SPINOZA VE SİYASET

Fransızcadan çeviren: Sanem Soyarslan

Étienne Balibar



SPINOZA VE SİYASET

Étienne Balibar

Otonom 2

Felsefe Dizisi 1
Spinoza Kitaplığı 1

Spinoza ve Siyaset
Étienne Balibar

ISBN 978-975-6056-32-5
Gözden geçirilmiş 2. Basım Ekim 2010, İstanbul (1000 adet)
1. Basım Kasım 2004, İstanbul (1000 adet)

© Presses Universitaires de France, 1985
© Türkçe yayım hakları Otonom Yayıncılık, 2004
Çeviri Presses Universitaires de France/1996 basımından yapılmıştır

Kitabın Özgün Adı
Spinoza et la Politique

Fransızcadan Çeviren
Sanem Soyarslan

Yayıma Hazırlayan
Eylem Canaslan

Kapak ve İç Tasarım
Mert İnan - Barış Eroğlu

Baskı ve Cilt
Mart Matbaacılık Sanatları Tic. ve San. Ltd. Şti.
Tel (0212) 321 23 00

Yayınevi Sertifika no: 11821

Otonom Yayıncılık
Yeniçarşı Cad. Kalkan Han No: 36/6 Galatasaray/Beyoğlu
İstanbul
Tel 0 212 244 87 09
Faks 0 212 292 23 66
e-posta: iletisim@otonomyayincilik.com
www.otonomyayincilik.com

SPINOZA VE SİYASET

Étienne Balibar

Fransızcadan Çeviren
Sanem Soyarslan

otonom

İÇİNDEKİLER

Türkiyeli Okurlarıma 7

Başlarken 11

1. Spinoza Partisi 15
"Özgürlük Partisi"
Din mi, Teoloji mi?
İlahi Takdir ve Özgür İrade: Dini İdeolojilerin Çatışması
Kiliseler, Mezhepler, Partiler: Hollanda Cumhuriyeti'nin Krizi

2. *Tractatus Theologico-Politicus*: Demokratik Bir Manifesto 41
Egemenin Hakkı ve Düşünce Özgürlüğü
"En Doğal" Devlet: Demokrasi
Bir Tarih Felsefesi mi?
Teokrasinin Mirası

3. *Tractatus Politicus*: Bir Devlet Bilimi 69
1672 Sonrası: Yeni Sorunsal
Tractatus Politicus'un Planı
Hak ve Güç
"Politik Beden"
Devletin Ruhu: Karar

4. *Ethica*: Politik Antropoloji 97
Toplumculluk
İtaat Nedir?
Ethica ve İletişim

5. Siyaset ve İletişim 123
Güç ve Özgürlük
"Arzu İnsanın Özüdür"
Topluluk Açmazı ve Bilgi Sorunu

Kronoloji 155

Kaynakça 161

Dizin 169

Türkiyeli Okurlarıma

Kitabım *Spinoza ve Siyaset*'in Türkçeye çevrilmiş olması benim için müthiş bir zevk ve büyük bir onur kaynağı. Her şeyden önce çeviriyi mümkün kılan ve ona mümkün olan en yüksek kaliteyi kazandırmak için bilgilerini ve özenlerini seferber eden genç meslektaşlara ve çevirmenlere tüm içtenliğimle teşekkür etmek istiyorum. İkinci olarak da bu çevirinin benim için neden özel bir öneme sahip olduğunu birkaç kelimeyle anlatmak istiyorum. Bu özel önemin ise hem genel, hem de daha spesifik nedenleri var.

Genel nedenler Avrupa'nın batısıyla doğusu, daha kesin olarak da Fransa ile Türkiye arasındaki ilişkiye dair günümüzdeki konjonktürle ilgili. Hepimizin bildiği gibi Avrupa'nın coğrafi sınırları meselesine odaklanılarak, kıta "sınırları"nın ve Türkiye'nin bu sınırların içinde mi yoksa dışında mı kaldığının konu edildiği bir tartışma söz konusu. Ben Türkiye'yi tarihsel anlamda Avrupa sahasının bir parçası olarak görmekle kalmıyor, onun Avrupa "kimliği"ne getireceği katkının geçmişte olduğu kadar gelecekte de gerekli olacağını düşünüyorum.

Bu düşüncemin nedeni, kıtanın "batısı" [*occident*] ile "doğusu" [*orient*] arasında, ardında derin izler bırakmış çatışmaların yaşandığını inkâr etmem değildir. Bu düşüncemin nedeni, aksine, bu çatışmaların ortak mirasımızın kalbini oluşturması ve şimdi bu mirasın, komşuluk ve tamamlayıcılık deneyimlerinin üretken şekilde kullanılacağı yeni bir tarihsel dönemin hazırlanabilmesi için dönüştürülmesi ve kolektif bir şekilde geliştirilmesi gerektiğidir.

Bu düşüncemin nedeni, Türkiye gibi geniş ve çeşitliliğe sahip bir ülkenin "safkan" Avrupalı olacağına ya da Avrupa Birliği tarafından kabul görebilmek uğruna uygarlığının başka öğelerini ortadan kaldırmak zorunda kalacağına inanmam da değildir. Düşüncemin nedeni, aksine, Avrupa'nın kendisinin birçok farklı ve heterojen geleneğin buluşup birleştiği sınırlarda yaşanmış olan tarihsel deneyimlerden öğreneceği birçok şeyin bulunmasıdır. Avrupa'nın kendisi, o basit aynılık ve ötekilik alternatiflerinin anlamlarını tamamıyla yitirdiği bir "sınır bölgesi" haline gelmiştir. Bütün bu nedenlerden dolayı, kültür ve kültürler arasında çeviri meselesi hepimiz için emsalsiz öneme sahiptir.

Daha spesifik nedenler ise Spinoza'nın felsefesinin içeriğiyle ilgilidir. Bu felsefeyi 1980'lerin başlarında öğrencilerime verdiğim derslerden hareketle yazdığım bu küçük kitapta anlatmaya, bunu yaparken de antropolojik sorun ile siyasi sorun arasındaki ilişki üzerinde ısrarlı biçimde durmaya çalıştım.

Benim Spinoza'nın felsefesine olan ilgim, tıpkı kuşağımın Matheron, Deleuze ve Althusser gibi büyük üstatların öğrencisi olmuş birçok başka filozofun da olduğu gibi, her türlü indirgemeciliği engellemekle kalmayıp, imgelemden akla kadar her türlü entelektüel deneyime dair bütünlüklü bir izahat vermeyi mümkün kılacak "materyalist" bir bakış açısı geliştirebilme imkânıyla ilintiliydi. Bu bakış açısı bir anlamda Marx'tan öğrendiklerimizle Freud'dan öğrendiklerimiz arasındaki "uçurumun üzerine köprüler kurma" imkânını veriyordu bize.

Öte yandan, yeni tarihsel koşullara girdiğimiz bu dönemde bundan daha da önemli hale gelmiş olan şey, demokrasinin

koşulları ve siyasetin kurumsal çerçevesi ile vatandaş yığınlarının (ya da bu konu üzerine olan ilgisini paylaştığım, ancak yoruma ve sonuçlara dair birçok noktada kendisinden ayrıldığım Antonio Negri'nin öncelik verdiği Latince terminolojiyle "çokluklar"ın [*multitudes*]) ikircikli gücü arasındaki ilişki üzerine düşünebilmek olmuştu. Eşitlik ve özgürlük değerlerini toplumun ve bizzat vatandaşların kolektif pratikleri üzerinde temellendirme yolundaki en radikal girişimlerden biri olan Spinoza'nın siyaset felsefesine göre demokrasinin koşulları, gerek tarihin güçlerine, gerekse bilginin ve kamuya açık akılcı tartışmanın dönüştürücü gücüne dair seküler bir anlayıştan ayrı düşünülemez. Diğer yandan, Hobbes ve Locke'tan Rousseau ve Hume'a kadar, tutku ile akıl, boyun eğme ile özgürlük, çıkar ile inanç gibi karşıtlıklara dair zengin çözümlemeler yapmış başka Aydınlanma düşünürlerinden bir hayli farklı olarak Spinoza, bizzat akılcılığın ve evrenselciliğin tarihsel niteliğini anlamaya çalışmıştır. Bunu yaparken de özellikle tektanrıcı dinlerden gelen cemaat ve iletişim kalıplarıyla girmiş olduğu samimi ve çelişkili ilişkiyi araştırmaya ayrı bir önem vermiştir.

Spinoza bunu yaparak nesnellik ile görecelik ikilemlerine bir alternatif olarak evrenselliğin "pratik" ve "konstrüktif" anlayışlarını –ki bunlar evrenselliği birincil nitelikte kolektif ya da terimin geniş anlamıyla "siyasi" bir göreve dönüştürürler– tahayyül edebilmemizi mümkün kılmıştır.

Bugün bu sorunların, özellikle de Avrupa'nın çeşitli kültürlerini kuşatan sınırların içinden hareket edip Avrupa-merkezciliğin koyduğu sınırları bertaraf etme çabasına girişmiş olan entelektüeller ve halklar için her zamankinden daha acil bir gündem maddesi olduğunu düşünüyorum. Umut ediyorum ki bu çalışmamın çevirisi, böylesi bir çabanın günümüzde gerekli kıldığı alışverişlere mütevazı bir katkı olarak kabul edilir.

É. B.

Başlarken

"En iyi felsefeyi bulduğumu iddia etmiyorum, ama şunu biliyorum ki hakikatin bilgisine sahibim (...) zira hakikat hem kendisinin hem de yanlışlığın biricik kanıtıdır."
Spinoza, LXXVI. Mektup (A. Burgh'a)

"O, vicdanın baskı altına alınmasından hoşlanmazdı ve ikiyüzlülüğün en büyük düşmanıydı."
Bayle, *Sözlük*, Spinoza maddesi

Spinoza ve siyaset: İlk bakışta, bu basit ifade bile apaçık bir çelişki! Eğer siyaset tarihin düzenine aitse, işte bütün bir sistemini, bilmek Tanrı'yı bilmektir ve "Tanrı doğadır" fikirlerinin açılımı olarak sunan bir filozof. Eğer siyaset tutkunun düzenine aitse, işte insanın arzularını ve eylemlerini "geometrik bir biçimde (...) sanki söz konusu olan çizgiler, düzlemler ve hacimlermişçesine" (*Ethica*, üçüncü bölüm, önsöz) anlamak (*intelligere*) üzere yola çıkan bir filozof. Eğer siyaset güncel olaylar içinde biçimleniyorsa, işte erdemin ve egemen iyinin bütün tekil şeyleri "sonsuzluğun bakış açısından" (*sub*

aeternitatis specie) (*Ethica*, beşinci bölüm) kavramaktan ibaret olduğunu düşünen bir filozof. Bu filozof bize, siyaset hakkında sadece spekülasyondan ibaret olmayan ne anlatabilir?

Spinoza'nın kendisi, kanı ve anlamanın, kavram ve pratiğin bu şekilde birleştirilmesinde hiçbir çelişki görmedi. Bilakis, *Tractatus Politicus*'a (*TP*) başlarken tam da bu ifadeleri kullanarak, amacının "pratikle en iyi şekilde uyum sağlayacak sonuçlar"a ulaşmak olduğunu ve "bu sonuçların, insan doğasının kendine has koşullarından (...) bize matematiğin kazandırdığı zihin açıklığıyla çıkarsanacağını" ortaya koydu. Bu amaca ulaşmak, insanların eylemleriyle "alay etmek, onlara acımak veya onları suçlamak" (*TP*, birinci bölüm) yerine bu eylemleri zorunlu nedenleri yoluyla anlamaktan (*intelligere*) geçiyordu. Spinoza'nın olgunluk döneminin ilk büyük eseri –*Tractatus Theologico-Politicus* (*TTP*)– bir polemikler kitabı, sayfalarında kimi zaman suçlamaya varan ironi veya endişe izleri taşıyan bir felsefi ve siyasi manifestoydu. Bundan ötürü dikkatli okurlarından bazıları, Spinoza'nın amaçlarına sadık kalamadığı ya da kavramın önceliğini savunmasının, aslında bazı fazlaca insani tutkular için kullandığı bir maskeden başka bir şey olmadığı kanaatine varmışlardır.

Ben bu küçük kitapta, bütün bunlardan ilham alarak yeni bir şey denemeyi öneriyorum: Spinoza'nın felsefesini, onun siyasetindeki meselelerden *yola çıkarak* ortaya koymak ve bunu yaparken de, aynı zamanda, onun düşüncesindeki felsefe-siyaset bütünlüğünün arayışına çıkmak. Bu girişimin temelinde yukarıda bahsettiğim üç ana metnin yakın okumaları ve bu okumalardan kaynaklanan tartışmalar yatmaktadır.

Baskılar, Çeviriler, Çalışma Araçları

Spinoza'nın *Eserleri*'nin özgün metni (Latince veya Felemenkçe) iki klasik baskıda toplanmıştır: Van Vloten ve Land, *Benedicti de Spinoza Opera quotquot reperta sunt*, Lahey, 1895, 4

Cilt (iki cilt halinde tekrar basılmıştır) ve Carl Gebhardt, *Spinoza Opera*, 4 Cilt, Heidelberg, 1924. Bu baskılardan birincisi, *İbranice Dilbilgisi Rehberi*'ni içermemekte ve Carl Gebhardt'ın eleştirel basımında düzeltilmiş olan bazı hataları barındırmaktadır. Günümüzde yorumcular çoğunlukla Gebhardt'ın baskısını tercih etmektedirler. Gebhardt'ın baskısından beri klasik külliyata, Spinoza'nın bazı yazışmaları da eklenmiştir.

Spinoza'nın temel eserlerinin Fransızca çevirileri kolaylıkla ulaşılabilen şu iki baskıda bulunmaktadır:
- Appuhn baskısı: *Œuvres de Spinoza*, 4 cilt, tekrar basım Garnier-Flammarion, 1965, (1. Cilt: *Kısa Risale, Anlağın İyileştirilmesi Üzerine, Descartes Felsefesinin İlkeleri, Metafizik Düşünceler*; 2. Cilt: *Tractatus Theologico-Politicus*; 3. Cilt: *Ethica*; 4. Cilt: *Tractatus Politicus* ve *Yazışmalar*);
- "Bibliothèque de la Pléiade" baskısı (Gallimard, 1954). Spinoza'nın biyografisini de içeren bu baskı, M. Francès, R. Caillois ve R. Misrahi'nin katkılarıyla hazırlanmıştır.

Bu toplu basımlar dışında, özellikle A. Koyré (Vrin, 1951) imzalı *Anlağın İyileştirilmesi Üzerine* (iki dilde) ve *Tractatus Politicus*'un biri Sylvain Zac (Vrin, 1968), diğeri Pierre-François Moreau (Editions Réplique, 1979) imzalı iki farklı (iki dilde) baskısı dikkat çekiyor. Daha önce "Garnier Klasikler" serisi altında basılmış olan *Etika*'nın Latince metni ve Appuhn çevirisi, Editions Vrin tarafından tekrar basılmıştır. Bunun yanı sıra, Bernard Pautrat 1988 yılında Gebhardt baskısını temel alarak oluşturduğu Latince metniyle birlikte *Etika*'nın yeni bir çevirisini yayımlamıştır (Editions du Seuil).

Spinoza ve Siyaset'te, *Tractatus Theologico-Politicus*'tan (*TTP*) alıntı yaparken Garnier-Flammarion baskısının numaralandırmasını esas aldım. Ancak Appuhn'ün çevirisini sıklıkla değiştirerek kullandım. *Tractatus Politicus*'un (*TP*) bölüm ve paragraf numaralandırması bütün baskılarda aynı: Zaman zaman Sylvain Zac'ın çözümlerinden esinlenerek bazı değişiklikler

yapsam da, *TP* alıntılarında genel olarak P.-F. Moreau çevirisinden yararlandım. *Ethica* için bütün çevirileri yeniden yaptım. Bu eserle ilgili referanslarda bölüm numaralarını roman, önerme numaralarını ise arap rakamlarını kullanarak belirttim (örnek: IV, 37: *Ethica*'nın IV. bölümünün 37 numaralı önermesi). Önermeleri kanıtlar, kanıtları ise bazı durumlarda bir ya da birden çok sayıda "sonuç" ve "not" lar (yani Spinoza'nın yorumları) takip etti.

Metin içinde hiçbir ikincil kaynak belirtmedim. İlgilenenler için kitabın sonunda seçme bir kaynakça bulunmaktadır.* Daha kapsamlı bir kaynakça için Jean Préposiet *Bibliogarphie spinoziste*, Paris, Les Belles-Lettres, 1973; güncel çalışmalar için ise Theo Van der Werf, Heine Siebrand, Cœn Westerveen tarafından hazırlanmış olan *A Spinoza Bibliography* 1971-1983, Leiden, E. J. Brill, 1984 isimli yayınlara bakılabilir.

Son olarak, çok faydalı bir çalışma aracı olarak Emilia Giancotti-Boscherini tarafından iki cilt olarak hazırlanmış olan *Lexicon Spinozanum*'u (Lahey, Martinus Nijhoff, 1969) öneririm. Bu eserde Spinoza'nın farklı yapıtlarından (özgün dillerinde) derlenmiş önemli pasajlar, onun terminolojisinde önem arz eden her bir terim esas alınarak numaralandırılmış ve sınıflandırılmıştır.

* Bkz. Kaynakça bölümünde Türkçe baskıya yayıncının notu. (y.n.)

Spinoza Partisi

İsimsiz olarak hayali bir yayıncının adıyla basılmış olan (ancak hemen "Voorburg'un ateist Yahudisi"ne mal edilen) *Tractatus Theologico-Politicus* (*TTP*), yayımlandığında, etkisi uzun süre devam edecek büyük bir skandala yol açtı.[1] Bayle'in deyişiyle, "zararlı ve berbat bir kitap"tı bu. Bir yüzyıl boyunca kitap bir sürü ihbar ve inkârla karşılaştı. Fakat aynı zamanda kitabın içerdiği argümanlar, kutsal kitap yorumları ile "liberten" literatürün yanı sıra, siyaset hukuku ve gelenekçi otoritelerin eleştirileri üzerinde de büyük izler bıraktı.

Spinoza'nın bu sert tepkilere hazırlıksız yakalandığı söylenemez. Onun, kitabın aşırı gerilimi bugün bile hâlâ hissedilen giriş kısmından itibaren, tezatlarla ve tehlikelerle dolu bir durumda almış olduğu çifte riskin farkında olduğunu görürüz: entelektüel nüfuz araçlarını tahrip ettiği karşıtları tarafından

1 Burada Spinoza'nın biyografisini vermiyorum. (bkz. Kaynakça) Ancak üç büyük eserin oluşturduğu önemli aşamaları tarihsel bir bağlama oturtmanın kaçınılmaz olduğunu düşünüyorum. Bunun için kitabın sonunda verilen *kronolojiye* hemen bakmakta fayda var.

çok iyi anlaşılmak ve de okur kitlesince, hatta kendine yakın gördüklerince dahi, yanlış anlaşılmak. Peki, Spinoza bu riski neden almıştır? Bu sorunun cevabını kitabın ilk sayfalarında detaylı bir biçimde verir (*TTP*, 19-28):

"Beni yazmaya iten sebepleri açıklayacağım." Bu sebeplerin ilki dinin, doğal ve insani güçlerin çıldırtıcı korkusu ve kiliselerin çıkarcı dogmatizmi nedeniyle batıl itikada dönüşerek bozulmasıdır. Açık ya da gizli iç savaş (elbette anlaşmazlıklar despotizm tarafından ortadan kaldırılmadıkça) ile çokluğun tutkularının iktidar sahipleri tarafından yönlendirilmesi de bundan kaynaklanır. Peki, bu duruma çare bulmak için ne yapmak gerekir? *İki tür bilgiyi birbirinden ayırmak gerekir* (ki göreceğimiz gibi bu onları karşı karşıya getirmek anlamına gelmez): kutsal yazının sıkı bir okumasından çıkarılabilecek ve "itaatten başka amacı olmayan" "vahyedilmiş bilgi" ile evrensel insan anlığının ulaşabileceği ve sadece Doğa ile ilgili olan –geçici olarak bilim ya da akıl diyebileceğimiz– "doğal bilgi". "Bu iki tür bilginin hiçbir ortak noktası yoktur. Bu bilgi türleri kendi alanlarını en ufak bir çatışma olmaksızın ve biri diğerinin kölesi olmaksızın işgal edebilirler." Bu durumun sonucunda önce inanç konusundaki bireysel fikirler, etkin bir şekilde diğerlerine dönük bir sevgiye yönelmek üzere özgürleşecek; sonra da devlet hakkındaki bireysel fikirler, devletin güvenliğiyle bağdaşmak üzere özgürleşecektir. Özel olarak ise Tanrı, doğa, bilgelik yolları ve insanların kurtuluşuna yönelik felsefi araştırmanın bütünüyle özgürleşmesi mümkün olacaktır. Toplum yaşamının *temel bir kuralının* tanımı buradan gelmektedir: Kamu hukuku öyle olacaktır ki, "*sözler asla cezalandırılmayacak, sadece eylemlere dair dava açılabilecek*"tir Bu temel kuralın uygulandığı devleti Spinoza daha sonra demokrasi olarak adlandırır. Amsterdam "Özgür Cumhuriyeti", bu devlet biçimine yakındır (o zamanın koşullarına göre mümkün olanın en iyisi midir? Bunu göreceğiz.) "Mutlak" monarşi yanlıları ve teologlar, gerçek dini ve felsefeyi nasıl tehdit ediyorlarsa, Cumhuriyeti de aynı şe-

kilde ve aynı nedenlerden ötürü tehdit etmektedirler. O halde demokrasinin, gerçek dinin (ki kutsal yazı buna "merhamet ve adalet" der) ve felsefenin peşinde koştuğu fayda pratikte tektir ve aynıdır. *Bu fayda özgürlüktür.*

"Özgürlük Partisi"

Eğer durum buysa, *TTP*'nin yanlış anlaşılması kitapta ortaya konulan argümanları neden sürekli olarak (ve bir anlamda önceden) tehdit eder? Bu soruyla ilgili olarak metnin satır aralarında gizli pek çok neden bulabiliriz.

Birincisi, hiçbir kavram "özgürlük" kavramı kadar belirsiz değildir. Çok az istisnanın dışında hiçbir felsefe, hiçbir siyasi ideoloji (pratikte bir hâkimiyet söz konusu olsa dahi) kendini bir özgürleşme girişiminden farklı bir şey olarak sunmaz. Bu yüzden de felsefi ve siyasi öğretilerin özgürlük ile zorlama ya da özgürlük ile zorunluluk arasındaki basit antitezlerle yetindiklerine nadiren rastlanır. Bu öğretiler kendilerini daha çok diğerlerine karşı özgürlüğün "doğru" bir tanımını kurmaya (ya da yeniden kurmaya) yönelik girişimler olarak sunarlar. Göreceğimiz gibi, Spinoza da bu durumun bir örneğini sergiler.

Ancak durum böyle olsa bile, bunun tek sebebi, özgürlük kavramının daha çıkışından itibaren içine gömülü olduğu ve hangi döneme ait olduğunu söylemenin zor olduğu belirsizlikler ve çatışkılar değildir. Tarihsel konjonktürün izlerinin *TTP*'nin her yerine sinmiş olması, eserin tek bir tonda yazılmış, "salt teorik" bir yapıt olarak okunmasını engeller. Kitapta Spinoza yakıcı derecede güncel olan dinsel bir tartışmanın içine dalmıştır. Onun, monarşi yanlısı parti ile Kalvenci papazların "bütünleşmeci" propagandası arasındaki gizli anlaşmayı daha doğmadan mahvedecek önerilerde bulunduğunu görürüz. Bunlar doğrudan Spinoza'nın zamanında içinde bulunduğu ve kendisini yakın hissettiği toplumsal grupların amaçlarıyla –ve her şeyden önce de Hollanda Cumhuriyeti'nin yönetici elitle-

rininkilerle– birleşiyordu. Aslında bu elit sınıf kendisini o dönemde bir *"özgürlük partisi" olarak tanımlamaya* başlamıştı. Bu sınıf, ulusal bir özgürlük mücadelesinin mirasçısı, o zamanlar "mutlakıyetçi" Avrupa'da hâkim olan monarşist devlet zihniyetine benzer bir zihniyete karşı sivil özgürlükler taraftarı, bireysel vicdan özgürlüğünün, bilim adamlarının özerkliğinin ve fikirlerin bir dereceye kadar serbest dolaşımının savunucusu konumundaydı. Peki, bütün bunlar bir özgürlük partisi olma iddiası için yeterli miydi? Göreceğimiz gibi Spinoza, "özgür Cumhuriyet"e olan bütün bağlılığına rağmen bunun böyle olduğuna körü körüne inanmadı. Çözüm önerisi olarak sunulan şeyin içinde bir sorun keşfederek –öncelikle de özgürlüğün belirli bir grubun siyaseti ve onun "evrensel" çıkarlarıyla özdeşleştirilebileceği fikrini sorgulayarak–, özgürlüğü, en yakın arkadaşlarının önerdikleriyle tamamen ters yönde olan terimlerle tanımladı. Bu da alttan alta onların haklı bir sebep için mücadele ettikleri inancını besleyen yanılsamayı eleştirmek anlamına geliyordu. Böylesi bir durumda *TTP*'nin –ki göreceğimiz gibi kendisini "devrimci" bir kitap olarak sunmaktan çok uzaktır– yayımlanır yayımlanmaz bazıları için yıkıcı, diğerlerine ise yararlı olmaktan ziyade can sıkıcı olarak görünmesine şaşırmamak gerekir.

Ancak yanlış anlaşılmanın daha derin sebepleri de vardır. Spinoza, *TTP*'de siyasi bir amacın peşinde koşarken, tezlerini *felsefe alanında* kurmak istemiştir. Bütün kitap boyunca karşımıza çıkan iki büyük sorun, kesinlik sorunu (yani "hakikat" ve "otorite" arasındaki ilişki sorunu) ve özgürlük ile bireyin hakkı ya da "gücü" arasındaki ilişkiye dair olan sorundur. Peki, felsefe ile siyaset *iki* ayrı alan mıdır? Felsefe, içinden bir siyaset "pratiği" çıkarılabilecek bir "teori" midir? Ve Spinoza, onu savunanların yanılsamalarını bile dağıtabilecek olan felsefi bir özgürlük fikrine nasıl ulaşır? Eserin sonunda felsefe ve siyasetin *karşılıklı olarak birbirlerini içerdiklerini* kanıtlayabilir ya da en azından anlayabiliriz. Spinoza özgül olarak felsefi niteliğe sahip olan sorunla-

rı ortaya atarak siyaseti ele almak için dolambaçlı bir yol almaz, onları başka bir bağlama, "siyaset üstü" bir öğe içine oturtmaz; ancak o, siyasetin bahis konuları ve siyasi güçler arasındaki ilişkileri *kendi sebepleri itibarıyla* tam olarak, kendi deyimiyle "upuygun bir biçimde" (bkz. *Ethica*, II, tanım 4; önerme 11, 34, 38'den 40'a; ve Mektup LX) anlamanın yollarını vermeye çalışır. Aynı zamanda felsefi incelemesini de siyasete dair sorular üzerinden kurduğu için, felsefenin özüne dair bir sorgulamadan da hiç uzak değildir. Tam tersine bu, felsefi yarar ve sorunların ne olduğunun belirlenmesini sağlayacak bir yoldur (tek yolun bu olup olmadığının cevabını ise şu anda veremeyiz). Bu bakış açısına göre, "spekülatif" bir felsefe ve siyasete "uyarlanmış" bir felsefe arasındaki ikilem sadece anlamsız değildir, bilgeliğin karşısındaki *en büyük engeldir* de. Ancak bu bütünlük basit ve kolay anlaşılabilir olmaktan çok uzaktır. Spinoza bu bütünlüğe ancak bir düşünsel deneyimin sonunda, felsefenin başlangıçtaki kesin hükümlerini (yoksa "yanılsamaları"nı mı?) değiştirmeye zorlayan bir entelektüel çalışmanın sonucunda ulaşabilmiştir. *TTP işte bu deneyimdir.* Bu, somut olarak metin ilerledikçe felsefe nosyonunun sabit kalmadığı, sürekli değiştiği anlamına gelir. Metinde Spinoza'nın düşüncesindeki dönüşüm gözlenmektedir. Gerekli, ancak kısmen öngörülmeyen bir dönüşüm... Bunu tanımlamak sadece iki değil üç (felsefe, siyaset, teoloji), hatta dört (felsefe, siyaset, teoloji, din) terim ele alındığı için daha da zordur. Burada söz konusu olan meseleyi daha net görebilmek için, bu dört terimin Spinoza için neyi temsil ettiğinin üzerinden gitmek gerekir.

Din mi, Teoloji mi?

TTP'nin Spinoza'nın düşüncesi açısından bir dönüm noktası olduğu yazışmalarında, özellikle Oldenburg ile yaptığı yazışmalarda açık bir şekilde görülür. Spinoza, "sistemi"nin sözlü ya da yazılı olarak dolaşıma soktuğu öğeler nedeniyle ısrarlı bir talebin muhatabı olmuştur:

> Şimdi özelikle bizi ilgilendiren bir meseleye gelmek istiyorum. Size şeylerin kökeni, birincil bir nedene dayanmaları ve anlığımızın arınması üzerine yazdığınız o çok mühim eseri tamamlayıp tamamlayamadığınızı sormak istiyorum. Benim fikrimce, aziz dostum, gerçek bilgelere bundan daha hoş ve ilginç bir eser daha sunulamazdı. (*Mektuplar* XI, 1663)

Ancak Spinoza *Ethica* üzerinde çalışmaya ve fizik ile metafiziğe dair meseleler üzerine arkadaşlarıyla yazışmaya devam etmesine rağmen, kendisine yönelik bu taleplerin ustalıkla üstesinden gelmeyi de bildi. 1665 yılının sonuna doğru, Oldenburg'a yazdığı bir mektupta, felsefi düşünüşündeki gelişimden bahsettikten sonra şunları belirtti:

> Şu anda Kutsal Kitaplar üzerine görüşlerimi yansıtan bir eser üzerine çalışıyorum. Beni bu çalışmayı yapmaya iten sebepler şunlar: 1. Teologların önyargıları. Özellikle bu önyargılar, insanların akıllarını felsefeye vermelerinin önündeki en büyük engeli oluşturuyor. Dolayısıyla ben bu önyargıları gün ışığına çıkararak onlardan kurtulmanın faydalı olacağına inanıyorum. 2. Avam tarafından sürekli olarak ateistlikle suçlanmam. Kendimi elimden geldiğince bu durumla mücadele etmekle yükümlü hissediyorum. 3. Felsefe yapma ve düşündüklerimizi söyleme özgürlüğü. Bu özgürlüğü tüm yolları seferber kılarak kurmak istiyorum, zira aşırı otorite ve din adamlarının çabaları bunu ortadan kaldırmaya çalışıyor... (*Mektuplar* XXX)

Bu satırlarda Spinoza tarafından güncel siyasete yapılan gönderme dikkat çekicidir (Cumhuriyet'in yöneticilerinin dostu olan bir kişiye yöneltilen bu ateizm suçlaması dinsel bir gelenekçilik dayatmaya çalışan Kalvenci papazların vaazlarının bir parçasıdır). Ancak tüm *TTP* boyunca bahsi geçen temel amaca denk düşen ana fikir, *felsefe ve teoloji alanlarının kökten bir biçimde birbirinden ayrılmasıdır.* Bir süreliğine bu noktada duralım ve şu soruyu soralım: Bu bağlamda "ayırmak" tam olarak ne anlama gelmektedir?

Bu ifadenin kendi içinde tümüyle özgün bir ifade olduğu söylenemez. Descartes da, örneğin *Metafizik Meditasyonlar*'da

(1641, Hollandacaya Spinoza'nın bir arkadaşı tarafından çevrilmiştir) Akıl ve İnanca dair iki tür kesinliğin birbirinden ayrıldığını söyler. Bunu yaparken metafiziksel kanıtlamayı birinci tür kesinliğin kapsamına dâhil ederken, vahiy ve kiliselerin otoritesinin geleneksel zemini meselesini bütünüyle bir kenara bırakmıştır.[2] Bütün işaretler, Oldenburg ve diğerlerinin Spinoza'dan bekledikleri deneysel ve matematiksel yeni doğa biliminin kesinliğini kurabilecek bir "ilk felsefe" yapıtının, bu bakış açısıyla ilerleyebileceği yönündeydi. Bu düşünceye göre teoloji ile karşı karşıya gelme meselesi, bu disiplinin modası geçmiş bir dogma adına "doğa felsefesi" üzerine empoze etmeye çalıştığı sansür yüzünden ikincil, dışsal bir soru olarak kendini gösterecekti. Teoloji önemliydi, çünkü entelektüel etkisi ve resmi otoritesinden dolayı gerçek metafiziğin tanınmasının önünde bir engel oluşturuyordu. Hakikatle uyum içinde düşünebilmek ve çalışabilmek için bu engelden kurtulmak, ve daha genel bir ifade ile "anlığı arındırmak", yani bütün açıklığı ile anlığın kendi ilkelerini ifade etmek gerekliydi.

Peki ya bu engel hakikatin açıklığına rağmen "direnç göstermeye" devam ederek varlığını sürdürürse; o zaman buna doğrudan savaş açmak gerekmez mi? Yani teolojinin söylemini, birbiriyle içten bağlantılı şekilde hem toplumsal olarak güçlü bir kastın ideolojisi, hem de bilmenin nesneleriyle ilişkinin, bir "kesinliğin" genel bir biçimi olarak eleştirmek uygun olmaz mı? Böylelikle Spinoza kendisini felsefe açısından çok daha endişe verici başka bir soru ile karşı karşıya buldu: Felsefe ile teolojiyi birbirinden ayıran sınır tam olarak neresidir? Eğer bilgi, biri

2 "Şunu belirtmeliyim ki ben hiçbir şekilde, iyinin ve kötünün peşinde koşarken yapılan hata olan günahla ilgilenmiyorum. Ben sadece doğru ve yanlışın fark edilmesi ve bunlara dair verilebilecek olan yargılarda ortaya çıkabilecek olan hata ile ilgileniyorum. Kesinlikle inanca ya da iyi bir yaşama dair meselelerden bahsetmek istemiyorum. Ben sadece doğal ışık tarafından bilinebilecek spekülatif doğrulara dair olan şeylerle ilgileniyorum." (Descartes, *Abrégé des Meditations*)

uygulamaları diğeri ise teorik ilkeleri olmak üzere birbirinden bağımsız iki yol üzerinden gelişimini sürdürüyorsa, ve sadece akıl "birinci neden"i ve evrensel doğa kanunlarını –ya da "sonsuz hakikatler"i– belirleyebiliyor ve anlatabiliyorsa, nasıl olur da onun sadece metafiziğe değil, aynı zamanda açık ya da kapalı olarak teolojiye de dayandığı reddedilebilir? İlerlemesini bu geleneksel teolojik engel ortadan kaldırıldığı anda durduran bir bilim adamı-felsefeci, kendisini daha güç algılanan *başka bir teoloji* içine hapsedilmiş bulabilir. Bu aslında tam da Descartes'ın ve daha sonraları Newton'un başına gelen şey değil midir?

Böyle bakıldığında *TTP*'nin okurlarına sunduğu paradoksun çok da büyük bir sürpriz olmadığı görülecektir: Bu şekilde teolojik ön koşullarından özgürleşen felsefenin uygulanacağı temel nesne, kutsal kitap geleneğinin geçerliliği ve inancın esas içeriği sorunu olacaktır! Bu akıl yürütme uçlaştırıldığında, felsefi rasyonalizmin, kendisinin birincil öncülleri ile çeliştiği düşünülebilir; çünkü bu haliyle hedefi "teoloji" teriminin gizlediği çelişkiyi ortadan kaldırmaktır. Başka bir deyişle, felsefi rasyonalizmin amacı *inancın bizatihi kendisini teolojiden kurtarmak* ve teolojinin "gerçek din" ile alakası olmayan bir felsefi "spekülasyon" olduğunu açığa çıkarmak haline gelmiştir.

> Her ne kadar Havariler tarafından vaaz edildiği haliyle, yani sadece İsa'nın hikâyesinin anlatılmasıyla ortaya çıktığı haliyle din, aklın düzenine girmese de, onu doğal ışıkla anlamaya herkes muktedirdir. Zira dinin özü, İsa'nın tüm öğretisinde olduğu gibi ahlaki öğretilerde yatar –İsa'nın dağda öğrettiği ve Aziz Matta'nın 5. bölümde anlattığı gibi. (*TTP*, 210, ve not XXVII)

> Kutsal Kitap'ın öğretisi ne felsefi kavramlar içerir ne de spekülasyonlar. Bu öğretide sadece çok uyuşuk bir zihnin bile kavrayabileceği çok basit meselelere yer verilir. Bu nedenle ben, Kutsal Kitap'ta hiçbir dilde açıklanamayacak kadar derin gizemler olduğunu düşünenlerin ya da dine bir sürü felsefi spekülasyonu sokarak kilisenin bir akademiye, dinin de bir bilim ya da daha ziyade bir skolastiğe dönüşmesine yol açanların ruhsal niteliklerine (*ingenium*) pek fazla hayranlık besleyemiyorum (...). Kutsal Kitap'ın amacı bilimleri öğretmek değildi

> (...); Kutsal Kitap insanlardan itaat dışında bir şey istemez; ve sadece boyun eğmemeyi cezalandırır, cehaleti değil. Ancak Tanrı'ya karşı tek görevimiz komşumuzu sevmekten ibaret olduğu için, Kutsal Kitap insanlara bu göreve itaat etmelerini sağlayacak bir bilim dışında hiçbir şey dayatmaz (...) Bu amaca doğrudan doğruya yönelik olmayan diğer felsefi soruların, ister Tanrı'nın isterse doğanın bilgisiyle alakalı olsun, Kutsal Kitap'la hiçbir alakası yoktur ve bu yüzden bunların vahyedilmiş dinden ayrılmaları gerekir (...) Aynı durum bütün dinler için geçerlidir. (*TTP*, 230-231)

Böylelikle Spinoza kendisini oldukça tuhaf bir durumda bulmuş oluyordu. Artık teolojiye sadece "felsefe karşıtı" olduğu için değil aynı zamanda "din karşıtı" olduğu için de saldırıyordu! Düşünce özgürlüğünü teolojiye karşı savunmak üzere yola çıkmış olan Spinoza, felsefecileri de hedef alarak (vahye dayandığı hâlihazırda kabul edilen) *gerçek dinin* bir savunmasını yapmıştır! Sanki hakikati arayan ve Tanrı'ya itaat edenlerin tek düşmanı belirli bir baskın "metafiziksel-teolojik" söylemmiş gibi. Spinoza böylece sadece teologları değil filozofların büyük bir kısmını da karşısına alma riskine girmiş bulunuyordu: Teologlar, teorik nesnelere dönüştürdükleri dini nesneler üzerine rasyonel olarak spekülasyonda bulunarak hayatlarını geçiriyorlardı. Felsefeciler ise felsefeyi din karşıtı bir söylem üzerinden kurmaya çalışıyorlardı.

Spinoza'nın kendisi ise pek çok zor soruyla karşı karşıyaydı. İnanç ile inancın batıl itikada dönüşmesine sebep olarak onu dejenere eden spekülasyonlar arasındaki çizgi tam olarak nerededir? Spinoza bazı felsefi tezlerin ya da "hakikatler"in, Tanrı'ya itaat, aşk ve kurtuluşun nasıl birleştiğinin anlaşılması için gerekli olduğunu ve bu "hakikatler"in sorun yarattığını kabul edecektir. *Vahyedilmiş* din/*gerçek* din ikili terminolojisi bile bunun açık bir belirtisidir. Öte yandan teolojinin ortaya çıkışı nasıl açıklanabilir? Dinin kendi içinde kendini sapkınlaştırmaya yönelik bir eğilim taşıdığı varsayılabilir mi? Sıradan insanların ("avam"ın), teologların kendilerini yetkili gördükleri teorik spekülasyona "ihtiyaç duydukları" söylenebilir mi? Peki ya

kitlelerin tümüyle bu becerikli adamlar tarafından yönlendirildiği? Yoksa batıl itikatta, "halkın" inancı ile "âlimlerin" dini arasında, her iki tarafı da tutsak eden bir *karşılıklı bağımlılık* kipinin bulunduğunu mu kabul etmek gerekir?

İlahi Takdir ve Özgür İrade: Dini İdeolojilerin Çatışması

Spinoza'nın teolojiye, yani din ile spekülatif düşünce arasındaki teolojik karışıklığın aldığı biçimlere dair çalışmaları iki düzeyde değerlendirilebilir: öğretisel olanlar ve tarihsel olanlar. Meselenin "kökeni"ne inerek mevcut durumu değerlendiren Spinoza, böylelikle söz konusu söylemin dışsal bir anlatımının ötesine geçerek bunun altında yatan mantığa dair bir çözümleme yapar ve *Ethica*'da *imgelem*in genel bir teorisine dönüşecek olan materyali sağlar. (özellikle birinci bölümün ekine bakınız)

Musa'nın bir teolojisi vardır: Bir tekvin ve mucize kozmolojisine, bir itaat etiğine ve "seçilmiş halk" eskatolojisine dayanan bu teoloji, İbrani yasasının emirlerini temellendirerek, bunların dönemin insanları ve milleti tarafından anlaşılmasını sağlamaya hizmet etmiştir (*TTP*, 58-61, 92, 124, vs.). Ancak bu durum, Musa'nın, vatandaşlarına hükmetmek için yapay bir ideoloji kurduğu anlamına gelmez. Tam tersine o, teolojisinin doğruluğuna inanmış ve bu inançta bir din ve devlet kurmasına sebep olan karşı koyulmaz "işaretler" görmüştür. Aynı şekilde, peygamberlerin teolojileri ya da daha iyi bir ifadeyle *peygamberlere ait pek çok teoloji* vardır ki bunlar bazı çok önemli noktalarda birbirlerinden ayrılırlar (*TTP*, 62-63, 143). Özellikle de kurtuluş konusunda (kurtuluş sadece ilahi seçime mi bağlıdır, yoksa insanların iyi veya kötü, yasaya uyan veya uymayan eylemleri de bu konuda bir rol oynar mı? Bu rol, nasıl bir roldür?). Öğretiler arasındaki bu farklılıklar teolojinin çok temel bir özelliğini ortaya koyar: Teoloji, dine *çatışmayı sokar*. Bu farklılıkları Hıristiyanlığın ilk zamanlarında daha da abartılı bir biçimde görürüz (Havarilerin öğretileri, özel-

likle de Pavlus, Yahya ve Yuhanna, arasında) (*TTP*, 93, 212). Sonuç olarak bunlar, kiliseleri ayıran bölünmeyle daha sonra kurumsallaşmışlardır.

İnayet sorunu, bilindiği gibi, geçmişten beri teolojik bir tartışma konusu olagelmiştir. Eğer insan bir günahkârsa –yani kötülüğe karşı duyduğu çekimden ötürü, yasak olanı arzuladığı için süregiden bir hata içindeyse– o zaman ilahi merhamet dışında hiçbir şey kurtaramaz onu. Bu merhamet tarih içinde kendini insanlığın kurtarıcısı ve inayetin vücuda gelmiş hali olan İsa'nın aracılığıyla göstermiştir. Ancak "İsa'da yaşamak" ne demektir? Kurtuluş "yolu" hangisidir? İnayet verimli bir şekilde nasıl işler? Reform, bütün bu son derece eski sorulara (ki bu sorularda insan ve ölümsüz Tanrı arasındaki kişisel bağın temsili söz konusudur), inanç, çilekeşlik, vicdanın incelenmesi ve iyi bir Hıristiyanın hayatında ruhani yönün ve iç disiplinin rolü hakkında sürdürülen tartışmalar yoluyla, giderek daha büyük bir aciliyet atfetmiştir. Yozlaşmış insan doğasının yozlaşmış güçlerine verilecek hiçbir tavizi kabul etmeyen Calvin, kendi kurtuluş teolojisini, sadece inayet yoluyla, Pavlus ve Aziz Augustinus'un Ortodoksluğuna bir dönüş olarak takdim eder. İster bir şekilde ilahi merhametten yararlanmak için emirlerin incelenmesiyle oluşmuş olsun, isterse insanın günahlarından arınmasında iradesinin "özgür katılımı" yoluyla gelsin, Calvin "yapılan işler" aracılığıyla kurtuluş fikrini her zaman için fazla yapmacık bulmuştur. Ona göre burada yaratılmış olanın yaratıcısının nezdinde kendisini göklere çıkarma girişimi söz konusuydu ki, bu da günahın özüydü. Calvin *ilahi takdir* öğretisini özgür irade öğretilerinin karşısına koyarak tartışmanın kutuplarını belirledi. İlahi takdir öğretisine göre kurtuluş *her zaman zaten* Tanrı tarafından kararlaştırılmış oluyordu ve böylelikle insanlar "seçilmişler" ve de "lanetlenmişler" şeklinde önceden bölünmüş oluyorlardı. İnsanların eylemlerinin hiçbir etkide bulunmadığı Tanrı'nın inayeti, gizemli bir şekilde onlara sadece Tanrı'yı sevme gücünü veriyor ya da bu gücü onlardan geri alı-

yordu. On yedinci yüzyılda bu karşıtlık Roman Katolikliğini ve Protestan kiliselerini birbirinden ayırmamış, ancak bu kampları kendi içlerinde bölmüştür. Fransa'da sadece inayet yoluyla kurtuluş fikrine ayak direyen ve böylece bir anlamda Kalvencilikle kendi silahlarıyla mücadele etmeye çalışan Jansenciler, Cizvitlere karşı gelmişlerdir. Hollanda'da karşımıza çıkan iki karşıt hizip ise ilahi takdir taraftarı olan Ortodoks rahipler ve özgür irade tezini savunan (ve adlarını Teolog Harmensen ya da Arminius'un adından alan) "Arminiusçular"dı.

Peki, Spinoza *TTP*'de bu tartışmalarda kendince bir taraf olmuyor muydu? Şüphesiz; ancak öne sürdüğü önermeler hiçbir tarafı tatmin edebilir nitelikte değildi. Spinoza'ya göre Kutsal Kitap'taki öğreti, belirli durumlara bağlı değişikliklerden ayrıldığında, şüphe götürmezdi. "İnanç kendi kendine kurtuluşu getirmez, bu ancak itaatle sağlanabilir. Ya da Yahya'nın dediği gibi (bölüm 2, c.17), *yapılan işler olmadan inanç tek başına ölüdür* (...) sonuç olarak gerçek anlamda itaatkâr olan kişinin mutlaka inancı da vardır ve kurtuluş bu inancın meyvesidir (...) bütün bunlardan bir kere daha anlaşıldığı gibi, yapılan işlere bakılmaksızın kimseye inançlı ya da inançsız denemez" (*TTP*, 241, 242). Gerçek dinin temel dogması, aslında Tanrı sevgisi ve komşu sevgisinin gerçekte tek ve aynı olduğudur. Bu durum bir özgür irade teolojisine ya da en azından bir ilahi takdir eleştirisine yol açıyormuş gibi görünür. Ancak bu durumda birinin karşısındakine karşı gösterdiği merhametli davranışın kurtuluşa götüren değeri, iyi ve kötü arasındaki bir seçimin ("karar"ın) sonucu değil, sadece itaatin sonucudur... Üstüne üstlük Spinoza ne pişmanlık fikrine, ne de ilk günahtan "kurtarma" fikrine yer verir. Aslında ilk günah Spinoza'nın şemasında tamamen ortadan kalkmıştır; bu, insanların eylemleri kendilerine zararlı olduğunda bunlara eşlik eden hayali bir temsildir ("mutsuz bir vicdan": Bu dini üzüntünün teorisi *Ethica*'da ele alınacaktır). Sanki Spinoza özgür irade kuramcılarında bile hâlâ devam eden kaderciliğin son izlerini reddederek onların tezini en uç

noktasına –Hıristiyan olarak kabul edemeyecekleri bir noktaya– kadar götürüyor gibiydi. Çünkü böylelikle insanın yaptıklarının dini değeri mevcut eylemin içkin niteliğine göre saptanmış oluyordu.

Bu öğretinin çarpıklığından rahatsız olan okur, Spinoza'nın önermelerinin bir başka yönünden dolayı ilerde çok daha fazla rahatsız olacaktır. İsrail'in "seçilmesinden" (Hıristiyanların gözünde Tanrı'nın inayetiyle bireyin seçilmesinin prototip örneğidir) bahsettiği yerde, Spinoza'nın şunları söylediği görülür: "Hiçbir şey *doğanın önceden belirlenmiş düzeninin –yani Tanrı'nın iradesinin sonsuz hükümranlığının–* dışında gerçekleşemeyeceği için, hiç kimse, Tanrı bir diğerindense özellikle onu, belli bir iş ve yaşama biçimine layık görmedikçe, kendi yaşama biçimini belirleyemez ve hiçbir yere ulaşamaz" (*TTP*, 71). Burada Spinoza ilahi takdir savını destekliyormuş gibi görünmüyor mu? Aslında Spinoza başka bir yerde büyük bir keyifle Pavlus'un formülünü kullanır (*Romalılara Mektup*, IX, 21). Pavlus'a göre insanlar Tanrı'nın iktidarı altındadır "tıpkı aynı kilden kendisini hem onurlandıracak hem de onurlandıramayacak vazolar yapabilen bir çömlekçinin ellerindeki kil gibi (...)" (*Metafizik düşünceler*, II, 8; *Tractatus Politicus*, II, 22). Böyle bakıldığında özgür irade sadece bir kurgu gibi görünür. Ancak farklılık hemen göze çarpar: Spinoza "Tanrı'nın sonsuz iradesi"ni *insan doğasına* karşıt olarak *inayet* ile özdeşleştirmek yerine, çok önemli bir adım atarak bunu tüm bütünlüğü ve de zorunluluğu ile birlikte doğanın kendisiyle özdeşleştirir. *TTP*'nin mucizeler üzerine olan altıncı bölümünde bu tez tümüyle geliştirilmektedir: Eğer Tanrı'nın her şeyi önceden belirlemesi mümkünse, Tanrı "doğanın değişmez yasaları" olarak anlaşılabilir (*TTP*, 122). "Yani eğer doğada kendi yasalarına uygun olmayan bir şey olursa bu Tanrı'nın evrensel doğa yasaları yoluyla Doğada sonsuza kadar kurduğu zorunlu düzene karşı gelmiş olurdu. Bu da Doğanın ve onun yasalarının tersi olurdu ve sonuç olarak mucizelere inanmak bizim her şeyden şüphe etmemize sebep olarak bizi

ateizme götürür" (*TTP*, 123). Herhangi başka bir ilahi güç fikri tuhaf olurdu: Eğer öyle olsaydı, bu, Tanrı'nın kendi kendisiyle çelişmiş ve insanların yararı için kendi "yasaları"nı ihlal etmiş olduğunu hayal etmek olurdu. Böylece Kalvenci teoloji de katı "Tanrımerkezciliği"ne rağmen, hümanizm ile bir uzlaşmanın sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır...

Aslında hem "liberal" teolog, hem de ilahi takdire inanan teolog, kurtuluşta bir mucize görürler: insan iradesinin doğal zorunluluk (ya da beden) karşısındaki mucizesi ve sapkın bir insan özgürlüğünü "yenmesi" gereken ilahi inayetin mucizesi. Karşıt görüşlü teologların ortak kurgusu *ahlaki ya da tinsel bir dünyayı* doğal dünyaya karşıt olarak görmeleridir. Bu kurgu kaldırıldığında, insanların özgürlüğü ve dünyanın düzeni arasındaki ilişkiye dair soru, can sıkıcı bir gizem olmaktan çıkacaktır. Bu artık, rahatlıkla çözülebilir olmasa da rasyonel olarak anlaşılabilir pratik bir sorun haline gelecektir. Ancak Spinoza bunu gösterebilmek için teolojik tezleri asıl niyetlerinin tersine çevirerek okumuştur. Böylelikle aynı anda dünyevi saadeti (güvenlik, refah), ahlaki erdemi ve de sonsuz hakikatin bilgisini çevreleyen bir kurtuluş "tanımı" verebilmiştir (*TTP*, 71-72, 89-90). Neden böylesine tehlikeli ve aşındırıcı bir "diyalektik"tir burada kullanılan? Neden Spinoza kurtuluşun –aralarındaki entelektüel eşitsizlik pratik bir sorun yaratmaksızın– doğal zorunluluğu kavramaya muktedir olan "bilge" kadar "şeyleri mümkün olarak görmenin daha iyi olduğunu" (*TTP*, 86) düşünen "cahil" için de kendini dayatan adil ve merhametli bir yaşam kuralına itaat sonucunda ortaya çıktığını *doğrudan* ortaya koymaz? İster kabul edelim, ister etmeyelim "hayat düzeni" fikrinde her zaman için *bir yasa mefhumu* kendisini gösterir. "Tanrı'nın sonsuz hükmü"nü "doğanın evrensel yasaları" diye çevirmek, kavramı bir zeminden diğerine kaydırmaktan başka bir şey değildir. Bu metaforun anlamını aydınlatmadığımız sürece (bu *TTP*'nin dördüncü bölümünün amacıdır) teolojinin kısır döngüsünden asla çıka-

mayız. Gerçek din ve batıl itikat/spekülasyon arasındaki fark sorunu, bu zorluk aşılmadan çözülemez.

Doğa yasaları "tek amacı insanlığın yararı olan dinle değil, bir bütün olarak Doğanın düzeniyle, yani bizim hakkında hiçbir şey bilmediğimiz Tanrı'nın hükmüyle bağdaştırılabilir. Bu hakikat, insanın Tanrı'nın vahyedilmiş iradesine karşı günah işleyebileceğini, ancak onun her şeyi önceden belirleyen ilahi hükmüne karşı gelinemeyeceğini sananlar tarafından pek anlaşılamamıştır (*TTP*, 272-273). Kalvenci teologların "belirsiz bir şekilde tasavvur ettikleri" şey buydu: *insanın gücü* ve bunun dayanağı olan *bütün olarak doğanın gücü* arasındaki oransızlık. Ancak bütün teologlar insanlara kaygı veren bu oransızlıkla baş edebilmek için çok temel bir yanılsamaya kapılarak, "aslında insan doğasına ait olan özellikleri, Tanrı'yı adil ve affedici bir idareci, bir kural koyucu ya da bir kral olarak tahayyül ederek, Tanrı'ya atfetmişlerdir" (*TTP*, 92). Sanki Tanrı'nın gücü "bir kraliyet hükümdarının gücüne (*imperium*)[3], Doğanın gücü ise herhangi bir kör kuvvete benzermişçesine", "nümerik olarak birbirinden ayrı olan iki güç tahayyül etmişlerdir: Tanrı'nın gücü ve doğal olan şeylerin gücü" (*TTP*, 117). Böylelikle Doğanın tarihi, onlara, asıl meselenin İyi'nin Kötü üzerindeki zaferinin olduğu ve insanların eylemlerinin bu yoldaki araçlar olduğu kozmik bir dram gibi görünmüştür. Sadece bazı-

3 *Imperium* kavramının beraberinde getirdiği sorundan bahsetmekte fayda var: Bu terimi farklı bağlamlara göre iktidar, emir, hükümet, devlet, Devletin gücü olarak çevireceğim; ancak bu kavramların hepsi her seferinde örtülü olarak sunuluyor (bir emir Devletten gelen ya da onun üzerine temellendirilebilecek bir iktidarı ifade eder.) Buna karşılık siyasi düşüncenin en temel kavramlarından biri olarak görmeye alıştığımız ve bize tek anlamlı gibi görünen "Devlet" terimi Spinoza'da her biri bir geleneği özetleyen pek çok Latince terim tarafından karşılanır: *imperium, civitas, respublica* ("egemen" anlamına gelen *summa potestas*'ı saymazsak) . Bu terimlerin kullanımı bir eserden diğerine evrim geçirir, ancak aralarındaki kısmi örtüşme asla bütün farklılıkları ortadan kaldırmaz: Bu karışıklık dördüncü bölümde açıklığa kavuşacaktır. Gerektiği sürece parantez içinde Spinoza'nın kullandığı terimi belirteceğim.

ları Tanrı'yı sevgilerini kanıtlamaları halinde kendilerini affedecek esnek bir hâkim olarak görmek istemişlerdir; bu durum onların eylem "özgürlükleri"ni her zaman onları sınava sokan bir efendiye bağımlı kılsa da... Daha az iyimser olan başkaları ise onu hangi insanların itaatkâr hangilerinin isyankâr olduğunu keyfi olarak, ilk ve son kez tek bir seferde belirleyebilen ve böylelikle onları, hepsine kendisi sahip olmak istediği için gerçek özgürlükten mahrum bırakan katı bir hâkim olarak hayal etmişlerdir.

Ancak bütün bu durumlarda, Tanrı'nın gücünün ve onun yasasının ister "sözleşmeci", isterse "mutlakıyetçi" bir temsiline eğilimli olunsun, aslında Tanrı'ya, insanların kendileri arasındaki ilişkilerinden edindikleri deneyimlerden alınıp idealize edilmiş ve insani sınırından ya da "sonluluğu"ndan arındırılmış, birtakım *insanbiçimci* kategorilerin atfedilmesinden başka bir şey yapılmaz. *Tanrı'nın iradesi*ni, insanın gücünü "sonsuz bir şekilde aşan" bir özgür irade, bir yapma ya da yapmama, verme ya da reddetme, yaratma ya da yok etme erki olarak gören teologlar ve felsefeciler, "Tanrı'nın psikolojisi"nin olağanüstü bir tablosunu yaratmışlardır. Spinoza bu tabloyu, insanların göreli güçsüzlüğüne zorunlu olarak bağlı olan doğal ilişkilerin yetersiz bilgisinin ve imgelemin bir prototipi olarak gösterecektir. Bu kurgunun ortak deneyimden başka temeli yoktur: kurtuluşu (mutluluk, güvenlik, bilgi) arzulamadan yaşamanın mümkün olmadığı, ama aynı şekilde gerçek nedenselliğin doğrudan doğruya bilinebilmesinin de imkânsız olduğu gerçeği. Gerçek nedensellik, "şans" ya da "tasarım"ı dışlar, her şeyin sürekli olarak geçirdiği değişim sürecine içkindir. İnsanın güçsüzlüğünü bütün olarak doğaya yansıtarak tersine çevrilmiş insanbiçimli bir Tanrı suretini ön plana çıkaran teologlar, başlangıçtaki belirsizliğe bir belirsizlik daha eklemişler ve cehaletin içinden güçlükle çıkartılabileceği bir "cehalet sığınağı" yaratmışlardır. Bu belirsizliği Tanrı'nın özünü ifade eden bir dogma haline getirerek Tanrı fikrini tümüyle anlaşılmaz bir hale getirmişlerdir.

Bu paradoks boşuna değildir. Paradoks ilk olarak teologlar için hiç de ikincil olarak nitelendirilemeyecek bir yarar sağlar ki, bu da onların ilahi adaleti yorumlama yetisine sahip olan tek grup olarak insanlar ve Tanrı arasında vazgeçilmez bir aracılık rolü üstleniyor olarak görünmelerinden kaynaklanır. Bu fayda kaçınılmaz olarak kendinde bir amaç haline gelir: Teologlar kendileri için güç ararlar. Bu güç sadece herkese Tanrı'ya itaat edebilmek için her an ne düşüneceğini ve yapacağını *öğretme* konusundaki (önemsiz gibi görünse de pratikte büyük öneme sahip olan) güçtür. İhtiraslarının temellendiği yanılsamaların ilk kurbanları oldukları gerçeği, tiranlıklarına fanatik bir boyut katmaktan başka bir işe yaramaz. Aslında en despotik efendi, hükmettiklerini kurtarmak üzere kutsal bir misyonla görevlendirilmiş olduğuna inanan ve kendisini gücüne karşı koymanın mümkün olmadığı başka bir efendinin alçak gönüllü hizmetkârı gibi gören kişi değil midir? İkinci olarak teolojik temsillerde bulunan insanbiçimcilik öyle herhangi bir kurgu değildir. Hıristiyanlığın kendisi (en azından Kilise'de kurulduğu zaman), İsa'nın şahsında, "Tanrı insan oldu" diyerek, Tanrı-hâkim'in monarşik imgesini onaylamaktan başka bir şey yapmamıştır ("Tanrı'nın Krallığı"nda İsa, babasının tahtının sağında oturur). Ve Hıristiyan kralları kendi iktidarlarını kutsallaştırmak için bu ideolojik güvenceyi kullanmaktan çekinmemişlerdir. Gücün her türlü kutsal yüzü, insanların kendi kolektif kurtuluşlarını kendi işleri olarak görüp bunun sorumluluğunu tam olarak alamamalarının bir ifadesidir (*TTP*, 281).

Peki ya bu "teolojik ihtiyaç", tarihsel biçimiyle, insan doğasının genel bir zayıflığından ziyade bir çeşit toplumsal hayata, bireylerin kendi aralarındaki ilişkileri bilinçli bir şekilde düzenleyememelerine dayanıyorsa? Böylelikle Din, Teoloji ve Felsefe arasındaki ilişkileri tartışarak aslında siyasetinkiyle aynı olan bir *alana* gelmiş bulunuyoruz.

Kiliseler, Mezhepler, Partiler: Hollanda Cumhuriyeti'nin Krizi

TTP'nin yazılması uzun yıllar aldı. Bu yıllar klasik Avrupa için ve özellikle kurulma aşamasında bulunan "Avrupa dengesi" sisteminin kalbinde yer alan ve hatta orada hegemonik bir konum (tarihçilerin geriye dönüp baktıklarında Hollanda'nın "altın çağı" diyecekleri konum) elde etmeye çalışan Birleşik Eyaletler için kriz yıllarıydı (bölgesel isyanlar, devrimler, savaşlar, salgınlar...).

1565 yılındaki "*Geuzen* İsyanı"ndan beri Hollanda pratikte her zaman savaş halindeydi. Piyasanın tekelleşmesine ve kolonileşmeye dayanan ticari genişleme biçimi bile sürekli bir savaş olduğunu gösteriyordu. Donanmalarının gücüne rağmen Eyaletler defalarca yenilmiş ve zapt edilmişlerdi. Eyaletlerin bağımsızlık savaşında geniş bir özerklik kazanmış olmasına rağmen, her seferinde gerçek bir ulus devlet kuruluşu sorunu baş gösteriyordu. Bununla birlikte, içerde olduğu gibi dışarıda da iki rakip yönetici grup tarafından desteklenen iki ayrı siyaset karşı karşıyaydı.

Ülkenin eski kontlarından gelen Orange-Nassau ailesi, geleneksel olarak hem ordunun idaresini, hem de "Stathouder'lık" adı verilen yürütme fonksiyonunu elinde bulunduruyordu. Burjuva "Regent" grubu ise kentlerin yönetimini ve kamu finansmanının idaresini yürütüyordu. Eyaletler düzeyinde bu görevler "icra kuvveti reisi" adı verilen memurların sorumluluğuna verilirken, "Birleşik Eyaletler Zümreler Meclisi'nin (Etats généraux) finans işlerine "Baş İcra Kuvveti Reisi" bakıyordu. On yedinci yüzyıl boyunca devam eden karmaşaya üç büyük kriz damgasını vurmuştu. 1619 yılında Baş İcra Kuvveti Reisi Oldenbarnevelt, Arminiusçu din adamlarıyla işbirliği yapmak ve ihanet etmekle suçlanarak Stathouder Maurice de Nassau'nun kışkırtmasıyla ölüme mahkûm edildi. Orange ailesi devlet üzerinde hegemonyasını kurmaya başlamıştı. Ancak aynı zamanda burjuva şirketleri de (doğu ve batı Hindistan'daki şirketler,

Amsterdam Bankası) kayda değer bir biçimde ilerliyordu. 1650 ve 1654 yılları arasında, kesin bağımsızlığın hemen ardından yeniden bir kriz ve güç ilişkilerinin değişimi geliyordu: İlk defa Orange ailesi devleti monarşik bir rejime doğru itmeyi deniyor, ancak bu deneme başarısızlıkla sonuçlanıyordu. Regent partisinin lideri Johan de Witt, Baş İcra Kuvveti Reisi oldu ve önce Orange ailesi askeri meselelerle ilgilenmekten sürekli olarak men edildi, sonra da "Stathouder"lık mevkii kaldırıldı. Ancak 1660'lı yıllardan itibaren Orange partisi, İngiltere'nin gelecekteki kralı genç William III önderliğinde, Regent iktidarına karşı giderek kuvvetlenen bir kışkırtma siyaseti yürütmeye başladı. Bu çalkantılı dönem, 1672 yılında Fransızların istilasıyla eşzamanlı gerçekleşen bir halk ayaklanmasıyla neticelendi. Johan de Witt ve erkek kardeşi kalabalık bir grup tarafından linç edildi ve Stathouder'lık mevkii, daha da genişletilmiş yetkilerle yeniden getirildi. "Stathouder'sız cumhuriyet", sadece 20 yıl sürebilmişti.

Hem Regent, hem de Orange yanlıları ulusal bağımsızlık savaşını idare etmiş yönetici gruptan gelmekteydi. Bu durumda onların farklı sınıfların çıkarlarını gözettikleri söylenilebilir mi? Özellikle arkalarına aldıkları gruplar göz önüne alındığında durum hakikaten de böyleydi, ancak burada çok önemli bir çelişki söz konusudur. Orange prensleri esas olarak "içeri kesimdeki" illerdeki küçük toprak sahibi aristokrasinin liderleriyken, Regent yanlıları ise şehirli, gemi sahibi, sanayici ve tüccarlardan oluşmuş geniş bir burjuvaziden geliyorlardı. Orange yanlısı aristokrasi ve tüccar burjuvazi arasında sık sık kişisel ilişkiler ve çıkar ilişkileri olmuştur. Ancak Regent grubu yarım yüzyıllık bir süre zarfında inanılmaz bir şekilde zenginleşti ve bir kasta dönüştü: Finansal şirketlerin ve devlet üniversitelerinin (*collegiale*) idarecileri, birbiriyle yakından ilişkili olan belirli ailelerin (Witt, Beuningen, Burgh, Hudde, vs.) işbirliği ile atanıyorlardı. Böylelikle bu aileler gitgide kendilerini aslında güçten yoksun olan orta sınıf burjuvaziden (zanaatkârlardan,

Eyaletler arasında ticaret yapan tüccarlardan, balıkçılardan) soyutlamış oluyorlardı. Sonuç olarak kapitalist birikim, birkaç yıl içinde, fakir köylülere ek olarak, Amsterdam'da ve Leiden'de gizliden gizliye bir isyan halinde, berbat durumda bir proletarya yaratmıştı.

Ancak *Kilise ve Devlet arasındaki ilişkilere dair temel bir soruyu ortaya atan* askeri kriz ve dini kriz birleşmemiş olsaydı, bu toplumsal tabakalaşma, tek başına, "çokluk"un kendisini Orange yanlısı bir partiyle özdeşleştirmesine asla sebep olmazdı.

Birleşik Eyaletlerdeki Kalvenci reform, "Roma putperestliği"nin reddiyle İspanyol-karşıtı (daha sonra da Fransız-karşıtı) vatanseverliği birleştirdi. Kalvencilik ülkenin resmi dini olmasına rağmen, tek dini değildi. Önemli bir Katolik azınlık örgütlenme hakkını korumaktaydı. Buna benzer bir durum Amsterdam'da zengin bir topluluk oluşturan, özellikle İspanya ve Portekiz kökenli olan Yahudiler için de söz konusuydu. Ancak Hollanda Kalvenciliği iki eğilime bölündü ve bu eğilimler arasındaki çatışma toplumsal karşıtlıkları ve siyasi "partiler"in oluşumunu sürekli olarak belirleyecekti.

Bu eğilimlerden ilki, aralarında (1610 yılında Eyaletler'e durumlarını anlatan bir "uyarı" [*Remontrance*] metni sunan) Arminiusçu teoloji takipçilerinin de bulunduğu *Remontrantlar*'ınkiydi. Özgür irade taraftarı olan bu kişiler aynı zamanda Erasmus geleneğinin takipçileri olarak vicdan özgürlüğüne verdikleri önemden ötürü dinsel hoşgörüyü de savunuyorlardı. Kiliseye ait birtakım kurumların iktidarını zayıflatacak ve inananlara kendi kurtuluşlarının sorumluluğunu verecek "dini bir barış" diliyorlardı. Vaizler tarafından sürekli olarak zikredilen itaat disiplinine karşı pedagojik işlevi dışında hiçbir işlevi olmayan *dışsal din* (kurumsal) ve gözle görülmez bir inananlar topluluğunun tek yapıtaşı olan *içsel din* ayrımını koyuyorlardı; ki bu ayrım devlet ve din arasındaki ilişkilerin "laik" bir kavrayışını mümkün kılacaktı. Buna göre devlet kendi kapsamı dışında bulunan içsel dine en bir ufak müdahaleyi

yasaklarken, kamu düzeninin gereklerini yerine getirmek adına dışsal din gösterilerinin de kontrolünü sağlayacaktı.

Regent aristokrasisi, geleneklerden ve inançlarından ötürü Arminiusçuluğa doğru kayıyordu. O zamanlar Hollanda'yı tam bir modern bilim yuvası haline getiren matematikçiler, doktorlar ve kâşifler bu sınıftan yetişmişlerdi (Witt, Hudde, Huygens, belki de en önemli isimlerdir). Pek çoğu Dekartçılığa dönmüş olan bu kişiler özgür irade teolojisi, özgür entelektüel araştırma isteği, "açık ve net fikirler" metafiziği ile Rasyonel bir Tanrı arasında uyum olduğunu düşünüyorlardı. Bazıları daha da ileri gidiyordu: Bu kesimlerin, içinde antik natüralizmin etkilerinin ve İngiliz çağdaşları Hobbes'un sunduğu "bilimsel" siyasetin birleştiği, dini bir kuşkuculuğa doğru gittikleri düşünülebilir. Kaygılarının temelinde ahlak ve hukukun yanı sıra ticari mübadelelerin ve mülkiyetin de evrensel temeli olan "doğal hak" kavramı yatıyordu. Ne olursa olsun Regent partisi Remontrantlarla iki çok temel noktada anlaşıyordu: *hoşgörü*, sivil ve dini barışın, dolayısıyla da milli birliğin koşulu olarak hoşgörü; ve *sivil iktidarın*, kilise örgütlenmesi üzerindeki *üstünlüğü* (ki bu ilke halk hareketlerinin frenlenmesi için bir araçtı). Bu son sav bir dizi teorik yazıda da onaylanıyordu. Etkisi Spinoza'da doğrudan doğruya görülen büyük hukukçu Hugo de Groot'un (Grotius'un) 1647 yılında, ölümünden sonra basılmış olan eseri *De imperio summarum potestarum circa sacra* (*Egemenin dini meselelerdeki gücü üzerine*) bunlardan biriydi. Yine de devlete "*jus circa sacra*"nın atfedilmesi, onu oluşturan topluluklar içindeki –bir anlamda "özel"– hoşgörüsüzlük biçimleriyle mükemmel bir biçimde bağdaşabiliyordu.

Bütün bu noktalarda Remontrantlar ile Remontrant-karşıtları ya da "Gomarusçular" (Arminius'un Leiden'deki teolojik muhalifi olan F. Gomarus'un adından geliyor) diye adlandırılan çoğunluğu oluşturan diğer eğilimin bağdaşması mümkün görünmüyordu. Gomarusçular, Kalvenci Ortodokslardı. Hıristiyanların çifte itaat tezini savunuyorlardı: dünyevi meseleler-

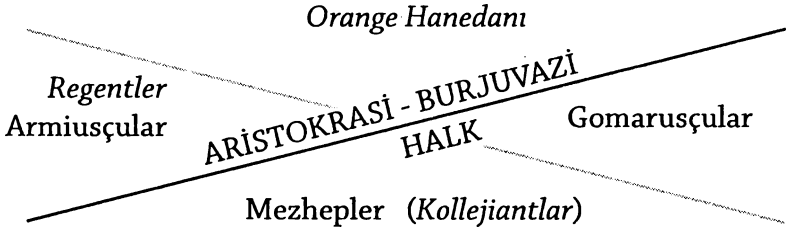
de hâkimlere ya da prenslere, uhrevi meselelerde ise kiliseye itaat. Kilise devletten tümüyle bağımsız olarak yöneticilerini seçmek, inananları yeniden birleştirmek, onlara vaaz vermek ve onları eğitmek için mutlak bir hakka sahipti. İkili bir itaat anlayışı olsa bile *kanun bütün otoritenin tek bir kaynağ*ından geliyordu, o da Tanrı'ydı. Bu kanun tek bir ilahi kurtuluş düzleminde işliyordu ve de kilise ile devletin kusursuz sayılamayacak görünümleri olmaktan öteye geçmediği tek bir "Hıristiyan toplumu" tanımlıyordu. Tam da bu nedenle aralarındaki ilişki simetrik değildi. Dünyevi prens, gerçek inancın ulus içinde her yere dağılmasını sağlayabilecek gerçek bir "Hıristiyan prensi" olmadıkça, kendisine itaat edilmesini sağlayacak mutlak bir hakka sahip değildi. Pratikte üniversiteler tarafından yetiştirilen rahipler, belediyeden ve devlet otoritelerinden, İncil'in dilinde yeni bir İsrail gibi anlatılan Tanrı'nın halkını tehdit eden dalaletlerin sıkı bir şekilde takip edilmesini istiyorlardı. Böylelikle başka bağlamlarda mutlakıyetçiliğe karşı bir direniş kalesi olabilecek olan dini tarikat, Hollanda'da baskıcı bir işlev görüyordu. Bununla birlikte böyle bir tarikat halkın beklentilerinin ifade edilmesi açısından da önemliydi. Köylülerin ve proletaryanın çoğunluğu gibi kitleleri yönetme rolünü oynamak isteyen "Gomarusçu" rahiplerin aralarından seçildiği küçük burjuvaların çoğunluğu da kalvenciydi. Bu "vaizler" Regentlerin sadece teolojik gevşekliğini değil, aynı zamanda şatafatlı yaşam tarzlarını ve kamu meselelerine el koymalarındaki boğuculuğu da kınıyorlardı ki, bu "demokratik" bir unsur olarak da değerlendirilebilirdi.

Bununla birlikte Arminiusçuluk, "ikinci Reform" taraftarı olan başka pek çok "sapkın akım" ile karşı karşıya olan ortodoksluğun tek karşıtı değildi. Bu hareketler, Kolakowski'nin deyimiyle "kilisesiz Hıristiyanlar" adı altında toplanıyordu. Bu topluluk, aralarında büyük farklılıklar olmasına rağmen inancın içselleştirilmesi ve bireyselleşmesi konusunda birleşen farklı gruplar çokluğuydu. Bu grupların çoğunluğu Arminius-

çular gibi ilahi takdire karşı çıkıp özgür iradeyi destekliyorlardı. Bazıları mistisizme kayarken diğerleri tam tersine "doğal din"e daha yakınlardı. Socinusçular (Klasik Avrupa'daki teologlar arasında saplantı haline gelen, Polonya'da yaşayan İtalyan reformcu Faust Socinus'un takipçileri) Teslis ve ilk günah dogmalarını, Kilise tarafından ilahi varlığın birliği karşısında empoze edilen batıl itikatlar olarak görüyorlardı. (Bu hareket "birlikçi" ya da "kutsal üçlü karşıtı" mezheplerin doğmasına zemin hazırladı. Bu açıdan bakıldığında İsa artık ilahi bir kişi değil, ahlaki erdemlerin ve iç mükemmeliyetin bir alegorisiydi. İnsanlığın kurtarıcısı olarak sahip olduğu işlev, önemini yitirmişti. İnancın büyük "gizemleri"nden ayrılmış böylesi bir teoloji ile Kartezyen esinden gelen (Descartes'ın kendisi, dini bütün bir Roma katoliği olmasına rağmen) rasyonalist felsefenin birleşmesi kolay oldu. Bu "kilisesiz Hıristiyanlar"ın pek çoğu, özgürlük ve ilahi adalet krallığının gelişini duyuran Mesihçi temalara kapılmışlardı ve (Yahudilerin din değiştirmesi gibi) güncel olaylarda bu yönde bazı işaretler arıyorlardı. Anabaptist gelenekten gelen topluluklarda ("Mennonitler", "Kollejiantlar") evanjelik model hâkimdi: İnananların kiliseye ait bir hiyerarşi olmaksızın özgür bir biçimde yeniden bir araya gelmeleri söz konusuydu. Kalvenciliğe karşıt olmasına rağmen kısmen aynı çevreleri etkileyen *başka bir demokrasi biçimiydi bu.* Bazıları, özellikle de kollejiantlara göre, bu model sivil toplum için de geçerliydi. Devletin, tebaasına "öldürmeyeceksin" emrini bozma hakkı verebileceğini reddediyorlar ve iş komünizmi ile komşu sevgisine dayanan eşitlikçi bir toplum diliyorlardı.

1619 yılında Dort Sinodu, Arminiusçuluğun savlarını kınamış ve bunları uygulayan din adamlarının, inananlara hizmet etmelerini yasaklamıştı. Bununla birlikte polemik devam ediyordu ve Arminiusçular başka mezheplerden gelen ilim irfan sahipleri ve teologlarla (örneğin genç Spinoza'nın hocalarından biri olan Menasseh ben İsrail'in de aralarında bulunduğu Yahudiler ile) tartışarak entelektüel hayatta çok önemli

bir rol oynuyorlardı. Kilise Meclisi'nin direktifleri belediyeler tarafından yürütüldükçe ve pek çok şehirde böylelikle bir çeşit hoşgörü sağlandıkça "vaizler"in ihtiyatı daha da arttı. Sanki Arminiusçuluk 1650'den beri devletin bağrında kendine bir yer bulmuş gibiydi. O dönem Amsterdam'da benzeri hiçbir yerde bulunmayan bir düşünce özgürlüğüne yayın özgürlüğü de eşlik ediyordu. Anabaptist mezhepler, İngiltere'den gelen Quakerler ve binyılcı gruplar, sadece teologları değil kamu güçlerini de rahatsız eden yoğun bir hareketlilik içindeydiler. Oysa 1610'lardan itibaren Orange prensleri dini inançlarından ziyade türlü hesaplarla (Lahey bir vaaza değerdi...) kendilerini Kalvenci kilisenin koruyucuları ilan ettiler ve bu baskı unsurunu Regent Partisi'ne karşı kullanmaktan hiç vazgeçmediler. Buna karşın, Gomarusçuluk, öncelikli olarak kendi konfesiyonal amaçlarına bağlı bulunsa da, gerçekte "Stathouder'sız bir Cumhuriyet"e karşı monarşist eğilimi desteklemeyi tercih etmiştir. Halk kitleleri –en azından kritik dönemlerde– katı kalvenciliğe doğru kaydıkça ve kendi çıkarlarını milli kurtuluşun önüne koyacaklarından endişe ettikleri Regentler'in yerine prenslere güvenmeye başladıkça, dünya görüşlerinin gerçek bir birliğinden ziyade bir taktik gibi duran bu ittifak, kendini daha fazla dayatmaya başlamıştır. Sonuçta aşağıdaki gibi basitleştirerek şemalaştırabileceğimiz bir görünüm ortaya çıkmıştır:



Bu karmaşık ve hareketli topografyada, birey Spinoza'yı ve onun düşüncelerini "konumlandırabilir" miyiz? Spinoza'nın doğduğunda kendini içinde bulduğu Amsterdam'daki "Portekizli" Yahudi topluluğu, Hollanda'daki yönetici elit sınıfın güç temelini oluşturan ticaret ve koloni hareketleriyle yakından alakalı bir gruptu. Spinoza'nın babası bu elit sınıfın önde gelenlerindendi. 1656 yılında aforoz edilmesinin ardından Spinoza, aralarından ölümüne kadar yanında olacak yakın arkadaş "çevresi"nin çıkacağı küçük burjuva aydınları, özellikle de Kollejiant ve Kartezyen grupları tarafından kabul edilmiştir. Onun saf ve basit bir ateizm olarak değilse de "ultra-kartezyen" bir rasyonalizm olarak yorumlanan felsefesinin etkisinin altında, bazıları radikal pozisyonlar almışlardır (özellikle de 1668 yılında dine karşı hürmetsizlikle suçlanan Adriaan Koerbagh. Spinoza'yı *TTP*'yi isimsiz yayımlamaya sevk eden şey, muhtemelen Koerbagh'ın hapishanedeki ölümüdür). Aynı zamanda önce bilimsel etkinlikler olarak doğan başka ilişkiler de onu Regent partisine yaklaştırmıştır. Hatta bir anlamda Spinoza, Johan de Witt'in "danışmanları"ndan biri haline gelmiştir.

Buradan geriye bakarak değerlendirildiğinde, Spinoza'nın, zaman zaman aynı insanlar tarafından talep edilse de aslında heterojen olan *üçlü bir felsefi taleple* karşı karşıya olduğu görülür: bilimin, mezheplere ait olmayan dinin ve cumhuriyetçi siyasetin talepleri. Spinoza bütün bu taleplere *kulak vermiştir* ancak aynı zamanda hiçbirinin taleplerine uygun cevap vermemek suretiyle hepsinin *yerini değiştirmiştir.*

Bir tür ivedilik hissiyatı, *TTP*'nin her yerine sinmiş durumdadır. Bu ivedilik, felsefeyi "eski bir köleliğin kalıntıları"ndan ve teolojik önyargılardan arındırarak içeriden ıslah etmenin ivediliğidir (*TTP*, 22). Felsefenin özgür bir şekilde ifade edilmesinin karşısındaki tehditlerle savaşma ivediliği... "Çokluk"u ulusun çıkarlarına, yani bizzat kendi çıkarlarına karşı harekete geçiren, monarşik otorite ilkesi ve dinsel entegrizm arasındaki danışıklı dövüşün nedenlerini çözümleme ivediliği... Teolojik

yanılsamaları tetikleyen ve bunları sanki yapay bir ikinci doğa haline getiren güçsüzlük duygusunun nasıl da bir yaşam biçiminde kök saldığını anlamaya çalışma ivediliği. Ancak bu noktadan sonra iç ve dış, kolektif ve bireysel özgürlüğü bir tehdit olarak değil, güvenliğin bir koşulu olarak temsil etmek mümkün olabilecektir.

TTP'nin yazıldığı ve yayımlandığı tarihsel bağlamda "düşman"ın ismini vermenin açık ve geri çevrilemez bir işaret olduğunu kabul edecek olursak, Spinoza'nın hangi "taraf"tan olduğu şüphe götürmez bir şekilde anlaşılacaktır. Spinoza'nın, tarihi Grotius'a kadar giden teolojik-politik müdahalesi, cumhuriyetçi partinin manifestosu olarak ortaya çıkacaktır; ancak bu biraz can sıkıcı bir manifestodur. Spinoza'nın tuttuğu taraf onun kendisini Regent tarafının çıkarları ve ideolojileriyle *verili olarak* bağdaştırdığını ortaya koymaz. Aynı şekilde, Spinoza'nın düşüncelerini bilim adamlarının ve "kilisesiz Hıristiyanlar"ın çıkarları ve ideolojileriyle bağdaştırdığı da söylenemez. Bir anlamda gerçek özgürlük partisi hâlâ *yaratılmayı*, onu yaratacak olan unsurlar da dağınık bir şekilde, birleştirilmeyi beklemektedir. Peki, bu durum teorinin rahatlıkla üstesinden gelebileceği basit bir yanlış anlaşılma mıdır? Alttan alta çokluğun eşitliğini ve güvenliğini, içsel kesinliğin dinini ve de doğal nedenler zincirinin rasyonel bilgisini sağlayabilecek bir devletin inşasını bir arada gerçekleştirebilecek bir yaşam biçimi ve toplumsal vicdan modeli ortaya atarak, Spinoza bir umacı yaratmamış mıdır? Burjuva cumhuriyetçiliğinin, kendi içindeki tezatları ve zayıflıkları (Regent sınıfının tasvir ettiği gibi) aşmasını sağlayacak ilkeler biçimlendirebilmiş midir? Yoksa sadece, aslında o zaman için bile çok gecikmiş olan bir tarihsel uzlaşmayı korumayı mı denemiştir? İşte bunlar şimdi cevaplanması gereken sorular.

Tractatus Theologico-Politicus: Demokratik Bir Manifesto

TTP'de sunulan siyaset kuramının zorluğu –ve de merak uyandırıcı yanı– açıkça uzlaşmaz olan ve bugün bile hâlâ öyle oldukları düşünülen kavramlar arasında yarattığı gerilimden kaynaklanır. Bu gerilim ilk bakışta "hoşgörü" fikrinin belirsizliğini aşmaya yönelik bir girişim olarak görünür. Bu meseleyi inceleyebilmek için öncelikle devletin egemenliği ile bireysel özgürlük arasındaki ilişkiye bakacağız. Bu da bizi bir yandan demokrasinin "doğal" bir zemine sahip olduğu tezine yönlendirirken, diğer yandan da Spinozacı tarih anlayışı ve onun siyasi rejimlere dair özgün sınıflandırması (teokrasi, monarşi, demokrasi) üzerine tartışmaya götürecektir.

Egemenin Hakkı ve Düşünce Özgürlüğü

Devletin egemenliği her zaman *mutlak*tır. Eğer öyle olmasaydı, egemen olduğu iddia edilemezdi. Spinoza'ya göre bireylerin devletteki etkinliklerinden çekilmeleri, mutlaka, kendilerini riske ve tehlikeye attıkları bir "halk düşmanı" konumuna

düşmelerine neden olacaktır (bkz. bölüm XVI). Bununla birlikte her devlet eğer istikrarı sağlamak istiyorsa bu bireylere mümkün olan *en fazla* düşünce ve ifade özgürlüğünü sağlamak durumundadır (bkz. bölüm XX). Peki, öyleyse birisi totaliter olmasa da mutlakıyetçi bir devlet anlayışından, öteki ise çok temel bir demokratik ilkeden beslenen bu iki sav nasıl uzlaştırılabilir? Spinoza bize bu sorunun cevabını kitabının sonunda verir: Bu iki sav ancak bir tarafta *düşünceler* ve *sözler*in, diğer tarafta ise *eylemler*in bulunduğu bir ayrıma dayanan *temel bir kural*ın uygulanmasıyla uzlaştırılabilir:

> Devletin (*Respublica*) amacı esas olarak özgürlüktür. Bununla birlikte şunu da gördük ki devleti kurmak için tek bir şey gereklidir: Karar alma yetkisi ya herkese toplu olarak, ya bazılarına, ya da tek bir kişiye ait olacaktır. Zira esasında insanların özgür yargıları çok büyük farklılıklar gösterir ve herkes kendisinin en iyiyi bildiğini düşündüğü için ve herkesin aynı şekilde düşünmesi ve tek bir ses halinde konuşması imkânsız olduğu için, barış içinde yaşamak, herkes kendi uygun gördüğü şekilde eyleme hakkından vazgeçmediği sürece mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla insanın vazgeçtiği tek şey kendi uygun gördüğü şekilde eyleme hakkıdır, akıl yürütme ve yargıda bulunma hakkı değil. Yani egemenin hükmüne karşı eylemde bulunmak açık bir şekilde egemenin hakkının ihlali anlamına gelirken, fikir yürütmek, yargıda bulunmak ve dolayısıyla konuşmak tümüyle serbesttir. Yeter ki kişi fikrini hile, kızgınlık ya da nefret ile ya da devletin kendi otoritesi içindeki bir şeyi değiştirme isteği ile değil, söze ya da eğitime bağlı kalarak sadece akıl ile savunsun. Varsayalım ki birisi bir kanunun akla yatkın olmadığını düşünüyor ve bu kanunun yürürlükten kaldırılmasını öneriyor. Eğer bu kişi aynı zamanda bu fikrini egemen gücün (kanunları yapma ve yürürlükten kaldırma yetkisine sadece o sahiptir) yargısına sunarsa ve bu süreç boyunca bu kanuna aykırı olan bütün eylemlerden kaçınırsa, o zaman bu kişi iyi bir vatandaş gibi davranarak devletin iyiliğini hak eder. Ancak buna karşılık eğer bu kişi bu hareketi hâkimi adaletsizlikle suçlamak için ve toplumda ona karşı nefret uyandırmak için yaparsa ya da yargıca rağmen kışkırtıcı bir şekilde bu kanunu yürürlükten kaldırmaya çalışırsa, o kişi bir kışkırtıcı, bozguncu ve isyancıdan başka bir şey değil demektir. (*TTP*, 330)

Bu kural beraberinde pek çok sorun getirir. Öncelikle yorum sorunlarından başlayalım: Bu noktada Spinoza'nın XVII. bölümde itaat hakkında söylediklerini hatırlamamız yerinde olacaktır. İtaat bir kişinin eyleminin ardındaki güdüde değil eylemin kendisinin uygunluğundadır. "Bir insan kendi kararına göre bir şey yapıyor diye onun devletin hakkı değil kendi hakkıyla eylemde bulunduğu sonucunu çıkarmamak gerekir" (*TTP*, 278). Bu anlamda devlet kanuna uygun olan bütün eylemlerin müellifi *sayılır* ve ona karşı olmayan bütün eylemler kanuna uygundur. İkinci olarak uygulama sorunu geliyor: Spinoza'nın kendisinin de gösterdiği gibi *bazı sözler eylemdir*, özellikle de devletin siyaseti üzerine yargılarda bulunan ve ona engel teşkil edebilecek olan sözler. Dolayısıyla "özgürlüğün nereye kadar verilebileceği ve verilmesi gerektiği" (*TTP*, 329) ya da "hangi fikirlerin devlete karşı kışkırtıcı olabileceği" (*TTP*, 331) belirlenmelidir. Ne var ki bu sorunun cevabı tek bir genel ilkeye (kapalı ya da açık olarak toplumsal sözleşmeyi ortadan kaldırmaya yönelik, yani devletin varlığını tehlikeye atarak devletin "biçimini değiştirme"ye yönelik fikirleri dışlamaya) dayanmaz, bu devletin "yozlaşmış" bir devlet olup olmamasına bağlıdır. Ancak sağlıklı bir devlette onun korunmasına yönelik bir kural çelişkisiz bir şekilde uygulanabilir. Ancak bu nokta üçüncü bir soruna yol açar ki bu da Spinoza'nın savının teorik anlamı meselesidir.

Bu noktada aşikâr sayılabilecek bir yorumu eleyerek işe başlamak faydalı olacaktır. Bu yorum Spinoza'nın yaptığı ayrımın *özel* (fikirler) ve *kamu* (eylemler) ayrımının kopyası olduğu ve onu yeniden ürettiğine dair olan yorumdur. Liberal gelenekte, esas olarak, siyasal egemenlik ve bireysel özgürlük iki ayrı alanda işlerliklerini sürdürürler ve normal şartlarda birbirlerinin alanlarına girmeyip karşılıklı olarak birbirlerini "teminat altına alırlar". Bu çerçevede siyasal ve dini otoriteler arasındaki sorunlar da "kilise ve devletin ayrılması" biçiminde yorumlanabilecek bir düzenlemeyle çözüme kavuşturulabilir. Oysaki

bu anlayış (ki Locke kısa bir süre sonra bir örneğini sunacaktır) buraya kesinlikle uymamaktadır. Zira bu anlayış bireye *de*, devlete olduğu *kadar az* "hak" atfetmektedir. Bireye çok az hak atfedilmektedir; zira bu durumda bireyin düşünce özgürlüğünün esas alanı siyasetin kendisi olmalıdır. Devlete de aynı derecede az hak atfedilmektedir; çünkü devletin kontrolü dolaylı ya da dolaysız olarak insanların aralarındaki bütün ilişkilere, yani pratikte onların bütün eylemlerine (buna dindarca eylemler de dâhildir; zira deneyimler, insanların "vatandaşlarına" ve "komşularına" olan davranışlarını belirlerken kendilerini asla dini fikirlerinden soyutlamadıklarını göstermektedir) yayılmalıdır. Kamu ile özel arasındaki ayrım devletin gerekli bir kurumu olsa bile (*TTP*, 269), onun kurucu *ilkelerinden* biri olamaz. Dolayısıyla Spinoza'nın ortaya koyduğu kural sadece basit bir ayrım değildir. Aslında onun kanıtlamaya çalıştığı çok daha güçlü (ve şüphesiz ki daha riskli) bir savdır: Devletin egemenliği ile bireyin özgürlüğünün birbirinden ayrılmasına, daha da uygun bir şekilde belirtecek olursak, uzlaştırılmasına da gerek yoktur, çünkü onlar birbiriyle çelişmezler. *Çelişki, onları karşı karşıya getirmek olacaktır.*

Spinoza bu iki terim arasında bir çatışma olabileceğini inkâr etmez. Ancak çözümün çıkabileceği yer de bu gerilimin ta kendisidir. Bunu devlet fikir özgürlüğünü ortadan kaldırmaya kalkıştığında ne olacağına bakarak gösterebiliriz. "Bu özgürlüğün baskı altına alınmış olduğunu ve insanların egemen tarafından emredilmedikçe bir şey fısıldamaya bile cesaret edemediklerini farz edelim" (*TTP*, 332). Böylesi bir uygulama devleti kaçınılmaz olarak yıkıma götürecektir. Bunun nedeni bu uygulamanın kendi içinde adaletsiz ya da ahlaksız olması değil, bunun fiziksel olarak dayanılmaz olmasıdır:

> İnsanlar öyle yaratılmışlardır ki en tahammül edemedikleri şey, doğru olduğuna inandıkları fikirlerin suç olarak görülmesi, Tanrı'ya ve insanlara hürmet göstermelerini sağlayan şeyin de günahkârlık olarak nitelendirilmesidir. Bunun sonucunda

> insanlar kanunlardan nefret etmeye başlayarak yargıçlara karşı çıkmanın ahlaksızca değil, tam tersine erdemli bir davranış olduğuna inanarak isyan hareketlerine ve şiddete yönelmeye çalışırlar. İnsan doğasının böyle olduğu kabul edildiğinde, insanların fikirlerine dair kanunların suçluları değil iyi karakterli (*ingenui*) insanları tehdit ettiği, kötü insanları bastırmaktan ziyade dürüst insanları rahatsız ettiği görülür. Bu kanunlar, devletin (*imperium*) gücü büyük bir tehlikeye atılmaksızın uygulanamaz. (*TTP*, 332)

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. Bu çelişki, ister sivil otorite dini otorite tarafından emilsin, ister sivil otorite bireylere dinle yarışan, ancak isteyerek ya da istemeyerek dinle aynı doğaya sahip olan bir "dünya görüşü" empoze etmeye çalışsın, devlet kendisini bir dinle özdeşleştirdiği zamanlarda daha keskin bir şekilde açığa çıkar. Böyle bir sistemin sürebilmesi için bütün bireylerin gerçekten aynı Tanrı'ya, aynı şekilde ve aynı terimlerle inanması gerekir. Ancak böylesi bir aynılık imkânsızdır ve düşünülemez. İster barbar ya da medeni, isterse Hıristiyan ya da "putperest" olsun, bütün toplumlarda ilahiyat, dindarlık ve ahlak, doğa, insanlık hali hakkında karşıt fikirlerin devamlı olarak ortaya çıktığını görürüz. Bunun böyle olmasının sebebi esas olarak insanların fikirlerinin imgelemlerinden gelmesi ve kaçınılmaz bir şekilde her bir kimsenin imgeleminin (oluşturduğu öyküler, dünyaya yüklediği imgeler) kendi "mizacına" –ki bu Spinoza'nın orijinal metinde *ingenium* dediği çevrilmesi zor bir terimdir (*Tractatus Politicus*'un çevirmeni S. Zac, "herkesin doğalı" çevirisini önerir) – dayanmasıdır. *Ingenium* denilince anlaşılacak olan şey, (Spinoza'nın *Ethica*'nın ikinci bölümündeki, 10. önermeden 36. önermeye kadar olan kısımda bireysellik ile ilgili söylediklerine bakacak olursak) biçimi yaşamın ve karşı-

laşmaların tecrübesi ile şekillenmiş olan ve biricik bileşimi itibariyle hem zihne (ya da ruha), hem de bedenin tabiatına kaydedilmiş olandır. Buna göre insanların fikirlerinin tek bir dünya görüşüne indirgenebilmesi için sadece tamamen aynı şeyi istemeleri değil, aynı zamanda aynı deneyimleri yaşamış olmaları ve birbirlerinden ayırt edilemez olarak birbirlerinin yerine geçebilmeleri gerekir. Bu ise kendi içinde çelişkili bir durumdur.

İdeolojik olarak baskıcı olan devlet kendi kendine zarar verme eğilimi taşır. Ancak Spinoza argümanını daha da ileri götürür. Bu durum, karşısında ideolojik bir karşı-gücün gelişmesine izin veren devletler için de aynıdır, ki tarih bunun pek çok örneği ile doludur: Eski İbranilerde krallar ve yüksek papazlar arasındaki mücadele, ortaçağ Avrupa'sında Roma Kilisesi ve İmparatorluk arasındaki mücadele ve son olarak da İngiliz monarşisi ile Protestan mezhepler arasındaki mücadele, bu durum için verilebilecek örnekler arasındadır. Zira daha önce de belirttiğimiz gibi, devletin kanunlarına ve ilahi kanuna itaat, kendilerine has *ingenium*'lara sahip olan o aynı insanlarla, hatta aynı "adil" ya da "adaletsiz", "inançlı" ya da "inançsız" eylemlerle ilintilidir. Tek ve aynı zeminde –insan "cemaati" zemininde– iki egemenlik aynı anda var olamaz. İşte bu yüzden liderleri kendilerine gerçekte ya da kanun önünde siyasi bir işlev atfederken kiliseler de bir devlet modeli üzerinde, "devlet içinde devlet" (*imperium in imperio*) olarak örgütlenirler (*TTP*, 298). Bu durum sonunda devletin dağılmasına sebep olur, ancak kendisini birdenbire kontrol edemediği bir rekabetin içindeki araçlara dönüşmüş olarak bulan bireyler için hiçbir yarar sağlamaz. Hiçbir şey, kendini bir izolasyon içinde düşünmeye zorlayan bir insanın durumundan daha belirsiz ve daha zavallı değildir. Ancak hiçbir şey rakibini alt edebilmek için insanların saflığı, korkuları ve umutlarıyla oynamak zorunda olan bir güçten daha dayanılmaz değildir.

Tam da bu noktada Spinoza'nın argümanı negatif bir argümandan pozitif bir argümana dönüşür. Eğer devlet bireylere

birtakım fikirler empoze ederek ya da karşısında özerk olarak gelişen ruhani bir otoriteyi tolere ederek varlığını sürdüremiyorsa, eğer bu iki durum da bireyler için kabul edilemez durumlarsa, mümkün olan tek bir çözüm vardır.

Bu çözüm öncelikle devletin dini pratikler üzerinde mutlak bir hakkı –"*jus circa sacra*"– olması gerektiği öngörüsü ve bu hakkı kiliselere ancak onları denetleyebildiği ölçüde devretmesidir. Esasında "din ancak emretme hakkı olanların hükümleri sayesinde kanun gücüne sahip olabilir. Tanrı da ancak devleti yönetenler aracılığıyla insanlar üzerinde hüküm sürebilir" (*TTP*, 314). Ne var ki böylesine mutlak bir egemenlik, bu şekilde *içsel* din ve *dışsal* din arasındaki ayrımı tasdik etmiş olur. Söz konusu egemenlik, egemeni "dinin ve dindarlığın yorumcusu" (*TTP*, 317) haline getirir; ancak onun yararına işleyecek bir sınırlama getirerek, ona birtakım "düşünceleri" yani diğerlerine karşı merhametli ve adaletli davranmak gibi "ortak kavramlar"ın ötesinde düşünce ve erdem modellerini salık vermesini ya da resmi hale getirmesini yasaklar. Bu koşullarda eğer kiliseler ve yalıtılmış inanç topluluklarının özerk oldukları görülüyorsa, bunun nedeni temel değerler üzerinde zımni –ve zımni olduğu ölçüde etkili– bir uzlaşmanın hüküm sürüyor olması, bu uzlaşma sayesinde de vatandaşların "kötülük yapma endişesi"nden ziyade "sevginin zorlaması"nı hissetmeleridir.

Ardından gelen bütün özgürleşme süreçlerinin koşulunu hazırlayan başlangıçtaki bu özgürleşmeden sonra devlet bireylerin fikirlerini ifade edebilmeleri için en geniş alanı yaratmak durumundadır. Artık bireylerin kendi "mizaçları", egemenin iktidarına (*potestas*) bir engel olarak değil, devletin gücünün (*potentia*) etkin bir unsuru olarak görünmeye başlar. İnsanlar devletin kuruluşunda bilinçli bir şekilde rol aldıklarında, devletin kendileri üzerindeki iktidarını ve korumasını da doğalında isterler. Fikir özgürlüğünü destekleyen bir devlet aynı zamanda rasyonel kararlar alma şansını da olabilecek en üst dereceye çıkartır ve bireyi itaatin tercih edilebilecek tek avantajlı davranış

biçimi olacağı bir duruma sokar. Tam da bundan sonra kelimenin tam manasıyla *düşünceler ve sözler tekrar eyleme dönüşürler.* Ve eğer bireylerin *saçma da olsa* verili bir kanuna uymaları gerekiyorsa (zira itaatsizlikten kaynaklanabilecek bir tehlike her zaman için egemenin bir hatasından, hatta deliliğinden doğabilecek bir tehlikeden daha büyüktür) (*TTP*, 266, 267), devletin *saçma* ya da riskli olsa dahi tüm fikirlerin ifadesini sağlaması daha da gereklidir; zira bu durumun yararı, bu fikirlerin bastırılması sonucu oluşacak güçlüklerden daha fazladır. Biçimsel olmayan bir açıdan değerlendirildiğinde, gerçekte var olduğu haliyle egemenlik, bireysel güçlerin kamu gücüne "aktarıldığı" ve ideolojik dalgalanmaların durulduğu kolektif bir üretim süreci olarak ortaya çıkar. Söz, bu süreç içersindeki bir uğraktır. Devletin varlığının beraberinde getirdiği *sınır* (eylemlerin kanuna tabi olması ve "yıkıcı" fikirlerin yasaklanması) kendi başına bu yapıcı sürecin verimliliğinden başka bir şey ifade etmez.

"En Doğal" Devlet: Demokrasi

Bu karşılıklı sınırlamayla, bu iki terim –devlet ve birey– birbirinin faydalarını "içselleştirdikleri" ölçüde, sınırsız bir güç fantezisinin yerini gerçek gücün maksimum kullanımı alır. (Spinoza bu bağlamda "ılımlılık"tan bahseder, *TTP*, 329). Yani bu bir *kendi kendini sınırlandırma eylemidir.* Spinozacı metafiziğin temel kategorilerinden birini kullanmak gerekirse, bu kendi kendini sınırlandırma eyleminin devletin kuruluşuna *içkin* olan bir nedenselliği ifade ettiğini söyleyebiliriz.

Bu noktada okur kendini şu soruyla karşı karşıya kalmaktan alıkoyamaz: Bu argüman *her devlet* için (ya da "genel olarak" devlet için) geçerli midir? Argümanı şekillendiren şey, gerçekte *demokratik* bir devlet hipotezi değil midir? Eğer negatif argümanın (farklı fikirlere karşı uygulanan şiddet, devletin kendisine yönelir) kapsamı evrensel ise, bunun pozitif karşılığı (farklı fikirlerin ifade edilmesi ortak bir fayda sağlayarak devle-

tin gücünün kurulmasına yardımcı olur), ancak bütün düşünen bireylerin egemen konumda bulunduğu bir demokraside uygulanabilir gibi görünmektedir:

> İşte doğal hak ihlal edilmeden ve her türlü sözleşmeye mümkün olan en büyük bağlılıkla uyularak bir toplumun oluşturulmasını mümkün kılan kural (*ratio*): Herkesin topluma kendisine ait olan bütün gücü devretmesi gerekir. Öyle ki egemen doğal hak, yani herkesin ya özgür seçimi ile ya da büyük cezanın korkusu ile uymak zorunda kalacağı en yüksek emir (*imperium*), her şeyin üzerinde tutulmuş olsun. Böyle bir toplumun hukukuna Demokrasi denir ve demokrasi şöyle tanımlanır: İnsanların kendi güçleri dâhilinde olan her şey üzerinde toplu bir egemenlik hakkına sahip oldukları insanlar birliği. (*TTP*, 266)

Peki, o zaman Spinoza'nın düşüncesi döngüsel değil midir? *Teorik döngü*: Demokratik devlet, sadece genel olarak devlet tanımının içinde başından beri saklı olarak demokratik varsayımlar olduğu için, sonuçta en istikrarlı devlet olarak görünür. *Pratik döngü*: Demokratik olmayan devletlerin, yani gücün ve iktidarın zorunlu olarak birbirini getirdiğinin farkında olmayanların, kendi kararlarını verebilme konusunda, dolayısıyla fikir muhalefetleri, isyanlar ve devrimlerden kaçınabilmek için çok az şansları vardır; üstelik de bunlardan kaçınmaya en çok onların ihtiyacı vardır. Öte yandan özgürlüğün faydaları hakkında akla yatkın, rasyonel bir hesap yapabilen ve ideolojik sansürün yol açabileceği şiddeti öngörebilen bir devlet, zaten kaçınılmaz olarak bu ilkeye göre işlerliğini sürdürüyor demektir. Spinoza'nın siyasi çerçevesinden bakıldığında böylesi bir döngünün kriz döneminde ancak çok dar bir müdahale alanı bıraktığı görülür. Bu müdahale ancak henüz çok fazla ilerlememiş olan bir sapmanın düzeltilmesi ya da "özgür Cumhuriyet"in demokratik özü ile pratikteki hatalar arasındaki geçici uzaklığın azaltılması olabilir. Bu durum *TTP*'nin artık belki de çok geç olduğunu, yani "cumhuriyetçi" biçimin gizlice farklı bir içerik tarafından zapt edilmiş olabileceğini anlattığı anlaşılan bazı cümlelerindeki dokunaklı tonun daha iyi anlaşılmasını sağlar.

Bu gerçek bir zorluktur. "Doğa" kelimesinin anlamıyla (ki bu anlam bazen zorunlu olarak şiddeti içerir, bazen onunla da çelişir) oynamadan hem *bütün* mevcut devlet biçimlerinin doğal nedenlerin sonucu olduğunu, hem de demokrasinin "en doğal", "doğal duruma en yakın" devlet olduğunu (*TTP*, 334) kabul etmek zordur. Metnin XVI. bölümünde ("*Respublica*'nın temelleri, insanların doğal ve sivil hakları ve egemenin hakkı üzerine"), Spinoza bu sorunla doğrudan yüzleşmiş gibi görünür. Bu durum, metnin genel bir devlet tanımı ile (ya da her tür sivil toplumun "kökenleri"nin tarifi ile) demokrasiye has biçimlerin çözümlenişi arasında gidip gelmesinden anlaşılabilir. Burada demokrasi kavramına *çifte teorik ithaf* yapılıyor gibidir. Bir yandan bu rejim belirli sebeplerin sonucu olan belirli bir siyasi rejimdir. Ancak aynı zamanda bütün rejimlerin "hakikati"dir ve rejimlerin yapısının iç tutarlılığını, sebeplerini ve eğilimsel sonuçlarını bunu kıstas alarak belirleyebiliriz.

Demokrasinin bu teorik ayrıcalığı "toplumsal sözleşme" ve "akıl" kavramlarının birbiriyle çok yakından bağlantılı olan kullanımında kendini gösterir. Bütün sivil toplumlar "kapalı ya da açık" bir sözleşmenin sonucunda ortaya çıkmış olarak kabul edilebilirler, çünkü insanların, sadece kendi arzularının (ya da iştahlarının) peşinden koştukları "doğal durum"un sefaleti ve güvensizliğinden kaçmaları son derece rasyonel bir davranıştır. Aslında "hiç kimsenin daha büyük bir fayda umudu ya da daha büyük bir kayıp korkusu dışında iyi olduğuna kanat getirdiği şeyi reddetmeyeceği ve hiç kimsenin daha büyük bir kötülüğü önlemek ya da daha büyük bir fayda sağlamak dışında bir kötülüğü kabul etmeyeceği insan doğasının evrensel bir kanunudur" (*TTP*, 264). Böylesi her sözleşmede mevcut olan mekanizmayı açığa çıkaran şey, demokrasidir: bireysel güçlerin, sivil itaati yaratmak adına, "bir araya getirilmesi" ya da "bütün olarak aktarılması". Aklı pratik bir ilke yapan şey de böylesi bir sivil itaattir:

> Demokratik bir devlette saçmalıktan daha az korkulabilir; zira bir bütünü oluşturan üyelerin çoğunluğunun, eğer bu bütün kayda değer bir sayıya tekabül ediyorsa, bir saçmalık üzerinde birleşmeleri neredeyse imkânsızdır. Bunun ikinci bir nedeni de, demokrasinin temelinin ve amacının insanların uyum ve barış içinde yaşamalarını temin edebilmek için, Arzunun irrasyonelliğinden kaçınmalarını sağlayarak onları mümkün olduğunca Aklın sınırları içinde tutmak olmasıdır. (*TTP*, 267)

Yani demokrasi bu haliyle her devlete içkin olan bir istek olarak görünür. Bu tez mantıksal açıdan problemli olsa dahi çok açık bir siyasal anlama sahiptir. Her devlet bir hâkimiyet ve buna mukabil bir itaat tesis eder, yani bireyleri nesnel bir düzene *tabi kılar*. Ancak tebaanın durumu bir kölenin durumuyla özdeş değildir. Genelleştirilmiş bir kölelik, devlet değildir. Devlet kavramı aynı anda hem *imperium* hem de *respublica*'yı kapsar. Başka bir deyişle tebaa olma durumu *vatandaşlığı*, yani demokratik devletin tümüyle gerçekleştirilmesini sağlayan bir etkinliği (ve dolayısıyla bu etkinlikle orantılı olduğu ölçüde eşitliği) varsayar. "Hiç kimse doğal hakkını, kendisine bir daha başvurulmayacak bir şekilde, başka birine tümüyle bırakmaz, bunun yerine toplumun, kendisinin de bir parçası olduğu çoğunluğuna bırakır"; böylece "insanlar daha önceki doğal durumlarında olduğu gibi eşit kalabilirler" (*TTP*, 268). Ne var ki devletlerin gerçek gücünün dayandığı rıza, biçim ve içeriğin azami denkliğine yöneliktir. Biçim edilgen kalabilir, ancak içerik bireylerin çıkarlarının ifadesini ve karşılık bulmasını, yani asgari düzeyde de olsa bir etkinliği daima içerir. Egemenlik "halkın egemenliği" şeklinde tanımlanmadan önce zaten bir "halk" vardır ve bu halk pleblerden oluşan bir çokluğa ya da edilgen bir kalabalığa indirgenemez.

Buradan da egemenliğin birbirine zıtmış gibi görünen "teorik" ve "pratik" özelliklerinin hangi anlamda bir arada tutulması gerektiği anlaşılır:

— "Egemen iktidar, hiçbir kanun tarafından sınırlandırılmamıştır" (*TTP*, 266);

— "İnsanların refahı en yüce yasadır ve gerek insani, gerekse tanrısal niteliğe sahip tüm yasalar onunla uyum arz etmelidir" (*TTP*, 317);
— "Egemenlerin çok saçma şeyler emrettiği çok nadir olarak görülen bir durumdur. Hem öngörülülükleri nedeniyle, hem de iktidarlarını koruyabilmeleri amacıyla, onlar için her şeyden önemli olan, insanların ortak yararını gözetmek ve yönetimi aklın rehberliğinde sürdürmektir. Zira Seneca'nın dediği gibi hiç kimse şiddet yoluyla gücünü uzun süre kullanamaz" (*TTP*, 267);
— "Egemenin en beter şiddetle yönetme ve vatandaşlarını en saçma bahanelerle ölüme gönderebilme hakkına sahip olduğu fikrine katılırım. Ancak hiç kimse bu şekilde yöneterek, egemenin salim aklın yargısıyla uyumlu bir şekilde hareket ettiğini iddia edemez. Ayrıca bir egemen bütün devleti tehlikeye atmadan bu şekilde davranamayacağı gibi, benzer yolları denemesi için gereken güçten ve dolayısıyla da mutlak haktan yoksun olacaktır. Zira egemenin hakkının, gücü tarafından belirlendiğini göstermiştik" (*TTP*, 328).

Nasıl olursa olsun bir devletin "kuvvet"ini tanımlayan şey, kurumlarının biçimini koruyarak etkisini sürdürebilme kapasitesidir. Ancak vatandaşlar pratikte egemenin emirlerini yok saymaya (buna birbirlerine işkence yapmaları da dâhil olmak üzere) başladıkları andan itibaren, devletin çözülmesinin tohumları da atılmış demektir. Dolayısıyla en somut anlamıyla güçlü devlet, barış zamanında olduğu kadar savaş zamanında da, egemenin toplumun genel yararı adına hükmettiği şeyler hakkında tebaanın egemene asla itaatsizlik etmediği devlettir (*TTP*, 269-271). Fakat böylesi bir tanım, ancak *hangi koşullarda* pratik olarak böyle bir sonuca ulaşabileceğimizi bilebildiğimiz zaman bir anlam kazanır. Bunu bilemediğimiz sürece nasıl olursa olsun her siyaset bir kurgudan ibaret olacaktır. "Bütün insanların üzerinde egemen hakka sahip olan kişi, onları güç

kullanarak zorlamayı ve herkes tarafından korkulan büyük cezayla elinin altında tutabilmeyi sağlayan en büyük güce sahip olandır" diye yazar Spinoza. Ve hemen ardından şunu da ekler: "Ancak egemen bu hakkı sadece isteklerini yürürlüğe koyabildiği ölçüde koruyabilecektir; aksi takdirde emirleri belirsiz olacak ve ondan daha güçlü olan hiç kimse, istemedikçe ona itaat etmek durumunda kalmayacaktır" (*TTP*, 266). Ayrıca "İstedikleri her şeyi emretme hakkı ancak gerçekten de en büyük güce sahip oldukları ölçüde egemenlere aittir ve bu gücü kaybettikleri anda aynı zamanda her şeyi emretme haklarını da kaybederler. O zaman bu hak bu gücü ele geçirme ve koruma gücüne sahip olana ya da olanlara geçer" (*TTP*, 267). Bu fikir hem güçlü hem de paradoksaldır. Egemenliğin mutlak karakteri *de facto* bir gerçekliktir. Devrimler –başarıyla tamamlanmadıkları sürece–, tanımları gereği kanunsuz ve gayri meşrudur (bir devrim projesi geliştirmek bile suçtur: *TTP*, 270)! Devrim gerçekleşir gerçekleşmez yeni bir iktidarın kurulmasıyla sonuçlanan bu süreçte, aynı zamanda bir öncekinden daha az –ya da daha fazla– tartışılmaz olmayan yeni bir otorite de kurulmuş olur. Ancak bu, Spinoza'nın bir "direniş hakkı" ("zorba" rejimlere karşı direniş hakkı) ilanından söz ettiği anlamına gelmez. Söz konusu olan, daha ziyade, temelsiz rejimlerin (öncelikle de görünürdeki güçleri, tebaalarının geçici güçsüzlüğünden başka bir şeyin ifadesi olmayanların) devrildiğini ve hukuki sistemlerin mevcut güç dengesini desteklediğini, kuramsal çerçeve dâhilinde göstermektir. Ancak bu durumda, "her devlet kendi hükümet biçimini korumalıdır" (*TTP*, 310) şeklindeki düstur koşulsuz bir ilke olarak sunulamaz. Bu düsturun pratik ("sağduyuya" dair) bir önemi de vardır ve geçerliliğini bir egemenin ya da rejimin zorla devrilmesinin ardından genellikle benzer ya da daha kötü (Spinoza örnek olarak İngiliz Devrimi'ni alır) bir durumun geldiğini gösteren deneyimden alır. Bu düstur ancak en özgür olan ve böylece "tebaalarının kalplerine (*animus*)" (*TTP*, 279) hükmeden bir devlet içinde gerçek bir zorunluluk

haline gelebilir. O zaman da bu düstur o devletin yönetim tarzının doğal sonucunun normatif bir ifadesinden başka bir şey olmayacaktır.

Bir Tarih Felsefesi mi?

Şu ana kadar incelediğimiz tüm kavramlar *doğa* unsuruyla bağlantılı olarak düşünülmüştür. Spinoza sürekli olarak bu mefhumların, eyleme geçme gücüne denk düştüğünü, "doğal hak"kın geçirdiği gelişimin öğeleri olduğunu söyler (*TTP*, 261 vd.). Bu anlamda eğer izole bireylerin farazi durumlarıyla siyasi yapılanma arasında bir farklılıktan bahsedilecekse –bunu doğal durumdan sivil topluma bir geçiş olarak tanımlayabiliriz–, bu farklılık başka doğal hak kuramcılarında olduğunun tam tersine, doğal dünyadan bir başkasına girmek için yapılmış bir "çıkış"a tekabül etmez (bunun örneğin hayvanlıktan insanlığa doğru olan bir geçişle alakası yoktur). *Aynı unsurlar* içkin bir nedensellik tarafından farklı şekillerde dağıtılmış olarak iki durumda da bulunur.

Böylesi radikal bir natüralizmin, tarih kavramını bütün öneminden yoksun bırakacağı düşünülebilir. Ancak *TTP* okunduğunda, bunun hiç de böyle olmadığını görülür. Tam tersine burada karşılaştığımız "doğa" kavramı, tarihi, olayları nedenleriyle açıklama yolunu seçen rasyonel bir açıklama yöntemine göre ele alan, tarih üzerine yeni bir düşünme biçimdir. Bu açıdan bakıldığında *TTP*'de "Tanrı"yı upuygun bir biçimde bilmenin, özünde tarihi içkin olarak bilmek anlamına geldiğini söylemek de haksızlık olmayacaktır. Teorik "natüralist" dil, her an tarih kuramının diline çevrilebilir durumda olmalıdır. Bu durum, Spinoza siyasal rejimler arasındaki karşılaştırmaya dayanan geleneksel soruyu, tüm toplumsal düzenlerde içsel olarak bulunan demokratik eğilim meselesine kaydırdığında daha açık bir şekilde görülür. Ancak bunu aynı zamanda Spinoza'nın "millet" gibi tarihsel kökene sahip kavramları incelediği kı-

sımlarda da görürüz. "Doğa milletleri yaratmaz; sadece dilleri, kanunları ve yerleşik gelenekleri arasındaki farklılıklar sonucu milletlere ayrılan bireyleri yaratır. Sadece son ikisi, yani kanunlar ve yerleşik gelenekler, o milletin kendine has bir tabiata (*ingenium*), koşullara ve özel önyargılara sahip olmasını sağlar..." (*TTP*, 295). Burada bireysel tekillik ve tarihsel olarak oluşmuş bir grubun tekilliği arasındaki farkı ifade eden kavram, daha önceden bireysel tekilliğin özünü ifade eden kavram (*ingenium*) ile *aynıdır*. Ancak bir bakış açısından başka bir bakış açısına geçtiğimiz gerçeği, şu ana kadar ortaya çıkan zorlukların asıl önemini –bu zorlukları nihai olarak çözmemizi sağlayamayacak olsa da– kavrayabilmemize yardım eder.

Tarihsel bir söylemin oluşumu, kendiliğinden gerçekleşmez. *TTP*'nin bir bölümü (VII. bölümden X. bölüme kadar) bunun koşullarının tartışılmasına ayrılmıştır. Tartışmanın merkezinde ise *anlatı* kavramı vardır. Tarihsel anlatı, temel olarak ana unsurlarını kitlenin imgeleminden damıtan ve sonrasında da bu kitleler üzerinde bir etki yaratmaya yönelik olan toplumsal bir yazım pratiğidir. İşte bu yüzden tarih bilimi ikinci dereceden bir anlatı –Spinoza'nın deyişiyle bir "eleştirel tarih"– olmalıdır (*TTP*, 139, 161). Böylesi bir anlatı, nesnesi olarak hem yeniden kurulabildiği ölçüde olayların zorunlu akışını, hem de kendilerini etkileyen nedenlerin çoğundan habersiz olan tarihsel aktörlerin kendi tarihlerinin "anlamı"nı nasıl tahayyül ettiklerini ele alacaktır. Ancak böyle bir yöntem, uygulamadan ayrılamaz. Spinoza *TTP* boyunca bir tarihçi tavrı takınarak, çağdaşlarının kendi tarihlerini alımlama biçimleri ile onlara göre en üstün yorumlama modeli ve insanlığın kaderinin anlatısı olan Kutsal Kitap arasındaki ilişkiyi konu edinir. İşte peygamberlik (I. ve II. bölümler), Mesihçilik (III. bölüm) ve din adamlığı (VII. ve XII. bölümler) sorunlarıyla uğraşmak zorunluluğu da buradan kaynaklanır. Göreceğimiz gibi Spinoza buradan halkların hayatında nelerin büyük ölçüde kendini tekrarlayan şeyler olduğunu ve nelerin tam tersine geriye dön-

dürülemez olduğunu anlamalarına yardım edecek olan karşılaştırmalı öğeler de çıkarır. Eğer bu araştırmanın bütün farklı yönleri tek bir açıklayıcı şemada toparlanabilseydi, söz konusu olanın bir tarih felsefesi olduğu söylenebilirdi. Ancak bizim karşı karşıya bulunduğumuz durum pek de bu değil.

Spinoza'nın çözümlemelerinin başlıca konusunun, Alexandre Matheron'un da söylediği gibi, "toplumun tutkuları"nın tarihsel bir kuramı olduğunu söyleyebiliriz. Böylece politik sorunsalın şu ana kadar örtülü olan yeni bir boyutu şimdi bütün gücüyle karşımıza çıkar: Devletin kaderinde belirleyici bir faktör olarak *kitlelerin hareketi* (bkz. özellikle XVII. ve XVII. bölümler).

İtaat mekanizmasının biçimsel mükemmeliyetine ve Musa tarafından sağlanmış olan toplumsal uyuma bakarak bir yargıya varacak olursak, "İbranilerin devleti sonsuza kadar sürebilirdi" (*TTP*, 303). Ancak ne İbrani Devleti ne de başka herhangi bir devlet bunu yapamadı. Devletlerin dağılması daha önceden belirlenmiş bir tarihte gerçekleşmez, ancak tabii ki bu dağılma bir tesadüfün ürünü değildir. Bu daha güçlü bir dış düşmanla "karşılaşma" sonucu gerçekleşmiş dahi olsa, bu durumun asıl sebebi kurumlara zarar veren ve çokluğun (*multitudo*) tutkularını salıveren iç düşmanlıkların gelişmesidir (*TTP*, 20-22, 279, 307-308). Bu çatışmalar uzlaştırılamaz boyutlara gelmediği sürece, İbrani Devleti en kötü deneyimlerin ardından bile yeniden ayağa kalkabilmeyi başarmıştır. Ne zaman ki bu çatışmalar bağnazlığa dönüşmüştür, İbrani Devleti işte o zaman yıkılmıştır. Peki, bu çatışmalar nereden kaynaklanmıştır? *Her şeyden önce kurumların kendisinden*: Kurumlar bağdaşmaz hırsları tetikleyen güçleri yan yana getirdiği, hak ve gelir eşitsizliklerine göz yumarak adalet ve sivil itaati, her türlü değişimi reddeden ve insan arzularını süresiz olarak tatmin edemeyen sabit bir hayat tarzıyla özdeşleştirdiği ölçüde durum buydu. Bu anlamda kurumlar her zaman için ikircikliidir: Koşullara göre kendi içsel zayıflıklarını düzeltirler ya da halkları ve devletleri şiddete ve kargaşaya sürüklerler.

Aslında eğer bütün tarih *kitlelerin korkusu* –hissettikleri ve başkalarında yol açtıkları korku– tarafından koşullandırılmış olmasaydı, bu durdurulamaz dalgalanma devletlerin (ve onlarla beraber milletlerin) varlığını tehdit eden bir unsur olmazdı. Siyasal kurumlar sistemi, birincil olarak talih ve şiddetten kaynaklanan korkuyu bastırabilmenin bir yolunu teşkil eder. Ancak bu sonuç yönetenlerin otoritesinin temeli olan korkunun kendisi kullanılmadan elde edilemez. Ve sonuç olarak korku sadece başka nesnelere yönlendirilmiş olur. Bu korku karşılıklı hale geldiğinde ve kitlelerin gizli gücünden korkan yöneticiler onları korkutmayı seçtiklerinde (ya da rakiplerini ürkütmek için onları kullandıklarında) bu düşmanca tutkular zinciri (sınıflar, partiler ve dinler arasındaki nefret) dönüşsüz olarak bir iç savaşa götürür. Siyasi kurumların dejenerasyonu ve halkın kendi yararını algılayamayan "yırtıcı bir çokluğa" dönüşmesi aynı sürecin iki yüzüdür. Tiranlık, kitleleri korku ve devrimci yanılsamaların patlayıcı bir bileşimi haline getirir. Ancak aynı zamanda güçsüzlükleri ve bölünmüşlükleri kitlelerde "mukadder insanlar"a dönük bir beklenti yaratır ki bu insanların Cromwell gibi bir tirana dönüşme ihtimalleri de çok yüksektir (*TTP*, 309).

Bunun anlamı, tarihin "kanunu"nun, bir anda patlak vermesi sadece devletlerin gücü sayesinde engellenebilen topyekûn bir savaş olduğu değildir. Düşmanca tutkunun fazlası, özünde, koruma isteğinin ve mevcut düzeni korumanın sapkınlaşmasıdır. Bu istek korkunun içinde bile vardır, her korkunun yanında her zaman bir umut olduğu gerçeğinde görüldüğü gibi (bu umut tümüyle hayal ürünü bir nesneye yöneltilmiş olsa bile). Spinoza bazı pasajlarda sivil toplumların varlığının ister her bir millet için, isterse tüm insanlık için olsun, bilgi ve yaşam tarzları açısından bir ilerleme –"barbarlık"tan medeniyete– sağlayacağını öneriyormuş gibi görünür (*TTP*, 105-106, 303). Bu ilerleme cehaleti azaltarak korkuyu ve batıl itikadı, dolayısıyla da çokluğun tutkularını zayıflatacaktır. Ancak bu gösterge varsayımsaldır.

TTP'nin gerçek problemi *Hıristiyanlığın anlamı* meselesidir. Hıristiyanlığın tarihi "ahlaksallaştırmadığı" aşikârdır; yani mevcut güçlerin doğalarında hiçbir değişiklik yapmamıştır. Daha ziyade kendisini toplumsal çatışmaların doğal oyununa dâhil etmiştir (*TTP*, bölüm XIX). Hıristiyanlığın doğumu bir sözün yerine getirilmesine ya da Tanrısal bir müdahaleye tekabül etmez. Ancak yine de geriye dönülüp bakıldığında insanlık tarihinde kesin bir kopuşu belirlemiş olduğu görülür. Peki, neden?

İsa'nın kendisi hakkında esrarengiz olan –ancak "gizemli" olmayan– şey, "Tanrı'yla arasında ruhtan ruha iletişim kurma (*communicare*)" konusunda sahip olduğu sıra dışı yetisidir (*TTP*, 38). O Tanrı'nın "komşunu sev" emrini evrensel bir doğru olarak algılayarak bunu tek bir milletin dilinde ya da bireysel bir "mizaç"ta değil, "bütün insanlarda ortak olan birtakım mefhumlar"ın oluşturduğu bir dil ile ifade edebilme yetisine sahipti (*TTP*, 92). Ancak bu bilgi sınırsız değildir; zira insanların cehaleti ve direnişiyle karşılaştığında, o da zorunluluğun dili ile kanunun dilini karıştırmıştır (*TTP*, 93). Onun öğretisinin bütün veçhelerini kavrayabilmemiz için, öğretileri itibarıyla kendisini önceleyen kimi peygamberler (örneğin Yeremya) gibi onun da devletin parçalandığı bir dönemde yaşadığını unutmamamız gerekir (*TTP*, 143-144, 317-321). Kamu güvenliği ve dayanışmanın söz konusu olmadığı bu dönemde İsa (İbranilerin ve onların devletinin milli tarihine bağlı olan) kutsal kitap geleneğinden bütün insanlık soyuna ortak olan birtakım ahlaki öğretiler çıkararak bunları *her bir kişiye bireysel olarak*, "özel olarak" hitap eden bir *evrensel* ilahi yasa olarak sunmak durumunda kalmıştır. İsa'nın bu fikri ne kadar derin bir şekilde doğru olursa olsun, beraberinde bir soyutlama ve kurgu unsuru da taşıyordu: Bu da dinin "insanları insan olarak" ele alırken sadece onların birbirlerine benzerliklerini göz önüne alarak değil, sanki bir "doğal durum"da yaşıyormuşçasına bütün siyasi bağlarından soyutlanmış olarak ele aldığına inanılmasıydı.

İşte tam bu noktada da bir sapma ihtimali doğuyordu. Evrensel hayırseverlik emri, (her insan benim komşum) bir tevazu emrine (düşmanını sev, "diğer yanağını uzat") dönüşüyordu. Hatta İsa'nın ilk havarilerinde (özellikle de Pavlus'da) olduğu gibi, tümüyle bir tersine dönme bile söz konusu olabiliyordu. Onlar çok daha büyük ölçekli bir siyasal kriz (onlar için medenileşmiş insanlığı temsil eden Roma İmparatorluğu'nun krizi) döneminde yaşadılar. Dolayısıyla herhangi bir sivil toplumun varlığından bağımsız, dolayısıyla da mevcut olan kanunlardan üstün bir kanun fikrini ortaya attılar (*TTP*, 225, 332). Bu kanuna tinsel bir içerik ("beden"in cezalandırılması) verdiler ve onu İsa'nın şahsını ilahileştirerek meşrulaştırdılar. Bundan sonra da üçüncü olarak, İsa'nın öğretilerini tarihsel devletlere *karşı* kullanma imkânının açılmasıyla birlikte, kendi seremonileri, dogmaları ve papazları ile kendi iç bölümleri olan bir "evrensel Kilise" oluşturulmuştur (*TTP*, 108-110, 212). Nasıl ki Musa'nın ilk "hatası" –Levililere papazlık görevinde kalıtsal bir tekel verilmesi– (*TTP*, 296, 299), İbrani Devleti'nin bütün tarihi boyunca ağırlığını hissettirdiyse, İsa'nın hatası da uzun vadede çözülmez birtakım çatışmalarla ödenecektir.

Bununla birlikte bu çelişkilere rağmen ya da bu çelişkiler yüzünden, Hıristiyanlık insanlık tarihinde geri dönülmez bir dönüm noktasını oluşturur. Bu, etkileri daha sonraları da hissedilecek olan bir kültürel devrimdir. Bunun en sağlam göstergesi *İsa'dan sonra başka peygamber olmadığı* gerçeğidir (*TTP*, 33, 206-213). Yani istisnai bir şekilde erdemli olan, doğal olayları veya kendi düşüncelerini Tanrı'nın "işaretleri" olarak temsil edebilecek kadar canlı bir imgelemi olan ve bu vahiylerin kanıtlarını kendi vatandaşlarına onların davranışlarını geliştirmek ve inançlarını canlandırmak adına aktarabilen bir kişi artık yoktur (*TTP*, I. ve II. bölümler). Bunun neden böyle olduğu kolaylıkla anlaşılabilir. Bütün milletlerin kendi peygamberleri olmuştur; ancak İsrail'in peygamberlerinin ilahi çağrısı çok özel, biricik bir tarihsel yapılanışın sonucunda gerçekleşmiştir:

Musa ilahi yasayı "korkutucu" tehditler ve en önemlisi de milletin kendisinin refahı olan ödül sözleriyle bezenmiş bir emir biçiminde duyurmuştur (*TTP*, 61, 70, 103, 108, vs). Özellikle İbrani Devleti'nin hukukuyla özdeşleştirilmiş olan bu kanun, Tapınak'taki tabletlerin üzerine somut bir biçimde kazınmıştır. Dindarlık, tanımı itibariyle, kanunun şartlarının sıkı bir şekilde izlenmesine bağlıdır. Dolayısıyla bu şartların anlaşılır olması ve zorlayıcı güçlerini muhafaza edebilmeleri gerekmektedir. Peygamberler bu kanunun varlığını halkın kendi dilinde hatırlatan canlı aracılardı. Bu aracılar milli tarihi yorumlayarak ve özellikle de İsrail'in "seçilmiş" olmasına inanmanın zorlaştığı o sınav anlarında İbranilerin kalplerini (*animus*) itaate doğru yönlendirerek bu kanunun tehditlerini ve sözlerini yeniden canlandırıyorlardı. Onların işlevleri *kanunun dışsallığından* ötürü gerekliydi. Bu kanunu duyuran yasa koyucu, kanunun vahyine tanıklık edebilmek için orada olmadığı andan itibaren bu kanunun sürekli canlandırılması ve anlamının yeni durumlarda doğrulanması gerekiyordu (*Ethica*'da Spinoza şimdiki izlenimlerin geçmişteki izlenimler üzerindeki üstünlüğü ve geçmiştekilerin şimdikileri "pekiştirmesi" üzerine bir teori geliştirecektir: IV. bölüm, 9. önermeden 13. önermeye kadar).

Ancak İsa'nın öğretisiyle beraber durum tersine dönmüştür. Artık kanun sadece tek bir millete ithaf edilmiyordu, bütün milletler içindi ve bununla beraber kanun *içselleştirilmişti*, ve sonuç olarak *her zaman güncel*di. İsa vahyi fiziksel bir mesajın duyulması olarak değil, zihinsel bir aydınlanma olarak ele aldığı için bunu "kalplerin derinliklerine kaydetmişti" (*TTP*, 93). Artık inananlar ilahi sözün kalıcılığını garanti altına alabilmek için, dışarıda tanıklar aramak yerine kendi içlerine modelini İsa'nın verdiği mevcut tutumları ve "gerçek hayat"ın içsel işaretlerini keşfedeceklerdi (*TTP*, 233-234). Dolayısıyla kurtuluş onlara kendi erdemlerinin (ki o bunlara inayet adını da verebilir) bir sonucu olarak görünecektir. Ve –havarilerin misyonunu karakterize eden yeni öğreti biçiminden de hemen

görülebileceği gibi (*TTP*, XI. bölüm)– vahyin anlamı hakkında sorulan sorular ancak insan anlığı tarafından erişilebilecek uslamlamalar sonucunda cevaplanabilir, buna tezat oluşturacak mucizelerle değil. Böyle olunca son kertede herkes kendi kendinin aracısı olduğu halde, hiç kimse gerçekte başkalarının dini aracısı olamaz. Bu sebepten ötürü "herkes ödevi gereği bu [evrensel nitelikli] dinsel dogmaları kendi anlayışına uyarlamak ve onları mümkün olduğunca güven ve inançla kabul ettiğini hissetmesini sağlayacak şekilde yorumlamak zorundadır" (*TTP*, 225). Her kim ki kendini Peygamber sanır ya da bunu iddia ederse "sahte bir peygamber" olacaktır. Öte yandan hiçbir şey başka İsa'lar olabileceğini düşünmemizi engellemez.

Teokrasinin Mirası

Böylece Spinoza *TTP*'de sistematik bir şema biçiminde olmasa da bir tarih felsefesinin ana temalarının taslağını çıkarır. Geriye, bunların bizim özgürlük sorunu anlayışımızı nasıl değiştirdiğini ve zorlukları aşmamıza izin verip vermediğini sormak kalır.

Ne yapılırsa yapılsın Spinoza'nın metnindeki bazı pasajlarla karşılaşan okurun bir çelişki olduğunu hissetmesi engellenemez. Örneğin VII. bölümde Spinoza eleştirisini kiliselerin ve filozofların Kutsal Kitap'ı kendilerine mal ettikleri biçiminde sonuçlandırırken, tüm dinsel "papazlığı" bunun dışında bırakmıştır. Çünkü gerçek evrensel din "dış eylemlerden ziyade kalbin sadeliği ve samimiyetinde bulunur ve hiçbir kanuna ya da kamu otoritesine dayanmaz (...). O halde, herkes dinsel konular da dâhil olmak üzere her konuda özgürce düşünme hakkına sahip olduğuna ve bir insanın bu hakkından vazgeçtiğini tahayyül edemeyeceğimize göre, her insan din konusunda özgürce yargıda bulunma ve bunun sonucunda dini izah etme ve yorumlama konusunda egemen hakka ve en üst yetkiye sahiptir. (...) Kutsal Kitap'ın yorumlanması konusundaki en üst yetki tüm bireylere

tanındığına göre, yorumu yönlendirecek kural herhangi bir doğaüstü ışık ya da dışsal otorite değil, herkeste ortak olan doğal ışık olacaktır" (*TTP*, 157-158). Bununla beraber Spinoza'nın Dinin kanun gücünü ("buyruk" verme gücünü) sadece Egemenin kararıyla kazandığını gösterdiği yere (XIX. bölüm) gelindiğinde, daha önce savunduğu pozisyonun tam tersi bir durum karşımıza çıkar: Nasıl ki "tüm halkın refahı ve devletin (*imperium*) güvenliği için gerekenleri belirlemek ve bu yolda gerekli gördüğü şeyleri emretmek egemenin göreviyse, herkesin yakınlarına dindarca davranmasını, yani Tanrı'ya nasıl itaat edilmesi gerektiğini belirlemek de onun görevidir. Buradan açıkça egemenin hangi anlamda dinin yorumcusu olduğu ve ikinci olarak da egemenin bütün kararlarına itaat etmedikçe (...) hiç kimsenin Tanrı'ya doğru bir şekilde itaat edemeyeceği anlaşılır. Zira biz Tanrı'nın emri doğrultusunda (istisnasız bir şekilde) herkese dindarca davranmak ve hiç kimseye kötülük yapmamakla yükümlü olduğumuz için, hiç kimse diğerine bir başkasına zarar verecek şekilde yardım edemez; dahası böyle bir şeyi bütün bir devletin (*respublica*) zararına hiç yapamaz. Dolayısıyla bir insan egemenin bütün kararlarına uymadıkça, ne komşusuna dindarca davranabilir (...) ne de Tanrı'ya itaat edebilir". Kamu yararının tek yargıcı egemen'dir (*TTP*, 317-318).

Kuşkusuz bu metinlerden birincisinin *içsel din* ya da inanç, ikincisinin de dışsal din, ya da mezhep ile ilgili olduğu söylenebilir. Ancak bu, çelişkiyi ortadan kaldırmak için kendi başına yeterli değil, çünkü her iki metinde de asıl önemli olan *eylemler*dir (yani "yapılan işler", "yakınlarımıza yönelik dindarca davranışlar") ve eylemler iki alanı da ilgilendirir. Dolayısıyla devlet kendi kanununu –en iyi ihtimalle bir "ortak kurtuluş" kaygısı taşıyarak– dışsal din üzerine empoze ettiğinde, zorunlu olarak yapılan eylemlere ve dolayısıyla inanca da karışmış olur; zira ("adalet ve iyilikseverlik" kavramlarının açıkça ifade ettiği üzere) "yapılan eylemler olmadan, inanç ölüdür". Dolayısıyla siyasal egemenlik ile dini topluluk arasında bir zamanlar var olmuş

birlik, tamamen yok olmuş değildir ve olamaz da. *Tarihsel* Hıristiyanlığın yerini, onunla aynı öğretiyi getiren ancak herhangi bir *vahiy* olgusundan bağımsız olan "doğal bir din" alsa bile, bu böyle olmayacaktır (*TTP*, 222, 225).

Dolayısıyla Spinoza'nın "dinsel olan" ve "siyasi olan" arasındaki ilişkiyi kavrayışı "karışık" ve istikrarsız olmaya mahkûm gibi görünür. Bunu *doğa* ve *tarih* bakış açıları arasında, ilkesel bir özdeşlik söz konusu olmasına rağmen aslında her zaman bir mesafenin de bulunduğunu söyleyerek de ifade edebiliriz. Ancak bununla beraber, Spinoza düşüncesinin gücünün tam da burada yattığını söylenemez mi? Peki ya bu tezat, metinlerde, sözü geçen kelimelerde yer almadan önce, yeni çözümleme araçları gerektiren (kendisi tarihsel olan) bir gerçeklik ise? Bunu Teokrasi, Monarşi ve Demokrasi kavramlarının söylemlerini inceleyerek doğrulayabiliriz. Bu üç kavram, *TTP*'de siyasal rejimlerin sınıflandırılmasında daha geleneksel olanlarının yerini alırlar.

Spinoza "teokrasi" terimini icat etmemiştir. O bu kavramı Yahudi halkının tarihi ve kurumları konusundaki Kutsal Kitap dışı en temel eseri vermiş olan klasik tarihçi Flavius Josephus'tan ödünç almıştır. Bununla beraber Spinoza'nın bu kavramı sistematik olarak kullanan ilk düşünür olduğu söylenebilir. Her koşulda, teokrasi terimiyle kuramsal bir *kavram* ilk o oluşturmuştur.

> Mısır'dan ayrıldıktan sonra İbraniler bir daha hiçbir milletin kanunları altına girmediler (...) kendilerini bu şekilde bir doğal durumda bulan İbraniler en çok güvendikleri kişi olan Musa'nın tavsiyesini dinleyerek haklarını hiçbir ölümlüye değil, sadece Tanrı'ya devredeceklerine karar verdiler; tereddüt etmeden, hepsi eşit bir biçimde ve tek ağızdan, Tanrı'ya onun bütün buyruklarında itaat edeceklerine ve onun peygamber vahyi aracılığıyla duyuracağı kanundan başka kanun tanımayacaklarına söz verdiler. (...) Böylece İbranilerde devletin (*imperium*) gücünü sadece Tanrı elinde bulundurmuş oldu ve sadece bu devlet, sözleşme hasebiyle, doğru bir şekilde, "Tanrı'nın Krallığı" (Tanrı da "İbranilerin Kralı") şeklinde adlandırıldı. Bunun so-

> nucunda bu devletin düşmanları "Tanrı'nın düşmanları"ydılar; egemenliği ele geçirmeye çalışan vatandaşlar "İlahi Majesteleri" Tanrı'ya ihanet ile suçlanıyorlardı ve devletin kanunları "Tanrı'nın" emir ve kanunlarıydı. Dolayısıyla bu devlette, göstermiş olduğumuz gibi sadece Tanrı'ya itaatten ibaret olan medeni hukuk ile din, bir ve aynı şeydi. Başka bir deyişle dinin dogmaları öğreti değil, yasa ve emirdi; dindarlık adalet yerine geçerken, dinsizlik suç ve adaletsizlik yerine geçiyordu. Dinden yoksun olan kişi vatandaş olmaktan çıkıyor ve bir düşman ve yabancı (*hostis*) yerine koyuluyordu; dini için ölen ise ülkesi için ölmüş olarak kabul ediliyordu. Medeni hukuk ve din arasında hiçbir ayrım yapılmıyordu. Bu sebepten ötürü bu devlete teokrasi denilebiliyordu... (*TTP*, 282-283)

On yedinci bölümün tamamı, bu tanımın, teokratik İbrani Devleti'nin (krallığın kurulmasına kadarki dönemde) sahip olduğu kurumların tam bir tablosunu vermek üzere geliştirilmesine ayrılmıştır. Bu tablo sadece devletin teolojik-politik yapılanmasını değil, "ekonomi"sini ve "toplumsal psikoloji"sini de kapsayacak, böylelikle devletin tarihsel eğilimlerinin bir izahına erişilecektir. Böylelikle "Teokrasi", bir yandan görünürde türünün tek örneğini teşkil eden tekil bir tarihsel biçime gönderme yapmış olur. Ancak bu "tekil öz", aynı zamanda Yahudi halkının tarihinde uzun vadede yol açtığı sonuçlar ve daha geniş ölçekte de koşullar tarafından sürekli yeniden etkin hale getirilerek, Hıristiyanlık yoluyla tüm insanlık tarihinde bıraktığı iz tarafından karakterize edilir. Mecazi anlamda, Teokrasinin mirasının, modern siyasi toplumların kendileriyle tam çağdaş olmalarının olanaksızlığına işaret ettiği düşünülebilir. Zira bu toplumlar, sürekli olarak kendilerini etkileyen bir "gecikme"ye, bir tür "zamansal uyumsuzluğa" tabidirler. Ancak öte yandan, –Spinoza'daki birçok ipucunun da gösterdiği gibi– Teokrasi çözümlemesinin genel bir hedefi vardır: Bu biçim, bir toplumsal örgütlenme, "çokluk" tavrı ve iktidar temsili tipini (hatta neredeyse "ideal tipi" diyeceğiz) teşkil eder. Ve bu tipe denk ya da denk olmaya yaklaşan örnekleri başka devletlerde ya da bu devletlerin sahip olduğu siyasi eğilimlerde görürüz.

Belki de bütün reel devletlerde buna yakın örnekler bulmak mümkündür. İşte *TTP*'nin Teokrasiye has diyalektiği aydınlatmaya verdiği önem buradan kaynaklanır.

Aslında Teokrasiyi niteleyen şey, derin bir içsel çelişkidir. Bir yandan mozaik benzeri kurumlar, siyasal birliğin neredeyse mükemmel bir şekilde gerçekleşmesini temsil ederler. Bu öncelikle güçlerin ve hakların ince bir dengesi ile sağlanır ki bu da pratikte devletin "kendi kendini sınırlandırması"nı sağlar (ki bu sınırlama yargıçların ve askeri önderlerin atanmasında, dini otoritelerin peygamberler ve din adamları arasında *dağıtılmasında* ya da toprak sahipliği hakkını devredilemez kılan kurallarda da kendini gösterir). Bu özellikle de devletin ana ilkesi, yani *medeni kanun ve dini kanunun özdeşliği* sayesinde sağlanır. Zira bu özdeşlik, bireylerin görevlerinden şüphe etmelerini ve sapmalarını yasaklayan bütüncül bir ritüelleştirmeyi ve bireysel kurtuluş ile kolektif kurtuluşun bütünüyle özdeşleştirilmesini sağlar. Bütün İsrail halkının seçilmiş olması, vatandaşların birbirleri için hissettikleri sevginin koşuludur. İşte bu sebepten ötürü Teokrasi kuramı yurtseverliğin en etkili kaynağı olduğu gibi, aynı zamanda da bir milliyetçilik kuramıdır (*TTP*, 292-293).

Bütün bu özelliklerin maddi koşul olarak belirli bir "barbarlığa" ya da İbrani kültürünün ilkelliğine dayandığı doğrudur (Spinoza İbranilerin "çocukluğu" atlatamadıklarından bahseder: *TTP*, 70). Ve bu da bizi onların sıra dışı dayanışmasının bir başka yönüne götürür: Bir batıl itikat kültürü olarak, politik bir ritüelci itaat kültürü. Egemenliğin tanrısal otorite ile özdeşleştirilmesi, ancak doğanın bütününün (ve doğayla birlikte "talih" alanının) Tanrı tarafından yaratılmış ereksel bir düzen olduğu yönündeki algılamanın varsayılması ya da dayatılmasıyla mümkün olur. Ve bunun sonucu da en kontrolsüz biçimiyle bir korku kültürüdür: Tanrı korkusu ve buna eşlik eden saplantılı bir dinsizlik korkusu (ve dolayısıyla kalıcı bir üzüntü: Teokrasi özünde üzüntü vericidir). Dayanışma, bireylerin birbirleriyle özdeşleşmesine dayanmaya başladığı andan

itibaren karşıtına dönüşür: tehdit edici bir yalnızlık. Herkes, her an Tanrı'nın yargısından korkarak, bu sıkıntıyı bir diğerine yansıtır ve Tanrı'nın kızgınlığını topluluğun üzerine çekmesinden korktuğu o kişinin davranışlarını takip eder. Sonunda o kişiyi potansiyel bir "iç düşman" olarak kabul etmeye başlar. Böylelikle "teolojik nefret" bütün fikir ve istek çatışmalarına sızarak bunları uzlaşmaz kılabilir.

Eğer Teokrasinin, benimsediği ilkenin üniter görüntüsü altında aslında iki karşıt siyasal eğilimin tohumlarını taşıdığını kabul edersek o zaman bu çelişki aydınlanacaktır. Spinoza bizi bu konuyla ilgili olarak hemen uyarır: "Bütün bunlar" (yani egemenliğin sadece Tanrı'ya devredilmesi) "bir gerçeklikten çok bir fikri oluşturmaktaydı" (*TTP*, 283). Ancak bu, burada pratik sonuçları olmayan saf bir kurgunun söz konusu olduğu anlamına gelmez. Daha ziyade teokrasi içinde kurgunun pratiği belirleyerek gerçekliğe içkin bir neden gibi davrandığı anlamına gelir. Dolayısıyla bunun sonuçları da zorunlu olarak ikircikliklidir. Aslında Teokrasi, bir yandan *demokrasiyle eş değerdedir*: İbraniler bütün gücü Tanrı'ya vererek, bunu hiçbir kişiye vermemişlerdir. Her biri Tanrı'yla yaptıkları "ittifak"ın bir parçasıydılar ve barbarlıklarına rağmen kendilerini kanun önünde, kamu hizmetleri, yurtseverlik görevleri ve mülkiyet hakları konusunda eşit vatandaşlar olarak kurmuşlardır. Tapınak, yani "Tanrı'nın kaldığı yer", onların ortak eviydi, bütün halka aitti ve kolektif kanununu simgeliyordu (*TTP*, 285). Ancak demokrasiyi kurmanın bu hayali biçimi –ki belki de bu onun var olmaya başlayabileceği tek biçimdir– bir temsili, kolektif egemenliğin "başka" bir sahneye taşınmasını gerektirir: Orada *Tanrı'nın yeri (vicem Dei)* maddileştirilmeli ve toplumsal yaşamın kurallarını kutsal zorunluluklar haline getiren bir otoritenin yerleşmesi için boş bırakılmalıdır. Peki, bu yer "kimse" tarafından doldurulamaz mı? Bu yer öncelikle Tanrı'nın sözcüsü ve halkın gönüllü olarak tüm erkleri devretmiş olduğu yasa koyucu peygamber olma sıfatıyla Musa tarafından doldurulmuştur.

Bu yer daha sonra "boş" kalmış, ancak kaybolmamıştır. Sivil ve papazlık yükümlülüklerini yerine getiren çeşitli insanlar, onay bulmak, karşılıklı olarak meşruiyetlerini onaylamak (ve aynı zamanda da birbirlerine itiraz etmek) için oraya dönerler. Sonunda bu yerin –halkın talebine binaen– "İsa Peygamber", yani *aynı zamanda hem gerçek hem de sembolik olan bir birey* tarafından *yeniden ele geçirilmesi* gerekmektedir. Böylece bütün tarihsel monarşiler teokratik kökenli bir unsur içermek durumunda kalacaklardır ki, bu durum kralların "ilahi hakkı" kavramının da karşılığı olacaktır. Krallar, birer birey olarak, doğaları itibariyle kitlelerle karşılaştırıldığında önemsiz bir güce sahiptirler ve yerleri rahatlıkla bir başkası tarafından doldurulabilir. Üstüne üstlük ölümlüdürler ve yerlerini kimin alacağı hiçbir zaman garanti altına alınamaz. Dolayısıyla ilahi egemenliğin hatırasını canlandırmak, tebaalarından daha güçlü bir itaat istemek ve kendilerine karşı duyulan sevgi ve korkuyu Tanrı korkusu ve sevgisine dönüştürerek onun Dünya'daki temsilcileri gibi görünmek onlar için gereklidir. Böylece batıl itikadı sarsmanın bütün imkânlarının da önü kapanmış olacaktır. Ancak bu, tersine, gözlerinin önünde, Tanrı'nın popüler beklentiler ve ayaklanmalardan doğan başka temsillerinin ortaya çıkmasını engelleyemeyecektir: zorbalar, fatihler, yüksek papazlar, peygamberler ya da reformcular...

Şimdi kelimenin tam anlamıyla demokrasiye geri dönelim: Bireylerin, kolektif egemenliği, açık bir "toplumsal anlaşma" yoluyla, Tanrı'yla ittifak kurgusuna başvurmadan (dolayısıyla egemenliğin hayali yer değiştirmesi olmaksızın), doğrudan doğruya uygulayabilmeye muktedir oldukları ortaya çıkınca, bu sorunun tamamen ortadan kalktığından bahsedilebilir mi? Kitlelerin batıl itikatları göz önüne alınmasa dahi durum bu değildir. Görevlerin karşılıklılığı ve hakların eşitliği temelinde kurulmuş olan demokratik devlet, bütün bireysel fikirlerin toplamı sonucunda oluşan çoğunluğun iradesine göre idare edilir. Bunun etkili bir şekilde empoze edilebilmesi için egemenin

kamu yararına olan eylemlere yönelik emir verme hakkına ve bu emre saygı duyulmasını sağlayacak araçlara sahip olması yeterli değildir. Komşu sevgisini kişisel isteklerinin üzerinde tutma, yani "komşusunu kendisi gibi sevme" gerekliliğine gelince, bu konuda tam bir fikir birliğinin hâkim olması gerekir. Bu, fikir ve ifade özgürlüğü devletin hem temeli hem de amacı olarak tanınmaya başlanınca daha da gereklidir. Ancak gördüğümüz gibi, bu fikir birliğini devletin otoritesi ile sağlamaya çalışmak, hem çelişkili hem de işlevsiz olacaktır; zira bu tamamen her bir kişinin "mizacı"na (*ingenium*) ve "kalbi"ne (*animus*) dayanır. Bu birlik *sadece dolaylı olarak elde edilebilir.* Bu ancak bir taraftan devletin bütün dini gösterilerin resmi kontrolünü ele alması (ve gerektiğinde aşırılıkları engellemesi) ile öte yandan bireylerin de "evrensel inanç" "dogma"larını, Spinoza'nın *TTP*'nin XIV. bölümünde anlattığı gibi fikirlerinin ve birbirlerine karşı davranışlarının ilkesi olarak benimsemeleri sonucunda gerçekleşecektir (ya da gerçekleşecekti). Yani içinde Hıristiyanlığın, özündeki ahlaki öğretiyle özdeşleştirilmeye meyledileceği "gerçek bir din". Böylelikle artık Tanrı *hiçbir yerde temsil edilmeyecek,* ancak aynı zamanda *her yerde,* her bir kimsenin "kalbinin içinde" erdemli bir şekilde yaşama çabalarından pratikte ayırt edilemez bir biçimde mevcut olacaktır.

Dolayısıyla *TTP*'nin iki teması –"gerçek Din" ve "egemenin doğal hakkı" ile bunlarla bağlantılı olan dini vicdan özgürlüğü ve kamuoyu özgürlüğü– bir ve aynı şey değildirler; fakat birlikte zorunlu bir sistem oluştururlar. Her biri diğerini sınırlayarak onu muhtemel sapmalara karşı korur. Her biri diğerinin verimliliğinin bir koşulunu oluşturur. İnanan birey, vatandaş birey ile özdeş olsa da, toplumsal "anlaşma" ile içsel "ilahi kanun" arasında bir boşluk vardır. Bu boşlukta aşkın bir Tanrı imgesine yer yoktur; ancak felsefenin ya da bir filozofun söylemi için yer olmalıdır. Burada çokluğun sivil barış beklentisi için de yer olmalıdır. Elbette bu ikisinin bir arada olması koşuluyla.

Tractatus Politicus: Bir Devlet Bilimi

Spinoza *Tractatus-Theologico Politicus*'tan sadece birkaç yıl sonra, ölümü yüzünden tamamlayamadığı *Tractatus Politicus*'u (*TP*) yazmaya başlamıştır. Aralarında bu denli kısa bir zaman olmasına rağmen, sanki bu iki eserin evrenleri birbirinden tamamen farklı gibidir. *TTP*'deki yorumlama ile ilgili uzun tartışmalar ve okurun eli kulağında bir krizin nedenlerini ve önlenme yollarını sindire sindire anlamasını sağlayacak ikna stratejileri burada yoktur. Bunun yerine, açıkça rasyonel ilkelere gönderme yapan ve –*Ethica*'da olduğu gibi "geometrik" bir biçimde olmasa da– bilimsel yönteme dair tüm emareleri taşıyan sentetik bir açıklama söz konusudur.

Bu iki eser arasındaki farklılık sadece üsluba dair değildir, aynı zamanda kuramsal eklemlemelerin ve kanıtlamanın politik anlamı da ilk eserden çok farklıdır. Okur için bu değişiklikleri kabul etmek zor olabilir. Elbette ki bu iki eser arasında çok temel devamlılık öğeleri de vardır: her şeyden önce göreceğimiz gibi Spinoza'nın artık radikal bir kapsam atfettiği güç kavramı ile yapılan doğal hak "tanım"ı. Aynı

şekilde *TTP*'deki, düşünme özgürlüğünün baskı altına alınamayacağı ve dolayısıyla egemenin kapsamı dışında kaldığı savını burada yeniden görürüz (*TP*, III, 8). Bununla birlikte düşünce özgürlüğü artık fikir ifade etme özgürlüğüne ayrılmaz bir şekilde bağlı değildir, en azından açıkça böyle değildir. Yine de bu iki eser arasındaki tezatlar, devamlılık noktalarından daha çarpıcıdır: Spinoza artık "toplumsal anlaşma"ya, sivil toplumun kuruluşundaki kurucu bir uğrak olarak referans vermez. Ayrıca *TTP*'de güçlü bir şekilde hissedilen ve kitapta etkin bir biçimde slogan işlevi görmüş olan "devletin amacı özgürlüktür" savı da burada gözükmez. Buna karşın artık şu önerme karşımıza çıkmaktadır: "Sivil toplumun amacı, barış ve güvenlikten başka bir şey değildir" (*TP*, V, 2). Son olarak burada Spinoza, *TTP*'deki dinle ilgili çözümlemelere birtakım göndermelerde bulunsa da, dinin siyasal yapılanmadaki rolü, marjinal olmamakla birlikte, artık açık bir şekilde ikincildir ve Spinoza'nın din kavramı tümüyle değişmiş gibi görünmektedir. Burada "teokrasi" sadece kralı seçmenin yollarından biri olarak ima edilmektedir (*TP*, VII, 25). "Gerçek din" gibi bir kavram hiçbir rol oynamaz. Buna mukabil Spinoza aristokrasiden bahsederken antik şehir devletleri geleneğinin bir yankısı gibi hissedilen bir "vatanın dini" kavramını ortaya atar.

Bütün bunlar, tarihle tümüyle farklı bir ilişki kurulmasına yol açar. Aslında tarih kavramının kendisi bile tümüyle aynı değildir. Teoriye bağlı olan tarih, teori için bir örnekleme ve araştırma alanı oluşturur. Geri döndürülemez nitelikteki "uğrakları", siyasete kısıtlamalar koyan yönlendirilmiş bir çerçeve değil. Sonuç olarak Kutsal Kitap önceki merkezi rolünü yitirmiştir. Artık "kutsal" tarih, eleştirel bir açıdan yazılmış da olsa, siyasal öğrenimlerin ayrıcalıklı bir kaynağı olduğunu iddia edemez. Burada belirli kavramların yer değiştirmesinden ziyade yeni bir sorunsal ile karşı karşıya olduğumuz aşikârdır.

1672 Sonrası: Yeni Sorunsal

Bu değişimler neden oldu? Şüphesiz bu değişimler, eserin farklı bir tarza sahip olmasına tekabül ediyor. Yenmek ya da ikna etmek zorunda olduklarının sorularını ve dilini göz önünde bulundurmanın zorunlu olduğu militanca bir müdahale yerine, *TP* şu ya da bu konjonktürün ötesinde "siyasetin temelleri"nin araştırıldığı kuramsal bir kitap olarak çıkar karşımıza. Bu temellerden *TTP*'de de bahsediliyor ve fakat tam bir inceleme daha sonraya erteleniyordu. Şüphesiz ki Spinoza teori ve pratiğin (*praxis*) birbirinden ayrılmaz olduğunun altını çizmiş, ancak aynı zamanda –Aristoteles'in *Politika*'sından alınmış bir fikirle– "insanlar arasındaki uyumu sağlayabilmek için tahayyül edilebilecek bütün devlet (*Civitas*) biçimlerini deneyimin (*experientia*) ortaya çıkardığını" (*TP*, III, I) da eklemiştir.

Ancak bu neden hâlâ çok biçimseldir ve bana öyle geliyor ki daha kesin başka bir nedeni saklamaktadır. Bu neden, *TTP'nin* (daha önce bahsetmeye çalıştığım) *içsel zorlukları* ile o dönemde gerçekleşen *tarihsel bir olay*, yani Orange devrimi arasındaki bağdır. 1672'de Regent partisi yenilmiş ve bu süreç Birleşik Eyaletlerin siyasal hayatında geçici bir kitlesel şiddetin patlak vermesine sebep olmuştur. Eserde bunun izlerine Spinoza'nın Hollanda Cumhuriyeti'ni de dâhil ettiği aristokrat rejimlerin çözülüşünün nedenlerini sorguladığı pasajlarda açık bir şekilde rastlarız (*TP*, IX, 14; XI, 2). Daha genel olarak ise bu, Spinoza'nın saplantılı olarak "çokluğu sınırlar içinde tutma"nın araçlarını aramasında karşımıza çıkar (*TP*, 1, 3; VII, 25; VIII, 4-5; VIII, 13; IX, 14).

Spinoza'nın teorisine verdiği içeriğe bakarak onun bu meseleyi nasıl gördüğünü şekillendirebilir miyiz? Arkadaşlarının öldürülmesi ve ona en iyi gibi görünen rejimin çökmesine karşı verdiği ilk tepki olan acı ve kızgınlık geçtikten sonra, Spinoza'nın, 1672 "devrimi"yle birlikte, hükümdarlık yanlısı partinin karşıtlarıyla paylaştığı korkuların tam olarak gerçekleştiğini gördüğünü kesin olarak söylemek güçtür. Gerçek şu-

dur ki öncelikle Orange prensi, yurdu (Fransız istilasına karşı) başarıyla savunmuştur. Öte yandan kendisine atfettiği kişisel iktidar, kurumsal olarak babadan oğla geçen kalıtımsal bir monarşi değildir. Askeri liderin "diktatörlüğü"ne boyun eğmek durumunda kalan Regent sınıfı, güçlerinden tamamen yoksun bırakılmamış, taraflar arasında bir uzlaşma sağlanmıştır. Sonuçta yeni rejimin, Kalvenci partinin fikir sansürü konusundaki bazı isteklerini tatmin ettiği bir gerçektir. (1674 yılında Eyaletler resmi olarak *TTP*'yi, Spinoza'nın arkadaşı kartezyen Louis Meyer'in Kutsal Kitaplar yorumu üzerine olan eserini, aynı zamanda Hobbes'un *Leviathan*'ını ve sapkın Socinusçu mezhebin metinlerinden olan bir derlemeyi yasaklamıştır. Bu seçki Ortodoks din adamlarınca, inanç açısından tehlikeli olduğu düşünülen bütün malzemeyi içinde barındırmaktadır. İşte bu hükmün ardından Spinoza *Ethica*'yı yayımlamaktan vazgeçmiştir.) Ancak bütün bu olanlar, devletin dini otoritelerce tümüyle zapt edilmesiyle sonuçlanmamıştır. Bunun yerine kısa bir süre sonra Cumhuriyet karşıtlarının heterojen "cephesi"nin parçalandığı görülür. "Teokratik" parti, umutlarının gerçekleşmemesi sonucu hayal kırıklığına uğramış ve yönetici sınıf birliği, kendisinden önceki kadar istikrarsız görünen yeni bir denge etrafında yeniden şekillenmiştir.

Böylelikle *özgürlük sorusu hâlâ açık uçlu bir şekilde geçerliliğini korumaktadır.* Daha doğrusu, bu soru her rejim için sorulmalıdır ve bu koşulsuz bir soru değil, rejim işleyişine ait etkilerin pratik bir sorunu olarak sorulmalıdır (*TP*, VII, 2; VII, 15-17; VII 31; VIII, 7; VIII, 44; X, 8, vs.). Bütün rejimler bu açıdan eşit olmasa da, hiçbir rejim biçimsel olarak bireyselliğin olumlanmasıyla, *TP*'nin (V, 7) "insanca yaşam" dediği şeyle uyuşmaz değildir. Her rejim için bu uyuşmanın koşulları belirlenmelidir. Bununla beraber burada daha esrarlı hale gelen mesele, *mutlakıyet* kavramının bu bağlamda nasıl anlaşılması gerektiğidir.

Bu noktada o dönem mutlakıyet kavramı çevresinde gelişen uzun tartışmaları hatırlamak gerekir. O dönem Fransa ve

İngiltere'de olduğu gibi Hollanda'da da ilahi hak mutlakıyetçiliğini savunan kuramcıların (örneğin *TTP*'yi çok iyi bir şekilde çalışmış olan Bossuet'nin) okumalarına karşı, daha öncesinde "liberten" düşünürlere *raison d'Etat* doktrinini veren Machiavelli'nin eserlerinden esinlenen başka bir mutlakıyet anlayışı doğmuştur. *TP*'nin bize daha ilk paragrafından itibaren bu iki siyasal düşünce arasında bir antitez sunması tesadüf değildir. Bunlardan birincisi Spinoza tarafından "ütopik" (Thomas More'un meşhur kitabının başlığındaki gibi) olmakla suçlanmıştır. Bu, Sitenin ideal kuruluşunu İyi İdesi'nden ve rasyonel bir insan doğası varsayımından çıkarmaya çalışan ve gerçek yasalardaki hataları doğuştan gelen "kötülük" ya da sapkınlıklara bağlayan Platoncu filozofların siyasetiydi. Gerçekçi (ve potansiyel olarak bilimsel olan) diğer siyasal düşünce biçimi ise Machiavelli'nin ilk örneği olduğu "pratisyenler"e ve "siyasetçiler"e aittir. Spinoza Machiavelli'nin amaçlarının tamamen açık olmadığını fark etmesine rağmen (*TP*, V, 7), onu savunur ve tutumunu tartışır (bkz. *TP*, X, 1). Spinoza Machiavelli'den, kurumların değerinin ne erdemle ne de bireylerin dindarlığıyla bir ilişkisi olduğu fikrini alır. Bu değerin, bu koşullardan bağımsız olarak kendini göstermesi gerekmektedir. *TP*'nin üzerine kurulduğu *temel kural* pek çok kere telaffuz edilir:

> Eğer bir devletin (*imperium*) kurtuluşu birinin dürüstlüğüne (*fides*) bağlıysa ve eğer devletin işleri, onu yönetenler dürüst bir şekilde davranmayı seçmedikleri sürece düzgün bir şekilde idare edilemeyecekse, o devletin istikrarlı olduğu hiçbir şekilde söylenemez. Bir devletin varlığını devam ettirebilmesi için kamu işlerinin (*res publicae*) öyle bir düzene tabi olması gerekir ki onu yönetenler, ister akılla isterse tutkularıyla yönlendirilsinler, dürüst olmayan bir şekilde ya da kötü davranamasınlar. Devletin güvenliği için onu yönetenlerin hangi güdüyle iyi yönettiği önemli değildir; yeter ki iyi yönetsinler. Zira kalbin özgürlüğü ve cesaret özel bir erdemdir, devletin erdemi ise güvenliktir. (*TP*, I, 6)

> Eğer insan doğası insanların kendileri için en yararlı olan şeyi istemeleri üzerine kurulu olsaydı, uyum ve bağlılığı korumak ve teşvik etmek için hiçbir çabaya ihtiyacımız olmazdı; ancak şurası kesindir ki insan doğası tamamen farklı bir şekilde kurulmuştur; bu yüzden devleti (*imperium*), yönetenler ve yönetilenler istesinler ya da istemesinler, onu ortak kurtuluş için önemli olanı yapacak biçimde kurmak gerekir; başka bir şekilde söyleyecek olursak, herkes, isteyerek ya da zorla, kendiliğinden ya da zorunluluktan, aklın hükmettiklerine göre yaşamaya zorunlu olmalıdır. Bu da ancak, devlet işlerinde ortak refahı ilgilendiren meseleler, bu kişi kim olursa olsun, bir kişinin sadakatine bırakılmadığı takdirde olur... (*TP*, VI, 3)

Bu ifadelerden Spinoza'nın, Machiavelli'nin düşüncesinin geleneksel olarak indirgendiği antropolojik bir kötümserliği ("insanlar kötüdür": *Prens*, 18. bölüm) benimsediği sonucunu çıkarabilir miyiz? Bu soruya daha ileride tekrar döneceğiz. Şu anda acil olarak kendini dayatan karşılaştırma iki büyük eseri *De Cive* (*Vatandaş Üzerine Risale*, 1642) ve *Leviathan* (1651) ile Hollanda'da hemen gündeme gelen Hobbes'un düşüncesi ile *TP* arasındaki karşılaştırmadır. Hobbes'a göre "hak" ve "yasa" kavramları tıpkı "özgürlük ve yükümlülük" gibi kendi içlerinde karşıt savlardır. İnsanın doğal hakkı, yani temel bireysel özgürlüğü kendi içinde sınırsızdır. Ancak bu hak aynı zamanda kendi kendini yıkar, zira her bir hak "herkesin herkese karşı savaşı" içinde bütün diğer hakları ihlâl eder ve bu koşullarda kişinin hayatı her zaman tehdit altındadır. Birey her şeyden önce kendini korumaya çalıştığı için de, bu durum tahammül edilmez bir çelişkiye yol açar. Bu yüzden bu durumdan kurtulmak gerekir. Güvenliğin sağlanabilmesi için *doğal hakkın yerini medeni bir hakka*, sadece mutlak olarak sorgulanamaz olan yüksek bir otorite sonucunda gelebilecek yasal bir düzene bırakması gerekir. Böylelikle doğal durumun yerini "yapay" bir birey, bireylerin iradesinin tümüyle egemenin iradesi (yasa) tarafından temsil edildiği "politik bir beden" alır. "Toplumsal sözleşme" ile bireyler bu temsili kendileri kurmak durumundadırlar. Bunun sonucunda egemenin iradesi gibi, politik beden de (var olduğu

sürece) *bölünemez* olur. Güç ve hak denkliği kurulur (ya da yeniden kurulur); ancak *bu denklik sadece egemenin kendisi için geçerlidir*, kendilerine koşulların taleplerine göre sadece daha küçük ya da daha büyük olan koşullu özgürlük alanlarının bırakıldığı özel vatandaşlar için değil. Bu koşullu özgürlükler, en azından, sözleşmenin karşılığı olarak devlet tarafından güvence altına alınan özel mülkiyet hakkını kapsar. Çok şematik olarak "sahiplenici bireycilik" olarak adlandırabileceğimiz bir kavram üzerine kurulmuş olan Hobbes'un mutlakıyetçiliği böyledir.

1660'lı yıllardan itibaren Hollanda Cumhuriyetçi Partisi'nin kuramcıları (bunlardan biri olan Lambert de Velthuysen, Spinoza'nın yazıştığı isimler arasındadır: bkz. *Mektuplar* XLII-XLIII ve LXIX) Hobbes'un kuramını hem "ilahi hak" fikriyle, hem de devlet ile belediye ve eyalet sulh hâkimlikleri arasındaki güçler "dengesi" fikriyle savaşmak için kullanmışlardır. Ancak bu, şüphesiz ki paradoksaldı: Zira Hobbes'taki tüzel mutlakıyet aslında hükümdarlık yanlısı bir tavırdan ayrı olarak düşünülemezdi; egemenin iradesinin birliğini ve dolayısıyla da örgütlenmeyi hiziplere bölünmekten koruyacak bir politik örgütlenme bölünmezliğini, ancak egemen şahsın tekliği sağlayabilirdi.

Spinoza, göreceğimiz gibi, Cumhuriyetçilerin "güçlü devlet" hedefini ve bölünmezlik isteğini paylaşıyordu. Hobbes tarafından ortaya atılan şu ilkenin doğruluğunu da kabul ediyordu: Devlet amacına, ancak uygun bir şekilde bütün gücünü yoğunlaştırarak kendinin ve bireylerin güvenliğini sağladığı zaman ulaşır. Ancak Spinoza "doğal hak"-"medeni hak" ayrımını (bkz. *Mektuplar*, L, Jelles'e, ve *TTP*'ye eklenmiş olan XXXIII. not) ve bununla beraber "toplumsal sözleşme" ve "temsil" kavramlarını da açıkça reddeder. Buna ilaveten, demokrasinin de "mutlak" olabileceğini olumlamakla yetinmeyerek –bütün çağdaşlarına karşı– "mutlak olarak mutlak" (*omnino absolutum*) olan devletin bazı durumlarda demokratik olabileceğini savunmuştur (*TP*, VIII, 3; VIII, 7; XI, 1). Ancak aynı zamanda Amsterdam'ın büyük burjuvalarının ve Lahey'in "özgür cumhuriyeti"nin neden

bu anlamda "mutlak" *olmadıklarını* ve hiç şüphesiz olamayacaklarını da sorgulamaktadır. Bu da Spinoza'yı ne Hobbes'un ne de Machiavelli'nin sorduğu ve *TTP*'nin sadece tek taraflı olarak baktığı bir meseleye götürür: devletlerin gücünün, çokluğun hareketleri içindeki temelleri. Bu soru, en azından teorik bir çözümlemenin nesnesi olarak, tümüyle yeni bir soruydu. Bu sorunun Spinoza'yı kendini "politikacılardan" daha "politikacı" olarak göstermek zorunda bıraktığı bile söylenebilir.

Tractatus Politicus'un Planı

*Birinci bölüm*de (I-V arası) Spinoza siyaset biliminin yöntemini anlatır, temel kavramlarını (hak, devlet, egemenlik, sivil özgürlük) tanımlar, ve *genel sorunu*, siyasal rejimlerin "korunması" sorununu konumlandırır. *İkinci bölüm*de (VI. bölümden itibaren) bu sorunun üç tipik rejimde nasıl çözülebileceğinin yollarını araştırır. Bu rejimler *monarşi*, *aristokrasi* ve *demokrasi*dir.

Bu eser tamamlanmadığı için argüman karar anında, havada asılı kalmıştır. Bazı koşullarda monarşi ve aristokrasi "mutlak" olabilir. Peki ya demokrasi? Görünüşte tesadüfî olan bu boşluk, Spinoza yorumcularını rahatsız etmeye ve onları hayal güçlerini kullanmaya yöneltmeye devam eder. Peki, bu boşluğu doldurmak mümkün mü? Bu sorunun cevabı, tümüyle, bu açıklama düzenini nasıl anladığımıza bağlıdır. Ne var ki bu metnin birden çok okuması da yapılabilir.

Eğer Spinoza'nın başlangıçta verdiği kavramları verili olan "birincil doğrular" (ya da "birincil nedenler") olarak değerlendirirsek, geriye onların uygulanışının detayları üzerine çalışmaktan başka bir şey kalmaz. Bu durumda Spinoza'nın eserini tamamlayamamış olması çok da önemli değildir; çünkü özünde önemli olan şey başlangıçta söylenmiştir. İleriye dair bir şeyler söyleyen belli pasajlardan yaralanarak, "en iyi rejim" olarak sunulan demokratik rejim kuramını uslamlama ile yeniden kurmak mümkün olacaktır.

Belki de Spinoza'nın isteği de bu şekilde, yani tümdengelimle ilerlemekti. Ancak bana öyle geliyor ki *TP*'nin içine girildiğinde, bunun pratikte pek de böyle işlemediği görülecektir. *TP*'nin kendisi de, Spinoza'nın nereye varacağından *apriori* olarak emin olmadığı bir araştırmadır. Şüphesiz genel birtakım kavramlara ihtiyaç var. Ancak Spinoza'ya göre genel kavramlar bize gerçek bilgiyi vermez. Gerçek bilgi, ancak tekil gerçekliklerle ilgili olabilir. Ve son kertede sadece tarihsel bir devlet, tekil bir gerçekliktir: Rejim türleri sadece bu tekilliği çözümlemek için gerekli olan teorik araçlardır. Dolayısıyla okuma ilkesini tersine çevirmek gerekir: *Genel kavramlar önceden hiçbir şeyi çözmezler, onlar sadece sorunu ortaya koymaya yararlar.* Hakkı "güç" olarak tanımlamak, aynı zamanda devletin korunmasına dair temel sorunun pek çok zorlukla ve çelişkiyle dolu olduğunu keşfetmek anlamına gelir. Bu sorunun farklı rejimlerde nasıl sorulduğunu inceleyerek bunun çözümünün koşullarını daha yakından kavrayabiliriz. Buradan da, hatırlamamız gereken başka bir soru doğar: Monarşiden aristokrasiye ve sonra da varsayımsal bir demokrasiye geçerken *bu çözüm ilerlemiş midir?* Bu süreç boyunca yönlendirici düşünce açıktır: Egemen, toplumun bir kesimiyle (son kertede tek bir bireyle) fiziksel olarak ne kadar az özdeşleşirse, halkla bir bütün olarak uyum içinde olmaya o kadar çok eğilimli olacak, böylece daha istikrarlı ve güçlü olacaktır. Ancak aynı zamanda da egemenin birliğini (ittifak) ve bölünmezliğini (*karar verme* kapasitesi) tahayyül edebilmek daha zor ve bunu örgütlemek daha karmaşık olacaktır (bkz. *TP*, VI, 4).

Ne var ki metinde daha dolaylı bir başka mantık da fark edilebilir. Farklı "rejimler"i geleneksel sınıflandırmaya göre ayırması, Spinoza'nın mutlak egemenlik sorununun farklı yönlerini ayrıştırarak, bunun etkilerini araştırmasına zemin sağlayabilir. *Böyle bir durumda soyut bir devlet fikri ile somut siyasetin karmaşıklığı arasında konumlanmış bir grup dinamik "model" ile uğraşılacaktır.* Bu durumda her model, ardı ardına gelmeleri

basit bir ilerleme yaratmaksızın, realizme doğru bir adım atılmasını sağlayacaktır. Böylelikle monarşi çözümlemesi, kraliyet işlevinin kalıtsallığı ve soyluluğun ayrıcalıkları sorunuyla karşı karşıya olduğu için, iki tip toplumsal dayanışma arasındaki gizli karşıtlık etrafında döner: Hısımlığa dayalı toplumsal dayanışma ile hakka (ya da vatandaşlığa) dayalı toplumsal dayanışma. İlk aristokrasi biçimiyle (VIII. bölüm) birlikte, birinci plana asilzadeler ve avam arasındaki sınıf çatışması ve eşitsizlik sorunu gelir. Görece özerk olan pek çok belediyenin ittifakıyla oluşan ikinci tür aristokrasiyi, federal aristokrasiyi sunarken (IX. bölüm), Spinoza başka bir karşıtlığı, merkezileşme ile taşralılık arasındaki karşıtlığı sunarak, sınıf sorununu üstbelirlenime tabi tutabilecektir. Ve böylece iktidarın birliği meselesini, toprakların ve nüfusların ulusal birliği meselesinin karşısına koyabilir. Demokrasi çözümlemesi bunlara ek olarak hangi soruna denk gelir? Bunun bizi, bütün genelliği içinde çokluğun tutkuları sorusuyla yüzleştirmek durumunda bırakacağına dair bir varsayımda bulunabiliriz. Bu tutkular, her türlü yasama işleyişinin rasyonel karar verme mekanizmasının önünde bir engel teşkil eder. Zira "her insan, diğerlerinin kendi doğalına (*ingenium*) göre yaşamasını, kendi kabul ettiğini kabul etmesini, reddettiğini ise reddetmesini ister" (*TP*, I, 5). Bu, *Ethica*'nın *ihtiras* olarak tanımladığı şeydir. Her rejim için sorulan "çokluk yönetilebilir mi?" sorusunun arkasından bu soruyu farklı derecelerde koşullandıran bir başkası ortaya çıkar: Çokluk kendi tutkularını ne ölçüde yönetebilir?

Hak ve Güç

Spinoza'nın bize *TTP*'de bir sav biçiminde verdiği ("herkesin hakkı belirlenmiş gücünün yayıldığı yere kadar yayılır") (*TTP*, 262) ve *TP*'de en nihai sonuçlarına kadar geliştirdiği hak "tanımı", kuramsal özgünlüğünü hemen gözler önüne serer. Kelimesi kelimesine okunduğunda bu tanım *önceliğin* "hak" kav-

ramında değil "güç" kavramında olduğu anlamına gelir. Politik dilde "hak" (*Jus*) kelimesinin gücün (*potentia*) kökensel gerçekliğini ifade etmek için kullanıldığı söylenebilir. Ancak bu ifade hiçbir mesafe getirmez: Ne "bir şeyden kaynaklanmak", ne de "üzerine kurulmuş olmak" anlamına gelir (işte bu yüzden özellikle Spinoza'nın tanımını "hak kuvvettir" fikrinin herhangi bir değişkeni olarak alan bütün yorumlar açık ve net bir şekilde hatalıdır). Buradaki mesele, hakkın bir gerekçelendirmesini vermek değil, bu kavramın belirlenimlerine, işleyiş biçimine dair upuygun bir fikir oluşturmaktır. Bu bağlamda Spinoza'nın tanımı öncelikle *her bireyin hakkının, verili koşullarda gerçekten yapabildikleri ve düşünebildikleri şeyleri içerdiğini* ifade eder:

> Doğal şeylerin var olabilmelerini ve eyleyebilmelerini sağlayan güç bütün varlığıyla Tanrı'nın gücü olduğu için, doğanın hakkının ne olduğunu kolaylıkla anlarız. Aslında Tanrı tüm şeylerin üzerinde bir hakka sahip olduğu için ve Tanrı'nın hakkı mutlak bir şekilde özgür olarak nitelendirdiğimiz Tanrı'nın kendi gücünden başka bir şey olmadığı için, her doğal şey var olma ve eyleme gücüne sahip olduğu ölçüde doğadan hak alacaktır: Zira her bir doğal şeyin var olabilmesini ve eyleyebilmesini sağlayan güç aslında mutlak olarak özgür olan Tanrı'nın kendi gücünden başka bir şey değildir. Dolayısıyla doğanın hakkı derken doğanın kendi kanunlarını ya da her şeyin onlara göre oluştuğu kuralları, yani doğanın kendi gücünü anlıyorum. Bu yüzden bütün doğanın doğal hakkı ve sonuç olarak da her bireyin doğal hakkı gücünün yayıldığı yere kadar yayılır. Dolayısıyla bir insan kendi doğasının yasaları sayesinde yaptığı her şeyi doğanın egemen hakkıyla yapar ve doğanın üzerinde ne kadar güce sahipse o kadar da hakka sahip olur. (*TP*, II, 3-4)

Buradan herkesin hakkının her zaman bütün doğanın gücünün *bir parçası*, onun diğer bütün parçalar üzerinde eylemesine izin veren bir parçası olduğunu anlayabiliriz. Sonuç olarak hakkın ölçüsü *bireyselliğin* de ölçüsüdür; zira doğa farklılaşmamış bir bütün değildir. Tam tersine az ya da çok otonom, az ya da çok karmaşık olan farklı bireylerin bir bileşimidir. Buradan aynı zamanda hak kavramının sadece bir *aktüalite*ye ve

dolayısıyla da bir *aktivite*ye tekabül ettiğini anlamamız gerekir. Dolayısıyla insanlar haklarında "özgür ve eşit doğarlar ve öyle kalırlar" gibi bir formülün burada hiçbir anlamı yoktur. Gerçek şudur ki insanlar pratikte, herhangi bir güçler ilişkisi (belirli bir devlet tipi) onları eşitlemek için devreye girmediği sürece, birbirine eşit olmayan güçlere sahiptirler. Doğum meselesine gelince, bu elbette ki bireylerin haklarını ilk defa olumlayacakları anı belirtmez, tam tersine bireylerin kendi kendilerine en güçsüz oldukları andır. İlk olarak başkaları onları koruyarak onlara haklarını temin ederler. Genel olarak bir eyleme *kapasitesi* olarak tahayyül edilen ve tanınıp uygulanmaya açık olan ya da olmayan "kuramsal" bir hak fikri saçmalık ya da aldatmadır. Bu hak fikri, bu gücü arttırma umudunu ya da şimdiki halde bir başkası tarafından ortadan kaldırılmış eski bir güç için duyulan üzüntüyü yetersiz bir şekilde belirtir.

Böylelikle iki klasik hak anlayışı reddedilir:

— Bir yandan bireylerin ya da toplulukların haklarını, *verili bir hukuk düzeni*nin (bir kurumlar sistemi ya da yüksek "adalet", örneğin ilahi adalet) önceden varlığına, yani bazı eylemlere, bazı elde etmelere *izin veren* ve diğerlerini yasaklayan "nesnel bir hukuk"a bağlayan anlayış.
— Diğer yandan hakkı bireyin *özgür iradesi*nin, "şeyler"in (ya da "şey" olarak sınıflandırılabilecek olan her şeyin) karşısındaki tezahürü olarak, yani bu hakkı insanlığın evrensel bir özelliğini ifade eden, tanınmayı *talep eden* "öznel bir hak" olarak gören anlayış. (Spinoza bu anlayışı açıkça eleştirir: *TP*, II, 7).

Bu çifte reddin sonucunda öncelikle hak kavramının başlangıçta *görev* kavramıyla bağlantılı olarak tanımlanamayacağını söyleyebiliriz. Bir hakkın, ifade ettiği güç gibi, başlangıçta bir "karşıt"ı ya da "karşılığı" yoktur. Ancak hakkın gerçekte zorunlu olarak sınırları vardır: Sınırsız bir hak sınırsız bir gücü ifade ederdi ki, böyle bir kavramın Tanrı ya da bütün olarak

doğa dışında başka bir şey için bir anlamı yoktur. Bir seferde ve her şey için tanımlanabilecek bir soyut haklar ve görevler fikrinin yerini böylece başka bir çift bağlantılı kavram alır: bağımsızlık olgusunu, yani bireyin eylemlerini zorlama olmaksızın belirleyebilme, "kendi hakkına sahip olma" (*sur juris esse*) kabiliyetini, bireyin bir ya da pek çok bireyin hakkına (yani onların gücüne) *bağımlı olması* (*esse alterius juris, sub alterius potestate*) olgusu ile karşı karşıya getiren kavramlar (*TP*, II, 9 vd.). İşte temel bağlantı budur.

Bununla birlikte bu karşıtlık mutlak bir antitez oluşturmaz. Bildiğimiz gibi sadece Tanrı (yani bir bütün olarak doğa, bütün doğal güçlerin toplamı) mutlak olarak bağımsızdır (zira içinde bütün bireysellikleri ve başkalıkları ihtiva eder). Pratikte her biri bir diğerine karşılıklı olarak bağımlı olan, tikel, sonlu, doğal varlıklar söz konusu olduğunda, bağımlılık ve bağımsızlığın bir birleşimi vardır. Her insan, başka insanlar (ya da hayvanlar, fiziksel güçler gibi insan harici başka bireyler) karşısında kendi bireyselliğini tam da onlara bütün olarak ya da kısmen bağımlı olduğu anda ortaya koyar. Eğer herkesin hakkı sahip olduğu gücü ifade ediyorsa, o zaman bu hak zorunlu olarak bu iki yönü de içerir. Bu, tanımı gereği, değişkenlik gösterebilecek ve zorunlu olarak gelişim gösterecek olan güç ilişkilerine gönderme yapan bir kategoridir.

Ancak bu tanımı sadece bir çatışmayı tarif ediyormuş gibi yorumlamama konusunda dikkatli olmalıyız. Şüphesiz ki böyle bir durum vardır ve Spinoza "doğal durum" ifadesiyle, bireysel güçlerin kendi aralarında pratik olarak uzlaşmaz oldukları bir sınır durumunu anlatmış olur. Böylesi bir durumda her birey kendini hiçbir şekilde bağımsızlığına katkıda bulunmayan toplam bir bağımlılık durumunda bulacaktır ve burada bireyselliğin kendisi tehdit altında olacaktır. Böylesi bir "doğal" durum doğası gereği, düşünülemez olmasa da, yaşanılmazdır (toplumun çözüldüğü tarihsel felaketler ya da –bu noktada kendimize burada bir metaforun söz konusu olup olmadığını sorabili-

riz– korku içindeki bireylerin "insanca bir yaşam"ın çok altında yaşama koşullarına sürüklendiği tiranlık rejimleri...). Bir başkasının gücüne bağlı olarak onun iktidarına tabi olmak, belli bir dereceye kadar, kişinin kendi bireyselliğini koruması ve onaylaması için olumlu bir koşul da oluşturabilir. Ortaya çıkan soru bu dengenin hangi düzeyde kurulacağını, hangi ölçüde bireylerin haklarının toplanacağını ya da daha iyisi çoğalacağını ya da tam tersine birbirlerini etkisiz hale getireceklerini, hatta karşılıklı olarak yok edeceklerini bilmektir.

Tam da bu zemin üzerinde, "haklar"ın birbirleriyle olan ilişkilerini bir hukuki sistem oluşumu çerçevesinde çözümleyebiliriz: tıpkı bir güçler eklemlenmesi gibi. Birbirlerine eklenen ya da çoğaltılan güçleri ifade eden haklar bağdaşırlar; bunun tersine karşılıklı olarak birbirlerini yok eden güçlere tekabül eden haklar bağdaşmazlar.

Spinoza hak ve güç arasındaki bu denklemden, siyasi çözümleme için önemli olan birtakım kritik sonuçlar çıkarır:

— *Haklar eşitliğ*inin kendisi, koşullara göre var olabilen ya da var olamayan bir hak ya da bir güç oluşturur: Bu durum bazı şartları varsayar. Spinoza bunu federal devlet hakkındaki bir sorunla ilgili olarak açıkça belirtir (*TP*, IX, 4). "Doğal durum"a yakın bir anarşi durumunda bireylerin eşitliği –tıpkı bağımsızlıkları gibi– "gerçek olmaktan ziyade hayalidir" (*TP*, II, 15). Belirli insanlar ya da bir devletin bütün vatandaşları arasındaki içeriği boş olmayan gerçek eşitlik, sadece kurumların ve toplu bir uygulamanın sonucu olabilir. Bu uygulama, herkes bunun kendi yararına olduğunu fark edince ortaya çıkacaktır.
— Bireyler arasındaki *sözleşmeye dair ilişkiler* (karşılıklı olarak mal mübadelesi yaptıkları ve birbirlerine hizmet verdikleri ilişkiler) daha önceden var olan bir yükümlülüğün değil, bir hakkın ya da yeni bir "çifte" gücün oluşumunun sonucudur. Dolayısıyla sadece üstün bir güç (örneğin alınmış taahhütlere saygıyı bir devlet kanunu haline getiren bir egemen), sözleş-

meyi yapmış olanların artık ondan sağlanacak çıkarları kalmadığında sözleşmeyi bozmalarını önleyebilir (*TP*, II, 12-13). Ancak eğer bu güç aynı anda ortaya çıkan pek çok durumda bu sonucu elde etmekte zorlanırsa, böylelikle kendi gücünü tehlikeye atmış olur. Aynı durum devletler arasında yapılan sözleşmeler için de geçerlidir, ancak burada üst bir makam yoktur ve dolayısıyla tek belirleyici etken katılımcı tarafların çıkarlarıdır (*TP*, III, 11 vd.).

— Dolayısıyla ahlak için şok edici olan *hak ile fiili gücün eşdeğerli olması* ilkesi, güç ilişkileri açısından bakıldığında, kurucu bir ilke olarak değil, sadece bir sonuç olarak görülür. Özellikle daha önce *TTP*'de açıklandığı gibi, egemenin hakkı hiçbir zaman gerçekten kendine itaat ettirme kapasitesinin ötesine geçmez (bu kapasite ne tür araçlarla belirleniyor olursa olsun bu doğrudur ve buna öznelerin kanaati de dâhildir). Egemenin suçlulara, canilere ve isyankârlara karşı getirdiği yaptırım onların daha yüce bir "yasağa" karşı saygı gösterme zorunluluğunu değil, ancak onun kendisini koruma zorunluluğunu ifade eder. Bu yaptırım, aklın devletin korunmasının yıkılmasından daha tercih edilir olduğunu emrettiği ölçüde, rasyonel olarak değerlendirilebilir.

— Peki, bu noktada tutku ile akıl arasındaki ayrım, hak tanımını nasıl etkiler? Aynı kuralı takip edersek *tutkunun bir hakkı vardır ve aklın bir hakkı vardır.* Bunların ikisi de doğal bir gücü vurgular. Bununla beraber bu iki çeşit hak kavramı simetrik değildir: Eğer tutku aklı dışlayan ve yok eden şeyse, akıl bütün tutkuların tahrip edilmesi değil, tutkulara egemen olan üstün bir gücün ele geçirilmesidir. Bu ilişki bağımlılık/bağımsızlık sorunuyla yakından ilişkilidir: Spinoza aklı tutkuların ve bağımsızlığı bağımlılığın önünde tutan kişinin hakkına *özgürlük* adını verir. Peki, biri diğerinin nedeni midir? Bunu söyleyebilmek için sadece tutkular hayatının, bir başkasının gücüyle ilişkili olarak bir bağımlılık yarattığını ortaya koymak yetmez (görünen o ki tecrübe bunu öğretiyor), aynı zamanda daha az

aşikâr olan bir gerçeği, yani aklın bize bağımsızlığı sağlayacağını da ortaya koymak gereklidir. Bütün diğer koşullar eşit olduğu takdirde en rasyonel bireylerin aynı zamanda başkalarının tutkularına en az bağımlı olanlar olacağı da muhtemeldir (*TP*, II, 5; II, 7-8). Bu ise bizi tekrar "bağımsızlık" ile yalıtılmışlık ya da yalnızlık arasındaki farka, yani sivil toplumların somut işleyişine götürür. Akıl bize bireysel güçlerimizi birleştirerek barış ve güvenliğin peşinden gitmemizi salık verir ki bu durum da, bunun karşılığında, bizim için gerçek bağımsızlığın en fazlasını sağlayacaktır.

"Politik Beden"

Spinoza'nın *TP*'de sürekli dile getirdiği düşünce, siyasetin, devletin korunması bilimi (kuramsal ve uygulamalı) olduğudur. Yani siyasetin bir amacı vardır (buradan da anlaşılacağı gibi bu durum, siyasetin daha ziyade kendine has "batıl itikadı"nı temsil eden *erekçi* argümanlara başvurabileceği anlamına gelmez). Devlet açısından bakıldığında bu hedef, "halkın kurtuluşu"nun ve "kamu düzeni"nin (barış, güvenlik, yasalara uyma) en yüce isteği gibi görünür. Ya da bir başka deyişle siyaset devletin hem "madde"sini hem de kurumlarının "biçim"ini" (dolayısıyla ister kral, ister aristokrasi, ister halk olsun, egemenin hakkını/gücünü) koruma eğilimindedir. Ancak devletin "madde"si bireylerin hareketleri arasındaki istikrarlı bir ilişkiler sisteminden başka bir şey olmadığına göre (*facies civitatis*: *TP*, VI, 2), bu iki formül tek bir gerçekliğe karşılık gelir: devletin kendi *bireyselliğ*inin korunması.

Dolayısıyla devletin kendisi bir birey gibi ya da daha net bir şekilde bir "beden"i ve "ruh"u, ya da zihni (*mens*) olan bir *bireyler bireyi* şeklinde düşünülmelidir (*TP*, III, 1-2; III, 5; IV, 2; VI, 19; VIII, 19; IX, 14; X, 1). "Sivil durumda bir bütün olarak alınan vatandaşların hepsi doğal durumdaki bir insana eşdeğer olarak değerlendirilmelidir" (*TP*, VII, 22). Bu Spinoza'yı tam

olarak Hobbes'un (*Leviathan*) çizgisine ve daha genel olarak da devleti birey olarak tanımlayan ve Antik Yunan'dan günümüze kadar uzanan bir çizgiye oturtmaktadır. Ancak bu indirgemeyle yetinemeyiz, zira böylesi bir ifade sıra dışı bir biçimde farklı olan anlayışları da kapsar. devletin bireyselliği, metaforik ya da gerçek, "doğal" ya da "yapay", mekanik ya da organik bir dayanışma olarak, devletin kendi kendini örgütlemesi ya da varacağı doğaüstü yerin bir sonucu olarak düşünülebilir. Dolayısıyla aslında her şey Spinoza'nın kendisinin bu tanıma verdiği içeriğe bağlıdır.

İnsanoğlunun korunması ile birey-devletin korunması, aynı nedensellik ilkesinin uygulanmasına bağlıdır:

> Tüm doğal şeyler, varlığa sahip olsunlar ya da olmasınlar, upuygun olarak kavranabilirler. Dolayısıyla bu şeylerin salt tanımından, ne onların varlığı ne de varlıklarını korudukları olgusu çıkartılabilir. Aslında bunların, henüz var olmadıklarında da var olmaya başladıktan sonra da, ideal özleri aynı kalır. Dolayısıyla bunların varlığının ilkesi özlerinden çıkarılamayacağı için, bu durum onların varlığını koruması konusunda da geçerlidir: Var olmaya başlamak ve var olmaya devam etmek için aynı güce ihtiyaçları vardır. Buradan da doğal şeylerin var olduğu ve dolayısıyla eyledikleri gücün Tanrı'nın kendisinin sonsuz gücünden başka bir şey olamayacağı sonucu çıkar. Eğer yaratılmış olan başka bir güç söz konusu olsaydı, bu güç ne kendi kendini muhafaza edebilirdi, ne de dolayısıyla doğal şeyleri muhafaza edebilirdi. Ancak yaratılmak için ihtiyaç duyduğu güce aynı zamanda varlığını sürdürebilmek için de ihtiyaç duyardı. (*TP*, II, 2)

Bu *sürekli üretim* ilkesi insanoğluna (ki Spinoza insanlar için tercihen muğlak *unusquisque*, yani "herkes", "her bir kişi terimini kullanır) (*TP*, II, 5-8; III, 18) ve politik bedene eşit bir şekilde uygulanır (*TP*, III, 12). Bu iki durumda da var oluş, sadece doğal bir üretim olarak değil bireyin bileşenlerinin ve dış güçlere ("talih") direnebilmeyi sağlayarak bireyin bileşenlerini birbirine bağlayan gücün bir yeniden üretimi olarak düşünülmektedir. Böylelikle bir iç zorunluluk tanımlanır ancak bu,

"doğa kanunlarının bütünü"nün etkisini yok etmez. Spinoza bu düşüncesini, eserinde stratejik bir önemi olan bir kelime oyunuyla vurgular: Ne insanoğlu ne de devletin kendisi doğada "devlet içinde devlet" (*imperium in imperio*) gibidir". İkisi de mutlak bir otonomiye sahip değildir.

Yalıtılmış insanoğlu ile "Bireylerin Bireyi" devlet arasında, güçleri açısından bakıldığında, önemli bir seviye farkı vardır ki bu aynı zamanda niteliksel bir farka da yol açar. Yalıtılmış bireyler, kendilerini pratikte uzun süre muhafaza etmeye muktedir değildirler. Buna mukabil eğer devlet iyi bir şekilde kurulursa, kendi kuvvetleriyle uzun süre varlığını sürdürebilir (*TP*, III, 11). Bireylerin yaşamları ölçüsünde değerlendirildiğinde, devletin yaşam süresinin "bir çeşit sonsuzluğa" benzediği bile tahayyül edilebilir. Bu noktada *benzerlik karşılıklılığa dönüşür* ki şu fikir çok daha somuttur: Bireyler kendi hayatlarını koruyabilmek için birbirlerine ihtiyaç duyarlar; dolayısıyla kendi yararlarını takip ederken bunun için devletin korunmasını da isteme noktasına gelmeleri zorunludur (*TP*, VII, 4; VII, 22; VIII, 24; VIII, 31; X, 6). Bunun karşılığında devlet de kendini koruyabilmek için bireyleri, onlar için sivil itaatin temel koşulu olan güvenliği sağlayarak, korumalıdır. Anarşiye boyun eğmiş ya da düşmanlarının gücüne tabi olmuş bir devlette bağlılık kaybolur (*TP*, X, 9-10; ve dördüncü bölümün tümü). Dolayısıyla "en iyi rejim", tanımı itibarıyla bireylerin güvenliği ve kurumların istikrarı arasında en güçlü bağıntıyı gerçekleştirendir.

> Her devlet (*imperium*) için en iyi rejimin (*status*) ne olduğunu sivil toplumun amacına bakarak rahatlıkla anlarız: Bu amaç barış ve yaşam güvenliğinden başka bir şey değildir. Buna göre en iyi devlet de insanların yaşamlarını uyum içinde geçirdikleri ve kanunların asla çiğnenmediği bir devlettir. Aslında şu kesindir ki isyanlar, savaşlar ve yasallığın hakir görülmesi ya da çiğnenmesi, tebaanın kötülüğünden ziyade devletin kötü rejimine bağlanmalıdır. İnsanlar esasında toplum (*civiles*) hayatına uyumlu olarak doğmazlar, sonradan uyumlu olurlar. Bunun yanı sıra insanların doğal tutkuları her yerde aynıdır. Dolayısıyla eğer bir politik bedende kötülük daha baskın ise ve

> suç daha yaygın ise, bu o politik bedenin uyumu sağlamak için yeterince çabalamadığını, kanunlarını oluştururken yeterli bilgeliğe başvurmadığını ve dolayısıyla politik bedene ait mutlak hakkı edinememiş olduğunu gösterir. Zira isyanın nedenlerini ortadan kaldıramamış, her zaman savaş ihtimalinden şüphe duyulan ve yasaların neredeyse her zaman çiğnendiği bir sivil toplum, herkesin kendi eğilimlerine (*ingenium*) göre yaşadığı, fakat yaşamına dair büyük tehlike hissettiği doğal durumdan çok da farklı değildir. (*TP*, V, 2)

Eğer bu bağıntı tam olabilseydi, yani devlet biçimi, bireylerin güvenliğini, bireylerin eylemlerinin kurumları tehlikeye attığından daha fazla tehdit etmeseydi, o zaman özgür veya rasyonel diyebileceğimiz mükemmel bir politik bedenimiz olurdu (*TP*, V, 6; VIII, 7). Ancak böyle bir durumda bir anlamda da ne tarih, ne de siyaset olurdu...

Şu ana kadar Spinoza, *TTP*'de taslağını çizdiği uslamlamaları sistemli bir hale getirmiştir. Başka bir deyişle bireysel güçler, bireysel güçlerin bileşimleri ve bu ikisi arasındaki *karşılıklı eylemin* müdahale ettiği kesinlikle içkin olan bir tarihsel nedensellik anlayışının sonuçlarını ortaya koymaktan başka bir şey yapmamıştır (bu terim Oldenburg'a yazılmış bir mektupta karşımıza çıkar [*Mektuplar*, XXXII] ve *Ethica*'da bireylerin formunun korunmasına dair kanıtların anlamını iyi yansıtır: bkz. II. bölüm, 9. ve 13. önermenin hemen ardından gelen bedenlerin doğasına dair anlatı). Ancak daha önceden de belirttiğimiz gibi *TTP*'de bir çözüm olarak verilen şey şimdi bir sorun olarak karşımıza çıkmıştır. Politik bedenin varlığını nitelendiren karşılıklı eylemin biçimi nedir? Bunu daha somut bir şekilde tanımlayabilmek için Spinoza'nın farklı rejimlerin yıkılmasının nedenlerine dair yapmış olduğu çözümlemeyi takip edelim.

Bu nedenlerden bazıları belirli bir devlet biçimine özgü terimlerle ifade edilmiştir. Diğerleri ise geneldir ve kurumların yapısının işlevine göre değişkenlik gösteren biçimler alırlar. Önce *dış* nedenler vardır; her şeyden önce de savaş... Bu tehlike bütün toplumu tehdit eder; zira devletler, birbirleri açısından,

"doğal durum" halindeki bireyler gibidir (*TP*, III, 11; VII, 7). Devlet kendi içinde ne kadar güçlüyse bütünlüğünü de o kadar iyi müdafaa eder; ancak aynı zamanda devletlerin savaşı barışa tercih etmelerine yol açan bütün nedenler de (askeri kastların olması, egemenin zafer ihtirası, iç çatışmaları ihraç etmenin ya da işgal savaşlarıyla onları etkisiz hale getirmenin baştan çıkarıcılığı) yıkımın dolaylı nedenleridir. "Talih" ya da "kader" tarafından oynanan rolün indirgenemez etkisini bir kenara bırakırsak, yıkımın gerçek nedenleri *içseldir*.

Bu nedenler, içinde öncelikle bireylerin *yasadışılığının* tüm sonuçlarının bulunduğu bir derecelenme oluştururlar: açık itaatsizlikten egemenin kararları keyfine göre yorumlama girişimine kadar (*TP*, III, 3-4). Bir vatandaşın ya da bir grup vatandaşın, halkın kurtuluşu için uygun olan şeyi devletten daha iyi bildiğini iddia etmesi bile, bünyesinde yıkımın mayasını barındırır (*TP*, III, 10; IV, 2). Bunun simetriğinde *gücün keyfi kullanımı* vardır ki bu durumda otorite yozlaşarak tiranlığa dönüşür. Bu bir kralın gerçek gücünü aşan bir güç kullanma iddiasında (*TP*, VI, 5) ya da aristokrat bir asilzade sınıfının kalıtımsal bir kasta dönüşmesi (*TP*, VIII, 14) durumunda ortaya çıkabilir. Aynı durum bir halka, tarihsel geleneklerine karşı olan bir hükümet biçimi empoze etmeye çalışma girişiminde de söz konusu olabilir (*TP*, VII, 26; IX, 14). Bütün bu durumlarda, terör ve yozlaştırmaya başvurularak belirli bir güçsüzlük telafi edilmeye çalışılır (*TP*, VII, 13, 21; VIII, 29), fakat sonunda durum daha da kötü bir hale gelir: Zira o zaman gücün kullanılması bile, bireyler tarafından kendi varlıkları ve itibarları için bir tehdit olarak algılanmaya başlar (*TP*, IV, 4). Eğer devlet, vatandaşlarını gereken asgari bireysellik ölçüsünden –ki bu ölçünün altına düşen bireyler, kendilerini birer ölüden ibaret sayacaklardır– mahrum bırakacak kadar "çıldırırsa", bu durum *çokluğun öfkelenmesi*ne sebep olur ki bu öfke de devleti yıkıma götürür (*TP*, III, 9; VII, 2; X, 8; ve IV. bölümün tamamı).

Son kertede ister bireylerin şiddeti devletin şiddetini kışkırtsın, ister bireyler iktidarın şiddetine artık şiddet kullanmaksızın direnemiyor olsunlar (*TP*, VII, 30), aynı sonuca ulaşırız: Politik beden ancak iç savaşın ("ayaklanmalar") gizli tehdidi altında var olabilir; savaş ister hükmedenler arasında isterse hükmedenler ile hükmedilenler arasında olsun, bu değişmez. Bu son tahlilde diğer nedenlerin her birinin tesirini belirleyen, bir nedenler nedenidir. Buradan da temel sav çıkar: *Bir politik örgütlenme, her zaman için, dış düşmanlarından* (hostes) *çok kendi vatandaşlarının* (cives) *tehdidi altındadır* (*TP*, VI, 6). Her rejim bu savın doğruluğunu kendi deneyimlerinden çıkarabilir. İsyanlar, monarşide kalıtımsal bir soylular sınıfı olmasından (*TP*, VII, 10), paralı askerlere başvurulmasından (*TP*, VII, 12), hanedanlar arası rekabetlerden (*TP*, VI, 37) kaynaklanır. Aristokraside asilzadeler sınıfı içindeki eşitsizliklerden (*TP*, VIII, 11), memurların yozlaşmasından (*TP*, VIII, 29), Sitelerin kendi aralarındaki rekabetten (*TP*, IX, 3; IX, 9), askeri şeflerin ihtiraslarından –ki bu durum sıkıntılı, ve halkın bir kurtarıcı hayali kurduğu zamanlarda tetiklenir (*TP*, VIII, 9; X, 1)–, ve son olarak da özellikle Sitede birbirine yabancı gibi olan asilzadeler ve halk tabakası arasındaki sınıf savaşından kaynaklanır (*TP*, VIII, 1-2, 11, 13-14, 19, 41, 44; X, 3).

Peki, bu çözümlemeleri nasıl yorumlamalıyız? Şüphesiz bu çözümlemeler *TTP*'de taslağı çıkarılan kurumlar diyalektiğini farklı rejimlere göre çeşitlendirerek sürdürür. Bunlar insan doğasının (ya da belirli bir grup insanın) "kötülükleri"nin ifşa edilmesinin yararsızlığını gösterir; zira vatandaşların "kötülüğü"nün temel nedeni (tıpkı erdemlerininki gibi), her zaman, kurumların kendi hareketinde yatar (*TP*, III, 3; V, 2-3; VII, 7; VII, 12; IX, 14; X, 1-4). Buradan yola çıkarak politik beden için kurtuluş anahtarının kurumların niteliğinde yattığını söyleyebiliriz. Ancak bu çözümlemeler sırasında, bu sonucun anlamını değiştiren yeni bir şey de ortaya çıkmıştır. Politik bedenin yıkımının bütün sonuçları bir daire oluşturur ve bu

daire devletin doğal oluşumuna tümüyle içkindir. Yani bu daire devleti oluşturan güçler arasındaki belirli bir (çelişkili) ilişkiyi ifade eder (*TP*, II, 18; IV, 4). Ya da başka türlü söyleyecek olursak, doğa gerçekten etkin bir biçimde tarihle özdeşleşir. Daha da fazlası, çokluk en somut biçimiyle sadece nicel anlamda ("büyük sayıda"ki vatandaşlar) değil, nitel anlamda da (büyük sayıdaki bireylerin toplu davranışı) devlet çözümlemesini belirleyen bir kavram olmuştur. Artık politik meselenin iki değil, üç terimi vardır: "Birey" ve "devlet", gerçekte sadece birbirleriyle ilişki içindeyken anlamlı olan soyutlamalardır; her biri son kertede *çokluğun gücünün* somut biçimiyle gerçekleşebilecek bir biçimi vurgular.

Eğer denge, "kendi kendini sınırlama" fikrine geri dönersek (yani "güçlü" ve "mutlak" bir devletin, kendi gücünü kontrol eden bir devlet olduğu, bütün devlet biçimleri arasında en az "mutlak" olanının ise, kendi ürettiği kötülükleri kanunla yasaklamaya çalışan devlet olduğu fikrine) (*TP*, X, 4-6), bu fikrin şu anda zorunlu olarak bir çelişkiyi içerdiği görülür. Zira çokluğun gücü uyumun gücü olduğu kadar uyumsuzluğun da gücüdür. Denge ya da ılımlılık ve bu çelişkinin görece "etkisizleştirilmesi" sorunu, (artık) sadece "yönetim" düzeyinde değil, çokluğun tutkuları konusu bağlamında da ortaya koyulur. Çokluğun dışarıdan idare edilmesini mümkün kılacak bir destek noktası *bulunamaz*, buna Hobbes'un tahayyül ettiği yönetim biçimi de dâhildir. Spinoza muhteşem bir pasajla kurumlardaki dejenerasyonun nasıl hem "efendileri" (ya da hükmedenleri), hem de tebaayı (ya da hükmedilenleri) yozlaştırdığını anlatır:

> Yazmış olduklarımız, bütün ölümlülerde bulunan kötülükleri sadece alt tabakadan insanlarla sınırlayanları belki de güldürecektir: Avamın hiçbir ölçü mefhumunun olmadığı, onu korkuyla tehdit etmedikçe şüphe edilesi olduğu, hükmedildiği zaman köle gibi, hükmettiği zaman ise kibirli olduğu, her hakikate ve yargıya yabancı olduğu vs. söylenir. Ancak doğa birdir ve herkeste ortaktır: Bizde yanılsamaya sebebiyet veren şey güç ve eğitimdir. İşte bu yüzden iki insan aynı şeyi yaparken sık sık

bunun biri için hoş görülebilir olduğunu düşünürken diğeri için bunu düşünmeyiz. Burada farklı olan eylem değil, eylemi yapandır. Kibir efendilerin özelliğidir. İnsanlar bir yıllığına bir göreve getirildikleri zaman bile bunu kanıtlarlar; bu durumda sınırsız bir saygınlık bekleyen soylular ne yapsın? Ancak onların kibri şatafat, lüks, müsriflik ve bir kötülükler uyumu ile süslenir. Bu öyle bir kibirdir ki, parlakça aptal, zarifçe ahlaksızdır. Bu kötülüklerin her biri ayrı ayrı değerlendirildiğinde açıkça utanç verici ve tiksindirici olduğu halde, cahil ve saf insanlara onur verici görünürler. Eğer kalabalığın hiçbir ölçü mefhumu yoksa ve onları korkuyla tehdit etmedikçe şüphe edilesi iseler, bu özgürlük ve kölelik birbirine kolayca karışmadığı içindir. Sonuçta plebin tüm hakikate ve yargılara yabancı olması hiç de şaşırtıcı değildir; zira devletin ana meseleleri ondan habersiz olarak görülmekte ve saklanması mümkün olmayan birtakım olgulardan ne olup bittiğini tahmin etmesi beklenmektedir. Aslında yargıyı askıya almak, nadir bulunan bir erdem gerektirir. Dolayısıyla bir taraftan sürekli olarak vatandaşlardan gizli işler yürütüp aynı zamanda da onların yanlış yargılardan ve kötü yorumlardan uzak durmalarını beklemek tam bir aptallıktır. Eğer plebler kendilerini tutmayı, çok az bildikleri şeylere dair yargılarını askıya almayı ve sahip oldukları pek az ipucu üzerinden doğru yargılar vermeyi becerebilselerdi, zaten yönetilmekten ziyade yönetmeye layık olurlardı. Ancak daha önceden de söylediğimiz gibi hepimizin doğası aynıdır... (*TP*, VII, 27)

Şimdi yukarıda söylenenleri tercüme edelim: *Hükmedenler ve hükmedilenler, egemen ve vatandaşlar, hepsi eşit derecede çokluğun parçasıdır.* Ve temel soru her zaman için, son kertede, bu çokluğun kendi kendini yönetip yönetemediği, yani kendi gücünü arttırıp arttıramadığıdır. Ancak somut olarak buradan iki şey çıkar:

1. Demokrasi sorunlu bir kavramdır, zira hâlihazırda dengeli, esasen "uyuma varmış" bir çokluğun varlık biçimine tekabül eder.
2. Denge, vücuttaki organların düzeni ya da bir tüzel sistem düzeni gibi statik bir biçimde var olmaz. Bireyler ortak bir eser inşa ettiklerinde ortaya çıkar. Başka bir deyişle politik örgütlenmenin "ruhu" bir temsil değil, bir pratiktir. Öyleyse merkezi soru, devletin nasıl karar verdiğidir.

Devletin Ruhu: Karar

İnsanlar, kelimenin tam anlamıyla, nadiren "karar verirler": İnsanların irade sandıkları şey, çoğunlukla sadece onları bazı eylemleri diğerlerine tercih etmeye iten tutkuların ve güdülerin farkında olmamalarından başka bir şey değildir. Çıkarlarının bilincinde olmaları, bu minimum ussallık bile, onları iktidarsızlık ya da kadir-i mutlaklık, kadercilik ya da batıl itikat fantezilerine karşı korumak için yeterli değildir. Çokluğa gelince, o da kendi içinde bölünmüş çelişkili bir güç olarak hiçbir şeye karar veremez. Hatalarını düzeltmesini sağlayacak ve amaçlarıyla araçlarını ayarlamasını sağlayacak asgari bir tutarlılıktan bile yoksundur. Çokluk, toplumların çoğunda, haklarından ve bilgiden yoksundur ve Sitenin ruhundaki "dalgalanma"nın uçlara taştığı ve tutkuların çınladığı bir ortamdan başka bir şey değildir. Bununla beraber, eğer devlet düzeyinde bir irade ortaya çıkacaksa, çokluğun da bunun oluşumuna dâhil olması gerekir. Peki, somut olarak bu nasıl mümkün olabilir?

Monarşiyi değerlendirerek başlayalım. Birinci soru: Gerçekte kim karar veriyor? Görünüşte bu kişi kralın kendisidir. Kralın bedenen ya da ruhen zayıf bir birey olduğu pek çok durumu bir kenara bıraksak bile, tek bir birey, devletin bütün yükünü omuzlamada yetersiz kalır (*TP*, VI, 5). Onu bilgilendirmek için danışmanlar, korumak için arkadaşlar ya da aile, emirlerini iletmek ve uygulamalarını takip edebilmek için yardımcılar gereklidir. Esasında karar verenler onlardır. Dolayısıyla "mutlak" monarşiler gerçek gücün bir kasta ait olduğu gizli aristokrasilerdir. Bu kast (saray erkânı, asilzadeler), farklı ihtirasların rekabeti sonucu bölünmüş durumdadır. Devletin başında tek bir fert olduğunda, bu kişinin yerine başka birini getirmek çok basit bir iştir (*TP*, VII, 14, 23). Hatta bunun cazibesi doğal bile görülebilir. Zira kralın ölümünden sonra gerçekleşen her yerine geçme süreci, egemenliğin "halka geri dönmesi" riskini de taşır (*TP*, VII, 25). Rakiplerden korunmak, tahtının bekasını teminat altına alabilmek konusunda teorik olarak kadir-i mutlak

olan kral, bazı gözdelerine imtiyazlı davranarak ve "tebaasına tuzaklar kurarak" bu rekabeti destekler (*TP*, V, 7; VI, 6; VII, 29). Böylelikle de kendi kendini etkisiz hale getirir.

Monarşinin ulaşabileceği gücü gerçekleştirebilmesi için tek bir rasyonel strateji vardır: bütün korporatizmi ortadan kaldırmak ve son kararın sorgulanmaz birliğini teminat altına alarak muhakeme yetkisini bir halk kurultayına vermek. Dolayısıyla hükümdara siyasal "seçenekler" toparlamak ve bunları birleştirmekle sorumlu danışmanların oluşturulması için çok katı kurallar gereklidir (*TP*, VII, 25; VII, 5). Hatırlayacağımız gibi, Spinoza tarafından anlatılan mekanizmalar sadece *temsili* değil, mümkün olduğu kadar *eşitlikçi*dir de. Kralın, siyasi muhakeme ve değerlendirilme sürecinde hiçbir rolü yoktur. Son noktada, sadece onun erişebileceği hiçbir "devlet sırrı" da olmamalıdır (*TP*, VII, 29). Dolayısıyla kral, ortak kurtuluş yolunu kendi başına sağlayacak bir "lider" değildir. Bununla birlikte, buradan onun işlevinin ehemmiyetsiz olduğu sonucunu çıkarmamak gerekir: Muhakeme etmek, karara ulaşmak anlamına gelmez; çoğunluktaki bir fikrin onayı bile etkili bir eylemdir ve de en önemlisi bu merkezi işlev olmaksızın sistem bir sonuç üretmekten yoksun kalacak ve pek çok farklı çoğunluk arasında belirsiz bir şekilde asılı kalmaktan başka bir şey yapamaz halde olacaktır. Meclis ve hükümdar karar anlarını (sonra da yürütmenin kontrolünü) aralarında paylaşarak *sistemdeki belirsizliği ortadan kaldırırlar,* çokluğu istikrarlı hale getirirler. Ya da daha doğrusu çokluk kendi içinden sonuca ulaştırma yetkisine sahip bir bireyi "seçerek" (ve bunu herhangi bir düzenli mekanizma ile yaparak) kendi kendini istikrara kavuşturur. Dolayısıyla kral politik bedende, kendine ait hiçbir "fikri", *hiçbir içselliği olmayan* tek kişidir. Çokluğun dışında kendi kendine hiçbir şey "düşünmez", ancak çokluk da o olmaksızın açık ve net hiçbir şey düşünemez; dolayısıyla da kendi kendisini kurtaramaz. Bu anlamda, ama sadece bu anlamda, kralın "sitenin ruhu" olduğu kesin bir şekilde söylenebilir (*TP*, VI, 18-19).

Peki, aristokrasi için neler söylenebilir? Söz konusu olan aristokrasi olduğunda, durum bazı açılardan monarşinin tam tersidir. Bir aristokrasi, yıkılmadan eşitlikçi bir rejim haline dönüşemez; zira bir sınıfın uyguladığı tahakküm, bu rejimin değişmeden korunması gereken temel unsurudur. Dolayısıyla "pleb"in muhakeme ve son karar aşamalarının tamamen dışında bırakılması gerekir. Politik olarak vatandaş olmayan tebaanın devlet içindeki konumu, yabancılarınki gibi olacaktır (*TP*, VIII, 9). Soyluların aldığı kararların itirazlara maruz kalmaması için, bu kararların klientalizmin ve baskı gruplarının oluşmasını engelleyecek bir şekilde, gizli oylama ile alınması gerekir. Öte yandan soylular meclisinin, soyluların kendilerine has somut kişiliklerinden arındırılması gibi bir durum söz konusu değildir: Tam tersine amaç, onların kendi (sınıfsal) çıkarlarını teminat altına alarak aynı zamanda genel çıkarı da sağlamalarıdır (*TP*, X, 6-8). Böyle bir örtüşme elde edilebilir, zira bir kraldan farklı olarak bir meclis ölen, yaşlı ya da hasta üyelerini yeni gelenlerle değiştirmek itibarıyla "ebedi" bir nitelik kazanır (*TP*, VIII, 3; X, 2).

Bununla beraber bu sistem yine de bir kitle zemini zorunluluğundan kurtulmuş değildir. Buradan da şu temel kural çıkar: *Bir aristokrasi, yaşayabilmek için genişleyebileceği maksimum yere kadar genişlemelidir* (*TP*, VIII, 1-4; 11-13). Hem kendi gücünü arttırabilmek, hem de "istatistiksel olarak" kitlenin tüm fikirlerini yansıtabilmek için bunu yapmak zorundadır. Soyluların sayısı ne kadar fazla olursa, kendilerine özel olan karar alma mekanizmasını ve dolayısıyla da gücü o denli etkili bir şekilde ellerinde bulundurabilirler (*TP*, VIII, 3, 17, 19, 29, vs). Aslında böylesi bir soylular sınıfı açık ve yayılmacı bir egemen sınıftır (peki, bu bir "burjuvazi" midir?). Ancak bu kural bütün zorlukları çözmez. Çok başlı bir politik bedenin aslında "başsız bir beden" olması nasıl önlenebilir (*TP*, IX, 14)? Bir başkanın seçilmesi, hile ya da rejim değişikliği anlamına gelir (*TP*, VIII, 17-18). Gerçek çözüm, saf çoğunluk ilkesinin uygulanmasıyla

olur: Spinoza'nın önerdiği bütün farklı (ve karmaşık) anayasal düzenlemeler, bu ilkenin kanun yoluyla düzenlenmesini ve aslına uygun olarak uygulanmasını teminat altına almak üzere getirilmiştir (*TP*, VIII, 35 vd). Bu ilke "temsili" olduğu halde kalıcı partilerin oluşmasına imkân tanımaz. Burada Spinoza iki farklı fikri takip ediyormuş gibi görünür: kolektif hükümet meclislerinin tartışarak rasyonel seçimler geliştirebileceği fikri ve eğer karar alımı sürecinde bütün fikirler taraf olabilirlerse, sonucun genel çıkara tekabül etmesi, dolayısıyla da herkes tarafından kabul edilebilir olma şansının büyük olduğu fikri. Bu durumda çok sayıdaki fikri az sayıda fikre indirgeyerek partiler oluşturmak, sistematik hataların bir nedeni olacaktır.

Bununla birlikte son bir açıklama daha gerekiyor: Bir kararın rasyonel olması, o karara otomatik olarak saygı duyulacağı anlamına gelmez. Burada son bir mekanizma devreye girer ki bu mekanizma zımnen iki aygıt arasındaki ayrıma tekabül eder: Bunların birisi *hükümet*, diğeri ise *yönetimdir*. Halk tabakası karar konseylerinden uzaklaştırılmıştır, ancak devlet memurlarının istihdam edilmesi gereken yer tam da burasıdır (*TP*, VIII, 17; VIII, 44). Egemenlik açısından eşit olmayan sınıflar böylelikle devletin işleyişinde rol alacaklardır ve herkes devleti kendi çıkarıyla özdeşleştirecektir. Buradan yola çıkarak çoğunluk ilkesi bir oybirliği üretebilir. Böylece sadece egemen meclis "tek bir ruh" gibi yönetilmekle kalmayacak (*TP*, VIII, 19), aynı zamanda bu ruh bütün politik bedene, çokluk *sanki* tek bir bireymişçesine kendini kabul ettirecektir.

Spinoza'nın düşündüğü karar mekanizmaları eşzamanlı olarak iki hedef takip eder. Bu hedeflerin birincisi "*devlet aygıtı*" dediğimiz şeyi politik gücün gerçek zilyedi olarak kurmaktır. Farklı şekillere göre, her rejimin "egemen"i, kendisini bu aygıtın işlevsel bir birimiyle özdeşleştirmeye meyillidir. İkincisi ise bu aygıtın kendisini bir "*demokratikleşme*" sürecine tabi tutmaktır. Şüphesiz ki başından beri demokratik olan bir rejim için, rejim içi çatışmaları düzenlemede hangi ku-

rum ve yöntemlerin uygun olabileceği sorusunun net bir cevabı yoktur. Ancak bu bilmece bütün diğer rejimlerin, kendi "mükemmeliyet"lerine yaklaşırken demokrasiye kapı açtıkları gerçeği ile dengelenir. Spinoza'ya göre, amaçları "zihinlerin yaşadığı dalgalanmalar"dan tek bir düşünce, dolayısıyla da bir tercih damıtmak olan kurumlar, tam da bu nedenle ortak bir amaç etrafında somut bir kalpler ve zihinler "birliği" elde etmeye yönelirler. Ancak buradan yola çıkarak, çokluğun kendi kendini yönetebileceği düşünülebilir olur. Böyle bir sonuç ne kadar etkin olursa, "monarşi" veya "aristokrasi" ile "demokrasi" arasındaki tüzel fark da o kadar biçimsel ve soyut olacaktır. Son aşamada, bu basit bir isim meselesi haline gelecektir.

Spinoza'nın bazı postulatları şaşırtıcı olabilir. Örneğin asilzadelere ait kasttan tamamen bağımsız bir monarşi olabileceği hipotezi. Fakat bu hipotez klasik "mutlakıyetçi" devletlerin bir eğilimine karşılık gelir. Daha da şaşırtıcı olanı ise Spinozacı monarşideki eşitlikçiliğin, bir "burjuva monarşisi" olabileceği hipotezine tekabül etmesi ve yüzyıllar sonra ortaya çıkacak "başkanlık" rejimlerini ya da "emperyalist" rejimleri öngörür olmasıdır... Aristokrat model ise farklıdır: Başından itibaren rasyonel bir kolektif karar kapasitesi üzerine kurulmuş olarak kabul edilen bu model, bu kapasiteyi iç gerilimlere karşı, egemen sınıf, bütün halkı –tabii "doğal bağımlılar", yani kadınlar ve hizmetçiler dışında– kapsayacak kadar genişlediği zaman koruyabilir (*TP*, VIII, 14; IX, 3-4). Bu sistem şüphesiz herkesin zenginliğinin belirsiz bir şekilde artacağı postulatını varsayar. Ne olursa olsun, *TP*'deki demokrasi ancak devletin bu iki biçimde ussallaştırmasının diyalektiği zemininde düşünülebilir ki bunlardan birisi eşitliğe, diğeri ise özgürlüğe ayrıcalık tanıyarak işe başlar.

Ethica: Politik Antropoloji

Şimdiye kadar Spinoza'nın siyaset kuramının iki etabını takip ederek bunlar arasındaki sürekliliklerin ve farklılıkların altını çizdik. Ancak henüz esas soruyu –felsefe ve siyasetin birbirini karşılıklı olarak içermesi meselesini– çözebilmiş değiliz. Spinoza'nın bu soruyu açık bir şekilde sorduğunu ve bu birlik üzerine düşündüğünü söyleyebilir miyiz? Bu sorunun cevabının evet olduğuna inanmak gerekir, zira Spinoza sürekli olarak *TTP* ve *TP*'deki argümantasyonun altında yatan bir antropolojinin (ya da bir "insan doğası" kuramının) kavramlarını geliştirerek kendisinden öncekilerle kendi felsefesi arasındaki farka doğrudan doğruya siyasal bir önem atfetmiştir. Şimdi bu son noktayı aydınlatmak için üç sorunu inceleyeceğiz: *toplumculuk* sorunu, *itaat* sorunu ve *iletişim* sorunu. Burada daha önceden incelediğimiz iki eserden alıntılar yapacağız, ancak özellikle *Ethica*'ya başvuracağız. Spinoza *Ethica* için on beş yıl boyunca uğraşmış ve üzerinde tekrar tekrar çalışmıştır. Bu süreçte arkadaşları ve düşmanları önceden ona yorumlarını yansıtarak sabırsız bir şekilde beklemişler ve

eser nihayetinde Spinoza'nın ölümünden kısa bir süre sonra, 1677 yılında yayımlanmıştır.

Toplumculluk

"Doğa", "insan doğası" ve "toplumculluk", hiçbir zaman birbirlerinden ayrı felsefi sorular olarak ele alınmamışlardır. Örgütlenişi ya da işlevi itibarıyla "doğal toplumlar" diye bir şey var mıdır? Yoksa Spinoza'nın söylediği gibi toplumların ve devletlerin kurumlaşmasının "doğanın düzeni"ne zarar verdiğini mi düşünmek gerekir? Bu sorunun cevabı böylesi bir "düzen"i tanımlama biçimimize (bu düzeni kozmik bir uyum olarak mı tanımlayacağız yoksa nedensel bir süreç olarak mı?) ve buna karşı getirilebilecek antitezlere (şiddet, hile, ya da başka bir tüzel ya da tinsel düzen...) bağlıdır. Genel olarak bir felsefi sistemde doğa kavramının kuruluşu, insan bireyselliğinin ve topluluğunun belirlenimlerini, belli bir mesafeden önceden hazırlama şeklinde gelişir. Ancak daha fazlası da vardır. Doğal toplumculluk savının (örneğin Aristoteles'in dile getirdiği şekilde, "insan, doğası itibarıyla şehir devleti için yaşayan bir varlıktır" –ki skolastikler bunu "toplumsal hayvan" olarak çevirmişlerdir– ya da Bousset'nin dediği gibi "toplum büyük bir aile olarak düşünülebilir", ya da Marx'ta olduğu gibi "gerçekte insan özü toplumsal ilişkilerin bir bütünüdür") anlamı tarih boyunca önemli ölçüde değişebilir ve birbirlerinden çok farklı siyasi amaçlara "hizmet edebilir". Bu durum toplumun, doğanın kendiliğinden hareketine *karşıt* olarak değilse de *sonradan kurulduğu*nu savunan simetrik tez için de geçerlidir: İster doğanın sadece toplum hayatına eğiliminin olduğunu ve bunu kendi başına gerçekleştirmekten yoksun olduğunu düşünsünler (zira Rousseau'da doğal insan kendisi gibi olana karşı "toplumsal bir duygu" besler ki, bu duygu merhamettir), ister toplumun bir insan topluluğuna doğru ahlaki bir gidişatı olduğunu ve tutkuların bu gidişata engel oluşturduğunu düşünsünler (Kant'ta olduğu gibi), isterse de insan doğasının özünde

"egoist" ve anti-sosyal olduğunu düşünsünler (insanların doğal durumunu "herkesin birbirine karşı savaş halinde olduğu" bir durum olarak tanımlayan Hobbes'da olduğu gibi), durum budur. Bununla beraber bu savların anlamları ve işlevleri bağlamdan bağlama ne kadar değişirse değişsin, antitezin kendisi Antik Yunan'dan modern çağa kadar korunmuştur. Buradan bu antitezin kendi içinde bir anlamı olduğu ve kaçınılmaz bir olguyu gizlediği düşüncesi doğar. Peki, bu olgu gerçeklikten mi yoksa düşünceden mi gelir? Bu iki toplumculluk fikrinde, yani doğal bir toplumculluk fikri ile kurumlaşmış bir toplumculluk fikrinde, sahip oldukları farklı antropolojik yönelimlerin ötesinde *ortak* olan şey nedir? Belki de ortak nokta, toplumculluğun, her zaman insanların karşılıklı ihtiyaçlarını ya da "arkadaşlık"larını (Yunanlıların *philia*'sı, Hıristiyanların ve klasiklerin barışı ya da uyumu) vurguladığı ve insanları "birleştirmesi" gereken bir bağ olduğu ve toplumun da, insanların bu bağın gerçekleşmesini tecrübe ettikleri düzeni temsil ettiği varsayımıdır.

Spinoza bu klasik kategorilerin dışına çıkarak yeni bir yol açar. Bu yolda "doğa" ve "kurum" alternatifleri yer değiştirmiştir ve bu durum da toplumsal ilişkiler sorununu farklı bir biçimde konumlandırmayı zorunlu kılar. Ancak bizi bu iki alternatifi kaçınılmaz olarak görmeye alıştıran tarihsel kültürümüz, Spinoza'nın toplumculluk üzerine olan savını *okumamızı* güçleştirir. Bu güçlüklerin nerede yattığını anlayabilmek için bu soruya dair merkezi bir metindeki formülasyonlara bakalım: *Ethica*'nın dördüncü bölümünün 37. önermesi ve bu önermenin iki kanıtı ile iki notu[1].

---

1 *Affectus*'u sistematik olarak "duygu" şeklinde çeviriyorum. Duygu sözcüğü, günümüzde, *affectus*'un *affectio* (duygulanış) ve *passio*'dan (tutku) farkını göstermek için yaygın olarak kullanılmaktadır. Buna karşılık, Spinoza'nın kendisi tarafından belirtilen (*Ethica*, III, 9. önerme, not) denklik durumu nedeniyle (tabii bu denklik "bilinç" düzeyinde geçerlidir), okumayı kolaylaştırmak ve zıtlıkları engellemek için hem *appetitus*'u hem de *cupiditas*'ı "arzu", *appetere* ve *cupire*'yi de "arzulamak" şeklinde çeviriyorum.

Erdem arayan her kimse iyiyi hem kendisi hem de diğer tüm insanlar için arzular ve bu arzu o kişinin Tanrı bilgisi ne kadar büyükse o kadar büyür.

Kanıt: İnsanlar, akıl tarafından yönlendirildikleri (*ex dictu Rationis*) ölçüde, insan için en yararlı olanlardır (bu bölümdeki 35. önermenin 1. sonucundan) ve böylece (IV, 19. önerme) aklın yönlendirmesiyle, insanların akıl tarafından yönlendirilerek yaşamaları yönünde zorunlu olarak çabalarız. Fakat hayatında aklın emirlerine (*dictamen*) göre yaşayan, yani (IV, 24. önerme) erdemi takip eden her kişinin kendisi için arzuladığı iyi, şeylerin anlaşılmasıdır (*intelligere*) (IV, 26. önerme); dolayısıyla erdem arayan her kimse iyiyi hem kendisi hem de diğer bütün insanlar için arzular. Buna ek olarak bu Arzu, ruhla ilişkili olduğu ölçüde ruhun özünün ta kendisidir (III. bölümde duyguların tarif edildiği birinci tanımda bunu görmek mümkündür); ya da Ruhun özü Tanrı'nın bilgisini de içeren (II, 47. önerme) bir bilgiye (II, 11. önerme) dayanır ve onsuz (I, 15. önerme) ne var olabilir, ne de idrak edilebilir. Dolayısıyla Ruh'un özünü içeren Tanrı bilgisi ne kadar büyükse, erdem takipçisini, kendisi için arzuladığı iyiyi başkaları için de arzulamaya yönlendiren Arzu da o kadar büyük olacaktır.

Bir Başka Kanıt: İnsan kendisi için arzuladığı ve sevdiği iyiyi, eğer onu diğer insanların da sevdiğini görürse daha istikrarlı bir şekilde sevecektir (III, 31. önerme); dolayısıyla diğerlerinin de onu sevmesi için çaba gösterecek (aynı önermenin sonucu) ve bu iyi (IV, 36. önerme) herkeste ortak olduğu için ve herkes bundan zevk alabileceği için, herkesin bundan zevk alabilmesi yönünde çaba gösterecek (aynı nedenle), kendisi bu iyiden daha fazla haz aldıkça (III, 37. önerme) çabası da artacaktır.

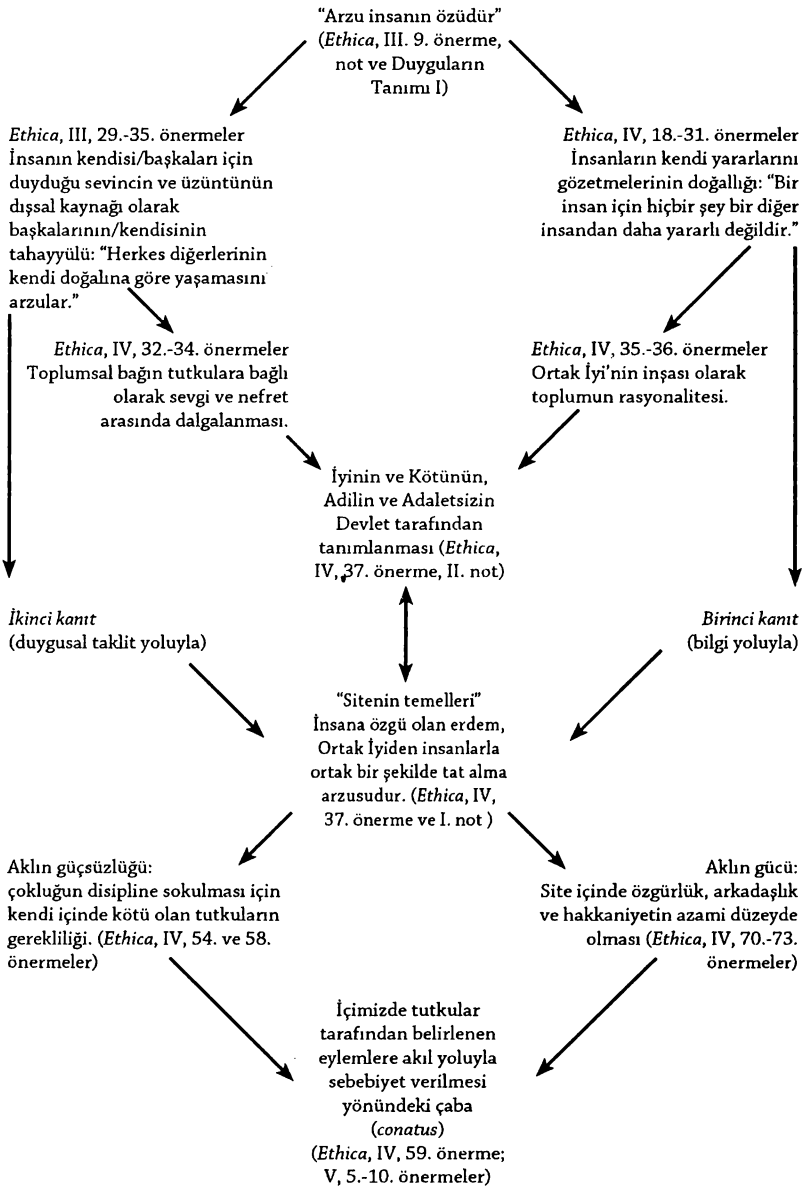
Not 1: Salt duygu ile kendi sevdiğinin başkalarınca da sevilmesini sağlamak için çabalayan ve kendi doğasına (*ingenium*) göre yaşayan kişi sadece itki ile davranır; dolayısıyla bu kişi özellikle de farklı zevkleri olan ve kendi açılarından aynı itkiyi takip ederek diğerlerinin de onun kendi tabiatına uygun olarak yaşamalarını sağlamak için çabalayan kişilerin karşısında, dayanılmazdır. Dahası, duygulanımın insanlara arzulattığı üstün iyi genellikle ancak tek bir kişinin sahip olabileceği nitelikte olduğu için, sevenlerin ruhlarında içsel uyum bu şekilde sağlanmaz. Bu kişiler kendi sevgi nesnelerine saygı göstermenin tadını çıkardıkları anda bile anlaşıldıklarından şüphe ederler! Bunun tersine diğerlerini akıl ile yönlendirmeye çabalayan kimse itki

ile değil insanca ve iyiliksever bir biçimde davranır ve kendisiyle tamamen bir iç uyum içinde kalmış olur. Tanrı fikrine sahip olarak ya da Tanrı'yı bilerek neden olduğumuz bütün arzuları ve eylemleri *Din* ile ilişkilendiriyorum. Aklın rehberliğinde yaşamaktan kaynaklanan iyilik yapma arzusuna *Dindarlık* adını veriyorum. Aklın rehberliğinde yaşayan bir kişinin arkadaşlık bağıyla diğerlerine bağlanma arzularına *Ahlaklılık* (*Honestas*), akla uygun olarak davranan kişilerce methedilene *ahlaki*, buna karşılık arkadaşlığın kuruluşuna karşıt olana ise *gayri ahlaki* (*turpe*) adını veriyorum. Böylelikle Sitenin (*civitas*) temellerinin neler olduğunu da göstermiş oldum (...).

Not 2: (...) Herkes Doğanın egemen hakkıyla var olur ve dolayısıyla herkes doğanın egemen hakkıyla kendi doğasının (*suae naturae*) zorunluluğundan gelen şeyleri yapar. Ve böylelikle herkes Doğanın egemen hakkıyla neyin iyi neyin kötü olduğuna hüküm verir, herkes kendi tabiatına (*ingenium*) (IV, 19. ve 20. önermeler) göre kendi yararına olacak şeyleri fark eder, öcünü alır (III, 40. önerme, 2. sonuç), sevdiğini korumaya, nefret ettiğini ise yok etmeye çabalar (III, 28. önerme). Eğer insanlar aklın rehberliğinde yaşasalardı, herkes kendisine ait olan (IV, 35. önerme, 1. sonuç) bu hakkı başka hiç kimseye zarar gelmeden kullanabilecekti. Ancak insanlar insanın gücünü ya da erdemini aşan (IV, 6. önerme) duygulara maruz kaldıkları için (IV, 4. önerme), birbirlerine karşılıklı olarak yardım etmeye ihtiyaçları olduğu halde (önerme IV, 35. önerme, kanıt) farklı köşelere çekilirler (IV, 33. önerme) ve çatışmaya girerler (IV, 34. önerme). Dolayısıyla insanların barış içinde yaşayabilmeleri ve birbirlerine yardım edebilmeleri için kendi doğal haklarından bir şeyleri bırakmaları ve birbirlerine bir başkası için zarar verici olabilecek herhangi bir davranışta bulunmayacaklarının teminatını vermeleri gerekir. Hangi neden zorunlu olarak duygulara maruz kalan (IV, 4. önerme, sonuç), istikrarsız ve kararsız (IV, 33. önerme) olan insanların birbirlerine bu teminatı karşılıklı olarak vermelerini ve birbirlerine karşı sadık kalmalarını sağlayabilir? Bunun cevabını IV, 7. önerme ve III, 39. önerme gösterir. Bir duygu sadece kendisinden daha güçlü ve karşıt anlamlı başka bir duygu tarafından bastırılabilir ve her bir kişinin bir diğerine eziyet etmesini engelleyen şey daha büyük bir zarara karşı duyulan korkudur. İşte herkesin öç alma ile iyi ve kötüye dair hüküm verme haklarını sahiplenmesi koşuluyla, toplumun güvenliğini teminat altına alacak olan yasa budur. Böylelikle toplum aynı zamanda bir ortak yaşam kuralı (*communis vivendi ratio*) buyurma gücüne ve yasaları kurma ve onları temin etme gücüne –duyguları bastıramayan Akıl yoluyla değil (IV,

17. önerme, not), gözdağı yoluyla– sahip olacaktır. Yasalar ve kendini koruma gücü üzerine kurulmuş olan bu topluma *Site*, onun kanunu tarafından korunan kişilere ise *Vatandaşlar* adı verilir. Buradan kolaylıkla anlaşılabileceği gibi doğal durumda herkesin ortak bir şekilde üzerinde hemfikir olduğu "iyi" ya da "kötü" yoktur. Zira doğal durumdaki herkes sadece kendi yararını fark eder ve iyi ile kötüye kendi tabiatına göre ve kendi yararı uyarınca karar verir. Ve hiçbir yasa onu kendisinden başkasına itaat etmesi için zorlamaz. Dolayısıyla doğal durumda günahın hiçbir anlamı yoktur. Günahın ancak "iyi" ve "kötü"nün ortak bir uyumla belirlendiği ve herkesin Siteye itaat etmek zorunda olduğu sivil durumda bir anlamı vardır. Dolayısıyla günah, itaatsizlikten başka bir şey değildir ve bu yüzden sadece Sitenin yasaları tarafından cezalandırılabilir. İtaat ise bir vatandaşın faziletlerinden biri olarak görülür; ki bu kişiyi Sitenin avantajlarından yararlanmaya değer kılar. Dahası doğal durumda hiç kimse ortak rızayla herhangi bir şeyin efendisi değildir ve Doğada şu kişinin "mülkiyetinde"dir ya da değildir denilebilecek hiçbir şey yoktur. Her şey herkese aittir. Dolayısıyla da doğal durumda "herkese kendi payına düşeni vermek" iradesinin ya da birinden "ona ait olan" bir şeyi almanın da bir anlamı yoktur. Bu da demektir ki *adil* ya da *adaletsiz* terimleri sadece ortak uyumun mülkiyeti belirlediği sivil durumda bir anlama sahiptir, doğal durumda değil (...).

Ethica'dan alınan bir önerme, ondaki anlamı, diğer önermelerle zorunlu ilişkisini göstererek belirleyen kanıtı olmaksızın, bir şey ifade etmez. Ne var ki burada –nadir bulunan ancak yine de anlamlı olan bu durumda– birbirinden tamamen farklı tartışmaları temsil eden iki kanıt söz konusudur. "Sitenin temelleri"nin ne olduğunu anlayabilmek için okurlar olarak bize düşen görev bu iki kanıtın nasıl birbirinden *ayrı* olduğunu, ancak bununla beraber nasıl *aynı zorunluluğu* ifade ettiğini incelemektir. Tartışmamıza rehberlik etmesi açısından, IV, 37. önermenin, onu önceleyen ya da tamamlayan pek çok önerme grubuyla olan mantıksal ilişkilerinin basitleştirilmiş bir tablosunu veriyorum.


"Arzu insanın özüdür" (*Ethica*, III. 9. önerme, not ve Duyguların Tanımı I)
Ethica, III, 29.-35. önermeler İnsanın kendisi/başkaları için duyduğu sevincin ve üzüntünün dışsal kaynağı olarak başkalarının/kendisinin tahayyülü: "Herkes diğerlerinin kendi doğalına göre yaşamasını arzular."
Ethica, IV, 18.-31. önermeler İnsanların kendi yararlarını gözetmelerinin doğallığı: "Bir insan için hiçbir şey bir diğer insandan daha yararlı değildir."
Ethica, IV, 32.-34. önermeler Toplumsal bağın tutkulara bağlı olarak sevgi ve nefret arasında dalgalanması.
Ethica, IV, 35.-36. önermeler Ortak İyi'nin inşası olarak toplumun rasyonalitesi.
İyinin ve Kötünün, Adilin ve Adaletsizin Devlet tarafından tanımlanması (*Ethica*, IV, 37. önerme, II. not)
İkinci kanıt (duygusal taklit yoluyla)
Birinci kanıt (bilgi yoluyla)
"Sitenin temelleri" İnsana özgü olan erdem, Ortak İyiden insanlarla ortak bir şekilde tat alma arzusudur. (*Ethica*, IV, 37. önerme ve I. not)
Aklın güçsüzlüğü: çokluğun disipline sokulması için kendi içinde kötü olan tutkuların gerekliliği. (*Ethica*, IV, 54. ve 58. önermeler)
Aklın gücü: Site içinde özgürlük, arkadaşlık ve hakkaniyetin azami düzeyde olması (*Ethica*, IV, 70.-73. önermeler)
İçimizde tutkular tarafından belirlenen eylemlere akıl yoluyla sebebiyet verilmesi yönündeki çaba (*conatus*) (*Ethica*, IV, 59. önerme; V, 5.-10. önermeler)

Birinci kanıta bakalım. İlk bakışta bunun çok klasik olduğu söylenebilir: Toplumculluk aklın tanımladığı en büyük iyiye katılımın karşılıklılığıdır. İnsanlar hakikatin bilgisi ile (yani Tanrı'nın, şeylerin bilgisi ile) bu ortak İyiyi ve dolayısıyla karşılıklı yararlarını, başka bir deyişle birbirlerini sevmeyi arzulamaya niyetlenirler. Dolayısıyla birinci notta bu "rasyonel" arzu biçiminin hemen din ve ahlak olarak adlandırılması şaşırtıcı değildir. Ancak bu kanıt kendisinden önceki iki önermeye göndermede bulunur. İşte tam da bu noktada işler argümanın merkezinde bulunan küçük bir kelimeden ötürü karmaşıklaşır: "ölçüde" (Latincede: *quatenus*):

> *IV, 35. önerme, kanıt*: İnsanların aklın rehberliğinde yaşadıkları *ölçüde* etkin olduklarını söyleyebiliriz ve böylece insan doğasından gelen her şey, akıl tarafından tanımlandığı *ölçüde*, sadece onun yakın nedeni olan insan doğası ile tanınmalıdır. Ancak herkes kendi doğasının yasaları gereği iyi olduğuna hükmettiği şeyi arzuladığı ve kötü olduğuna hükmettiği şeyi uzak tutmaya çalıştığı için, ve öte yandan Aklın bize iyi veya kötü olarak hükmettirdiği şeyler zorunlu olarak öyle olduğu için, buradan şu sonuç çıkar ki insanlar –sadece aklın rehberliğinde yaşadıkları *ölçüde*– zorunlu olarak insan doğası için ve dolayısıyla özel olarak herkes için zorunlu olarak iyi olan şeyi, yani herkesin özel olarak doğası ile uyumlu olan şeyi yapmak için eyleme geçerler. Böylece insanlar aklın rehberliğinde yaşadıkları *ölçüde* her zaman için kendi aralarında da uyum içinde olurlar.
>
> *Sonuç 1*: Doğada bir insan için aklın rehberliğinde yaşayan başka bir insandan daha yararlı tekil bir şey yoktur. Zira insan için en yararlı şey doğasıyla en uyumlu olan şeydir, yani (kendiliğinden açık olduğu üzere) bir insandır. Ancak bir insan aklın rehberliğinde yaşadığında kendi doğasının yasalarına göre mutlak olarak etkindir ve sadece böyle yaşadığı ölçüde başka bir insanın doğasıyla zorunlu olarak uyum içinde olabilir. (...)
>
> *Sonuç 2*: İnsanlar en çok kendileri için yararlı olanı aradıkları zaman birbirleri için en yararlı konuma erişirler. Zira herkes özel olarak kendi yararını ne kadar çok arar ve kendi kendini korumaya ne kadar çabalarsa o kadar çok erdemle donatılmış olur, ya da aynı şekilde kendi doğasının yasalarına göre

eyleme geçebilmek için, yani aklın rehberliğinde yaşamak için gerekli olan güçle donatılmış olur. (...)

Not: Az önce kanıtladığımız şeyi deneyim öylesine sık ve açıkça onaylar ki, hemen herkes "insan, insan için bir Tanrıdır" der. Bununla beraber insanların aklın rehberliğinde yaşamaları nadir olarak görülen bir durumdur. Bunun yerine genelde insanlar birbirlerini kıskanır ve birbirlerine karşılıklı olarak zarar verirler. Bununla beraber yaşamlarını tek başlarına da geçiremezler. Dolayısıyla insanı "toplumsal hayvan" olarak tanımlayan o meşhur tanım pek çok insanın hoşuna gider ve aslında gerçek durum şunu ortaya koyar ki ortak toplum insanlara zarardan ziyade yarar sağlar. Hicivciler insani meselelere diledikleri kadar gülsünler, teologlar insanları istedikleri kadar suçlasınlar, melankolikler ise istedikleri kadar insanları aşağılayıp hayvanlara hayranlık duyarak medeniyetten kaçma taraftarı olsunlar, bütün bunlar insanların birbirlerine yardım ederek ihtiyaçlarını daha kolay bir şekilde karşılayabileceklerini ve onları tehdit eden tehlikeleri sadece güçlerini birleştirerek önleyebileceklerini hissetmelerinin önüne geçemez. (...)

İnsanlar arasında zorunlu bir uyum belirleyen aklın, aşkın bir yanı yoktur: Akıl sadece, "kendi yararı"nın peşinde olduğu haliyle görünen ve gelişen insan doğasının gücünü ifade eder. Eğer akıl zorunlu olarak Tanrı fikrini içeriyorsa, bunun nedeni insanların kendi etkinlikleri içinde bu fikri bulmalarıdır. Bununla beraber akıl kendi başına insan doğasını tanımlamak için yeterli değildir: Tam tersine Spinoza'nın da sürekli olarak belirttiği gibi insan doğası aynı zamanda *hem* akıl *hem* de cehalet, imgelem ve tutku ile tanımlanır. Ancak daha da fazlası vardır: İnsanlar kendi doğa yasalarının tümüyle farkına vardıkları ölçüde uyum içinde ve aklın rehberliğinde yaşarlar, bu da şu demektir ki insanlar böylece eşit derecede doğal başka yasaların da farkına varırlar. O halde Spinozacı "zincir" içinde biraz daha yukarı çıkalım ve dördüncü bölümdeki önermelerden 18'den 31'e kadar olanlarına dönelim. Bu önermeler, doğal akıl ilkesinin kendisinin (onun "tavsiyesi"nin) her birey için, hem kendi varlığını sürekli bir çabayla (*conatus*) koruma, hem

de aynı doğaya sahip olan diğerleriyle beraber "kendi doğalarına karşı olan dış nedenleri" dengeleyebilmek için daha güçlü bir birey oluşturma zorunluluğunu ifade ettiğini göstererek bu kanıtı hazırlar. Bu iki zorunluluk, aslında somut olarak tek ve aynıdır ve varlıkta sebat etme arzusu olan insan özünden aynı anda türerler (III, 6. önermeden 9. önermeye). Spinoza buradan hareketle bireyselliği ve toplumculluğu tıpkı ahlak ve ahlaksızlık gibi karşı karşıya getirmenin ne kadar tuhaf olduğu sonucuna varır. Ancak bu kanıt bütün geçerliliğini *insanların doğada bulunan sonsuz sayıdaki diğer bireyler gibi* doğal bireyler ve sınırlı güce sahip "tekil şeyler" olmaları gerçeğinden alır...

Böylelikle başlangıçta göründüğünden daha karmaşık olan bir savlar bütününe ulaşırız:

1. *Bütün doğal bireyler gibi insanların da*, kendilerini korumaya eğilimli oldukları ölçüde, aralarında "uyum sağlamak"tan gelen doğrudan doğruya bir çıkarları vardır.
2. *Deneyim ve muhakeme* toplumun, olgularda gerçekleşen bu zorunluluğunu gösterir.
3. *Akıl*, bu anlamda, insan doğasının bir parçasıdır: İnsanın içine dışarıdan "aktarılması"na gerek yoktur.
4. Bununla birlikte akıl insan doğasını ne *sadece* kendisi tanımlar (insan doğası aynı zamanda sonsuz bir şekilde geniş olan genel bir doğayla da ilgilidir), ne de *tümüyle* tanımlar (zira insan arzusu özünde akla karşıt olan başka biçimleri da kapsar: insanların "aklın rehberliği"nde değil, "itkiler"le yönlendirilmelerine yol açan tutku nitelikli duygular).

Şimdi IV, 37. önermedeki *ikinci kanıta* dönelim ve bunun dayandığı önvarsayımları (özellikle de III. bölümde 29. önermeden 35. önermeye kadar olan ve IV. bölümde 32. önermeden 34. önermeye kadar olanları) aynı şekilde inceleyelim. Burada hemen ikinci argüman zincirinin tam olarak insan aklının "ötekisi"yle, yani tutku mekanizmalarıyla (Sevinç ve Üzüntü,

Umut ve Korku, Sevgi ve Nefret) alakalı olduğunu fark ederiz. Bu tutkular insanın dış nedenlere –görece– hâkim olarak sahip olduğu kendini koruma gücünü değil, tam tersine bu nedenlere görece tabi olmasını ifade ederler. Bunlar insanın "kendi yararı"nı elde edeceği upuygun bilginin değil, kendi doğasına dair cehaleti nedeniyle oluşturduğu, kendisine yararlı olabilecek şeye dair olan imgenin işaretidirler. Oysa insanların bu tutku ağırlıklı yaşamı, tıpkı akıl gibi, varoluşlarını sürdürme çabalarının bir sonucudur. Bu yaşam da insan arzusunun eşit derecede doğal ancak "upuygun olmayan" bir biçimini ifade eder. Buradan yola çıkarak insanlar arasındaki çatışmaların sabit bir nedeni olarak, tutkuların *toplumculluğun antitezini temsil ettiği* sonucunu mu çıkaracağız? *Hiç de değil.* Spinoza'nın bize gösterdiği şey, toplumun tutkulardan, tutku öğesi *içinde* doğan başka bir yaratılışı (ya da "üretimi") olduğudur. Bu durumda sonuç zorunlu olarak bir uyum değildir. Şimdi bu fikre daha yakından bakalım.

IV. bölümde 32. önermeden 34. önermeye kadar ne söyleniyor? Özünde şu söyleniyor: İnsanlar tutkulara (çelişkili duyguları ifade ederler) tabi olduğu ölçüde insanların bir güçsüzlük, bir "olumsuzluk" dışında ortak bir yönleri yoktur. Onların doğal olarak birbirleriyle uyum içinde oldukları söylenemez, zira hepsi için aynı yarara sahip olan hiçbir ortak nesneleri yoktur. Daha da ötesi bu durum her biri için maksimum bir istikrarsızlık ve belirsizliğe tekabül eder. Sadece birbirleriyle uyuşamamakla kalmazlar, kendileriyle de uyum gösteremezler. Burada okur belki de herhangi bir ahlakçının da bu cinsten genellemelere başvurabileceğini düşünecektir. Ancak bu uyuşmazlığın *Ethica*'da alacağı biçime bakalım. Bu uyuşmazlık üzüntünün ruhsal bir idaresine dayanır (IV, 34. önerme ve not). Üzüntü, bireyin güçsüzlüğüne dair sahip olduğu bilinçtir ve insanı hem kendisinden hem de başkalarından nefret etmeye yöneltir. Ancak insanlar birbirlerinden tamamen yalıtılmış durumda olsalardı, üzüntü duymazlardı ve birbirlerinden nefret etmezlerdi. Ayrıca eğer şu ya da bu

nesneye karşı duydukları *sevgiye dair* bir korku ve sevgileri için, başta diğer insanlar olmak üzere korktukları dış nedenlerden kurtulma umudunu hissetmeselerdi, o zaman birbirlerinden nefret etmezlerdi. İnsanlar birbirlerinden aynı nesneyi farklı şekillerde sevdikleri ölçüde ya da birbiriyle uyuşmayan nesneleri sevdiklerinde ya da en temel olarak hepsinin beraber sevdiği nesneleri farklı biçimlerde tahayyül ettiklerinde nefret ederler (Bu da onların "doğaları"nın tekilliğini oluşturur).

Bu noktada şaşırtıcı bir fikir kendini göstermeye başlar: Nefret sadece toplumsal (ya da ilişkisel) bir tutku değil, *"toplumsal bağın"*, toplumculluğun *bir biçimidir* (ve tabii ki çelişkilidir). Bu savın nasıl desteklenebileceğini anlayabilmek için III, 31. önermeye, "Sitenin temelleri"ne dair ikinci kanıtın tam olarak dayandığı önermeye geri dönmemiz gerekiyor:

> *Eğer seven, arzulayan ya da tam tersine bizim sevdiğimiz, arzuladığımız ya da nefret ettiğimiz bir şeyden nefret eden bir başkasını tahayyül edersek, bu tek olgu bizim bu nesneyi daha büyük bir sebatla sevmemizi ve arzulamamızı sağlayacak, ya da ondan nefret etmemize neden olacaktır. Ancak eğer onun bizim sevdiğimiz şeye karşı olduğunu ya da tersini tahayyül edersek, o zaman bir Ruh dalgalanmasına yakalanacağız demektir.*
>
> *Kanıt*: Sadece birinin bir şeyi sevdiğini tahayyül etmemiz, bizi de aynı şeyi sevmeye sevk eder. Ancak farz edelim ki onu zaten seviyorduk. Bu durumda sevgimiz orada onu besleyen yeni bir neden bulacaktır; dolayısıyla da sevdiğimizi daha büyük bir sebatla seveceğiz. Eğer şimdi de birinin bir şeyden nefret ettiğini tahayyül edersek, o zaman bu şey bizim de nefret nesnemiz olacak. Ancak farz edelim ki bu nesneyi aynı zamanda da seviyoruz: O zaman aynı şeyi aynı anda hem seveceğiz hem de ondan nefret edeceğiz, başka bir deyişle bir ruh dalgalanmasına yakalanacağız.
>
> *Sonuç*: Buradan (ve III, 28. önermeden) şu sonuç çıkıyor ki herkes yapabildiği ölçüde, herkesin kendi sevdiğini sevmesi ve kendi nefret ettiğinden nefret etmesi için çabalar. (...)
>
> *Not*: Herkesin diğerlerinin kendi sevgi ya da nefret nesnesini onaylaması için gösterdiği çaba (*conatus*), gerçekte bir ihtirastır (bkz. III, 28. önerme, not). Dolayısıyla herkesin doğal ola-

> rak diğerlerinin kendi doğasına (*ingenium*) uygun olarak yaşamasını arzu ettiğini görürüz; ancak herkes bunu eşit olarak arzu ettiği için herkes birbirine eşit olarak engel olur ve herkes, diğerleri tarafından onaylanmak veya sevilmek istediği için, sonuçta herkes birbirinden karşılıklı olarak nefret eder.

Burada üç fikir birbirleriyle yakından bağlantılıdır (güçlü ve özgün olan da bu bağlantıdır): *özdeşleşme*, yani bir bireyin duygularını bir başkasına imgeleri üzerinden ileten temel ruhsal mekanizma. *İkirciklilik*, yani başından itibaren Sevinç ve Üzüntü duygularını, dolayısıyla da sevginin ve nefretinkileri tehdit eden ve herkesin ruhunu (ya da kalbini: *animus*) dalgalandıran mekanizma. Son olarak da herkesin bunu kullanarak bu dalgalanmanın üstesinden gelmeye çabaladığı ve bunun karşılığında sadece insanı belirsiz olarak o durumda tutmaya yarayan *farklılık korkusu*.

Bu çözümlemenin önemi çok büyüktür, zira bu çözümleme aslında bütün toplumculluk sorunsalını başka bir zemine taşır. "Benzerimiz" –kendimizi özdeşleştirebileceğimiz, kendisine karşı "diğerkâm" duygular beslediğimiz, dinin "komşu" ve siyasetin "vatandaş" dediği diğer birey– verili bir şekilde orada bulunmak anlamında doğal bir varoluşa sahip olmaz. O kişi ancak imgesel bir özdeşleştirme süreci sonucunda oluşturulur ki, Spinoza bu sürece "duygulanımsal taklit" (*affectuum imitatio*) (III, 27. önerme) adını verir. Bu süreç hem bireyler arasındaki karşılıklı tanınmada, hem de bir istikrarsız bireysel tutkular yığını olarak "çokluğun" oluşumunda işler. İnsanlar "aynı doğa"ya sahip oldukları ölçüde "benzer" değillerdir! Ancak bu duruma gelirler. Ve özdeşleşmeye yol açan şey bir "dış nedendir", ki bu dış neden de duygulanımsal bir nesne olarak *öteki imgesi*dir. Ancak bu imge inanılmaz derecede tezatlıdır: Aynı zamanda hem çekici hem itici, hem güven telkin edici hem de tehdit edicidir.

Aynı neden sırasıyla sevgi ve nefreti "sosyalleştiren" karşıt davranış biçimlerinin kökeninde de vardır (III, 32. önerme,

not). Örnek vermek gerekirse merhamete (birinin bir başkasının mutluluğundan mutlu olmasına, mutsuzluğundan ise üzüntü duymasına neden olacak şekilde etkileyen sevgi) yakın olan insancıllık ("diğer insanların hoşuna gidecek şekilde davranma ve onların hoşuna gitmeyecek şeylerden kaçınma arzusu"). Ve bunun karşısında ihtiras ("bütün duyguları güçlendiren ve besleyen zafer için duyulan, ölçüsü olmayan arzu", "sadece insanları memnun etmek için bir şey yapma ya da bir şeyden kaçınma çabası, özellikle de avamı (*vulgus*) memnun etmek için, kendimize ya da bir başkasına gelecek zararı dikkate almaksızın, bir şey yapmak ya da yapmamak"). Ne var ki bir zaman için insanların aynı zevklere, aynı geleneklere, aynı hükümlere ya da fikirlere sahip olmasının mümkünatı da doğrudan doğruya ihtirastan kaynaklanır (III, 29. önerme, not). Böylelikle *ortak* bir sevgi nesnesi olarak *bir iyi imgesi* inşa edilir. Ancak bu imge tanımı gereği korku ve nefretten, yani ortak olarak kaçınılacak olan bir kötülüğün (ya da mutsuzluğun) ya da başkalarının kendi yararlarına olacak şeyi kendi yollarıyla kovalamalarından ortaya çıkacak kötülüğün (bu argüman hemen *TTP*'deki "teolojik nefret" fikrini hatırlatmalı) imgesinden ayrılmaz olacaktır.

Bu iki kanıt zinciri sayesinde şu anda biz "Sitenin temelleri"nin dikkat çekici karmaşıklığını anlama noktasına gelmiş durumdayız. Tanımı gereği ortak yarar olarak İyinin rasyonel bilgisi ikircikli değildir ve bu haliyle kendi karşıtına dönüşemez (ya da bir Sevinç nedeni olarak bir Üzüntü nedenine dönüşemez). Buna karşın insanların, diğerlerinin "onların tabiatına uygun olarak yaşaması" ya da "başkalarının tabiatına göre yaşamak" yönünde gösterdikleri çaba, zorunlu olarak sevgi ve nefret arasında gidip gelir. *Demek ki toplumculluk* [sociabilité], *her ikisi de gerçek etkiler yaratan gerçek bir tutarlılığın ve imgesel bir ikircikliliğin birliğidir.* Ya da zıtların birliği... (rasyonel kimlik ve duygusal çeşitlilik ve de aynı zamanda bireylerin indirgenemez tekilliği *ve* insan davranışlarının "benzerliği").

Bu birlik bizim toplum dediğimiz şeyden başka bir şey değildir. Bu andan itibaren klasik "toplumsal bağ" kavramı ile doğa ve kurum alternatifleri yetersiz kalır. Bu da IV. bölümdeki 37. önermenin notunda gösterilir. Böyle bir birliğin etkin bir şekilde var olabilmesi için, bireylerin duygularını kutuplaştıran, bir kerede ortak iyi ve kötüleri, adaletliyi ve adaletsizi, insanların bireysel güçlerini birleştirerek kendilerini koruyabilecekleri biçimi tanımlayan ve böylece sevgi ve nefret hareketlerini yöneten bir iktidarın (*potestas*) oluşması gerekir. Tek kelime ile *toplumun aynı zamanda bir devlet* (burada *civitas*) *olması gerekir* ve bu iki kavram tek bir gerçekliğe tekabül eder. İnsanların "başlangıçta" toplumsal olduğu söylenemez, ancak onlar her zaman için zaten toplumsallaşmışlardır. Devletin "doğaya karşı" olduğu söylenemez, ancak onun aklın katıksız bir yapısı ya da doğanın genel düzeninin insanlar üzerine yansıması şeklinde temsil edilmesi de mümkün değildir. Toplum ve devlet, aynı zamanda hem imgesel hem de rasyonel olan ve içinde insanların tekilliklerinin vurgulandığı tek bir ilişki oluşturur.

İtaat Nedir?

TTP'deki çözümlemelerden *TP*'dekilere ve *Ethica*'daki önermelere kadar, itaatin oluşumu, bize en temel toplumsal ilişki olarak ve devletler tarihi de itaatin kaderinin tarihi olarak göründü. Peki, biz artık bu kavramı büsbütün tanımlayabilecek durumda mıyız? Gelinen noktada toplumun devlet ve dolayısıyla itaat olduğunu, aynı zamanda da özgürlüğün sadece toplum sınırları içinde gerçekleştirilebileceğini olumlayan bir felsefenin anlamını nasıl kavrayacağız? Burada "gönüllü köleliğin" dolaylı bir savunması ile uğraşıyor olmayalım?

Bu sorulara cevap vermeden önce Spinozacılık tartışmasının –doğru nedenlerle– uzun zamandan beri üzerine yoğunlaştığı *Ethica*'daki bazı önermeleri yeniden değerlendirmek gerekiyor. Spinoza tıpkı doğa ve kurumlara dair klasik tartış-

maların zeminini oynattığı gibi, aynı şekilde kölelik ve özgürlük tartışmalarını da yeni bir zemine taşımıştır. Aristoteles'ten Descartes'a kadar uzanan bir geleneğe göre –ki bu gelenek hâlâ tükenmemiştir– bazı insanları diğerlerine (köleleri efendiye, kadını kocasına, çocukları babasına, tebaayı prense) tabi kılan itaat ilişkisini anlayabilmek için öncelikle *bedenin ruha itaatini*, yani ruhun (ya da zihnin) beden[2] üzerindeki "gönüllü" iktidarını anlamak gerekir. Emretmek, her şeyden önce istemektir ve iradeyle bedenleri "tabi kılmak"tır. İtaat, bedeni ruhun bir başkasının iradesini tanıyarak oluşturduğu ve gönüllü olarak ya da zorla "kendisi"nin oluşturduğu bir fikre göre hareket ettirmektir. Bu mesele oldukça esrarengizdir, zira nasıl olur da ruh beden üzerinde tesir eder? Nasıl olur da ruh bedenin hareketlerini "emreder"?

Bu çözümsüz görünen soruya Spinoza oldukça radikal bir cevap verir: *Ruhun beden üzerinde, bedenin ruh üzerinde olduğundan daha fazla tesiri yoktur.* "Ne beden ruhun düşünmesini sağlayabilir, ne de ruh bedenin hareket etmesini, durmasını ya da başka bir biçimde olmasını (eğer böyle bir şey varsa)..." (*Ethica*, III, 2. önerme). Şu bir gerçektir ki "insanlar bu noktayı tutkuya kapılmadan incelemeye zor ikna edilebilirler. Onlar bedenin bazen hareket edip bazen durmasının sadece ruhun emrinden kaynaklandığına ve bedenin pek çok eylemi sadece ruhun iradesine ve düşünme kabiliyetine bağlı olarak yaptığına çok büyük bir bağlılıkla ikna olmuşlardır. Bununla beraber bedenin gücünün nereye kadar uzandığını hiç kimse belirleyememiştir (...); dolayısıyla insanlar bedenin şu ya da bu eyleminin beden üzerinde bir iktidara (*imperium*) sahip olan ruhtan

2 *Toplumsal Sözleşme*'nin ilk versiyonunda Rousseau bunu tekrar söyleyecektir: "Nasıl ki insanın oluşumunda ruhun beden üzerindeki eylemi felsefenin ayak bağı ise, aynı şekilde genel iradenin eyleminin halk gücü üzerindeki etkisi de devletin oluşumunda siyasetin ayak bağıdır. Bütün yasa koyucuların kaybolduğu yer burasıdır..." (Bkz. *Toplumsal Sözleşme*, III. Kitap, 1. bölüm).

kaynaklandığını söylediklerinde ne söylediklerini bilmezler ve yanıltıcı bir dilde cehaletlerini itiraf etmekten başka bir şey yapmazlar..." (a.g.e., not). Aksine, Spinoza'nın doğal nedenselliği çözümleme biçimi sayesinde kabul edilmesi gereken şey, ruhtaki fikirler *zincir*inin (yani "düzen ve bağlantı"sının) bedenin hareketlerininkiyle *aynı* olduğu ve ruhun kendi tutkuları üzerindeki her güç artışının bedenin gücünün artışına tekabül ettiğidir (II, 13. önerme, not; 39. önerme, sonuç; III, 11. önerme vd.; V, 39. önerme). Bu önermeyi, kanıtı "ruh" ve "beden"in ayrı iki tözü değil "tek ve aynı şeyi" (bu durumda tek ve aynı bireyi) oluşturduğu Spinozacı doğa anlayışına gönderme yapan bir aksiyom olarak kabul edelim. Bu birey zaman zaman bir fikirler bileşkesi (Spinoza'nın deyişiyle: "düşünce vasfı altında") olarak, zaman zaman ise maddi bir kompleks olarak ("uzam vasfı altında") tasavvur edilir. Bu da ruhun, *bedenin fikri* olarak tanımlanmasına yol açar (II, 11.-13. önermeler; 15.-21. önermeler; III, 3. önerme). Burada sadece bu söylediklerimizin anlamını aydınlatacak olan kritik sonucu elde tutmak gerekiyor: Beden edilgen olduğu ölçüde etkin olan bir ruh ya da bunun tam tersi bir durumu tahayyül etmek yerine, aynı zamanda hem ruha hem de bedene ait olan bir etkinlik ya da edilgenliği düşünmek gerekir. Ve bütün hiyerarşi ilkesini ortadan kaldıran bu birleştirici antropolojik savın toplumculluk ve devlet çözümlemesiyle nasıl örtüştüğünü kendi kendimize soralım.

TTP'de, itaatin devamlılığı, "ruhun içinde bulunan bir eylem"e bağlanmıştı (*TTP*, 278). Ancak Spinoza bu genellemeden çok da memnun değildi. Spinoza bu çalışmada itaati uzun uzadıya bir davranış, bir hayat biçimi ya da daha iyisi bir praksis olarak tasvir etmişti (*TTP*, 101 vd., 294 vd.). Peki, bu praksisi ne oluşturur? Bu her şeyden önce beden hareketlerinin organize kurallara tabi olması ve bedenleri periyodik olarak aynı duruşa getiren ve mevcut duyularla onların alışkanlıklarını destekleyen kolektif bir disiplindir. Bununla bağlantılı olarak, ruhta da, fikirler zincirinin, ifşa edilmiş hakikatler olarak algı-

lanan tarihsel ve ahlaki rivayetlerin sağladığı düşünce ve eylem modellerine göre düzenlenir. Disiplin ve bellek ya da tekrar ve geçici imgelem aynı senaryonun iki yüzünü oluştururlar. Onlar korku ve umut, tehdit ve söz, ceza ve telafinin beraber oluşturduğu aynı duygulanımsal kompleksten gelirler. İtaat etmek (aynı zamanda tersi, itaatsizlik etmek, yasa çiğnemek) sürekli olarak bu duygulanımsal kompleksin hâkimiyeti altında yaşamak demektir.

Ethica'daki önermelerle birlikte bu çözümleme derinleşir. İtaat pratiğinin korku ve umudu ifade ettiğini söylemek, itaat eden öznenin –tek bir "arzu" içinde birleşmiş beden ve ruh– kendisininkine üstün bir güç tahayyül ettiği anlamına gelir. Öznenin *devamlı olarak* itaat etmesi için hükmeden öznenin gücünün ona *mümkün olduğu kadar büyük* görünmesi gerekir. Dolayısıyla artık sadece bir korku hissetmek ya da bu yasayı koyan bir iradeyi tasavvur etmek yetmez: Emri veren öznenin, başta kendisi üzerinde olmak üzere kadir-i mutlak biri gibi tahayyül edilmesi gerekir; öyle ki onun verdiği emirler hiçbir belirsizliğe mahal vermesin, hatta emirlerinin varyasyonları dahi tartışılmaz nitelikte olsun. Başka bir deyişle bu özneyi bütün dış belirlenimlerin yokluğu anlamında "özgür" olarak tahayyül etmek gerekir. Ancak insanların özgür bir güç olarak tahayyül ettikleri şey öncelikle kendileri, sonra kendileri hakkındaki fikirlerine göre diğer insanlar ve son olarak insan modeli üzerinde bir egemen güç olarak tasavvur edilen Tanrı'dır. Ne var ki bu imgelem diğer bütün imgelemlerden daha ikirciklidir.

> *Özgür olarak tahayyül ettiğimiz bir şeye karşı duyulan sevgi ve nefret, aynı nedenle zorunlu bir şeye karşı duyulan sevgi ve nefretten daha güçlü olmalıdır.*
>
> *Kanıt*: Özgür olarak tahayyül ettiğimiz bir şeyi kendisi olarak, yani başka şeylerle ilişkili olmaksızın algılamalıyız. Dolayısıyla eğer onu bir sevinç ya da üzüntü nedeni olarak tahayyül ediyorsak onu verili bir duygudan kaynaklanabilecek en büyük aşk ile severiz ya da ondan en büyük Nefret ile nefret ederiz. Ancak aynı duygunun nedeni olan şeyi zorunlu olarak tahay-

> yül ediyorsak, bunun o duygunun tek nedeni olduğunu değil sadece diğer nedenlerle beraber bir nedeni olduğunu tahayyül edebiliriz: Böylelikle de onun bizde uyandıracağı sevgi ve nefret daha az olacaktır. (III, 49. önerme)

Bu anlamda özgür olarak tahayyül ettiğimiz hükmeden özne, o zaman bizim için bizim itaatimizden kaynaklanan iyi ve kötünün tek sorumlusu olacaktır. Böylelikle *başkasının özgürlüğü imgelemi*, *insanlara* itaatin bütün ikircikli sonuçlarını çoğaltacaktır. Bu da halkın yöneticilere olan tutumunun neden dalkavukluk ile hor görme arasında gidip geldiğini açıklar. Bu imgelem, *a contrario*, vatandaşların, (kurumların biçimi ve özellikle de işleyişleri sayesinde) yöneticilerin "kadir-i mutlak" olmadığına, gerçekte kararlarının genel bir zorunluluk tarafından *belirlendiğine* inanmakta tamamen haklı olacakları bir devletin neden en istikrarlı devlet olacağını açıklar.

Bu durum aynı zamanda dinin etkilerinin ikircikliliğini da açıklar. Biz Tanrı'yı nefret edilmesi tasavvur edilemez (bundan dolayı duyulan dayanılmaz sıkıntı dışında) bir yasa koyucu ya da bir Efendi olarak tasavvur ederken, bu duygunun zıt hareketleriyle meydana gelen belirsizlik (III, 18. önerme ve not) yer değiştirir; tıpkı sevgiyle bir arada var olan nefretin yer değiştirmesi gibi (III, 17. önerme ve not)... Böylece artık kendimizden ve diğer insanlardan sınırsızca nefret etmeye meylederiz; dini üzüntü, yumuşak başlılık ve "teolojik nefret" buradan kaynaklanır. Eğer tam tersine aklın tanımında olduğu gibi *Tanrı'yı zorunlu olarak*, yani gayri şahsi tümlüğü içinde Doğanın kendisi olarak tasavvur edersek, o zaman onun "kızgınlığı"na karşı duyulan bütün korku ortadan kaybolur. Böylelikle Tanrı'ya karşı hissettiğimiz sevgi, *Ethica*'nın V. bölümünde "Tanrı'ya yönelen entelektüel aşk" denilen sevgi, yani aslında hem bir bilgi hem de bilgi için duyulan bir arzu olur (V, 20. ve 32.-33. önermeler). Artık Tanrı'yı bir hükmedici özne olarak algılamayı bırakırız. Ancak buna karşılık diğer insanları kurgusal olarak özgür olan özneler ya da yaratıcılarına karşı itaat eden ya da etmeyen ya-

ratıklar olarak değil, bizim için en yararlı, dolayısıyla da en zorunlu olan doğal varlıklar olarak sevebiliriz: Bu da paradoksal olarak bizi ve diğerlerini tutkulara bağımlılıktan maksimum düzeyde özgürleştirir. İşte Spinoza bu karşılıklı özgürlük haline *dostluk* der.

Bu iki fikrin –Tanrı'yı zorunlu olarak tasavvur etmenin ve insanları sevmek ve dolayısıyla karşılıklı yararları nedeniyle onların dostluklarını kazanmak için uğraşmanın– doğrudan doğruya etik bir kapsamı vardır. Bu fikirler birbirinden ayrılamaz, zira bunlar pratik olarak bedenler arasında tamamen aynı ilişkiyi belirlerler. Bu öyle bir ilişkidir ki içinde itaat, sevgi ve akıl, korku ve batıl itikadın üzerine çıktığı ölçüde, kendi etkileri içinde kendi kendini iptal eder. Ancak bu fikirler, farklı biçimlerde olsa da, zaten *TTP* ve *TP*'deki argümanların altında yatıyordu. Spinoza egemenin (kendi yararı doğrultusunda) ifade özgürlüğünü teminat altına aldığı ve dinin, herkes tarafından içselleştirilen evrensel bir inanç biçimi aldığı demokratik bir toplum örgütlenmesini anlatarak kendisini bir sınıra yerleştiriyormuş gibi görünür. Bütün disiplin unsuru, ceza korkusuyla aynı zamanda devletin tarafına geçiyordu, ancak bu disiplin kolektif bir ortak yararın inşası ile çakışmaya *meylediyor*du (ve tam da bu yüzden bir sözleşme biçimini alıyordu). Bütün umut unsuru, aynı zamanda kurtuluş öykülerine inanışla beraber (gerçek) dinin tarafına geçiyor, ancak bu, erdemli eylem ve komşu sevgisine eşlik eden dolaysız kesinlikle çakışmaya *meylediyor*du. Pratik olarak birbirinden ayrılamaz olan bu iki "yaşam sebebi" (*ratio vitae*: *TTP*, 67, 221, 233-234 vs.) saf bir şekilde ve basitçe birleşmiyordu. Bunlar daha ziyade kendi verimliliklerini değiştiriyorlardı: bir tarafta yasanın ve emrin biçimi, diğer taraftan insanlar arasındaki sevginin duygulanımsal gücü. Hıristiyanlar aynı zamanda bir devlet içinde yaşadıkları için içlerindeki inancı (*fides*) da bir yasa gibi algılarlar; zira vatandaşlar aynı zamanda birbirlerini karşılıklı olarak "komşu" gibi gören inananlardır ve yasaya itaatleri de sabit bir bağlılık (*fides*) biçimini alır.

Bununla beraber, bu ince düzenlemenin bir belirsizliğin içinde takılıp kalmış olduğu düşünülebilir. Kolektif itaat kuralı yürürlükten kaldırılmamıştır. Aksine... Zira bu kural son tahlilde edimlerin bir kurala uyumundan müteşekkildir; bu uyumun sağlanmasında rol oynayan itkiler ve araçlar ne olursa olsun diğerinin özgürlüğü imgelemini çevreleyen çatışmaların ve şiddetin etkisiz hale getirilmesi ve herkesin gerçek özgürlüğü için mümkün olan en geniş alanın açılması için halkın kendi tutkularını zaten toplu olarak kontrol etmiş olduğunu, yani kendi içinde "özgürleşmiş" olduğunu varsaymak gerekir. Peki bu, ütopik bir şekilde sorunun çözüldüğünü zannetmek olmaz mı?

Spinoza'nın *TP*'de en başından itibaren itaat ve özgürlük kavramları arasındaki ortadan kaldırılamaz antitezin altını çizerek açıkça ütopyayı reddetmesi kayda değerdir (*TP*, IV, 5). İtaati olduğu gibi özgürlük olarak göstermek bir aldatmacadır. Gerçek özgürlük güç ve bağımsızlıkla eşanlamlıdır. Oysaki itaat her zaman bir bağımlılık halini anlatır. Ancak işte burada yine dikkat çekici bir diyalektik içine girilir: Akıl kendi içinde hiçbir şey "emretmez", sadece kendi kendini korumaya muktedir düzenli bir devletin verimli bir yararlılık arayışının koşulu olduğunu gösterir. Dolayısıyla aklın rehberliğindeki bireyler bütün vatandaşların eşit bir şekilde itaat edeceği böylesi bir devletin varlığını istemek durumundadırlar. Buna mukabil "mutlak" devlet, tanımladığımız anlamıyla, temel olarak kendi kendini koruma eğilimindedir. Bu açıdan, tabii ki, devlet bireylerin ona korkudan mı sevgiden mi itaat ettikleri konusunda kayıtsızdır. Ancak bu bireylerin devamlı olarak itaat etmeleri için devletin onların güvenliğini ve iç barışını temin etmesi ve indirgenemez bireyselliği en ufak şekilde dahi tehdit etmemesi gerekmektedir. Görmüş olduğumuz gibi "mutlak" devletin bütün örgütlenmesi bireysel olarak tutkuları rehberliğinde hareket eden insanların sanki aklın *rehberliğindeymiş gibi* davranmalarını teşvik etme eğiliminde olacaktır (*TP*, X, 4-6). Bu an-

lamda kolektif rasyonalitenin, mümkünatının koşulu olarak, ister yönetici ister yönetilen olsunlar, hem en az makul, hem de en makul insanların itaatini içerdiği söylenebilir. Bilgiye (ya da akla), çokluğun tutkuları üzerinde prim veren şey de bu ortak kuraldır. Oysa eğer herkes kendisiyle baş başa kalsaydı, aklın tutkular üzerinde hiçbir gücü olmazdı.

Böylelikle Spinoza'nın itaat ve itaatin aşılması üzerine olan önermelerinin, izole bireyler düzeyinde geçici bir soyutlama olmanın ötesinde bir anlamı olmadığını anlıyoruz. Fikir "zincirleri", tıpkı beden hareketlerinin zincirleri gibi, kendi aralarında doğadaki bütün bireyleri, her bir komşuyu birbirine bağlar; bu belirlenim hiçbir zaman tamamen algılanamasa da durum budur. Bir birey edilgen olduğunda bunun nedeni ruhunun bir duygular sirkülasyonuna ve (yukarda anlatmış olduğumuz duygulanımsal taklit süreci uyarınca) kolektif imgelemin "genel fikirleri"ne tabi olmuş olmasıdır. Bu kişinin bedeni de aynı zamanda çevredeki bedenlerin kontrolsüz baskısına tabi olmuştur. Bir birey etkin olduğunda ise tam tersine o kişinin bedeninin diğer bedenlerle karşılaşmaları uyumlu bir düzen içinde şekillenir ve ruhundaki fikirler de "ortak kavramlar"a –"ortak"ın çifte anlamında, hem bütün insanlar için ortak, hem de insanlar ve doğa için, bütün olarak ortak (yani nesnel)– uygun olarak sıralanırlar. *İki durumda da iletişim biçimleriyle uğraşırız: Bireyselliğin gerçekleştiği biçim bile, belirli bir iletişim biçiminin bir sonucudur.* Bu kavramla beraber belki de Spinoza'nın fikirlerinden en derin olanına geliyoruz.

Ethica ve İletişim

Özetlemek gerekirse, yasaya itaat söz konusu olduğunda klasik olarak üç sorun karşımıza çıkar: Bunun psişik (ya da psikosomatik) mekanizması nedir? İtaat, korku (ya da zorlama) ve sevgi arasındaki ilişki nedir? İtaatin bilgiyle ilgisi nedir ve bununla bağlantılı olarak "bilginler" ile "cahiller" ve bilgi

ile güç arasında hangi ilişkiler bulunabilir? *Spinoza için bu üç sorun aslında tek bir soruna tekabül eder* ve bu sorunun tek bir çözümü vardır. Tutku ve akıl son kertede bedenler arasındaki ve bedenlerin fikirleri arasındaki iletişim biçimleridir. Aynı şekilde siyasal rejimler de iletişim rejimleri olarak tasavvur edilmelidir. Ve bunların bazıları çatışmalı ve istikrarsız, diğerleri ise uyumlu ve istikrarlı olacaktır. Ya da daha doğrusu bunların bazılarında çatışma unsuru uyumdan daha ağır basma temayülü gösterirken, diğerlerinde uyum, çatışmanın üzerinde olma eğilimindedir.

Aslında bütün reel devletler kendi içlerinde bu iki eğilimi, dolayısıyla da Spinoza'nın bir taraftan "barbarlık" hipotezi, öte yandan ise "akıl rehberliğinde"ki insanlar topluluğu hipotezi ile tanımladığı iki sınır durumunu *barındırırlar.* Gücü hem reel hem imgesel olan (reelden ziyade imgesel olan) bir efendi karşısında duyulan korkunun bir araya getirdiği bireyler (efendinin kendisi de, kendisinden korkanlar karşısında korku duyar), aynı duygular ile konuşurlar; benzerlerini hem cazip bulurlar, hem de onlardan tiksinirler, ancak gerçekten ortak bir nesneleri yoktur. Dolayısıyla aralarındaki iletişim ne kadar gürültü koparsa da minimaldir ve bu toplum durumu bir "doğal durum"dan sadece ismi itibarıyla ayrılır. Bu durumda çokluk, yalnızlık ile eşanlamlıdır (*TP*, V, 4; VI, 4) ve ittifak gizli düşmanlığa uzun süre dayanamaz. Oysa Site, ne kadar baskıcı olursa olsun bununla birlikte her zaman "ortak bir şey"i içerir (*Ethica*, IV, 29. önerme). Ortak iyinin henüz olmadığı bir yerde (*Tractatus de Intellectus Emandatione –Anlağın İyileştirilmesi Üzerine*, 1677– isimli metninden itibaren genç Spinoza bu iyiyi, ifadenin beraberinde getirdiklerini geliştiremeden "iletilebilir bir iyi" olarak adlandırmıştır) herkes kendi gücünü diğerlerininkini kullanarak azami düzeyde geliştirmeye ve böylelikle nesnel bir dayanışma üretmeye başlar. Hiçbiri diğerlerine kesin bir şekilde "benzer" olmayan bireylerin her birinin kendi "doğası" vardır ve böylece çokluk da mübadelelerin (bu terim

geniş anlamıyla kullanılır, mülkiyet mübadelesi bunun sadece bir yönüdür) ve de indirgenemez tekillikler arasındaki özgür iletişimin eşanlamlısı haline gelir.

Bunun sonucunda ise fikirler ve hareketlerin iki zinciri arasında kalıcı bir gerilim oluşur. *Ancak eğer bu gerilimi yüz yüze statik bir karşılaşma olarak tasavvur edersek, o zaman bunun hiçbir anlamı yoktur*: Bu gerilim, gerçekte (önceden belirlenmiş bir amaç olmaksızın) insanların kendi kolektif "doğaları"nı dönüştürme çabası ile kesişir. İşte tam bu noktada, Spinoza'nın politik bedenin "muhafazası" kavramını muhafazakâr bir anlamda yorumlarsak yapmış olacağımız hata kendini gösterir. Tersine, politik beden –bireylerin bireyi–, kendi gücünü geliştirdiği ölçüde, Spinoza'nın tasavvur ettiği anlamıyla toplumsal ilişkinin reel-imgesel karmaşıklığı, bir hareket ilkesi şeklinde açığa çıkar. Devletin, dinin ve ahlakın kurumsallaştırdığı haliyle itaatin kendisi (bir "yasa"nın bağıntılı temsiliyle) sabit bir veri değil, hâlihazırda devam eden bir geçişin mesnedidir. Ya da daha doğru bir deyişle (ilerleme hiçbir zaman garanti edilemeyeceği için), itaat, nihai anı iletişim biçiminin kendisinin dönüşümü olan bir pratikle –yoksa bir savaş mı diyelim?– ilintilidir.

Spinoza bu pratiği bireylerin genellikle tutkuları tarafından belirlenen eylemleri, *akılcı* bir yolla geliştirmek için gösterdikleri çaba olarak tanımlamıştır. Bireyler bunu, bu eylemlerin zorunluluğunu kendi kendilerine temsil ederek yaparlar (*Ethica*, IV, 59. önerme). Aslında iletişimin en verimli biçimi rasyonel bilgide gerçekleşen halidir. Bireysel akıl kendi başına zayıf olduğu için her zaman kendi içinde kötü olan (zafer, hırs, yumuşak başlılık gibi üzüntü kaynakları vs.) tutkulara başvurmak gerekir. Bu şekilde bir duygu bir diğerinin hakkından gelebilmek için kullanılabilir ve böylelikle çokluk disipline edilebilir (*Ethica*, IV, 55. ve 58. önermeler). Ancak bilgi, iletişimin sürekli olarak geliştirildiği bir süreçtir. Bu süreç herkesin gücünü katlar. Şüphesiz bazı bireyler, diğerlerinden daha çok bilirler. Bununla beraber biz burada spekülatif bir kale

olarak tasavvur edilen "bilgiyle kurtuluş" bağlamında "filozof kral" fikrine (ya da gücün, bilginin gardiyanlarına atfedilmesine) karşıt bir noktada buluruz kendimizi. Bu fikirlerin ikisi de bir noktada birleşirler ki Spinoza'nın düşüncesini açımlayacak olursak, bunlar bilgi ve pratik arasındaki ilişkiyi sanki birbirinden sayısal olarak ayrı güçler ya da "devlet içinde bir devlet" söz konusuymuşçasına ortaya koyarlar. Burada bilginin "teokratik" batıl itikat rejiminde kullanılmasını (ve sapmasını) çözümledikten sonra Spinoza'nın rasyonel bilginin bilenler ile bilmeyenler arasında bir itaat ilişkisi kurmaya hizmet edeceğini *asla* öne sürmediğini belirtelim. Eğer böyle olsaydı o zaman bilgi böylece batıl itikada, filozoflar ve bilginler ise teologlara ve papazlara dönüşmüş olurlardı.

Buna karşın *TTP*, dilde, teologların manipülasyonları yoluyla indirgenemeyecek en azından bir unsurun –kelimelerin anlamlarının– olduğuna dikkat çekmiştir. Zira "dil aynı zamanda hem halk, hem de bilginler tarafından korunur" (*TTP*, 146). Buradan kelimelerin anlamlarının "bilginler" ve "cahiller"in aralarında iletişim olduğu sürece oluşan ortak kullanımla belirlendiği anlamı çıkar.

Müteakip "bilgi türleri" biçimini (imgelem, bilimsel akıl ve "Tanrı'ya yönelik entelektüel aşkı") çözümleyen *Ethica*, bizim bu gösterimi geliştirmemize olanak tanır. Bilgi dildeki kelimelerin anlatılarda ve öykülerde kullanımı ile başlar. Bu ilk tür, doğası gereği upuygun değildir: İlkesi esas olarak her bir kişinin indirgenemez deneyimlerini (duyumlar, hatıralar, duygular) *ortak isimler*le yani soyut ve genel kavramlarla kavramaktan müteşekkildir (*Ethica*, II, 40. önerme ve not). Bununla birlikte son iki türdeki rasyonel bilgi bizi bu ortak dil unsurundan uzaklaştırarak iletilemez bir "vizyon"a sürüklemez (Spinoza'nın tekil şeylerin içkin nedenlerle açıklanmasını tasarlamak için eski "sezgisel bilgi" kavramını kullanmaya devam etmesine rağmen durum budur). Bu daha ziyade, birinci kullanımı düzeltmeye ve kelimeleri doğal zorunluluğa göre sıralamaya izin veren ente-

lektüel bir çalışmadır (II, 18. önerme, not; V, 1. önerme): Böylelikle tam olarak *ortak kavramlar* oluşur. Bilginin çokluğun hayatındaki yeri de böylelikle netleşir: Şayet insanlar esasen yalnız düşünmüyorlarsa, gerçek fikirlerin taşıyıcıları her kim olursa olsun, *gerçekten bilmenin, gitgide daha az yalnız düşünmek olduğunu* söyleyebiliriz. Öte yandan bütün bireylerin (özgürlük ve eyleme gücü arasındaki denklemin tohumunu içeren şey, sadece kendisi için yararlı olanın fikri bile olsa) diğerlerinin fikirleriyle ilişkilendirilebilecek en azından bir tane gerçek fikri vardır (*Ethica*, II, 43. ve 47. önermeler). Siyasal toplum böylelikle kendini tam anlamıyla "insanca", yani mutlu olan bir yaşam anlamında dönüştürmek için gerekli olan içkin güce sahip olur.

Zira toplumsal hayat bir iletişim aktivitesidir ve bilgi iki yönlü olarak –koşullarıyla ve sonuçlarıyla– *pratik*tir: Eğer Spinoza'yla beraber iletişimin insan arzusunun içinde verildiği ve bedenlerin kendi aktivitelerini ifade eden cehalet, bilgi, batıl itikat, ideolojik çatışma ilişkileriyle yapılandığını kabul edersek –ve bunu kabul ettiğimiz ölçüde–, aynı zamanda bilginin bir pratik olduğunu ve bilgi için yapılan mücadelenin (felsefe) siyasal bir pratik olduğunu da kabul etmek durumundayız. Bu pratik olmaksızın *TP*'de anlatılan demokratik eğilimli karar süreçleri anlaşılamaz. Buradan da Spinozacı demokrasinin esas yönünün başından beri neden iletişim özgürlüğü olduğunu anlarız. Aynı zamanda "politik beden" teorisinin neden ne sadece basit bir güç fiziği, ne kitlelerin boyun eğme psikolojisi, ne de hukuki bir düzeni resmi hale getirmek için bir araç olduğunu, ancak düzenleyici düsturu *mümkün olduğu kadar çok düşünecek mümkün olduğu kadar çok insan* olan kolektif bir özgürleşme stratejisi araştırması olduğunu anlarız (*Ethica*, V, 5.-10. önerme). En son olarak da filozofun tuttuğu tarafın –onun "etiği"nin– neden devrimi hazırlamak ya da duyurmak olmadığını, ancak kamu önünde düşünmenin riskini almak olduğunu anlarız. Pek çok devrimin ise bu noktaya gelemediği bir gerçektir.

Siyaset ve İletişim[1]

Görmüş olduğumuz gibi, farklı iletişim biçimleri *Ethica*'daki argümanda merkezi bir yer teşkil eder. Bu son bölümde, bu meselenin üzerine biraz daha gitmek ve şu ana kadar ulaşmış olduğum temel sonuçların bazılarına geri dönmek istiyorum. Bunu yapmaktaki amacım, Spinoza'nın bütün felsefesinin, metafiziği siyasetten ayrılmaz (burada "etik" ile anlatılmaya çalışılan şey tam olarak bu birlik ya da karşılıklı önvarsayımdır) kıldığı ölçüde, nasıl özgün bir iletişim felsefesi olarak anlaşılabilir olduğunu göstermektir.

1 *Spinoza ve Siyaset*'in Fransızca baskısında (*Spinoza et la politique*, PUF, 1985) bulunmayan bu beşinci bölüm, Créteil Üniversitesi'nde felsefe öğretmenlerinden oluşan bir dinleyici kitlesine verilmiş olan bir dersten hareketle yazılmış ve ilk olarak Haziran 1989'da *Cahiers philosophiques* dergisinin 39 numaralı sayısında, "Spinoza, politique et communication" adıyla yayımlanmıştır. [*Spinoza ve Siyaset*'in İngilizce baskısında (*Spinoza and Politics*, çev. Peter Snowdon, Verso, 1998) bazı değişikliklerle beşinci bölüm olarak yer alan bu makaleyi, Türkçe baskıya da koymanın uygun olacağını düşündük. Bu bölümün çevirisi ise yine kitabın çevirmeni tarafından bu sefer İngilizceden yapılmıştır. (y.n)].

Spinoza'nın felsefesinin yorumu üzerine olan anlaşmazlıklar her zaman şu üç ana sorun üzerine şekillenmiştir:

1. Doğa sorunu: Spinoza'nın bir zamanlar adının çıkışının, şimdi ise ünlü olmasının nedeni "Tanrı"yı ve "doğa"yı özdeşleştirmesi (*Deus sive natura*) ve bütün gerçekliği bu biricik tözün bir "kipi" olarak sunmuş olmasıdır.[2] O halde Spinoza'nın felsefesi bir çeşit panteizm midir? Bu felsefe radikal bir biçimde mekanik bir görüş müdür? Ve böyle bir sav eninde sonunda bir tuhaflığa, yani bütün ahlaki değerlerin tasfiyesine yol açmaz mı? Bayle bu tema üzerinde ironik bir biçimde konuşan ilk kişilerden biriydi: "Spinoza'nın sisteminde *'Almanlar on bin Türkü öldürdü'* diyenler bununla, *'Almanlara dönüşmüş Tanrı on*

2 *Deus sive natura*, hızla Spinoza'nın düşüncesinin özünü özetlediği kabul edilen bir düstur haline gelmiştir ve belli bir ölçüde bugün hâlâ bu özelliğini korumaktadır. Bununla birlikte üç noktayı nitelemek önemlidir. Birinci olarak bu ifade *Ethica*'nın birinci bölümündeki doktrinleri mükemmel bir şekilde toparlasa bile (eğer *Deus* ve *Natura*'yı sonsuz töz için iki eşdeğerli "isim" olarak anlarsak) bu ifade *Ethica* metni içinde dördüncü bölümün önsözüne kadar gerçekten kendini göstermez. Bu durum bu ifadenin önemini azaltmaz, ancak Spinoza'nın kullanımının, bu bölümün konusu olan "insanın esareti" sisteminin mükemmel bir panzehiri olarak bağlamsal olduğunu gösterir. İkinci olarak bu ifade, teolojik ve teolojik-politik ideolojilerin başlıca (ve totaliter) ifadesi olan totolojik formüllerin ("Tanrı Tanrı'dır", "Yasa yasadır") bir yer değiştirmesi veya tersine dönmesi olarak görülebilir. *Deus sive Natura*'nın yıkıcı gücünün kaynağı burasıdır. Üçüncü olarak bu ifadenin ortaya çıkışı öncesi olmayan bir durum değildir, aslında uzun bir tarihin son dönemini oluşturur. Onu önceleyen dönemlerden en önemli iki tanesi, bir taraftan Stoacılar ve Yeni-Stoacıların simetrik ve tamamen panteist *Natura sive Deus* formülünü kullanması (bkz. Jacqueline Lagrée, *Juste Lipse et la restauration du stoicisme* [Paris: Librairie Vrin, 1994], s. 52 vd.) ve öte yandan Descartes'ın *Meditasyonlar*'ının altıncısıdır: "Zira genel olarak değerlendirildiğinde, ben burada doğa dendiğinde Tanrı'nın kendisinden [*per naturam (...) nihil nunc aliud quam vel deum ipsum*] ya da Tanrı'nın yaratılmış şeyler arasında kurduğu düzen ve tertipten [*coordinationem*] başka bir şey anlamıyorum" (Descartes, *Meditations, Synopsis, Philosophical Writings of Descartes*, çev. John Cottingham, Robert Stoothoft ve Dugald Murdoch [Cambridge: Cambridge University Press, 1984], c. VII, s. 64).

bin Türk'e dönüşmüş Tanrı'yı öldürdü' demek istemedikçe kötü ve yanlış konuşmuş olurlar."[3]

2. İnsan sorunu: Spinoza'nın antropolojisi nedir? Biraz önce belirtmiş olduğumuz nokta ilk bulmacaya işaret eder, zira böylesi bir natüralist bakış açısı içinde insan gerçekliği, zorunlu olarak bütün otonomisinden yoksun kalacaktır. Spinoza ruh ve beden arasındaki güçlü bağlantıyı öne sürerek devam eder, zira ruh bedenin sadece "fikri"dir. (Bu pozisyona genel olarak "paralelizm" adı verilir ancak bu terim Spinoza'nın yazılarında görünmez ve her durumda anlamı itibarıyla müphemdir).[4] Ancak bu nedenlerin hiçbiri, Spinoza'yı insan mükemmeliyetini entelektüel bilgi ve özgürlüğün elde edilmesi olarak görmekten alıkoymaz.

3. Hak sorunu: Açıkça siyasi olan eserlerinde Spinoza hakkın güçten (bireyin ya da topluluğun gücü) başka bir şey olmadığı önermesini ortaya koyar: "Örneğin balıkların yüzmesi ve büyük balıkların küçükleri yemesi doğaları gereğidir. Zira balıkların denizde olması ve büyüklerin küçükleri yemesi egemen doğal haktan kaynaklanır" (*TTP*, 237*). Spinoza bunun hemen

---

3 Pierre Bayle, "Spinoza", *Dictionnaire historique et critique*'te IV. saptama (1696), Bayle, *Ecrits sur Spinoza*'dan alınmıştır; Françoise Charles-Daubert ve Pierre-François Moreau tarafından seçilmiş ve sunulan metinler (Paris: L'Autre Rive-Berg International Editeur, 1983), s. 69.

4 "Paralellik" terimi, bu terimi kendisinin "önceden kurulmuş armoni" doktrinine dayanan ruh ve beden arasındaki karşılıklılık kuramına uygulayan Leibniz tarafından icat edilmiş gibi görünür. Daha detaylı bir analizi hak eden ilginç bir yanlış anlaşılmayla bu terim, daha sonraları felsefe tarihçileri tarafından temel olarak Spinoza'nın düşüncenin ve uzamda yer kaplamanın "düzen ve bağlantısı" arasındaki özdeşlik anlayışından bahsederken (*Ethica*, II, 7. önerme ve not) kullanılır hale gelmiştir. Bkz. G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression* (Paris: Editions de Minuit, 1968), s. 95.

* Balibar, Başlarken'de de belirttiği gibi kitaptaki *TTP* alıntılarında, çok sık olarak çeviride değişikliklere gitmekle birlikte, Garnier-Flammarion basımını (1965), Appuhn'ün çevirisini kaynak göstermiştir. Dolayısıyla ilk dört bölümde *TTP* alıntılarından sonraki sayfa numaraları bu çeviriye aittir. Fransızca baskıda bulunmayan bu son bölümü ise, Türkçe baskıya İngi-

ardından bu tanımın kendi içinde özgürlük için bir zemin, bu durumda devlet içinde ve devlet yoluyla var olduğu haliyle sivil özgürlük içerdiğini iddia eder. Ancak Spinoza'nın iki temel siyasal eseri (*TTP* ve *TP*) bu tek ilkeden önemli ölçüde farklı sonuçlar çıkarıldığını gösterince, bu iddia apaçık olmaktan uzaklaşır. Eserlerden bir tanesi devletin sınırlanmasını savunurken, diğeri devletin mutlak karakterini savunur. Bu koşullarda bu eserlerin kuramsal mirasının çok çeşitli olması, pek de şaşırtıcı gelmeyecektir. *TP Machtsstaat* ("Güç Devleti") kuramcıları için neyse, *TTP* de *Rechtsstaat* ("Hak Devleti") kuramcıları için odur. Bu yolla Spinoza'nın tanımı tarafından paradoksal bir biçimde birleştirilen iki terim tekrar ayrılmış olur ya da ayrılmış olmasalar da birine diğerinden daha fazla imtiyaz tanındığı yorumu yapılabilir.

Bu son bölümde bu sorunların hepsini çözmeye çalışmayacağım. Ancak benim yapmak istediğim şey bu sorunların, Spinoza'nın felsefesinin, kelimenin tam anlamıyla, bilgi kuramı ve toplumculluk kuramının yakından birbirine geçmiş olduğu bir *iletişim* –ya da daha iyisi *iletişim biçimleri*– felsefesi olması fikrinin sonuçları üzerine kafa yorarak nasıl aydınlatılabileceğini göstermektir. Spinoza bu fikre kendi "ortak kavramlar" kuramında değinmiştir. Bu kavramla birlikte Spinoza aynı zamanda aklın evrenselliğine ve bir topluluğun kurulmasına da göndermede bulunmuş oluyordu. Ortak kavramlar, herhangi bir kanıta dayanan bilimin altında yatan ve "eşit bir şekilde hem parçada hem de bütünde" (*Ethica*, II, 37. önerme) olan, yani

lizce baskıdan eklediğimiz için, *TTP* ve *TRE*'nin sayfa numaraları İngilizce baskılara aittir (*Ethica* ve *TP*'de bölümlere, önermelere veya paragraflara atıf olduğundan, İngilizce ve Fransızca baskılar arasında referans farkı bulunmaz). Bu bölümde sayfa numaraları belirtilirken *TTP* için Samuel Shirley'nin *Tractatus-Theologico Politicus* çevirisine (Leiden: EJ Brill, 1989), *TRE* için ise Curley'nin *The Treatise on the Emendation of the Intellect* çevirisine (*The Collected Works of Spinoza* içinde, Princeton, N.J.: Princeton UP., 1985) gönderme yapılmaktadır. (y.n.)

genel olarak doğal nedenselliğe içkin oldukları gibi, özel olarak da insan doğasına içkin olan doğru fikirlerdir. Bunlar aynı zamanda, insanlar yaşamak ve düşünmek için bir araya geldikleri ölçüde, bilgelik dereceleri ya da toplumsal koşulları nasıl olursa olsun bütün insanlarda ortaktır. Eğer devletin işlevi ve biçimleri, bireyselliğin tanımı ve özgürlüğün hakiki doğası arasındaki ilişkiyi daha iyi kavramak istiyorsak, çözümlememiz gereken kavram tam da bu kavramdır. Bu yolla, Spinoza'ya kuramsal öncülünü sağlayan sorunun, aynı zamanda onun felsefesinin pratik amacı olmaya nasıl dönüştüğünü göreceğiz.

Güç ve Özgürlük

İletişim teması, Spinoza'ya kesin bir şekilde atfedilebilecek ilk metin olan ve 1660 dolaylarında yazılmış *Tractatus de Intellectus Emandatione*'de –*Anlağın İyileştirilmesi Üzerine*'de– (*TRE*) zaten mevcuttur. Metin şöyle başlar:

> Deneyim bana gündelik hayatta düzenli olarak meydana gelen her şeyin boş ve gereksiz olduğunu öğrettikten sonra (...) en sonunda gerçek iyi olan, kendini iletebilme becerisine sahip [*verum bonum, et sui communicabile*] ve diğer her şey reddedilirken kendisi zihin üzerinde etki edebilen bir şey olup olmadığını bulmaya karar verdim. Bir kez bulunup elde edildiğinde bana sonsuza kadar en büyük neşeyi sağlayacak bir şey var mıydı acaba? (*TRE*, 1)

Bu, iyi bilgiden ya da Spinoza'nın terimleriyle ifade edilecek olunursa tekil şeylerin hakiki fikrinden başka bir şey değildir. Bunu elde etmek her şeyden önce Spinoza'nın "hakiki hayat" dediği ahlaki ve entelektüel bir çilekeşliğe dayanıyormuş gibi görünür. Böylesi bir bilgiye heves edenlerin kendilerini birbirleriyle eşit ve özgür oldukları (yani dost oldukları) bir topluluğun içine çekilmiş olarak bulacaklarını anlamamız beklenir. Ancak böylesi bir topluluğu siyasi gerçeklerden bir geri çekilme olarak görmemek çok zordur. Bununla beraber Spinoza'nın olgunluk dönemi-

nin üç büyük eserinde, *TTP, Ethica* ve *TP*'de, böyle bir geri çekilmeye dair hiçbir iz yoktur. Bu üç eser içerik ve tarz olarak birbirinden çok farklı olabilir, ancak üçü de aynı zamanda hem felsefe hem de siyasal araştırma yapıtlarıdır. Spinoza'nın düşüncesinin en özgün yönlerinden biri, daha önceden de gösterdiğimiz gibi, eskiden bilginin farklı alanları arasında var olan ayrılıkları ve hiyerarşik düzeni ortadan kaldırmış olmasıdır. Bunu yaparken onun felsefeye yaklaşımı tamamen yeniydi ve bu yaklaşım bugüne kadar sadece birkaç taraftar bulabilmiştir. Spinoza'nın eseri bir yandan metafizik (ya da ontoloji), diğer yandan da "birincil" felsefenin "ikincil" uygulamaları olarak görülen siyaset ya da etik alanlarına bölünmemiştir. Onun metafiziği en başından beri bir *praxis*, bir aktivite felsefesidir. Onun siyaseti ise bir felsefedir, zira insan doğasının eyleme geçtiği ve özgürlüğü sağlamak için çabaladığı deneyim alanını kurar. Sıklıkla yanlış anlaşılmış olan bu nokta üzerinde ısrar etmek gerekir. Spinoza'nın yapıtları çok büyük sıklıkla ikiye ayrılmıştır: "Metafizikçiler", Platon'dan Descartes, Kant ve Hegel'e uzanan büyük ontolojiler ve bilgi kuramları dizisi içine koydukları *Ethica* ile meşgul olmuşlar, buna mukabil "siyaset bilimcileri" ise, Locke, Hobbes, Grotius ve Rousseau'nun yapıtlarıyla beraber klasik doğal hak ve devlet kuramları sınıfına soktukları *TTP ve TP* üzerine yoğunlaşmışlardır. Sonuç olarak *Ethica*'nın merkezinde bir toplumculluk çözümlemesi olduğu gerçeği, büyük ölçüde incelenmeden kalmıştır. Oysaki bu çözümleme olmaksızın, Spinoza'nın hak ve devlet tanımları anlaşılmaz olacaktır.

Hem *TTP* hem de *TP*, hakkı güçle eşitleyen özdeş tanımlarla başlar. Bu tanım evrenseldir: Bireyin hakkına, devletin hakkına, bir bütün ve parçaları olarak Doğanın hakkına tatbik edilebilir. Bu sadece bir tanım değil, bir savdır: *Her hak sınırlıdır* (Tanrı'nın hakkı dışında), ancak bu sınırların yasak ya da zorunluluk ile alakası yoktur. Bunlar basit olarak *gerçek bir gücün* sınırlarıdır. Mantıksal sonuçlarına gidildiğinde bu ilke sıra dışı bir şekilde yıkıcıdır. Bu ilkenin bütüncül gerçekçiliği bireylerin çıkarlarına

üstün olacak bir otoriteyle ilgili herhangi bir iddianın altını çürütür. Tebaası üzerinde otoritesini, zorlama ya da uzlaşı ile empoze edemeyen bir devletin tebaa üzerinde hiçbir hakkı yoktur, dolayısıyla da var olma hakkı yoktur. Sözleşmelerin, farklı tarafların onlardan çıkarabileceği yararların ötesinde hiçbir geçerliliği yoktur. Ancak bununla birlikte, bir birey, tek başına ya da başkalarıyla birlikte zorlayabileceği şeyler dışında hiçbir konuda devletin üzerinde ya da devlete karşı hak iddia edemez. En güçlü devlet aynı zamanda en geniş hakka sahip olan devlettir. Ancak deneyimin de gösterdiği gibi bu otoriter bir devlet ya da eninde sonunda şiddet ile ortadan kaldırılacak olan şiddetle yönetilen devlet değildir. Bu, "tebaasının ruhuna hükmettiği için" (*TTP*, 251, çeviri değiştirilmiştir) en büyük itaati emreden akla uygun devlettir, yani her insanın kamu düzenine içten bağlılığını sağlayan devlettir. Aynı şekilde en güçlü birey de, en geniş hakka sahip olan bireydir. Ancak bu kişi, herhangi bir sürdürülemeyecek kurguyla diğer insanlardan tamamen ayrı (ya da onlara karşı) olarak yaşamak için bir yol bulmayı beceren kişi değildir. Yalnızlık yoksulluk ile eşanlamlıdır ve karşıtlık bir karşılıklı tehdit ve zorlama sistemini ifade eder. Bireyin hakkı, devletinki gibi, verili bir durumda etkin olarak yapabileceklerinden (ve düşünebileceklerinden) meydana gelir.

Bütün bunların hepsi, aslında bir kapasite ya da uygulanmasından bağımsız olarak var olabilecek bir otorite çizgisinde tasavvur edilen bir "teorik hak" fikrinin saçma olduğu sonucuna çıkar. Her hak somut bir gerçeklik ile alakalı olarak tanımlanır çünkü her hak bir ya da daha fazla sayıda bireyin aktivitesine tekabül eder. Bu, Spinoza'nın kendisini bu temel noktada Hobbes'tan ayırmak istemekte neden bu denli ısrarlı olduğunu açıklar. Zira Hobbes'un düşüncesinde "Yasa ve Hak, Zorunluluk ve Özgürlük kadar farklılık gösterirler"[5] ve doğal haklar mede-

5 Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. Richard Tuck (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 1. kısım, 14. bölüm, s. 91.

ni haklara geçit vermelidir. Eğer birbirine karşıt çıkarları olan insanların arasında güvenlik ve emniyetin olması isteniyorsa, o zaman Doğanın yerini yapay tüzel bir düzen almalıdır. "Siyaset kuramı söz konusu olduğunda, Hobbes ile benim aramdaki fark –ki sizin sorunuzun konusu da bu– şudur: Ben doğal hakkı her zaman için bütün olarak korurum ve bir devletteki egemen gücün tebaa üzerindeki hakkının, sadece kendi gücünün tebaanınkini aştığı kadar olduğunu düşünürüm. Bu, doğal durumda her zaman böyledir" (*Mektuplar*, L, s. 258). Bu noktada Spinoza'ya göre egemenin her türlü biçimi alabileceğini, bir monark ya da vatandaşlar bütünü (tabii bu durumda vatandaşlar kendi kendilerinin "tebaasıdır") olabileceğini hatırlamamız gerekir. Güçler arasında çatışma ya da işbirliği, doğuştan gelen eşitsizlik ya da sivil eşitlik, iç savaş ya da dış güçler hâkimiyeti gibi her türlü somut durum, farklı derecelerde doğal hak tarafından belirlenir. Dolayısıyla pozitif haklar ve doğal haklar arasında hiçbir çelişki yoktur. Aslında pozitif haklar sadece diğerlerinin yerini *almamakla* kalmaz, etkin oldukları ölçüde doğal haklarla özdeştirler.[6]

Bu hak anlayışının özel öneme sahip üç sonucu olacaktır:

1. Bireyin özgürlüğü, her kim olursa olsun, sadece şekli bir gösterişe indirgenmediği sürece hem kişinin iç zayıflıkları, hem de dış düşmanları tarafından tehlikeye atılabilir. *Suis juris* (bağımsız) olan birey yasaya uymaktan muaf değildir, ancak diğerleri ya da genel yasa tarafından buna *mecbur bırakılmaz* (ya da mümkün olduğunca az bırakılır).
2. Klasik kuramcılar tarafından tasavvur edildiği biçimiyle,

6 Pozitif hakların etkin gücü, bu haklar meşruiyet ya da *Rechtfertigung* düzenine ilave niteliği taşıdıkları ölçüde, Kelsen tarafından sonraları bu hakların *Wirksamkeit*'ı şeklinde adlandırılacaktır. Bu karşılaştırma için bkz. Manfred Walther, "Spinoza und der Rechtspositivismus", *Spinoza nell'350. Anniversario della nascita*. Proceedings of the First Italian International Congress on Spinoza, ed. Emilia Giancotti (Napoli: Bibliopolis, 1985).

yani tarihsel ya da ideal bir köken olarak ve ister bir masumiyet durumu (Rousseau'nun "asil yabanı") ister bir sapkınlık (Hobbes'un *puer robustus*'u) olarak ele alınsın, doğal durum kavramı burada yavaş yavaş nesnesinden yoksun kalmaya başlar. Son aşamada Spinoza'nın argümanı *tekabül ettiği bir doğal durum olmayan bir doğal hak* paradoksuna yol açacaktır.
3. "Çokluk" (Hobbes ve diğer birçokları için olduğu gibi) zalim devletin düzenli topluma karşıt olduğu gibi "halk"ın antitezi değildir. Spinoza önemli ölçüde kargaşanın olduğu bir dönemde yaşadı ve açık bir şekilde gördü ki kitlelerin (ister açık isterse gizli olsun) şiddetiyle ortaya çıkan sorunla, bu şiddeti ortak alandan tahliye etmeye çalışarak başa çıkılamaz. Siyasetin gerçek amacı, daha ziyade, bu şiddetle uzlaşmaktır. Bununla birlikte, göreceğimiz gibi, Spinoza daha sonraki yıllarda bu noktada fikrini önemli ölçüde değiştirmiştir.

"Arzu İnsanın Özüdür"

Şu ana kadar tartışmış olduğumuz savlar örtülü bir antropoloji içerir. Yani bu sorular şu eski soruya özgün bir cevap önerirler: "İnsan nedir?" *Ethica* bu cevabı temel bir önerme üzerine temellendirerek kurar: "Arzu insanın özüdür" (III, 95. önerme). Bu önermenin kendisi ontolojik bir ilkeden türer: "Her şey, yapabildiği ölçüde ve kendinde kaldığı sürece, varlığını sürdürmeye çabalar (*conatur*)" (yani bunu, kendi gücüyle ve özüne uygun olarak yapabildiği ölçüde yapar) (III, 6. önerme, çeviri değiştirilmiştir). Bu ifadeleri nasıl anlamalıyız?

Spinoza arzu (*appetitus, cupiditas*) terimini hem bireyin kendi varlığını (kendi biçimini) koruma gayretine, hem de bu gayretin özel olarak insani bilincine atfen kullanır. Ancak bu arzu ile istenç arasında bir ayrım yapma konusunda dikkatlidir. İstenç, bizim bir kurguyla ruhu bedenden ayrı düşündüğümüz zaman her insanın kendini koruma çabasına verdiğimiz isimdir. Öte yandan arzu "birbirinden ayrılmaz bir şekilde ruh

ve beden" ile ilişkilendirilen aynı çabadır (çeviri değiştirilmiştir). İnsanı istenci ile tanımlamak bize insanın ne olduğuna dair kısmi ve yetersiz bir fikir verir. Her insan bir ruh ve beden bütünlüğüdür. İnsan ne (Aristotelesçi geleneğin öne sürdüğü gibi) bir form ile tözün bileşimidir ne de (Descartes'ın Hıristiyan geleneğini yeniden yorumlamasına göre) iki tözün birliğidir. Ruh ve beden daha ziyade tek bir varlığın, yani tek ve aynı bireyin iki ifadesidir (II, 7. önerme, not). Belki de bu kavramların alışılmış sırasını tersine çevirerek Spinoza'nın fikrini böylece anlamaya çalışmak bizim için daha iyi olacaktır: İnsanın bütünlüğü, kendini koruma için duyulan tek bir arzunun bütünlüğüdür ki bu arzu bedenin eylemleri ve tutkuları ile ruhun eylemleri ve tutkuları yoluyla (yani hareketler serisi ve fikirler serisiyle) aynı anda ifade edilir. Bu seriler büyük ölçüde özdeştir, çünkü aynı bireysel özü ifade ederler; ancak bunu farklı bir biçimde yaparlar ve böylece doğal nedenselliğin düzenlerinin çeşitliliğini ifade ederler.

Bu herkesin kabul edeceği gibi zor bir savdır, ancak bu savın tartışmalı önemi oldukça açıktır. Spinoza ruh ve beden arasındaki bütün geleneksel hiyerarşi biçimlerini reddeder. Bu ret sonuçta bedeni ıslah edecek ve hem etik hem de siyaset alanında efendilik ve itaat hakkındaki varsayımlarımızı altüst edecektir. Bu itaat ilişkisi, ister kişinin kendi kendisiyle girdiği bir ilişki olsun, ister "dışsal" bir otoriteyle –bedenin bazı hareketleriyle zorunlu olarak alakalı olan bir birey ya da bir fikirle, örneğin Tanrı fikriyle– girdiği bir ilişki olsun böyledir. Spinoza'ya göre biz sadece, bedenin gücünün ne kadar yayıldığını bilmeyiz. Dolayısıyla bedenin üzerine keyfi ve baskıcı sınırlar empoze etmek için, özellikle de onun bilgiye erişimini yasaklamak için hiçbir nedenimiz yoktur. Tam tersine ruhu genel olarak "bedenin fikri" olarak düşünmeliyiz (II, 13. önerme). Bu fikir asla tümüyle upuygun olamaz, ancak bu fikrin "ilk ve ana" unsuru her zaman "bedenin varlığını olumlama (...) çabasıdır" (III, 10. önerme, tanım). Bununla birlikte tabii ki bu ıslah ruhu

bedene indirgeyerek başarılamayacaktır, zira biri diğerinin ne özü, ne de nedenidir. Spinoza "spiritüalist" değildir, ancak materyalist de değildir, en azından terimin alışılmış anlamında. Spinoza paradoksal olarak beden ve ruhun bileşenleri olan serilerin özdeşliği nedeniyle ruhun beden üzerinde bedenin ruhun üzerinde tesir ettiğinden daha fazla tesir edemeyeceğini iddia eder. Zihin-beden sorunu, felsefe tarihi boyunca devam eden o büyük saplantı, tek bir darbeyle ortadan kaldırılmıştır. Ruhun, beden edilgen olduğu ölçüde etkin olduğunu ya da bunun tam tersini düşünmek yerine aynı anda hem ruhu hem de bedeni ilgilendiren bir etkinlik ve edilgenlik tahayyül etmeliyiz. Sonuçta, toplumsal ilişkiler de hem (ruhlarda cereyan eden) ideolojik ilişkiler, hem de (bedenlerdeki) fiziksel ilişkiler şeklinde tahayyül edilmelidir. Bu ilişkiler birbirleriyle bağlantılıdır ve bireyin sahip olduğu aynı kendini koruma arzusunun ifadeleridir. Bu arzu diğer bireylerin ya da birey gruplarının (örneğin ulusun ya da devletin) arzuları ile uyumlu ya da uyumsuz olabilir.

Arzu, Spinoza'nın anladığı biçimiyle bir *yoksunluğun* ifadesi değildir. Tam tersine arzu esasen pozitiftir (zira doğadaki her bir birey kendi varlığını ve biçimini koruma eğiliminde olacaktır ki aslında bu aktivite onun "özü"dür). Ancak arzu bir *sonluluğun*, hak kavramıyla bağlantılı olarak hâlihazırda karşılaşmış olduğumuz bir sonluluğun ifadesidir. Zira hiçbir birey kendini mutlak olarak koruma gücüne sahip değildir. Bireyin tek yapabileceği, az ya da çok başarı ve süreklilikle onu tahrip etmeye meyleden iç ve dış nedenlerin önünü tıkamaktır. Bu nedenle bazı nesnelerin –ki bu bir insan (ve dolayısıyla başka arzuların taşıyıcısı) olabilir ya da olmayabilir, hayali ya da gerçek niteliğe sahip inanç veya bilgi nesneleri olabilir– peşine düşmeli ya da bazılarından kaçınmalıdır. Spinoza'nın özgünlüğünün büyük bir kısmı, arzu nesnesinin önceden belirlenmiş ya da hâlihazırda tanımlanmış olmadığını, ancak değişken ve yerine bir başkasının koyulabilir olduğunu önermesindedir. Bu kuralın tek istisnası, nesnesi *herhangi bir tekil şey* olan rasyonel

bilgi ("nedenlerden kaynaklanan" bilgi) için duyulan arzudur. İşte bu yüzden buradaki esas ayrım bilinçli ile bilinçsiz arasında değil, etkinlik ile edilgenlik arasındadır ki bu da bireyin, arzusunun odaklandığı nesnenin hâkimiyeti altında (edilgenlik) ya da bizzat kendisinin nesnenin "upuygun sebebi" olmasına (etkinlik) bağlıdır. Bütün çok şekilli arzu biçimleri, edilgenliğin, yaşam ve ölüm arasındaki (pozitif) diferansiyelin üstesinden gelmek için yeterli olan belirli ölçüde bir etkinlikten başka bir şey değildir.

O zaman net bir şekilde şunu söyleyebiliriz: "Öz" terimi burada oldukça sıra dışı bir anlamda kullanılmaktadır. Yukarıda belirttiğim tanımların bağlamları bu noktada çok nettir: "Öz" genel bir insanlık fikrine, bütün insanların kapsandığı ve farklılıklarının etkisiz hale getirildiği soyut bir kavrama gönderme yapmaz. Tam tersine öz, tam olarak her bireyi ona biricik bir kader vererek *tekilleştiren* güce gönderme yapar. Zira arzunun insanın özü olduğunu söylemek, her bireyin kendi arzusunun farklılığı açısından indirgenemez olduğunu söylemektir. Spinoza insan türünü bir soyutlama olarak addettiği için, bu terimin "adcılığın" bir biçimi olduğunu söyleyebiliriz. Sadece bireyler kelimenin en güçlü anlamıyla *vardırlar.* Ancak bu adcılığın atomcu bireycilikle hiçbir alakası yoktur: İnsanların farklı olduklarını (ya da daha iyisi farklı şekillerde davrandıklarını ve acı çektiklerini) söylemek, onların birbirinden izole edilebilecekleri anlamına gelmez. Böylesi bir izolasyon fikri, basitçe diğer bir aldatıcı soyutlamadır. Bireyin arzusunun biçimini belirleyen ve gücünü fiili hale getiren şey, her bir bireyin diğer kişiliklerle olan ilişkisi, aralarındaki karşılıklı eylemler ve tutkulardır. Tekillik, bireyler-arası bir işlevdir. Bu bir iletişim işlevidir.

Ancak arzunun bu tanımının bir başka sonucu daha vardır, zira Spinoza bilgi ve duygulanırlık arasındaki geleneksel ayrımı da reddeder. Yine bir unsuru diğerine indirgemek yerine, tartışmanın terimlerinin yerini değiştirir ve bunu istenç kav-

ramının eleştirisini genişleterek yapar. İstenç kavramı sadece ruha dair yanlış bir fikirden türeyen bir soyutlama değildir, bir fikrin ne olduğunu anlama konusundaki bütüncül başarısızlığa dayanır. Bir fikir ya da fikirler bileşkesi, şeylerin "ruhta" biriktirilen bir resmi, bir imgesi değildir; aynı zamanda başka bireyler (insan ya da değil) tarafından da etkilenen düşünen bir birey ya da beraber düşünen, yani aynı fikri oluşturan pek çok birey tarafından yapılan eylemdir. Dolayısıyla olaydan sonra özel bir istenç fiili ya da bu fikrin düşünce alanından *praxis* alanına geçebilmesi için bir duyguyla üretilen özel bir etki eklemek için hiçbir sebep yoktur. Her fikir her zaman zaten bir duygu (sevinç veya üzüntü ve –sonuç olarak– sevgi veya nefret, umut veya korku, vb.) ile birliktedir. Aynı şekilde her duygu bir temsile (sözlü bir imgeye ya da kavrama) bağlıdır. En güçlü fikirler ve özellikle kendi içinde doğru olan "upuygun" fikirler, aynı zamanda en güçlü duygulardır. Spinoza için bunlar neşe kaynağıdır, çünkü insanın bedeninin eyleme gücünü ve böylece aynı zamanda da ruhunun gücünü arttıracak şeyleri tahayyül etme çabasına bağlıdırlar (III, 11. önerme ve not). Ancak en şiddetli duygular en canlı imgelere içkin olanlardır, ister net ve anlaşılır olsun ister olmasın. Şeyleri upuygun bir şekilde ("nedenleriyle") bildiğimiz zaman, duygu sicilinden kopmamış oluruz; tam tersine bütün duygularımızı neşe kaynağı tutkulara dönüştürmeye meylederiz. Bunun aksine, "ruhun dalgalanması" ve iç çatışmalar tarafından nitelenen tutkular hayatının, bilgi yokluğuna tekabül ettiğini düşünmek tamamen yanlış olacaktır; zira eğer düşünüyorsak (ki acı çekmek düşünmektir), o zaman, her ne kadar mümkün olan en zayıf biçiminde de olsa bir şey biliyoruz demektir (bu bilgi biçiminde, karşılarında kendimizi görece güçsüz hissettiğimiz şeylerle karşı karşıya geldiğimizde, bu dışsal nesneleri bizde oluşturdukları etkiler temelinde tahayyül ederiz). Bu tabii ki bir yanılsama ya da yanlış değer biçmedir. Ancak böylesi bir yanılsama dahi, bir bilgi yokluğu değildir; bu da bir "bilgi biçimi"dir. Spinoza *insanın her zaman*

düşündüğünü söyler (ancak insan her zaman upuygun bir şekilde düşünmez). Burada Spinoza, öğretisi duygulanırlığa verdiği önemden ziyade düşüncenin duygulanırlıktaki rolüne verdiği önem ile karakterize edilen Freud'u açıkça önceler.

Bilgi ve duygulanırlık arasındaki, hem zihinci hem de irrasyonellik yanlısı öğretilerin parçası olan yapay ayrımın yerini başka bir ayrım almalıdır. Bu ayrım farklı *duygulanımsal rejimlere* tekabül eden farklı bilgi tipleri arasındaki ayrımdır. Bu iki unsur bir araya geldiklerinde bir "yaşam biçimi" oluştururlar. Spinoza'nın imgelem ve akıl dediği ve birbirlerine edilgen ve etkin gibi zıt olan iki ana bilgi tipi vardır. Bir kere daha, siyasal önemi hemen açıkça görülen antropolojik bir ayrım ile karşı karşıyayız. Bazı insanlar imgelem dünyasında yaşarlar. Spinoza sürekli olarak bunun en azından çoğu tarihsel durumda kitlelerin kaderi olduğunu üstü kapalı bir şekilde söyler ki bu da batıl itikada dayalı olarak kurulmuş olan rejimlerin, özellikle de teokrasi ve monarşilerin eğilimli olduğu kargaşaları açıklar. İnsanların küçük bir kısmının, içinde bulundukları koşullar ve kendi kişisel çabaları sayesinde akıl dünyasına erişimi vardır. Öyle görünecektir ki eğer hakikaten demokratik bir rejim gelecekse, bu azınlığın çoğunluk olması gerekecektir. Ancak eğer *Ethica*'daki ve *TTP*'deki argümanlara daha yakından bakarsak, bu basit sunumun çok mekanik olduğunu görürüz. Gerçekte tüm insanlar hem imgelem dünyasında hem de akıl dünyasında yaşarlar. Her insanın içinde zaten biraz akıl (yani bazı doğru fikirler ve neşe verici tutkular) vardır, bu akıl sadece kişinin kendi yararlılığı hakkında sahip olduğu kısmi bilgiden kaynaklansa bile. Ve her insanın içinde biraz olsun imgelem (bilim, felsefe ve kendi deneyimlerinden pek çok doğru fikir edindiği zaman bile) vardır; bu imgelem, insanın bütün dışsal nedenlere egemen olamamasından kaynaklansa bile (ki biz bunlara toplu olarak "talih" diyoruz)... Bütün siyasetin temel sorunu, ki bu zaten siyasal kurumların ve devletin korunmasının da sorunudur, akıl ve imgelemin birbirini nasıl etkilediğini ve toplumcul-

luğa nasıl katkıda bulunduğunu bilmektir. Bir önceki bölümde, Spinoza'nın bu sorunu "Sitenin temelleri"ni gözler önüne serdiği *Ethica*'nın IV. bölümündeki 37. önerme üzerine "çifte kanıt" ve "çifte yorum" (not) yoluyla nasıl çözümlediğini gördük.

İlk kanıt ve not, Sitenin *rasyonel yaratılışını* açıklar. Akılları rehberliğindeki insanlar (böyle yönlendirildikleri ölçüde) kendileri için yararlı olanın peşinden giderler. Herhangi bir insan için en yaralı olan şey ise kuvveti kendisininkiyle birleştiğinde kendisi için daha büyük bir güvenlik, refah ve bilgi sağlayacak olan diğer insanlardır. Kendini koruma arzusu, bu nedenle, her insanın diğerleri için iyi olanı arzu etmesini ve onlarla beraber istikrarlı bir birlik oluşturmak istemesini ima eder. Şu vurgulanmalıdır ki, yukarıda tartışılan antropolojik sava göre insanlar birbirleriyle özdeş ve birbirlerinin yerine geçebilir (her biri herhangi bir başkasının yerini alabileceği ve Kant'ın bir süre sonra söyleyeceği gibi "kendi eyleminin maksimini bir evrensel yasa gibi kurabileceği" şekilde) oldukları ölçüde değil, tam olarak birbirlerinden "mizaç"ları (*ingenium*) itibarıyla, yani kapasiteleri ve karakterleri itibarıyla farklı oldukları ölçüde birbirlerine karşılıklı olarak fayda sağlarlar. O halde başkalarını kullanabilmek ve onlar tarafından kullanılabilmek amacıyla, başkalarının iyiliğini kendi iyiliğimin bir işlevi olarak arzu etmek (ve böylece kendi iyiliğimi başkalarının iyiliğinden beklemek), hiçbir şekilde başkalarının da benim gibi olmasını, benim gibi davranmasını ve benim fikirlerimi benimsemesini arzu etmek değildir. Tam tersine bu onların farklı olmasını, kendi güçlerini geliştirmelerini ve kendileri için neyin yararlı olduğunu daha fazla ve upuygun olarak bilmelerini arzu etmektir. Başka bir deyişle, rasyonel olarak tasavvur edilen ve üyelerinin gündelik etkinlikleri sonucunda kurulan Site, aslında dostluk, ahlak ve din duyguları ile bir arada tutulan kolektif bir bireyselliktir; ancak bu bireysellik aynılık üzerine kurulmamıştır. Dolayısıyla bu, her insanın kendi bireyselliğini onaylayabileceği ve kuvvetlendirebileceği aracın ta kendisidir.

Görmüş olduğumuz gibi *duygulanımsal yaratılış, rasyonel yaratılış* ile merkezi bir noktada çelişir: İnsanların etkin bir şekilde ortak bir iyinin peşinden gidebilmeleri için, bu iyinin her insan için imgeleminde bir sevgi nesnesi olması gerekir. Bir şey için hissettiğim sevgi, bu nesnenin aynı zamanda başkaları tarafından da sevildiği (ve dolayısıyla arzu edildiği) gerçeği ile artar ve bunu seven ne kadar çok insan varsa o kadar artar. Bütün bu duyguların kesişmesi ve bunların karşılıklı olarak birbirlerini desteklemeleri, bir toplumsal bağ biçimi oluşturabilir. Ancak bu basit şemanın iki noktada nitelendirilmesi gerekir. Birinci olarak, burada söz konusu olan destekleme (yukarıda görmüş olduğumuz gibi), aslında nesnel bir faydadır, ancak bir *yanılsama* mekaniğine dayanır: Ben diğerlerinin de benim sevdiğim şeyi sevdiğini (yani sevgimizin aynı nesneye yönelik olduğunu) ve onların da bu nesneyi aynı şekilde (benimle aynı sevgi ile) sevdiklerini tahayyül ederim. İkinci olarak bu destekleme ikircikliдir: Zira benim arzu ettiğim iyiyi elde edemeyecek kadar güçsüz olduğum hissiyatına, bunu başkalarının vasıtasıyla elde edebileceğime dair sahip olduğum umuda ve onların beni arzu ettiğim şeyden mahrum bırakabilecekleri korkusuna dayanır. Dolayısıyla bu destekleme her an kendi karşıtına dönüşebilir; aslında *kendi karşıtını içerir.* Sonuç olarak bu şekilde kurulan bir Site aynı zamanda hem çok güçlü hem de çok istikrarsız olan psişik bir ekonomiye dayanır: Ki modern terimlere özdeşleşme şeklinde çevirebileceğimiz bu kavrama Spinoza "duygulanımsal taklit" (*imitatio affectuum*) der. Eğer insanlar tamamen akla uygun yaratıklar olsalardı, onların oluşturdukları topluluklar tamamen karşılıklı yarar ve benzerlikteki farklılık tarafından bir arada tutulurdu. Ancak insanların hepsi, farklı derecelerde olsa da, hayal gücü kuvvetli yaratıklar oldukları için, insan topluluklarının da özdeşleşme mekanizmalarına, yani (hayali) bir benzerlik *fazlalığına* dayanması gerekir.

Spinoza ihtirası özdeşleşme ilişkileri arasına koyar. İhtiras, bireylerin, diğerlerinin kendi fikirlerine uyduğunu görme

ve diğerlerine onların hoşuna gidecek, kendilerini özdeşleştirebilecekleri bir imge sunma arzusudur. Spinoza kolektif *sınıf* ve *millet* temsillerini aynı nedenlere atfeder (III, 46. önerme). Bu örnekler duygusal özdeşleşmenin sonuçlarını, yani bireyler arasındaki farklılıklardan duyulan korkuyu ve yanlış değer biçmeyi tasvir etmeye hizmet eder. *TTP*'deki çözümlemeler, kiliseleri ya da aslında paylaşılan bir dinsel dogmaya inananlar arasındaki karşılıklı özdeşleşme üzerine kurulmuş herhangi bir topluluğu da bu tipin bir başka kurumu olarak düşünmemize izin verir. Bütün bu örnekler, nefret (sınıfsal nefret, ulusal nefret, teolojik nefret) olmadan sevginin de (komşumuza, yurttaşımıza, dostumuza yönelik sevgi) olamayacağını ve bu iki zıt tutkunun birbirlerinden farklı nesnelere değil, imgelemde ister benzer, ister farklı olarak algılansınlar, aynı nesnelere de zorunlu olarak yöneldiğini gösterir. (Dolayısıyla inanan kişi, komşusunu Tanrı'da sevecektir, ancak aynı zamanda bir günahkâr ve sapkın olduğu için ondan korkacak ve nefret edecektir.)

Tutkular içinde köklenen toplumculluk, bu yüzden zorunlu olarak çatışmalıdır. Ancak yine de bu *gerçek* bir toplumculluktur. Spinoza'nın en büyük entelektüel cesaretlerinden birisi, ya bireylerin birbirine karşı olduğu ve toplumun çözüldüğü (*homo homini lupus*) ya da toplumun bir bütün olarak kurulduğu ve bu yüzden bu toplum üyeleri arasında barış ve sevginin zorunlu olarak hüküm sürdüğü (*homo homini deus*) geleneksel alternatif ikiliden bir kopuşu gerçekleştirmiş olmasıdır. Gene de, toplumsal nefretin varlığını ve aşırı sevgi ile aşırı nefret arasındaki duygusal gidip gelmeyi kabul ettiğimize göre, toplumsal nefretin sınırlandırılması gerekmektedir. Bu sınırlar devlet tarafından, yani baskıları yasa biçimini alan bir güç tarafından empoze edilir. İşte bu yüzden Spinoza, *Ethica*'nın IV. bölümündeki 37. önermenin ikinci notunda, tutkuların çatışmasından, bireylerin güçlerinin bir kısmını (ya da haklarını), iyiyi ve kötüyü, adaleti ve adaletsizliği, dindarlık ve dinsizliği evrensel

terimlerle tanımlayacak, mülkiyet ve adalet kurallarını kanun halinde derleyecek ("herkese kendisine ait olanı teslim et") ve insanların, durumun olgularına göre, hataları için ceza, meziyetleri için ödül almalarını temin edecek bir kamu kurumuna devretmeleri zorunluluğunu çıkarsar. Böylece argümanın merkezi, ortak iyi kavramından sivil itaat kavramına kayar.

Biz bu yüzden Sitenin oluşumuna dair bu iki zıt anlatının, iki tip Siteye tekabül etmediğini, hele hele (bir anlamda "semavi" olan) ideal Site ile (onulmaz bir biçimde "dünyevi" olan) gerçek Siteler arasındaki bir karşıtlığa hiç denk gelmediğini anlamalıyız. Bunlar tek bir karmaşık sürecin iki yönünü ya da başka bir deyişle tek bir diyalektikteki iki momenti temsil ederler. Her gerçek Site, her zaman için eşzamanlı olarak, hem etkin yaratılış hem de edilgen yaratılış üzerine –bir yandan "özgür" (ya da daha ziyade özgürleştirici) bir rasyonel anlaşma, öte yandan da içsel ikircikliliği, bir baskının varlığını varsayan hayali bir anlaşma üzerine– kurulur. Son kertede toplumculluğun, bireylerin kendilerini koruma ve böylece karşılıklı yararı sağlama çabasından başka bir nedeni yoktur. Eğer Hobbes veya Rousseau'nun tahayyül etmiş olduğu gibi yöntemsel bir kurguyla belli sayıda "izole" birey düşünseydik, onları doğal çevrelerinin gücüyle ezilmiş ve pratikte kendilerini koruyamaz bir şekilde görmemiz gerekirdi. Site sadece içsel olarak rasyonel olmakla kalmaz, rasyonel davranış, arkasındaki rasyonalite ister ekonomik, ister ahlaki, isterse entelektüel olsun, Sitenin kuruluş sürecinin bir parçasını oluşturur. Akıl ile alakalı bu duygular (sevgi ve sevinç) olmaksızın, hiçbir Site ayakta kalamazdı. Fakat hiçbir Site de tümüyle rasyonel bir temelde var olamaz; zira insanlar çoğu zaman tutkuları tarafından yönlendirilir, akılla değil. Dolayısıyla eğer insanların gerçekten görece istikrarlı Sitelerde ve toplumlarda yaşadıkları doğruysa, o zaman bu, başka bir şekilde, imgelem ve kamu baskısı arasındaki karşılıklı etkileşimin bireylerin çıkarlarının kolektif mantığını desteklemesi ve belirlemesinden kaynaklanır. Her şeyden önce

bu, devletin bireyleri sanki yaşamlarını "aklın rehberliğinde" sürdürüyorlarmışcasına davranmaları için zorlamasından ve bunu onların tutkuları ile oynayarak yapmasından kaynaklanır. Bu durumda Spinoza için devletin zorunlu bir şer odağı olduğunu söylemeli miyiz? Yoksa bu daha ziyade görece bir iyi midir (bu noktada Spinoza'nın "eğer korkmazlarsa dehşet verici" olan kalabalığı disipline edebilmek için hem devletin hem de dinin, Yumuşak başlılık ve Pişmanlık gibi kendi içinde kötü olan "üzücü" tutkulara başvurmaları gerektiği gerçeği üzerinde ısrar ettiğini hatırlamak gerekir [IV, 54. önerme, not])?

Bu diyalektik üzerinden tekrar giderek, Spinoza'nın insan doğası tanımının sonuçlarından bazılarını daha ayrıntılı incelemiş olduk. Akıl ve tutku, genel olarak doğanın kendisi olduğu gibi, bu doğanın veçheleridir de. İnsanlar doğanın tekil parçalarıdır ve biz onlara ayrıcalık göstermeye meyledebiliriz, ancak onlar özel muamele için hiçbir içkin unvan taşımazlar. Akıl doğanın üstünde değildir ve tutku doğanın "sapkınlığı" değildir. Toplumculluğun ve Sitenin kuruluş süreci doğaya tümüyle içkin, yani belirli nedenlerle açıklanabilir bir süreç olarak kalır. Ya da daha iyisi, insan düzeninde doğal nedenselliğin aldığı biçimi idrak etmemizi sağlayan şey, tam da bu akıl ve tutku, yarar ve çatışma diyalektiğidir.

Topluluk Açmazı ve Bilgi Sorunu

Bununla beraber çizdiğim çerçeve hâlâ bir şekilde soyut. Gerçek bir siyaset teorisi sadece bir dizi anlaşılabilme ilkesi vermez. Böyle bir kuram aynı zamanda tarihin somut gerçekliklerini, mevcut siyasal rejimlerin tekilliğini, onların istikrarının ve istikrarsızlıklarının doğrudan ve içkin nedenlerini ve insanların özgürlüklerini, dolayısıyla faydalarını arttırmalarına imkân verecek koşulları anlamaya çalışmalıdır. Spinoza iki incelemede de (*TTP* ve *TP*'de) böylesi somut sorularla uğraşır. Daha önceki bölümlerde de görmüş olduğumuz gibi,

bu iki eser arasında önemli görüş farklılıkları vardır. Şüphesiz ki bu farklılıklar, aradaki zamanda değişime uğramış olan dönem koşulları ve yazarın stratejik amacı ile açıklanabilir. Ancak bu iki eser özdeş öncüllerden kısmen çelişen sonuçlar çıkardıkları için, görüş açısındaki bu kayma, teorik bir sorun olarak çözümlenmelidir.

TTP'de Spinoza, Cumhuriyetçi Birleşik Eyaletler rejimini ("Özgür Cumhuriyet"i) bir demokrasi olarak (ya da tarihsel olarak demokrasiye en yakın rejim olarak) sunmuş ve demokrasiyi "en doğal devlet" olarak tanımlamıştır. Demokrasinin kurumlaşmasını, bireyler arasında birlik sözleşmesi (*pactum*) biçimini alan, temel teşkil edici hakikat ve model olarak tarif etmiştir. Bu sözleşmeyle her birey yasama, hükmetme ve hem kamusal hem de özel suçları cezalandırma hakkını (kendisinin de bir parçası olduğu) kolektif egemene devreder. Bu argümanın anahtar kelimesi özgürlüktür. Bir yandan "devletin amacı gerçekte özgürlüktür" (*TTP*, 293). Öte yandan kurumların istikrarını sağlayacak olan araçlar, fikir ve ifade özgürlüğüdür. Bu özgürlükler ortadan kaldırıldığında sonuç isyan ve iç savaştır. Bunun tersine özgürlükler var oldukları zaman, vatandaşların ortak bir istenç kurmalarını ve kendi ortak iyilerini belirlemelerini sağlarlar. O zaman burada ortaya çıkan can alıcı soru, din ve Site arasındaki ilişkiye dair olandır.

Bu soruyu cevaplayabilmek için Spinoza konudan büyük ölçüde saparak teolojik imgelemin tümüyle reforme edilmesine girişmiştir. Eğer insanlar cennette olduğu gibi dünyadaki kurtuluşun verili bir inanca bağlı bulunmaya dayalı olduğuna ve bu inancın diğerleri tarafından reddedilmesinin kendi kurtuluşları için bir tehdit olduğunu düşünüyorlarsa, o zaman özel alanı kamusal alandan ayırmak, dini fikirleri özel alana kaydetmek ve şekli bir hoşgörü oluşturmak anlamsızdır. Böylesi bir inanış bir anlamda gereklidir, zira hiç kimse inancını kendi mizacıyla uyumlu olarak yaşamamaya karar veremez. Ve hatta bu inanış yararlı bile olabilir, çünkü insanları komşularını sevmeye teş-

vik eder. Öyleyse bizim amacımız Kutsal Kitap'tan tümüyle evrensel bir dogmanın çekirdeğini çıkararak inancın kendisinin içeriğini değiştirmek olmalıdır. Bu dogmanın içeriği tamamen komşu sevgisi, kurtuluş umudu ve itaatimizi talep eden bir İlahi yasanın onaylanmasından oluşacaktır. Bundan sonra bu dogmaların bütün felsefi fikirlerle ve tanrısallığın temsilinin bütün bireysel değişkenleriyle uyumlu olduğu gösterilebilir. Dolayısıyla dogmayı bu ayrımı formüle ederek "mistik niteliğinden sıyırmak" ve bunu herkesin üzerine kolektif bir kural olarak empoze etmek, (demokratik) devletin sorumluluğudur. Bunu kendi başına kiliselerin yerini alarak değil, kiliselerin kamu etkinliklerini ("dışsal din") kontrol ederek ve kendisini inancın siyasal sonuçlarının (adalet, yardımseverlik ve genel olarak "işler") tek yetkili yorumcusu haline getirerek yapmalıdır. Bu çözüm açık bir şekilde klasik hoşgörü fikrinin çok ötesine gider. Bir yandan bütün farklı okullar arasında topyekûn bir eşdeğerlik ve hakların mutlak eşitliği kurulur, öte yandan ise Kilise aygıtı tümüyle devlet aygıtına tabi kılınır.

Bu savları formüle ederken Spinoza, şüphesiz ki monarşi yanlısı partiyle gizlice anlaşarak, kitlelerin görünen savaş ve kriz korkusundan yaralanmakla tehdit eden ve Cumhuriyet'i ortadan kaldıracak olan yükselen fanatizmle mücadeleye yardım edebilmeyi umut ediyordu. Yaşanacaklar –trajik bir şekilde– Spinoza'ya korkularının boşuna olmadığını, ancak önerdiği çözümün bir yanılsama olduğunu gösterecekti. Witt kardeşlerin öldürülmesi üzerine düşündükleri, onu iki sonuca götürmüş gibi görünür. Birincisi, 1650'den 1672 yılına kadar süren Cumhuriyetçi rejimin gerçek bir "demokrasi" değil, eşitlikçi olmayan biçimleri nedeniyle toplumsal çatışmanın sebeplerinden biri olan bir oligarşi olduğuydu. İkincisi ise siyaset ve teoloji söz konusu olduğunda, rasyonel argümanının, kitlelerin (*vulgus, multitudo*) fikirleri üzerindeki etkisine haddinden fazla değer biçmiş olmasıdır. Daha da derin bir düzeyde, onların kendi davranışlarını rasyonel olarak idare etme ve kendi kendileri-

ni yönetme kapasitelerine haddinden fazla değer atfetmişti. Bu iki önermenin belli bir ölçüde birbirini dengelediği doğrudur, zira kitlelerin aşırılığı, demokrasi yoksunluğunun bir sonucudur. Ancak ne olursa olsun Spinoza kesin olarak insanların, şartlar ne olursa olsun "doğa"ya uygun demokratik bir rejim kurabilme becerisine olduğundan daha fazla değer biçmişti.

Bu bağlamda *TP*'nin tamamlanmış bölümlerini, olaylara yeni bir açıdan bakmaya yönelmesinin bir kaydı olarak görebiliriz. Bu yeni bakış açısında özgürlük sorunu ortadan kalkmaz. Tam tersine Spinoza özgürlüğün koşullarına dair araştırmasının kapsamını daha da genişletir. Şimdi artık bilmek istediği şey özgürlüğün farklı siyasal rejim tipleri altında, hangi egemenlik biçimini (monarşi, aristokrasi, demokrasi) alırsa alsın, nasıl temin edilebileceğidir. Ancak özgürlük artık devletin deklare edilmiş "amacı" değildir. Artık temel kaygı iç barış ya da *güvenlik*tir (*TP*, V, 2). Dolayısıyla temel siyasal soru farklı kurum sistemleri aracılığıyla bir siyasal rejimin istikrarının nasıl temin edilebileceğidir –ya da daha basit bir şekilde ifade edilecek olursa devrimlerin nasıl önleneceğidir. Sonuç olarak bir toplumsal sözleşme fikri artık devletin dayanaklarından biri değildir. Bunun yerine insanların doğal haklarıyla (yani kendi güçleriyle) *kolektif bir birey*, yani bireylerin bireyi olarak devleti yarattıkları sürecin tasviri vardır. Bu kolektif bireyin herkesin bedensel güçlerinin birleşiminden oluşmuş bir "bedeni" ve bu bedenin *fikri* olan bir ruhu vardır. Bu ruhun pek çok işlevi vardır: Ruh, bedenin imgelemde ve akılda temsil edilebilmesinin bir yolu, etkin kararın koşulu (yani hükümet), ve aynı zamanda kolektif tutkuların ifadesi için bir araçtır.

Spinoza daha sonra, o zamanki siyasal tartışmaların merkezinde yer alan bir kategoriyi onarıp, ona garip bir biçimde ters bir anlam yükler. Ona göre devlet kendini istikrarlı bir bireysellik olarak kurabildiği zaman *mutlak*tır. Spinoza'nın hem kendi deneyiminden hem de "realist" siyasal kuramcılardan (özellikle de Machiavelli'den) aldığı temel aksiyom, politik

beden için en büyük tehdidin dış düşmanlar değil, her zaman için iç çatışma (başka bir deyişle kendi vatandaşları) olduğudur. Bu yüzden ancak kendi vatandaşlarının güvenliğini temin edebilecek ve ideolojik veya sınıfsal farklılıkları nedeniyle ortaya çıkabilecek çatışmaları önceden görebilecek ve etkisiz hale getirebilecek şekilde örgütlenmiş bir devlet istikrarı amaçlayabilir. Teoride her türlü rejim bunu başarabilir ve dolayısıyla "mutlak" olabilir. Demokrasiye artık hiçbir kuramsal üstünlük verilmemektedir. Spinoza etkin bir demokrasinin "en mutlak" devlet (*omnino absolutum*) olacağını, yani mümkün olan en fazla özgürlüğü ve eşitliği mümkün olan en fazla güvenlikle birleştireceğini ileri sürer. Ancak bu iddiasını kanıtlamaz, çünkü bununla ilgili bölümler eksiktir. Bunun yanı sıra demokrasi, kurulması en güç rejim tipi olarak görünür.

Pek çok okurun *TP*'de Spinoza'nın önceki fikirlerinden caydığını düşünmesi anlaşılırdır. Özgürlük felsefesinin yerini toplumsal beden felsefesi almıştır. Hak üzerine kurulmuş bir devletin yerini güç üzerine kurulmuş bir devlet almıştır. Bununla birlikte Spinoza'nın bakış açısına göre saçma olan tam da bu ayrımdır. Dolayısıyla doğru yorum bu olamaz. O zaman geri dönelim ve Spinoza'nın düşüncesinin iç mantığına daha yakından bakalım. Şüphesiz ki tarihsel koşullar, *TP*'deki argümanı yeni bir çizgiye çekmek konusunda çok etkiliydi. Ancak bu koşullar kendi içinde Spinoza'nın siyaset kuramının ve antropolojisinin temel ilkesini, yani hak ve gücün özdeşliği düşüncesini tartışmaya açmadı. Spinoza'nın insanın özgürleşmesi projesini temellendiren şey bu özdeşliktir. O halde Spinoza neden bu noktada yeni bir devlet yapısı modeli benimser? Ben Spinoza'nın, *TTP*'de geliştirdiği modelde bir çelişki olduğunu ve bu çelişkinin onun "özgürlük" anlayışının içsel bir zayıflığını yansıttığını fark ettiğini düşünüyorum. O halde *TP* Spinoza'nın kuramına, kuramın orijinal *öteki*'si sayılabilecek olan şeyi –hiç aklından çıkmayan ancak kavramsal olarak etraflıca düşünmeyi bir türlü başaramadığı kâbusu– dâhil ederek bu zayıflığın üstesinden

gelme girişimi olarak kayda değerdir. Bu da siyasette ve tarihte çokluğun (*multitudo*) ve kitle hareketlerinin özel rolüdür. O halde Spinoza güvenlik uğruna özgürlük vizyonunu kaybetmiş değildir. O sadece özgürlüğün *gerçek* koşullarını tanımlamaya çalışmaktadır.

Bu bakış açısından *TTP* büyük bir negatif argüman, bir *reductio ad absurdum* olarak görülebilir. Bireylerin hakları-güçleri uyumlu bir şekilde bir araya gelmediğinde, sivil toplum zedelenecektir. Biz bunu fikirlerin baskı altında tutulmasının ideolojik mücadeleye ve dolayısıyla korkunç bir devrim ve karşı-devrim döngüsüne yol açtığı zaman görürüz. Bireyler için sivil toplumun yıkımı kendi yıkımlarının doğrudan başlangıcıdır. İşte bu yüzden insanlar sıklıkla kendi bireysel güçlerini bir araya getiren kurallar koyarlar ve bu kurallara saygı gösterirler. Bu kurallar fikirlerin iletişimini teşvik ederek, gücün bireylerden kamu otoritesine sürekli devrine yol açar. Bu devrin (ister zımni isterse bilinçli bir sözleşme olsun) pratik sonucu, herkesin gücünün ayrım olmaksızın çoğalması, yani haklarının çoğalmasıdır. Devlet ve birey mutlak otonomilerini kaybederken sadece hayali bir özgürlüğü, bir güçsüzlüğü kaybetmişlerdir. Bunun karşılığında kendilerini etkin olarak kendi özgürleşmelerine yönelik projeye adamışlardır.

Güçlerin birleşimini yöneten kural bireysel arzuların ve mizaçların çeşitliliğine ne kadar iyi bir şekilde uyarlanırsa, sonuçları da o kadar etkin olur. İşte bu yüzden *TTP* bu kuralın biçiminin sadece (ancak sıkı bir şekilde) yasaya itaati temin etme ihtiyacıyla sınırlanabilen topyekûn bir ifade özgürlüğü olması gerektiğini belirtir (*TTP*, 20. bölüm). Görmüş olduğumuz gibi böylesi bir kuralın esas anlamı *hiç kimse bir başkası gibi düşünmeye zorlanamaz* ya da hatta başkası gibi (deyim yerindeyse "başkasının ağzıyla") konuşmaya zorlanamayacağıdır. Aslında, uç noktada bu fiziksel bir imkânsızlıktır, zira bu, söz konusu bedenlerin, siyasal-dinsel "mistik beden" fantezisiyle aynı çizgide, birbirinden ayırt edilemez olduğu anlamına gelir. Eğer bu

koşullar incelenirse o zaman devlet yasayla uyumlu olan her bir bireysel eylemin kolektif faili olarak varsayılabilir, çünkü devletin eylemlerinin fiili nedeni (ki bu eylemlerin ilki yasanın kurulmasıdır) devletin varlığında kendi faydalarının ya da zevklerinin araçlarını bulan bireylerin karşılıklı eylemidir.

"Eğer medeni kanun altında sadece eylemler suçlanıyor ve sözler cezalandırılmıyorsa", o zaman "yasanın spekülatif düşüncenin alanına zorla sokulduğu ve fikirlerin suç gibi dava edilerek mahkûm edildiği" olgusundan kaynaklanan ayaklanma imkânsız kılınacak (*TTP*, 51) ve bu ayaklanmanın gayri meşruiyeti hemen açık bir şekilde görülecektir. Bu yüzden monarşi ve aristokrasi kendilerini tahrip etmeye meylederler. Oysaki demokratik bir rejim sınırlarını bilebilir ve böylece onları belirsizce genişletmeye çalışabilir.

Bu argüman, çok duru ve çok akla yatkın olmasının yanı sıra, tarih boyunca filozofları ve vatandaşları kendilerini demokrat olarak görmeye iten motivasyonların da pek çoğunu kapsar. Ancak bunun savunulamaz olduğu ortaya çıkar. Argüman öncelikle hem pratikte hem de *Ethica*'nın antropolojisiyle karşılaştırıldığında görünen bir iç tezat içerir. *TTP*'nin "demokratik" çözümü, tümüyle, bir yanda *konuşma* ve *düşünce* ile diğer yanda *eylemler* arasında açık bir ayrım yapabilme imkânına dayanır. Ancak böyle olunca "hak" fikri artık güce eşdeğer olmaz. Hak, bir otorite tarafından *apriori* olarak öne sürülen şekli bir kriter olma durumuna dönmüştür. Güç perspektifinden, ki bu gerçekliğin perspektifidir, bakıldığında en etkin olan –ve özellikle de adaletsizliğe ve mevcut devletin kötülüklerine saldıran– sözler ve düşünceler, aslında eylemdirler. Bunlar aslında tüm eylemler arasında en tehlikeli olanlardır, zira diğer insanları düşünmeye ve harekete geçmeye kışkırtırlar. Dolayısıyla bu kriter, tam da en vazgeçilmez olduğu anda kullanılamaz hale gelir. Spinoza bu hakikati *TTP*'yi yayımlamaya hazırlandığı sırada keşfetmiştir. Tabii ki buradaki meselenin aslında bir toplumsal sözleşme ve temel demokratik değerlere

duyulan ihtiyaca dair bir *konsensüs* oluşturabilmek olduğu söylenebilir. Ancak böylesi bir konsensüs, devletin yozlaşmadığı ya da Spinoza'nın diyeceği gibi "şiddet yanlısı" olmadığı durumda var olabilir. Eğer bu argüman sırasını takip edersek, sonsuz bir gerilemeye sürükleniriz. Bu gerileme, bir anlamda, *TTP*'ye dair en ilginç şeydir. Sivil sözleşmenin devam etmesini temin edebilmek için bunu bir dinsel sözleşmeyle, yani bütün teolojik eğilimlere ortak olan inanç talepleri üzerine bir anlaşma ile desteklemek gereklidir. Buna karşılık dinsel bir sözleşme bazı ortak tutku bağlarını varsayar. Spinoza bu bağı vatanseverlik olarak tanımlar. Ancak bir *demokratik vatanseverlik* kavramı kaçınılmaz bir şekilde milliyetçilik (bir halkın ilahi seçimi ideolojisi) ve evrenselcilik (vatandaş ve komşunun özdeşliği iddiası) arasında sıkışıp kalacaktır. Bu sadece sorunsal olmaktan daha öte bir şeydir. Aslında baştaki kısır döngüye geri dönüş yoluna girmiş oluruz.

İşte Spinoza'nın *TP*'de üzerinde çalışmayı tasarladığı açmaz budur. Bir *konsensüs*, sadece daha önceden var olan fikirlerin iletimi anlamında değil, ancak her şeyden önce bütün *iletilebilir fikirlerin* (yani birbirini karşılıklı olarak dışlamayan fikirlerin) yaratılış koşulu olarak nasıl üretilebilir? Ve siyasetin "maddesi", görmüş olduğumuz gibi, izole bireylerden değil, en sık görülen tutkusu korku olan, ve yönetenin de yönetilenin de aynı şekilde ait olduğu bir *kitle*den oluştuğuna göre, o zaman bu konsensüs nasıl üretilebilir? Zira bir kitle, bu anlamda, sadece onu yönetenler için değil, kendisi için bile korkutucu bir şeydir (*terrere, nisi paveant*).

Bu perspektif Spinoza'ya hem tarihsel koşullar hem de kendi teorisinin içindeki içsel zorluklar tarafından empoze edilmiş, Spinoza'nın *kurumlar*ın işleyiş biçimlerini detaylı bir şekilde incelemesine yol açmıştır. Bu kurumlar sadece yasalar (*leges*) değildir: Aynı zamanda bir idare ve denetleme, temsil, karar ve kontrol sistemlerinden oluşan "devlet aygıtı" (*imperium*) da bu kurumlara dâhildir. Böylece bunlar bir rejimden başka bir reji-

me (monarşi, üniter ya da federal aristokrasi, demokrasi) değişecek olan güçlerin, kamu dairelerinin ve toplumsal koşulların dağılımını ifade eder. Yani sınıflar olarak görülen yönetenler ve yönetilenler arasındaki ilişkiyi kurumlar organize ederler. Spinoza bireylerin son kertede her zaman kendilerini koruma arzusuyla ve dolayısıyla kendileri için en faydalı olanı arama isteğiyle motive oldukları fikrini bırakmaz. Ancak devletin "bağımsız" güçler temelinde tesis edildiği fikrini tamamen terk eder. Başka bir şekilde ifade edecek olursak, sadece birbirleriyle yan yana koyulmuş olan bireyler arasında anlaşmaya varılan bir toplumsal *sözleşme* fikrinde kalan bir doğal durum kurgusuna dair her türlü izi uzaklaştırır. Zira bireyler bağımsız (*sui juris*) *değiller*dir, sadece belli bir ölçüde –az ya da çok– böyle olabilirler. Dolayısıyla kurumların siyaset kuramı açısından bir sorun olarak esas önemi, *siyasetin asıl maddesinin kitlenin kendisi olması*ndan kaynaklanır. Bireyler çıkarlarını kendi kendilerine temsil ettikleri, yani düşündükleri ve harekete geçtikleri zaman, bunu zaten her zaman kolektif olan hayali biçimlerde (bir grubun umutlarını ve korkularını taşıyan öykülerle) yaparlar.

O zaman "politik beden"in kuruluşu, çokluğun gücünün (*potentia multitudinis*), edilgen olan bu gücün, etkin olmaya meylettiği *içsel* bir dönüşüm süreci olarak anlaşılabilir. Bu etkinlik hem bir kendi kendini sınırlama, hem de bir öz örgütlenmedir. Edilgen kitle kendisinin farkında değildir, dolayısıyla talihin etkisi altında gücünü olduğundan büyük görmek ve küçük görmek arasında gidip gelir. Bu da tabiiyet ve isyan arasında, "peygamberler"e ve Eyalet tarafından gönderilen "büyük adamlar"a bağlılık ile yönetenlere karşı duyulan nefret arasında gidip gelmelere yol açar. Öte yandan etkin kitle, kararlara ulaşmaları, bu kararların uygulanışını denetleyebilmeleri ve etkilerini düzeltebilmeleri, kurumları tarafından sağlanan bir vatandaşlar kollektivitesidir. Bu kararlar tarihsel koşullara göre, mülkiyet haklarının doğasına, genel kültürün seviyesine ve milli geleneklere göre farklı biçimler alacaklardır.

Kitle tümüyle etkin olduğunda (yani mükemmel bir şekilde kurulduğunda), o zaman devlet Spinoza için mutlak gücü –beşeri bir anlamda "bir çeşit bengiliğe"[7] yaklaşan içsel istikrarı– gerçekleştirmiş olur. Ancak bu kavram açıkça statik bir durumdan ziyade bir "çaba"ya (bir eğilime) tekabül eder. İşte bu yüzden, paradoksal bir şekilde, *TP*'nin bitirilmemiş bir eser olarak kalmasının kuramsal bir avantajı vardır: Bizim elimizde olan şey bir *demokrasi kuramı* yerine, *her* rejim için geçerli olan bir *demokratikleşme* kuramıdır. Kullanılan usuller çeşitlilik gösterebilir, ancak her zaman aynı olan ve Spinoza'nın sürekli olarak geri döndüğü temel bir mekanizma vardır. Bu hem hükümetin eylemlerinin ve kararlarının sebeplerinin mümkün olan en büyük açıklıkta olduğunu teminat altına almaya (dolayısıyla *arcana imperii* ya da *secret d'Etat*[8] *geleneğiyle tezat oluşturmaya) ve vatandaşların kamu meselelerinde kendi yargılarını kullanmalarını sağlayarak onları eğitmeye meyledecek olan bilgi dolaşımıdır. Spinoza gücü çevreleyen gizliliğin, yönetilenlerin yetersizliklerinin ve şiddetlerinin bir sonucu değil, bir sebebi olduğunu gösterir (TP*, VII, 27).

Sonuç olarak "mutlak" devlet, aynı zamanda içindeki yönetici sınıfın sürekli olarak genişlediği devlettir. Spinoza bu hipotezi aristokratik rejime özel olarak gönderme yaparak, yönetici sınıfın vatandaşların çoğunluğunu oluşturması gerektiğini ileri sürme noktasına kadar geliştirir.[9] Bu hipotezin doğal bir

7 Meşhur *species aeternitatis* veya *sub aeternitatis specie* formülü, *Ethica*, V, 22. önerme vd.'deki "üçüncü tür bilgi" ("tekil şeyler"e dair) tanımının merkezindedir. Bengilik fikri *TP*, VIII, 3 ve X, 1-2'de, Spinoza'nın belirsiz bir zaman süreci için bir rejimin istikrarını temin edebilecek koşullarla uğraştığı farklı bir bağlamda tekrar ortaya çıkar. Bununla birlikte asıl mesele "birey"in gücü olarak kalır.

8 "Secret d'Etat" fikri ve bunun klasik öncesi güç kuramlarındaki işlevi hakkında, bkz. Michel Senellart, *Machiavélisme et raison d'Etat. XIIe-XVIIIe siècle* (Paris: Presses Universitaires de France, 1989); *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement* (Paris: Seuil, 1995).

9 Locke'un çoğunluğun yönetimi üzerine kurulmuş olan bir devlet olarak

sonucu vardır: Kurumlar, üretecekleri kararların bütün mevcut bakış açılarının bileşimleri üzerinde etkin olarak temellendirilebilmesi için mümkün olan en büyük fikir çeşitliliğini sağlayacak koşulları getirmelidir. Bu Spinoza'nın siyasal-dinsel partilere olan düşmanlığını açıklar; kamuoyuyla araları açık olduğu için değil, kamuoyunun karmaşıklığını, onu önceden kurulmuş kategorilere yönlendirerek azaltan mekanizmalar oldukları için. Onlar böylelikle bir bütün olarak bütün insanların çıkarlarına olacak genel kararlara ulaşma çabasını da anlamından saptırırlar. Kitle kendini ne kadar upuygun bir şekilde bilirse, yani kendisini oluşturan farklı tekillikleri ne kadar iyi bilirse, kendisinden korkması ihtimali de o denli azalır. Ve bunun tersi de geçerlidir.

Şimdi bu argümandan çıkan beş noktanın üzerinden giderek bitireyim.

Birinci olarak, Spinoza'nın siyaseti, metafiziğinin bizde yol açtığı tüm beklentileri somut terimlerle destekler. Antik çağdan bu yana antropoloji, ahlak ve siyaseti yapılandıran ikilikler kökten yer değiştirmiştir. Bunlar arasında, bireyin mi yoksa toplumun mu "doğal" olarak değerlendirilmesi gerektiği sorusundan sorumlu olan doğa ve kültür (kurumlar, yapay unsurlar) ikiliği; bizim birey ve topluma dair hiyerarşik vizyonumuzun temelinde olan ruh ve beden (tinsel ve maddi) ikiliği; ve hepsinin üstünde "hiç kimse gönüllü olarak kötücül değildir" (Platon) diyen veya insanın doğal olarak hemcinslerine karşı iyi olduğunu düşünen (Rousseau) filozoflar ile Machiavelli ve Hobbes gibi toplumsal ilişki anlayışlarını insanın kötücüllüğü hipotezi üzerine ya da en azından insanların çıkarlarının, onlar üzerlerinde oluşturduğu hükmün insanların sanki birbirle-

cumhuriyet fikri ile Spinoza'nın yönetici sınıfın çoğunluğa dönüştürülmesi için sınırlayıcı bir kavram ya da hedef olarak ortaya koyduğu demokrasi kavramını karşılaştırmak ilginç olurdu.

rinden nefret *ediyormuşcasına* davranmalarına yol açtığı fikri üzerine kuran filozoflar arasındaki karşıtlığın kaynağı olan iyilik ve ahlaksızlık arasındaki ahlaki ikilik bulunur. Bu özcü alternatiflerin yerine, Spinoza bir arzu ve bunun etkinlik ve edilgenliğin kutupsallığı etrafında sıralanan çeşitli biçimlerinin bir analitiğini kurar.

İkinci olarak, Spinoza için doğa aynı zamanda tarihtir: gerçekte amaçsız olan, ama bir süreçten, bir dönüşüm hareketinden mahrum olmayan (yani hiçbir özel dönüşümün asla "garanti edilemez" olduğu). Site hayatını yapılandıran akıl ve tutku arasındaki "diyalektiğin" mümkün olan bütün tarihsel kurulumlarını çözümleyerek, insan doğasının kendisini –ve dolayısıyla genel olarak doğayı– bilecek hale geliriz. Ancak siyaset, tarihsel bilginin mihenk taşıdır. Dolayısıyla eğer siyaseti rasyonel olarak –matematiği bildiğimiz gibi rasyonel olarak– bilirsek, o zaman Tanrı'yı da biliriz. Zira Tanrı upuygun bir biçimde tasavvur edildiğinde, doğal güçlerin çokluğuyla özdeştir.

Üçüncü olarak, özgürlüğün doğaya eklenmesi ya da gelecek olan başka bir "krallık" olarak vaat edilmesine gerek yoktur. Özgürlük elbette ki kısıtlamaya karşıdır –kısıtlama ne kadar güçlüyse özgürlük o denli azalır– ancak belirlenimciliğe ya da daha ziyade belirlemeye karşı değildir. Yani özgürlük, insan eyleminin nedenlerinin yokluğuna dayanmaz. O ne doğuştan elde ettiğimiz bir haktır, ne de süresiz bir şekilde ertelenen eskatolojik bir perspektiftir. Zira bizim *özgürleşmemiz her zaman zaten başlamıştır.* Bu *conatus*'un, etkinliğin, edilgenliğe baskın çıkmasını sağlayan şey, hareketin kendisidir. Ancak bunun doğal sonucu olarak özgürleşme, her zaman için hâlâ nedenlerimizin bilgisi yoluyla upuygun olarak var olma "çabası"dır. Eğer imgelem pratikte siyasetin alanıysa –toplumsal ilişkilerin "maddesi"yse– ve de kitlelerin umutları ve korkuları –"hemcinslerimiz" için hissettiğimiz sevgi ve nefret– kolektif imgeleme içsel ise, o zaman devlet bizim özgürleşmemizin zorunlu aracıdır. Ancak bu sadece onun da kendini özgürleştirmek

için çabalaması koşuluyla mümkün olur. Sadece sürekli olarak kendi demokratikleşme sürecini ilerletmeye çalışan bir devlet, "devleti bütün üyelerin, yönetilenler gibi yönetenlerin de, ortak refah neyi gerektiriyorsa, bunu dilesinler ya da dilemesinler, yapmalarını sağlayacak şekilde örgütlenebilir" (*TP*, VI, 3). Ve böylece üyeler birbirleri için daha faydalı olurlar.

Dördüncü olarak, yönetenler ile yönetilenler arasındaki fark, pek çok farklı nedenden ötürü egemen olan sınıf ile egemenlik altındaki sınıf arasındaki bir farktır. Ancak bu fark, sonunda adına itaat talep edilen devlet düzeyindeki bir bilgi tekelinde odaklanır. Bu kendi içindeki ikircikli durum, tersine döndürülebilir. Zira devletin emniyetsizliği, bireylerin kendilerinin kim olduğunun ve de karşılıklı bağımlılıklarından nasıl etkilendiklerinin farkında olmamalarından kaynaklanır. Teokratik devletlerin tarihi, bilgi tekelinin nasıl bir cehalet tekeline dönüştüğünü gösterir (bunu içinde yaşadığımız dönemin teknokrat devletleri için de söyleyebiliriz). Öte yandan beraberinde devletin demokratikleşmesini getirecek olan bu "yaşayan" kurumlar, aynı zamanda bilgiyi elde edilebilir kılan kurumlardır ve böylece bilginin gerçekten bilgi olarak tesis edilmesinin koşullarıdır. Dolayısıyla bunlar sadece bilginin ya da bilgeliğin dışsal bir koşulu değil, içkin bir koşuludur. Bu açıdan bakıldığında hem bilgelerin, hem de filozof-kralların özerkliği eşit derecede saçmadır.

Beşinci olarak, siyasal iletişim sorunu, Spinoza tarafından tartışıldığı biçimiyle, bizim Antik çağdan günümüze kadar siyaset felsefesi tarafından anlaşıldığı şekliyle –yani bir *köken* ya da bir *temel* sorunu olarak– bireycilik ve organikçilik (ya da korporatizm) arasındaki alternatifin ötesine geçmemize izin verir. Bununla beraber Spinoza için mesele hâlâ başlangıçta verilenin birey mi (bir arketip ya da insanlığın rastgele bir örneği olarak tasavvur edilen "niteliksiz bir insan"), yoksa Aristoteles'in ve skolastiklerin "toplumsal hayvan"ı mı, August Comte'un (bireyin sadece bir soyutlama olduğu) "büyük varlığı" mı olduğudur.

Görmüş olduğumuz gibi Spinoza için birey kavramı tamamen merkezidir, ancak birçok " farklı anlam"a sahiptir. Birey ne sonsuz bir modele göre Tanrı tarafından yaratılmıştır, ne de doğa tarafından bir çeşit hammadde olarak getirilmiştir. Birey bir yapıdır. Bu yapı, bireyin kendisi tarafından kendi "yaşam biçimi"nin belirli koşulları içinde gerçekleştirilen bir çabanın (*conatus*) sonucudur. Ve bu "yaşam biçimi" diğer bireylerle verili bir *iletişim rejiminden* (duygusal, ekonomik ya da entelektüel) başka bir şey değildir. Farklı iletişim rejimleri kolektif bir çabanın –iletişim biçimini dönüştürme, özdeşleşme ilişkilerinden (yani *fikir ve duygu ortaklığı* [*communion*] tarzından) malların ve bilginin mübadelesi üzerinde temellenen ilişkilere doğru hareket etme çabasının– iyi sonuç verdiği bir dizi oluştururlar. Siyasal devletin kendisi, esasen böyle bir rejimdir. Ancak Spinoza'nın devlet tanımı, hâlâ katı bir biçimde gerçekçi olsa da, modern dönemde (yani burjuva ulus devleti döneminde) o isimle göndermede bulunulan yasal ve idari biçimden açık bir şekilde daha *geniştir*. Dolayısıyla bu tanım en azından teoride, mevcut biçimden farklı tarihsel devlet biçimlerini tasavvur etmemize yardım eder. Ve aynı zamanda bu yeni biçimlerin yaratılabileceği nihai mekanizmayı, bilginin demokratikleşmesini bizim için teşhis eder.

Kronoloji

1536 Calvin, *L'Institution de la religion chrétienne*'i (*Hıristiyan Dininin Kurumları*) yayımlar.

1565 Geuzen İsyanı.

1568 İspanyol Hollandasında bağımsızlık savaşının patlak vermesi (Seksen Yıl Savaşları).

1579 "Utrecht Birliği": Birleşik Eyaletler'in kurulması.

1594 Socinus'un İsa üzerine olan kitabı *De Christo Servatore*'nin yayımlanması.

1600 ('e doğru) Espinoza ailesinin önce Portekiz'den Nantes'a, ardından da Amsterdam'a göç etmesi.

1602 Birleşik Doğu Hindistan Şirketi'nin kurulması.

1603 Arminius, Gomarus'un da ders verdiği Leiden'deki teoloji fakültesine atanır ve ikisinin hoşgörü ve özgür irade üzerine tartışmaları yoğunlaşır.

1609 Amsterdam Bankası'nın kurulması.

1610 Arminius'un öğrencisi ve Oldenbarnevelt'in danışmanı olan Uytenbogaert Remontrantlar'ın manifestosunu yazar.

1614 Hugh de Groot *De Imperio Summarum Potestarum Circa Sacra* (*Egemenin Dini Meselelerdeki Gücüne Dair*) isimli eserini yazmaya başlar (eser Groot'un ölümünden sonra, 1647'de yayımlanmıştır).

1619 Dort Sinodu'nun Arminiusçuluğu kınaması; Oldenbarnevelt'in idam edilmesi; Kollejiant mezhebinin kurulması. Aynı zamanda Otuz Yıl Savaşları da başlamıştır (Descartes, Maurice de Nassau'nun ordusuna gönüllü olarak katılır).

1621 Hollanda'da savaş yeniden patlak verir.
1628 Descartes Hollanda'ya yerleşir.
1632 Baruch d'Espinoza'nın Amsterdam'da doğumu.
1633 Galileo'nun Roma'da kesin hüküm ile mahkûm edilmesi. Descartes, *Traité du monde* (*Dünya*) isimli eserini son anda yayımlamaktan vazgeçer.
1638 Galileo'nun, gizlice Amsterdam'a getirilen *İki Yeni Bilime Dair Söylem* isimli eserinin Louis Elzevirs tarafından Leiden'de yayımlanması; Amsterdam'da büyük "Portekiz" sinagogunun kurulması. **Spinoza haham okulunda öğrencidir.**
1639 "Liberten" kuramcı Naudé, Machiavelli'den esinlenerek yazdığı *Considérations politiques sur les coups d'Etat* (*Darbeler Üzerine Siyasal Değerlendirmeler*) isimli eserini yayımlar.
1639-40 İskoçya'daki Piskoposlar Savaşı.
1640 İngiliz İç Savaşı'nın başlaması.
1641 Descartes'ın *Metafizik Meditasyonlar*'ı ve Jansenius'un *Augustinus*'u yayımlanır.
1642 Hobbes, *De Cive* (*Vatandaş Üzerine Risale)* isimli eserini yayımlar.
1644 Milton basın özgürlüğü manifestosu olan *Areopagitica*'yı yayımlar.
1645 Herbert de Cherbury *De Religione Laici* ve *De Causis Errorum*'u yayımlar. Bunları 1663'te *De Religione Gentilium* izleyecektir.
1648 Münster Barış Anlaşması: Birleşik Eyaletler'in kesin olarak bağımsızlığı; Fransa'da (1653'e kadar sürecek olan) Fronde'un başlangıcı.
1649 İngiltere Kralı I. Charles'ın idam edilmesi.
1650 Orange ailesinden II. William'ın başarısız darbe girişimi; II. William kasımda ölür ve oğlu, geleceğin III. William'ı bir hafta sonra dünyaya gelir; Johan de Witt, Hollanda Baş İcra Kuvveti Reisi olur.

1651 Cromwell Cumhuriyeti'nin Deniz Ulaşım Yasası yürürlüğe girer; Hobbes *Leviathan*'ı yayımlar.
1654 Hollanda'da Stathouder'lık mevkiinin kaldırılması.
1656 Spinoza Amsterdam'daki Yahudi cemiyetinden kovulur. Eski bir Cizvit olan Van der Enden'in okulunda Latin dilleri, bilim ve felsefe çalışır.
1660 İngiltere'de Stuart Hanedanı'nın restorasyon döneminin başlaması. **Spinoza Amsterdam'ı terk etmek zorunda kalır. Rijnsburg Kollejiantları ile yaşamaya başlar ve tamamlayamadığı *Tractatus de Intellectus Emandatione* (*Anlağın İyileştirilmesi Üzerine*) üzerinde çalışır** (bu eser 1677'de yayımlanmıştır).
1661 XIV. Louis'nin "şahsi hükümdarlığı"nın başlaması.
1662 Oldenburg'un sekreteri olduğu, Boyle ve Newton'un üyelerinden olduğu "Kraliyet Cemiyeti"nin kuruluşu.
1663 Spinoza Voorburg'a yerleşir. Burada, ekinde *Metafizik Düşünceler*"in bulunduğu *Descartes Felsefesinin İlkeleri* adlı eserini yayımlar.
1665 İkinci İngiliz-Hollanda savaşının başlaması.
1668 Spinoza'nın çömezi olan Adriaan Koerbagh'ın mahkûmiyeti.
1670 Spinoza isimsiz olarak *Tractatus Thelogico Politicus*'u yayımlar; aynı yıl, Pascal'ın *Pensées* (*Düşünceler*) adlı eseri, yazarın ölümünden sonra Fransa'da yayımlanır.
1671 Spinoza Lahey'e taşınır; muhtemelen J. de Witt'in talebiyle *TTP*'nin Hollandacaya çevrilmesini durdurur (bkz. Spinoza'nın XLIV numaralı mektubu).
1672 XIV. Louis Hollanda'yı işgal eder; Witt kardeşler kalabalık tarafından linç edilirler; III. William Stathouder olur.
1673 Spinoza Heidelberg'deki felsefe kürsüsünü

reddeder; Condé prensinin kampını ziyaret etmesi için bir davet alır. Huygens, *Horologium oscillatorium* adlı, sarkaç teorisi ve kronometre yapımı üzerine olan eserini yayımlar.

1674 Hollanda Eyaletleri, *TTP*'yi diğer "sapkın" ya da "ateist" eserlerle beraber itham eder. Malebranche, Spinozacı savlar içermekle suçlanan, *Recherche de la vérité* (*Hakikatin Araştırılması*) isimli eserinin birinci cildini yayımlar.

1675 Spinoza *Ethica*'yı tamamlar ancak yayımlamaktan vazgeçer ve *Tractatus Politicus*'u yazmaya başlar.

1676 Leibniz Spinoza'yı ziyaret eder. Lahey Sinodu *TTP*'nin yazarı hakkında "takip" kararı alır.

1677 Spinoza'nın ölümü. Arkadaşları sonraki yıl ithamlarla karşılaşacak olan *Opera Posthuma*'yı (*Ölümünden Sonraki Yapıtları*) yayımlar.

1681 Bossuet, *Politique tirée de l'Ecriture sainte* (*Kutsal Kitap'tan Çıkarılan Siyaset*) isimli eseri yazar, *Discours sur l'histoire universelle*'i (*Evrensel Tarih Üzerine Söylem*) yayımlar ve Richard Simon'un, yöntemi *TTP*'ninkini hatırlatan, *Histoire critique du Vieux Testament* (*Eski Ahit'in Eleştirel Tarihi*) isimli eserini yasaklatır.

1685 Nantes Fermanı'nın XIV. Louis tarafından feshedilmesi.

1687 Newton ("birlikçi teoloji"den etkilenerek) *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*'yı (*Doğa Felsefesinin Matematiksel İlkeleri*) yayımlar.

1688 "Glorious Devrimi": III. William İngiltere Kralı olur.

1689 Locke *A Letter Concerning Tolerance*'ı (*Hoşgörü Üzerine Bir Mektup*) ve 1690 yılında da *Two Treatises of Goverment* (*Hükümet Üzerine İki Risale*) isimli eserini yayımlar.

1697 Bayle, *Dictionnaire historique et critique*'te (*Tarihsel ve Eleştirel Sözlük*) Spinoza'yı şaşırtıcı biçimde erdemli olan "sistematik bir ateist" olarak tanımlar.

1710 Leibniz, Spinoza'ya dolaylı bir cevap niteliğinde olan, *Teodise*'yi yayımlar.

Kaynakça*

Spinoza'nın yaşamı üzerine

Maalesef bu muhteşem Almanca biyografinin Fransızca ve İngilizce çevirisi bulunmuyor:
– Theun de Vries, *Spinoza in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten* [Otobiyografik ve Resimli Belgelerde Spinoza] (Hamburg: Rowohlt Taschenbuch, 1970).

Spinozacılığa giriş

Benim benimsediğimden farklı bir perspektife sahip iki kısa eser:
– Pierre-François Moreau, *Spinoza* (Paris: Editions du Seuil, "Ecrivains de toujours", 1975).

---

* Buradaki kaynakça, Fransızca ve (yine Balibar'ın kaleminden çıkmış olan) İngilizce versiyonları birleştirilerek hazırlanmıştır. Eserlerin, varsa yeni baskılarını vermeye çalıştık. Bununla birlikte, *Spinoza ve Siyaset*'in basıldığı yıl olan 1985'ten bu yana (3. ve son baskı ise yine PUF tarafından 1996 yılında yapıldı) geçen yirmi beş yılda (2010), Spinoza düşüncesine artan ilgiyle de birlikte, birçok dilden gelen katkılarla oldukça geniş bir Spinoza literatürü oluşmuştur. Spinoza'nın felsefesi ve diğer düşünürlerle ilişkisi üzerine her ülkede ve (Türkçe dâhil) her dilde yazılmış olan eserler, Manfred Walther'ın kurucusu olduğu Spinoza-Gesellschaft'ın sorumluluğundaki *Spinoza Online Bibliography*'den takip edilebilir: http://www.spinoza-bibliografie.de/. Bu bibliyografinin Türkçe bölümünün editörlüğünü ise Birden Güngören ve Reyda Ergün üstlenmiştir. Buna ek olarak da 1978'den 2001'e kadar yazılmış eserleri kapsayan *Index du Bulletin Bibliographie Spinoziste*'e başvurulabilir: http://cerphi.net/bbs/bbs.htm. Burada Türkiyeli okurlara güncel bir Spinoza bibliyografisi sunmak adına Balibar'ın artık tarihi bir değeri olan yorumlu Kaynakça'sına ekler yapmak yerine, bu web sitelerine gönderme yapmanın daha yerinde olacağını düşündük. (y.n.)

– Gilles Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique* (Paris: Editions du Minuit, 2003) [*Spinoza, Pratik Felsefe*, çev. Ulus Baker (İstanbul: Norgunk, 2005)].

Tarihsel durum üzerine

– Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, Economie et Capitalisme (XVe-XVIIIe siècle)*, c. 3, *Le temps du monde* (Paris: Livre de Poche, 1993), özellikle 3. bölüm [*Maddi Uygarlık, Ekonomi ve Kapitalizm (XV.-XVIII. Yüzyıllar). Dünyanın Zamanı*, 3. cilt, çev. M. Ali Kılıçbay (İstanbul: İmge, 1993)].

Oldukça tartışılmış olan ve kısmen Meinsma'nınkiyle çelişen bir bakış açısına sahip olan Francès'nin incelemesi, Spinoza'nın, ülkesinin politik konjonktürüyle olan bağları üzerine kamçılayıcı sorular kaynağı olarak yerini koruyor:
– Madeleine Francès, *Spinoza dans les pays néerlandais de la seconde moitié du XVIIe siècle* [XVII. Yüzyılın İkinci Yarısının Hollanda'sında Spinoza] (Paris: Alcan, 1937).

On yedinci yüzyıl Hollanda tarihi üzerine bilgilerini tazelemek isteyenler, öncelikle aynı dönemde İngiltere'nin durumunu da inceleme avantajı sunan Jeannin'in eserine başvurabilirler:
– Pierre Jeannin, *L'Europe du Nord-Ouest et du Nord aux XVIIe et XVIIIe siècle* [XVII. ve XVIII. Yüzyıllarda Kuzeybatı ve Kuzey Avrupa] (Paris: PUF, "Nouvelle Clio", 1969).

On yedinci yüzyıldaki ve özellikle Hollanda'daki muhalif dini ve mistik akımlara dair heyecan verici bir yorum ve kapsayıcı bir çalışma için:
– Leszek Kolakowski, *Swiadomosc religijiana i wizz koscielna* (Varşova, 1965). Bu seminer çalışmasının Fransızcası için: *Chrétiens sans Eglise* [Kilisesiz Hıristiyanlar] (Paris: Gallimard, 1987).

Tam anlamıyla siyasal görünümle ilgili olarak:
– Robert Mandrou, *L'Europe "absolutiste", Raison et Raison d'Etat, 1649-1775* ["Mutlakıyetçi" Avrupa, Akıl ve Hikmet-i Hükümet] (Paris: Fayard, 1977).

Bu bağlamda Machiavelli geleneğinin takipçileri üzerine, Meinecke'nin klasikleşmiş eserine bakılabilir. Eserin bir bölümü Grotius, Hobbes ve Spinoza'ya ayrılmıştır:
– Friedrich Meinecke, *The Doctrine of Raison d'Etat and its Place in Modern History* [Hikmet-i Hükümet Fikrinin Modern Tarihteki Yeri], çev. Douglas Scott, (Transaction, 1997).

Spinoza'nın yaşamı, tarihsel ortamı ve temasa geçtiği ideolojik gelenekler hakkında bilgi edinmek isteyenlerin yararlanabileceği, Fransızca baskısı Fransız ve Hollandalı araştırmacılardan oluşan bir ekip tarafından zenginleştirilerek yayımlanan eşi bulunmaz bir kaynak. Eserde oldukça canlı bir anlatı dilinin yanı sıra, Spinoza'nın Amsterdam'daki Yahudi topluluğu ve "İkinci Reform" akımlarıyla (Socinusçular, Kollejiantlar, Binyılcılar vs.) olan ilişkileri üzerine detaylı notlar bulunuyor:
– K. O. Meinsma, *Spinoza en zijn kring* (Lahey, 1896). Fransızcası için: *Spinoza et son cercle* [Spinoza ve Çevresi] (Paris: Vrin, 2006).

Bir bütün olarak iyi bir serimlemeye sahip olan Mugnier-Pollet'nin eseri, özellikle de Spinoza'nın metinlerinin açıklanması bakımından Birleşik Eyaletler'deki teolojik ve siyasi çatışmalara ve bunların öncellerine dair sunduğu oldukça anlaşılır özetler bakımından değerli:
– L. Mugnier-Pollet, *La philosophie politique de Spinoza* [Spinoza'nın Siyaset Felsefesi] (Paris: Vrin, 1976).

Arminiusçular ve Gomarusçular arasındaki çatışmaya dair detaylı bir anlatım için:
– Douglas Nobbs, *Theocracy and Toleration* [Teokrasi ve Tolerans] (Cambridge: Cambridge UP, 1938).

Regentler'in düşünce ve eylemleri gibi önemli bir soru için:
– Herbert H. Rowen, *John de Witt, Grand Pensionary of Holland, 1625-1672* [Johan de Witt, Hollanda Baş İcra Kuvveti Reisi] (Princeton, N.J.: Princeton UP, 1978).

Vernière kitabında Spinozacılığın, özellikle de TTP*'nin, döneminde uyandırdığı derin yankıyı ele alıyor:*
– Paul Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution* [Spinoza ve Devrimden Önceki Fransız Düşüncesi], 2. baskı (Paris: PUF, 1982).

Wallerstein, Birleşik Eyaletler'in büyük güç oyunlarındaki yerini analiz ediyor:
– Immanuel Wallerstein, *Modern World System: Mercantilism and the Consolidation of the European World Economy, 1600-1750,* 2. cilt (Londra ve New York: Academic Press, 1980), özellikle 2. bölüm [*Modern Dünya Sistemi*, 2. cilt, *Avrupa Dünya Ekonomisinin Pekiştirilmesi ve Merkantilizm, 1600-1750*, çev. Latif Boyacı (İstanbul: Bakış, 2005)].

Spinoza ve Siyaset

Spinoza'nın felsefesini ele alırken, analizlerinde siyasi ve teolojik sorulara önemli ve merkezi bir yer veren ve kendi fikirlerimi oluştururken bana ilham veren eserler ve eleştirel derlemeler:

Sondan, 16. bölümden itibaren ("Etik Dünya Vizyonu") okumaya başlamanın mümkün olduğu hacimli ve zor bir kitap:
– Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression* [Spinoza ve İfade Problemi] (Paris: Minuit, 1969).

"Çokluk" kavramını, diyalektik geleneğin karşısına çıkardığı Spinozacı metafiziğin bağrına yerleştirerek, tüm okumalarımızı yenileyen bir çalışma için:

– Antonio Negri, *L'anomalia selvaggia. Sagio su potere e potenza in Baruch Spinoza* (Milano: Feltrinelli, 1981) [*Yaban Kuraldışılık: Spinoza Metafiziğinin ve Siyasetinin Gücü*, çev. Eylem Canaslan (İstanbul: Otonom, 2005)].

Spinoza'ya göre imgesel olanın toplumsal dinamiklerini ve işlevlerini, Freud'un görüşleriyle de karşılaştırarak tam bir yetkinlikle ele alan tek eser:
– Michèle Bertnard, *Spinoza et l'imaginaire* [Spinoza ve İmgesel Olan] (Paris: PUF, 1983).

Konformist olmayan tam bir ilahiyatçı bakış açısı için:
– Stanislas Breton, *Spinoza, Théologie et politique* [Spinoza, Teoloji ve Siyaset] (Paris: Desclée, 1989).

Matheron, Spinoza'nın siyaset felsefesini, onun sisteminin ilkelerinden, bireyin bakış açısı ile Devletin bakış açısı arasındaki korelasyonu ortaya koyarak, şaşırtıcı bir kesinlikle çıkartıyor. Bir giriş olarak, bu kitapta tam tersi bir sırayı takip etme riskini üstlendim:
– Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza* [Spinoza'da Birey ve Topluluk] (Paris: Minuit, 1969); *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza* [Spinoza'da İsa ve Cahillerin Kurtuluşu] (Paris: Aubier-Montaigne, 1971).

TTP*'yi "bir özgürleşme felsefesi manifestosu" olarak ele alan ve dini ideolojinin somut analizine dayanan bir çalışma:*
– André Tosel, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude* [Spinoza ya da Köleliğin Alacakaranlığı] (Paris: Aubier-Montaigne, 1984).

Tarihsel eleştiri ile kutsal metin yorumu arasındaki ilişkiler üzerine, aynı zamanda felsefeye giriş niteliğinde kaçınılmaz bir çalışma için:
– Sylvain Zac, *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture* [Spinoza ve Kutsal Kitapların Yorumlanması] (Paris: PUF, 1965).

Bağımsız da okunabilecek makaleler derlemesi, TTP*'deki İbrani Devleti modelinin mükemmel bir analizi için:*
– Sylvain Zac, *Philosophie, théologie, politique dans l'œuvre de Spinoza* [Spinoza'nın Eserlerinde Felsefe, Teoloji ve Siyaset] (Paris: Vrin, 1979).

Bazı makaleler

– Madeleine Francès, "La morale de Spinoza et la doctrine calvinienne de la prédestination" [Spinoza'nın Ahlakı ve Kalvenci İlahi Takdir Öğretisi], *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1933, no: 4-5.

– Alexandre Matheron, "Politique et religion chez Hobbes et Spinoza" [Hobbes ve Spinoza'da Siyaset ve Din], CERM, *Philosophie et religion*, Editions sociales, 1974; "Femmes et serviteurs dans la démocratie spinoziste [Spinozacı Demokraside Kadınlar ve Hizmetkârlar] *Revue philosophique*, 1977, no: 2-3. (Yeni basım: *Anthropologie et politique au XVIIe siècle {Etudes sur Spinoza}* içinde, Vrin, 1986). Bu baskıda aynı zamanda "Spinoza et la décomposition de la politique thomiste" [Thomasçı Siyasetin Çözülüşü] makalesi bulunmakta.

– Emilia Giancotti-Boscherini, "Liberté, démocratie et révolution chez Spinoza" [Spinoza'da Özgürlük, Demokrasi ve Devrim] *Tijdschrift voor de Studie van de Verlichting*, 1978, no:1-4; "Réalisme et utopie: limites des libertés politiques et perspective de libération dans la philosophie politique de Spinoza" [Realizm ve Ütopya: Spinoza'nın Siyaset Felsefesinde Siyasi Özgürlüklerin Sınırları ve Özgürleşme Perspektifi], *Spinoza's Political and Theological Thought*, ed. C. De Deugd (Amsterdam: North Holland, 1984).

– Pierre-François Moreau, "La notion d'*Imperium* dans le *Traité*

politique" [*TP*'de *Imperium* kavramı], *Actes du Colloque d'Urbino, Spinoza nel 350'Anniversario della nascita* (Napoli: Bibliopolis, 1985); "Politiques du langage (sur Hobbes et Spinoza)" [(Hobbes ve Spinoza üzerine) Dil Politikaları] *Revue philosophique*, 1985, no: 2.

– Étienne Balibar, "Spinoza l'anti-Orwell. La crainte des masses", [Spinoza, Orwell karşıtı. Kitlelerin Korkusu], *Les Temps modernes*, Eylül 1985; "Spinoza, politique et communication", *Cahiers philosophiques*, no: 39, Haziran 1989.

– *Studia Spinozana*'nın birinci cildindeki (Walther & Walther Verlag, Alling, dördüncü ciltten itibaren ise Königshausen & Neumann, Würzburg, RFA) Almanca, İngilizce, Fransızca ve İtalyanca tüm makaleler, Spinoza'nın siyaset felsefesine ayrılmıştır. Üçüncü cilt (1987) ise "Spinoza ve Hobbes" başlığını taşır.

– L'Association des Amis de Spinoza [Spinoza Dostları Topluluğu], süreli yayın olarak *Bulletin*'i ve Editions Réplique'ten *Cahiers Spinoza*'yı (6 cilt) yayımlamaktadır.

Diğer çalışmalar

– Edwin Curley, *Behind the Geometrical Method: A Reading of Spinoza's Ethics* [Geometrik Metodun Ardında: Spinoza'nın *Etika*'sının Bir Okuması] (Princeton, N.J.: Princeton UP, 1988).

– Douglas J. Den Uyl, *Power, State and Freedom. An Interpretation of Spinoza's Political Philosophy* [İktidar, Devlet ve Özgürlük: Spinoza'nın Siyaset Felsefesinin Bir Yorumu] (Assen: Van Gorcum, 1983).

– C. De Deugd (ed.), *Spinoza's Political and Theological Thought* [Spinoza'nın Siyasi ve Teolojik Düşüncesi] (Amsterdam ve New York: North Holland, 1984).

– Richard H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza* [Erasmus'tan Spinoza'ya Septisizmin Tarihi], gözden geçirilmiş ve açıklamalı baskı (New York: Oxford University Press, 2003).

– Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion* [Spinoza'nın Din Eleştirisi], çev. E. M. Sinclair (Chicago: University Of Chicago Press, 1997).

Dizin

A

adalet, adil, adaletsiz 17, 28-29, 37, 44, 46, 56, 62, 64, 80, 102, 140, 143
ahlak 35, 45, 83, 104, 106, 137, 151
akıl (*ratio)* 9, 16, 22, 42, 49, 50, 83, 100-01, 104--07, 116, 119-21, 136, 141, 152
aristokrasi 33, 76, 78, 84, 94, 96, 144, 147, 149
arzu (*cupiditas, appetitus*) 99-100, 104, 109-10, 114-15, 131-34, 137-38, 152

B

bağımlılık ve bağımsızlık 24, 32, 33, 81, 83-84, 117, 155
barış, uyum 2, 12, 21, 35, 51-52, 74, 77, 86, 98, 100-01, 104-07, 119, 156
batıl itikat 29, 65, 92, 121-22
beden 28, 46, 59, 74, 84-87, 89, 92-95, 112-14, 118-20, 122, 125, 132-33, 135, 144-46, 149, 151
belirlilik ve belirsizlik 30, 115
benzerlik, benzer (*quod simile*) 18, 34, 52, 53, 86, 109, 119, 138-39

bilgi 16, 21, 30, 57-58, 77, 115, 118, 120-22, 125-26, 128, 133-37, 150, 153, 163
birey, bireysellik (*individuum, unusquisque*) 39, 45, 48, 67-68, 74, 81, 84-85, 88, 92, 105-06, 109, 113, 118, 129-30, 132-33, 135, 137, 140, 142, 144, 146, 150-51, 153-54

C-Ç

cahil(ler), cahillik 28, 91, 118, 121, 165
çaba (*conatus*) 100, 105, 108, 110, 120, 150, 152, 154
çatışma 16, 34, 44, 119, 122, 130, 141, 145
çelişki 11-12, 33, 45, 61, 66, 130, 145
çıkar 9, 33, 45, 48, 56, 62, 71, 78, 85, 87, 89, 91, 94, 104, 118, 120-21, 129, 147, 150
çokluk, kitle, halk, avam (*multitudo, plebs, vulgus*) 23-24, 33-

35, 41, 51, 56, 64, 78, 84, 89-90, 93-95, 110, 112, 119, 120-21, 131, 143, 146, 148-49

D

dalgalanma 57, 92
Deleuze, Gilles 8, 125, 162, 164, 177-78
demokrasi 16, 37, 41, 49, 50-51, 76, 96, 142-45, 149-51
Descartes, René 13, 20-22, 37, 112, 124, 128, 132, 155-57
devlet (*respublica, imperium, civitas*) 29, 34, 45-46, 48-49, 51, 62-63, 69, 73-75, 84, 86, 88, 101, 111-12, 146, 148, 168
devrim(ler) 32, 53, 146
dış neden, dışsal neden (*casua externa*) 87, 106-09, 133, 136
din 19-20, 22-24, 29, 32, 34-35, 37, 47, 55, 61-65, 68, 70, 72, 104, 137, 142-43
dindarlık ve dinsizlik 45, 64-65, 139
doğa 16, 21-22, 27, 40, 45, 54, 63, 79, 81, 86, 90, 98-99, 105, 109, 111, 113, 118, 124, 144, 151-52, 154
doğal durum (*status naturalis/ Naturae*) 50, 58, 81, 88, 101, 119, 131, 149
doğal hak (*Jus Naturae/ naturale*) 35, 49, 54, 69, 75, 101, 128, 130-31
doğru 17, 20-21, 33, 35, 38, 44, 54, 58, 60, 62-63, 78, 91, 98, 111, 120, 127, 135-36, 145, 154-55
duygu (*affectus*) 98-101, 120, 135, 154
dürüstlük (*fides*) 45, 73, 116
düşman ve yabancı (*hostis*) 40, 64, 66, 89-91
düşünce, fikir, yargı (*opinio, judicium, consilium*) 14, 20, 24, 38, 42, 44, 47, 49. 53, 66, 68, 70, 72-73, 77, 79, 84, 86, 96, 108-09, 113-136, 142, 147, 151, 154, 164

E-F

emir (*imperium, mandatum*) 29, 49, 60, 64, 68
Erasmus 34, 168
erdem 11, 28, 37, 45, 47, 59-

60, 68, 73, 89, 91, 100-01, 104, 116, 159
eşitlik 9, 37, 40, 67, 82, 93-96, 130, 143, 145
etkinlik, edilgenlik (*agere/pati*) 113, 133-34, 149, 152
evrensel 16, 18, 22, 27-28, 35, 48, 50, 58-59, 61, 68, 80, 116, 137, 139, 143
eylem(ler), edim(ler) (*actio, facta*) 30, 43, 44, 62, 91, 114, 116, 134, 147
felsefe 12, 17-21, 23, 97, 122-25, 128, 133, 136, 157, 177

G

gerçek, gerçeklik 16-17, 20-23, 26, 30, 32, 36, 38, 40, 48, 50-51, 53, 58, 60-61, 63, 67-68, 73, 77, 82, 84-85, 88, 92, 95, 105, 110, 116-17, 122, 127-29 131, 133, 139-40, 143, 146
güç (*potentia*) 22, 28, 29, 31, 33, 39, 47-48, 52-53, 69, 77, 79-83, 85, 88, 90, 92, 113-14, 117, 119, 122, 139, 145, 149-50, 164, 177
güçsüzlük (*impotentia*) 40, 88, 107
güvenlik 28, 30, 84, 130, 137, 146

H

hak (jus) 35, 42, 44, 47, 49, 53-54, 56, 69, 73-76, 78-83, 125, 128-31, 133, 145, 147
haz ve acı 71, 100, 134-35
herkesin doğalı (*ingenium*) 22, 45, 46, 55, 68, 78, 87, 100-01, 109, 137

Hıristiyanlık 59, 64
hırs 56, 120
Hobbes, Thomas 9, 35, 72-76, 85, 90, 99, 128-31, 140, 151, 156-57, 163, 166-67
hükümdar ve tebaa (*summa potestas/ subditus*) 29, 51, 93, 129-30

İ

içkin neden (*casua immanens*) 121, 141
içsel din, dışsal din 34-35, 47, 62, 143
ikircikliklik 56, 66, 109-10, 114-15, 138, 140, 153
iktidar (*potestas, imperium*) 16, 29, 47,

51, 64, 72, 111
iletişim 9, 58, 97, 118-23, 126, 134, 153-54
imgelem 8, 24, 30, 45, 55, 59, 105, 114-15, 117-18, 121, 136-40, 142, 144, 152
inanç (*fides*) 9, 16, 25-26, 47, 62, 68, 72, 116, 133, 148
insan doğası 73-74, 97-98, 104-06, 141
insan(lar), insanlık 25, 27, 31, 39, 45, 47, 49, 51, 57-59, 64, 67, 71, 74, 80-82, 85, 100-01, 104-05, 107-08, 111-12, 114, 116, 118-19, 122, 127, 134, 136-38, 140, 142, 146
isyan ve iç savaş 16, 34, 45, 130, 142, 149
itaat (*obedientia, obtemperantia*) 23-24, 28, 31, 34-36, 43, 46, 51, 53, 62-63, 65, 67, 83, 97, 102, 111-12, 114-18, 120-21, 132, 140, 153
iyi ve kötü 11-12, 16, 21, 24-26, 28, 42, 45, 49, 50, 53, 56, 62, 71, 73, 76, 86-88, 91, 100-02, 104, 110-11, 115, 119-20, 125, 127, 132, 137, 140-41, 146, 151, 154, 163

K

kalp (*animus*) 32, 53, 60-61, 68, 73, 109
Kant, Immanuel 98, 128, 137
karar (*decretum*), karar verme 25, 42-43, 47, 49, 62-63, 78, 88, 91-96, 115, 122, 144, 148-51
kilise(ler) 35-36, 43, 46-47
korku ve umut 57, 65, 82, 108, 110, 114-16, 118-19, 135, 143, 148
koruma, korunma 53, 57, 83-84, 102, 105, 107, 117, 131-33, 137, 140, 149
kurgu 27-28, 31, 58
kurtuluş 24-26, 28, 36, 60, 62, 65, 74, 89, 93, 116, 121, 143
kurum(lar) 56-57, 65, 80, 89, 95-96, 99, 111, 144, 148-49, 151, 153

M-N

monarşi, monarsik 16-17, 31, 33, 41, 63, 72, 76, 78, 96, 143-44, 147, 149
mutlak,

mutlakıyetçilik 36, 47, 52-53, 73-77, 79, 81, 86-87, 90, 92, 104, 114-15, 117, 126, 133, 143, 145-46, 150
natüralizm, natüralist 35, 54, 125

O-Ö

ortak kavramlar 47, 118, 122, 126
özel ve kamussal 35, 43-44, 55, 58-59, 73, 75, 94, 104, 127, 130-31, 135, 141-42, 146, 150, 152
özgür irade 25-27, 30, 35
özgürlük, özgürleşme 9, 17-18, 37, 40-41, 43, 47, 61, 72, 74-76, 83, 91, 112, 116-17, 122, 126, 144-46, 152, 165

P-R

parti(ler) 17, 34, 57, 72, 95
politik beden 74, 89, 120, 122, 144, 149
pratik (*praxis*) 28, 50-53, 66, 71-72, 81, 116, 121-22, 127-28, 135, 146
ruh (*mens*) 84, 95, 108, 112-14, 125, 131-32, 151

S-Ş

sevgi ve nefret 42, 45, 57, 66-67, 100-01, 107-11, 114-16, 118, 135, 138-39, 140, 149, 152
sınıf 18, 33, 72, 78, 89, 96, 139, 153
sınır, sınırlama 8, 21, 47-48, 65, 81, 90, 119, 149
son, sonluluk 81, 133
söz(ler) (*dictum*) 42-43, 58, 60, 63, 114, 147
sözleşme 50, 63, 74-75, 116, 144, 146-49
şiddet 48, 52, 89, 98, 129, 148

T

Tanrı 11, 16, 23, 25-31, 36, 44-45, 47, 52, 58-59, 62-68, 79, 80-81, 85, 100-01, 104-05, 114-15, 124-25, 132, 139, 143, 152, 154
tarih 25, 41, 46, 54-57, 61, 63, 70, 87, 98, 147
tekillik, tekil(ler) 12, 55, 64, 77, 104, 106, 121, 127, 133, 141, 150
teoloji, teolojik 19-25, 28, 31, 34-37, 39-40, 64, 66, 110, 115, 124, 139, 142-43, 148, 155, 158,

163-64
toplum, site, sivil toplum (*societas, civitas, status civilis*) 37, 86-87, 98, 101, 105, 111, 116, 119, 122, 139, 146
toplumsal ilişkiler 99, 133
toplumsal sözleşme 43, 50, 74-75, 112, 144, 147, 149
tutku(lar) (*passio, affectus*) 9, 12, 57, 78, 83, 99, 105-09, 135-36, 141, 148, 152

U-V

ulus, ulusal 18, 32-33, 36, 78, 139, 154
vahiy 21, 63
vatandaş 9, 42, 51, 64, 68, 78, 94, 109, 148

Y-Z

yarar, çıkar 9, 19, 31, 33, 45-46, 48, 56, 62, 71, 78, 85, 87, 89, 91, 94. 104-05, 110, 118, 120-21, 129, 138, 141, 147, 150
yasa (*lex*, bazen *jura*) 28, 58, 60, 64, 66, 74, 101-02, 112, 114-16, 120, 130, 137, 139
yaşam 28, 36, 40, 57, 72, 82, 86, 101, 107, 116, 122, 134, 136, 154
yükümlülük 67, 74, 82
zihin (*cogitatio*) 12, 127
zorunluluk 17, 28, 53, 85, 106, 115, 128

"Spinoza'nın düşüncesinin en özgün yönlerinden biri, eskiden bilginin farklı alanları arasında var olan ayrılıkları ve hiyerarşik düzeni ortadan kaldırmış olmasıdır. Bunu yaparken onun felsefeye yaklaşımı tamamen yeniydi ve bu yaklaşım bugüne kadar sadece birkaç taraftar bulabilmiştir. Spinoza'nın eseri bir yandan metafizik (ya da ontoloji), diğer yandan da "birincil" felsefenin "ikincil" uygulamaları olarak görülen siyaset ya da etik alanlarına bölünmemiştir. Onun metafiziği en başından beri bir *praxis*, bir aktivite felsefesidir. Onun siyaseti ise bir felsefedir, zira insan doğasının eyleme geçtiği ve özgürlüğü sağlamak için çabaladığı deneyim alanını kurar. Sıklıkla yanlış anlaşılmış olan bu nokta üzerinde ısrar etmek gerekir. Spinoza'nın yapıtları çok büyük sıklıkla ikiye ayrılmıştır: "Metafizikçiler", Platon'dan Descartes, Kant ve Hegel'e kadar uzanan büyük ontolojiler ve bilgi kuramları dizisi içine koydukları Etika ile meşgul olmuşlar, buna mukabil "siyaset bilimcileri" ise, Locke, Hobbes, Grotius ve Rousseau'nun yapıtlarıyla beraber klasik doğal hak ve devlet kuramları sınıfına soktukları Tractatus Theologico-Politicus ve Tractatus Politicus üzerine yoğunlaşmışlardır. Sonuç olarak Etika'nın merkezinde bir toplumculluk çözümlemesi olduğu gerçeği büyük ölçüde incelenmeden kalmıştır. Oysa ki bu çözümleme olmaksızın Spinoza'nın hak ve devlet tanımları anlaşılmaz olacaktır."

ISBN 978-975-6056-32-5



www.otonomyayincilik.com
iletisim@otonomyayincilik.com