüne eriştiğinde” açığa çıkan bir erdem ve yetkinlik durumu.³⁴ Bu bakımdan insan *seçim yapma imkânına sahip olması bakımından değil, doğasının yasalarına uygun olarak var olma ve eylemde bulunma iktidarında olduğu sürece özgürdür.*

İşte bu noktada Spinoza'nın Tanrı anlayışının etik ve siyasî alana yansımaları görülebilir. İnsanın özgürlüğü ile Tanrı'nın özgürlüğünü aynı şekilde anlamak gerekir. “Nitekim mutlak olarak özgür bir varlık olan Tanrı, nasıl ki kendi doğasının zorunluluğu uyarınca var olur, mutlak bir zorunlulukla eylemde bulunur,³⁵ aynı şekilde insan da aklın kılavuzluğunda yaşadığı ölçüde özgürdür. Çünkü bu ölçüde, insan sadece doğası yoluyla uygun olarak bilinebilen nedenler tarafından eylemde bulunmaya belirlenmiştir, yine bu nedenler onu zorunlu olarak eylemde bulunmaya belirler. “Özgürlük gerçekte eylemin zorunluluğunu ortadan kaldırmaz, aksine, onu ortaya çıkarır.”³⁶

Bu açıdan Spinoza'ya göre özgürlüğün iki temeli vardır: akıl ve zorunluluk. Başka bir deyişle özgürlük, zorunluluğun bilincinde olmaktır. İnsan ancak yasalar aracılığıyla ve yasaların bilincinde olmakla özgür olabilir. Aklın önündeki engeller ancak evrensel doğa yasalarıyla yok edilebilir. *Bireysel düzlemde özgürlük, kişinin kendini gerçekleştirmesinin önündeki engellere, güdülere ve duygulanımlara akıl aracılığıyla egemen olmasıdır. Toplumsal düzlemde ise özgürlük toplumsal yetkinleşmenin önündeki engellere, korkuya, baskıya ve bilgisizliğe karşı durmaktır.* Önce söylemek gerekirse özgür iradeyi yadsımakla Spinoza savaşılmaması gereken şeyin doğa değil, doğayı bilgisizliğinin sınırlarıyla çepeçevre sarıp özgürlüğünün genişlemesine izin vermeyen “insan” olduğunu söyler. Eğer özgür değilsek bunun nedeni, bilgisizliğimizin karanlığında yol almaya çalışmamızdır. Bizi çepeçevre kuşatan toplumsal zincirleri kendimiz yaratıyoruz. Bu uğurda Tanrı'ya da adalet ve bağışlayıcılık gibi nitelikler yükleyip onu bir yasa koyucu, bir hükümdar gibi kavriyoruz.

Spinoza'yı modern anlamda özgürlüğün peygamberi olarak anılmasını gerektiren de tam da bu noktada, gerek felsefe gerekse de teoloji alanında çağına egemen olan anlayışı büyük bir dönüşüme uğratmış olmasıdır. Descartes gibi zamanının büyük filozoflarından farklı olarak Spinoza, özgürlüğü doğaya egemen olmak ve onu denetlemekle denk tutmaz. *Spinoza özgürlükten, doğayı dönüştürmek yerine doğanın içine gömülmüş olan kendi doğamızı bilmeyi anlar.* Özgürlük doğadan kurtulmak ya da onun üstüne çıkmak değil, doğayı

³² Spinoza, *TP*, II-11, s. 19-20.

³³ Robert Meshea, “Spinoza: Human Nature and History”, p. 609.

³⁴ Gilles Deleuze, *Spinoza-Pratik Felsefe*, s. 83.

³⁵ Spinoza, *TP*, II-7, s. 18.

³⁶ Spinoza, *TP*, II-11, s. 20.

–ve de kendi doğamızı- nedensel bağlamları içinde anlamaya çalışmaktır.³⁷ Bu da kuşkusuz ileride görüleceği gibi, anlama yetisinin yetkinleşmesi ile elde edilir.

3. Bireysel Hayatın İlkesi Olarak Conatus

Spinoza'nın insan doğasını ele alırken klasik felsefe geleneğinin dışına çıkarak özgür iradeyi yadsıması, siyasetin doğal ilkelerden hareketle kurulması gerektiği yönündeki bakış açısının ilk adımıdır. İkinci adımında ise iyi ya da kötü olarak nitelemeksizin doğal haliyle tüm eylemlerimizi belirleyen doğal bir ilkenin olup olmadığını belirlemek gelir.

Spinoza bu ilkeyi bir doğa yasası olarak gördüğü *conatus* olarak belirler. Her tekil varlığın kendi var oluşunu sürdürmek için gösterdiği çaba olarak tanımlanabilecek olan *conatus*,³⁸ o varlığın bilfiil özünü oluşturur.³⁹ Dolayısıyla insan doğası da, kendi varlığını sürdürmek için gösterdiği çabayla tanımlanabilir. Bu anlamda *conatus* insan doğasının zorunluluğunu ifade eden evrensel bir ilkedir.⁴⁰

Bu açıdan yukarıda kısmen değindiğimiz bir probleme yeniden dönecek olursak, Etika'nın III. Bölümünün hemen başında Skolâstik felsefe anlayışına yönelttiği eleştiri temelinde Spinoza, insan doğasından kaynaklanan hiçbir eylemi bir kötülük olarak görmediği gibi insan doğasının da bir kötülük olarak nitelendirilemeyeceğini ifade eder. İnsan günahkâr olarak doğmadığı gibi, ondaki hiçbir yeti ya da bu yetiden kaynaklanan eylem de kötü olarak görülemez. Öyleyse doğa düzeni açısından aklın yönlendirmesi ile tutkuların yönlendirmesi arasında iyilik ve kötülük bakımından herhangi bir ayırım yapılamaz.⁴¹ Çünkü, ister akıl kaynaklı ister tutku kaynaklı olsun her insan eyleminin amacı varlığını koruma çabasıdır.⁴² Dolayısıyla doğanın hakkı ve düzeni, kimsenin arzu etmeyeceği ve yapamayacağı şey dışında hiçbir şeyi yasaklamaz. Ne hilekârlık, ne kin, ne öfke, ne çatışma, ne de iştahın yönlendirdiği herhangi bir şey doğaya aykırı ya da doğal durumun dışında değildir.⁴³

Dolayısıyla *conatus* ilkesinin gereği olarak her bir birey doğal durumda kendi kendisinin efendisidir ve bu efendilikte başkalarıyla ilişkisi ancak kendi varlığını sürdürme çabasına yaptığı katkıya göre değer kazanır. Başka bir deyişle *her bir birey, doğa olarak bencildir ve bu durum onun doğal olarak en üstün hakkıdır*. Bu bağlamda insanlar arasındaki doğal eşitsizliği, doğal bir adalet olarak görmek de mümkündür. Öyle ki bu eşitsizlik, onların davranışları arasında ahlakî ya da hukukî bakımdan bir ayırım yapmayı gerektirmez. Bu bakımdan doğadaki tüm diğer tekil varlıklar gibi insanların da akıllıca, ahmakça, bilgece ya da sağduyuyla davrandığını söyleyip aralarında bir ayırım yapılamaz. Her varlık kendi doğasına uyararak yaptığı her şeyi üstün bir hak uyarınca yapar. Çünkü doğa tarafından belirlendiği biçimde davranmaktadır ve başka türlü de davranamaz. Bu da Spinoza'ya göre

³⁷ Steven B. Smith, *Spinoza's Book of Life: Freedom and Redemption in Ethics*, p. 25-26.

³⁸ Spinoza, *Etika*, III-Önerme 6, s. 173.

³⁹ Spinoza, *Etika*, III-Önerme 7, s. 174.

⁴⁰ Spinoza, *TP*, III-18, s. 32.

⁴¹ Spinoza, *Etika*, III-Önsöz, s. 160

⁴² Spinoza, *TP*, II-6, s. 17-18.

⁴³ Spinoza, *TTP*, XVI, s. 232; *TP*, II- 8, s. 18-19.

Pavlus'un öğretisiyle uyum içindedir: "Yasa öncesinde, yani insanların doğanın hükümdarlığı altında yaşadıkları göz önüne alındığı sürece, günah diye bir şey yoktur."⁴⁴

Böylece Sinoza'nın felsefesinde insan, daha sonra Fichte'yi haber verircesine *conatus* ilkesi gereğince öncelikle eyleyen bir varlık olarak görülür. Buna karşın Spinoza'nın sert eleştirilerine hedef olan Platon-Aristoteles çizgisindeki felsefe geleneğinde eylemin değeri ikincildir. Çünkü en yüksek erdem teori etkinliğidir. Diğer erdemler ise, aklın duygulanışlar üzerindeki zaferinin sonucu olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla teori hayatı üzerine yoğunlaşan bu hayat görüşünde bedensel istekler ve hatta bedensel eylemler aşağı konumundan dolayı teoriye engel olan, bu yüzden de bastırılması gereken güçler olarak görülür. Bu ise tarihi durağanlaştıran ve hatta yok sayan bir anlayışı doğurur. Oysa Spinoza bedenden ya da daha genel bir terimle mizaçtan gelen bu zorunluluklara gözlerini kapamadığı gibi onların gerektirdiği koşullarla uyumlu yaşamının yolunu arar. Sonuçta bunlar bireysel hayata olduğu ölçüde topluma da yön vermektedir. *Öyleyse conatus ilkesi, sadece teoriyi değil, eylemi de hesaba katmayı gerektirir. Bu ise eyleme yön veren güçleri bilmek ve kendi doğamıza uygun bir biçimde onları kullanmakla gerçekleşir.* İşte bu da tarihin yapıcı ögesidir.

Spinoza eyleme yön veren bu güçleri arzular olarak görür. Öyle ki *conatus*, bedensel ve ruhsal açıdan birlikte düşünülen insanî var oluş için *arzu/appetitus* ile eşdeğerdir.⁴⁵ Spinoza'nın deyimiyle, "arzu insanın özüdür, yani insanın kendi varlığında devam etmek için yaptığı çabadır."⁴⁶

Ancak arzu nesnelere çokluğunu göz önüne alınca burada ortaya çıkan sorun gerçekten baş döndürücüdür. İşte bu noktada Spinoza bireyi arzu nesnelere çeşitliliği içinde bir boşluğa bırakmaz. Hemen ardından aynı önermeye düştüğü notta arzunun nesnesini belirleyecek yetinin ne olması gerektiğini ifade eder. Kuşkusuz bu bilgiyi sağlayacak olan şey akıldır. *Çünkü akıl doğaya aykırı hiçbir şey istemez.* Dolayısıyla her bir bireyin kendisine gerçekten faydalı olanı aramasını, onu daha büyük bir yetkinliğe götüren şeylere yönelmesini, özce söylemek gerekirse kendinde bulunduğu ölçüde kendi varlığını korumaya çalışmasını ister.⁴⁷ Buna karşılık arzunun nesnesi olabilecek nitelikte olan ve çoğunluğun peşinde olduğu zenginlik, ün ve duyu hazları gibi amaçlar sadece varlığımızı korumaya bir çare olmamakla kalmaz, bunun için daha çok ayak bağı olurlar; çoğu zaman onları ele geçirmiş olanların ve her zaman onlar tarafından ele geçirilmiş olanların, yıkımlarına yol açarlar.⁴⁸

Bu bağlamda temel sorun insan için varlığını korumaya yönelik olarak gerçekten yararlı olan şeyi belirlemektir. Bu sorun açısından Spinoza, yararlılık ilkesini insan varlığının en iyi parçası olarak gördüğü anlama yetisine uygular. Ona göre gerçekten kendi yararımız, kuşkusuz her şeyden önce anlama yetimizi yetkinleştirmemizde bulunur.⁴⁹

⁴⁴ Spinoza, *TTP*, XVI, s. 230-231.

⁴⁵ Spinoza, *Etika*, III-Önerme 9'un scoliesi, s. 176.

⁴⁶ Spinoza, *Etika*, IV-Önerme 18, s. 293.

⁴⁷ Spinoza, *Etika*, IV-Önerme 18'in scoliesi, s. 293-294.

⁴⁸ Spinoza, *On the Improvement of the Understanding*, Translated from the Latin: R. H. M. Elwes, Dover Publications New York, p. 5.

⁴⁹ *TTP*, s. 97.

Bu açıdan bakıldığında Spinoza, acaba insanın doğuştan getirdiği doğasına ek olarak, kazanması gereken ikinci bir insan doğasından mı söz etmektedir? *Etika*'da “yetkinlik” ve “eksiklik” kavramlarını ele alırken üstü örtülü olarak işlediği bu konu özellikle *Anlama Yetisinin İyileştirilmesi Üzerine* adlı eserde açıklığa kavuşur. Spinoza'nın bu eserde ifade ettiği üzere, *insanın zayıflığı kendi düşüncesi içinde doğanın yetkin düzenine erişememekle birlikte, yine de kendisi için sahip olduğundan çok daha sağlam bir insan doğası tasarlar ve bunu amaç olarak belirler.*⁵⁰

Bu anlamda insanın başta anlama yetisi olmak üzere kendi doğasını yetkinleştirme çabası ve bu uğurda akıl düsturuna göre yaşamını yönetmesi var olan doğasına alternatif değil, bilakis doğasının gereğidir. Conatus ilkesinin gereği olarak,⁵¹ iyilik ve kötülük de bu çabaya yaptığı katkıya göre belirlenir. Çünkü iki yönlü bir anlatımla Spinoza ilkin bizim doğamızla uyuşan şeylerin zorunlu olarak faydalı ve bu nedenle de iyi; buna karşılık doğamızla uyuşmadığı sürece de kötü ve zararlı olduğunu ifade eder.⁵² Daha sonra da, amaç olarak belirlediğimiz yetkin insan doğası modeline bizi gittikçe yaklaştırdığını kesinlikle bildiğimiz araçların iyi; tersine bu modeli meydana çıkarmaya engel olduğunu kesinlikle bildiğimiz şeylerin ise kötü olduğunu belirtir.⁵³ Böylece Spinoza Stoa felsefesinin de etkisiyle,⁵⁴ neyin iyi ve neyin kötü olduğuna yönelik ölçütün, bir şeyin insan doğasıyla uyuşup uyuşması, daha da önemlisi yetkin insan doğası modeline yaklaştıran yaklaştırmaması olduğunu ifade etmiş olur. Bu da eyleme gücünü arttıran ya da geliştiren şeyin iyi, eyleme gücüne engel olan ya da azaltan şeyin kötü olması anlamına gelir.⁵⁵

Spinoza'nın bu iddiasının betimleyici olduğu kadar normatif olduğu açıktır. Çünkü bu yetkin insan doğası modeli doğada açık bir biçimde bulunmayıp daha çok bizim akla dayalı arzularımız temelinde oluşturulur. Başka bir deyişle Spinoza akla ve bilgiye dayalı bir yetkin insan modeli önerir.⁵⁶ Bu açıdan tüm bilimlerin de en yüksek insan yetkinliğinin kazanılması amacına yöneltilmesi gerekir ki, bu uğurda gösterilen çabayı desteklemeyen her şey yararsız olarak reddedilmelidir. Kısacası Spinoza'ya göre tüm eylem ve düşüncelerimiz bu nihai amaca yönlendirilmelidir.⁵⁷ Birey kendisini sınırlayan toplumsal ve siyasal koşulları bu amaca göre değerlendirmelidir.

Burada şunu belirtmek gerekir ki insanî alandaki erekselliğe yapılan bu vurguyla, Spinoza'nın düşüncesini saptırıp insanî alanla doğa alanının birbirinden bağımsız olarak ele alınması gerektiği söylenemez. Tam tersine Spinoza insanî alanda ortaya çıkan bir üstünlüğe dikkat çekmektedir. Bu üstünlük *conatusun* akıl ile ilgisinden kaynaklanır. Bu bakımdan insanın *conatusu*, istemenin ve aklın uyumlu birliğidir. Özce söylemek gerekirse bu ikinci türden insan doğası, doğal düzenle bilişsel düzeydeki birliğe işaret eder. Dolayısıyla en yüksek amaç, düşüncelerin düzen ve bağlantısının doğanın düzen ve bağlantısıyla özdeş

⁵⁰ Spinoza, *On the Improvement of the Understanding*, p. 6

⁵¹ Spinoza, *Etika*, III, Önerme 6, s. 173

⁵² Spinoza, *Etika*, IV, önerme 31 ve sonucu, s. 304-305.

⁵³ Spinoza, *Etika*, IV, önsöz, s. 273.

⁵⁴ Arslan Topakkaya, “Stoa Etiğinin Temel Kavramları”, *Felsefe Dünyası*, 2009/1, S. 49, s. 56, 62

⁵⁵ Gilles Deleuze, *Spinoza-Pratik Felsefe*, (çev. Ulus Baker), Norgunk Yay., İstanbul 2005, s. 70.

⁵⁶ Matthew J. Kisner, *Spinoza on Human Freedom*, Cambridge University Press, New York 2011, p. 97-98

⁵⁷ Benedict de Spinoza; *On the Improvement of the Understanding*, p. 7.

kılınmasıdır.⁵⁸ İnsan doğasının yetkinleşmesi de bu düşünsel birliğe ulaşma anlamına gelir.

Buna göre iyinin ve kötünün, yetkin olan ile eksik olanın da anlamı, insanın amaç olarak belirlediği nedene göre açığa çıkan görecelik içerir.⁵⁹ Ancak buradaki göreceliliği de özellikle karıştırmamak gerekmektedir. Spinoza öznel ahlak ve siyaset kuramı ortaya koymaz. Tam tersine buradaki şüpheciliğe kadar götürebilecek nitelikteki görecelik, doğa karşısında insanların akıllarıyla değil de, duylarda yol açtığı etkilere göre yargıda bulunmasından kaynaklanmaktadır.⁶⁰

Böylece Spinoza insanî alandaki *conatus* ile amaç ilişkisini, yetkinlik ya da eksiklik yönünden değerlendirirken bu görecelik batağından kurtulmanın yolu olarak sunmaktadır. Başka bir deyişle tıpkı doğanın kendinde bir amacı olmamasına karşın insanî alanda amaçsız yaşamayı yeğlemeyeceği gibi, doğada yetkin ya da yetkinsizin, iyi ya da kötünün bulunmayışı ve insanın bu kavramları oluştururken duygu ve hayal gücüne dayanması da, onları bırakmanın gerekçesi olamaz. Öyleyse sorun bu kavramların hangi anlamda kullanılması gerektiğidir.

Kuşkusuz bu anlam, yukarıda dile getirildiği gibi *conatus* ilkesinin gereği olan yararlılıktır. Böylece Spinoza iyi insanı, ilişkilerini kendi doğasına yararlı olacak biçimde ve uygun olanlarla kurmaya çalışan güçlü, akıllı ve özgür kimse; kötü insanı ise, doğanın ve kendi doğasının bilgisinden yoksun olduğu için edilgin olan, rastlantıyla yaşayan, bu yüzden de sürekli yakınan zayıf ve köle kimse olduğunu düşünür.⁶¹ Öyleyse iyi ve kötü, ancak insan doğasıyla ilişkisi içinde anlam kazanır. İnsan doğasına uygun olduğu ölçüde yararlı olanın bilgisini kazanan özgür birey işlerini rastlantıya bırakmaksızın düzene koyar ve kendi gücünü artırma yolunu tutar. Bu durum erdemin de ne olduğunu açıklar: “İnsana nispet edilmesi bakımından erdem, sırf kendi doğasının yasalarıyla tanınabilen bazı şeyleri yapma gücüne sahip olmak bakımından insanın özü ya da doğasıdır.”⁶²

4. Toplumsal Hayatın İlkesi Olarak Conatus

Yukarıda ele alındığı biçimiyle *conatusun* öncelikle bireysel bir ilke olduğu, bu yüzden de Spinoza'nın individüalist bir siyaset kuramı geliştirdiği düşünülebilir. Fakat Spinoza bu noktada yönümüzü çevirerek her tekil varlığın var oluş ilkesi olarak gördüğü *conatusu*, bireysel düzlemden toplumsal düzleme taşır. Bu açıdan bireyin kişisel olarak amaçladığı yetkinlik düzeyini olabildiğince geniş bir toplumsallığa yaymayı amaçlar.

Bu bağlamda Spinoza, Aristoteles'le benzer biçimde,⁶³ “en yüksek iyi”yi bireyle sınırlandırmayıp, eğer olanaklıysa başka bireylerle birlikte “yetkin doğa”ya ulaşması olarak görür. Dolayısıyla bireyin amacı, öncelikle bu tür bir doğayı kendisi için kazanmak ve daha

⁵⁸ Spinoza, *Etika*, II-Önerme 7, s. 86.

⁵⁹ Raphael Demos, “Spinoza's Doctrine of Privation”, p. 155

⁶⁰ Spinoza, *Etika*, I-zeyl, s. 72-76

⁶¹ Tülin Bumin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1996, s. 77.

⁶² Spinoza, *Etika*, IV-Tanımlar 8, s. 276.

⁶³ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev.: Saffet Babür, Ayraç Yay., Ankara 1998, 1094b.

sonra da başkalarının ona katılması için çaba göstermektir. İşte olabildiğince çok sayıda bireyin bu tür bir yetkin doğaya ulaşmasını sağlayacak toplumsal ve siyasal düzeni kurmak için, insan doğasını sözü edilen ikinci bir doğaya ulaştıracak biçimde anlamak gerekir.⁶⁴ *Dolayısıyla Spinoza'ya göre siyaset, conatus'un toplumsal düzlemdeki karşılığı; tarih ise bu evrensel ilkenin süreç içerisindeki açılımı olarak yorumlanabilir.*

Bu anlamda Spinoza'nın insanın doğası ile ilgili belirlemelerini Aristoteles'le buluşturan nokta, insanın doğal durumda kendi kendisinin efendisi olamayacağı için toplumsallığının da kendi doğasının bir parçası olduğunu kabul etmesidir.⁶⁵ Buna göre doğa durumundaki bireysellikte kendini savunma ve hayatı sürdürmek için gerekli şeyleri sağlama gücü olmadığından ötürü her bir bireyin toplumsallığa doğal bir eğilimi olduğu ve bu toplumsal durumun tümüyle ortadan kaldırılmasının imkânsız olduğu sonucuna varılır.⁶⁶ Açıkçası Spinoza, tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi, insanı doğa olarak toplumsal bir varlık, toplumsal ilişkileri de doğal ilişkiler olarak görür. *Başka bir deyişle, insanın toplumsallığı onun doğasının bir zorunluluğudur.*

Buna ek olarak Spinoza, insanın toplumsallığına *conatus* ilkesinin gereği olan yukarıda dile getirdiğimiz yararlılık düşüncesini katar. Nitekim bireyin varlığını sürdürmesi ve anlama yetisini yetkinleştirilmesi bu uğurda kendisine yararlı olan şeyleri kazanmasına bağlıdır. *Etika*'da ortaya konulduğu biçimde gerek tarihsel deneyimler gerekse de akıl yürütme yoluyla açıkça görülebilecek olan tek tek bireylerin birbiriyle uyuşmasıyla elde edecekleri bu doğal yarar, onların birbiriyle anlaşıp güçlerini birleştirmeleriyle iktidarlarının artacağı ve böylece doğa üzerinde tek başlarına sahip olduklarından daha fazla haklarının olmasıdır. Öyle ki, bu şekilde bir *beden/corpus* içinde bir araya gelebilenlerin sayısı ne kadar fazla olursa, ortak olarak o kadar çok hakka sahip olacaklardır.⁶⁷

Bu açıdan aynı doğaya sahip bireylerin birleşmesi bir güç katlanmasını ifade eder. Bu ise insana insandan daha faydalı bir şeyin olmaması anlamına gelir. Başka bir deyişle tüm bireylerin her konuda bütün ruhları ve bedenleriyle sanki tek bir ruh ve tek bir beden olacakmış gibi uyuşmalarından ve hepsinin birden varlıklarını korumaya çalışmalarından, hepsinde ortak olan yararı hepsinin birden aramasından daha iyi, varlıklarını korumak için isteyebilecekleri bir şey yoktur.⁶⁸

Bu durum bir toplumun gücünün onu oluşturan bireylerin gücüyle bağlantılı olduğu sonucunu doğurur. Bu anlamda toplumsal birlik, bireylerin doğal güçlerinin ve buna bağlı olarak doğal haklarının birbirine kenetlenmesi olarak düşünülebilir.⁶⁹

Ancak burada bireylerin hangi yönleriyle aynı doğaya sahip olduğunu belirlemek gerekmektedir. Bu anlamda Spinoza tıpkı bireysel özgürlük ve doğaya uygun yaşamının olduğu gibi, toplumsal uzlaşma zemininin biricik koşulunun da akla göre yaşamak olduğunu

⁶⁴ Spinoza, *On the Improvement of the Understanding*, p. 6

⁶⁵ Spinoza, *TP*, II-15, s. 21

⁶⁶ Spinoza, *TP*, VI-1, s. 41

⁶⁷ Spinoza, *TP*, II-13, 15, s. 20,21.

⁶⁸ Spinoza, *Etika*, IV-Önerme 18'in scoliesi, s. 295.

⁶⁹ Etienne Balibar, *Spinoza ve Siyaset*, (çev. Sanem Soyarslan), Otonom Yay., İstanbul 2010, s. 82.

ileri sürer. Ona göre “insanlar yalnız akıl düsturuna göre yaşadıklarında birbirleriyle daima doğal ve zorunlu olarak uyuşurlar.”⁷⁰

Etika’daki toplumsal uzlaşmanın olanağına yönelik bu anahtar nitelikteki önermeden Spinoza iki sonuç çıkarır: Bunlardan birincisi, bireye doğadaki en faydalı şeyin akıl düsturuna göre yaşayan başka bir birey olduğudur. İkinci sonuç ise, toplum içinde her bir bireyin kendisine faydalı olanı aradığı zaman birbirlerine de faydalı olmalarıdır.⁷¹

Böylece aynı önermeye düştüğü notta Spinoza, tarihsel deneyimin tanıklığına başvurarak her ne kadar akıl düsturuna göre yaşamının toplumsal gerçeklik içinde çok nadir olduğu görülse de insanın insan için bir tanrı olduğunu ve insanların ihtiyaç duydukları şeyleri karşılıklı yardımlaşma ile çok daha kolay elde edebileceklerini ve her yandan kendilerini ürküten tehlikelerden ancak birleşmiş kuvvetleriyle kaçınabileceklerini gösterdiğini ifade eder.⁷²

Bu açıdan bakıldığında Spinoza, birey ile diğerleri arasında hukukun saf biçimi bakımından bir ayırım gözetmez. Her bir birey, bir diğerini eşiti olarak tanımasını sağlayan akıl yasalarına göre davranmak durumundadır. Kant’ın deyimiyle her bir birey “insanlığı” bir diğerinde tanır.⁷³ Bu nokta Spinoza’yı Hobbes’dan ayıran en önemli görüştür. Hobbes’a göre doğa durumundan sivil duruma geçiş herkesin herkese düşman olduğu bir korku alanından herkesin tüm doğal güçlerini egemene devretmesiyle oluşan bir itaat ve yükümlülük alanına doğru gelişir. Spinoza’da ise bu geçiş herkesin güçlerinin birleşmesi olarak tanımlanabilecek yardımlaşma idesi altındaki bir özgürlük ve yetkinlik durumu olarak ortaya konulur.⁷⁴ Yine bu açıdan Spinoza Jean-Jacques Rousseau’ya daha yakındır. Şu ayrımla ki Descartes’ın etkisiyle doğa durumu ile sivil durum arasında karşıtlık gören Rousseau, *Émile*’nin başında, Tanrı’nın elinden çıktığında her şeyin iyi olup insanın elinde yozlaştığını ileri sürmekle kötülüğün tarih öncesi bir “düşüş”e değil, tarihe içkin olduğuna, yani toplumlaşmayla birlikte ortaya çıktığına işaret eder.⁷⁵ Bu yüzden çözüm de “ilk günah”ın teolojik yorumlarında değil, tarihte aranmalıdır. Doğa durumunda iyi ve özgür bir yabani olarak görülen birey, toplum tarafından bencil ve saldırgan, kendi doğasına yabancılaşmış bir varlığa dönüşür. Dolayısıyla toplumsal kölelikten yeniden özgürlüğe geçmenin koşulu, bireylerin tüm güç ve haklarını hep birlikte genel iradeye bağlı kılmasıyla toplumun kendini dönüştürmesidir.⁷⁶ Spinoza da bu bağlamda insanların uyumlu bir birlik olacak şekilde akıl düsturuna göre yetkin insan doğası tasarımına ulaştıracak olan siyasal koşulların yaratılması yönünde bir toplumsal dönüşümü öngörür. Bu bakımdan Spinoza’nın siyaset felsefesinde, bir tür ütöpik düşünce ile iç içe gelişen tarihsel gerçekliği dönüştürmeye yönelik bir içerik görürüz. Sonuçta Spinoza insani alanda kölelikten özgürlüğe, güçsüzlükten güce, tutkuların akıl yaşamına, doğal durumdan sivil duruma,

⁷⁰ Spinoza, *Etika*, IV-Önerme 35, s. 309

⁷¹ Spinoza, *Etika*, IV-Önerme 35’in sonucu 1 ve2, s. 310-311

⁷² Spinoza, *Etika*, IV-Önerme 35’in scoliesi, s. 311-312.

⁷³ Miguel Vatter; “Strauss and Schmitt as Readers of Hobbes and Spinoza”, *New Centennial Review* 4:3 (2004), p. 166-167.

⁷⁴ Savaş Ergül; “Hobbes ve Spinoza: Siyasetin Yerini Belirlemeye Dair İki Girişim”, *Felsefe-Logos*, Yıl: 15, Sayı: 40, İstanbul 2011, s. 40.

⁷⁵ Jean Jacques Rousseau, *Emile*, (çev.: Ülkü Akagündüz), Selis Yay., İstanbul 2003, s. 11

⁷⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, (çev.: Alpagut Erenuluğ), Öteki Yay., Ankara 1999, s. 47.

hurafeden gerçek dine bir geçişi gerekli gören bir ereksellik olduğunu ileri sürer. *İnsanî alanda aşılması gereken yol, insan doğasının anlama yetisinin yetkinleşmesiyle hem bireysel hem de toplumsal düzlemde ikinci bir doğaya ulaşacak şekilde aşılmasıdır. Bunun tarih içinde gerçekleşmesinin imkânı ise, bu uğurda bireylerin tüm doğal güç ve haklarını kendisine devrettiği devletin var olmasıdır.*

Tüm bu görüşlerinde Spinoza'nın bireyi ve devleti eşdeğer ölçüde bir birlik olarak kavrama çabası görebiliriz. Onun metafizik ve etik görüşlerinde önemli bir yeri olan güçlerin birleşmesi düşüncesi, siyaset felsefesinde de devleti bireysel güçlerin birliği olarak yorumlamasıyla örtüşür. Bu bakımdan bireysel bütünlük ile devletin bütünlüğü birbirine koşuttur.⁷⁷

Bu durumun siyasi açıdan önemi, bireylerin aynı etkinlikte birleşmesiyle devletin tikel bir varlık olarak kavranmasına olanak sağlamasıdır. Bu açıdan “Kent’in hakkı da, bir içinde aynı düşünceyi izleyen Multitudo’nun gücüyle tanımlanır ve eğer Kent, salim aklın tüm insanlara ulaşmasının yararlı olduğunu öğrettiği amaca doğru tüm gayretiyle yönelmezse, bu ruh birliği hiçbir biçimde tasarlanamaz.”⁷⁸

Bu görüşleriyle Spinoza'nın siyasal özneliğin ilk teorisyenlerinden biri olduğu düşünülebilir. Devletin gücü bireylerinde içkindir. Devletin ve kurumlarının tarihi bireylerin tarihiyle eş zamanlı gelişir.⁷⁹ Bu bakımdan Spinoza, Descartes ve Hobbes’dan daha açık ve köklü bir biçimde, bireysel özgürlüğün yetkin bir biçimde kurulması ve korunmasının devletin başarısına bağlı olduğunu, devletin de ancak bireysel güçlerin toplanıp birbiriyle kaynaşmasıyla uygun bir biçimde kurulabileceğini açıklar. Bu yüzden sivil toplum, bireylerin ve devletin aynı eylemde birleşmesi ile oluşur. Dolayısıyla Spinoza'nın düşüncesinde sivil toplum ve devlet birbirinden ayrı kavramlar olarak düşünülemez.⁸⁰

Böylelikle Spinoza'nın düşüncesi devletin de akla dayalı bir yapılanma olması gerektiği yönünde gelişir. “Eğer doğa durumunda en çok iktidara sahip olan ve kendi hakkına en çok bağlı olan kişi aklın kılavuzluğunu izleyen ise, aynı şekilde en güçlü ve en bağımsız Kent de akla dayanan ve akıl tarafından yönetilendir.”⁸¹ Bu anlamda devletin de meşruiyeti ve temeli, akla dayanmasına bağlıdır. Fakat bu durumun devleti yönetenlerle ilgili olmadığını da eklemek gerekir. Devleti yönetenlerin hangi güdüyle yönettiği önemli değildir; onlar için önemli olan iyi yönetip yönetmediğidir. İyi yönetme ise doğa yasalarını bilip bununla uyumlu bir siyaset geliştirmek demektir. Açıkçası Spinoza’ya göre gerçek anlamda devlet, aklın bir ürünüdür; akıl ise insandan doğaya aykırı bir şey istemez.

Böylelikle Spinoza, Farabi’yle de bağlantı kurulabilecek ölçüde bir “devlet akli” düşüncesinin temellerini atmada başarı göstererek, en iyi devletin, içinde insanların dirlik ve düzen içinde yaşadığı, yani tüm bireylerin, tam anlamıyla insanca bir yaşam, ama kan

⁷⁷ Spinoza, *TTP*, III, s. 84. *TP*, II-21, s. 23; *TP*, II-2, s. 25-26. *TP*, III-5, s. 27; *TP*, VII-22, s. 63.

⁷⁸ *TP*, III-7, s. 28.

⁷⁹ Scott Newton, “Constitutionalism and Imperialism Sub Specie Spinozae”, *Law Critique, Volume: 17* (Springer 2006), p. 337.

⁸⁰ agy.

⁸¹ Spinoza, *TP*, III-7, s. 28

dolaşımı ve tüm diğer hayvanlarda ortak olan diğer işlevlerinin yerine getirilmesiyle değil, aslı olarak akılla, ruhun erdemiyile ve gerçek yaşamla tanımlanan bir yaşam sürdürdükleri bir siyasal örgütlenme olduğunu ileri sürer.⁸²

5. Kazanılmış Yetkin İnsan Doğasının Koşulu Olarak Devlet

Böylelikle, eğer nesnelere doğal düzeninin bilgisi temel alınarak insanın doğal donanımı ve yetileri ile karşılaştırılacak olursa bu ikinci türen “yetkin insan doğası”nı kazanmanın tarihsel ve toplumsal koşulları belirlenmiş olur. Buradan sözünü ettiğimiz ikinci türden insan doğasının birincisinden farklı olarak bireylerin doğal güçlerinin kendisine devredildiği yetke olarak devletin varlığıyla birlikte ortaya çıkabileceği sonucuna ulaşılır. Böylece yöneten ve yönetilen herkesin doğal yatkınlıklarıyla değil, aklın buyruklarıyla yaşamak zorunda olduğu siyasal durum ortaya çıkmış olur. Siyasal durumda kamu işleri her bir bireyin ortak esenlik için önemli olanı yapacağı biçimde düzenlenmiştir ve ortak esenliği ilgilendiren hiçbir şey kişilerin doğal eğilimlerine bırakılmamıştır.⁸³

Böylece de devletin doğal zorunluluğu ve temel koşulu ortaya çıkmış olur. Bireyler güvenlik içinde kendi doğalarını yetkinleştirmek için var olan doğal hak ve güçlerini kendilerinin üstündeki bir yetkeye devretmek zorundadır. Sonuçta bireyin kendi doğal hakkını topluma ve devlete devretmesindeki amaç, kendi bireysel özgürlüğünü ve özerkliğini kazanmak istemesidir. Çünkü doğal durum her bir bireyin gücü ölçüsünde yapabileceğini yapma konusunda hiçbir yasak getirmemekle birlikte, aynı nesneyi arzulayan eşitleriyle bir çatışma içinde olması kaçınılmazdır. Başka bir deyişle doğal durumda doğal hakkın sınırları bireyin yapabileceklerine kadar uzanır. Burada başkalarının yapabilecekleri ile bireyin yapabileceklerinin aynı yerde karşılaşması durumunda çatışmanın kaçınılmaz olduğu açıktır.⁸⁴ Bu yüzden doğal durumda özgürlük, çatışma ve nefret, hile ve aldatma, güvensizlik ve korku altında biçimlenmiştir. Bu yüzden bireylerin güvenlik ve bayındırlık içinde yaşamak için birleşmeleri ve birlikte hareket etmeleri gerekir. Bunun için de, her bir bireyin doğal hakkının topluca kullanılması ve bu hakkın artık bireyin gücü ve iradesince değil topluca herkesin gücü ve iradesince belirlenmesi sağlanmalıdır.⁸⁵ Ancak böylesi bir toplumda bireyler doğal olduğu ölçüde eşit olmakla birlikte, barış ortamı içinde kendi bireysel yetkinliklerini kazanma olanağı bulurlar.⁸⁶

Hukuk felsefesi açısından bu durum, hukukun üstünlüğü ilkesinin her bir bireyin diğerlerini özgür ve eşit olarak tanımalarına olanak verdiğinden dolayı, bu tür bir ilke üzerine kurulmuş olan devletin aynı zamanda bireylerin birbirini aşağı ya da üstün olarak düşünmesinden kaynaklanabilecek olası bir düşmanlıktan uzaklaştırıcı bir işlevinin olması

⁸² Spinoza, *TP*, V-5, s. 39; Mustafa Yıldız; *Farabi'nin Toplum ve Devlet Görüşü*, Basılmamış Doktora tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2009, s. 235.

⁸³ Spinoza, *TP*, VI-3, s. 42

⁸⁴ Etienne Balibar, *Spinoza ve Siyaset*, s. 80.

⁸⁵ Spinoza, *TTP*, XVI, s. 232.

⁸⁶ Tomaž Mastnak, “Spinoza: Democracy and Revelation”, *Filozofski Vestnik*, Volume/Letnik XXIX, Number/Številka 2, 2008, p. 38.

gerektiğini gösterir.⁸⁷ İnsanın birinci doğasında var olan eşitsizlikler, ikinci doğasının oluşabilmesi için gerekli olan devlet sayesinde ortadan kaldırılır. Birey devlete doğal haklarını devretmekle yetkinleşmesinin önündeki engelleri ortadan kaldırmış olur.

Buna bağlı olarak devletin gerçek amacı yurttaşların var olma ve yetkinleşme çabasını mümkün olan en iyi biçimde korumak, zihinsel ve bedensel eyleme güçlerinin arttırmasını sağlayacak bir ortak yaşam alanı oluşturmaktır. Başka bir deyişle bireylerin *conatus* ilkesinin gereği olarak doğal hak ve güçlerini devlete devretmesi, devletin sınırsız bir güç odağı haline gelmesi ve bireyler üzerinde yetkilerinin sınırsız olması anlamına gelmez. Eğer bireyler doğal haklarını devlete devretmişse bunun nedeni, bu devir ile birlikte kendisinin daha yetkin bir doğaya ulaşacağını düşünmesidir. Bu amaca ulaşmak için gerekli olan araçların bir kısmı bireyin kendi doğasında içkin olarak varsa da, yani bunların elde edilmesi yalnızca bireysel gücümüze, salt insan doğasının yasalarına bağlı ise de, güvenlik içinde yaşamaya ve bedenimizi korumaya yönelik araçlar dışsal nedenlerin yönetimine bağlıdır.⁸⁸

İşte bu açıdan sorun bu devrin kime ve ne ölçüde olacağıdır. Bu sorun bağlamında Spinoza devleti, bireysel güç ve hakların kendisine devredildiği niceliksel bir yapılanma olarak düşünür ve sırasıyla üç tür yönetim biçimi olduğunu söyler. Ona göre tüm karar alma gücü ya herkesin, ya birkaç kişinin ya da tek kişinin elindedir. “Eğer bu görev tüm çoğunluk/multitudo tarafından oluşturulmuş bir meclise aitse, kamu iktidarına demokrasi denir. Eğer meclis seçilmiş bazı kişilerden oluşuyorsa, bu aristokrasidir ve nihayet, kamu işlerinin yürütülmesi ve dolayısıyla iktidar tek bir kişiye aitse, bu da monarşi dediğimiz şeydir.”⁸⁹

Bireyin doğal güçlerinin devriyle ilgili ortaya çıkan bu yönetim biçimleri içinde Spinoza'nın tercihi, çağının genel monarşik ruhuna aykırı olarak **demokrasidir**. Çünkü en doğal ve doğanın insanlara tanıdığı özgürlüğe en yakın yönetim biçimi olarak demokraside hiç kimse doğal hakkını, gelecekte her türlü tartışmanın dışında kalacak bir tarzda başkasına devretmez. Tam tersine, her bir birey onu kendisinin de bir parçası olduğu toplumun bütününe devreder. Böylece herkes daha önce doğal halde olduğu gibi eşit kalır.⁹⁰

Bu bakımdan monarşik yönetimlerin egemen olmaya başladığı bir dönemde Spinoza, Rönesans'ın özgürlükçü ruhunu yeniden dile getirerek, Avrupa kültürüne Eski Yunan düşüncesinin Ortaçağı aşarak kendilerine gelen gerçek mirasının sanat alanıyla sınırlı olmayıp bir yönetim biçimi olan demokrasi olduğunu hatırlatır.⁹¹ Dolayısıyla da Spinoza'nın *Teolojik-Politik İnceleme*'si (1670), Machiavelli'nin *Hükümdar* (1531), Hobbes'un *Leviathan* (1651), Bodin'in *Devletin Altı Kitabı* (1576), Bossuet'nin *Kitab-ı Mukaddes'ten Çıkarılmış Siyaset* (1679) gibi mutlak monarşiyi felsefi temelleriyle savunan eserler arasında aykırı bir çıkış yapar. Tam tersine Spinoza TTP'yi, iki durum karşısında bireyin özgürleşmesinin bir savunusu olarak kaleme alır. Bunlardan birincisi monarşik yönetimlerin insanları aldatmaları

⁸⁷ Miguel Vatter; “Strauss and Schmitt as Readers of Hobbes and Spinoza”, p. 167.

⁸⁸ Spinoza, *TTP*, III, s. 84-85

⁸⁹ Spinoza, *TP*; II-17, s. 21

⁹⁰ Spinoza, *TTP*, XVI, s. 236

⁹¹ Ernst Bloch, *Rönesans Felsefesi Üzerine*, (çev. Hüseyin Portakal), Cem Yay., İstanbul 2002, s. 131.

ve onları dizginlemesi gereken korkuya din maskesi takmalarıdır. İkincisi ise teologların halk üzerinde iktidar kurmak ya da iktidara yaranmak için dini yozlaştırıp gerçek inancı bönlüğe ve önyargıya dönüştürmeleridir.⁹² Her iki durumda da birey, genelde doğadan özel de ise kendi doğasından çıkarak siyasal bütün karşısında olduğu ölçüde Tanrı karşısında da özgürlüğünü yitirmekte, bir köleye dönüşmektedir. Bu açıdan Spinoza'nın başlıca hedefinin Yahudi ve Hıristiyan teologlarının oluşturduğu din anlayışı olduğunu söyleyebiliriz. Eski Yunan'da doğal bağlar üzerine kurulu toplum-devlet dinamiği, Hıristiyan teologların elinde siyasal bütünü kendini doğanın ve toplumun dışında tasavvur edilen bir Tanrıyla meşrulaştırılması yoluna gitmesine bir tepki olarak Spinoza bu ilişkiyi yeniden, bu sefer bireye de gerektiği değeri vererek kurmaya çalışır.

İşte doğa ve insan doğası kavramlarıyla bağlantılı olarak düşünülen demokratik devlet, ne doğa içinde “bir krallıktan başka bir krallığa geçişi”, ne de bireyin kendi doğasından bir kopuşu ya da bireyselliğinden feragat etmesini ifade eder. *Bilakis demokratik yönetim, bireyin kendi doğasını daha yetkin olarak düşündüğü ikinci bir doğaya taşıyacak bir siyasal ortamın en uygun biçimi olduğu için meşrudur.* Bu yüzden doğal durumda da demokratik sivil durumda da insan doğası aynı ilkelerle belirlenmiştir.

Buna karşın devletin din maskesi altında, aslında gerçek dini hurafelere dönüştürerek kendisine meşruiyet kazandırması en büyük aldatmacadır. Bu yüzden yönetimlerini bu türden bir efendi-köle ilişkisi üzerine kuran bir devlet hakikatte iddia ettiği üzere tanrısal yasaya dayanmamakta, tam tersine tanrısal yasayı çarpıtarak kendi üstün iradesini haklılaştırma aracına dönüştürmekte ve insan-doğa-Tanrı ilişkisini bozmaktadır. Bu yüzden Spinoza gerçek tanrısal düzeninin bilgisinin doğa düzeninin bilgisi olduğunu ileri sürer. Kuşkusuz bu görüş başta fizik olmak üzere doğa bilimlerinin gelişimi için önemli bir hareket noktasıdır. Bununla birlikte Spinoza'nın asıl ilgisi tarih ve siyaset üzerinedir. O, *Etika*'da bireyin toplumsal varoluşa duyduğu gereksinimi gösterirken TTP'de ve TP'de ise siyasal toplumun kurulmasının ön koşullarını ve koyutlarını kurmaya çalışır. Spinoza'nın siyasal toplumla merkezi ilgisi bir yandan dinsel ve teolojik tüm doğa ötesi açıklamaları bu alandan uzaklaştırmak ve siyasetin oluşumunda felsefenin teolojiden bağımsızlığını göstermektir. Diğer yandan ise siyasal bütünü bileşenleri olan bireylerin anlama yetilerini geliştirmelerinin ve yeteneklerini gerçekleştirmelerinin olanağını özgür bir toplumsal düzende bulabileceklerini ortaya koymaktır.⁹³ Nitekim teologların boyunduruğundan kurtulmak öncelikle doğa bilgisi ışığında bireyin, toplumun ve devletin yeniden tanımlanmasını gerektirir. Özellikle bu bakış açısından Kutsal Kitap'ın asıl özünü yitirerek din adamlarının elinde tarihsel süreç içerisinde geçirdiği değişimi gözler önüne sermek TTP'nin temel amaçlarından biridir. Başka bir ifade ile hakikatle uyum içinde düşünebilmek ve çalışabilmek için bu engelden kurtulmak, aklı arındırmak, yani bütün açıklığıyla aklın kendi ilkelerini belirlemek gerekmiştir.⁹⁴

⁹² Spinoza, *TTP*, Giriş, s. 45-47.

⁹³ Raia Prokhovnik, “Spinoza's Conception of Sovereignty”, *History of European Ideas*, 27 (2001), p. 293.

⁹⁴ Etienne Balibar, *Spinoza ve Siyaset*, s. 21.

Sonuç

Spinoza Tanrı ile insan arasında Skolastik felsefe tarafından ortaya konulan ontolojik ayrılığı, Tanrı, doğa ve insan doğası kavramlarını mezcederek asgari düzeye indirir. Ontolojinde gösterdiği bu tavrını siyaset felsefesinde de sürdürerek birey, toplum ve devlet arasındaki ilişkiyi olabildiğince içkinleştirir. Onun düşüncesinin gücünün özellikle bu içkinlikte olduğu söylenebilir. Bu içkinlik doğa düzeni ile tanrısal düzeni özdeşleştirmenin sonucu olarak, siyasal iktidarın da olabildiğince topluma ve bireye dayanması anlamında insan doğasıyla çelişmemesi anlamına gelmektedir.

Spinoza bu tavrıyla ne *Etika*'nın yazarı olarak terimin klasik anlamıyla "ahlakçı"dır, ne de TTP ve TP 'yi yazarken "siyasetçi". Onun sorunu bireye bir takım ahlakî öğütler ya da devlet adamlarına siyasi tavsiyeler vermek değildir. Öncelikle o insan olmanın gerektirdiği davranışların koşullarını araştırır, sonra da bu koşullara uygun olacak biçimde yönetme gücünün en iyi nasıl kullanılacağını gösterir. Amaç bireyin toplum ve devlet ilişkileri içinde kendini nasıl konumlandıracağını belirlemek olduğu kadar, devletin de nasıl yönetmesi gerektiğini ortaya koymaktır. Söz konusu olan dar anlamda ne ahlak ne de siyasettir; fakat bireyin ve toplumun kendisini yönetme sanatıdır.

Bu anlamda Spinoza'da toplumun kendini yönetme sanatı olarak da tanımlanabilecek olan siyaset, toplumdan bireye doğru yöneliminde bireyin yetkinleşmesi yolundaki yararını olanaklı kılacak bir özgürleşmenin önünü açma; bireyden topluma doğru yöneliminde ise toplumun diğer bireylerinin yetkinleşmesi yolunda onlara yardımda bulunma ilkesi üzerine bir kurumsallaşmayı ifade eder. Bu kurumsallaşma da kuşkusuz devlet kavramında karşılığını bulur.

Bu bağlamda Spinoza bir siyaset filozofu olarak induvidualist (bireyci) bir yaklaşım sergilemekle birlikte bir yetkinleşme idesi eşliğinde siyaset kuramını inşa etmede başarı sağlayarak sosyalist (toplumcu) görüşlere de bir zemin hazırlar. Hatta onun sisteminde bireycilik ve toplumculuk öylesine iç içe gelişir ki bunları birbirinden ayırmak, hele ki karşıt kutuplara yerleştirmek imkânsızdır. Ona bu özgünlüğünü sağlayan şey ise devleti de tıpkı bir birey olarak görmesi ve tarihselliği içinde devletin akla dayalı yönüne vurgu yapmasıdır.

Spinoza'nın bu görüşü birey ile devlet arasında karşılıklı bir bağımlılık ilişkisi olduğunu gösterir. Birey toplumsal hayatın ve politik düzenlemelerin ekseninde yer alır. Toplumun ve yönetimin iyileştirilmesi bireyin kendini yetkinleştirmesine ve bu amaca göre başkalarına yardım etmesine bağlıdır. Bireydeki bu değişim toplumdaki değişimin çekirdeğidir. Çünkü *Etika*'da tarih ve kültürel etkilerden bağımsız olarak ele alınan birey, yetkinleşmesini tamamlamak için siyasetin içine girmeli, devletin aklî bir yapıya kavuşması için topluma yardımcı olmalı, böylece devlet de bireyin özgürlüğünün yolunu açmalıdır. Bu açıdan akıl da, insan doğasının bir parçası olan kör tutkularını aşır onu yeni bir doğaya taşıyacak özgür birey ve demokratik devletin kurucu temelidir. Dolayısıyla doğal hakların demokratik toplum sözleşmesine devredilmesiyle aklın kılavuzluğunda insanın anlama yetisinin olduğu kadar tarihin de özgürlük idesi altında de ilerlemesi mümkün olacaktır.

Öyleyse devletin görevi yasalar koyarak bir takım yaptırımlar aracılığıyla insanları bu

yasalara uymaya zorlamak değil, doğayla uyumlu bir toplumsal hayatın temellerini ve ilkelerini doğa yasalarından çıkarsamaktır. Siyasetin yasaları, doğa ile zorunlu olarak uyuşur. Çünkü aynı doğa yasaları tarafından belirlenmiştir. Siyaset alanında ortaya çıkan sorunlar, ancak bu yasaların keşfiyle ortadan kaldırılabilir.

Kaynaklar

- Aristoteles. (1998). *Nikomakhos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: Ayraç Yay.
- Balibar, Étienne. (2010). *Spinoza ve Siyaset*. çev. Sanem Soyarslan. İstanbul: Otonom Yay.
- Bloch, Ernst. (2002). *Rönesans Felsefesi Üzerine*. çev. Hüseyin Portakal. İstanbul: Cem Yay.
- Bumin, Tülin. (1996). *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*. İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- Copleston, Frederick. (1991). *Kıta Ussalcılığı*, Copleston Felsefe Tarihi. C: 4, Bölüm: b. İstanbul: İdea Yay.
- Demos, Raphael. (1933). *Spinoza's Doctrine of Privation, Philosophy*. Vol. 8 No. 30. pp. 155-166.
- Ergül, Savaş. (2011). *Hobbes ve Spinoza: Siyasetin Yerini Belirlemeye Dair İki Girişim*. *Felsefe-Logos*. Yıl: 15, Sayı: 40. İstanbul.
- Kisner, Matthew. (2011). *J., Spinoza on Human Freedom*. New York: Cambridge University Press.
- Mastnak, Tomaž. (2008). *Spinoza: Democracy and Revelation, Filozofski Vestnik*. Volume/Letnik: XXIX, Number/Številka: 2, pp. 31-59.
- Mcshea, Robert. (1971). *Spinoza: Human Nature and History. Monist*, 54:4 (1971, Oct.) pp. 602-616.
- Nahum, Alber. (2009). *Spinoza'nın Kutsal Kitap Tefsir Kuramı, Spinoza Günleri-Teolojik Politik İnceleme Etrafında Sempozyum Bildirileri*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay.
- Newton, Scott. (2006). *Constitutionalism And Imperialism Sub Specie Spinozae*. Law Critique, Volume: 17, pp. 325-355.
- Prokhovnik, Raia. (2001). *Spinoza's Conception of Sovereignty*. History of European Ideas, Volume: 27, pp. 289-306.
- Rousseau, Jean Jacques. (2003). *Emile*. çev. Ülkü Akagündüz. İstanbul: Selis Yay.
- Rousseau, Jean-Jacques. (1999). *Toplum Sözleşmesi*. çev. Alpagut Erenuluğ, Ankara: Öteki Yay.
- Spinoza, Benedict de. (1965). *Etika*. çev. Hilmi Ziya Ülken. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Spinoza, Benedict de. *On the Improvement of the Understanding*. Translated from the Latin: R. H. M. Elwes, New York: Dover Publications.
- Spinoza, Benedictus. (2010). *Teolojik-Politik İnceleme*. çev. Cemal Bali Akal, Reyda Ergün. İstanbul: Dost Kitabevi Yay., 2. Baskı.
- Spinoza, Benedictus. (2007). *Tractatus Politicus*. çev. Murat Erşan. Ankara: Dost Kitabevi Yay. s. 12, 14.

- Smith, Steven B. (2003). *Spinoza's Book of Life: Freedom and Redemption in Ethics*. New Haven and London: Yale University Press.
- Topakkaya. (2009). *Stoa Etiğinin Temel Kavramları*. Felsefe Dünyası, 2009/1, S. 49
- Vatter, Miguel. (2004). *Strauss and Schmitt as Readers of Hobbes and Spinoza*. New Centennial Review, 4:3, pp. 161–214.
- Yıldız, Mustafa. (2009). *Farabi'nin Toplum ve Devlet Görüşü*. Basılmamış Doktora tezi, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.