



**T.C.
ADNAN MENDERES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FEL-YL-2014-0006**

SPİNOZA'DA HAKİKAT VE POLİTİKA İLİŞKİSİ

**HAZIRLAYAN
Cemal BENZER**

**TEZ DANIŞMANI
Yrd. Doç. Dr. Cengiz İskender ÖZKAN**

AYDIN-2014

**T.C.
ADNAN MENDERES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FEL-YL-2014-0006**

SPİNOZA'DA HAKİKAT VE POLİTİKA İLİŞKİSİ

**HAZIRLAYAN
Cemal BENZER**

**TEZ DANIŞMANI
Yrd. Doç. Dr. Cengiz İskender Özkan**

AYDIN-2014

T.C.
ADNAN MENDERES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE
AYDIN

Felsefe Anabilim Dalı Felsefe Programı öğrencisi Cemal BENZER tarafından hazırlanan **Spinoza'da Hakikat ve Politika İlişkisi** başlıklı tez, 10/10/2014 tarihinde yapılan savunma sonucunda aşağıda isimleri bulunan jüri üyelerince kabul edilmiştir.

Unvanı, Adı ve Soyadı :

Kurumu :

İmzası:

(Başkan)

Yrd. Doç. Dr. Cengiz İskender ÖZKAN

ADÜ

Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR

MSKÜ

Prof. Dr. Talip KABADAYI

ADÜ

İskender
.....
Hüseyin
.....
Talip
.....

Jüri üyeleri tarafından kabul edilen bu yüksek lisans tezi, Enstitü Yönetim Kurulununsayılı kararıyla tarihinde onaylanmıştır.

Doç. Dr. Fatma Neval GENÇ

Enstitü Müdürü

Bu tezde görsel, işitsel ve yazılı biçimde sunulan tüm bilgi ve sonuçların akademik ve etik kurallara uyularak tarafımdan elde edildiğini, tez içinde yer alan ancak bu çalışmaya özgü olmayan tüm sonuç ve bilgileri tezde kaynak göstererek belirttiğimi beyan ederim.

Adı Soyadı : Cemal BENZER

İmza :

YAZAR ADI-SOYADI: Cemal BENZER

BAŞLIK: SPİNOZA'DA HAKİKAT VE POLİTİKA İLİŞKİSİ

ÖZET

Felsefe tarihinde dile getirilen hakikat görüşleri genellikle onları dile getiren filozofların politika ve etik alanlarındaki görüşleri üzerinde belirleyici olmuştur. Dolayısıyla genelde filozof tarafından dile getirilen hakikat ile politika görüşü arasında birbiriyle uyumlu ve tutarlı bir ilişki söz konusudur. Bu ilişkinin tutarlılığının tarihteki önemli örneklerinden biri Platon olarak gösterilebilir. Platon, ortaya mutlak, evrensel ve aşkın bir hakikat görüşü atmıştır. Mutlak hakikat, politika alanında evrensel ve tek bir doğruluğu olan politik görüşlerin söz konusu olmasına neden olmuş ve ortaya hakikatin otoritesine dayanan bir yönetim biçimi çıkararak “ideal devlet”in ölçütlerini bu doğrultuda belirlemiştir. Dolayısıyla hakikat düşüncesi politika alanında ortaya bireysel farklılıkları yanlış sayan, tek tipçi, tahakkümcü bir devlet biçimini çıkartmıştır. Bu açıdan Spinoza felsefesine bakıldığında, Platon’a benzer mutlak bir hakikat görüşünün benimsendiğini görmemize rağmen politika alanında demokrasi, ifade ve düşünce özgürlüğünün savunulduğunu görmekteyiz. Mutlak, evrensel ve tekçi olan bir hakikat görüşünün nasıl olup da politika alanında farklılığa, bireysel yargıya, eşitlik düşüncesine ve hoşgörüye alan açtığı sorusu akıllarda bu iki alan arasında tutarsız bir ilişkinin var olduğu düşüncesini uyandırmaktadır. Ancak Spinoza’nın hakikat görüşü daha yakından incelendiğinde, bu hakikat anlayışının, her ne kadar evrensel ve mutlak olsa da içkinlik, *conatus* kavramı, parça-bütün, *töz-modus* ilişkisi bağlamlarında diğer mutlak hakikat görüşlerinden ayrıldığı görülecektir. Bu hakikat anlayışının, ayrıntılara inildikçe bahsettiğimiz özgürlükçü, çokluğu savunan ve eşitlikçi bir politika görüşüne zemin hazırladığı ve Spinoza’nın görüşleri doğrultusunda bu iki alan arasında son derece tutarlı bir ilişkinin var olduğu görülecektir.

ANAHTAR SÖZCÜKLER

Bireysellik, *Conatus*, Çokluk, Demokrasi, Hakikat, Hoşgörü, Otorite, Totaliter Yönetim

NAME: Cemal BENZER

**TITLE:THE RELATIONSHIP OF TRUTH AND POLITICS IN
SPINOZA**

ABSTRACT

The opinions expressed by philosophers on truth in the history of philosophy have been influential in the fields of politics and ethics, as a natural result of the fact that they are also products of philosophy. Hence, there is a relationship which is compatible and consistent with the political opinion and the truth. This truth is generally expounded by philosophers. Plato can be shown as one of the most important examples in the history of the consistency of this relationship. Plato had put forward and defended his own theses of truth, which led to an absolute, universal and transcendental conception of truth. This absolute conception of truth has given rise to political views which made room only for a monotype and universal truth in politics. It has revealed kinds of governing mechanisms which are based upon the authority of truth, and, based on this point of view, it had set criteria for 'Ideal State's in this direction. Thus, the idea of truth has revealed a form of state, which miscounts individual differences in political sphere, and this form of state is monotypical and dominant. When considered from this point of view, the philosophy of Spinoza might be seen similar to the philosophy of Plato. This similarity is based on the conception of 'Absolute Truth' described so far. Although we see an adoption in the sense of 'Absolute Truth', which is similar to each other, we also see that there is a defense of freedom of thought and expression, and democracy in the political sphere. Spinozean idea of 'truth' which is absolute, universal and monistic at first sight, somehow causes tolerance, the idea of equality, individual judgement, as well as a strong demand concerning respect for differences in the political sphere. So, it is subject to question, whether there is an inconsistent relationship between these two fields, exists the idea that arises. However, when Spinoza's idea of truth (the percept of the truth) is more closely examined-even though it is universal and absolute-it is seen that it differs from other ideas of absolute truth in the context of (*Modus*) substance-mode, part-whole, the conception/notion of *Conatus*, *immanence*. This sense of truth, when we more elaborate we see that it prepares the ground for an egalitarian and defending an opinion of multitude (*multitudo*), liberitarian policy, which

we mentioned. In accordance with the idea of Spinoza, it will be seen that there is a consistent relationship between these two fields in the extreme.

KEY WORDS

Individuality, *Conatus*, Multitude (*Multitudo*), Democracy, Truth, Tolerance, Authority, Totalitarianism

ÖNSÖZ

Felsefe tarihinin şüphesiz en eski ve önemli problemlerden biri hakikatin ne olduğuna ilişkin tartışmadır. İlk filozofların özellikle doğayı anlama çabası onları her şeyin merkezinde olan, her şeyin ondan meydana geldiği şeyi soruşturmaya götürmüştür. Bu düşüncenin arkasında genelde evrende olup bitenlere ilişkin kapsamlı bir açıklama getirme amacı yatmaktadır. Yani öyle bir ilke, ruh, *arkhe* veya neden olmalı ki, olup biten her şey bir şekilde onun üzerinden açıklanabilsin. Böylesine kapsayıcı bir nedenin her şeyin temeline alınması ve evrenin bunun üzerinden anlaşılıp çözümlenmeye çalışılması, kaçınılmaz olarak insanın en önemli etkinlik alanlarından biri olan politik alana da etkilerde bulunmaktadır. Bu yüzden kapsayıcı bir hakikate ilişkin söylenen her şey doğrudan politika ve etik düşüncelerin temeline ilişkin bir söz söyleme anlamına gelmektedir. Filozofların politika görüşleri bu nedenle genellikle hakikat üzerine düşündükleriyle uyumlu şekilde ortaya çıkmaktadır. Felsefe tarihi içinde hakikatin türü ve varlıkla olan ilişkisi üzerine farklı olan fikirlerin bu minvalde farklı politik görüşlere kaynaklık ettiğini görmekteyiz. Politika görüşlerine ilişkin bu farklılıklar genellikle ontolojik hakikat üzerinden şekillendiği için, iki alanın birbiri arasındaki ilişkide son derece uyumlu ve tutarlı olduğu görülmektedir. Spinoza'nın felsefe tarihinde en özgün durduğu noktalardan birisi de tam da burasıdır; her şeyin arkasında tek, mutlak belirleyici bir töz bulunmaktayken, bu tözün temelinde olduğu politik alanda çokluğun, hoşgörünün, düşünce özgürlüğünün ve en önemlisi demokrasinin olanaklı olduğu görünmektedir. Bütün varlık için belirleyici olan, bütün her şeyin onun tezahürleri olduğu ve her şeyin üzerinde birinci dereceden belirleyici olan bir hakikatin varlığına rağmen demokrasi ve hoşgörünün nasıl olup da olanaklı olduğu ilginç bir tartışmadır. Çünkü mutlak ve tek olan hakikatin kendi varlığını en temel gerçeklik olarak dayattığı bir evrende tesis edilen politika alanında, farklılığın hoş görülmesi ve farklı tercihlere saygı duyulması kendi içinde sorunlu gözükmektedir. Her ne kadar ilk bakışta bu gerilim aşılması zor gibi gözükse de, Spinoza'nın mutlak hakikat olarak ortaya koyduğu Tanrı'nın veya tözün *modus*'larıyla olan ilişki, tözün varlıkla (varlığa aşkın veya içkin olması anlamında) ilişkisi ve bireysel varlıkların hakikatle olan ilişkilerinde birbirlerine göre eşit konumda olmaları bu düşünceyi olanaklı kılmaktadır. Bu olanağın anlaşılması da, Spinoza'nın bireysellik, *conatus*, töz kavramlarının ve en önemlisi bunların birbiriyle olan ilişkisinin iyi anlaşılmasına bağlıdır.

Cemal Benzer

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	i
ABSTRACT.....	ii
ÖNSÖZ.....	iv
İÇİNDEKİLER.....	v
GİRİŞ.....	1
BİRİNCİ BÖLÜM	
FELSEFE TARİHİNDE ÖNEMLİ HAKİKAT GÖRÜŞLERİ.....	7
1.1. Doğa Filozoflarında Hakikat Olarak <i>Arkhe</i> Arayışı.....	7
1.2. Sofistler ve Hakikate İlk Karşı Çıkış.....	10
1.3. Sokrates'te Ahlak İlkeleri Olarak Evrensel Hakikat.....	15
1.4. Tahakkümcü Bir Yönetimin Temeli Olarak İdealar Kuramı.....	16
1.5. Aristoteles ve Tekil Varlıklara İçkin Hakikat.....	23
1.6. Ortaçağ Düşüncesinde Hakikat Olarak Tanrı.....	31
1.7. Rönesans Düşüncesi ve Doğaya İçkin Hakikat Anlayışı.....	39
1.8. Modern Felsefenin Başlangıcı Olarak Descartes.....	44
İKİNCİ BÖLÜM	
<i>ETİKA</i> IŞIĞINDA SPİNOZA'NIN HAKİKAT ANLAYIŞI.....	55
2.1. Tanrı Ya da Doğa Üzerine.....	55
2.1.1. Töz (<i>Substance</i>).....	57
2.1.2. Sıfat (<i>Attributum</i>).....	59
2.1.3. <i>Modus</i>	60
2.2. Zihnin Doğası ve Kökeni.....	65
2.3. Duyguların Kökeni ve Doğası.....	73
2.4. İnsanın Esareti ya da Duyguların Kuvveti.....	76

2.5. Aklın Kudreti ya da İnsanın Özgürlüğü.....	84
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	
3. SPİNOZA’NIN POLİTİKA FELSEFESİ.....	91
3.1. Teolojik-Politik İnceleme.....	91
3.2. Politik İnceleme.....	111
3.3. <i>Etika</i> ’nın Hakikat Görüşünden Politikaya Geçiş.....	121
SONUÇ.....	133
KAYNAKÇA.....	144

GİRİŞ

Hakikat, felsefe tarihinin başlangıcında olduğu kadar çağdaş felsefenin güncel tartışmalarında da çok önemli bir yer teşkil etmektedir. Özellikle Nietzsche ile başlayıp en güncel şeklini postmodern felsefede bulan hakikate karşı mesafeli ve hatta inkarcı tutum, beşeri bilimlerin temelden sarsılmasına neden olmuştur. Son derece güçlü argümanlara dayanan bu eleştiriler özellikle etik, politika, hukuk v.b. toplumsal yaşamı düzenleyen, insanların bir aradalığının temelini oluşturan alanlara yönelik kuşkuyla yaklaşılmasına neden olmuştur. Zira bu alanlar genellikle belli evrensel varsayımlar üzerine inşa olduğundan, postmodern eleştiri bütün büyük anlatılara, evrensel değer ve hakikate eleştiri okları yöneltirken, bahsedilen alanların zeminini kaydırmış, en temel kabullerini tartışmalı hale getirmiştir. Diğer taraftan analitik felsefecilerin metafiziğe karşı olumsuz tavrı, anlam ve gerçekliğin dile indirgenmesi ve metafiziğin çağdaş felsefe için taşıdığı olumsuz vurgularla birlikte hakikat de aynı eleştirilere maruz kalarak gözden düşmeye başlamıştır. Bu yüzden çağdaş felsefe politik alanda da kendini büyük sorunlarla karşı karşıya bulmuştur.

Postmodernizm'in hakikate, evrensel olana yönelttiği önemli eleştirilerden biri, onun kapsayıcılığının tekil olan bireyin farklılığını yok saydığı ve bu farklılığı evrensel ve ideal olana göre düzeltilecek bir şey olarak gördüğü için tahakkümcü bir karakter taşıdığı yönünde olmuştur. Bu yüzden postmodern teorinin savunduğu toplum bilimi “farklılığın zenginliğini öne çıkarıp sıra dışı, tekil ve özgün olan üzerinde odaklandığı için yeniliğin ve düşünümseelliğin altını çizecektir” (Rosenau, 2004: 245). Bu eleştirilerin özellikle Modern dönemin tek tipleştirilen, farklılığı tek bir kimlikte birleştirmek iddiasıyla indirgeyici olan, sabıkası oldukça kabarık ulus devlet anlayışını göz önünde bulundurarak yapıldığını akılda tutmak gerekir. Hakikatin varlığı veya keşfedilmesi imkansızdır, peki o halde var olduğu iddia edilen hakikat aslında nedir ve ne için var olduğu iddia edilir? Postmodern görüşe göre bu hakikat, iktidarın kendi çıkarı için uydurduğu, hatta var olsa bile manipüle ederek otoritesinin hizmetine soktuğu bir şeydir. Birilerinin politik alanda başa geçmek, başta olan iktidar sahibinin de iktidarını sürdürmek ve kendi ayrıcalıklı konumunu korumak için ortaya koyduğu keyfi bir yaratımdır. Çünkü hakikat var olduğu andan itibaren varlığın merkezine geçerek bütün gücü ve meşruiyeti kendisinde toplayan bir olgu olacaktır. “Hakikatin sırf varoluşuyla

bile kendisiyle aynı fikirde olmayanları susturduğu söylenir” (Rosenau, 2004: 121). Yani bir nevi hakikatin iktidar için yarattığı tahakkümcü otorite yoluyla düşünce, ifade ve eyleme özgürlüğünün önünde büyük bir engel oluşturur.

Diğer taraftan hakikat varsa bile bunun evrensel olmayacağını, yerelde, özelin kendi otantikliğinde veya yerel cemaatlerde bulunabileceğini düşünen postmodern bir görüş de vardır. Dolayısıyla bu kavrayışa göre hakikat zaman ve mekan için değişken olacak, kapsayıcı ve mutlak anlamda tek anlamlı ve evrensel olmayacaktır. Böylece hakikat herkes için farklı bir anlama gelebileceği için, onun öteki, farklı olan için tahakküm edici, dönüştürücü tehlikesi ortadan kaldırılmış olur (Rosenau, 2004: 123). Bu yoldan yerelliklerde, insanlara eşit şekilde dağıtılmış, çokluğu gözeten, kimsenin evrensel hakikate sırtını dayayarak ötekiler üzerinde otorite kurmasına imkan vermeyecek bir politik alan hedeflenmiş olur. Ancak çoğu düşünür için postmodern teorinin bu iyi niyetli çabaları politik alan için yarardan çok zarara neden olmuştur. Özellikle postmodernist değerlendirilip, postmodern dönem üzerine pek iç açıcı fikirleri olmayan Baudrillard gibi filozoflara göre postmodern dönem büyük bir krizin ifadesidir. Baudrillard gibi “kötümser, olumsuz, kasvetli bir değerlendirmede bulunan şüpheli post-modernistler (sadece şüpheliler de diyebiliriz), post-modern çağın parçalanma, çözülme, hastalık, anlamsızlık ve toplumsal kaos çağı, ahlaki parametrelerin bulanık olduğu, hatta hiç olmadığı bir çağ olduğunu ileri sürerler” (Rosenau, 2004: 36). Bu karmaşanın politik tercümesi, ortak bir değerde buluşamamak, politik bir (kavram, din, hakikat, ilke) referansla birlikteliği kuramama veya politik birliği oluşturmamanın verdiği kaygan zeminde bir belirsizlik içinde kalma tehlikesidir.

Ünlü çağdaş Fransız filozofu Alain Badiou’ya göre; “ [...] metafiziğin ölümü yönündeki çok yaygın sav, daha çok karışmış, daha çok melezleşmiş, daha çok dogmatik yeni zihinsellikler tarafından felsefi olanın bir aşımı şeklinde postmodern sav, bu sav pek çok güçlkle karşı karşıya bulunmaktadır” (Badiou, 2011: 17).

Dolayısıyla hakikate yönelik postmodern eleştirilerin yarattığı politik sorunların aşılması için farklı yollar aranmaya başlanmıştır. Bu yönündeki önemli çağdaş tartışmalardan biri de hakikate veya evrensel değerlere dayanmayan bir etik veya politik öğretinin mümkün olup olmayacağıdır. Ya da eğer mümkünse neye dayanacağı? İnsan doğası, evrensel akıl, ahlak, erdem vb. bütün evrensel kabulleri reddeden postmodern

teori veya benzeri çağdaş görüşler, politikanın temeline yukarıda bahsedildiği gibi evrensel ve kuşatıcı kavramların değil, yerelliğe, özele, tikele ilişkin kavramların konması gerektiğini savunmaktadır. Yani yapılmaya çalışılan, evrenselin değil, yerelliğin üzerine kurulmuş bir politik alanın oluşturulmasıdır. Ancak bu sefer de her bireyin kendi bireyselliğinde kalarak sahip olduğu hakikat ve ilkeler bireyler arası geçişi, yani bir bireyin diğer birey ile ortak kavram veya zeminde bir araya gelmesi olanağını sorunlu hale getirmektedir. Hakikatin veya ortak referansın ortadan kalkmış olması, bireyler arası uzlaşmanın ortak zemini için bir engel teşkil etmekte, insanların ortak bir dünya görüşü etrafında politik bir birlik kurmasını sorunlu kılmaktadır. Tam da bu yüzden çağdaş politika felsefesinin iki önemli düşünürü olan Walter Benjamin ve Hannah Arendt'e göre çağdaş dünyanın en büyük politik sorunu insanlığın ortak imgesini kaybetmiş olmasıdır. Onlara göre bu politik krizin nedeni daha çok vahşi dünya savaşları ve toplumsal travmaların insanlarda yarattığı toplumsal parçalanmalardır. Ancak modernite projesinin başarısızlığına karşı eleştirel olma noktasında postmodernlerle aynı yerde durmaktadırlar. Dolayısıyla yapılması gereken şey insanlığın ortak ideasını yeniden canlandıracak toplumsal imge veya deneyimi yeniden oluşturmaktır, yani insanlar arası ortaklığın yeniden tesis edilmesidir (Çörekçioğlu, 2010: 430).

Hakikat ve onun otoritesine bir diğer büyük eleştiri ise Karl Popper'dan gelmiştir. Popper ünlü kitabı *Açık Toplum ve Düşmanları*'nda Platon, Hegel ve Marx'ı hakikat ve ona benzer kapsayıcı, evrensel ahlaki ilkelerin otoritesine dayanarak tahakkümcü yönetimler oluşturmakla suçlar. Ona göre başarılı ve refah toplumlar demokratik, eleştirinin özgürce ifade edileceği ve farklılıkların bir avantaj olarak görüldüğü toplumlardır. Yukarıda saydığımız filozofların politik görüşlerinin üzerine inşa olduğu ilkeler ise sarsılmaz hakikatler olduğu için eleştiriye, farklı bakış açısına kapalı olduğundan bireysel anlamda farklı olma hakkını insanların elinden almaktadır. Bir toplumun politik başarısının ölçütü sorunlarını çözebilmesidir. Politik alan dahil her yerde her zaman işler planlandığı gibi gitmeyebilir ve önemli olan bunu görüp, bu aksaklığa eleştirel bir tavırla yaklaşp hatayı telafi edebilmektir. Toplumun yükselmesi hatalarını eleştirel yöntemlerle eleyerek ilerlemesinde saklıdır (Magge, 1990: 68). En iyi toplum, yurttaşlarına her türlü özgürlüğü en iyi şekilde sağlayan toplumdur. Popper'a göre Platon'un devleti, idealara dayanan bir devlet olmasından dolayı durmuş olan,

dinamik olmayan, hakikate zaten erişmiş olması bakımından daha ilerisini hedeflemeyen ve elindekini muhafaza etmeye çalışan bir karakter sergileyecektir. Bu devlet her türlü değişime karşı muhafazakar bir tutumla eylediği için zorunlu olarak despotik olacaktır. “[...] Platon, değişmeyen yetkin devlet inancını “bütün şeyler” alanında da yaymıştır. O her çeşit adi ve çürüten şeye karşılık, çürümeyen yetkin bir şey bulunduğuna inanmaktadır. Çoğucası, *Formlar ya da İdealar Teorisi* diye anılan, bu yetkin ve değişmeyen şeylere inanç, Platon felsefesinin merkezi doktrini olmuştur” (Popper, 1989: 37). Diğer taraftan hakikatten doğan otorite, bu hakikatin bilgisine sahip en bilge kişinin elinde olduğundan, diğer bütün toplumun da kaderi bu tek kişinin eline bırakılır. Dolayısıyla değişmez, mutlak olan hakikat anlayışları bireysel özgürlüğün önünde engel teşkil eden birer despotik iktidar aracına dönüşmektedir.

Hakikat üzerine politik alanda yer etmiş bu önemli tartışmalar ve onun karşısında bu denli önemli eleştiriler söz konusuysa, hakikati bütün bu eleştirileri göz önünde bulundurarak, bahsettiğimiz politik birliği tekrardan tesis edip, despotik, totaliter bir yönetim biçimine dönüşmeyecek şekilde yeniden düşünmeye çalışan düşünürler de söz konusu. Badiou işte bu noktada şöyle demektedir;

[...] güçlük, demokratik özgürlük mefhumuyla felsefenin hakikat kavramı arasında yer almaktadır. Bir cümleyle, politik hakikat gibi bir şey varsa, bu hakikat tüm ussal zihinler için bir zorunluluktur. Dolayısıyla, özgürlük mutlak biçimde sınırlıdır. Tersine, bu nitelikte bir sınırlama yoksa, politik hakikat de yoktur. Ama bu durumda felsefe ile politika arasında olumlu bir ilişki de yoktur. Bu üç kavram, politika, demokrasi ve felsefe sonuçta hakikat sorusuyla birbirine bağlıdır. Karanlık kalan düğüm aslında hakikat kategorisine özgü karanlık tarafından belirlenir. O zaman soru şu hale gelir: demokratik bir hakikat anlayışı nedir? Görecelilik ve şüphecilik karşısında, demokratik evrensellik nedir? Bir aşkınlığın zoru olmadan herkese uygulanan politik bir kural nerededir? (Badiou, 2011: 39)

Bu pasajla çağdaş politika felsefesinin en derin krizini Badiou bu şekilde ifade etmektedir. Bu sorun ve çözüm arayışı işte tam da bu noktada Spinoza’yı önemli ve çağdaş düşünürlerin sürekli olarak geri döndüğü bir filozof yapıyor. Spinoza çağdaş felsefede Negri ve Balibar gibi Marksist ve Deleuze gibi Postmodern geleneğe yakın

filozofların bahsedilen politika sorunları için felsefesinde ilham verici çözümler bulunduğu cazip bir politika filozofu olarak durmaktadır. Spinoza burada hem mutlak olan evrensel hakikati hem demokratik çokluğu ve düşünce özgürlüğünü aynı felsefi sistem içinde uyumlu bir şekilde ortaya koyması bakımından çağdaş felsefenin bu hayati tartışması için çok önemli bir yerde durmaktadır. Özellikle mutlak hakikatin bütün evrenselliği ve kapsayıcılığıyla bulunduğu politik alanda demokrasinin ve bireysel farklılıkların nasıl olurda savunulabilir olduğu sorusuna Spinoza kendi sistemi içinde içkin bir töz/Tanrı argümanı ile olumlu cevap verir. Çünkü bu içkin töz doğanın kendisine, yani bütün bireylerin içinden çıktığı doğaya içkin olarak aynı zamanda bütün bireylere eşit derecede içkindir. Bir bireyin bireyselliğini meydana getiren, yani onu diğerlerinden ayıran hiçbir ayrıcalıklı ve niteliksel özellik yoktur, var olan tek fark niceliksel farktır. “Birey, her şeyden önce tekil bir öz, yani bir güç derecesidir. Bu öze, karakteristik bir ilişki; bu güç derecesine de belli bir etkilenme kudreti denk gelir” (Deleuze, 2011: 36). Otorite oluşturmada var olan bu hakikat karşısında eşit bir konumda bulunan bireyler arasında demokrasinin, hoşgörünün ve çokluğun temelleri atılmış olur.

Spinoza’nın hakikat görüşünün politika görüşleriyle olan ilişkisinin özgünlüğünün iyi anlaşılması için öncelikle ondan önceki büyük filozofların bu yöndeki görüşlerine bakmak doğru olacaktır. Bu amaçla tezin birinci bölümünde Doğa filozoflarından başlanarak, felsefe tarihinde hakikate ilişkin bazı filozofların görüşleri incelenmeye çalışılacaktır. Bunun yanında inceleme esnasında bu filozoflardan bazılarının politika görüşleri ile hakikat görüşleri arasındaki ilişki de incelenecektir. Doğa filozoflarından başlanma nedeni ise ilk hakikat biçimlerini anlayıp, onlardan sonra gelen sofistleri hakikati ilk reddeden filozoflar olarak hakikatin varlığını sorunsallaştıranlar olarak incelemektir. Dolayısıyla bir filozofun hakikate ilişkin görüşlerinin politik görüşleri üzerinde ne kadar etkili olduğu incelenecektir ve aynı ilişki ve tutarlılığın sırayla Sokrates, Platon, Aristoteles ve Ortaçağ düşüncesi için geçerli olduğu gösterilecektir. Yani bir filozofun ontoloji alanında tasavvur ettiği hakikate ilişkin görüşünün zorunlu olarak aynı filozofun politika görüşünü belirlediği gösterilmeye çalışılacaktır. Daha sonra Rönesans dönemi ile Descartes, Spinoza’nın yakın öncelleri olarak ele alınacak.

İkinci bölümde ise, Spinoza felsefesinin sistemli yapısına uygun bir anlatım sağlamak için bu bölümde *Etika*'nın ana izleği takip edilerek, felsefesinin bütün ayrıntıları incelenmeye çalışılacaktır. Bunun nedeni sistem filozofu olan Spinoza'nın sistemi içinde hakikatin en doğru şekilde kavranmasının yolunun Tanrı'nın kavranması, Tanrı'nın kavranmasının da bireyselliğe vurgu yapan kavramların anlaşılmasına bağlı olduğu içindir. Bu nedenle *Etika* içinde en genelden özele doğru Spinoza felsefesi anlatılmaya çalışılacaktır.

Üçüncü bölümde ise Spinoza'nın politika görüşlerine iki önemli politika eseri ışığında bakılacak. Onun çokluk, hoşgörü, demokrasi gibi politik kavramları çözümledikten sonra bu kavramların mutlak töz olan Tanrı kavramıyla olan uyum veya gerilimi incelenecektir. Bahsedilen politika eserleri inceledikten sonra bu görüşlerin ontolojik hakikatin ortaya konduğu *Etika*'dan çıkarılabilecek politika fikirleriyle karşılaştırması yapılacak. Bu yolla Spinoza'nın ontolojisi ile politika görüşleri arasında gerilime neden olur gibi görünen mutlak hakikat ve politikanın ilişkisi incelenip, Spinoza felsefesinde bir uyum gösterip göstermediğine bakmaya çalışılacak.

Dolayısıyla sonuç olarak bu tezde umulan, Spinoza'nın ontoloji temelli hakikat görüşü ile politika görüşü arasında var olduğu düşünülen bir gerilimin söz konusu olmadığı, tam tersine ontoloji görüşünün politika görüşlerini kapsayarak politika görüşlerinin temellerinin hakikat ve ontoloji görüşlerine dayandığı gösterilmeye çalışılacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. FELSEFE TARİHİNDE ÖNEMLİ HAKİKAT GÖRÜŞLERİ

1.1. DOĞA FİLOZOFLARINDA HAKİKAT OLARAK *ARKHE* ARAYIŞI

Genellikle çoğu kaynakta bugün felsefe diye kabul edilen etkinliğin Thales ile başladığı kabul edilir. Bu kabulün nedeni, Thales'e gelinceye değin ortaya konan çoğu öğretinin felsefi gözlem ve şüpheden uzak olması, genel kabul ve dogmalara dayanmasındandır. Thales ise bütün doğanın, yani gerçekliğin temelinde olan şeyi, varlığın hakikatini o güne kadarki genel kabullere şüpheyile yaklaşarak, kendi gözlemleri sonucunda açıklamaya çalışmıştır. Bu yöntem (doğaya yönelik yapılan gözlemler sonucu varlığın veya doğanın genel hakikati üzerine yapılan çıkarım) Thales ile başlayıp Sokrates ve Sofistlere kadar gelen sürecin belirleyici yöntemi olmuştur. Bundan dolayı bu dönem filozoflarına genellikle “doğa filozofları” veya “fizikçiler” denilmektedir. Bu dönem filozofları, “*arkhe*” yani “varolanların başlangıcı ve temeli nedir?” sorusunu yanıtlamaya çalışmışlardır. Bu etkinliğin arka planında genellikle değişimin gerisinde değişmeyen, bütün doğanın kendisinden türediği temel tözü bulma kaygısı yatar. Demek ki bu dönem filozoflarının genel uğraşı, görünüşün altındaki gerçekliği, çokluğun özündeki birliği bir *arkhe*'yle açıklamak, eş deyişle doğanın hakikatini ortaya koyacak temel tözü bulmaktır.

Bu anlamda “*arkhe* nedir?” sorusuna Thales yukarıda da belirtildiği üzere doğaya ilişkin gözlemleri sonucunda “su” yanıtını vermiştir. Thales, doğada sürekli bir değişimi, dönüşümü gözlemledikten sonra, bu dönüşüm içerisinde sürekli olarak kendi varlığını muhafaza edip sabit kalan şeyin su olduğunu düşündü ve bu yüzden de varlığın kurucu, temel ögesinin su olduğunu öne sürdü. Thales'in bu *arkhe* çıkışı, kendisinden sonra gelen filozofların ortaya koydukları *arkhe* düşüncesi üzerinde hem benzerlikleri hem de farklılıkları açısından çok belirleyici olmuştur. Bu anlamda doğa filozoflarının görüşleri genelde kendisinden önceki görüşlerin, yani *arkhe* olarak öne sürülen düşüncelerin çıkmazları, itirazları üzerinden gelişmiştir. Bu noktadan hareketle, Thales'ten sonra Anaksimandros'un *arkhe* görüşünün büyük oranda Thales'in *arkhe*'yi su olarak ortaya koymasına olan itirazlar üzerinden şekillendirmiştir. Anaksimandros'a göre değişim ve dönüşüm doğadaki karşıtlıkların varlığından meydana gelir (Dumont,

2007: 19). Bundan dolayı töz veya *arkhe* olarak ortaya konacak ilkenin değişimin sonsuzluğunu açıklaması ve bilinen maddi varlıkların hepsinin ötesinde kendi karşısına sahip olmayan bir şey olarak ortaya konması için sonsuz olması, sonsuz olan bir şeyin de bilinemez olmasından dolayı belirsiz olması lazımdır. Anaksimandros *arkhe*'yi bu şekilde tanımlayıp ona *apeiron* adını vermiştir. O, *arkhe*'yi, bütün maddi varlığın kaynağında, kendisi maddi olmayan bir şey olarak düşünmüştür. Anaksimenes ise *arkhe*'nin “hava” olduğunu iddia etmiştir.

Bu dönem filozoflarında, şu ana kadar bahsedilen filozoflar için doğadaki töz arayışının başında tartışmaya açılmadan temel bir ön kabul olarak kalmış olan “değişim” düşüncesi sonraki filozoflar tarafından tartışmaya açılmış ve tartışmanın merkezi konusu haline gelmiştir. Bunlardan ilki olan Herakleitos'a göre doğada değişmeden kalan tek şey değişimin kendisidir. Doğa sürekli bir değişim dönüşüm halindedir. Bu değişim yasasına ve dengeye Herakleitos *logos* adını vermiştir. Buna göre *logos*, doğadaki bütün işleyişte, değişimde etkili olan evrensel akıldır. Diğer yandan Herakleitos *arkhe* olarak ateşi öne sürmüştür (Aristoteles, 2010a: 984 a 5). Değişim tartışmasının bir diğer ucunda ise değişimin imkansızlığını iddiasında Elea okulunun iki önemli temsilcisi Parmenides ve Zenon bulunur. Herakleitos'un değişimin kaçınılmazlığı düşüncesine karşıt olarak Parmenides, rasyonel mantık açısından değişimin varlık için söz konusu olamayacağını ileri sürmüştür. Ancak açıktır ki, her ne kadar mantıksal olarak değişimden bahsedemiyorsak da duyularımız doğadan gözlemlediği üzere bir değişimin varlığını bildirir bize. Bu noktada Parmenides güvenilmesi gerekenin akıl olduğunu telkin ediyor ve duyuların aldatıcı olduğunu ileri sürüyordu. Duyular ve akıl arasına çekilen bu keskin ayırmada Parmenides akıl tarafında yer alır. Bu nedenle Parmenides ismi genellikle ilk rasyonalist filozof olarak öne çıkmaktadır. Parmenides'in öğrencisi Zenon da tıpkı Parmenides gibi değişimin olanaksız olduğunu savunmuş ve bunu ünlü Zenon paradoksu ile ispat etmeye çalışmıştır.

Özellikle Parmenides ve Herakleitos arasındaki bu değişim tartışması kendilerinden sonra gelen filozoflar üzerinde etkili olmuştur. Plüralistler veya arabulucular diye adlandırılan Empedokles ve Anaksagoras değişim üzerine olan bu tartışmadaki görüşlerden birinden taraf olmaksızın, iki görüşü sentezleyip bir araya

getirmeye çalışmışlardır. Buna göre doğadaki bazı şeylerin sabit, bazılarının ise değişim halinde olduğu ileri sürmek en mantıklısı gibi görünüyordu. (Skirbekk ve Gilje, 2011: 32). Empedokles *arkhe*'yi kendisinden önceki filozoflar gibi tek töz olarak değil, ateş, hava, su ve toprak diye dört öge olarak almıştır. Parmenides ve kendisinden önceki diğer filozoflar gibi hiçten hiçbir şeyin çıkmayacağını düşünen Empedokles'e göre bu dört temel töz ezeli ve ebedi olmakla birlikte hiçbir zaman nitelik olarak değişmez ve bir diğerine dönüşmez. Bu anlamda değişim olmadığını savunan Empedokles, bu dört tözün bir araya gelip birbirine karışarak doğadaki diğer nesneleri meydana getirdiğini savunmuştur.

Plüralistlerden ikincisi olan Anaksagoras da Empedokles ile aynı çizgide düşünmüş ancak onun *arkhe* olarak ortaya koyduğu dört temel tözü sonsuz sayıda temel töz veya unsur olarak değiştirmiştir. Ona göre doğada sınırsız sayıda nitelik ve cisimden bahsediyorsak, bunların meydana geldikleri tözlerin de sınırsız olması gereklidir (Aristoteles, 2010a: 984 a 15). Bu tözleri *spermat* diye tanımlayan Anaksagoras'a göre bunlar, fiziki doğadaki bütün nesneleri, bir araya gelerek oluşturdukları birleşimler yoluyla var ederler.

Anaksagoras'a benzer bir *arkhe* anlayışını da Demokritos ortaya koymuştur. Ancak Demokritos, Anaksagoras'ın *spermat* olarak öne sürdüğü tözlerin yerine tamamıyla maddi olan atomları koyarak tam anlamıyla materyalist ve mekanik bir doğa anlayışı geliştirmiştir. Demokritos'a göre atomlar (*atomon*) doğadaki en küçük maddi ve bölünemez parçacıklardır. Doğadaki bütün varlıklar bu atomların bileşimlerinden meydana gelen maddi cisimlerdir.

Tüm bu görüşlerin yanında bahsedilmesi gereken önemli görüşlerden biri de Pythagorasçılar'ın ortaya koyduğu öğretilerdir. Bütün diğer Eski Yunan filozoflarına benzer problemlerle uğraşmalarına rağmen onların bu problemlere verdikleri yanıtlar bir anlamda farklılık göstermiştir. Onların temele aldığı ilke diğer filozoflar gibi maddi değil, daha çok formel, matematiksel ifadelerdir. Onlar bütün varlığın temelinde matematiksel unsurların veya sayıların olduğunu söylemişler ve *arkhe*'yi de bununla paralel düşünmüşlerdir. Bu yüzden onlara göre doğanın anlaşılmasının en iyi yolu matematik sayesinde olur. Doğadaki varlıklar tek tek yok olmaktayken matematiksel ilişkiler ve oranlar her zaman kalıcıdır. Böylelikle her şeyin temelinde değişmeyen

olarak matematik veya sayılar yer alır. (Aristoteles, 2010a: 986 a 5). Felsefe sayesinde rasyonel düşünce ile kavranan bu doğanın düzeni ve yapısı ile tanrısal olanla bir ilişkiye girilebilir. Bu anlamda mistik bir tarafı olan Pythagorasçılığa göre felsefe, doğa bilgisi karşısında sadece pasif bir uğraş değil, aynı zamanda yaşama ilişkin ölçü ve düzenin nasıl olması gerektiği konusunda pratik bir taraf barındırır. Bu görüşün hem insan hem de doğa için en önemli unsuru daha sonra Platon’u da etkileyecek olan “ideal” olan fikrini ortaya çıkarmasıdır. Bu yolla hem insan davranışları hem de doğanın kendisinin olduğu şeklienden ziyade “olması gerekliliği” ile ilgili bir idealleştirme söz konusu olmaktadır. Doğa, insan ve felsefe açısından düşünüldüğünde bu bakış açısının son derece önemli etik ve politik yansımaları bulunmaktadır. Özellikle idealleştirme ile ilgili fikrin ortaya çıkmasıyla ideal olana ulaşma arzusu söz konusu olacaktır. Bu nedenle Pythagorasçılar’a göre ideal olan en iyi kişilerin bakış açısından kavranacağı ve ideal olanı bilen en bilge kişi olmasından dolayı ideal olana ulaşmak toplumsal anlamda en bilge ve eğitilmiş kişi veya kişilerin yönetiminde bulunmasıyla söz konusu olabilir. Genellikle belli bir eğitim ve zeka kapasitesi ile belli bir noktaya gelmiş filozofların çoğu toplumsal düzeni belli bir hiyerarşiye göre düzenlemekte ve toplum idaresini bu bilge ve seçkin sınıfa layık görmektedir. Bu düşünceye yakın şekilde ideal hakikat görüşünün politika üzerine en önemli ve açık örneğini Platon’da görülecektir.

Doğa filozoflarının genel olarak *arkhe* tartışmalarına bakıldığında bunun doğayı açıklama adına bir hakikat arayışı olduğu fark edilmektedir. Bu hakikat ister maddi olsun ister soyut, bütün doğanın, doğadaki değişimin arkasında kurucu öge olarak bulunan, değişmeden mutlak kalan bir hakikattir. Bu nedenle sistematik Batı Avrupa felsefesinin başlangıcında yer aldıkları düşünülen Doğa filozoflarının hakikat arayışı, felsefenin temeli ve başlangıcına hakikat arayışının konulmasına neden olur. Böylece felsefenin başlangıcı da var olan doğaya ilişkin bir hakikat arayışı olarak okunabilir.

1.2. SOFİSTLER VE HAKİKATE İLK KARŞI ÇIKIŞ

Sofistlere kadar evrenseli, hakikati ortaya koyma arzusu, hakikatin var olup olmadığı hiç sorgulanmaksızın, en önemli felsefi amaç olarak ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla bu dönem boyunca hakikatin ne olduğu tartışılmış olmasına rağmen, “hakikat” olarak hakikat’in varlığı tartışma konusu olmadığı için temel bir felsefi problem de olmamıştır. Başka bir deyişle, hakikatin kendisi bir gerçeklik olarak varlığı

tartışılmaya başlandığı andan itibaren başlı başına bir felsefi problem olarak ortaya çıkmaktadır.

Bu tartışmanın başlangıcı genellikle “insan merkezli” ya da “antropolojik dönem” diye adlandırılan döneme denk gelmektedir. Bu adlandırmanın nedeni bu dönemki felsefe tartışmalarının merkezindeki doğanın yerini insanın almış olmasındandır. Sofistler, felsefe tarihinde hakikatin varlığını tartışmaya açan ilk kişiler olarak bilinirler. Sofistler tarafından bu şekilde bir tartışmanın başlatılmış olmasının iki nedeninden bahsedilebilir. Birinci neden, kendilerinden önce gelen doğa filozoflarının ortaya koyduğu tartışmadır. Bu filozofların her biri evrensel hakikat fikriyle ortaya bir *arkhe* görüşü koymakta ve bunun genel geçer doğrulunu iddia etmekteydiler. Bu birbirinin zıddı ve çoğu zaman birbiriyle çelişen görüşlerden en fazla biri doğru olacağına göre sorunun kaynağı veya diğer yanlış görüşlerin kusuru neydi? Hepsi de asgari düzeyde bir akıl yürütmenin ve gözlemin sonucu olarak birbirinden doğruluk iddiasıyla nasıl ayrılabilirler veya biri diğerlerinin önüne nasıl geçebilir? Bu soru ve tartışmalar doğru ve kesin bilginin veya hakikatin bilinebilirliği konusuna şüpheli bir tavırla yaklaşılmasına neden olmuştur. Böylelikle insanın kesin olanı bilebilme yeterliliği tartışmaya açılmış ve doğa felsefesinden yavaş yavaş insan felsefesine bir kayma meydana gelmiştir.

İkinci neden ise dönemin toplumsal ve politik koşulları ile ilgiliydi. Sömürgecilikle birlikte Yunanlılar yeni kültürlerle tanışmış ve bu kültürlerin farklılıklarını gözlemleme fırsatına sahip olmuşlardı. Böylelikle sorgulamadan kolaylıkla kabul ettikleri doğrularını bir daha gözden geçirerek eleştirel düşünme için çok kıymetli bir adım atmışlardır (Skirbekk ve Gilje, 2011: 53). Diğer taraftan Atina, doğrudan demokrasiyle yönetilmekte ve bugüne kadar yönetimde aristokrat ailelerin ağırlığı söz konusu olmaktaydı. Ancak ticaretin gelişmesiyle birlikte zengin yeni bir zümre ortaya çıkmaya başladı. Bu yeni zengin sınıf iktidarda söz sahibi olabilmek ve toplumda saygınlıklarını meşrulaştırabilmek için yeni söyleme, bakış açısına ihtiyaç duymaya başladı. Bunun yolu da doğrudan demokrasiyle yönetilen Atina’da insanları şehir meclisinde hitabet yolu ile etkilemekten, söylediğine ikna etmekten geçiyordu. Bu koşullar altında etkileyici konuşma ya da retorik her zamankinden çok daha büyük bir öneme sahip olmaya başladı. Böylelikle sofistler, bu ihtiyacın yani etkili ve ikna edici

konuşma sanatının ücretli öğrencileri olarak politik, toplumsal bir durumun sonucu olarak da ortaya çıkmışlardır (Cevizci, 2010: 65). Onların hakikat üzerine olan görüşlerinin Atina'nın o dönemki politik durumdan etkilenecek şekilde şekillendiği söylenebilir ancak hakikat üzerine olan görüşlerinin de politik ve ahlaki görüşleri üzerinde belirleyici olduğu kesindir. Çünkü kendileri ile felsefeye yaklaşım biçimi onlarla neredeyse aynı olan Sokrates'in hakikat ve evrensel olan üzerine fikirlerinin farklı olması, onun politika ve ahlak ile ilgili görüşlerinin sofistlerin politika ve ahlak üzerine olan görüşleriyle taban tabana zıt olmasına neden olmaktadır. Bu da göstermektedir ki her ne kadar aynı politik koşullarda yaşamışlarsa da, hakikat üzerine olan görüşlerinin farklı olması politik görüşlerine de yansıtılarak temel bir farklılık ortaya çıkarmaktadır. Onlar, evrensel ahlaki bir ilkenin var olmadığını, iyi ve ahlaklı olanın insandan insana değiştiğini ve dolayısıyla bu konuda kişi için önemli olanın kendisince uygun olan şeye karşıdakini ikna etmek olduğunu söylemişlerdir. Bu yüzden Sofistler ikna etme sanatının gerekliliğine vurgu yaparak, bu sanatı para karşılığında isteyen kişilere öğreten gezgin öğretmenlerdir. Burada üzerinde durulacak sofistler bunlardan en çok bilinenler olan Protagoras ve Gorgias'tır.

Protagoras'ın genel düşüncesi, "her şeyin ölçüsü insandır, var olan şeylerin varlıklarının, var olmayan şeylerin yokluklarının ölçüsüdür" şeklinde özetlenebilir (Platon, 1986: 152 a). Bu düşünce doğrultusunda ortaya epistemolojik bir rölativizm çıkar. Başka bir deyişle varlığın anlamı ve değeri insanın ona bakış açısı tarafından belirlenir. Böylece bütün varlıklara ilişkin bilgiler, bulunulan durum veya bakış açısına göre belirlendiğinden, varlığın kendisine ait mutlak bir bilgisinden söz edilememektedir. Bilginin kaynağı duyulardır ve bu duyuların bize verdiği bilginin genel geçer doğru olmasından bahsedilemez. Her bir kişi bulunduğu durumun içerisinde kendisine görüldüğü şekliyle bir doğruya sahip olabilir. Böylelikle doğrunun ölçütü şeylerin kendisi değil, o durumun içerisindeki insanın algısıdır. Sonuç olarak Protagoras ortaya güçlü bir rölativist tez koymuş olur; bilgi, duruma ve konuma göre görecelidir. Böylelikle herhangi bir insanın doğrusu, karşıdaki diğer bir insanın doğrusu kadar meşru ve değerlidir. Politika alanında son derece eşitlikçi olan bu görüş doğrultusunda Protagoras'a göre bireyin yapması gereken diğer insanları kendi doğrusuna göre ikna etmektir. Her söylem kendini ikna edici ve meşru kılabilirdiği ölçüde diğerlerine göre daha doğrudur. Böyle bir bakış açısı üzerine temellenen bir politik düzenin demokratik

müzakere açısından son derece olumlu olduğu söylenebilir. Ancak bireyin bakış açısını, perspektifini belirleyen toplumsal durum ve sınıfsal farklılıklar göz önüne alınırsa, bu bakış açısıyla farklı kültür veya sınıflar arasında belli bir iletişim sorunundan ortaya çıkarabilecek sakıncalar da bulunabilir. Zira farklı gruplar arasındaki kültür, amaç veya çıkarlarla ilgili farklılıklar, bu insanların üzerinde müzakere ettikleri konular hakkında ortak bir söylem oluşturmamasına, asgari düzeyde bir uzlaşma asla varamamalarına neden olabilir (Skirbekk ve Gilje, 2011: 58).

Sofistlerin diğer bir ünlü temsilcisi olan Gorgias'ın görüşleri de temel noktalarda Protagoras'ın görüşleriyle benzerdir. Elea Okulu'nun ünlü temsilcilerinden Zenon'unun öğrencisi olan Gorgias bu okulun genel fikirlerinden etkilenmiştir. O, hocası gibi hareketin olanaksızlığını ortaya koyarken işi varlığın olmadığını rasyonel açıdan kanıtlamaya kadar götürür. Rasyonel düşünce ve güçlü bir retorikle bu temellendirmeyi yaparak varlığın bilinebilirliğinin imkansız olduğunu ispatlamış ve bu yolla önemli olanın etkili konuşmak veya ikna edici hitabet olacağını kanıtlamaya çalışmıştır. Ona göre varlık gerçek anlamda var değildir. Varlığın var olduğunu söylemek, onun ya sonradan meydana geldiğini veya her zaman olduğunu söylemek anlamına gelir. Varlığın sonradan var olduğunu söylemek de onun ne var olan bir şeyden ne de var olmayan bir şeyden meydana geldiğini söylemektir. Henüz varlığın kendisi var değilken bir şeyin var olmasından ve varlığın ondan meydana gelmesinden bahsedilemez. Öte yandan varlığın var olmayandan meydana gelmesi de varlığın kendi karakteri ile çelişecektir ve bu da mantıksızdır. Diğer taraftan varlığın sonradan olduğunu söylemek gibi öncesiz olduğu da söylenemez, çünkü öncesiz olmak sonsuz olmak demektir ve Gorgias'a göre sonsuz olan hiçbir şey yoktur. Böylelikle hiçbir şeyin var olduğu rasyonel olarak düşünülüp ispatlanamaz. Ancak eğer bir şey varsa dahi o bilinemezdir. Çünkü Gorgias da burada tıpkı Protagoras gibi varlığın bilgisinin ve doğruluğunun ölçütünün insan olduğunu düşünmekte ve onun bilgisini insanın duyularına göre değişkenlik kazandığına inanmaktadır. İnsanın deneyimle bileceği varlığın bilgisi, insana durumdan duruma göre değişeceği için duyular yanıltıcıdır ve şeylerin gerçek bilgisine ulaşmak da imkansızdır. Diğer taraftan şeylerin bilgisine akıl veya rasyonel düşünceyle de ulaşamayız. Çünkü akıl her şeyi düşünebilir, var olmayanları bile. Bu yüzden akıl da en az duyular kadar yanıltıcı olabilmektedir. Böylelikle varlığın var olduğundan bahsetsek de onun bilinebilirliğini iddia edemeyiz. Kaldı ki, varlığın var

olduğu ve onun bilinebilirliği kabul edilse dahi, bunun kimseye anlatılması söz konusu değildir. Çünkü bir şeyin aktarımını sağlayan her zaman dildir ve dil varlığı hiçbir zaman olduğu gibi yansıtamaz. Dilin varlığı anlatabilmesi için onu eğip bükmesi gerekir. Diğer taraftan dilin veya sözcüklerin bir diğer kişiye anlattığı varlık tasarımının zihindeki karşılığı gerçek varlık veya sözlerle anlatılan varlığa hiçbir zaman olduğu gibi denk gelemez. Aynı kavram veya sözcük iki farklı insan zihninde hiçbir zaman bire bir örtüşmez ve örtüşse dahi bunun sözel anlatımı, tasarımı olduğu gibi vermeye yetmeyecektir (Elmalı ve Özden, 2011: 91). Böylelikle varlığa ilişkin bilginin aktarımı da imkansız kılınmaktadır. Bunun anlamı, varlık veya gerçeklik üzerine hiçbir hakikatin varlığından bahsedilemeyeceğidir. Varlıktan, genel geçer bilgiden ve dolayısıyla hakikat iddiası taşıyan hiçbir şeyden bahsedilemeyeceği için önemli olan kişinin doğru bildiğidir ve bu doğru bildiğinin diğer kişilerce doğru kabul edilmesini sağlamasıdır. Felsefe, hakikati bulmak gibi boş ve umutsuz bir uğraşa değil, mantığın hitabetin gücünü arttırmasını sağlayacağı bir amaca yönelmelidir. Gorgias, varlık ve hakikat hakkında gerçekten böyle mi düşünmektedir yoksa bu görüşleri dönemin politik koşullarınca önemini kavratmak istediği etkili konuşma sanatının meşruluğunu kanıtlama kaygısıyla mı yapmaktadır bilinemez. Ama açık bir şekilde görünüyor ki, genel hakikat ve onun epistemolojik olarak bilinebilirliğinin tasarımı üzerine görüşleri politik iddia ve bunun meşruluğu üzerinde doğrudan bir etki ve ilişkiye sahiptir.

Görüldüğü üzere sofistlerin hakikat ve onun bilinebilirliği üzerine olan görüşleri onların etik ve politika üzerine olan görüşleri ile doğrudan ilişkilidir. Yukarıda bahsedildiği gibi onların böyle bir hakikat tasarımını temellendirmeye çalışmalarının nedeninin etik ve politik alanda daha özgür ve keyfi davranıp meslek edindikleri uğraşı meşrulaştırmak için mi yaptıkları, yoksa hakikat üzerine olan düşüncelerinin mi onları böylesine etik ve politik görüşlere götürdüğü tam olarak bilinemez. Ama açık olan nokta şu ki, hakikat üzerine olan görüşleri ile etik ve politika üzerine olan görüşleri arasında büyük bir uyum ve ilişki vardır. Çünkü hakikat üzerine beyan ettikleri görüşleri doğrultusunda ortaya çıkan politik zemin, aşkın bir hakikatin belirlenimine açık olan, politik eylemin insanların iradeleri dışında aşkın belirleyicilere göre meydana geldiği bir zemin değildir. Bunun yerine herhangi aşkın, dışsal hakikatin etkisine kapalı, politik eylemin insanların irade ve inisiyatifine bırakıldığı, kendi içkin dinamikleri ile belirlendiği bir politik zemindir. Zira eğer aşkın belirleyici bir hakikat yoksa insanlar

zorunlu olarak formüle edilmiş bir düşünce veya davranış kalıbına girmek zorunda değildir. Ona uygun olarak davranılması zorunlu olan evrensel bir hakikatin var olmadığı politik bir zemin insanların iradelerinin ön plana çıktığı, politik gücün bu iradeler üzerinde ikna edici olabilmeyi başarabildiği bir politik zemine kapı aralar. Böylesi bir politik zeminde yapılması gereken, ortaya en güçlü ve ikna edici politik söylemle çıkmak, değer bakımından doğruluğu eşit olan bütün fikir ve söylemler içinde kendi söylemini ikna edicilik bakımından ön plana çıkarabilmeyi başarmaktır. Bu politika algısı, yukarıda bahsedilen bu dönemin politik gelişme ve bir takım ihtiyaçları ve Sofistlerin hakikate ilişkin görüşleriyle tutarlı ve uyumlu olmasından dolayı tartışmanın geneli bakımından, ayrıca politika ve hakikat arasındaki ilişkiyi çarpıcı bir şekilde ortaya koyması açısından önemlidir.

1.3. SOKRATES'TE AHLAK İLKELERİ OLARAK EVRENSEL HAKİKAT

Sokrates, sofistlerle benzer şekilde insan, etik ve politika gibi konuları ele alarak bunlar üzerine düşünmüştür. Ancak Sokrates, hakikat tartışmasında sofistlerin tam karşısında yer almaktadır. Sokrates, sofistlerin öne sürdüğü hiçbir evrensel ilkenin, değerinin daha doğrusu hakikatin olmadığı fikrine karşı çıkmıştır. Sofistlere göre kişiden kişiye değişen bilgi ve algı Sokrates için kendi başına evrensel olarak var olan ve insan için ahlaki bir ödev teşkil eden ilkeler olarak hakikati temsil eder. Bunların kişiden kişiye değişen ilkeler zannedilmesinin nedeni Sokrates'e göre kişinin bedensel arzularının peşine düşerek, mutluluğu yanlış yorumlayarak sanılara, yanlış bilgilere ikna olmasındandır. "[...] insan en yüksek iyiliği ile uğraşmaz da, hoşla gideni yaparak, sanki insan için en değerli olan şey bu imiş gibi, düşüncesizleri haz tuzağına düşürerek aldatır" (Platon, 1982: 464 e). İnsan, beden ve ruhtan meydana gelen birleşik bir varlıktır ve insanı insan yapan tarafı manevi yani ruh tarafıdır. Bu gerçekten uzak olmak, mutluluğu yanlış bir şekilde bedensel tarafta yani hazda, zenginlikte aramak mutluluk adına büyük bir yanılgıdır. "(Herkes) doğrulukla, ölçüyle davranarak mutlu olmalı, başıboş tutkularından ötürü acı çekmemeli, sonu gelmez isteklerini doyurmak için haydutça yaşamamalı" (Platon, 1982: 507 e). Her varlığın bir amacı vardır, insana bu amaç ve ödevi gösterecek olan onun akılsal yönüdür. Bu ödevi yerine getirmek de onu erdeme (*arete*) ulaştırarak, ahlaki ödevine karşı sorumluluğu yerine getirmesini sağlayacaktır. Bu yapması gerekeni yapma biçimi ve idrakine de bilgi sayesinde

ulaşacaktır. Bilgi de bunu başarabilmesini, erdemi ve iyiyi tanımasını sağlayacak ölçütü ona sunacak olan araçtır. Bu ahlaki, moral bilgi kişinin yaşamını ne yönde evirmesi gerektiği konusunda yol gösterici olacaktır. Kişi, bu bilgiye hayatına ilişkin belli sorgulamaların sonucunda ulaşır. Karşılıklı tartışma üzerinden temel kavramların analizi ile Sokrates, karşısındakinin bugüne değin bildiğini sandığı tanımları bir daha gözden geçirmesini ve en az bir defa sorgulanmasını sağlamaya çalışmaktadır. Bu yöntemle Sokrates, kişinin kendi yaşamında evrensel hakiki ilkelere ulaşabileceğini, bu ilkeler hakkında bilgi sahibi olarak nasıl eylemesi gerektiği konusunda bir pusulaya sahip olacağını düşünmüştür. “İyi şeyler yapmak, iyinin ne olduğu hakkında bilgi sahibi olmakla mümkündür. Öyleyse, doğrunun ne olduğunu öğrenmiş olan da doğrudur ... Doğru olan, doğru olanı yapar...” (Platon, 1982: 460 c).

İyi, evrensel bir ilke olarak kavramsal analiz ve sorgulamayla elde edilerek, iyiye göre davranış biçimi sergilenerek objektif ve evrensel bir ahlak oluşturulacaktır. Bu da gösteriyor ki, Sokrates için evrensel bir hakikat kendi başına mevcut iken ona ulaşmak belli bir sorgulama ve analiz edimi gerektirir. Doğruyu bilmek de doğru eylemeye götürecektir. Evrensel iyiye, erdemin ilkelerine vakıf olan kişi erdem olarak hakikati de biliyor olacak ve en yüksek iyiye doğru eyleyerek ulaşabilecektir. Sokrates için bilinebilir olan hakikat bilgisi erdemli olmak için bir ölçüt sunacak ve kişiye “gerçek” anlamda mutlu olmak için bir olanak sağlayacaktır. Görüldüğü üzere Sokrates için hakikat, evrensel ahlaki normlar, yani erdem temelinde tesis ediliyor. Kişinin hakikatle olan ilişkisi onun evrensel ahlaki değerleri bilmesiyle ve bunu hayatında bir ölçüt olarak yerleştirmesiyle gerçekleşir.

1.4. TAHAKKÜMCÜ BİR YÖNETİMİN TEMELİ OLARAK İDEALAR KURAMI

Felsefe tarihi içerisinde şuana kadar değinilen filozoflar ve onların hakikate ilişkin görüşleri doğrultusunda ortaya koydukları fikirler ve bunun politikaya yansımalarının en bariz olduğu kişi veya görüşlerin Sofistlerin düşünceleri olduğu görüldü. Öyle ki sofistlerin hakikate ilişkin fikirleri ile politik anlamda görüşleri tam anlamıyla birbirini destekler nitelikte veya biri diğeri üzerinde etkileri bakımından tam bir uyum içerisinde gözükmemektedir. Sofistlerin hakikate ilişkin ileri sürdükleri iddiaları ile onların politik anlamdaki fikirleri çok yüksek düzeyde bir uyum gösterir. Bu

anlamda Sofistlerden sonra hakikat ve bunun politik yansımalarının ilişkisi veya etkilerinin en yüksek olduğu bir diğer filozof Platon olarak ortaya çıkmaktadır. Platon, felsefe tarihinde ilk sistematik felsefenin kurucusu olarak bilinir. Onun metafizik görüşleri ve hakikatin tam da Sofistlerin tersine mutlak anlamda kendi başına var olduğunu düşünmesi, onun politik anlamda da Sofistlerin tam karşısında yer almasına neden olmuştur. Sofistlerce varlığın, yani hakikatin ölçüsünün insan veya insanlar olması yoluyla son derece eşitleyici olan politika, Platon'da hakikatin kendi başına var olması yoluyla ortaya bir otorite çıkmasına neden olmakta ve hakikatin bilgisine en yakın kişiye bu otorite ile yönetme ve diğer insanlar üzerinde ayrıcalıklı bir konumda olma hakkı tanımaktadır. Platon'un kendisinden önceki bazı filozoflardan etkilenecek duyusal ve düşünülür varlıklar ayırımına giderek, düşünülür olana dair "ideal" olan yönünde düşünce beyan etmesi, politik alanda ideal olanın nasıl olması gerekliliği ve bu ideal olana ilişkin hedeflere ulaşmak için diğer bireyler üzerinde düzenleyici olma hakkını kendisinde görmesi, politika felsefesi açısından önemli bir konuya işaret etmektedir. Özellikle politika alanının demokratik ve eşitleyici olması gerekliliği bakımından tahakküm edici yönetim biçimlerine mesafeli durmayı tercih eden görüşler açısından bu sonuç bir sorun olarak görülebilir. Platon felsefesinde bu çıkarımların iyi anlaşılması için onun hakikat görüşü (idealar kuramı) ve politik düşüncelerinin karşılaştırılması yeterli olacaktır.

Platon'un varlık görüşünün temelinde idealar kuramı yer alır. O, varlığı ontolojik olarak düşünülür, akılla kavranır ve duyulur, yani ampirik olarak deneyimlenebilir olarak ikiye ayırmıştır. Varlığın sürekli olarak değişen ve kusurlu olan maddi kısmını Platon, mutlak olarak geçerli olacak bir bilgi, ahlak ve politika temelinde kavranabilmesi için değişmeyen idealar üzerinde temellendirir. İdealar, deneyimle bilinen, gözle görülür maddi varlıkların kendisinin kusurlu kopyaları olduğu objektif, genel geçer, değişmez, özsel hakikatlerdir. Kendisinden önceki doğa filozoflarının çoğunlukla evrenin temel yapı taşı olarak gördükleri maddi *arkhe*'nin yerine maddi olmayan ideaları koyarak Platon, doğalcı bir felsefeden idealist felsefeye geçiş yapar. Böylelikle sürekli olarak değişen doğanın değişiminin varlığın kavranamazlığına işaret ettiğini düşünen Sofistlerin bilgi ve ahlak hakkında göreceli tezlerine karşı idealar kuramı ile güçlü bir itiraz geliştirilmiştir. Her şeyin ölçüsünün insan olmasından, her şeyin ölçüsünün yine varlığın kendisi ya da varlığa ilişkin mutlak hakikat olması,

mutlak bilgiyi, varlığın kendisine bağlı değişmez bir hakikat temelinde sağlama alıyordu. Her fenomen idealardan pay alarak meydana gelir. “Çünkü şeyler, kendileriyle aynı adı taşıyan İdealardan pay almak suretiyle var olmaktaydı” (Aristoteles, 2010a: 987 b 10). Güzel bir şeyin güzel olduğu, onun güzellik ideasından aldığı pay sayesinde bilinebilir. İdealar, ideal varlıklar olarak mükemmeldir ve kopyası olan fenomenler onlardan aldığı payın yüksek olması ölçüsünde mükemmelliğe yaklaşabilir. İdealar, hem değer hem de varlıklarının gerçekliği bakımından fenomenlerden öncel olmaları nedeniyle fenomenlerin varlık temelidir. İdealar, maddi varlıklar olmamaları yüzünden herhangi bir zaman ve mekan içerisinde var değildirler. Varlıklarının nedenini kendilerinden alan ideaların sadece varlık olarak fenomenlerden ayrı ve öte oldukları bilinebilir, ancak bu onların herhangi bir zaman veya mekanda yer kapladıkları anlamına gelmez. Böylelikle görülüyor ki, bütün varlıkların belli bir özelliğe sahip olması için o özelliğin ideasından pay alması gerekmektedir. Yani dünyadaki bütün kırmızı fenomenler kırmızılık ideasından pay alarak, bütün güzel şeyler güzellik ideasından ya da bütün eşit oranlar eşitlik ideasından pay alarak bu özelliklere sahip olabilmektedir. İdealar, fenomenlerden farklı ve öte bir varlık yapısına da sahip olduklarından fenomenlere aşkındır ve onların üzerinde aşkın bir belirlenime sahiptir. Çünkü fenomenin varlık yapısı ve özellikleri ideadan kaynaklanmaktadır. İdeaların sergilediği aşkın hakikat yapısı bu dünya üzerinde belirleyici bir etkiye sahiptir ve bu dünyanın varlıklarının aşkın bir hakikat tarafından belirlenmiş olmasına neden olmaktadır. Evrensel hakikatler olarak ideaların bu belirleyici özelliği fenomenler hakkında da evrensel genel geçer bilginin yolunu açmaktadır. Zira bir fenomenin hakikat olan ideasından aldığı pay ve özellikler, onun genel geçer epistemolojik bilgisine tekabül etmektedir. Bu anlamda Platon felsefesi, kesin hakikatli bilgiye yer vermesiyle Sofist göreceliliğin tam karşısına konumlanmaktadır. Bu tekçi hakikat anlayışıyla nesneler, olaylar veya ahlaki eylemler hakkında kesin hükümlere bir kapı açılmakta ve bu kesin hükümlerin dışında kalan görüş ve fikirler hatalı veya yanlış olarak ortaya çıkmaktadır. Bu ontolojik varlık görüşünün politika ve ahlaki alanda doğrudan yansımaları söz konusudur. İdeaların epistemolojik tarafıyla ilgili açıklamayı (ve dolayısıyla buradan etik ve politikaya olan geçiş) Platon’un mağara alegorisi ile açıklamak iyi bir yöntem olacaktır.

Mağara alegorisine göre bir mağarada bedenleri bağlanmış, sadece mağaranın tek bir duvarına bakacak şekilde sabitlenmiş insanlar (mahkumlar) bulunmaktadır. Bu insanların arkalarında yanan bir ateş ve bu ateş ile insanların arasından geçen bir takım nesneler bulunmaktadır. Ateşin ışığından nesnelerin gölgeleri insanların görebildiği duvara yansımaktadır. Böylelikle insanlar nesnelerin kendilerini değil, onların sadece gölgelerini görebilmektedirler. Sadece görünenin bilgisine sahip oldukları için gölgeleri gerçek varlıklar sanarak yanlış bir bilgiye sahip olmaktadır. Eğer bir kişi serbest kalmayı başarır ve gerçek nesneleri görebilirse, bu nesnelerin gerçek, duvardaki yansımaların ise sadece onların gölgesi olduğunu anlayacaktır. Eğer mahkum mağaradan dışarı çıkıp dış dünyayı ve güneşi görürse, mağaraya geri döndüğünde, gerçekliği, diğer insanlara anlattığında fazla ikna edici olamayacaktır. Buradaki güneş, bütün gerçekliğin en yüksek değeri olan “iyi” ideasına denk gelmektedir. Dolayısıyla en doğru ve evrensel gerçek bilgi iyi ideasına eşdeğer bilgidir. İyi ideasının bilgisiyle ortaya konan yaşam da en doğru, erdemli yaşam olacaktır. Bu alegori gösteriyor ki görünüş ve gerçeklik arasında ontoloji ve epistemoloji anlamında ciddi bir ilişki vardır ve ontolojik hakikat özünde epistemolojik olarak bilinebilirdir.

Platon, mağaradan çıkan insanın gözlerinin ilk başta güneş ışığından kamaşacağını söyleyerek, hakikatli bilginin kaynağının insanın gözlerinden (ve dolayısıyla da bakış açısından) değil de, en yüksek idea olan güneşten, iyi ideasından kaynaklandığını belirtmektedir. Dolayısıyla buradan anlaşıldığına göre hakikatli bilgi insanın bakış açısından kaynaklanmadığı için göreceli değildir. Tam tersi hakikatli bilgi, nesne ve onun ideasından kaynaklandığı için nesnel ve evrensel bir karaktere sahiptir. Bu yüzden insanın bakış açısıyla sınırlı kalmış, nesnenin ve onun ideasına dayanmayan bilgi sanı (*doxa*) olarak kalmaya mahkumdur (Topdemir, 2007: 74). Bu yaklaşımla Platon’un sofist görecelilik karşısında takındığı olumsuz tavır tekrardan ortaya konmuş olur.

Gerçek bilgi episteme, olarak bir özgürleşme sağlar ve belli bir çabanın sonucunda varılabilecek bir şeydir. Ancak bu gerçekliğe herkes ulaşamayabilir. Gerçekliğe ulaşmak ancak günlük bilgilerin, sanıların ötesine, görünenin arkasındaki gerçekliğe ulaşmakla mümkün olabilir. Mağara alegorisinden de anlaşılabileceği üzere toplumun çoğu bu gerçek hakikatten uzak yaşamakta ve görüneni gerçeklik sanarak

yanlış bir yaşam sürmektedir. Bu uğraşın sonunda gerçekliğe ulaşabilen kişi filozof ya da bilge kişi olarak hakikatin bilgisine sahip olduğu için toplumun geri kalanından daha yüce bir yere sahiptir. Toplumun geri kalanının özgürleşmesi ve gerçek hakikate ulaşması eğitim aracılığıyla olabilir. “Eğitim, ruhun bu gücünü “iyi”den yana çevirme ve bunun için en kolay, en şaşmaz yolu bulma sanatıdır. Yoksa ruha görme gücünü vermek değil; çünkü güç, onda kendiliğinden vardır; ama kötü yöne çevrildir. Bakılmayacak yana bakmaktadır. Eğitim onu yalnız iyi yana yöneltir” (Platon, 2003: 518 d). Eğitim biçimi, insanların içinde yaşadığı devletin sorumluluğunda ve hakikatin bilgisine sahip olan kişi de filozof olduğuna göre devletin bu kademesinde bütün düzenleme yetkisi de bir otorite olarak meşru bir şekilde filozofa geçmektedir. Filozof, üzerine binen bu sorumlulukla insanları düzenleme ve yönetme yetkisini de meşru olarak ele geçirmektedir. Bu sorumlulukla filozof özgürleşmeyi ve aydınlanmayı sağlayabilmek için gerekirse toplumun kendisine rağmen eylemde bulunacak ve insanları görünenin yanıltıcı bilgisinden kurtararak hakikatin bilgisine ulaştıracaktır. Alegoriden anlaşılacağı üzere Platon felsefesinde ontoloji ve epistemoloji arasında önemli bir ilişki bulunmakta ve oradan toplumsal alana yani politikaya bir geçiş gerçekleşmektedir. Buradan Platon’un devlet ve politika üzerine görüşlerine geçilirse bu bağlamdaki ilişki ve idealar kuramının genel özelliklerinin nasıl bir politika düşüncesine sevk ettiği daha iyi anlaşılabilir.

Sokrates’teki doğru bilgi ile erdemli eylem arasındaki ilişki Platon için devam etmekte ve Platon tarafından doğru bilginin idealara ilişkin uygun bilgi olacağı, doğru eylemin de en yüksek idea olan iyi ideasına göre sergilenen eylem olacağı düşünülmektedir. Çünkü doğru bilgi, iyi ideasının kendisiyle eşdeğer olan bilgidir. İdeaların bilgisine ulaşmak bir çaba, gayret ve aynı zamanda bir kabiliyet gerektirdiğinden bu bilgiye ulaşan insanların sayısı genellikle azınlıkta kalacaktır. Bu yüzden çoğunluk denilen kişiler kendi başlarına erdemli ve mutlu bir yaşamı ortaya koyamayacaklardır. Bu sıkıntı, ideaların bilgisine ulaşabilmeyi başarmış kişilerin, toplumun bu büyük çoğunluğuna yol göstererek liderlik etmesiyle aşılabılır.

Filozoflar bu devletlerde kral, ya da şimdi kral, önder dediklerimiz gerçekten filozof olmadıkça, böylece aynı insanda devlet gücüyle akıl gücü birleşmedikçe, kesin bir kanunla herkese kendi yapacağı iş verilmedikçe

[...] bence bu devletlerin başı dertten kurtulamaz, insanoğlu da bunu yapmadıkça tasarladığımız devlet mümkün olduğu ölçüde bile doğamaz, kavuşamaz gün ışığına [...] bizim devletimizin dışında, ne teklerin, ne de toplumun mutluluğa kavuşamayacağını aklı almaz herkesin (Platon, 2003: 473 d-e)

İdeal devleti ortaya koyduğu *Devlet* eserinde Platon büyük bir oranda devletin eğitim sistemini açıklar. Bu eğitim sistemi toplumu düzenleme görevi gören bir mekanizmadır. Eğitim sisteminin de düzenleme ölçütü idealar, yani hakikattir. Buna göre devlet denetiminde yürütülen eğitim sistemine bütün çocuklar eşit şekilde dahil edilirler. Çocuklar belli bir yaşa kadar hiçbir fark olmaksızın aynı dersleri (müzik, jimnastik v.b) görürler. Belli bir aşamadan sonra daha iyi olan öğrenciler aradan seçilerek başka derslere yönlendirilirler ve geri kalanlar da başkaca eğitime tabi tutulurlar. Bu seçilen öğrenciler belli süre sonra tekrardan en iyiler seçilecek şekilde ayrıştırılır ve bu iyi öğrenciler tekrardan başka bir eğitime (felsefe) tabi tutulurlar. En son aşamaya kadar elenmeden devam eden kişiler devletin en üst görev yeri olan yönetme görevine gelirler. Bu seçkin kişi veya kişiler toplumun geri kalanı hakkında bütün yönetim yetkisini ellerine almışlardır. İlk aşamada elenenler üreticiler, ikinci aşamadakiler ise asker ve idareciler olurlar. Böylelikle “ideal devlette” eğitim ile bir toplumsal sınıflandırma oluşturulmaktadır. İnsanların doğuştan eşit olmadığı kabulüne dayanan bu görüşe göre, eğitim yoluyla bu bireylerin farklılıkları tespit edilip bu kişiler yeterlilik gösterdikleri görevlere getirilecekler ve bu görevleri en iyi şekilde icra etmeleri için en iyi şekilde yetiştirilmeleri sağlanacaktır. Görüldüğü üzere aynı eğitimi alan bireyler aynı yeterliliğe sahip olamayacaklardır çünkü insanlar doğuştan eşit değildir. “[...] biz de onlara tabiatın kimi insanları filozof ve devlet adamı olarak, kimini de düşünmeden söyleneni yapacak insanlar olarak yarattığını açıkça gösterir, kendimizi koruyabiliriz” (Platon, 2003: 474 c). Bu, Platon’un bazı kişilerin doğuştan altın, bazılarının gümüş ve diğerlerinin de bakır ruhlu olduklarını söylediği bir benzetmeden anlaşılabilir (Platon, 2003: 415 a-b). Kısmi düzeyde yeterlilik, eğitimle belli bir yere kadar kazanılabilir ama gerçek yeterlilik doğuştan yatkınlık ve kabiliyetle ilgilidir. Bilge kişiler devleti yönetecekler, cesaretli olanlar onu savunacak ve ölçülü olanlar da üretici sınıfı oluşturacaklardır. Bu kişisel özelliklerin farklılığının temeli, yine kişilerin hangi ideadan daha çok pay aldığıyla ilgilidir. En yüksek idea olan iyi ideasına

en yakın ya da yatkın ruhlar burada en bilge kişiler olarak devleti yönetme hakkının en meşru sahipleri olacaklardır.

Açıkça görüldüğü üzere varlığın kendisine aşkın, onu dışarıdan belirleyen ontolojik bir hakikat, mutlakçı ve tekçi bir evrensellik iddiasıyla doğruluk hakkında söz sahibi bir otorite yaratmaktadır. Bahsedilen hakikatin bilgisine en yakın kişiler yani bilgeler, hakikatin sözcüsü olarak diğer bireyler üstüne belirleyici olma hakkına sahip olabilmektedir. Bundan dolayı evrensel ve aşkın bir hakikat, varlığa ilişkin tek yönlü bir etki ve belirlemeyle, mutlak tek bir doğrunun varlığına inanılmasına neden olmakla, farklı düşünen kişilerin görüşlerine karşı eşit ve hoşgörülü yaklaşamayacaktır. Farklılıkların aynı oranda kabul edilebilirliğinin tersine, bütün bireylerin evrensel bir hakikat anlayışının tekçi doğrusuna göre belirlenmesini meşru kılacaktır. Bu belirleyici, tekçi olan hakikat doğruluğa ilişkin bir ölçüt olarak, doğruluğun ne olduğu yönündeki otorite ve yetkiyi hakikate ilişkin bilgiye sahip olan kişinin tasarrufuna bırakmaktadır. Platon'un aşkın idealar kuramı, evrensel bir hakikati iddia etmesiyle bütün farklı düşünen birey ve görüşleri tek bir evrensel doğru ölçütüne düzenleyecek yetkiye sahip bir filozof kralı kaçınılmaz kılmaktadır. Hakikat tek olduğu ve varlığın koşullarına göre değişmediği için onun varlık hakkındaki doğrusu da tektir. Bu yüzden bireyin davranışlarının doğru ve iyi olması da bu evrensel doğru etrafında belirlenir. Dolayısıyla aşkın ve evrensel hakikatin varlığı en ideal düzen için evrensel olacak tek tip ve aynı fikir etrafında birleşmiş bireyler gerektirmektedir. Buradan anlaşılabileceği üzere, bu tekçi evrensel hakikat anlayışı bireylerin farklılıklarını, farklı yönde düşüncelerini hakikate ilişkin hatalı ve yanlış görüşler olarak değerlendirecek ve bu yanlış fikirlere karşı doğal olarak hoşgörüsüz bir tavır sergileyecektir. Böylesine bir devlet veya toplumda, fikirlerin tartışmaya açık olması ya da özgür düşüncenin varlığından bahsedilemeyecektir. Çünkü doğru olan tek ve evrenseldir, üzerine herhangi bir tartışmaya gerek yoktur. Sonuç olarak, farklı ve dolayısıyla yanlış doğrulara sahip bireye, bütün bu nedenlerden dolayı doğruluğun bilgisine sahip olan hakikatin temsilcisi filozof kral tarafından müdahale etme ve hatta zor kullanarak bireyi dönüştürme hakkı tanınmış olur. Bu yönde bir hakikat anlayışına sahip kişinin demokrasiden, farklı fikirlere hoşgörüyle yaklaşılmasından yana tavır almaması ve hatta hoşgörüye karşı olması yukarıda açıklanan nedenlerden dolayı anlaşılır görünmektedir.

1.5. ARİSTOTELES VE TEKİL VARLIKLARA İÇKİN HAKİKAT

Aristoteles, felsefe tarihini en çok etkilemiş filozoflarından biridir. Onun felsefesi ve sistematik yöntemi günümüz biliminin yöntemsel olarak ilk örneği sayılabilir. Bu anlamda Aristoteles'in felsefesine geçmeden önce onun hocası Platon ile bilimlerin sınıflandırılması üzerine olan ayrılıklarına bakarak, onun varlık ve bilgi görüşü üzerine düşüncelerini ortaya koymaya girişilecektir. Böylece, gerçek bilimin ne olduğu üzerine olan fikirlerinin, gerçekliğin ne olduğu üzerine olan fikirleri ve dolayısıyla bilgi üzerine olan görüşleriyle nasıl bir ilişki içinde olduğuna bakılabilir.

Platon için bir önceki bölümde gösterildiği gibi asıl var ve gerçek olan idealar ve bu yüzden bilmeye değer olan şey de ideaların bilgisiydi. Bu dünya için görünüşler dünyası diyen ve bu yüzden onu ikinci plana iten Platon, gerçek bilimin bu dünyanın bilgisine değil, ideaların bilgisine ulaşmayı sağlayan bilimlerin olacağını ileri sürmüştür. Bilimin görevi değişeni, tekili değil, evrensel, tümel ve kusursuz olanı bulmak olduğundan Platon için gerçek bilimler; aritmetik, geometri, astronomi, harmoni ve diyalektiktir. Görüldüğü üzere Platon, soyut ve tümelle ilgilenen alanları gerçek bilim olarak ele almaktadır. Bu bilim sınıflamasının kaynağında da gayet anlaşılır bir şekilde onun varlığa ilişkin ontolojik bakış açısının yattığı söylenebilir. Fenomenlerin, yani bu dünyanın bilgisi mutlak doğru bilgi değil, yalnızca sanılar olduğu için, bu dünyanın bilgisine ilişkin bilimler olan fizik, kimya, biyoloji ve tıp gerçek birer bilim olarak ele alınamaz. *Devlet* diyalogunun yedinci kitabında, yukarıda bahsedilen, Platon için gerçek bilimler olarak geçen alanlar, ideal devlette çocukların ideal bir eğitimden geçmesi için almaları gereken dersler olarak belirlenmiştir (Erdoğan, 2009: 138).

Platon'un bu yaklaşımla felsefe yapma biçimi olarak epistemoloji temelli gelenekte yer aldığı söylenebilir. Bu gelenek “var olanı, algılanmış, bilinmiş veya akılsal (düşünülür) olmaya indirgeyen ve bu yüzden de var olanı ya bilen öznenin ve onun bilme sürecinden hareketle ya da bu dünyanın dışında bir ilke ile anlamaya ve açıklamaya çalışan epistemoloji temelli felsefe” olarak tanımlanabilir (Özcan, 2011: 270). Aristoteles'in içinde yer aldığı ontolojik temelli gelenek ise varlığı öznenin biliş sürecinden bağımsız, kendi başına var olan ve onu bilmek için yine varlığın kendisinde kalmanın gerekli olduğu gelenek olarak bilinir. Platon'un Parmenides'le süregelen geleneğe uygun olarak sürekli değişen varlıkta değişmeyene ilişkin bilginin gerçek ve

kıymetli olduğunu söylemesi ve bu sebeple değişmeyene ilişkin bilgi sağlayacak olan bilimleri ön plana çıkarıp bu yönde bir sınıflama yapması gayet anlaşılırdır. İşte tam da bu noktada, Aristoteles varlığa ilişkin Platon’a göre farklı bir görüşe sahip olduğu için, varlığın bilgisine, yani gerçek bilgiye öte bir dünyada değil de, fenomenler alanında yer vermiş ve bilim sınıflamasını da bunu göz önünde bulunduracak şekilde gerçekleştirmiştir.

Aristoteles, bilimleri teorik, pratik ve poetik bilimler olarak üçe ayırır. Bu ayrımın temelinde, varlığın farklı varoluş tarzlarının her birine uygun bir inceleme alanı açmaktır. Bu yüzden her biri varlığın farklı yapısına denk gelen alanların bilimleri olarak, ait oldukları varlık alanında iş görmeyi hedefler (Arslan, 2009: 39-40). Poetik bilimler güzellik, estetik ve çeşitli zanaatlara ilişkin alanlara ayrılarak sanata yaklaşmış olmaktadır. Bu alanda hedeflediği şey güzeli üretmektir. Teorik bilimler ise evrensel hakikatli bilginin arandığı alandır. Herhangi pratik bir amacın ötesinde amaç kesin, mutlak olan bilgiyi elde etmektir. “Ancak eğer ezeli-ebedi, hareketsiz ve maddeden bağımsız bir şey varsa, bu şeyin bilgisinin teorik bir bilime ait olacağı açıktır” (Aristoteles, 2010a: 1026 a 10). Bu bilim kendi içinde fizik, matematik ve metafizik olmak üzere üç alana ayrılır. Fizik alanında yapılmaya çalışılan, doğada değişen şeylerin içinde değişmeyen yasaları anlamaya çalışmaktır. Matematik, doğada değişmeden aynı kalan ve nesnelerin sayısal, şekilsel anlamda ifade biçimlerini ele alıp inceler. Metafizik ise genel anlamda var olanları ve bununla ilişkili olarak varlığı sürekli devam eden formları inceler. Bu alan, kesin bilginin bir soyutlama ile mümkün olduğu alan olduğu için mutlak hakikatin aranacağı alandır (Erdoğan, 2009: 154). Teorik bilimlerde bir anlamda kendi içinde mutlak bilgi ve kesin hüküm söz konusu olduğu için Platon’un idealar kuramına benzer bir şekilde hakikat bilgisinin determinizminden bahsetmek mümkündür. Bu yüzden Aristoteles için pratik bilimleri söz konusu etmeden, sadece teorik alanın belirleyiciliği ve etkileri göz önünde bulundurarak politikaya bakılacak olursa, Platon’daki hakikat ve politika ilişkisine benzer bir filozof kral veya bilgenin totaliter baskıcı sistemine kapı aralanmış olabilir. Fakat Aristoteles’in böyle bir problemten nasıl sıyrıldığına bakmak, yani onun Platon’daki gibi politika alanında totaliter ve mutlakçı bir söylemde bulunmamak ve politik, ahlaki alanda iradeye, özgür eyleme yer açmak için pratik bilimler ile teorik bilimler arasında nasıl bir ayrım yaptığına bakılmalıdır. Aristoteles’in Platon gibi totaliter ve antidemokratik bir

politika düzeni yerine demokratik ve hakikatin kesinliği karşısında daha az belirlenime uğramış bireylerden oluşan politika sistemine geçişinin varlığa ilişkin görüşleriyle uyumlu olup olmadığına ileride daha ayrıntılı bakılacaktır. Bu yüzden bu kıyaslamayı yapabilmek için öncelikle Aristoteles’in Platon’daki idealar kuramına karşılık gelen madde ve form öğretisine bakmak gerekecektir. Böylelikle iki filozofun varlığa ve bunun hakikatine ilişkin görüşleri arasındaki farkla, politikaya ilişkin görüşleri arasındaki farkın uyum ve tutarlılığı incelenip, politika görüşlerindeki farklılık bu bakış açısıyla değerlendirilmeye çalışılabilecektir.

Aristoteles’e göre varlıkta değişimin ve oluşun hem imkanı hem de temeli olan bir madde-form bileşimi söz konusudur. Burada madde, nesnenin veya tikel varlığın taşıyıcısı, yani var olma imkanıdır. O, nesnenin varlığa gelme ve varlıkta kalma dayanağıdır. “Onların (şeylerin) kendilerinden meydana geldikleri şeye madde adını veririz. Onların kendileriyle meydana geldikleri şey, doğal olarak var olan bir şeydir” (Aristoteles, 2010a: 1032 a15). Bunun yanında form ise nesnenin hem biçimini hem de genel özelliklerini belirleyen, o şeyi o yapan tarafıdır. Madde ve form bütün nesnelerde bileşik halde bulunmaktadır. Bu birleşimin dışında, madde ve formun ayrı bulunabileceği bir nesneden söz edilemez. Formsuz bir maddenin zihinsel alanda tasarlanması söz konusu iken, bu realitede mümkün değildir. Çünkü madde, sürekli bir “şeyin” maddesi olarak vardır (Arslan, 2009: 141). Bu ayrım ancak zihinsel olarak yapılabilir. Fakat burada şunu belirtmek gerekir ki bu bileşimde form, Platon’un idealar kuramında olduğu gibi nesneye aşkın ve ondan bağımsız kendinde bir varoluşa sahip değildir. Platon, ideaları asıl, aşkın ve kusursuz varlıklar sayıp, bu dünyadaki fenomenleri onun kusurlu kopyaları olarak sunmuştu. Aristoteles ise bu ayrımı eleştirmiş, nesneye aşkın ve ondan bağımsız varoluşu olan bir idea veya formun söz konusu olmayacağını, formun tıpkı madde gibi yine tek tek tikel nesnelere içkin olduğunu savunmuştur. Bütün tikel varlıklar diğer şeylerden bağımsız bir varoluşa sahip olup, kendi madde ve formuna sahiptir. Bu anlamıyla ne madde ne de form, tikel bir varlık halinde bulunma durumundayken ezeli-ebedi bir varoluşa sahip değildir. Sürekli değişen doğada madde ve form da değişmekte ancak tamamıyla yok olmamaktadır.

Bir nesne, sahip olduğu formla tikel bir varlık olarak bir değişime uğradığında (yanarak, kırılarak v.b) başka bir formda ortaya başka bir nesne olarak çıkabilir. Ancak

bu, onun formunun tikel anlamda yok olduğu anlamına gelir, türsel olarak formu başka tikel bir nesnede devam ettiği için, formun nihai olarak yok olduğundan söz edilemez. Bunun yanında madde de başka bir forma bürünerek varlığını devam ettirir. “Aristoteles’in deyişiiyle, belirli bir şeyin maddesi algı alanından çıktığında o, artık var olmayan olarak düşünölür ve yok olduğu söylenir. Burada söz konusu olan aslında mutlak anlamda bir yok olma değil, bir tözün başka bir töze dönüşmesidir” (Özcan, 2011: 53). Böylelikle doğadaki nesnelerin değişimi bu sürekli dönüşümle açıklanmaktadır. Bu değişim, tikel varlıkların kendisinde barındırdığı bir potansiyelin gerçeğe çıkmasıyla açıklanmaktadır. Her nesne içkin olarak kendisinde başka bir formu potansiyel olarak barındırmakta ve bu potansiyele doğru ereksel şekilde hareket etme eğilimi göstermektedir. Bu da ortaya teleolojik (ereksel) bir doğa tasarımı çıkarmaktadır. Ama buraya kadar özellikle göz önünde bulundurulması gereken husus şu ki; Aristoteles bütün bu varlık yapısını ve devinimi yine salt varlığın kendisinde kalarak açıklamaktadır. Yani Platon’un idealar öğretisi gibi aşkın ve varlığın kendisinin dışında bir şeye dayanarak değil, varlığa ilişkin açıklamasını bu evren ve doğanın içinde kalarak ontik olarak tesis etmektedir. Değişim ve devinim tamamıyla kendi içkin dinamiklerinde devam etmektedir ancak ilk hareket bir “Tanrı” tarafından, Aristoteles’in “hareket etmeyen hareket ettirici” dediği varlıkla başlamıştır. Fakat bu sadece ilk hareket için söz konusudur. “Değişmenin kendisi tarafından meydana getirildiği şey, yakın hareket ettiricidir. Değişen şey maddedir. Maddenin, kendisi olmaya doğru değiştiiği şey, formdur” (Aristoteles, 2010a:1070 a). Kısaca tikellere, onların bağımsız bireyselliğine yapılan vurgu evrensel ve bütün varlıklar için aynı şekilde belirleyici olacak mutlak bir hakikati ortadan kaldırmaktadır. Doğadaki değişim, dönüşüm, madde-form bileşimi sürekli olarak tekil töz ve varlıklar, onların kendine özgü bireysellikleri üzerinden gerçekleşmektedir. Bu noktadan devamla Aristoteles’in pratik bilimlere ilişkin açıklamasına geçip, bunun teorik bilimlerle olan farkına ve oradan da pratik bilimler içerisinde kalarak Aristoteles’in politika görüşlerine ve bu görüşlerin onun hakikate ilişkin fikirleri ile uyumuna bakılacaktır.

Aristoteles, insanın eylemleri, yapıp etmeleri, toplumsal yaşamı ve toplum içi ilişkileriyle ilgili olan, kısacası insanı nesne edinen ve kısmen günümüzde beşeri bilimlere denk düşen bilimleri Pratik bilimler olarak sınıflandırmıştır. Bunlar ekonomi, etik ve politikadır. Burada özellikle üzerinde durulacak olan politika bölümüne

geçmeden önce Pratik bilimlerin genel özelliklerinden bahsedip, bu bilimlerin teorik bilimlerle arasında olan farklara değinmek yararlı olacaktır. Pratik bilimler eylem alanı ile ilgilidir ve bu eylemler de zorunluluğu değil, insani iradeyi yansıtır. İşte teorik bilimlerle arasında en büyük fark burada bulunur. Teorik bilimler zorunlu ve evrenselin, hakikatin mutlak ve sarsılmaz kesinliğinin alanı iken, pratik bilimler ise insan eyleminin ön görülemez ve her türlü değişkenliği gösterebileceği olumsal alana denk düşer. Pratik bilimler alanında da genellemeler bulunmasına rağmen bu genellemelerin teorik bilimler alanında bulunan zorunlulukla farkı vardır. Pratik bilimler, yapılan gözlemlerle insan hallerinde ortaya çıkan davranışlar üzerinden bir genelleme yapar. Ancak bu genelleme hiçbir zaman zorunluluk veya kesinlik iddiası içermez. Nitekim Aristoteles, pratik bilimler alanında deneyime özel bir yer açmaktadır. Pratik bilimler alanı, doğru ve yanlışın değil, genellikle iyi ve kötünün araştırıldığı alandır. İyi ve kötünün araştırması da deneyim süreciyle yakın ilişkilidir. İyinin ne olduğuna ilişkin bilginin kaynağı daha önceden edinilen tecrübelerle bir durum veya olay hakkında akılda kalan imgedir. Bu imge herhangi bir şey için olumlu bir çağırışım yapıyorsa bu şey iyi, yapmıyorsa kötüdür. Platon'da olduğu gibi, en üst iyi olan "iyi ideası" bilgisine sahip olmak kişiyi iyi yapmaz. Aristoteles için iyi, bu anlamı ile en yüksek kavramsal ve evrensel geçerliliği olan bir şey değildir. İyi, farklı durumlarda ve koşullarda içeriği sürekli değişebilecek bir şeydir. Dolayısıyla iyi, Platon'da olduğu gibi bireysel iradeye aşkın, bireyi yukarıdan belirleyen bir ilke değildir. Aksine o tam da anlamını bireysel tecrübelerde bulan, bireysel iradenin kanaatlerine göre oluşan bir ilkedir. "Fakat iyiliğin kendi içinde yeterli olmadığını hatırlamak gerekir; ayrıca, onu eyleme çevirme gücü de olmalıdır" (Aristoteles, 2010b: 201). Eylemin ve deneyimin asıl önemli olduğu bu noktada iyinin ne olduğunu bilmekten ziyade iyinin davranış olarak ortaya konulması önemlidir. Pratik alanda bilge olabilmek için pratik deneyim gerekir ki, bu teorik alan için söz konusu değildir (Özcan, 2011: 281). Etik, bu bağlamda insanların belli durumlarda elde edeceği tecrübelerle, belli durumlarda olgun bir şekilde aklı başında nasıl davranışlarda bulunacağını bilmesiyle ilgilidir. Politika ise insanın insanla yaşarken, belli bir ilişki içinde yine yaşantı ve deneyim aracılığıyla birbirlerinin yaşamlarını daha yaşanılır kılmayı açık bir iletişimle sağlayacakları pratik alandır.

Aristoteles'in etik görüşü iyi ve erdemli yaşamın nasıl olması gerektiğine ilişkindir. "İyi" Aristoteles'e göre insan yaşamından bağımsız, Platon'un dediği gibi

kendi başına bir şey değildir. O, insan yaşamına içkin olan ve ulaşılmaya çalışılacak bir hedeftir. Birey için iyi veya iyi yaşam, bireyin toplum içinde kendi yetenek ve yetilerini en iyi şekilde ortaya koymasısıdır. Herkesin farklı yetenek ve yatkınlıkları olduğu için her bir kişinin farklı amaçları ve dolayısıyla kişi için farklı bir iyi yaşam söz konusu olabilir. Yetenek ve potansiyeli en iyi şekilde ortaya çıkaracak ılımlı ve ölçülü yaşam iyi yaşam demektir. “... o zaman herkesin kendisine düşen (uygun) işi yapması ve iyi yapması gerekir ve bunu iyi yapması da o işteki iyiliğine (ustalığına) bağlı olur. Fakat bütün yurttaşların birbirinin aynı olmalarına olanak bulunmadığından, o zaman bile birbirinin aynı bir iyi insan ve yurttaş iyiliği olamaz” (Aristoteles, 2010b: 74). Diğer taraftan farklı zaman ve durumlarla karşı karşıya iken en uygun ve doğru kararı verecek ahlaki yetkinliğe ulaşmak için kişinin çabalaması gereklidir. Bunun mümkün olması da teorik bilgelikten ziyade pratik bilgelik ve bunun tecrübe tarafıyla ilgilidir. Bu bilgelik, bu yetiyi kazanmış tecrübeli kişilerin rehberliğinde, bireylerin kişisel tecrübeleri doğrudan kendileri yaşayarak elde edecekleri bir süreçtir. Ahlaki altın orta, bu pratik süreçte bireyin belli durumlar karşısında çok yönlü düşünüp en doğru karara varmasını sağlamak için kazanması gerekli olan yeterliliğe işaret eder (Skirbekk ve Gilje, 2011: 112). Buradan da anlaşılacağı üzere, etik ve ahlak tek bir hakikatin ilkeleri tarafından belirlenen, bireysel kanaat ve tercihleri olumlu ve olumsuz şekilde etiketleyecek bağlayıcılığa işaret etmez. Bunun yerine yaşayan bireyin tecrübeleri ışığında oluşan bir karaktere sahiptir.

Aristoteles’in politika felsefesine gelinecek olursa, burada yine doğada olduğu gibi bir ereksellik vardır. Bir şeyin doğası, o şeyin amacına denk gelir. İnsan aynı zamanda toplumsal bir doğaya sahiptir. Toplumsal olmasının nedeni, kendi amacını gerçekleştirmektir, bu amacı gerçekleştirmek, yani potansiyelini ortaya çıkarmak için topluma ihtiyaç duyar. Bu nedenle de bütün varlıkların içinde devleti kurma yetisine sahip tek canlı “*zoon politikon*” olan insandır. Bu doğalcı politik yaklaşım doğrultusunda Aristoteles devleti doğal, olağan bir kurum sayar. Çünkü insanın içinde yaşadığı köy ve aile yaşantısı olarak kendine yetecek düzeye gelme anlamında, insan ereğinin en son noktasını devlet (Yunan Şehir Devleti) temsil etmektedir. Bir amaç doğrultusunda insanlar kendilerini toplum içinde gerçekleştirmeye çalışır. İnsanlar, toplum yaşantısında akli temele alıp eylemde bulunarak mutlu olabilirler. Bu şekilde

erdemli bir yaşam sürmenin tek olanağı da diğer bireylerle birlikte toplumsal bir yaşam sürmektir.

Aristoteles, yönetim biçimlerinden en iyisini belirlemek üzere Platon'un yaptığı gibi ütöpik bir ideal devletten hareket etmek yerine tam 158 Yunan şehir devletini inceleyerek, mevcut hali hazırda en iyi yönetim biçimini belirlemeye çalıştı. Bunun sonunda Aristoteles üç tane yönetim biçimini olumlu ve olumsuz tarafları ile ortaya koyar. Bunlardan birincisi monarşidir, bozulmuş hali ise zorbalık. İkincisi aristokrasi iken bozulmuş hali ise oligarşidir. Üçüncü ve son yönetim biçimi *politeia* ve onun da bozulmuş hali aşırı demokrasidir (Aristoteles, 2010b: 81). “Kapsamlı bir tartışmanın ardından Aristoteles, sınırlı bir demokrasinin umabileceğimiz en iyi devlet modeli olduğu sonucuna varır. Bu devlet hukukla idare edilir ve bir “karma hükümettir”. Demokratik nicelik (sayı) ilkesi ve aristokrat nitelik ilkesi” (Skirbekk ve Gilje, 2011: 116). İstikrar için Aristoteles, halkın, toplumun görüşlerine önem verilmesi gerektiğini, ancak yönetimde daha tecrübeli ve akli başında olacak küçük seçkin bir grubun olmasını daha doğru görür. Bu yüzden de demokrasi ve aristokrasinin bir karışımını destekler. Yukarıda görülen devlet biçimlerinden, olumlu olanların bu şekilde olumlu olmasının nedeni, devletin başındakilerin halkın genelinin çıkarını düşünmesi iken, olumsuzların da olumsuz olma nedeni devletin başındakilerin sadece kendi çıkarlarını düşünmeleridir. “Bir kişi, Azlık ya da Çokluk, ortak yararı sağlama amacı güderek devleti yönettikleri zaman, bu anayasalar doğru olmak gerekir; fakat yalnız bir kesimin –bu kesim ister Bir kişi, ister Azlık ya da Kitle olsun- çıkarlarını gözetirlerse, söz konusu anayasa bir sapmadır.” (Aristoteles, 2010b: 81). Hem bunun önüne geçmek hem de devletin içindeki bireylerin, devletin gidişatı üzerine söz sahibi olmasının imkanını sağlayacak, özgür ifade için devletin bir hukuk devleti olması şarttır. Platon'daki filozof kralın bütün yetkiyi ve tasarrufu elinde bulundurmasına karşı çıkan Aristoteles, tek bir zorba tarafından yönetilen bir devlet düzeninin bir hukuk devletine alternatif olamayacağını düşünür. Bir başka insanın fikirlerine tabi olmak özgürlük değil, bir köleleşmedir ve erdemli, doğru yaşam kendi başına, kendi bireyselliğinin doğrultusunda yaşamaktır. Bunun yanında hukuki bir yönetim biçimi ile yönetilen toplumlar, insanların yeteneklerini en iyi şekilde ortaya koyabilecekleri ve kendilerini gerçekleştirebilecekleri sistemlerdir. Böylesi iyi toplumlarda en çok söz sahibi olan kesim orta sınıf olacaktır.

Çok zengin veya çok yoksul olan sınıfın çoğunlukta ya da daha çok söz sahibi olması toplum ve devleti istikrarsızlığa götürecektir (Skirbekk ve Gilje, 2011: 115).

Son olarak, bütün değerlendirmelerin sonucunda Aristoteles'in varlık anlayışıyla politika görüşlerinin birbiriyle uyumuna bakılabilir. Öncelikle, Aristoteles'in varlık görüşü kısaca bir hatırlanacak olursa, doğadaki varlığın kendi başına dışsal ve aşkın bir şeye ihtiyaç duymadan varlıkta kaldığı görülmektedir. Her nesne veya varlık kendi varoluşuna, kendi varlığının serüvenine, kendi iç dinamiklerine tabidir. Kısacası doğadaki şeyler için aşkın bir dışsal etki ile belirlenim söz konusu değildir. Bu, özellikle Aristoteles'in madde ve form öğretisinde görülmektedir. Platon'un idealar öğretisi gibi bir aşkınlık değil, fenomenlerin kendisine içkin bir ontolojik temelden hareket edilir. Önemli ve belirleyici olan tekil nesne veya varlıktır. Her ne kadar form, zihinsel bir soyutlama ile evrensel şekilde kavranabiliyorsa da madde, tekilleştirici ve bireyselleştiricidir. Her nesne kendi madde ve formuna sahip olması ile diğer varlıklardan farklı olacak şekilde kendi varoluşuna sahiptir. Bu bireysellik, her nesnenin kendi bireysel potansiyeline sahip olduğunu gösterir. Bu da doğada, nesne, varlık veya bireyler için bir çeşitliliğin düşünülmesi olanağını sunar. Aristoteles'in varlığa ilişkin açıklaması, Platon'un gibi tek tipleştirmeye yatkın bir açıklama değil, ontolojik bir çeşitliliğin önünü açan bireyselleştirici bir açıklamadır. Bu çeşitliliğin ve nesnelerin kendindeliliğinin düzenlenmesi için ölçü olacak, her şeyin ona göre düzenleneceği aşkın bir "olması gereken" in ideası söz konusu değildir. Her şey, her ne ise o olmaya ve kendine özgü potansiyelini gerçekleştirmeye doğru hareket etmeye devam eder. Platon'la aralarında varlığa ilişkin bu görüş farklılığının, onların politika görüşlerine de yansıdığı görülmektedir. Varlığa yönelik aşkın bir "olması gerekliliği" fikri Platon'u bir ideal devlete götürürken, Aristoteles için ise, gerçeklik bu dünya ve varlık alanının kendisine içkin olduğu için, politikanın tesis edilme zemini olarak bu dünyadan hareket edilir. Aristoteles için aşkın bir ideanın varlığı söz konusu olmadığı için her nesne kendi içkin hakikatine sahiptir. Bu anlamda hiçbir birey veya nesnenin, bir diğerine göre (aşkın bir idea veya başka bir hakikat ölçütünce) daha üstün olması söz konusu değildir. Her nesnenin, her bireyin varlığı, bir diğerine göre hakikate aynı ölçüde yakındır. Hiçbir varlık "olması gerekene" hiyerarşik olarak diğerlerine göre daha yakın veya uzak değildir. Böylelikle hiçbir bireyin söylemi, bir diğerininkine göre hakikate daha yakın olmayacak ve demokratik, eşitlikçi bir sistemin imkanı için kapı aralanmış olacaktır.

Platon'un, hakikatin meşru temsilcisi olan filozof kralının ayrıcalıklı konumu, Aristoteles'te bütün bireylerin bu konuma eşit derecede yakın olması ile sonuçlanır. Despotik, totaliter bir sistemden herkesin aynı derecede söz sahibi olduğu, bir nevi demokratik bir sisteme doğru hareket edilir. Ancak Aristoteles realiteden hareket ettiği ve bu yüzden tecrübeye, deneyime büyük önem verdiğinden, toplumun refahı için yöneticilik görevini en iyi şekilde yerine getirecek olan deneyimli, tecrübe yoluyla pratik bilgeliği elde etmiş ve belki iyi eğitim almış aristokrat bir zümreye ayrıcalık tanır. Görüldüğü üzere Aristoteles'te hakikat ve politika arasındaki ilişki son derece tutarlı bir görünüm sergilemektedir. Aristoteles'in, varlıkları bireysel şekilde özerk olarak açıklaması, bireye politik, toplumsal anlamda bir "özerk bireylik" kazandırmakta ve demokratik eşitlikçi bir sistemin zeminini hazırlamaktadır. Bireyin özerk kararlar vermesine olanak sağlayan içkin hakikat, bireysel farklılığa karşı hoşgörü ve eşitliğe zemin hazırlar. Aristoteles'te hakikatin tekil varlıklara içkin olması, mutlak evrensel hakikatin baskıcı karakterine karşıt olarak bireyselliğin, bireysel tercihlerin kabul edilebilir olmasını sağlar.

Aristoteles'in ontolojisinde, hakikatin tek tek tikel varlıkların kendisine içkin olması, onu, var olanlar arasında değer bakımından hiyerarşik bir ilişki kurmaktan uzaklaştırmaktadır. Bunun, daha sonra görüleceği üzere Spinoza'nın ontoloji ve hakikat görüşüyle ne denli benzerlikler taşıdığı daha iyi anlaşılacaktır. Zira Aristoteles'in ontolojisinde yer alan hakikatin tikellerle olan ilişkisiyle politika alanında oynadığı rolü bu benzerlik üzerinden düşünmek önemlidir. Birbirinden farklı tekil varlıkları, içkin bir hakikat anlayışıyla eşitleyen bu görüş, politika alanında çeşitliliğin, farklılığın, bireyselliğin ve dolayısıyla bireylerin tercihlerinin kabul edilebilirliğini sağlamaktadır. Böylelikle varlık alanında yer almayan hiyerarşik ilişki, politika alanında da ortadan kalkarak tahakkümcü, totaliter bir yönetimin dayanaklarını ortadan kaldırmaktadır. Bu bakımdan, tam olarak aynı olmasa da, Spinoza'da da, Aristoteles'e benzer bir ontoloji ve politika ilişkisi söz konusudur.

1.6. ORTAÇAĞ DÜŞÜNCESİNDE HAKİKAT OLARAK TANRI

Ortaçağ, bazı çevrelerce "karanlık çağ" diye nitelendirilmekte, felsefe açısından kayıp yıllar olarak değerlendirilmektedir. Bunun nedeni, bu dönemde özellikle akıl aracılığıyla ortaya konan sorgulayıcı tavrın çoğunlukla tanrısal inanç veya iman

karşısında geri plana çekilerek dogmatik düşüncenin ön plana çıkartılmasıydı. Başka bir deyişle, bütün bir felsefe uğraşı, tanrısal hakikati anlamak ve Tanrı'nın varlığına yönelik kanıtlamalar için bir araç olarak ele alınmakta ve böylece de felsefenin özgür şekilde işleme tavrının önünde ciddi engeller konulmuş gözükmektedir. Fakat böylesi bir değerlendirmeden ziyade, Ortaçağ Felsefesi ele aldığı konular veya kendine biçtiği misyonla, bu dönem için kendine özgü karakter ve tartışma konularına sahip olmuştur demek daha doğru olur. Bu karakteri, daha çok Antik Yunan Felsefesinden (özellikle Platon ve Aristoteles felsefeleri) miras aldığı bir takım görüşler aracılığıyla bu döneme özgü tartışma konularını ele almakla edinmiştir. Bu görüşler doğrultusunda tanrısal hakikat anlaşılır hale getirilip, temellendirilmeye çalışılmıştır. Antik dönemden alınan görüşlerin ışığında ortaya bu döneme özgü iki felsefi gelenek çıkmıştır: Patristik ve Skolastik felsefe. Bu iki felsefi geleneğin birbirinden ayrılmasına neden olan temel etkenler, bunların iman-akıl ilişkisi ile tümeller problemine ilişkin değerlendirmelerinin farklı olmasıdır. Özellikle bu bölümde üzerinde durulacak nokta, Antik Yunan'dan süre gelen evrensel hakikat arayışının ve bununla paralel görüşlerin bu dönemde tanrısal hakikate nasıl dönüştüğü olacaktır. Böylesi bir tanrısal hakikate yönelik görüşleri anlayabilmek için, bu iki felsefe geleneğinin ışığında iman-akıl tartışması ve tümeller problemi üzerine gidilecektir. Sonuç olarak, bu tartışma konuları üzerinden hakikate ilişkin bir analiz yapılarak, buradan hakikatin evrenselliği, kavranma biçimi ve politika anlamında dönemin siyasi atmosferiyle olan ilişkisi açıklanmaya çalışılacak.

Akıl ve iman tartışması, Tanrı'yı ve onun hakikatini kavramak, anlamak için bu iki öğeden hangisinin ön plana çıkarılması gerektiği üzerine bir tartışmadır. Bu tartışmada ilkin, Patristik Felsefe'yi¹ anlamak için onu temsilen bu geleneğin en önemli filozofu olan Aziz Augustinus'un konu bağlamında görüşlerine bakılacaktır. Platon ve Yeni-Platoncu görüşlerin etkisinde bulunan Patristik felsefenin bir temsilcisi olarak Augustinus, Platoncu felsefenin etkilerini paylaşmış ve görüşleri bu etkilerin ışığında meydana getirmiştir (Arslan, 2010: 359). Augustinus, Yeni-Platonculuk ve Hristiyanlığı bir araya getirerek sentezlemeye çalışmıştır. Neo-Platonculuğun kurucusu Plotinus, Platon felsefesindeki aşkın, fenomenlerin varlık statü olarak üstünde bulunan

¹ Patristik Felsefe adını hem "kilise babaları" (Patres) olarak bilinen kilisenin rahip ve din adamlarının yaptığı felsefeden hem de bu kişilerin "kurucu", yani Hristiyan felsefesinin üzerine inşa olduğu temeli kuran din olmaları olmalarından alır (Cevizci, 2010: 187).

ideaların yerine, en temel hakikat olarak “Bir”i koymuştur. “Bir”, kendisinden taşarak yukarıdan aşağıya doğru bir varlık hiyerarşisi oluşturur. Augustinus da bu “Bir”i Hristiyanlığın Tanrı’sı olarak dönüştürmüştür. Bu Tanrı, dünyayı yoktan var etmiş ve kendisi de ondan ayrı ve ona aşkındır. Evrendeki şeyler “bir varlık hiyerarşisi” içinde Tanrı’ya olan yakınlık ve uzaklıklarına göre gerçeklik ve değere sahip olurlar. Tanrı ile olan bu ilişkide, Tanrı’nın en iyi şekilde nasıl kavranacağı meselesine Augustinus, imanı aklın karşısında ön plana çıkararak cevap verir. Daha doğrusu Tanrı’nın iman yoluyla mı yoksa akılla mı en iyi kavranacağı meselesinde Augustinus imandan yana görüş bildirir. Yani “anlamak için inanıyorum” söylemi ile özetlenecek bir fikir beyan eder. Böylelikle epistemolojik bir etkinliğin gerçekleşebilmesi, yani akıl yoluyla bilginin elde edilebilirliğinin mümkün olması için, akıl faaliyetlerinin öncesinde belli bir inancın olması gereklidir (Arslan, 2010: 369). Zira iman sadece dinsel alana ait olan bir şey değil, normal gündelik hayatta ve onun akıl ile olan ilişkisine de içkindir. Her türlü edimin, etkinliğin içinde inanç ve iman bir şekilde yer alır. Bu şekilde düşünüldüğünde, gerçek hakikat yani Tanrı, Augustinus’a göre üstüne düşünülerek rasyonel yetiler yoluyla elde edilecek bir olgu değil, inanç yolu ile anlaşılabilir bir şeydir.

Diğer taraftan iman-akıl meselesine ilişkin Skolastik felsefe geleneğinden filozoflar da bu konuda çeşitli görüşler geliştirmişlerdir. Bu gelenekten Aziz Anselmus iman ve aklın birbiriyle karıştırılmaması gereken iki farklı alan olduğunu savunmuştur. Ona göre inancın kesinlikle akıl ile analiz edilmesi gerekmektedir fakat bundan önce, yani akılla ilgili faaliyetler gerçekleştirilmeden önce imanın önceden bulunması, yani tanrısal inancın hali hazırda zaten var olması gereklidir. Skolastik felsefenin diğer bir temsilcisi Thomas Aquinas ise bu konuda akıl-iman ilişkisine dair “ahenkli bir sentez” yaratmaya çalışmıştır. Aristoteles felsefesinin teolojik bir yorumu ile görüşlerini oluşturan Aquinas, felsefe ve teoloji arasında bir ayırım yapmıştır. Buna göre felsefe, akılla kavranıp kanıtlanabilen alana, teoloji ise iman ve inançla ilgili alana denk düşer. Dolayısıyla akıl ve iman birbirinin alanında yapabilecekleri pek bir şey yoktur.

Yine aynı gelenekten John Duns Scotus, iman-akıl ilişkisinde ikisini uzlaştırmaya kalkmamış, tersine ikisini ayırmış ve inancın selameti için ayrı kalmaları gerektiğini düşünmüştür. Teolojinin, bu şekilde rasyonel düşüncenin alanından

uzaklaştırılması onun korunmasını sağlamak içindir. Skolastik geleneğin iman-akıl ilişkisinde değinilecek son ve en önemli filozoflarından biri olan Ockhamlı William da, yine Duns Scotus'a benzer bir yaklaşımla konuyu ele alır. Ona göre akıl ve iman birbirinden o denli farklıdır ki, aklın imanın çelişkilerini gidermesi bir yana, onları daha da derinleştirme riski söz konusudur. Ampirist bir bakış açısına sahip olan Ockhamlı William, deneysel, rasyonel bilgi ile Tanrı kanıtlamalarının çelişik ve yetersiz olacağını ve bu yüzden de iman ile akıl veyahut felsefe ile vahiy'in bir birinden ayrı şekilde de ele alınması gerektiğini ileri sürmüştür.

Bütün bu tartışma üzerinden de anlaşılacağı üzere felsefe yapma biçimi ve hakikatin nasıl bilineceği üzerine derin bir tartışma söz konusudur. Hakikatin algılanma biçimi ve onun nasıl elde edileceği üzerine olan düşüncenin dünya görüşü, etik ve politikayla nasıl doğrudan bir ilişki içinde olduğu düşünüldüğünde, bu tartışmanın dönemin düşünce yapısını belirlemede ne kadar önemli olduğu anlaşılacaktır. Hakikat, salt bir iman etkinliği olarak sorgulamaya kapalı bir biçimde kabul edilecek olursa, bu hem sorgulayıcı, gelişmeye açık bir felsefe anlayışını hem de siyasi ve toplumsal yapının ilerlemeye dönük yapısını bu yönüyle olumsuz etkileyecektir. Bu da felsefenin temel karakteri olan sorgulayıcı tavra karşı bu yöndeki kaygıları denetleme amacıyla totaliter, baskıcı, otoriter ve antidemokratik bir yönetim ve yöntemi gerektirecektir. Ancak eğer aklın sorgulayıcı, mantıki çıkarımlar üzerinden hareket eden, ilerlemeci yönüne yaslanarak temellendirilen bir hakikat anlayışı kabul görürse, bu sefer gelişim ve ilerleme fikrine yönelik daha olumlu, yöntem olarak daha yenilikçi bir bakış açısıyla hareket edilebilir. Bu, mutlak şekilde bağlanılmış bir hakikat anlayışının sorgulanamaz, otoriter, tahakkümcü etkisini aşma noktasında, ilkinde oranla hiç olmazsa biraz daha olumlu karşılanabilir bir yaklaşımdır.

İman-akıl ilişkisinden başka, Ortaçağ'ın bir diğer önemli tartışma konusu tümeller veya evrenseller problemidir. Bu mesele genellikle Patristik ve Skolastik geleneklere dahil filozoflarca farklı şekilde ortaya konmuştur. Tümeller probleminin ana tartışma taraflarını, tikelleri aşan evrensel kavramların şeylerin dışında, kendi başına var olduğunu düşünen realist görüş ile kavramların şeylerden bağımsız değil, onlara içkin olduğunu düşünen ılımlı realizm ve bu kavramların sadece şeylere verilen adlardan ibaret olduğunu, kendi başına bir gerçekliklerinin bulunmadığını öne süren nominalizmi

meydana getirir. Realizm görüşünü benimseyen kesim genelde Platonculuğa, ılımlı realizm ve nominalizmi ise Aristoteles'e yakın olan filozoflar benimsemiştir.

Tümeller probleminde Patristik felsefenin genel görüşüne değinmek için ele alınacak filozof, yine bu geleneğin en önemli filozofu Aziz Augustinus'tur. Patristik felsefe, yukarıda kısaca değinildiği gibi tümeller konusunda Platon'un idealar kuramından etkilenecek realist görüşü benimsemiştir. Ona göre, Platon'un ideaları gibi tümeller de insanın zihninden bağımsız bir varlığa sahiptir. Tümeller, evrenseller tekil varlıklardan hem mantıki açıdan hem de gerçeklik açısından önce gelmektedir. Bu realist görüş, tümellerin birer zihin kavramı değil, kendi başına, tikellerden bağımsız olarak var olduğunu iddia etmesinden dolayı radikal realizm olarak adlandırılmaktadır (Cevizci, 2010: 197). Tümeller böylelikle tikellerden daha gerçek olacak şekilde düşünülmektedir. Bu görüş, epistemolojik açıdan da yine iki tür bilgi (tümellerin bilgisi ile tikellerin bilgisi) arasında gerçeklik ve değer anlamında bir hiyerarşik ilişki kurar. Gerçek ve itibar edilmesi gereken bilgi tikellerin bilgisi değil, tümellere ilişkin elde edilen bilgidir. Dolayısıyla hakikat bilgisine ulaşma imkanı sunacak olan da yine tikellerin değil tümellerin bilgisi olacaktır. Tanrısal hakikate ulaşmak da yine aynı minvalde düşünülerek ulaşılabilir bir bilgi türünü ifade eder. Bu bakış açısıyla bakıldığında da, tikellere nazaran tümellerin daha temel bir gerçeklik olarak sunulması, aşkın bir öte dünya fikrini öbür görüşlere göre ön plana daha fazla çıkarmamakta ve hakikatin bilgisi noktasında yüzünü aşkın bir gerçekliğe dönmektedir.

Skolastik gelenek içinde yer alan düşünürler ise bu tartışmada daha çok ılımlı realizmi benimsemekte iken, son ve en önemli temsilcilerinden Ockhamlı William'la birlikte nominalizme kadar gitmektedir. İlimli realizm, Aristoteles etkisi ile tümellerin tıpkı formlar gibi şeylere aşkın ve onlardan ayrı değil, tek tek şeylerde, onlara içkin olduğunu iddia eden görüştür. Yani evrensellerin var olduğunu düşünmekle realist, ama onların şeylere aşkın değil, yine tikellere içkin ve tikeller aracılığıyla var olduğunu söylemekle realizmi daha ılımlı bir şekilde ortaya koymuş oluyorlar. Diğer taraftan bu anlamı ile tümeller hiçbir şekilde tikellere göre daha yüksek bir merteye veya konuma sahip değildir.

Bir diğer görüş olan nominalizme gelinecek olursa, bunun en önemli temsilcisinin Ockhamlı William olduğu görülecektir. Ockhamlı William, epistemolojik

anlamda da ampirist bir görüşe sahip olmakla uyumlu olacak şekilde, temel gerçekliğin tek tek tekil şeylerde olduğunu düşünüyordu. Tümler, ortak bir uzlaşma yoluyla, tek tek şeylerin adlarını kullanmak yerine, yöntem olarak bir kolaylık sağlamak amaçlı yapılan kavramsal genellemenin adıdır. Yani tümler, ne şeylere aşkın ne de onlara içkin bir varoluşa sahiptir. Hatta zihnin dışında bir varoluşa sahip bile değildir. Bu anlamı ile töz sadece bireysel şeyler ve onlara ait olan özelliklerdir. Tümler, öznenin zihninde olan, varlığı öznenin varlığına bağlı şeylerdir. Yani özenin düşüncesinin ötesinde bir gerçekliğe sahip olmadığı için, tikelden öte bir tümel varoluştan bahsedemeyiz (Gilson, 2007: 623). Kısacası, gerçekliğin sadece tek tek tikeller için bahsedilecek bir durum olduğunu düşünen Ockhamlı William, bu yönüyle hem zamansal hem de düşünsel olarak modern düşünceye yaklaşmış gözükmektedir.

Bu tartışmanın hakikat değerlendirmesi için önemli olduğu nokta, evrensel kavramların kendi başına bir varlığının, kedinde bir hakikatinin olup olmamasının hem epistemolojik hem de ontolojik açıdan ne gibi etkiler yaratacağının araştırılmasıdır. Yani burada, kendi başına bağımsız bir evrenselliği olan tümlerin var olmasının epistemik anlamda evrensel bilgiye ve dolayısı ile genel geçer bir doğruya kapı aralayabileceği, bunun da politika veya etiğe yansımalarının olabileceği şeklinde önemli bir mesele söz konusudur. Bunun nedeni, tümlerin varlığının kabulü, bir anlamda gerçekliğin, tikel şeylerin ötesinde aşkın ve evrensel bir varlığa sahip olduğunu iddia ederek, politika alanında Platon'un idealar kuramına benzer şekilde bir etki yaratabilecektir. Başka bir ifadeyle tümlere yönelik böylesi bir bakış açısıyla dikkatler tekrardan öte veya aşkın bir dünyaya çevrilip, gerçekliğin o dünya olduğu, bu dünyanın orası için bir hazırlık veya oranın yansımadan ibaret olduğu düşünülebilir. Böylelikle bu dünyadaki gerçekliğin aşkın olana göre biçimlendirilmesi gerekliliği fikri ortaya çıkıp, bu da tekrardan tahakkümcü ve tepeden inme bir yönetim biçimine zemin hazırlayabilir. Tekillerin gerçekliğine bir şüphe duyulması veya gerçek şeylerin tümler olduğunun düşünülmesi, politika alanında yansımaları olacak şekilde, tikellerin varlığının önüne tümlerin varlığının geçirilmesine ve bunu takiben de bu dünyadaki gerçekliğe ilişkin, gerçekte var olana razı gelmeyip, bu gerçekliği “olması gerekene” göre dönüştürme eğilimine neden olmuştur. Böyle bir tutumun politika alanında yansımalarının neler olacağına bakılacak olursa, bu düşüncenin ortaya çıkması ile bireysel farklılıklar kaçınılmaz olarak genel tümler karşısında büyük bir tehlikeye girecektir. Bu

düşüncelerle beslenmiş bir politik yönetim veya hükümdarın tümeller karşısında bireysellikleri, aşkın ve öte olanlar karşısında da bu dünyaya ait olan içkin birey ve varlıkları pek önemsememesi gayet anlaşılırdır. Hatta bu farklı ve tikel varlıkları, onların iradesi dışında, “onların iyiliği” veya “kurtuluşu” için “olması gerektiği gibi olmaları” yönünde zorla dönüştürüp şekillendirmeye çalışması da gayet makul bir fikir olarak görülebilecektir. Diğer taraftan hakikatin insanın içinde yaşadığı şeylere aşkın bir yerde bulunması, onun normal doğa bilimlerine uygun yöntemlerle elde edilmemesine neden olacak, bunu elde etme yöntemi iman etmeye, salt inanca veya itaat etmeye indirgeneceği için, modern anlamda bilimsel gelişmeler de tehlikeye girecektir. Bunun, toplumsal ilerlemenin bir ayağı olan bilimsel gelişmeyi olumsuz etkilemesiyle diğer toplumsal bütün faktörler bir yönüyle bu durumdan olumsuz etkilenecektir.

Bütün bu tartışmalardan sonra, dönemin ağırlıklı politika görüşü ve atmosferine bakılacak olursa, bahsedilen atmosferin bu çağda tanrısal hakikate dönüşmüş olan evrensel hakikat ile ne denli tutarlı olduğu görülebilir. Ortaçağ döneminde hakikat Tanrı’nın sözüydü, doğru olan onun sözüne uymak ve otorite de onun sözünün uygulanmasını sağlayacak kurumun yaptırım konusunda gücüyü. Tanrı’nın sözünü vaaz eden ve onun buyruklarını insanlara bildiren ve kendini de Tanrı’nın temsilcisi olarak sunan Kilise, bu anlamda hakikatin sözcüsü olarak yaptırımda bulunma hakkını elinde bulunduran otorite konumunda bulunuyordu. Bu minvalde Kilise ile kral arasında belli bir otorite paylaşımı yapılmış gözükmekteydi. Krallığın yasaları beşeri hukuk, Kilisenin yasaları ise ilahi hukuk anlamına geliyordu. Kralların otoritesi üzerine olan yaptırım gücünü tanrısal hakikate dayandıran Kilise, devlet işleri üzerine de gittikçe söz sahibi olmaya başlamıştı. Tanrısal olan ilahi hukuk evrensel olarak her anlamda bağlayıcıydı ve bu gerçeklik, onun bağlayıcılığına dayanarak yaptırım temsiliyetini üstlenmiş olan Kiliseye politika alanında söz sahibi olma ayrıcalığı tanıyordu. Doğal hukukun yorumlayıcısı durumundaki Kilise, bu anlamda tanrısal hakikatin dünyevi temsilcisi durumuna geçmişti. Krallık veya imparatorluk bir anlamda dünyevi veya seküler otoriteye denk düşerken, Kilise tanrısal otoriteye tekabül etmekteydi. Bu iki otoritenin zaman zaman çatıştığı noktalarda Kilise, kral veya krallığı aforoz etme yetkisiyle ilahi tanrısal hakikatin kendisine sağladığı avantajla bir adım öne geçebiliyordu (Skirbekk ve Gilje, 2011: 154). Kilisenin bu anlamda devletin ve krallığın üzerinde kendisini ne kadar hak sahibi gördüğü, Aziz Thomas’ın bir mektupta

yazdıklarından anlaşılabilir: “ Kilise iki sınıftan oluşmaktadır: Ruhban sınıfı ve halk...; halk arasında krallar, prensler, dükler, kontlar, bulunmaktadır” (Gilson, 2007: 326). Dolayısıyla Kilise, her şey ve herkesi temsil eden, daha doğrusu herkesten oluşan kurumdur. O, kendi içinde ruhbanlar ve laikler olarak ikiye ayrılıyordu. Herkes ve her şey tanrısal hakikatin kapsamına girdiği için Kilise kendini herkesten sorumlu görmekteydi.

Görüldüğü üzere Tanrı’nın sözü Ortaçağın hakikatine, Kilise Tanrı’nın bu sözünün yorumlayıcısı olarak hakikatin temsilciliğine ve bu temsiliyetin kendisine meşru olarak sağladığı kişi ve kurumlar üzerinde yaptırım gücüne sahip olmasından dolayı da politik bir imtiyaza sahip oluyordu. Yani hakikat yine politika alanı ve otorite üzerine doğrudan bir etki ile belirleyici olan öge olmaktaydı. Kilisenin hakikate ilişkin olması gerekeni vaaz ettiği durumlarda, bu durumun dışına çıkan kişi ve kurumlara karşı hoşgörülü olması da pek düşünülemezdi.

Demek ki kralın erki, dünyevi hayat için yapılmıştır ve dünyevi şeyleri kapsar; aynı şekilde papanın erki de semavi hayat için yapılmıştır ve semavi şeyleri kapsar. Ancak ruhani erk, dünyevi erkin üzerindendir; bu yüzden papa, Kilisenin gövdesinin iki yanın birliğini sağlayan iki ayrıcalığa sahiptir: dünyevi erke varlık vermek, yani onu ut sit olarak kurmak, ki bunu imparatorun kutsanmasında görürüz ve yoldan çıktığında onu yargılamak ve gerektiğinde aforoz etmek (Gilson, 2007: 327-328)

Evrensel tanrısal hakikat, herkes için bağlayıcı olduğu ve herkesin uyması gereken kuralları bildirdiği için, bununla ters düşen farklılıklara karşı yapılması gereken bir hoşgörü değil, bu farklılıkların “hatalı” olarak algılanıp, düzeltilmeye çalışılması gerekliliğidir. Bu noktada kral veya hükümdara düşen sorumluluk, Kiliseye kendini onaylatmak iken, bunun yolu da tanrısal hakikat doğrultusunda düşünüp davranmaktan geçer. Bütün bunların sonucunda, hakikatin bu kapsayıcı ve sarsılmaz otoritesi, demokrasi veya çoğulculuğun önüne antidemokratik ve ilahi bir otoriteyle ciddi sorunlar çıkarabilecek ve totaliter, tahakkümcü bir politika sistemine kapı aralaması bakımından son derece tehlikeli olacaktır.

1.7. RÖNESANS DÜŞÜNCESİ VE DOĞAYA İÇKİN HAKİKAT ANLAYIŞI

Rönesans, bilim ve felsefe için bir yeniden doğuşu, moderniteye doğru evrilecek dönüşümü ifade eder. Bir anlamda yenilenme, yavaştan bir kabuk değiştirme olarak düşünülebilir. Burada ele alınan temel problem bağlamında da, aşkınlıktan içkinliğe bir geri dönüşü, aşkın hakikatin bu doğaya tekrardan indirilmesi bakımından önemle dikkate değerdir. Bu değişim bütün bir felsefe, mimari, bilim, ticaret, sanat ve daha birçok alanda meydana gelmektedir. Ortaçağ'da genellikle ilahi bir gerçeklik, aşkın bir dünya ve ona ilişkin araştırmalar söz konusuysen Rönesans, bu doğaya, doğanın çeşitliliğine, bu evrendeki etkinliklere geri dönüşü ve büyük bir yeniden keşfi temsil eder. Doğanın bu yeniden keşfi her ne kadar mistik, büyüsel öğeler içerse de, aslında doğayla bir barışmayı da ifade etmekte, bu barışma da yeni baştan bir dünya görüşünün felsefe ve bilim temelinde kendini açığa vurmasına denk düşmektedir. Bu bölümde incelenecek Rönesans düşüncesinde ilkin, panteist dünya görüşü ile hakikatin doğaya tam içkinliği fikirlerinin Spinoza'ya benzerlikleri açısından önemli görüşler olmasıdır. İkinci olarak da, dönemin toplumsal, etik ve politikaya ilişkin gelişmelerinin dönemin hakikat fikri üzerinde ne denli büyük etkilerinin olması açısından dikkate değerdir. Bu dönemde Ortaçağ'ın aşkın hakikat görüşünün, içkin bir hakikat fikriyle yer değiştirmesi, aşkın tanrısal hakikate sırtını dayayan Kilisenin politika alanındaki etkinliğini azaltmış ve doğaya, bu dünyaya içkin bir hakikat görüşünün ortaya çıkmasıyla seküler bir politika zeminin oluşmasına katkı sağlamıştır. Diğer bir deyişle aşkın hakikat fikri zayıfladıkça politika alanı da sekülerleşmeye başlamış ve bununla bağlantılı olarak politika alanında gücü elinde bulunduran kurum ve kişiler yer değiştirmiştir.

Hristiyanlık ve Kilise, bilindiği üzere Ortaçağ'da mutlak aşkın bir hakikatin sözcülüğünü yapmakta, insanın bu dünyayla bütün bağıını önemsizleştiren bir bakış açısını dayatmaktaydı. Zira hakikat, tanrısal inanç temelinde aşkındı ve bu doğa onun elde edilmesinde çok da önemli bir işlev görmüyordu. Üstelik bahsedilen doğa ve bedensel etkinlikler, aşkın hakikate ulaşma yolunda olumsuz bir temsiliyete bile sahipti. Bu sebeplerden dolayı, doğayla ilişkisi son derece sorunlu olan insanın, Hristiyan Kilisesinin otoritesinden sıyrılarak yüzünü doğaya dönebileceği şartların oluşması için toplumsal bir takım dengelerin değişmesinin gerekli olduğu görülüyor. Diğer bir deyişle, Ortaçağ'ın içerisinde Rönesans'ın ortaya çıkmasını sağlayacak olan siyasi ve

toplumsal durumlarda birtakım değişmelerin gerçekleşmesi gerekecekti. Yani politik ve toplumsal olan ile dönemin hakikat görüşü arasındaki birbirini karşılıklı belirlenime ilişkisi ortaya daha açık çıkmaktadır. Bu değişmeleri tetikleyen en bariz gelişmeler de yeni kıtaların keşfi, uzun yıllar devam eden savaşlar ve yeni icatlar olmuştur.

Ortaçağ'da, Kilisenin resmettiği dünya coğrafyası, Kudüs ve Hristiyan merkezli bir Avrupa'ydı ve dünyaya ilişkin haritalar buna göre oluőturuluyordu. Bu merkezlerin etrafında kalan bölgeler ve buralarda yaşayan insanlar da, merkez dışı olmalarından dolayı Hristiyan dünyasında değer açısından daha aşağıda algılanıyordu. Bu perspektif, dünyayı ve üzerinde yaşayan insanları konum ve dolayısıyla ilahi hakikat bağlamında nitelik açısından betimlemekteydi. Ancak 15-16. yüzyıllarda keőfedilen yeni kıtalar ile Kilisenin görüşlerini yansıtan haritalara ve bunların temelinde dünyayı yorumlama biçimine büyük bir darbe indirildi. Hristiyanlığın hakikate ilişkin iddiaları bu doğrultuda tek tek ürüyor, yeni keőfedilen kıtalardaki kùltürlerle kurulan ilişkilerle de kafalara kilisenin yerleştirdiği mutlak hakikat dogmasını alaőaęı ediliyordu. Yeni kùltürlerin keşfedilmesi, bu dünyanın sadece Hristiyanlar için yaratılmamış olduğunu, başka kùltürlerin de tıpkı Hristiyanlık gibi kendini hakikatin mutlak ölçütü kabul ettiğini göstermiş, bu da insanların Hristiyanlığın hakikate ilişkin iddialarına şüpheyle yaklaőmasına neden olmuştur (örekioęlu, 2005a: 34). Diğer iki önemli gelişme ise, politika sorunları, dinsel savaşların bitmek bilmez sıkıntıları ve pusula, barut gibi toplumsal, bilimsel gelişmeleri derinden etkileyecek araçların icat edilmesi olmuştur. Bütün bu gelişmeler ile doğaya, evrene yönelik önceden biçilmiő olan sınırların ötesinde ve bunlarla çeliőebilen gerçekliklerin olabileceği düşünölmüőtür. Hakikat olarak kabul edilen fikirlerin yerine doğa ve evrene ilişkin bir merak ve onun zenginliklerini keőfetmeye yönelik güçlü bir arzu kendini açığa vurmuőtur. Bütün bu gelişmeler kilise ve onun öğretilerine ilişkin güveni sarsmış, Rönesans'ın kendine özgü bir dönem olarak ortaya çıkmasına uygun ortamı sağlamıştır.

Bahsedilen yeni kıtaların keşfedilmesi meselesi, bir yönü ile ekonomik temelli bir sömürge arayışına da denk düşüyordu. Sömürge temelli ticaret anlayışı ile uluslararası ekonominin kapısı aralanır ve Avrupa, dünya ekonomisi üzerinde kurduğu hakimiyet ile büyük bir zenginlik elde eder. Bu minvalde, sömürge arayışı beraberinde sürekli yeni bölge, bitki, kùltürler v.b gibi farklılıklarla karőılaőılmasına, doğanın

çeşitliliği karşısında insanların adeta büyülenmesine ve bu yüzden keşfetme arzu ve merakının sürekli artmasına neden oluyordu. Böylelikle doğa, insan zihninde tükenmez bir keşifler alanı izlenimi olarak ortaya çıktı. Bu izlenim ile insanda, bu doğaya karşı müthiş bir bilme isteği tetiklenmiş ve doğa karşısında bunu yapabilmenin imkanını sağlayan görme edimi önem kazanmıştır. Bu çağ gözlem yapmanın, doğayı bir merak içinde izlemenin, incelemenin ön planda olduğu bir çağdır. Yukarıda bahsedildiği gibi aşkın olanın yıllarca arka plana ittiği bu doğa, bütün zenginliği ile insanoğlunun karşısına bir daha çıkacak ve barındırdığı çeşitlilik ile onun merakına nesne olarak dikkatini üzerine çekecektir. “... Rönesans insanın kafasında bir sınırsızlık duygusu uyandırdı; buna eşlik eden sonsuz bir merak duygusuyla doğa, görmenin (sight) nesnesi haline geldi. Bu durum, belkide en iyi ifadesini Rönesans manzara resminde gösterir” (Çörekçiöğlu, 2005a: 36). Ancak şunun bilinmesi gereklidir ki, bu gözlem, keşifler bilimsel değil, daha çok estetik, sanatsal bir yaklaşımla örtüşür. Doğanın güzelliklerine, çeşitliliğine karşı olan bir ilginin söz konusu olmasından bahsedilebilir. Ancak her halükarda ister bilimsel, isterse de estetik bir gözle ele alınmış olsun, Rönesans’ta Ortaçağ’ın aşkın hakikatine yönelik takınılan tavır terk edilerek, yerine doğaya bir dönüş meydana gelmiştir. Doğa karşısında takınılan tavır her ne kadar aşkın bir hakikatin arayışına denk düşmüyorsa da, içerisinde barındırdığı büyüsel, mistik bakış açısıyla, modern bilimin karakterine de tam olarak denk düşmez. “Rönesans, aynı zamanda büyüün, büyüün doğaya el koyuşunun, o zamana kadar var olmayan tasarımsal biçimin çağıdır” (Bloch, 2010: 16). Özellikle erken dönem Rönesans’ta, Ortaçağ’da aşkın olarak bilinen tanrısal hakikat, mistik bir tarzda doğanın kendisine içkin şekilde düşünülmüştür. Ortaçağ’da, aşkın, evrensel tümelleri ön plana çıkaran hakikat, Rönesans’ta görünen, içinde yaşanan ve tek tek tikellerden meydana gelen doğaya içkin olarak ele alınmıştır. Böylelikle hakikate yönelik arayışın, araştırmanın ilgisi de tikeller ve bu doğaya dönmüş, dolayısı ile modern bilimin temel araştırma karakterlerinin temelleri de atılmış olacaktı.

Doğaya karşı bu tutumun değişmesi ile doğa, insan ve Tanrı ilişkisi de yeniden sorgulanır olmuştur. Antik Yunan ve Ortaçağ hiyerarşik yapısı içerisinde insanın yeri belirlenmiş iken, bu yeni doğa ve Tanrı algısında onun yeri tartışma konusu olmuş ve yeniden düzenlenme ihtiyacı hissedilmiştir. Bu doğrultuda erken Rönesans’ta etkili olan Yeni-Platoncu görüşler doğrultusunda hiyerarşik evren anlayışı devam etmektedir. Bu

evren yapısının içerisindeki insanın konumu tartışması giderek önem kazanmaya başlayacaktır. İnsanın özellikle bu doğaya dönmesi, bu doğa içerisinde etkin olması, aşkın olandan bu dünyaya içkin olana yönelmesi, bu dünyaya dair olan insan ilişkilerinin ve etkinliklerinin önem kazanmasına neden olmuştur. Bu nedenle insan ilişkilerinden, insanın kendisinden ayrı ele alınan bir bakış açısının eksik kalacağı düşüncesi giderek yaygınlaşmaya başlamıştır. Dönemin sosyolojik, politik ve ekonomik durumuyla da ilişkili olan “girişimci” insan etkinliği, doğaya karşı aktif, ona bir etkinlik ile katılan ve onu dönüştüren bir insan algısını ortaya koymuştur. Bütün bu gelişmeler Rönesans hümanizmini ortaya çıkaran gelişmelerdir (Bloch, 2010: 8). Bu dönemde, Eski Mısır temelli bir inanış olan Hermetik düşünce felsefi temellendirme ile desteklenerek Yeni-Platonculuğun hizmetine çağırılmıştır. Hermetik düşüncede Tanrı’nın, doğanın içerisindeki her şeyde mistik şekilde yer alıyor olduğu düşüncesi, Yeni-Platoncu evrendeki her şeyin bir olan Tanrı’dan taşıdığı görüşü ile harmanlanmıştır. Erken dönem Rönesans filozoflarının Hermetik metinlerden beslenmesi, bu amaca yönelik niyeti açıkça ortaya koymaktadır. Yeni-Platonculukta yer alan, her şeyin bir olan Tanrı’dan fişkırlarak açığa çıktığı, Tanrı’dan hiyerarşik olarak aşağı doğru geldikçe kusurlu olan maddeye, doğaya doğru inildiği fikri, Hristiyanlık öğretilerine karşıt düşmemek için yıkılmadan Hermesçi fikirlerle yeniden derlenerek ele alınmıştır. Buna göre, bu varlık hiyerarşisi yıkılmamış ama bu hiyerarşinin en aşağısında yer alan doğa, kendinde tanrısallığı barındırdığı için niteliksel olarak bir nebze kabul edilebilir olmuş ve insani etkinliğin gerçekleşeceği alan olarak kurtarılabilmektedir. İnsan da bu hiyerarşi içinde, tanrısak akıldan pay aldığı için, yarı kutsal bir varlık olarak Tanrı’dan doğaya olan geçişin anahtarını temsil etmektedir. Bu tasarım, daha sonra tam panteizm olarak ortaya çıkacak olan Rönesans görüşleri için ilk adımı temsil etmektedir. Ortaçağ aşkın tanrısak algısına zarar vermeden, aynı zamanda hümanist görüşlerin merkeze aldığı insanın doğa ile olan birlikteliği aynı temelde uzlaştırılmaya çalışılmıştır. Bu yeniden yorumlama, insanın evrendeki konumunun bir şekilde yeniden yorumlanması olarak da okunabilir. Böylece Ortaçağ doğa ve Tanrı tasarımına zarar vermeden Rönesans görüşlerine uygun bir şekilde, insanın bu doğa içerisindeki etkin oluşu sağlanmış oldu (Çörekçioğlu, 2005a: 55).

Tanrı, insan ve doğa ilişkisi bağlamında yeniden yorumlanan evrende, hakikat, Ortaçağ’ın tanrısak karakterini tam olarak kaybetmeden bir şekilde doğanın içine,

doğadaki şeylerde tanrısal bir tezahür olarak içkin konuma geçmiştir. Bu perspektife panteizm veya tam içkin bir bakış denilemese de, hakikat kısmen de olsa doğanın kendisinde içkin bir yön bulur. Bu yolla, insanın doğa içerisinde gerçekleştirdiği yapıp etmelerin hakikat ile olan doğrudan veya dolaylı ilişkisi de değişmiştir. Tam bir seküler hakikat denilemese de, böylesi bir hakikati andırır biçimde, yarı tanrısal bir varlık olan insan etkinliğiyle ilişkili bir hakikatten bahsedilebilir. Bu değişim, Ortaçağ'ın tanrısal aşkın kategorisinden, doğanın kendi içine doğru, Rönesans'ın içkin hakikat kategorisine evrilen ilk hareketi temsil eder. Hakikatin, Tanrı'nın bütün varlığı ile tamamen doğaya içkin olduğu görüşü ise geç dönem Rönesans'ın tam panteist doğa tasarımıyla ortaya çıkacaktır.

İlk dönemde görüldüğü gibi Tanrı'nın bir eseri olan ve onun izlerinin bulunduğu, bu yüzden araştırmaya nesne olan gizemli, büyüsel doğa, Tanrı'yla olan ilişkisinde başka bir noktada ele alınmaya başlandı. Erken dönem Rönesans'ta Tanrı ve doğa ilişkisi, doğanın Tanrı'dan bir taşmayla meydana geldiği yönündeydi. Doğa bu yüzden Tanrı'nın izlerini barındırmakta ve böylece doğa üzerinden Tanrı'nın izlerinin sürülebileceği düşünülmekteydi. Her şeye rağmen bir hiyerarşi söz konusuydu ve bu yüzden tam bir içkinlik söz konusu değildi. Ama geç Rönesans'a gelindiğinde ise artık doğa ve Tanrı ilişkisi için tam bir içkinlikten bahsetmek mümkündür. “Oysa geç dönemde Paracelsus, Telesius, Bruno ve Campanella'da olduğu gibi, kendinde varlığın objesi artık aşkın bir evren değil, içkin (immanent) bir dünyaydı. Tanrı dünyaya geri getirildiği için de bu dünya panteist bir nitelik taşımaktaydı” (Çörekçioğlu, 2005a: 220). Erken dönem Rönesans'ta hiyerarşik bir yapıda evrenin bir ruhu vardı ve bu aşkın ruhun etkisi doğanın üzerinde belirleyici ve düzenleyici oluyordu. Ancak bahsedilen geç dönem Rönesans'ta ise, evren ruhu aşkın değil, doğanın kendisinin iç dinamiklerinde olan, sempati-antipati şeklinde içkin bir ilişkisellekle belirleniyordu. Yani doğa üzerinde belirleyici olan dinamikler, ona aşkın olup, onu dışarıdan belirleyen etmenler değil, ona içkin olan, onu kendi dinamiklerine göre belirleyen etkenlerdir. Aşkın belirleyici faktörler doğanın kendisine indirgenerek, doğa kendi kendini belirleyen her türlü aşkınlıktan bağımsız bir içkin düzlem karakterine bürünüyordu.

Bu iki dönemin animist* ve vitalist** doğa tasarımları beraberinde antropomorfik bir doğa görüşünü de getirmiştir. Bunu yanında insanın, doğanın merkezinde olması anlamında da bir antropomorfizm*** söz konusuydu. Ancak şurası bilinmeli ki, bu insan merkezli doğa anlayışı Ortaçağ'daki gibi bir anlayış değil, doğanın yine kendi nesnel varlığını kendisinden aldığı bir insan merkezliktir. Yani insan varlığına ve erekselliğine indirgenmiş bir doğa değildir. Doğanın insan için olan doğaya dönüşmesi süreci, daha çok Rönesans'tan modern döneme geçişe denk gelir. Tabi, doğanın insan için böylesi bir anlam taşıması için modern dönemde insan merkezli olmayan, kendinde ve mekanik bir doğa olması, böylelikle de araçsal bir konuma indirgenmesi gerekecektir. Doğanın modern dönemde insandan bağımsız yasa ve varoluşa sahip olduğu ve buradan da onun eylemlerinin aracı ve nesnesi olduğu bir durumuna geçiş. Modern dönemin bu karakteri daha çok insan-doğa ikililiği üzerinden inşa olmaktadır. Spinoza, bir modern dönem filozofu olarak bu ikililiğe modern dönemin genel karakterine uyacak şekilde değil, daha çok Rönesans'ın panteist doğa anlayışıyla yaklaşacaktır. Modern dönem filozofu olarak döneminin özelliklerini yansıtsa da, Spinoza'nın Tanrı, doğa ve insan ilişkisine dair görüşleri çoğu noktada, özellikle geç dönem Rönesans düşüncesiyle uyumaktadır. Spinoza bölümünde bu daha açık şekilde fark edilecektir.

1.8. MODERN FELSEFENİN BAŞLANGICI OLARAK DESCARTES

Modern dönem denince çeşitli farklı yorum ve yaklaşımlar olsa da, akla ilk gelen filozof şüphesiz Descartes'tır. Bunun nedeni, çoğu kişi tarafından modern dönem bilim ve felsefesinin ilk temsilcisi olarak onun görülmesi, modern dönemin onunla başladığının düşünülmesidir. Özellikle Descartes'la başlayan ve çağdaş felsefeye kadar gelen özne-nesne ayrımı, evrensel kesin fikirlere ulaşma yönünde matematik yöntemle yapılan vurgu, akla duyulan sonsuz güven, bireyin doğa karşısında kurucu özne olarak dönüştürücü rolü gibi konular modern felsefenin ana tartışma konularını oluşturmuştur. Ele alınan problem bağlamında Descartes'ı önemli kılan bir diğer nokta ise onun felsefi görüşlerinin Spinoza'nın fikirleri üzerinde olan etkisidir. Uyuşsunlar ya da

* Animizm, doğadaki bütün varlıkların bir ruha sahip olduğunu savunan görüştür.

** Doğa ve yaşamla ilgili olayların salt mekanik, fiziksel görüşlere indirgenemeyeceğini, bunun yerine doğadaki olayların özel bir yaşam ilkesiyle açıklanabileceğini savunan görüştür.

*** İnsan niteliklerinin doğadaki diğer canlı veya cansız varlıklara atfedilmesidir.

uyuşmasınlar, Spinoza'nın görüşlerinin önemli bölümü Descartes felsefesinin ana damarlarını oluşturan konular üzerinde şekillenmiştir. Bu yüzden Spinoza felsefesini ve onun bazı problemlere sunduğu çözüm önerilerinin iyi anlaşılması için Descartes felsefesinin önemli noktalarının bilinmesi önemlidir.

Descartes hakikate, daha doğrusu mutlak bilginin varlığına ve onun insan tarafından elde edilebileceğini ileri sürmüştür. Yani Descartes'e göre gerçek anlamda evrensel hakikatli bilgiye ulaşmak mümkündür. Bunun mümkün olması da akıl veya sağduyu ile söz konusu iken, bütün insanlar bu yeterliliğe doğuştan sahiptir. Descartes, bunu şu şekilde dile getirir; "[...] bu, daha çok, özellikle sağduyu ya da akıl denilen iyi hüküm vermek ve doğruyu yanlıştan ayırmak gücünün bütün insanlarda yaradılıştan eşit olduğunu gösterir" (Descartes, 1994: 7). Demek ki yanlış bilgi veya kanılara gitmenin nedeni aslında doğuştan bir eksiklikten değil, uygulamada yapılan bir yanlışlıktan kaynaklanmaktadır. Bu yanlışlık da, kişinin bilgi edinme sürecinde izlediği metottur. "...böylece, kanılarımızın başka başka olması bazılarımızın ötekilerden daha akıllı olmasından değil, sadece düşüncelerimizi ayrı ayrı yollardan götürmemizden ve aynı şeyleri göz önünde bulundurmamamızdan ileri gelir. Çünkü, sağlam zihinli olmak yetmez, asıl olan onu iyi kullanmaktır" (Descartes, 1994: 8). Yani doğru bilgiye ulaşmak mümkün iken bunun için tek gereken şey akıllı doğru yöntem ile kullanmaktır. Bu yüzden Descartes için ele alınacak en önemli konu, doğru bilgiye, yani evrensel ve sarsılmaz kesinliğe ulaşmak için izlenmesi gereken yol ve yöntemin nasıl olması gerektiğidir. Burada dikkat edilmesi gereken bir diğer nokta, Ortaçağın genel karakterinden farklı olarak akla duyulan güvene yapılan vurgudur. Bu güven, aklın hakikatli bilgiye ulaşmak konusunda yegane doğru rehber olduğunu, buna ulaşamama noktasında sorun çıkaran şeyin aklın kendisi değil, onun yanlış kullanılmasından kaynaklandığının düşünülmesi şeklinde ortaya konmuştur.

O halde tüm bilimlerde ve daha çok bu bilimlerin ilkelerini belirleyen felsefede, kesinliğe ulaşamama hususundaki problemi ortadan kaldırmak için yapılması gereken bu bilimleri aşağı etmek değil, bunlara ilişkin yöntemi doğru olacak şekilde düzeltmek olmalıydı. Bunu yapmak için, bilimleri baştan aşağı elden geçirmek yerine, bireyin kendi bilgi elde etme yöntemini baştan düzenlemesi daha doğru olacaktır. Böylelikle yapılacak olan şey bilimsel bir devrim hareketi değil, bir şekilde yöntem düzenleme

işlemi olacak ve bütün bilimlerin zemininin kaydırılması gibi zararlı bir girişimden de kaçınılmış olunacaktı. Bilimlere ilişkin bu yöntem düzenlemesinde Descartes'ın yapmak istediği şey, matematikte olduğu gibi kesinliği diğer bütün alanlarda sağlayabilmektir (Descartes, 1994: 22). Bu amaçla da matematiği diğer bilimlere uygulama düşüncesini benimsedi. Descartes bu sayede diğer bütün alanlarda da matematiksel kesinlik elde etmeyi hedefledi. Yönteme ilişkin araştırmada Descartes, matematiğin nesnelere ilişkin ölçü ve sayı formlarının ötesinde, onlar için evrensel bilim formları oluşturabileceği kanısına vardı. Ona göre bu, fizik dahil bütün bilimler için evrensel kesin sonuçlara ulaşmak için elverişli yöntemi sağlayacaktı. Çünkü doğanın dili, bir “evrensel matematik” dili ile yazılmıştı. Doğanın dili dediği bu “evrensel matematik”, bir formülasyon elde edilmeye uygun olacak şekilde diğer bütün bilimlere zaten içkindi. Ona göre çözülemez gözüken sorunlar, onların matematiksel yönteme uygun olarak formüleştirememesinden kaynaklanmaktaydı. Eğer onlar matematik esaslara göre yalın şekilde formüleştirebilirse, bütün sorunlar ortadan kalkacaktır (Sorell, 2009: 30).

Descartes böylelikle bu matematik ile oluşturulacak yeni bir yöntem arayışına girmiş oldu. Peki, o zaman nereden başlamalıydı? Öncelikle yapılması gereken kesin ve doğru önermeler bulup, bunlar üzerine kurulacak bilimlerin kesin ve doğru bir temel üzerinden başlamasını sağlamaktır. Descartes'a göre duyu-deneyim bilgisinden başlanamazdı çünkü duyu-deneyim bilgisine her zaman güvenmek doğru değildi, bunun nedeni de bu bilgi kaynağının çoğu zaman yanıltıcı olabilmesindendi. Duyu organlarının durum ve zamana göre yanıltıcı olabileceği suyun içine bırakılan bir çubuğun kırık görünmesinden anlayabilir. Diğer taraftan yanılabildiğimizi göstermek için başka bir örnek olarak Descartes, rüya argümanına başvurur. Buna göre kişi hiçbir zaman bir rüyada olup olmadığını bilemez. Çünkü uyanırken deneyimde bulunduğu her an gibi, rüyada da gerçekliğe aynı derecede yakınmış gibi düşünülebilir. Şu an bu yazıyı okurken, bu eylemin rüya mı yoksa gerçekte mi olduğunu hiçbir zaman bilemeyiz. Bundan emin olmak için bir sonraki anın, yani uyanma anının deneyimi şarttır ve bu yüzden içinde bulunulan anın kendisinin kesinliğinden hiçbir zaman emin olunamaz. Bir diğer örnek ise kötü cin argümanıdır. Buna göre kötü bir cin tarafından sürekli olarak kandırılıp yanıltılmadığımızı, olmayan şeylerin bize sanki oluyormuş gibi gösterilmediğini de asla bilemeyiz. İşte bütün bu varsayımlar karşısında şüpheleri

bertaraf edip, bize kesin bilgileri sunacak bilimleri elde etmek için başvuracağımız yöntemin temellerinin şüphe götürmez önermeler üzerinden yükselmesi gerekecektir. Descartes, bu kesinliğe, matematiksel yöntemle en kesin doğruları üzerine inşa edeceği temellere metodik bir şüpheyle ulaşılabilmeyi hedeflemiştir.

Descartes, böyle bir başlangıçtan sonra üzerine bilimleri ve kendi düşüncelerini inşa edeceği kuşku götürmez açık ve seçik önermeler elde etmek için, bir kuşku ile bu güne kadar doğru bildiği ve en az bir defalığına bile şüphe duymadığı bütün fikirlerinin doğru kabul etmeden önce kuşku süzgecinden geçirmeye karar verdi. “Birincisi, doğruluğunu apaçık olarak bilmediğim hiçbir şeyi doğru olarak kabul etmemek: yani aceleyle yargıya varmaktan ve önyargılara saplanmaktan dikkatle kaçınmak ve vardığım yargılarda, ancak kendilerinden şüphe edilmeyecek derecede açık ve seçik olarak kavradığım şeylere yer vermektir” (Descartes, 1994: 21). Ancak burada Descartes’in bahsettiği şüphe her şeyi reddeden radikal anlamda bir kuşkuculuk değil, açık ve seçik fikirlere ulaşmak için genel kanı ve düşüncelere uygulanacak, bütün gerçekliğin süzgecinden geçirilerek sarsılmaz doğrular olarak ortaya konacağı metodik bir kuşkuculuktur. Bu yönteme başladıktan sonra bütün ele alınan önerme, doğru veya düşünceler en küçük ve anlaşılır parçalara bölünerek en iyi şekilde basitleştirilmeye çalışılacaktı. Bu küçük ve basit önermeleri bir merdivenden yukarıya sağlam ve yavaş şekilde çıkar gibi çıkıp en genel doğrulara varılmak hedeflenecekti. Bu süreçte de, en küçük bir ayrıntı bile atlanmadan, en kesin ve şüphe götürmez sonuçlara varılmak hedeflenecekti (Descartes, 1994: 22). Ancak bu metod uygulanırken, kişinin bu şüphe ile olaylara yaklaşmasının günlük yaşantısına engel olmasını önlemek için, kesin sonuçlara ulaşıldığında yerlerine bu kesinliklerin yerleştirilebileceği geçici ahlaki görüşler benimsenecekti. Bunun anlamı, hakikate ulaşmaya kadar, günlük yaşamın idamesi için kanı veya doğruluğu denetlenmemiş bir takım düşüncenin geçici süreliğine benimsenmeye devam ettirilmesi idi.

Descartes bu metodik kuşkuyu genel anlamda düşüncelerine uygulamaya başladığında, yukarda örneklerde görülen akıl yürütmelerde olduğu gibi hiçbir zaman kuşkusuz bir deneyime sahip olamayacağını gördü. Daha doğrusu ne bulunduğu deneyimin güvenilirliği hakkında, ne bir rüyada olup olmadığından ne de kötü niyetli bir cin tarafından kandırılmadığından asla emin olamayacaktı, bu yüzden de kendi

düşüncelerine karşı sürekli bir şüphe söz konusu olacaktı. Bu demektir ki her zaman bir yanılma ihtimali mevcut olacağından, her şey şüpheyeye dahil olacaktır. Fakat tam da bu noktada Descartes, her neyden şüphe ederse etsin, şüphe edemeyeceği bir şeyin var olduğunu fark etti; şüphenin var olduğundan. Eğer şüphe ediyorsam, tek emin olduğum şey şüphe ettiğim ise, şüphenin varlığından kesin emin olabilirim. Şüphe etmek düşündürmektir ve bu hususta bir düşüncenin varlığından bahsetmiş oluyorum. Şüphe veya düşünce varsa, düşünen, yani şüphe eden bir şeyin varlığı da zorunlu olmaktadır. İşte bu düşünceden Descartes bütün felsefe tarihi boyunca en ünlü akıl yürütmelerden biri olan, “Düşünüyorum öyleyse varım” kesinliğine vardı (Descartes, 1994: 33). “Ben”in varlığı, bu akıl yürütme ile açık ve seçik şekilde kavranmış oldu. Descartes, hiçbir şeyden emin olamasam bile, emin olamayan bir benin varlığından emin olabilirim diye düşündü. Böylelikle açık ve seçik bir hakikat olan, kesinliğinden asla şüphe edilemeyecek bir doğruya ulaşılmış oldu. Düşünen bu ben, aktif bir özne olarak diğer her şeyi karşısına alıp onları bilmeye çalışacak bilinçli varlıktı. Bu özne, karşısına aldığı nesneleri oldukları gibi bilme hususunda açık ve seçik hakikatli bilgiye sahip olamasa da, sahip olduğu kesinlik, kendisinin düşünen özne olarak var olduğu bilgisiydi.

Bu açık ve seçik bilgi, Descartes’ın bütün felsefesini ve doğrularını üzerine inşa edeceğini umduğu temel hakikatli bilgiye denk geliyordu. Fakat buradan, varlığı açık ve seçik olarak bilinen öznenin var olduğu bilgisinden diğer nesnelerin varlığına ve dış dünyaya ilişkin bilgisinin kesinliğine geçiş nasıl olacaktı? Yani kendi varlığını açık ve seçik biçimde bilen öznenin karşısına nesne olarak aldığı dış dünyanın var olduğu ve ona ilişkin kesin bilginin garantisi ne olacaktı? İşte bu noktada Descartes bir yönü ile ilişki içinde olduğu Skolastik felsefenin kanıtlamalarına benzer bir argüman ile Tanrı temellendirmesine gitti ve böylece Tanrı’nın varlığını, dış dünyanın varlığı ve bilinirliliğine olanak sağlayan dayanak olarak sundu. Tanrı’nın varlığı da tıpkı düşünen öznenin varlığı gibi bir akıl yürütme ile açık ve seçik olarak ortaya kondu. Descartes, bu temellendirmeye kendisinin bir sonsuzluk, kusursuzluk fikrine sahip olduğunu ve bu fikirlerin nereden edinmiş olabileceğini sorgulamakla başladı. Tıpkı kendisi gibi, bu güne kadar deneyimlediği bütün varlıkların kusurlu ve sonlu olduğunu, hali hazırda sonsuzluk fikrinin sonlu bir şeyden mantıki olarak çıkarsanamayacağını, bu yüzden de bu kusursuzluk veya sonsuzluk fikirlerini kendi kişisel deneyiminin ötesinde, kusursuz ve sonsuz bir varlıktan edinmiş olduğunu düşündü. Başka bir ifadeyle, eğer deneyim

içinde karşılaştığım her şey kusurlu iken ben kusursuzluk fikrine sahip isem, bu fikir, bu kusurlu deneyimden edinilemeyecek bir fikir olduğu için, bu fikrin nedeni olan kusursuz bir varlığın var olması gerekli hale gelir. Descartes’e göre işte bu kusursuz varlık Tanrı’dır (Descartes, 1994: 34-35). Kusursuz bir Tanrı’nın varlığı kanıtlandıktan sonra Descartes, bu Tanrı’nın bizi dış dünyaya ilişkin deneyimimizde aldatıp aldatmayacağı sorusuna; kusursuz bir varlığın “aldatmak” gibi kusurlu bir davranış içine giremeyeceğini, bu yüzden bizim dış dünyaya ilişkin deneyimlerimizde Tanrı tarafından aldatılmamızın söz konusu olmadığını söyler. “Tanrı insan zihnine, Tanrı’nın iyiliğinden ötürü, yanlış olmayacak bazı “yalın” düşünceler yerleştirmiştir. Bu düşüncelere maddenin, yani fiziğin genel hatlarıyla doğru bir biçimde anlaşılması için gereken bütün düşünceler de dahildir” (Sorell, 2009: 70). Görüldüğü gibi bilen özne olarak “ben”in varlığı aklın kendi içinde kalarak yaptığı çıkarımlar ile sağlanırken, dış dünyanın varlığı Tanrı’nın var olması sayesinde kesinliğe bağlanır. Tanrı, tanımı itibari ile zorunlu olarak iyi olduğu için öznenin deneyimlerinde yanılmamasının en büyük garantörüdür. Özne, kendi zihin faaliyetlerinin dış dünya ile kurduğu ilişkisinin doğruluğunu sadece Tanrı üzerinden bir kesinliğe erdirebilir (Descartes, 1994: 38).

Yukarda görüldüğü üzere Descartes temel problem olarak kendisine açık ve seçik bilgilerin elde edilebilirliğini konu edinerek, hakikatin epistemolojik olarak elde edilebilmesine yönelik bir çaba içerisine girmiştir. Bu çaba, hakikati ontolojik olarak keşfetme çabasından ziyade, bunun öznde temsiliyet bulan epistemolojik kesinliğini ortaya koyma ve açık seçik bir bilgi olarak keşfetme çabasıdır. Bu bakış açısı ile Descartes nesneden çok, nesnenin özneye sunulan bilgisinin açık-seçik kesinliğiyle ilgilenir. “Görüldüğü gibi Descartes’ta doğruluk, kesinlik ve açık-seçiklik ile iç içe geçmiş durumdadır. Onun esas kaygısı ise kesinliğe ilişkindir. Bilenin, bilgisinin doğruluğundan, kesinliğinden emin olması ya da bilginin yanlış olma olasılığının olmamasıdır” (Tepe, 2003: 61). Açık ve seçik bilginin veya bu anlamıyla hakikatin varlığına yönelik yöntemsel bir kuşku ile araştırmaya girilip, bu hakikatin ilk kesin örneği, düşünen öznenin kendi varlığından emin olmasında bulunur. Daha sonra buradan elde edilen kesin yargı ileilmekilmek dokunacak bir hakikatler örgüsünde öznenin dışında kalan dünyaya ilişkin deneyimin doğruluğu da düşünen öznenin akli faaliyetleri eşliğinde var olduğu kanıtlanan Tanrı üzerinden garanti edilir. Kısacası Descartes’a göre hakikat, epistemolojik olarak varlığından emin olunacak şekilde

mevcuttur ve onun bilgisine ulaşıp ulaşılamayacağı onu değerlendirme biçimine göre değişecektir. Bütün bu çıkarımlar ister dış dünyaya, ister öznenin kendisine veya isterse de Tanrı'ya ilişkin olsun, hepsi öznenin kendi rasyonel faaliyetleri çerçevesinde gerçekleşen etkinlikleri ifade eder. Hakikate ilişkin bu araştırmaların neredeyse bütün safhası, dış gerçeklik veya araştırılan nesnenin kendinde doğası üzerinden hareket etmek yerine, öznenin kendi akli süreçlerinde keşfedilip temellendirilir. Bu dış dünya ile olan ilişkisinin ya da bu dış dünyaya ilişkin temellendirmenin güvenilirliğinin teminatı da yine aynı rasyonel yöntemle temellendirilmiş olan bir Tanrı'nın varlığıyla sağlanır.

Hakikatin Descartes felsefesinde yaklaşık olarak neye denk geldiğine kısaca baktıktan sonra, onun felsefesinin diğer önemli birkaç noktasına, sonradan hem Spinoza'yı daha iyi anlamak hem de bu düşüncelerin modern dönem politika ve sosyal alanlarda yaptığı etkileri daha iyi anlamak için bir göz atmakta yarar olacaktır. Öncelikle Descartes, insanın rasyonel yetileri, matematiğin doğanın çözümlenmesi ve insanın akli etkinliklerinde oynadığı önemli rollere yaptığı vurguyla 17. yüzyıl felsefesinde özellikle rasyonalistleri çok derinden etkilemiştir. Onu önemli kılan bir diğer nokta, kartezyen düalist görüşler temelinde bir felsefe ortaya koymasıdır. Bu düalist görüş o kadar etkili olmuştur ki, bunun üzerine olan politik, bilimsel ve felsefi tartışmalar günümüze kadar devam etmektedir. Bu etkili görüşlere Spinoza dönemin yaygın bakış açılarına aykırı düşen düşünme biçimleri ile yaklaştığı ve bu da onun özgünlüğünün bir bölümünü oluşturduğundan, düalizme ilişkin bu fikirler ele alınan konu bağlamında ayrıca önemlidir. Bu kartezyen görüşler temelinde Descartes felsefesinde ruh-beden, özne-nesne, Tanrı-doğa gibi dualist görüşler söz konusudur. Özne-nesne, zihin-beden (akıl için ruh veya zihin de denebilir) ayrımı, modern dönem ve sonrası üzerinde çok belirleyici etkiler bırakmıştır. Özne-nesne ayrımına yukarıda kısaca değinildiği için burada beden ve ruh ayrımına değinmekte yarar var. Bu beden ruh ayrımının değişik biçimleri eski çağlardan beri süre gelmekte olan bir düşünce biçimi olmasına rağmen, Descartes buna modern dönemde başka bir tartışma alanı açmıştır. Bu anlamıyla Descartes, beden ve ruhun birbirinden bağımsız, iki ayrı töz olduğunu düşünür. Bu görüşe göre öznenin nesne karşısında aldığı biçimlendirici, belirleyici aktif rolü bu sefer beden karşısında ruh üstlenir. Fakat aynı zamanda bu iki tözden birinin varlığı diğerine bağlı değil, aksine ikisi de bir birinden ayrı doğalara

sahiptir. Beden tamamıyla mekanik olan fiziki doğaya ait iken, akıl veya ruh bundan bağımsız olarak kendi doğasına tabiidir.

[...] ben, bütün özü (mahiyeti) ve doğası düşünmek olan ve var olmak için hiçbir yer'e ihtiyacı bulunmayan ve maddi hiçbir şeye bağlı olmayan bir cevherim. Öyle ki, bu ben, yani kendisiyle ne ise o olduğum ruh, bedenden tamamıyla farklıdır, hatta bilinmesi onu bilmekten daha kolaydır, ve beden var olmadığı halde bile, ne ise o olmaktan geri kalmaz (Descartes, 1994: 33).

Madde olarak beden, yer kaplayan bir öze sahip iken, ruh ya da zihin, özü itibari ile düşünmeye denk düşer. Beden, bütün diğer maddi şeyler gibi öz veya başka bir özellik açısından farklı olmayan, tek farkı onun kendisine özgü geometrik ölçüleri olan maddi gerçekliktir. Beden ve ruh, ayrı tözler olarak varlıklarını birbirlerine de borçlu değildir. Bir zihne sahip olmayan insan bedeninin, tamamıyla mekanik bir yapı sergilemesi bakımından bir hayvanın bedeninden hiçbir farkı yoktur. Hayvan, mekanik doğaya ait olması ve düşünsel bir faaliyette bulunamamasından dolayı canlı bir makine olarak görülebilir (Descartes, 1994: 52). Bunun anlamı, cansız ve canlı doğanın tamamıyla aynı mekanik fiziğin yasalarına bağlı olmasıdır. Ancak insanın zihinsel tözü maddi veya fiziki bedeninden farklı bir töz olduğu için, bu mekanik doğa anlayışında kalınarak açıklanamayacak kadar karmaşıktır. Descartes'ın bu yaklaşımı son derece tartışmalı olmuş ve etkileri çağdaş felsefeye kadar devam etmiştir. Bu görüş birçok filozof tarafından felsefelerinde şu ya da bu şekilde desteklenmiş ya da eleştirilmişse de, buna en etkili karşıt görüşlerden birinin Spinoza'dan geldiği ve haliyle bunun politika görüşlerine yansımalarının ne kadar farklı olacağı daha sonra ortaya konacaktır.

Fakat bütün bunlardan sonra Descartes'ın ortaya koyduğu bu felsefi temeller üzerinden şekillenen modern dönemin politika düzleminde aldığı karaktere bakılırsa, böylesi bir hakikat ve bunun keşfedilme biçimi üzerinden şekillenen politikanın son derece sorunlu olacağını görülür. Yukarda değinildiği gibi Descartes felsefesi özne merkezli bir felsefe olduğundan, bütün hakikat kartezyen bir öznenin kendi içinde yaptığı öz-düşünüm faaliyeti üzerine temellenir. Bu öznenin hakikate ilişkin araştırmasına başlamadan önce gözettiği amacın aslında kesinlik temelinde bir düzen arayışı olduğu, matematikteki kesinliğin bir yönüyle de düzene, ahenge dayalı olduğu

düşüncesi göz önünde bulundurulmalıdır. Descartes'ın evrensel olana yönelik arayışı içerisinde bu düzen kaygısı da içkin olarak yer alır. Uyumun, düzenin ve evrensel kesinliğin gözetildiği bir hakikat arayışında farklılığın, çeşitliliğin veya olumsuzluğun hoş karşılanmadan ortadan kaldırılmak istenmesi son derece doğal bir refleks olacaktır. Bu düzen kaygısının politika alanında karşılığı genellikle baskıcı bir yönetimin kendisine tabi bireyleri asimilasyon, katliam veya zulümle dönüştürmeye çalışması olacaktır. Modern dönemin buna benzer politikayla ilgili problemlerinin başlangıç noktasında öz-düşünümle hakikat tesis etmeye çalışan özne bulunur. Bu özne, bütün doğa ve onun hakkında bildiklerinden şüphe ederek, kendini her şeyden yalıtıp, kendi içinden başlayıp yine burada kalarak öz-düşünümde bulunacak, kendi “ben” varlığını ilk hakikat örneği olarak tesis etme girişiminde bulunacaktır. Kendi “ben”ini ilk kesinlik olarak ortaya koyduktan sonra geri kalan bütün evreni bunun üzerinden yeniden inşa etmeye çalışan özne, bu sefer doğaya geri dönüş gerçekleştirirken onunla kendisi arasında oluşan bir mesafeden dolayı bir yabancılaşma yaşar. Bu ilişki, “ben” temelli bir dolayım ile kurulan özne-doğa ilişkisi olduğu için, hem öznenin doğaya karşı yabancılaştığı, hem de bu doğa özne karşısında ikinci sırada tesis edilen gerçeklik olduğu için değer bakımından da daha aşağıda görülecektir. İşte özne-doğa ikililiği tam da buradan başlamaktadır. Özne ile geri kalan doğa arasında bir özne-nesne ilişkisi ile düalist bir yapı kurulur (Çörekçioğlu, 2005b: 173).

Özne, öz-düşünüm ile varlığını tesis ettikten sonra doğaya döndüğü için, bu doğa içindeki bireyler de yine doğanın birer parçası olarak yabancı ve nesne olarak ele alınmaktadır. Böylece, ulaşılmak istenen düzen için tahakküme, dönüştürmeye uygun olarak düşünülen doğanın içerisinde yer alan diğer özneler de aynı şekilde birer araç olarak ortaya çıkmaktadır. Yani, bireyin kendi “ben”i üzerinden başlayarak inşa ettiği hakikat ve doğa düşüncesi, kendi “ben”ine dayandığı için, hakikatin ölçütü kendi varlığı olacak ve bu “ben”in dışında kalan diğer öz-düşünüm yapmış “ben”ler bu öznenin doğa, hakikat ve düzen tasarımı için farklılık olarak ortaya çıktıkları için bir tehdit oluşturabileceklerdir. Bu diğer öznelerin farklılığı, kendi öz-düşünümleri yoluyla tesis ettikleri hakikate ilişkin düzen fikirleri hatalı kabul edilerek düzeltilmeye, dönüştürülmeye çalışılacaktır. Yani doğaya içkin bir öteki olarak geri kalan öznelerin farklılıkları, kendi “ben”inden bakan her özne için, “ben” karşısında hakikati

kavrayamamış, evrensel düzen için tehdit oluşturan ve düzeltilmesi gereken birer yanlış görüşe denk düşecektir (Çörekçioğlu, 2005b: 174).

Aynı zamanda bu öznenin öz-düşünüm etkinliğini gerçekleştirmek için kendini, mekan, toplum ve zamansallığın ötesine çekerek yalıtmasıyla tesis ettiği “ben”in varlığı pratik alandan soyutlanmış olarak tesis edildiği için, olumsal politika alanının dışında son derece apolitik olarak ortaya çıkmış olacaktır. Özne tarafından oluşumu apolitik, iletişimden uzak bir zeminde kurulan hakikat, başka bireylerin hakikatine kayıtsız kalacak ve kendi hakikatine dönük olarak mutlak bir tutuma sahip olacaktır. Böylece özneler arası ilişkide, her özne kendi hakikati doğrultusunda diğerlerini dönüştürmeye çalışacağı, dayatmada bulunacağı bir politika zemini oluşacaktır. Hakikatin birey nezdinde bu şekilde tek tip, dayatmacı karakter taşıması, yukarıda da değinildiği gibi toplumsal yönüyle asimilasyonu, toplum mühendisliği gibi zorlayıcı, baskıcı bir politika tavrını ifade edecektir. Oluşum sürecinde bireyin kendi içinde kalarak öz-düşünüm ile ortaya koyduğu hakikat, bir toplumsal iletişim zemininde gerçekleşmediği için, bu hakikat veya hakikatler üzerinden oluşan politika alanları iletişim açısından da sorunlu olacaktır (Çörekçioğlu, 2005b: 175).

Görüldüğü üzere, modern dönem hakikat yaklaşımının zeminini oluşturan Descartes felsefesinin ortaya koyduğu hakikat tasarımı, politika alanına yansımaları bakımından sorunludur. Modern politikanın da ana problemi olan bu kriz, akla olan aşırı güvenin birey-birey, toplum-toplum veya cemaat-cemaat ilişkisinde, kişi veya kişilerin karşılakilere kendi aklıyla ulaştığı hakikatleri evrensel geçerlilikler olarak her türlü yöntemle dayatmaya çalışması ile ortaya çıkmaktadır. Modern dönem felsefesinin bir yansımasıyla ortaya çıkan bu krizin bir şekilde aşılmaya çalışılması girişimleri yine bu dönemde çoğu filozofun “sözleşme” temelli felsefe politikasına başvurmasına neden olmuştur. Bireyin birey ile olan bu politik krizine çözüm olarak bunların ilişkisini düzenleyecek bir sözleşme düşünülmüş, bu sözleşmenin yaptırımcısı olarak da devlet ön plana çıkarılmıştır. Ancak özellikle Hobbes gibi güvenlik temelli sözleşme geleneği üzerinden devletin tesis edilmesini savunan filozofların bu sefer de birey-devlet politika sorunsalı ile karşı karşıya kaldığı görülmektedir. Bu sözleşmecî geleneğin içerisinde yer alan filozoflardan biri olan Spinoza’nın bu açıdan birey-birey ilişkisini salt devlet temelli bir sözleşme ile değil, aynı zamanda ontolojik hakikat tasarımının kendisine

dayanan bir birey-birey ilişkisiyle de çözüme ulaştırmaya çalıştığı gösterilmeye çalışılacaktır.

İKİNCİ BÖLÜM

2. ETİKA IŞIĞINDA SPİNOZA’NIN HAKİKAT ANLAYIŞI

2.1. TANRI YA DA DOĞA ÜZERİNE

Spinoza felsefesini anlatmak için bir giriş yapmak gerekecekse, şüphesiz bunun en iyi başlangıç noktası onun (temel eseri *Etika*’nın yazımında uyguladığı) yönteminden bahsederek başlamak olacaktır. Zira onun yönteminden bahsetmeye başlandığı andan itibaren, tıpkı kendisinin de *Etika*’da yaptığı gibi felsefesinin kalbinden büyük sistemine ilk adım atılmış olacaktır. Bu yöntemi açıklarken zorunlu olarak Spinoza’nın sisteminde evrenin bütünlüğüne ilişkin fikirlerine göndermede bulunulmuş olacaktır. Spinoza bilindiği üzere kendisiyle neredeyse aynı dönemlerde yaşayan ve büyük bir üne kavuşmuş olan Descartes’ın felsefesinden (temel bazı noktalarda ayrılrsa da) önemli ölçüde etkilenmiştir. Bu etkilerin en önemlilerinden birisi, Spinoza’nın da Descartes gibi doğanın en doğru şekilde analizinin matematiksel yöntemle yapılabileceğine olan inancıdır. Bilindiği üzere Descartes, bir önceki bölümde bahsedildiği gibi, doğanın dilinin “evrensel matematik” diliyle yazılmış olduğunu düşünmekteydi. Bu düşüncüyü paylaşan Spinoza bu doğrultuda temel eseri *Etika*’da felsefesini Öklid geometrisi gibi kesinlikli sonuçlara ulaşacak biçimde oluşturmuş ve hakikatin zorunlu sonuçlarını bu yöntemin sarsılmaz kesinliğinden çıkarmıştır. Tıpkı Öklid geometrisinde olduğu gibi Spinoza da ilk önce ortaya tartışmaya açılması gerekmeyen, doğruluğu kendiliğinden bilinen, kesinliği apaçık olan bir takım aksiyomlar koymuş ve diğer bütün önerme ve çıkarımlarını bunların üzerinden oluşturmuştur. Ne var ki, fark edileceği gibi Descartes ile yöntem ve işleyiş konusunda en baştan bir ayrım içine girmiş olmaktadır. Çünkü Descartes felsefesine başladığı andan itibaren hiçbir ön kabule dayanmayacağı iddiasıyla şüphe yöntemine sarılmış ve felsefesinde en temele koyacağı kesinliği bu şüphe süzgecinden sonra elde etme yoluna gitmiştir. Daha doğrusu, hiçbir ön kabul olmaksızın, felsefi kesinliğe, hakikate ilişkin arayışa çıkma niyeti gütmüştür. Ancak Spinoza daha ilk adımında kendi ön kabullerini ortaya koymakla bu anlamda ondan ayrılmaktadır (Balanuye, 2012: 19). Bu ön kabuller, Descartes’in en kesin doğruları buluncaya kadar hiçbir verili bilgiyi doğru kabul etmeyeceğini söylediği kesin bilgi kadar kesin olan, şüphe ile yaklaşılmayı gereksiz bırakacak kadar kendinden apaçık

doğruluğa tekabül eden kabullerdir. Bu yolla Spinoza matematiksel kesinliğin işleyiş biçimini de arkasına alarak, doğruluğu kendisinde olan bu aksiyomların üzerine hakikati kesin şekilde ifade eden sistemini inşa edecektir. Matematik yöntemin yanında bir de tümdengelim yöntemini uygulayan Spinoza, bahsedilen aksiyomları olabilecek en genel ve kapsayıcı tanımlamalardan kurmuş ve en genel hakikatten doğanın en bireysel ve özel durumlarına sistematik bir geçişi gerçekleştirmeye çalışmıştır. Bu yüzden doğa veya evren, üzerine yapılacak bir incelemeyle en genel olandan en özel olana doğru bir çözümlemeye tabi tutulacaktır. Böylelikle bu çözümlemede bütün parçalar arasında mutlak bir tutarlılık elde edilecek ve doğanın işleyişi, nasıl olduğu ve buradan da “nasıl olması gerektiği” (bu ibare özellikle insan yaşamı için geçerli) yönünde en doğru bakış açısı yakalanmaya çalışılacaktır. Bahsedilen büyük resmin ele alınışı da göz önünde bulundurularak insanın nasıl davranması, nasıl yaşaması gerektiği hakkında ortaya bir takım yargılar konduğu için Spinoza bunları işlediği temel eserin adını *Etika* olarak belirlemiştir. Bunun nedeni bu kitapta insanın yaşarken, eyleyen veyahut bir seçimde bulunurken göz önünde bulundurması gereken ilkelere yönelik (evrenin tanrısal yasalarına dayanarak) bir takım çıkarımlar sunması, insana en doğru yaşam biçiminin nasıl olması gerektiği yönünde bir kılavuz olmasıdır. Bunların hepsi sistem içinde ilerlerken genelden özele doğru Spinoza’nın yaptığı gibi yavaş yavaş çözümleyerek gösterilecektir. Şimdi buradan Spinoza’nın sisteminin en tepesine koyduğu tanımlarda bulunan en önemli kavramlara bakılacak ve bu kavramlar aracılığıyla onun sisteminin daha anlaşılır kılınması sağlanacaktır.

Bahsedilen tümdengelim yönteminin en genel tanımları *Etika*’da Tanrı üzerine olan birinci bölümün başında verilir. Toplam sekiz tanımın olduğu bu giriş Spinoza’nın sistemini üzerine inşa edeceği temel varsayımlarını ortaya koyup bunların içerisinde en önemli kavramlarını açıklamasıyla başlar. İlk iki tanımdan hemen sonra Spinoza temel kavramları olan töz (*Substance*), sıfat (*Attributum*) ve *modus* (tavır, kip, tarz) kavramlarını ortaya koyar. İlk iki tanıma kısaca bakıldıktan sonra bu üç önemli kavramın açıklaması ışığında Spinoza sisteminin temellerini ortaya konup devam edilebilir. Bahsedilen ilk iki tanımdan birincisinde Spinoza, “Kendisinin nedeni derken, özü varoluşunu gerektiren şeyi kastediyorum; yani var olmadığı takdirde doğasını

kavrayamayacağım şeyi kastediyorum” şeklinde bir tanımlama yapar (I, Tanım 1)². Yani kendisinin nedeni olan, başka bir şey tarafından yaratılmayan veya varoluşu başka bir şey tarafından öncelenmeyen şeye kendisinin nedeni demektir. Bu tanım özellikle Tanrı’nın varlığı için herhangi bir tartışmaya girilmesinin yerine en temel ön kabullerden birini başta vermek için yapılmıştır. İkinci tanımda ise Spinoza bu sefer bir şeyin sınırlı olmasından o şeyin kendi türünden sınırlı olmasını anladığını söyler. Bir şey sınırlı ise, kendisinin doğasından olan, kendisi ile aynı tür veya yapıda olan başka bir şeyle sınırlandırılmış demektir. Bu tanımın amacı sonradan anlaşılacağı gibi, üçüncü tanımda ortaya atılacak töz kavramının tek oluşunun kabulü için bir ön hazırlık yapmaktır. Yani Descartes’ın ikili töz anlayışı karşısında sonsuz ve tek olan bir töz’ün ortaya atılmasının mantıksal ön gerekçeleridir. Şimdi sırasıyla töz, sıfat ve *modus* tanımları kendi başlık ve açıklamaları doğrultusunda çözümlenerek incelenip bu büyük sistem içinde ilerlenebilir.

2.1.1. Töz (*Substance*)

Spinoza, Töz’den (*Substance*), töz kavramından ne anladığını *Etika*’nın birinci bölümünün üçüncü tanımında ortaya koyar. “Töz derken, kendinde olan ve kendisi aracılığıyla kavranabilen şeyi anlıyorum, yani kavramı başka bir şeyin kavramından oluşturulması gerekmeyen şeyi” (I, Tanım3). Spinoza burada bilinmesi, düşünsel olarak tasarlanması ve hatta var olması için hiçbir aracı kavram veya varlığa ihtiyaç duymayacak bir şeyi kastediyor. Zira var olduğu bilinen neredeyse her şeyin varlığını başka bir şeyin, kendinden önceki bir nedenin varlığına borçlu olduğu bilinir. Veyahut bir şeyi bilmek için mutlaka aracı kavram, tanım veya örneğe ihtiyaç duyulur. Bu hususta bahsedilen töz var olmayı veya kavranmayı kendi dışında bir şeye ihtiyaç duymadan gerçekleştirebilen yegane varlıktır. Kendisinin varlığını kendi aracılığıyla sağlaması, kendisinin nedeni olmasını sağlamakta, bu da kişiyi birinci tanımda ortaya konan açıklamanın töz için geçerli olduğunu düşünmeye sevk etmektedir. Töz denilen şey kendi kendinin nedeni olmasının yanında kendi doğasından var olması zorunlu olan, var olmadığı düşünülemeyecek olan şeydir. Burada akla Spinoza’nın tözün zorunlu

²*Etika* eserine sayfa içinde referanslar yaptığım da, eserin orijinalinde bulunan geometrik yöntemle göre bölümlene mantığını takip ederek ilgili yerleri bu bölümlene üzerinden göstereceğim. Örneğin, eserin ikinci bölüm 15. Önerme 2. Notuna referansta bulunacak sam bu (II, Önerme 15, Not 2) şeklinde göstereceğim.

olarak var olması gerektiği noktasında yeterince sorgulayıcı davranıp davranmadığı sorusu gelebilir. Ancak Spinoza için böyle bir tartışmanın var olması pek anlamlı değildir. Çünkü yukarıda bahsedildiği üzere bu tanımlar Spinoza'nın ön kabullerinin, varsayımlarının ortaya konduğu, önceden verildiği düşüncelerdir. Bu yönüyle Spinoza dogmatik skolastik felsefenin etkilerini taşır. Sorgulanmayacak bir takım ön kabullerin varlığı ile dogmatik felsefeye yaklaşırken, bunların rasyonel açıklamaları ışığında ortaya koyduğu mantıksal zorunluluklarla rasyonalist geleneğin içine çekilmektedir. R. Scruton bu durumun Spinoza'da örtük bir varsayıma işaret ettiğini belirtir. "Spinoza'nın felsefesinin örtük varsayımına göre, gerçeklik ve düşünce *çatışmalar* ve böylece fikirler arasındaki ilişkiler gerçeklikteki ilişkilere tam olarak denk düşer" (Scruton, 2002: 57). Bu varsayım onun Descartes'dan gelen, doğa yasalarının matematik yasalarıyla örtüştüğü fikrine dayanır. Mantığın ve aklın doğaya, gerçekliğe ilişkin doğru bir algıya sahip olmasının olanağı da buradan gelir. Bu yüzden aklın nedenselliği, doğanın nedenselliği ile örtüşür, dolayısıyla zorunluluğu akılla kavranılan bir şeyin varlığından şüphe etmenin kendisi, aklın yasalarıyla çelişmek olacağından saçma olacaktır. Bu varsayımın en yalın hali, gerçekliğin nedensel zinciri ile aklın nedensel zincirinin arasında tam bir örtüşmenin söz konusu olduğu şeklinde ifade edilebilir.

Töz, felsefe tarihinde uzunca bir geçmişi olan kavramdır. Farklı isimlerle ve anlamlarla anılsa da felsefe tarihindeki çoğu filozofun en önemli uğraşı töz veya onun işlevini gören şeyin araştırılması üzerine olmuştur. Anımsanacağı üzere Aristoteles için töz, madde ve formdan meydana gelen tekil şeylere denk düşmekteydi. Her tekil nesne kendinde bir töz olarak var oluyordu. Bir şeyi o şey yapan özelliğe o şeyin tözü denmektedir. Buradan hareketle Aristoteles'in töz anlayışı bireysel ve çoklu olarak adlandırılırsa yanlış olmayacaktır. Çünkü her tekil kendi olarak bir töz olmayı ifade ediyorsa, burada sayısızca tözden bahsetmek gerekecektir. Bir diğer önemli töz anlayışı ise Descartes'ın modern dönemde ortaya koyduğu düalist töz anlayışıdır. Descartes'a göre bütün evrenin onlardan türediği üç töz söz konusudur; bunlar Tanrı, zihin ve maddedir. Bunlardan Tanrı, yaratılmamış töz olarak, yaratıcı olan ve kendinden var olabilen, kendiliğinden kavranabilen bir tözdür. Zihin ve beden ise töz olarak var olmak için Tanrı'ya ihtiyaç duyan, birbirinden bağımsız tözlerdir. Tanrı töz olarak sonsuz iken, diğer iki töz sonlu tözlerdir. Evrende var olan bütün her şey bu üç tözün kendisinden türeyip ortaya çıkar. Burada Descartes'ın özellikle var olan tekil şeylerin ondan

meydana geldiğini söylediği madde ve zihin ayrımından, töz anlayışında bir düalizmin olduğu fark edilmektedir. Bu iki töz birbirinden bağımsızdır ve var olmak açısından aralarında herhangi nedensel ilişki de bulunmamaktadır. O halde Descartes'ın varlık anlayışının temelinde birbirinden yapıları ve nedensel ilişkileri gereği farklı olan iki tözün bulunduğu görülüyor. Ancak Spinoza ortaya koyduğu tek töz anlayışıyla bu görüşlerden ayrılmaktadır. Onun töz anlayışı tek tek nesnelere değil, nesnelerin toplamına ve tümlüğüne gönderme yapar.

Spinoza, yukarıda bahsedilen töze ilişkin tanımından sonra töz için altıncı tanımda bir açıklama yapar ve burada tözden Tanrı'yı anladığını ifade eder:“ Tanrı derken mutlak anlamda sonsuz varlığı anlıyorum; başka deyişle her biri ezeli-ebedi ve sınırsız özünü ifade eden sonsuz sıfatlardan ibaret tözü” (I, Tanım 6). Yani kendinin nedeni olabilecek ve hatta her şeyin nedeni olan tek bir töz vardır, o da Tanrı'dır. Burada görüldüğü gibi Spinoza tekçi bir töz görüşü ile monist bir anlayış benimsemiş oluyor. Ancak altıncı tanımda da görüldüğü gibi Spinoza'nın dört ve beşinci tanımlarda ifade ettiği sıfat ve *modus* kavramları açıklanmadan Tanrı, töz ve Doğa ilişkisi tam olarak kavranamaz. Bu nedenle bu iki kavramın açıklamasından sonra tözün Doğa ve Tanrı ile ilişkide ne anlama geldiği açıklanıp aralarındaki ilişkiler ortaya konarak tözün daha iyi anlaşılması sağlanabilir.

2.1.2. Sıfat (*Attributum*)

Spinoza sıfat (*Attributum*) kavramını, “Sıfat derken anladığım, aklımızın tözün özünü kuran şey olarak anladığıdır” şeklinde tanımlar (I, Tanım 4). Sıfat, tözün özünü bir yönüyle bir zihne ifade etme biçimidir. Sıfat, tözün özüne işaret eden, onun özü bakımından kavranmasını sağlayan özelliğidir. Tözün zihinde onun özüne ilişkin açığa çıkardığı izlenim onun sıfatıdır. Sıfatların yanlış anlaşılması, zihnin bu noktada yanılması söz konusu değildir, çünkü örtük varsayımda bahsedildiği gibi, zihnin işleyiş yasaları ile tözün veya Doğa'nın işleyiş yasaları birbiriyle örtüşmektedir. Bu yüzden töze ilişkin algılanan sıfatların tözün özüne doğrudan işaret ettiğinden emin olunabilir. Ancak Spinoza tözün sıfatlarına ilişkin insanın sınırlı bir yeterliliğe sahip olduğunu belirtir. Bu şu demektir; Tanrı sonsuz sıfata sahiptir ve insan zihni bu sıfatlardan sadece ikisini kavrayabilir. Bunlar düşünce ve yer kaplama sıfatlarıdır. Bu iki sıfatın anlamı, bilinemeyen sonsuz diğer özelliğin yanında, tözün düşünen ve yer kaplayan bir özelliğe

sahip olduğu anlamına gelir (Zelyüt, 2010: 29). Ama sıfatların bu şekilde çokluğu, kesinlikle tözün çokluğuna işaret etmez. Başka bir deyişle, sıfatlar ne kadar çok olsa da ve her ne kadar her bir sıfatın kavranması bir başka sıfata bağlı değilse de, bunların hepsi tek ve aynı tözü ifade ederler. Yani bunlar tek bir tözün özüne ilişkin farklı ifade biçimleridir. Diğer taraftan “Bir şeyin ne kadar gerçekliği ya da varlığı varsa o kadar da sıfatı vardır”(I, Önerme 9) ve “her töz zorunlu olarak sonsuz” olduğu için (I, Önerme 8), bahsedilen töz sonsuz sıfata sahip olacaktır. Bu sıfatların hiç biri diğerine tanımlanmak, anlaşılacak veya kendini ifade etmek için ihtiyaç duymaz. Her sıfat kendi aracılığıyla kendini ifşa edip ortaya koyar (I, Önerme 10). Kısaca sonsuz tözün birbirinin nedeni olmayan sonsuz sıfatı söz konusudur ve bu sıfatların her biri kendine özgü şekillerde aynı tözün özünü yansıtır.

2.1.3. *Modus*

Spinoza'nın *Modus* dediği kavram ise *Etika*'nın yine birinci bölümünün beşinci tanımında; “Tavır (*Modus*) derken tözün hallerini anlıyorum; yani başka şeyde olan ve hatta bu başka şey aracılığıyla kavranan şeyi” şeklinde açıklanıyor (I, Tanım 5). *Modus* 'lar, tözün sıfatlarının altında tekil varlıklar olarak ortaya çıkan hallerdir. Burada *modus* veya tarz denilen bu kavram tözün uygulanışlarını ifade eder. *Modus*, bir şeyin tözün parçası olarak bulunduğu anlık suret veya durumdur. Bu yüzden kendinde değil, başka bir şeyin dolayımıyla kavranabilir, bu da tözdür. Spinoza birinci bölümün ilk aksiyomunda “Varolan her şey ya kendi başına vardır, ya da başka bir şeye bağlı olarak” der (I, Aksiyom 1). Bu doğrultuda *modus*'un varlığı kendine bağlı değil, tözün bir uygulanışı olduğu için töze bağlıdır. Doğa'da görülen, deneyimlenen her şey tözün bir *modus*'u olarak görünür. Bu deneyimlenen şeyler töze ait olan, tözün o an içerisinde, o tekil şeyin durumu olarak bulunduğu “hal”dir. *Modus* 'ların var olması kendileri ile değil tözle açıklanabilir. Daha ilk önermede Spinoza, “Töz, doğası gereği, hallerinden öncedir” şeklinde bir açıklama yaparak, varlık sıralaması olarak tözün kendi hallerinden önce geldiğini belirtir (I, Önerme 1). Başka deyişle töz, var olmak bakımından *modus* 'larına öncedir. Bu şekilde düşünmek ulaşılabilecek pek güç olmayan bir sonuçtur. Buradan da anlaşılacağı gibi *modus* 'ların var olması, tözün var olmasına bağlıdır. *Modus* 'ların varlığının tözün varlığına bağlı olması ve hepsinin bütünlüğünün tek töze eşit olması evrendeki çokluğun, çeşitliliğin altındaki birliğe işaret eder. Doğadaki

farklılık ve çeşitliliğin nedeni de tözün altında bulunan sıfat veya *modus*'ların farklılığından meydana gelir. Tekiller ve bütün varlıklar töz noktasında eşit ve aynı iken, sıfat ve *modus* noktasında birbirinden farklılık göstermektedir.

Diğer taraftan Spinoza *modus*'ları sonlu ve sonsuz *modus*'lar olmak üzere ikiye ayırır. Yukarıda kısaca değinildiği gibi tözün tekil bir biçiminin ifadesini sunan her *modus*, tözün sonsuz sıfatları altında meydana gelir. Görüp bilinen bütün *modus*'lar insanların bilmeye yetebildiği iki sıfat olan düşünce ve yer kaplama sıfatları aracılığıyla meydana gelir. Bu sıfatların sonsuzluğu bir sürekliliğe işaret ettiğinden, bunların altında ifade bulan *modus*'lar da bir yönüyle bu sürekliliğe ve dolayısıyla sonsuzluğa katılmalıdırlar. Düşünce veya zihin sıfatı altında bulunan *modus*'lar tek tek düşünen, zihin sahibi olan varlıklar olarak *modus*'lara işaret ediyorsa da, bu ifade edilen tekillerin doğa içerisinde sürekli mevcudiyeti sonsuz bir *modus*'a örnektir. Yani her ne kadar düşünen varlıklar olarak sonlu *modus*'lar belli bir süre sonra yok olup gidiyorsa da, bu düşünce sıfatı altında mutlaka düşünen bir *modus* bulunmakta olduğu için sonsuz bir düşünce *modus*'undan bahsetmek mümkündür. Aynı şey yer kaplama sıfatı için de geçerlidir. Yine bunun altında bulunan tek tek tikel ve sonlu cisimsel *modus*'lar yok olurken, değişirken veya dağılırken, değişimin veya durağanlığın kendisi ezeli-ebedi olmak bakımından sonsuz *modus*'lara işaret eder. Kısaca Spinoza'ya göre, yer kaplama sıfatı altındaki tek tek cisimlerin değişimi ve dönüşümü sonlu *modus*'ları gösterirken, bu değişimin sürekliliği ve sonsuzluğu sonsuz *modus*'ları, yani *modus*'ların sonsuzluğunu belirtmektedir. Düşünce sıfatında da zeka ve düşüncenin rasyonel sonlu *modus*'larda her zaman bulunduğunu, ama bu tek tek zekaların sonlu olmasından dolayı sınırlı olduğunu söyler. Bunlardan birincisinin yani bütün sonlu *modus*'larda bulunan zekanın sonsuz, ikincisi olan ve tek tek sonlu *modus*'larla ilgili olan zekanın ise sonlu *modus*'lara örnek gösterilebileceğini belirtir. (Weber, 1998: 234)

Spinoza *modus*'lar için bölümün devamında tekil bir şeyin var olması noktasında, başka herhangi bir tekil nesne neden olmadıkça bir şeyin varlığa gelemeyeceğini, bir tekilin Doğa'nın yasaları doğrultusunda, başka bir tekil neden olmadıkça var veya yok olamayacağından bahseder (I, Önerme 28). Yani tekiller tanrısal yasanın ışığında meydana gelir ama aracı olan bir başka tekille varlığa gelme imkanı bulabilir. Yinede mutlak anlamda bütün tekiller aynı tözün parçaları olmaya

devam ederler. Doğa içindeki tekilerin birbiriyle olan etkileşimi onların varlığa gelmesine veya yok olmasına neden olur. Bu tekilerin birbiri üzerindeki etkileşimi söz konusu olmaksızın tekiler varlığa gelip, varlıktan gidemezler. Tekil bir *modus*'da meydana gelen bir etki mutlaka başka bir *modus*'dan kaynaklanmalıdır. Doğa'daki tekil nesneler, daha doğrusu *modus*'lar arasındaki bu etkileşim zorunluluğu nesnelerin birbiri üzerinde bir belirlenimin de bulunmasına neden olmakta ve doğal bir determinizm ortaya çıkmaktadır. Bu durum Doğa içinde rastlantının söz konusu olamayacağını, nedensellik zincirinin mutlak bir zorunlulukta süre giden bir gerçeklik olduğunu gösterir (Balanuye, 2012: 90-91).

Buraya kadar Spinoza'nın sisteminin ana kavramları, bunların birbiriyle ilişkisi verildiğine göre, artık bütünsel varlık görüşüne geçilebilir. *Etika*'nın ilk bölümünün adı "Tanrı Üzerine"dir. Bu bölümde Spinoza yukarıda bahsedilen temel kavram olan tözü bu sistemin en temeline koyarken, aslında Tanrı ve töz eşitliği ile bütün sistemi Tanrı'nın üzerine inşa etmiş olur. Hatırlanacağı gibi Tanrı'dan sonsuz tözü anladığını altıncı tanımda belirten Spinoza, her töz dediğinde aslında Tanrı anlaşılması gerektiğini savunur. Bundan dolayı yukarıda ortaya konulan bütün ifadelerdeki "töz" sözcüğü yerine "Tanrı" ifadesi yazılırsa hiçbir sakınca olmayacaktır. Ama daha da önemlisi, töz için şu ana kadar yapılan bütün açıklamalardan töz-Doğa eşitliğinin var olduğu açık şekilde anlaşılmaktadır. Çünkü "Tanrı'dan başka bir töz ne var olabilir ne de kavranabilir" (I, Önerme14) şeklinde on dördüncü önermede yapılan açıklamadan sonra, önerme sonucunda; "bu yüzden açıkça görülüyor ki: 1. Tanrı tektir, yani (6. Tanım gereği) doğada sadece bir tek töz vardır ve [...] bu töz mutlak anlamda sonsuzdur" şeklinde bir açıklamayla Tanrı'nın var olan her şeye, yani doğaya da eşit olduğunu belirtiyordu (I, Önerme Sonucu 1). Bir diğer ünlü ve önemli ifade ise, Spinoza tarafında *Etika*'nın dördüncü bölüm "özsöz"ünde "Çünkü bizim Tanrı ya da Doğa dediğimiz o ezeli-ebedi ve sınırsız Varlık, nasıl zorunlu olarak varsa, zorunlu olarak da hareket eder" şeklinde ortaya konuyor (IV, Önsöz). Bu cümlede dikkat edilmesi gereken nokta, Spinoza'nın Tanrı ve Doğa sözcüklerini aynı anlamda kullanma konusundaki eğilimidir. Yani burada Doğa yerine Tanrı, Tanrı yerine Doğa demekle hiçbir sıkıntı görmüyor olması. Mutlak anlamda sonsuz, her şeyin ondan geldiği ve onda kalmaya devam ettiği, Doğa'ya aşkın değil içkin ve Doğa'ya eşit olan bir Tanrı. Buradan hareketle yukarıda Töz, Sıfat ve *modus*'lar üzerine yapılan bütün açıklamaların Tanrı,

Sıfat ve *modus* 'lar üzerine olduğu bilinmelidir. Yani her şeyin temelinde yatanın aslında Tanrı olduğu, onun sonsuz sıfatından insanın yalnızca ikisini bilebileceği, bunlar altında meydana gelen *modus* 'ların hepsinin Tanrı'nın birer tekil ifadesi olduğu ifade edilmek istenir. Bu yüzden buradan itibaren yapılacak bütün açıklamalarda göz önünde bulundurulması gerekenin Tanrı, töz ve Doğa eşitliği meselesinin Spinoza felsefesi için son derece hayati bir önemde olduğudur. Şimdi buradan sonra bu eşitliği göz önünde bulundurarak Doğa olarak Tanrı'nın Spinoza tarafından nasıl tasavvur edildiğine bakılabilir.

Spinoza, öncelikle içinde yaşanılan Doğa'nın kendi kuralları, tanrısal yasaları olduğunu belirtir. Kaldı ki Doğa ya da Tanrı dışında kendi yasalarına tabi olan başka bir şey de yoktur. "Varolan her şey Tanrı'da vardır ve Tanrı olmadan hiçbir şey varolamaz ve kavranamaz" (I, Önerme 15). Varolan her şey Tanrı'nın içinde ve onun aracılığıyla varolur ve onun işleyiş yasalarına tabidir. Bahsedilen bu Doğa içinde bir nedensellik zinciri, belirlenimi söz konusudur. Olan her şey kendisine neden olan başka bir şey etkisiyle meydana gelir. Ortada bir neden yokken hiçbir şekilde bir şey meydana gelmez. Tabi Tanrı için yapılan ilk tanımlamada görüldüğü gibi Tanrı kendi kendisinin nedeni olmak bakımından bunun dışındadır. Bu nedensellik zincirinin en başında yer alan Tanrı dolayısıyla var olan her şeyin nedenidir de. Uzamsal veya zihinsel işleyiş bakımından her şey, nedensel zorunluluğun mantığına tabidir ve her şey nasılsa olması gerektiği gibidir. Çünkü Doğa için de olan şeyler olduğunun dışında başka bir şekilde var olamazlar. Buradan anlaşılabileceği üzere, Doğa'da bahsedilen yasalar bakımından mutlak bir determinizm söz konusudur. Bu determinizm ve yasalar içinde Tanrı bile olan işleyişin dışında keyfi bir değişime, bir değişikliğe yönelemez, çünkü kendi kendinin yasa ve zorunluluğuna tabidir. Fakat Spinoza özgürlükten ne anladığını birinci bölümün yedinci tanımında, "Salt kendi doğasının zorunluluğu sonucunda varolan ve eylemini sadece kendisi belirleyene özgür denir" (I, Tanım 7) şeklinde ortaya koyarak, kendi doğasının zorunluluklarına göre eyleyen Tanrı'nın tek özgür varlık olduğunu anlatmaya çalışır. Tanrı dışında kalan her şey nedenselliği ve varlığı Tanrı tarafından belirlendiği için kısıtlanmıştır ve özgür değildir. Dolayısıyla bu determinist Doğa içinde herhangi bir rastlantıya, olumsuzluğa veya kazaya yer yoktur. Her şey zorunlulukla bir nedenden meydana gelir ve bu neden nasıl olması gerekiyorsa o şekilde etkiye bulunur. Ancak insanlar çoğu şeyin tesadüf olduğunu veya çoğu zaman şanstıan kaynaklandığını

düşünürler. Bunun nedeni de, nedenin yeterli bilgisine sahip olmayan insanların, iki olay arasında kalan bilgi boşluğunu hayal gücüyle doldurarak bir yanılgıya düşmelerindendir. Buradan da hurafeler, yanlış inanışlar ve büyük yanılgılar çıkar.

Bahsedildiği gibi Doğa'nın kendisinde hiçbir ereksellik, hiçbir amaca yönelmişlik yoktur. Doğa'nın moral, ahlaki ve ideal hiçbir hedefi yoktur. Ancak çoğu zaman insanlar Tanrı'nın bir ahlak veya bir ereğe göre eylediğini düşünür. Tanrı kendi yasalarının dışına kendi de çıkamayacağı için bu bakış açısı da hatalıdır. Spinoza'ya göre bu hatalı bakış açısının nedeni, insanların Tanrı veya Doğa'yı insanbiçimci (*antropomorfik*) şekilde düşünmeleridir. Spinoza'nın düşündüğü Tanrı, bilindik din veya öğretilerin Tanrı anlayışları gibi öfkelenen, bağışlayan, cezalandıran, kısacası insan davranışlarına benzer davranışlarda bulunan bir Tanrı değildir. "Hele tanrısal doğa ile insan doğasını birbirine karıştıranlar, özellikle insani duyguların zihinde ne şekilde oluştuğundan bile bihaberse, bu duyguları kolayca Tanrı'ya da atfederler" (I, Önerme 8, Not 2). Bu insanbiçimci bakış Spinoza tarafından her ne kadar yanlış görülse de, aynı zamanda insanlar için kaçınılmaz bir durumdur. Çünkü insanlar ister istemez kaçınılmaz olarak Tanrı'yı böyle düşüneceklerdir. "Spinoza'ya göre her varlık nihai varoluşunu zorunlu olarak kendine benzetir" (Zelyüt, 2010: 34). Bu yüzden insanlar Tanrı'yı düşünürken insan merkezli bakacakları için zorunlu olarak insanbiçimci bir bakış açısına sahip olacaklardır. Bu noktada önemli olan bu zorunluluğu ve bunun yaratacağı yanılgı ihtimalini kavrayıp, düşünürken bunun farkında olmaktır. Doğru düşünmek, Doğa'nın zorunlu tanrısal yasalarını bilmek ve nedenleri doğru şekilde kavramaya çalışmaktır. Spinoza ileride görüleceği gibi bilmenin bu şekline upuygun bilmek diyecektir.

Doğa için bahsedilecek bir diğer önemli nokta ise, Spinoza'nın Doğa'yı kendi kendisinin nedeni olması ya da nedeninin kendisinin dışında başka bir şey olması üzerinden ikiye ayırmasıdır. Bu ayrım doğrultusunda, Spinoza tek olan Doğa'nın iki farklı yönüne dikkat çekerek ortaya "yaratan doğa" (*natura naturans*) ve "yaratılan doğa" (*natura naturata*) ayrımlarını koyar. Yaratan Doğa dediğinde Spinoza, kendi nedenselliğine tabi olan, kendi nedenselliğine tabi olması bakımında özgür olan, özü varoluşu gerektiren, kısacası tanrısal doğayı kastedir. Yaratılan doğa dediğinde ise

kastettiği, varoluşu başka bir varlığa bağlı olan, kendisi dışında başka bir nedenselliğe tabi olan, daha doğrusu Tanrı'nın bütün *modus*'lardır (I, Önerme 29, Not).

2.2. ZİHNİN DOĞASI VE KÖKENİ

Etika'nın bu bölümünün daha girişinde Spinoza, “Şimdi de Tanrı'nın, ya da ezeli-ebedi ve sınırsız Varlığın özünden zorunlu olarak çıkan sonuçları açıklamaya geçiyorum” (II, Giriş) şeklinde bir açıklama yaparak yavaşça en genel olan bütünlüklü Doğa'dan özele doğru bir geçişin işaretlerini verir. Ancak Doğa'nın bu genel halinin, bütününe özünü ve bütün ayrıntılarını kapsayacak genişlikte bir açıklamanın yapılmasının mümkün olmadığının farkında olan Spinoza, buradaki amacını “[...] bizi adeta elimizden tutup insan zihninin ve onun üstün mutluluğunun bilgisini anlamaya götürerek sonuçları inceleyeceğiz” (II, Giriş) şeklinde belirtiyor. Yani Spinoza, Tanrı ya da Doğa'dan, en genelin doğru açıklanmasından, insanın bu Doğa içinde sahip olduğu yere, Doğa'da ifade ettiği anlama yönelik bir açıklama yapar. Bunun yanında bu inceleme, Spinoza için Doğa'nın bu güne kadar ne şekilde yanlış kavranıldığına ve bundan sonra ne şekilde doğru kavranılması gerektiğine ilişkin bir inceleme için giriştir. *Etika*'daki en genel konulardan insana doğru bu geçişle Spinoza insanın “dünyasını” ilgilendirecek meseleleri Doğa'nın bütünlüğü ve tanrısal zorunluluğun ışığında incelemeye başlar. Spinoza bu bölümün hangi amaçla yazıldığını sırasıyla verdiği yedi tanımda önceden sezdirir. Tanımlar sırayla şöyledir;

1- Beden nedir? Beden, Spinoza için Tanrı'nın yayılım sıfatı altında, onun özünü bu sıfatla ifade eden bir *modus*'dur. Uzamda şu ya da bu şekilde her şey beden olarak vardır, daha doğrusu bedeni olmayan hiçbir şey yoktur.

2- İkinci tanımda, bir özelliğin bir şeyin özüne ilişkin olmasından neyin anlaşılacağı açıklanıyor. Yani bir şeyin var olması halinde onun özüne ilişkin olarak tanımlanan özelliğin olmasının zorunlu olduğu, bu şeyin tanımlanan özellikten ayrı şekilde var olmasının imkansızlığı anlatılıyor.

3- Üçüncü tanım fikrin açıklandığı yerdir. Fikir, düşünen zihnin düşünürken ürettiği bir kavramdır. Burada algı yerine kavram denmesinin nedeni, algının zihnin pasif ve alıcı durumuna, kavramın ise zihnin aktif ve üretici yönüne işaret etmesindendir.

4- Dördüncü tanımda, “upuygun” fikrin nasıl olduğu açıklanır. Upuygun olmak, fikrin ilişkili olduğu objesinden bağımsız olarak, kendi içinde doğru bir fikrin özsel özelliklerine sahip olması demektir. Burada önemli olan fikrin objeyle örtüşmesi değil, fikrin kendi içinde, kendi özünde doğruluğu yakalamasıdır.

5- Beşinci tanımda Süre, Spinoza tarafından varoluşun belirlenmemiş bir akışı olarak açıklanır. Yani bir şeyin süresi, varlıkta kalma uzunluğunun önceden belirlenmediğinden bahsedilir.

6- Spinoza altıncı tanımda, gerçeklik ve yetkinlikten aynı şeyi anladığını söylemekle, daha önce de değinildiği gibi, varolan her şeyin var olması gerektiği gibi olduğunu, kusurlu veya eksik değil, kendinde yetkin olduğunu dile getirir.

7- Spinoza tekil şeylerden sonlu ve varoluşu kendinde olmayan, bir aracıyı gerektiren şeyi kastettiğini söyler. Diğer taraftan tekil şeylerden meydana gelmiş bir grup, topluluk veya tümlüğü de bir tekil şey, birey olarak gördüğünü ekler.

Spinoza aksiyomlarda ise insanın düşünen bir varlık olduğunu belirtir ancak diğer taraftan onun Tanrı gibi zorunlu olarak var olan bir varlık olmadığını ekler. Devamında, insan zihninde bir fikrin var olması için bu fikre karşılık gelen bir beden, bir objenin olması gerektiğini, bedenin dışarıdan sürekli olarak dışsal etkilere maruz kaldığını ve bu etkiler karşısında farklı duygulanımlar yaşayabildiğini, Doğa’da bir zihin tarafından doğrudan algılanabilen şeylerin yalnız bedenler olduğunu belirtir.

Görüldüğü üzere buraya kadar bölüm boyunca insana ve onun Doğa içinde temsil ettiği konuma dair yapılacak açıklamaların ön hazırlığı yapılmaktadır. Tabi bu niyetle yapılan tanım ve açıklamalar yine Tanrı ya da Doğa’nın evrensel yasalarından çıkacak sonuçlarla tutarlı kalma kaygısı gözetilerek gerçekleştirilir.

Spinoza’ya göre bütün bedenli *modus*’lar yer kaplama sıfatı altında Tanrı’ya bağımlıdır. Bütün bedenli varlıklar Tanrı’nın yer kaplama sıfatı altında bulunur. Var olan bütün fikirler Tanrı’nın özünden, onun düşünme sıfatı aracılığıyla meydana gelir. Fikirler varlığa gelirken, Tanrı’ya içkin, onun bir *modus*’u olarak meydana geldiğinden, tekil varlıkların, tikellerin sahip olduğu bütün fikirler aynı zamanda Tanrı’nın fikirleridir ve Tanrı bütün bu fikirleri bilen tek varlıktır. “Tanrı’da mutlaka hem kendi özünün hem de kendi özünden zorunlu olarak çıkan her varlığın fikri bulunur” (II, Önerme 3). Bütün fikirler tek olan Tanrı’da, onun sonsuz zihninde toplandığına göre,

Tanrı'nın fikri tektir. Çünkü sonsuzluk sayılamazdır ve burada “tek” denirken bunun bir olduğu anlamında değil, tek fikir olduğu düşünülmelidir.

Fikirlerin varlığa gelmesini sağlayan şey, yani onların var olma olanağı Tanrı'nın düşünen bir varlık, yani düşünme sıfatına sahip olmasındandır. Yoksa bir fikir varlığını yer kaplama sıfatına veyahut yer kaplayan bir şeye borçlu değildir. Çünkü hiç bir sıfat kendinden başka bir sıfatın var olmasının nedeni değildir, yani hiç bir sıfat kendi dışında diğer bir sıfat sayesinde de varlığa gelmez. Daha doğrusu hiçbir sıfat veya o sıfat altındaki tarz diğer bir sıfatı veya onun tarzını belirlemez veya meydana getiremez. Her ikisi de kendinde olarak doğrudan Tanrı'ya bağlıdır ve onun bağımsız ifadeleridir. Bu yüzden Spinoza, beden ve zihin'den oluşan insan için bu iki sıfatın birbirinden bağımsız olmasından dolayı, aralarında herhangi bir neden-sonuç ilişkisinin olmayacağını düşünür. Ancak bir insan üzerinde herhangi bir etki söz konusu olduğunda, bu nedenin etkisi eş zamanlı şekilde her iki sıfatta da aynı anda görülür. Burada insanın aklına ilk gelen şey bu iki sıfat arasında bir neden-sonuç ilişkisinin olduğu, birinin bu nedene maruz kaldığında kendisinde meydana gelen etkinin insanın diğer sıfatını da etkilediğidir. Bir etkinin hem beden hem de zihinde eş zamanlı olarak gözlenmesi Spinoza tarafından neden-sonuç ilişkisiyle değil, yer kaplama ve fikir paralelizmiyle açıklanır. Görüldüğü üzere Spinoza'nın insan ve diğer bütün tarzlar için düşündüğü, Descartes'ın düalizmine karşı bir itiraz olarak öne sürdüğü paralelizmin temeli Tanrı'nın tek olması üzerinden oluşturulmuş olur. Yani burada söz konusu olan Descartes'da olduğu gibi iki farklı töz değil, bunun yerine tek töz olan Tanrı'da bulunan ve birbirinden farklı ve bağımsız olan iki sıfattır. Her iki sıfat da temel olarak aynı tanrısal doğaya bağlıdır ve böylece aralarındaki eş zamanlılık bir nedensellikten değil, ikisinin de aynı tanrısal doğaya ait olmasından kaynaklanır. Spinoza bunu “fikirlerin düzeni ve bağlantısı şeylerin düzeni ve bağlantısıyla aynıdır” şeklinde ifade eder (II, Önerme 7). Bunlar aynı tözün tezahürleri olarak aynı kaynaktan olup, aynı yasalara tabidir. Ancak tek tözden kaynaklanma herhangi bir sıfatın kendi türünden diğerine indirgenmesine neden olmaz. Böylece anlaşılıyor ki, fikir ile madde ya da yer kaplama arasında birbirine neden olma açısından değil, aynı nedene eşzamanlı bir tepki verme anlamında bir paralelizm vardır. Fikir ve uzamda ortaya çıkan bir etki beden ve zihin arasında ortaya çıkma sıralaması olarak bir öncelik veya sonralık ilişkisi taşımaz. Yani

bir “a” olayının beden üzerinde gerçekleşme anı ile “a” fikrinin zihinde vuku bulma anı birbirine paralel şekilde gerçekleşmektedir.

Felsefe tarihine bakıldığında, beden ve zihin ayrımı veya ilişkisinin çeşitli şekillerde ele alınmış olduğu görülecektir. Bu konu hakkında görüşleri çok önemli filozoflardan biri şüphesiz Platon’dur. Platon için insan ruhu bedenden bağımsız ve ölümsüz olarak, uzamsal kusurlu dünyaya aşkın olan idealar dünyasına aittir. Bu yüzden doğa veya maddi dünya için geçerli olan geçicilik, bozulma gibi kusurlu özellikler ruh için geçerli değildir. Yani ruh ile beden arasında ontolojik bir ayrım söz konusudur ve bu ayrımda ruh beden karşısında yüceltilerek övülür. Beden ve ruh arasındaki bu ayrım Descartes’da da biraz farklı şekilde sürdürülmüştür. Descartes kökten bir ayrımla beden ve zihni iki farklı töz olarak ayırmıştır. Zihin düşünen töz olarak yer kaplamazken, madde yer kaplama özelliğine sahiptir ve zihinle hiçbir nedensel veya özsel ilişkisi söz konusu değildir. Madde uzayda yer kaplayan uzamlı bir tözdür. Ancak bu noktada iki töz arasındaki ilişkinin nasıl gerçekleştiği konusuna herhangi bir açıklama getirmek de son derece zordur. Bu problemin farkında olan Descartes bu ilişkiyi açıklamak için, beyine yakın bir bölgede bulunan “epifiz” bezini ruhun bedenle bağlantısını sağlayan organ olarak ileri sürmüştür ve ikisi arasındaki ilişkiyi bu organ üzerinden açıklamaya çalışmıştır. Ancak buna benzer bir açıklama beden ile ruh arasındaki ilişkinin açıklaması için pek tatmin edici olmamıştır. Dolayısıyla Descartes’ın beden ve ruh arasındaki ilişkiyi iki farklı töz kuramıyla tatmin edici şekilde açıklayamadığı görülmektedir (Cottingham, 2003: 65-66).

Descartes’ın düalist görüşlerinden ortaya çıkan bu önemli sorun Spinoza tarafından töz konusuna monist bir yaklaşım ve bunun üzerinden kurulan bir paralelizm görüşüyle aşılmaya çalışılmıştır. Descartes’ın beden ile zihin arasında açtığı boşluğu Spinoza fikirler ile şeyleri aynı Doğa’nın zorunluluğuna bağlayarak kapatıp beden ve ruh ilişkisini açıklamaya çalışmıştır. Bu iki sıfat tek Tanrı’da birleşmesine, ikisi de aynı tözden kaynaklanmalarına rağmen aralarında herhangi nedensel bir ilişki yoktur. Ancak ikisinin de ortak paydaları nedensel zincirin dayandığı tek Tanrı olduğu için, ikisi de ortak bir nedensel zincirin mantığıyla ve zorunluluğuyla paralel şekilde hareket ederler.

Diğer taraftan insan zihninin Tanrı’nın zihninin bir parçası olması, onun da zihinsel açıdan Tanrı’nın zihninin mükemmelliğine erişeceği anlamına gelmez. Bunun

nedeni ise, beden ve fikir her ne kadar birbirinden bağımsız olsa da, ikisinin birbiriyle örtüşmelerini zorunlu kılan bir uyumun var olmasıdır. Bu yönüyle bedenın kapsayıcılığı zihnin kapsayıcılığına, tümlüğüne denk gelecek şekilde onunla uyumlu olacaktır. Kısaca söylemek gerekirse, beden ne kadar büyükse, fikir de o kadar kapsayıcıdır. Ama yine unutulmamalı ki bu birinin diğerinin büyüklüğünü belirleyeceği bir nedensellik ilişki değil, ikisinin birbirine göre simetrik olacağı paralel bir ilişkidir. Bu bilgiler göz önünde tutulduğunda, Tanrı sonsuz bir bedene (varolan her şey olarak) sahip olduğu için, aynı zamanda sonsuz bir zihne de sahiptir. Yani insanın sınırlı bir bedeninin olması onu zorunlu olarak sınırlı bir zihne sahip kılacaktır.

“Bu düşünce akışımızı böyle sonsuza dek sürdürürsek; sonuçta tüm doğanın bir birey olduğunu; parçaları, yani bütün cisimleri, sonsuz şekilde değişse bile bu bireyin bütünlüğünün asla değişime uğramayacağını kolayca anlarız” (II, Yardımcı Önerme 7, Not 1). Spinoza’ya göre bütün Doğa bireysel parçalardan meydana gelen bütünlüklü birleşik bir bireydir. En küçük parçalardan en büyük parçaya kadar bu bireyler kendinden küçük bedenlerin birleşmesiyle birleşik bir beden olarak ortaya çıkar. Sayısız parçanın bir araya gelmesi, bireysel bir özün bir ilişkisellik bağıntısı altında tek birey şeklinde var olmasına neden olur (Deleuze, 2011: 210). Buradan bakıldığında Doğa’daki en büyük birleşik birey yine Doğa’nın kendisidir. Bu açıklamalar ışığında, insan bedeninin birleşik yapıda birer birey olduğunu düşünüp, her bedenın bir fikre tekabül ettiği bilindiğine göre, insan zihninin basit değil kompleks ve farklı fikirlerin birleşiminden meydana geldiği anlaşılır.

Spinoza bu bölümün devamında *Etika*’nın içinde bir ara bölüm açıp bireysellik, hareket-durgunluk ve bedenlerin bunun içindeki etkileşimi üzerine birkaç aksiyom, tanım ve önermeyle açıklamalar yapar. Buna göre, bütün bedenler ya hareket halindedir ya da durmaktadır. Bedenlerin birbirinden ayrılmasını sağlayan, aralarında fark yaratan ölçüt de budur, yoksa herhangi tözsel bir fark değil. “Cisimler birbirlerinden tözlerine göre değil de, hareket ve hareketsizlik, hızlilik ve yavaşlık durumlarına göre ayırt edilirler” (II, Yardımcı Önerme 1). Bedenler arası farka neden olan hareketin bir bedende azalması veya daha da artması, dışarıdan dışsal bir etkinin bu bedeni etkilemesiyle mümkündür. İlişki içinde bulunan bedenlerin bir bağıntı, uyum oluşturması, bedenlerin bağıntı üzerinden birleşik birey olarak meydana gelmelerini

sağlar. Birleşik bireyin içindeki parçaların uyumlu temas ve etkileşimi artarsa beden sert veya daha kararlı, azalırsa yumuşak veya daha zayıf olur. Doğa'daki katı, sıvı ve gaz halleri bu şekilde açıklanabilir. Spinoza imgelemi (imgelem onun epistemolojisi için önemlidir), etkileşim ilişkilerinde etkilenen bedenin zihninde meydana gelen fikirlerin daha sonra bu etkinin nedeni ortadan kalksa bile, etkileyen bedenin varmış gibi hatırlanması olarak ortaya koyar. İnsan kendi varlığını, kendi fikrini, bireyselliğini bu etkileşimlerin içinde ve aracılığıyla kavrayabilir. İnsan bedeninin dış dünyanın gerçekliğine, onun en doğru bilgisine varmasının sınırı, bedeninin diğer bedenlerle etkileşime girme sınırındır. Çünkü bir zihin kendi bedenini bu bedeninin girdiği deneyim etkileşimleri ölçüsünde bilebilir. Anımsanacağı üzere zihin bedenin fikridir ve aralarındaki paralelizmden dolayı zihin bedeni ve onun deneyiminin sınırını aşarak Doğa'nın mutlak bütünlüğünün bilgisine ulaşamaz. Diğer taraftan birazdan Spinoza'nın bilgi kuramında salt etkileşimler ışığında kalarak edinilmiş bilgilerin açık-seçik bilgiler olmayıp, muğlak ve bulanık bilgiler şeklinde ele alındığı görülecektir. Buradan Spinoza'nın bilgi kuramına geçildiğinde ise buraya kadar bahsedilen genel açıklamalar ile bütünüyle uyumlu bir epistemoloji kuramıyla karşı karşıya bulunulduğu görülür.

Spinoza'nın bilgi felsefesi üç tür farklı bilgi türünün var olduğu iddiasından meydana gelir. Birinci, ikinci ve üçüncü tür bilgiler denilen bilgi türlerinden birinci tür bilgiye bir önceki paragrafta az da olsa değinildi. Birinci tür bilgi, yanılsamaların, sanıların ve hayal gücünün söz konusu olduğu ve bu üç bilgi türü içindeki en aşağı olan bilgi türüdür. Daha önce hayal gücünün, iki olay arasında nedeni tam olarak bilinmeyen bir etkileşimde, insan zihninin kendi kendine sunduğu bir açıklama olduğu görüldü. Bu yüzden de bu zihnin kendisine sunduğu bu açıklamanın doğal olarak dışarıdaki olay veya gerçeklikle uyuygun şekilde örtüşmesi çok düşük ihtimaldir. Diğer taraftan her bedenin sayısız bedenlerin birleşmesinden meydana geldiği ve bütün bedenlerin kendi fikrinin olduğu görüldü, buna insan bedenini meydana getiren en küçük bedenler de dahildir. İnsan bedeni sınırsız sayıda parçadan meydana geldiği için Spinoza'ya göre insan zihni bedenini oluşturan bütün parçaların hepsinin fikrine sahip olamayacaktır. Böylece kendi bedeninin uyuygun ve yeterli bilgisine de sahip olmakta yeterli olmayacaktır. Deleuze'e göre Spinoza'da duygu ve fikir (veya idea) arasında şöyle bir ayrım vardır; duygu, zihnin dışında, zihindeki etkiye denk düşen bir şeyin olmaması olarak, bir nesneyi temsil etmeyen düşünme tarzıdır. Fikir ise, zihnin dışında bir

gerçekliğe sahip olan bir nesnenin, zihinde temsil edilmesiyle gerçekleşen düşünme tarzıdır. Başka bir deyişle, “nesnel” yani dışarıdaki bir nesnenin üzerinden hareketle yapılan düşünme tarzı olarak anlaşılabilir. Bu bilgi türü, dışarıdaki bir nesneye, şeye ilişkin fikir olmasının yanında, bu nesneyi tam anlamıyla olduğu gibi kavrayamadığı ve onun zihinde bıraktığı etki üzerinden zihinsel faaliyet gerçekleştirdiği için upuygun bir bilgi değil, bir izlenim, kanı düzeyinde kalmak zorundadır. Dışarıdan bir nesnenin (başka bir beden) beden üzerinde bıraktığı salt bir etki olduğu için tam olarak güvenilir değildir. Yani etki altında kalan beden dışarıdaki şeyin kendisinin upuygun bilgisini değil, onun algılayıcı üzerindeki izlenim ve etkilerini almış olur. “Yani bir cismin başka bir cisimle karşılaşması veya bir cismin benim bedenim üzerinde bıraktığı iz duygulanış ideası adını alacaktır” (Deleuze, 2008: 24). Bu yüzden Deleuze’e göre bu bilgi düzeyinde etkileşime giren iki bireyin her ikisi de kendisi veya diğeri üzerine tam olarak bir bilgi sahibi olamaz. Çünkü ikisinin de edindiği tek şey birbirleri üzerinde yarattıkları etkiler yoluyla oluşan izlenimler ve bunun sonucu olarak duygulanımlardır. Güvenilirliği görüldüğü gibi son derece sorunlu olan duygulanım bu yüzden bu üç bilgi türü arasında en aşağı bilgi türüdür.

Spinoza buradan ikinci tür bilgiye geçer. Akılsal bilgi türü olarak adlandırılabilir bu bilgi türünü Deleuze ortak mevhumlar olarak adlandırmaktadır. İkinci tür bilgi güvenilir olmayan birinci bilgi düzeyinden farklı olarak upuygun bilgidir. İlk bilgi düzeyinde zihin hayal gücünün imgelemenin alanında kalırken, ikinci tür bilgi düzeyinde artık akıl düzeyine çıkmaktadır. Bu bilgi türü genelde bütün bireylerde ortak bulunan bilgidir. Bu ortak mevhum veya bilgiye verilecek en iyi örnek, bütün bedenlerin yayılım, hareket ve sükunet özelliğine sahip olmasından dolayı, bütün varlıklar bu ortak nitelikler aracılığıyla ortak bilgiye sahiptir. Bu yönüyle uzamlılık fikri (bütün varlıklar uzamlı olduğu için) bilinç sahibi varlıklar tarafından ortak, upuygun şekilde kavranabilir. “İnsan bedenini ve genelde insan bedenini etkileyen dış cisimlere ortak ve özgü olan bir şey varsa ve bu şey her birinin hem parçasında hem de bütününde eşit olarak bulunmaktaysa, zihnin bu şey hakkındaki fikri bire birdir” (II, Önerme 39). Bu upuygun bilgi türünün çok olması, beden veya zihin sahibi olan varlıklar arasındaki ortak yönlerin çok olmasına bağlıdır. Bu bilgi türüne diğer bir örnek olarak matematiksel fikirler, daha doğrusu fizik ile matematiğin temel özellikleri ve evrensel karakterleri gösterilebilir.

Spinoza son ve en yüksek bilgi türü olan üçüncü tür bilgiye ise “sezgisel” bilgi demektedir. “Üçüncü tür bilgi var ki, buna *sezgisel bilgi* diyeceğiz. Bu bilgi türü, Tanrı’nın bazı sıfatlarının biçimsel özüne ilişkin bire bir fikirden şeylerin özüne ilişkin bire bir bilgiye değin uzanır” (II, Önerme 40, Not 2). Yani burada herhangi bir doğruluk veya yanlışlık ölçütüne göre değerlendirilmesine gerek duyulmayan ve bir nevi kendiliğinden doğru şekilde kavrama olanağı sunan sezgiden bahsedilmektedir. Spinoza bunun Tanrı’nın özüne uygun bir düşünmeyle upuygun bir kavrayış sağladığını, dolayısıyla hakikati kavramak için en doğru yol olduğunu söyler. Dahası kişi bu kavrama sırasında hakikatin bilgisine sahip olduğunu bilir, doğru olarak kavradığı şeyin doğruluğundan şüphe etmez, çünkü bu sezgi tanrısal özle birebir örtüşme sağladığı ve tanrısal hakikatin insan zihninde bir açıklaması olduğu için hakikat kendi doğruluğunun güvenilirliğini de kavratır. Böylece hakikatin bilgisine, tanrısal yasa ve zorunluluğunun farkındalığına sezgisel bir kavrayışla ulaşılmış olur.

Spinoza bölüm sonun doğru iki önerme ile bütün bölüm boyunca sürdürülen fikirlerle uyumlu olacak şekilde ortaya koyduğu sistemde özgür iradenin var olamayacağını, var olduğu yönündeki düşüncelerin de bir yanılsamadan ibaret olacağını belirtir. “Zihinde mutlak ya da özgür irade diye bir şey yoktur, sadece zihnin bir nedene bağlı olarak şu ya da bu seçimi yapması belirlenmiştir [...]” (II, Önerme 48). Yukarıda bahsedildiği gibi bir olayın meydana gelmesi için yeterli bir neden olmaksızın, herhangi bir şeyin meydana gelmeyeceği söylendi. Nedensiz bir olayın olamayacağını ancak zihnin çoğu şeyin nedenini bilmeden, hayal gücü yoluyla iki olay arasında bir bağlantı kurması sonucunda ortaya çok sayıda yanılsama çıkacağı ortaya kondu. Hurafe ve batıl inancın nedeni olan bu yanılsamalar aynı zamanda özgür iradenin varmış gibi düşünülmesinin de nedenidir. Kendi eylemlerinin gerçek nedenini bilmeyen ve bu yüzden tanrısal yasanın belirleyiciliğini, zorunluluğunu upuygun kavrayamamış zihinler, içinde bulundukları eylemin sebebinin kendileri olduğunu düşünerek yanılsamalı bir düşünceye sahip olurlar. Özgür olan tek varlık, Spinoza’nın özgürlük tanımına göre kendi zorunluluğuna, kendi doğasına tabi olan Tanrı’dır ve onun özgürlüğü de bilindik anlamda keyfi bir özgürlük değildir.

2.3. DUYGULARIN KÖKENİ VE DOĞASI

Spinoza üçüncü bölümün girişinde, insanın doğadaki konumuna doğalcı bir tavırla yaklaştığını ortaya koyarak, başka düşünürlerin insanın Doğa içindeki konumunu “insanoğlunu doğada krallık içinde bir krallık” sahibiymiş gibi ele almasını eleştirir. Bu görüşlere göre, insanlar Doğa düzeninin dışındadır veya onu bu düzenin dışında, ötesinde başka bir doğası vardır. Spinoza’ya göre böyle bir bakış açısı insanın zayıflıklarını Doğa’nın yasalarına değil, “insanın özel doğasına yükleyerek, onun kendi doğasının zayıflıkları ve sefaleti üzerine kederlenmesine neden olur. Bu nedenle Spinoza tam da bu noktadan hareketle insan duygularının doğasını ve insanın Doğa’yla olan ilişkisini upuygun şekilde kavramak için duyguların kökeni üzerine incelemeye girer. Çünkü şimdiki örnekte olduğu gibi insan doğası ve onun duygularının kökenine ilişkin yanlış kavrayışın insanı sahip olmaması gereken bir kedere götürdüğü gözlemlenmektedir. Buna benzer olumsuz duyguların bertaraf edilmesi duyguların yapısının upuygun bilinmesi ve bu duyguların nedenlerinin en iyi şekilde kavranmasına bağlıdır. Spinoza kaynağı ve doğru değerlendirilmesi elde edilen duyguların denetim altına alınmasının başarılabilirliğini düşündüğü için insan doğası ve duygularının kökenine ilişkin kapsamlı bir inceleme gerçekleştirilmiştir.

Spinoza duyguların nedenlerinin upuygun kavranmadığından yanlış anlaşıldığını ifade ederek, duyguların çözümlemesinde özellikle bunların nedenleri üzerinde durmaya çalışacaktır. Bu doğrultuda bölüm başında verdiği tanımlarda nedenlere, bu nedenlerin nasıl anlaşılması gerektiğine, duyguların etkileri bakımından etkinlik ve edilginlik durumlarının açıklanmalarına yer verir. İlk tanımda Spinoza, sonucu kendisinden açık ve seçik bilinen nedene “upuygun neden” dediğini belirtir. Etkisi veya sonucu kendisinden kavranamayan neden ise muğlak, kısmi veya upuygun olmayan nedendir. Tabi fark edileceği gibi, herhangi bir şeyin tam olarak nedenini Spinoza’nın bahsettiği tarzda upuygun ve kesin olarak vermek oldukça güçtür, çünkü sınırsız nedensellik zincirin de gerçekleşen bir olayda bir sonucun birbirinden ayırt edilmeyecek kadar çok açık veya örtük nedeni olabilir.

İkinci tanımda, kişiyle ilgili olan bir durumun nedenleri kişinin kendisinden kaynaklanıyorsa bu durumda kişi için etkin, kişinin dışında, ondan bağımsız bir şeyden kaynaklanıyorsa edilgin bir durum söz konusu demektir. Üçüncü tanımda ise Spinoza,

bedenin etki gücünü arttırıp azaltan, bu gücün artmasına yardımcı olan veya artmasını engelleyen fikirlere duygu dediğini belirtir. İlk üç tanım üzerinden Spinoza'nın bölüm içinde duyguların gerçek ve upuygun nedenlerine ve meydana gelen olaylarda kişinin bu duygular karşısında edilgin ve etkinlik durumunun nasıl ortaya çıktığına yönelik bir araştırma yapacağı anlaşılmaktadır. Spinoza'ya göre bedenin etkide bulunma gücünü arttırabilecek, azaltabilecek veya hiç değişmemesine neden olabilecek sayısız durumlar söz konusudur (III, Ön kabul 1). Zihin upuygun fikirlere sahip olduğunda etkin, upuygun fikirlere sahip olmadığında ise edilgindir. Spinoza için etkin olma durumu eylemek, kendi dışındaki varlıklara etkide bulunmak olarak upuygun fikrin kavrayışıyla mümkündür. Edilginlik ise, etkiye açık olma, iştahla hareket ederek arzuların, tutkuların istekleri ve zorlamaları karşısında savunmasız olmak olarak anlaşılmalıdır (Balanuye, 2012: 136).

Upuygun fikirler tanrısal Doğa'yla örtüşen fikirler olduğundan, insan upuygun fikirlere ulaştığında kısmen de olsa Tanrı'nın özgürlüğüne benzer bir özgürlüğe erişmiş olur. Zira insan bu upuygun fikirler aracılığıyla kendisinin de ait olduğu tanrısal Doğa'nın zorunluluğunu kavrayarak bir nevi kendi zorunlu doğasına bilişsel olarak dahil olacaktır. Yani kendi nedenselliğine tabi olup, kendi duygularının ve doğasının nedenlerini upuygun kavrayarak etkin bir konuma geçecektir. Bölümün bu kısmında, Spinoza felsefesinin en önemli kavramlarından ve Doğa içindeki varlıkların birbiriyle olan ilişkilerinin temel yasası olan *conatus* kavramı ortaya konmaktadır. Bu kavram tekil tarzların kendi özüne ait olan, bütün tekillerde, bütün *modus*'larda birbirine oranla farklılık gösteren, var kalma ısrarına verilen isimdir. Yani tekil varlıklar olarak bütün *modus*'lar, dışarıdan gelen, varlığına son verebilecek etkilere karşı koyma direnci olarak bir güç derecesine sahiptir. Spinoza, "Dış bir neden olmaksızın hiçbir şey yok olmaz" diyerek bütün varlıkların yok olmasını dışsal nedenlere bağlar (III, Önerme 4). Bu doğrultuda her şey kendi varlığını ortadan kaldırmaya çalışan dış etkilere karşı kendini korumaya çabalar, bu çaba tekilin kendi özünden kaynaklanan bir çabadır ve zorunludur. Yani varoluşun temel yasalarından biridir ve herhangi bir seçime bırakılmış değildir. Spinoza varlıkta kalma direncinin, yani *Conatus*'un artmasını tanrısal yasaya, varlığın özüne bağlayarak tekil varlıkların yapması gerekenin *Conatus*'u çoğaltacak şekilde eylemek ve buna göre davranmak olduğunu söyler. Kaçınılması gereken ise, *Conatus*'u azaltan, var kalma ısrarına zarar veren şeylerdir.

Kişinin upuygun bilmesi, Deleuze göre, varlıkta kalma kudretini arttıracak, kişinin *conatus*'unu yükselteceği için önemlidir. Kişi, duyguları, bunların bendeki etkilerini ve beden üzerine olumlu sonuçlarını doğuracak karşılaşmaları upuygun bilme yoluyla gerçekleştirebilir. Yani kişiyi salt rastlantısal karşılaşmalara, edilgin duygulara mahkum edecek fikirlerden uzak kalmanın yolu upuygun bilgiye ulaşmaktır. Deleuze'e göre kişi bu yolla bedenin birleşik bağıntısını çözecek karşılaşmalara değil, onun bağıntılarını, birbiriyle uyumunu arttıracak karşılaşmalara ulaşabilir ve böylece edilgin değil, etkin bir konuma geçmiş olur. Duygularla *Conatus*'un ilişkisi tam bu noktada kurulur. “Benim üzerimde eylerken, benim bağıntılarımdan birini veya kendime özgü karakteristik bağıntımı bozan veya meneden bir bağıntıya sahip cisimle karşılaştığım zaman diyeceğim ki, eyleme gücüm azaldı, hatta mahvoldu. Burada iki temel duygumuzu –*affectus*– buluyoruz: Üzüntü ve Sevinç” (Deleuze, 2008: 30).

Duyguların işlevi bu denli önemli olduğundan Spinoza *Etika*'da üçüncü bölümün uzun bir bölümünü duyguların analizine, etkin ve edilgin duyguların çözümlemesine ayırmıştır. Edilgin duygular bahsedildiği gibi *Conatus*'u azalttığı, aşağı çektiği için “kötü”, etkin duygular onu arttırdığı için “iyi”dir. Spinoza'nın iyi ve kötü kavramları alışılmış etik öğreti ve normlarla uyuşan veya aşkın bir iyi ideasına göndermede bulunan bir iyi-kötü değildir. Burada “iyi” denilen şey kendinde iyi ve olumlu bir şey olmadığı için, bir şeye olan arzu o şey iyi olduğu için değildir, tersine arzu bu şeye yöneldiği için o iyidir. İstenilen, arzulanan şeyin duruma göre değişeceği bilindiğine göre, bir şeyin iyi veya kötü olmasının kişi için o şeye karşı arzusunun tutumuna göre değiştiği söylenebilir.

Bütün bunlardan da açıkça anlaşıldığına göre, biz bir şey için çabalıyorsak, ona iştah kabartıyorsak, yani onu arzuluyorsak, bunu o şeyin iyi olduğuna hükmettiğimiz için yapmıyoruz; tersine, bir şeye çaba harcadığımız, onu istediğimiz, ona iştah kabarttığımız, yani onu arzuladığımız için o şeyin iyi olduğuna hükmediyoruz (III, Önerme 9, Not)

Kısaca iyi ve kötü daha çok duruma, bağıntının yararlı veya bozucu karakterine göre değişebilen ve bir durumun yararlılık ilkesi üzerinden şekillenen karaktere sahiptir. Erdemli davranmak da tam olarak bu doğrultuda davranmaktadır. Bu, erdeme ilişkin ileriki bölümlerde yapılan açıklamalarda daha iyi görülecektir.

Spinoza'nın duyguları nedenlerine göre inceleyip sınıflandırmasına bakılacak olursa, bütün duygu durumlarını, bütün duyguları üç duygu üzerinden sınıflandırdığı görülür, bunlar; *arzu*, *sevinç* ve *keder*'dir. Diğer bütün duygular özellikle *keder* ve *sevinç*'ten temellenir. "Zaten bundan sonra ki açıklamalarımda bütün öteki duyguların bu üç duygudan türediğini de göstereceğim" (III, Önerme 11, Not). Olumlu ve olumsuz olan, *Conatus*'u azaltan veya arttıran duyguların temelinde hep bu temel duygular vardır. "[...]sevinç dediğimde, zihni daha yetkin hale geçiren edilgin durumuna işaret ediyor olacağım; keder dediğimde de zihnin yetkinliğini azaltan edilgin durumuna" (III, Önerme 11, Kanıtlama). İster kederde olsun ister sevinçte, zihin bu duygulara karşı edilgin durumdadır. Ancak söz konusu arzu olunca bir istek, bir yönelme, dolayısıyla bilinçle yapılan istemli bir eylem söz konusu olduğu için kısmen de olsa etkin bir durumdan söz edilebilir. Spinoza uzun bir bölüm olarak çoğu duyguyu bu üç temel duygu altında çözümleyerek bir nevi bir duygu soy kütük çalışması yapar. Uzun ve ayrıntılı olan bu çözümleme, hangi duygularının sanı edilgin, hangilerinin etkin ve dolayısıyla hangilerinin var olma kudretini arttırdığını, hangilerinin ise azalttığını gösterecektir. Bu bölüm, tekil varlıkların (daha çok insanın) diğer varlıklarla kurduğu ve duruma göre değişen ilişkiler içindeki hakikatin upuygun kavranması için önemli bir yol gösterir.

2.4. İNSANIN ESARETİ YA DA DUYGULARIN KUVVETİ

Etika'nın bu bölümünde işlenen konular özellikle bu yapıtın adının neden *Etika* olduğuna dair ipuçları verecek bir içerik sunar. Burada, buraya kadar işlenen konuların ışığında bir birey için iyi, doğru yaşamın nasıl olduğuna yönelik bir incelemeye girişilmiş ve aynı zamanda bu doğru yaşamdan insanı "doğru yoldan nelerin saptırıyor olabileceği gösterilmeye çalışılmıştır. Önceki bölümlerden görüldüğü gibi etik veya ahlaki öğretilerin kavramları Spinoza'nın sistemi içinde günlük hayattaki alışıldık anlamlarından oldukça farklı biçimlerde anlamlandırılmaktaydı. İyi, kötü ve erdem gibi günlük hayatta ne oldukları az çok bilinen, anlamları çoğu ahlak öğretisinde birbirine yakın olan kavramlar Spinoza için artık insanın Doğa içinde yaşamını sürdürürken, varlıkta kalma çabasını arttırma veya azaltması anlamında olumlu veya olumsuz içeriklere yerleşerek yeniden anlamlandırılmıştır. "Cins ve türlerin değerlendirilmesi

hala bir “ahlak” ima eder; oysaki *Etika* insanlar ve hayvanlarla ilgili olarak, her bir vakada sadece etkilenme kudretini değerlendiren bir *etolojidir*” (Deleuze, 2011: 36).

Etika’nın bu bölümünde Spinoza, insanın nasıl yaşaması gerektiği yönünde bir bakış açısı sunarken, aynı zamanda onu bu yoldan alıkoyan, daha önce bahsedilmiş olan upuygun olmayan bilginin yanlış yönlendirmesinin yanına bir de insanın duygular karşısındaki esaretinin varlığını koyar. Spinoza, insanın yaşamını neyin rehberliğinde şekillendirmesi gerektiği sorusuna rasyonalist tavırla akıl yanıtını verirken, aklın yanılmasına neden olan şey olarak da duyguların baskın geldiği durumları gösterir. Dolayısıyla duyguların insanın rasyonel yetisinin ötesine geçip onu yanılttığını, bu yüzden insanı neredeyse esir aldığını düşünür. *Etika* tam da bu noktada, insanın duyguların esaretinden kurtulup, aklın tanrısal doğasına upuygun yaşamak için başvuracağı ilkelere ulaşmasını sağlayacak bir kılavuz olarak sunulur. Ancak Spinoza burada duygulardan kesinlikle tam anlamıyla kurtulmak gerektiği yönünde bir şeyden bahsetmemektedir. Onun söylemek istediği şey, aklın upuygun bir yaşama ulaşma hedefine yönelirken buna engel duyguların buna engel olacak durumdan çıkarılması gerektiğidir. Çünkü çoğu zaman bazı duygular *conatus*’u arttırması bakımından “iyi” olarak nitelendirilebilecek ve insanın varlıkta kalmasını sağlayacak istendik bir karakter içerir. Bu yüzden yapılması gereken duygular ile aklın uyumunu ve duyguların aklın bu rehberliğinde yapıcı bir işlev üstlenmesini sağlamaktır (Balanuye, 2012: 157).

Dördüncü bölümün önsözünde Spinoza öncelikle alışlagelmiş etik görüşleri ele alıp bu öğretilerin hataları ve upuygun bakış açısından neden uzak oldukları üzerinde durur. Spinoza’ya göre ahlaki öğretilerin hatalarına neden olan şey, etik ilkelerin üzerinde şekillendiği “ideal” kavramının sanki bu doğanın dışında daha mükemmel ve kusursuz bir şey varmış gibi bir ölçüte dayanmasındandır. Fakat insanın bu ideal, aşkın ölçütleri edindiği bir yer veya şey yoktur. Bunlar sadece insanların kendi zihninde, şeylerin ortak yönlerinden yaptıkları soyutlamalar yoluyla elde ettikleri “kusursuz” kavramlardır. Doğa’da bu şeylerin kendilerinin olmamasının yanında, bunlarla eşit şekilde “kusursuz” görülebilecek bir şey de yoktur. Dolayısıyla bu kusursuz zihinsel tahayyülün karşısına Doğa’nın gerçekliği bir kıyas için ele alındığında Doğa eksik, yetersiz ve kusurlu algılanmış olur. Yani insanın kendi zihninde şeylere yüklediği soyut mükemmellik ve buna yönelik ereksellik Doğa’nın kendisinde bulamadığından, insan

Doğa'yı hatalı veya amacından sapmış veya yozlaşmış olarak değerlendirir. “İşte gördüğümüz gibi insan doğal şeyleri tam ya da eksik olarak nitelendirirken şeylerin asıl bilgisini göz önünde bulundurmuyor, tersine bunlar hakkında önyargılardan yola çıkıyor. Oysa 1. Bölümün Ek'inde de gösterdiğim gibi, Doğa hiçbir zaman ereksel bir nedene göre hareket etmez” (IV, Önsöz). Doğa'nın kendi bilgisine, upuygun ve doğru fikrine varmadan, edindikleri önyargılarla onu değerlendiren insanların oluşturdukları ideal ve aşkın ahlaklar, bu yolla oluşturulmuş yapay ve uydurma kıyaslamalara dayanır. “O halde *tamlık* ve *eksiklik* gerçekte sadece birer düşünme biçimi, yani belli bir türün ya da cinsin bireylerini birbiriyle kıyaslayarak uydurduğumuz kavramlardır” (IV, Önsöz). Eksik veya tam, iyi veya kötü, doğru veya yanlış olarak bilinen değer yargılarının çoğunun temelinde Doğa ile kurulan bu çarpık değerlendirme ilişkisi vardır. Doğa görüldüğü üzere sadece kendi zorunluluğuna, kendi nedensel içkinliğine tabi iken, aynı zamanda hiçbir aşkın ilke veya ölçüte göre ifade edilemezdir. İyi ve kötü kavramlarının da referans ettiği aşkın bir ölçüt olmadığı için, bu kavramların Doğa'nın kendi içkin nedenselliğinde, kendi işleyişinde bazen olumlu bazen olumsuz olabilecekleri durumlar söz konusudur. Bu yüzden Spinoza “iyi” ve “kötü” kavramlarının doğru şekilde incelenmesi gerektiğini, çünkü eğer bütün insanlar için geçerli olacak etik bir öğretiye sahip olmak isteniyorsa (alışıldık anlamlarıyla olmasa da) bu kavramların Doğa'nın gerçek işleyişi ışığından doğru anlaşılmasının son derece önemli olacağını düşünür. Dolayısıyla “iyi” ve “kötü” kavramları ölçüsünce, bir insanın “daha yetkin bir duruma” geçmesinin aşkın veya Doğa dışı bir insan özüne referansta bulunmayacağının iyi anlaşılması gerekiyor.

Bölümün ilk tanımında Spinoza “iyi” den insana yararlı olduğundan emin olunan şeyi, ikinci tanımda “kötü”den ise bu iyiye erişmeye engel olacak şeyi kastettiğini belirtir. Daha önceden değinilmiş noktaları ifade eden bu tanımda belki de dikkat edilmesi gereken en önemli yer “yararlı olduğuna emin olunan” ifadesidir. Spinoza burada geçici hazlar veya isteklere meylettiren duyguların bir şeyin yararlılığı konusunda akli kandırıyor olabileceğine dikkat çekmektedir. Yani “iyi” dediğimiz şeyin, yararlı olduğunu düşündüğümüz veya sandığımız şey değil, yararından kesin emin olduğumuz şey olduğu vurgulanıyor. Üçüncü tanım, “olası” kavramını, tekil bir şeyle ilgili olarak, bir şeyin gerçekleşmesi veya gerçekleşmemesinin zorunlu olmama veyahut olumsal olma durumu şeklinde tanımlar. Dördüncü tanımda ise “olanaklı” kavramını bir

şeyin meydana gelmesinin veyahut bir olayın gerçekleşmesinin mümkün olması anlamında ifade ettiğini belirtir. Beşinci tanımda aynı kökten, aynı temel duygudan gelmesine rağmen, insanı farklı yönlerle çeken duygulara “*karşıt duygular*” demektedir. Altıncı tanımda “*süre*”, fiziksel iki nesne arasında mesafe olmasına benzer şekilde, iki durum arasında zamansal bir mesafenin olması şeklinde açıklanır. Yedinci tanım “*iştah*”ı uğruna bir şeyler yapılan amaç olarak belirtir. Sekizinci tanım ise, bu tanımlar içinde belki de “*erdem*” için alışıldık ahlaki ve sosyal normlar için en sıra dışı tanımı yapar; “*erdem ve güç benim için aynı anlama gelir*” (IV, Tanım 8). Bölümün tek aksiyomu ise tekil şeyler için Doğa’da kendisinden mutlaka daha güçlü bir şeyin olabileceğini ifade eder. Yani Doğa’da, her tekil şeyden daha güçlü ve onu yok edebilecek başka bir tekil şey vardır.

İlk önermelerden itibaren Spinoza aksiyomda belirttiği Doğa’da her şeyin gücünün, *conatus*’unun üzerinde bir şeyin mutlaka var olmasına dayanarak insanın da Doğa içinde zorunlu olarak kendi eyleme kudretini aşan durumlarla karşı karşıya geleceğini ve edilgin durumlara düşeceğini belirtir. Doğa içinde kendi zorunluluğuna tabi olan tek varlığın Tanrı olduğu, onun dışındaki bütün varlıkların bir etkileşim içinde birbirini zorunlu olarak etkilediklerini düşünülürse, Doğa içinde bütün tekil varlıkların sürekli olarak edilgin durumda kalmakla yüz yüze oldukları anlaşılmış olur. “İnsanın varoluşunu sürdürmesine yarayan kuvveti sınırlıdır; dış nedenlerin kudretiye ondan sonsuz derecede üstündür” (IV, Önerme 3). İnsanın Doğa’nın bir parçası olmasından dolayı zorunlu olarak onun değişimlerine, etkilerine açık olduğunun bilmesi gerekir. İnsanın bu zorunluluk içinde yapması gereken Doğa’nın işleyiş biçimini kavrayıp ona göre eylemesidir. İnsanın bundan kaçamaması ve bununla yaşayıp, kısmen de olsa bunu kendi lehine çevirmeyi öğrenmesi gerekir. Bu öğrenmenin kendisi de, Doğa’nın tanrısal işleyiş yasalarına uygun olacağı için upuygun bir öğrenme olacaktır. Deleuze’ün bu konuda daha önce değinilen düşüncelerinden hatırlanacağı gibi insanlar zorunlu şekilde sürekli olarak bir şeylerle karşılaşmalar içinde bulunur ve onlarla bir ilişkiye girer. Deleuze bu ilişkiyi bağıntı, bir şeyle bağıntıya girmek olarak ifade eder. İnsan için önemli olan akıl rehberliğinde onu kederlendirecek bağıntılardan kendisini koruyup, varlıkta kalma kudretini arttıracak bağıntılar bulmak, bu tarz bağıntılar içine girmeye çabalamasıdır (Deleuze, 2008: 20). Bu çaba zorunlu olarak her zaman başarılı

olmayacaktır ama yapılması gereken aklın rehberliğinde böyle bağıntılar içine girmeye uğraşmaktır.

Spinoza'ya göre iyi ve kötü, sevinç ve kederle eş anlamlıdır. Çünkü sevinç etkin olmayı sağlayıp eyleme kudretini arttırdığı için kişiye yararlıdır, bu yüzden de iyidir. Kötü de tıpkı bu durumun tam karşısında olacak şekilde kederle eş anlamlıdır. “İyi ya da kötü dediğimiz şey, varlığımızı korumamızda bize yardımcı olan ya da bu konuda bize engel teşkil eden şeydir” (IV, Önerme 8). Ancak bir şeye iyi demek için, onun insana yarar sağladığının görülmesi, bunun kesin bir şekilde idrak edilmiş olması gerekmektedir. Fakat çoğu zaman bu idrak kesin olarak gerçekleşmesine rağmen kişi kendine yararlı olan şeyden ziyade ona iyi gelmediğini bilmesine rağmen zararlı olana yönelir. Spinoza'ya göre bunun nedeni uzun vadede insanın kendisine yarar sağlayacağını bildiği bir şeyi, ona uzun vadede zarar vereceğini bilmesine rağmen şuan için ona zamansal olarak daha yakın başka bir şeye onda yarattığı yoğun duygudan dolayı tercih etmesindendir. Yani şuan elde etmeye yakın olduğu bir şey ile gelecekte elde edeceğini bildiği bir şeye karşı duyduğu iştah, zamansal olarak yakın olana daha yoğun bir arzuyla hissedilir. “[...] dolayısıyla geçmişte olan ya da gelecekte olacak olan bir şeye hissedilen bir duygu, diğer şartlar aynıysa, şimdiki zamana ait bir şeye hissedilen duygudan daha hafiftir” (IV, Önerme 9, Önerme Sonucu). Kısaca ister geçmişte olsun ister gelecekte, zamansal mesafesi, yani süresi insana daha yakın olan şeylerin imgelemi daha güçlüdür ve dolayısıyla bu imge/hayal'in nesnesine olan iştah daha yoğun olacaktır. Bu durum şöyle bir algıyla da iç içedir; olması olası olan şeyle, olması zorunlu yani daha büyük ihtimal içeren şeye olan arzu kıyaslandığında, ikincisine karşı olan arzu daha baskındır. Bu durumda iştahın güçlü itkisiyle duygular aklın yararlı olana olan arzusunu bastırıp yenmiş, Spinoza'nın söylediği anlamda esir almış olur. Spinoza aynı zamanda iyi ve kötüye ilişkin bilginin diğer şeyleri, duyguları bastırıyor olmasını sağlayan şeyin bunların entelektüel birer bilgi olmasından değil, iyi ve kötünün bilgisinin de birer duygu olmasından ileri geldiğini söyler (Balanuye, 2012: 166). İyi ve kötüye ilişkin bilinen şey, onun da diğer duygular gibi bir duygu olduğu için bir duyguyu bastırabilir veya bir duygu tarafından bastırılabilir olduğudur. İyi ve kötünün bilgisi de duygu olduğundan, diğer duygular tarafından bastırılma olasılığı son derece yüksek hale gelir. Dolayısıyla Doğa'da bir tekilin kudretinden ona göre her zaman daha büyük şeylerin kudreti bulunduğu ve insan da bir tekil olduğundan,

sürekli olarak bu edilgin halin, bu duyguların onun akıl aracılığıyla oluşturduğu iyi ve kötü kavramının bilgisini bastırması tehdidi altındadır. İyi ve kötünün bilgisi, dışarıdan gelen, insanın upuygun fikirlere sahip olmasına engel olacak, onu edilgin kılacak duygular tarafından her zaman bastırılabilir bir konumdadır. “İyinin ve kötünün doğru bilgisinden doğan bir arzu, bizi tedirgin eden duygulardan doğan diğer bütün arzularla giderilebilir ya da bastırılabilir” (IV, Önerme 15).

Görüldüğü üzere insan için Doğa’daki şeyler karşısında upuygun eylemde bulunma durumu son derece zor koşullar tarafından belirlenmektedir. İyinin bilgisine olan arzunun olası ve ya gelecek bir zamana yönelik olması, onun şimdiki zamana ve şuanın yaşanan kesinliğine yakın olan zararlı arzular tarafından bastırılmasına da neden olur. Böylelikle Spinoza insanın neden upuygun kavrayışa ulaştıracak aklın değil de, onu yanıltan sanıların etkisi altında kaldığını açıklamış olur. İnsan için iyinin ve kötünün bilgisini edinip, buna göre eyleyerek upuygun fikirlere gitme süreci, onu kuşatan diğer dış nedenlerin kendisinin kudretini aşan şeylerin kudretleri yüzünden bu aşamada umutsuz bir çaba olarak görünmektedir. Spinoza tam da buradan, insanın umutsuz bir çabanın içine gömülmüş halden nasıl çıkacağını, bu çabanın aslında tüm bu olumsuzluklara rağmen beyhude olmadığını göstermek için bir umut ışığı yakar. On sekizinci önermede “Sevinçten doğan arzu, başka her şey aynı kalmak üzere, kederden doğan arzudan daha güçlüdür” diyerek, insanın sevince, sevince yönelik arzusuyla, onu etkin kılacak duygulara ulaşması için bir yol açar (IV, Önerme 18). “Arzu insanın özüdür, yani insanın kendi varlığını sürdürmek için harcadığı çabadır. Bu yüzden sevinçten doğan arzu sevinç duygusuyla beslenir ya da artar; buna karşın kederden doğan arzu, keder duygusuyla azalır ya da bastırılır [...] bu yüzden birincisi ikincisinden daha kuvvetlidir” (IV, Önerme 18, Kanıtlama). Doğa’ya ilişkin yanılgılardan, dış nedenlerin belirleniminin esaretinden kurtulmanın umudu böylelikle sevinçli ve etkin bir kavrayış ışığında mümkün kılınmış olur. Böylesi bir yaşam, Doğa’nın zorunlu nedenselliğine uyan, bu nedenselliğin fikrini upuygun kavramış, iyi ve kötünün bilgisini bu yolla doğru şekilde edinmiş “erdemli” bir yaşam yoluyla mümkündür. Spinoza bundan sonra olması gereken yaşam biçimini ortaya koyarken bunun erdem olduğunu belirtip buradan “erdem”den ne anladığını açıklamaya geçecektir.

Spinoza için erdem akla göre hareket etmektir. “Akıl doğaya aykırı hiçbir şey talep etmez” (IV, Önerme 18, Not) diyen Spinoza daha önce Doğa’daki bütün varlıkların, bütün tikellerin kendilerini varlıkta tutma arzusuna özleri itibariyle sahip olduğunu söylemişti. Bütün tekil varlıklar için (ki Doğa’daki bütün her şey tekilerin toplamından ibarettir) yegane tanrısal zorunluluk, Doğa’nın işleyiş mantığı içinde *conatus*’un arttırılması, yani kendisine yararlı bağıntılar içine girmeye çabalamaktır. Yani insan ve bütün varlıklar için akla ve dolayısıyla tanrısal Doğa’ya uygun davranış, kendisi için yararlı olana yönelmek, kendine zararlı olandan kaçınmaktır. “[...] erdemin temeli varlığı koruma çabasıdır ve insanın mutluluğu kendi varlığını koruyabilmesinden ibarettir” (IV, Önerme 18, Not). Kendi varlığını devam ettirme kudretini, yani gücünü arttırmak ile aynı şey olduğuna göre, erdem aynı zamanda gücü elde etmekle, yani güçlü olmakla da aynı şeydir. Burada güçlü olmayı istemenin alışık olunan erdem anlayışlarına göre rahatsız edici bir çağırışımı vardır. Çünkü kendisi için gücü istemek, kendisinin faydasını, çıkarını gözetmek gibi “bencilce” istek ve davranışların erdem olarak anlaşılması kabul edilemez görünür. Ancak bunun bencilce olması için Spinoza’nın bahsettiği kendisine fayda sağlayan şeyin salt kişinin sadece ve sadece kendisine yarar sağlaması anlamına gelmesi gerekmektedir. Ancak Spinoza politika ve toplumsal anlamda çok önemli olan bir alana erdem ve etikle geçiş yaparak, erdemin bahsedilen anlamda “egoizm” ile aynı şey olmasının önüne bir engel çekmektedir. Bu geçişin temelindeki akıl yürütme kısaca şöyle ifade edilebilir; erdem bana yararlı olan şeye yönelmektir, doğa içinde bana, yani insana en yararlı olacak şey yine başka bir insandır, dolayısıyla bana yararlı olan şey başka bir insanın da varlıkta kalması olduğundan ona da yararlı olacaktır, yani erdem diğer insanların da yararını gözetmemdir. Çünkü insan zorunlu olarak kendi dışındaki şeylerle ilişkide olan, kendi dışındaki nedenler tarafından öyle ya da böyle belirlenen bir varlıktır. Kendisine yararlı bağıntıları gözetmenin kişinin kudretini arttırmanın en bilindik yolu olduğu bildiğinden, kendisine Doğa içinde en yakın, ortak faydası en fazla örtüşen varlıkla (yani diğer bireylerle) birleşip daha güçlü bir “birey” olmaya çalışmak insan için akla en yatkın davranış olacaktır. Spinoza tek bireyden diğer bireylere olan etik ve toplumsal geçişin özünü şöyle ifade eder:

Öyleyse insandan insana daha yararlı hiç bir şey yoktur; demek istediğim, insanların kendi varlıklarını korumak için arzulayabilecekleri en makul şey,

herkesin zihinleriyle ve bedenleriyle her konuda adeta tek zihin ve tek beden oluşturacak şekilde uyuşması ve herkesin elinden geldiğince kendi varlığını beraberce korumaya çabalaması, herkesin hep birlikte hepsinin ortak yararına hizmet edecek olanı aramaları. Buradan çıkan sonuca göre, aklın yönetimindeki insanlar, yani kendilerine yararlı olanı aklın kılavuzluğunda arayan insanlar kendileri için istemedikleri şeyi başkaları için de istemezler, bu yüzden de böyle insanlar adil, güvenilir ve onurlu olarak bilinirler (IV, Önerme 18, Not)

Burada devletin ve dolayısıyla politikanın kökenleri doğalcı bir toplum karakteriyle ortaya konmuş olur. Bu toplumcu anlayışın insanın özüyle olan bir ilişkide kuruluyor olması Spinoza'yı da Aristoteles gibi insanı doğası gereği politik sayan bir anlayışa yaklaştırır. Toplumsallık insanın özüne, akılla hareket eden eyleminin özüne dairdir. Toplumun bir birleşik beden gibi varlıkta kalması, onun birleşimlerinin uyumlu bir şekilde varlıkta kalmasına, hepsinin ortak çıkarı da bu tek bedeninin çıkarının korunmasına bağlıdır. Devlet, Spinoza'nın doğa durumu dediği durumda edilgin, kendisine yararlı olduğunu sandığı dürtülerin, duyguların esareti altında bulunan insanların birbiri için oluşturduğu tehdidi bertaraf etmek için ortaya çıkardıkları sözleşme temelli kurumdur. İnsanların birbirinden korkmaları, Doğa'nın rasyonel işleyişini, upuygun fikirleri kavrayamamış insanların diğerleri için oluşturduğu tehlikeden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla böylesi bir tehlikeyi bertaraf etmek için insanlar toplumsallıklarını bir sözleşmeyle kendilerine güvence olacak belli kurallara bağlayıp devlet gibi bir kuruma teslim ederler. “Öyleyse insanların uyum içinde yaşayabilmeleri ve birbirlerine yardım edebilmeleri için, doğal haklardan vazgeçmeleri ve birbirlerine zarar verebilecekleri türde hiçbir şey yapmayacaklarına dair birbirlerine güvence vermeleri gerekiyor” (IV, Önerme 37, Not 2). “Doğal devlet” ve “medeni devlet” ayrımları yapan Spinoza, Thomas Hobbes'da geçen doğa durumu olarak doğal devleti kastederken, sözleşmeyle geçilen diğer toplumsal safhayı ise medeni devlet olarak açıklar. Doğal devlette insanlar birbirine karşı ortak bir “iyi” veya “kötü” kavramı oluşturmadığı için birbirlerine karşı eylemde bulunmak için ortak bir ölçütleri de yoktur. İnsanlar bu safhada dışsal etkilerin belirlenimi altında, duyguların esareti ve kanıların yönlendirmesiyle aklın kılavuzluğunu kendine rehber alamazlar. Zaten aldığı andan itibaren medeni devleti oluşturma yoluna girmiş olur. Medeni devlette ise uzlaşma ve sözleşmeyle aklın ışığında ortak iyi ve kötü kavramları oluşturulduğu ve

insanlar devlet tarafından en yüksek ortak iyiye göre eylemeye zorlandığı için akla, Doğa'nın upuygun fikirlerine daha yakın bir işleyiş söz konusudur (IV, Önerme 37, Not 2).

Bölümün sonuna doğru insanın özgürlüğünü açıklayan Spinoza, insan için mutlak anlamda bir özgürlüğün olmadığından bahseder. Kaldı ki mutlak, yani bütün eylemlerini keyfi kararlarla belirleyen varlık anlamında Tanrı da özgür değildir. Ancak Tanrı, kendi zorunlu yasalarına tabi olması, bunlara göre eylemde bulunması anlamında özgürdür. Özgür olmanın Spinoza tarafından kendi nedenselliğine, kendi doğal zorunluluğuna tabi olmak olarak anlaşıldığını unutmamak gerekir. İşte bu noktada Doğa'nın zorunlu belirlenimlerinin ötesine geçemeyen, bu zorunluluklara tabi olan insanın özgür olamayacağı söylene de, aklın yasalarına, onun işleyişine göre eyleyen insanın özgürlüğünden bahsedilebilir. Zira Tanrı'nın bir *modus*'u olmasından dolayı onun doğasına, doğasının zorunluluklarına tabi olan insanın aklın yasalarına göre eylemesi demek, onun kendi doğasının zorunlu yasalarına göre eylemesi demek olacaktır. Yani Doğa'nın parçası olan, onun işleyişine tabi olan insanın, Doğa'nın işleyiş mantığına göre işleyen akla göre eylemesi, insanı da Doğa'nın zorunluluklarına, yani kendi doğasının zorunluluklarına göre eylemiş olmasını sağlayacak ve bir nevi Tanrı gibi özgür olmasını sağlayacaktır. Daha doğrusu insan Doğa'nın işleyişine yönelik fikirlerle upuygun olacak şekilde eylemde bulunduğu özgür olmuş olacaktır.

2.5. AKLIN KUDRETİ YA DA İNSANIN ÖZGÜRLÜĞÜ

Spinoza *Etika*'nın son bölümü olan beşinci bölümde, eser boyunca en genel tanrısal yasadan başlayıp en özele, insanın varoluş tarzına geldikten sonra, Doğa'nın genel olarak açıklanan işleyişi içinde insanın nasıl bir varoluş tarzına sahip olduğuna ve ne yapması gerektiğine, daha doğrusu ne yapabileceğine ilişkin genel açıklamalarda bulunur. Bu bölüm önceki bölümlerde gösterilen tanrısal yasanın zorunluluğuna tabi olan insanın aklının upuygun kavrama yeteneğiyle kendisine nasıl bir hareket alanı açabileceğini göstermeye çalışır. Daha bölüm başında bu niyetini “sonunda *Etika*'nın diğer bölümüne geçiyorum, yani bizi özgürlüğe ulaştıracak olan yönteme ya da yola” şeklinde ortaya koyar (V, Önsöz). Burada aklın duyguların belirleyiciliği karşısında neler yapabileceği, nelere muktedir olduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Akıl her ne kadar

duyguların bu belirleyiciliği karşısında mutlak bir üstünlük sağlayamazsa da yine de kendine belli bir özgürlük sağlayabilmektedir.

Spinoza bu bölümde herhangi bir tanım belirtmeden iki aksiyom verip doğrudan bölümün önermelerine geçer. İlk aksiyom, bir öznde iki karşıt eylemin bulunması durumunda, bu karşıtlıklar son buluncaya kadar karşıtlıklardan ya biri ya da her ikisinin değişebileceğini ifade eder. İkinci aksiyom ise, bir etkinin gücünün nedeninin gücü bağlamında belirleneceğinden bahseder. Bunun nedeni olarak da, nedenin özünün etkinin özünü belirlemesi olarak gösterilir.

Spinoza, bölümün ilk önermesinde beden ve zihin paralelliği doğrultusunda var olan şeylerin düzeni ile fikirlerin düzeninin eşitliğini tekrardan hatırlatır. Bedenin etkileşim düzeni ile fikirlerin etkileşim düzeninin paralelliğinden bahsetmekle Spinoza ilerideki önermelerde ortaya koyacağı özgürlüğün temellendirmesi için hazırlık yapmaktadır. Yani zihinsel nedensellik ile bedensel nedenselliğin zorunluluğa bağlandığı bir alanda özgürlüğün olanağı irdelenecektir. İlerleyen önermelerde Spinoza'nın açıklamaları şöyle devam eder; Bizde hüküm süren bir duyguyu, ona neden olduğunu düşündüğümüz dışsal etkiden kopartır, bağlantısını zihinsel olarak sonlandırırız, bunun zihnimizde neden olduğu dalgalanmaların önüne geçebiliriz. Başka bir ifadeyle eğer dışarıda bizdeki duyguya neden olan etki ile bu duygunun fikirsel bağlantısını koparıp, bu duyguyu başka bir düşünceye bağlarsak, bu dışsal etkinin bizde neden olacağı upuygun olmayan fikirlerin önüne geçebiliriz. Fransez bunu “Esasen, duyguyu, ona neden olduğunu bulanık bir biçimde düşündüğümüz şeyden soyutlamak, onu gerçekten anlamamıza ve zihnimize egemen olmasından kurtulmamıza olanak verir” şeklinde ifade eder (Fransez, 2012: 252). Böylece bu duyguyu gerçek anlamda anlamamanın imkanı söz konusu olabilir. Zira kişi bir duyguyu ne kadar iyi tanır, hakkında upuygun fikirler edinirse, pasifleştiren, edilgen kılan etkilerinden kurtulma olanağına sahip olmuş olur. “O halde bir duyguyu ne kadar iyi tanırsak ona o kadar iyi hakim oluruz, dolayısıyla zihnimiz de ondan daha az etkilenmiş olur” (V, Önerme 3, Önerme Sonucu).

Görüldüğü üzere Spinoza duyguların edilgin kılan belirleyici etkileri karşısında insanın aktif, özgür olma olanağını onun zihinsel faaliyetlerinin doğru yapılmasına, şeyler hakkında upuygun fikirler edinmesine bağlamaktadır. Dolayısıyla eğer insanın

özgür olabileceği savunulacaksa, düşüncenin devamında upuygun fikirlerin, açık ve seçik bilginin olanağının sağlanması gerekecektir. Bu noktada Spinoza bunun olanağını dördüncü önermede sunmaktadır. Bu önermeye göre insan bedeni kendi üzerindeki etkileri açık ve seçik şekilde kavrayabilir. İnsan kendi bedeni üzerine dışarıdan bırakılan bütün etkileri hissedip bunun bilgisini edinebilir ve dolayısıyla bu etkilenmelerin ilişkili olduğu bütün duyguları kavramaya muktedirdir. Böylece beden üzerindeki etkilerin hepsi kavranabiliyorsa bu etkilere paralel oluşan bütün duygular da kavranabilir. Duygular, bedenin dışarıdan etkilenmeler yoluyla edindiği fikirler olduğuna göre bu fikirler son derece anlaşılabilir. Bir önceki önerme, duyguların nedenlerinin çözümlenmesiyle insanın aktif, etkin hale geçebileceğini, upuygun bilgilere ulaşma yolunda duyguların belirleyiciliğini zayıflatabileceğini göstermişti. Devam eden düşünsel gelişim ise okuyucuyu insanın duyguların belirleyiciliğine direnir tanrısal doğanın nedenselliğini upuygun şekilde kavrayabileceği yönünde umutlandırmaktadır. “Öyle ise her insan kendisini ve kendi duygularını tümüyle olmasa bile kısmen açık seçik anlama yetkisine sahiptir, dolayısıyla onlar karşısında kendini daha az edilgin kılma yetisine de” (V, Önerme 4, Not). Spinoza’ya göre insanın kendi üzerinde veya herhangi bir şeyin üzerinde etkide bulunan nedenin özgür, keyfi bir neden olduğunu düşünmesi, nedenin etkisini, yani yarattığı duyguları güçlendirir. Ancak eğer bu nedenin zorunlu, kaçınılmaz olarak belirlenmiş olduğunu bilirse, meydana getirdiği duyguların etkisini de azaltmış olur. Bu yüzden insanın Doğa’ya ilişkin olan tanrısal yasanın zorunluluğunu bilmesi onun duygular üzerindeki hakimiyetine katkıda bulunacaktır. Diğer taraftan akıl merkezli olan, akıl tarafından meydana getirilmiş duygular ise dışarıdan etkilenmeler sonunda meydana gelen duygulardan çok daha güçlü olacak ve zamanla bu edilgin duyguları yok ederek ortadan kaldıracaktır.

Spinoza’ya göre, birden fazla nedeni olan bir duygunun gücü tek bir nedeni olan bir duyguya oranla daha fazladır. Nedenleri arttıkça bir duygunun etkisi artacak, dolayısıyla etkenliği de artacaktır. Ancak bir duyguya sebebiyet veren birden fazla neden, aynı duyguya sebep olan ve diğer bütün nedenlere eş güçteki tek bir nedenle kıyaslanınca, Spinoza’ya göre birden fazla neden aynı güçteki tek nedene tercih edilebilir. Çünkü bu güçlü tek neden, birden fazla nedene oranla insan zihnini etkin olmaya çok daha etkili şekilde engelleyecektir. Bir duygunun zararlı olup olmamasının ölçütü de, zihnin düşünmesini engelleyip engellememesine göre belirlenmektedir.

Spinoza'ya göre eğer birey zihnini kendi doğasına aykırı, yani zararlı duyguların etkisinden kurtararak upuygun fikirlere ulaştırırsa, zihnin kavuştuğu bu yetkinliğe beden ve zihin paralelliği sayesinde beden de ulaşabilir. Yani beden upuygun fikirler aracılığıyla, doğru şekilde yönelime girmiş olacaktır. Diğer taraftan tanrısal zorunluluğu upuygun kavramış bir zihin Deleuze'in dediği gibi bedensel tesadüfi karşılaşmaları önleyerek, bunları istendik, olumlu bağıntılar oluşturacak karşılaşmalara evirebilir (Deleuze, 2008: 41-41). Beden ve zihnin nedensel düzeni paralel ve aynı olduğu için, birinin upuygun kavranmasıyla diğeri de buna göre düzenlenebilir.

Spinoza daha önce zihnin bedenin bütün etkilenmelerini açık ve seçik olarak kavrayabileceğini söylemişti (V, Önerme 4). Şimdi ise zihninin bedenin bu hallerini tanrısal doğayla ilişkilendirebileceğinden bahseder. Bunun kaynağı, daha öncede değinildiği gibi Doğa'daki her şeyin, meydana gelen bütün olayların Tanrı'da gerçekleştiğinin bilinmesine dayanmaktadır. Bu nedenle Doğa'da meydana gelen herhangi bir şeyin doğru, açık ve seçik anlaşılması için onun Tanrı'yla olan bu ilişki göz önünde bulundurularak düşünülmesi gerekmektedir. Yani her şeyin Tanrı ile ilişkide, Tanrı'da meydana geldiğini göz önünde bulundurarak düşünmek (Fransez, 2012: 260). Buna göre beden de Doğa'nın bir parçası olduğu için zihin bedende meydana gelen bütün değişimleri, bu değişimlerin imgelerini tanrısal içkinlik fikri aracılığıyla düşünebilir. İnsanın upuygun kavrayışı onu edilgin durumdan etkin duruma taşıyacak, bu etkin kılma onu sevinçli, neşeli duygulara götürecektir ve bu duyguların Tanrı'yla ilişkisini kavrayacağı için zorunlu olarak Tanrı'yı sevecektir. Hatta kendini tanıyıp upuygun kavradıkça Tanrı'ya olan bu sevgi giderek artacaktır (V, Önerme 15) ve yine Spinoza "Tanrı'ya duyulan sevgi zihnin başköşesine oturmalıdır" der (V, Önerme 16). Bunun nedeni, beden ve zihinde meydana gelen bütün değişimlere tanrısal fikir ve dolayısıyla Tanrı sevgisi eşlik edeceği için Tanrı'ya ilişkin sevgi zorunlu olarak zihinde en önemli yeri işgal edecektir.

Tanrı edilgin bir duygu veya hale sahip olmadığı için, onun yetkinliğinden aşağı düşmesi veya daha yetkin bir noktaya çıkması söz konusu değildir. O her zaman hiçbir eksiklik veya fazlalığın olmayacağı bir mutlaklığa sahiptir. Sevinç, keder gibi her türlü duygudan uzak olduğu için ne nefret edebilir ne de sevgi duyabilirdir. Bunun yanında upuygun Tanrı fikrine sahip olan hiç kimse zorunlu olarak Tanrı'dan nefret edemez.

Tanrı'ya ilişkin duygular zorunlu olarak sevinçle oluştuğu için ona karşı mümkün olabilecek tek duygu sevgidir ve bu sevgi nefrete de dönüşmez. Diğer taraftan Tanrı'ya karşı sevgi, kıskançlık ve çekememezlik gibi olumsuz duygularla bir arada durmadığı için bu sevgiyi ne kadar çok insan paylaşırsa, Tanrı'ya olan sevgi de o derece çoğalacaktır. (V, Önerme 20)

Spinoza Tanrı sevgisiyle ilgili bu akıl yürütmelerden kendi ifadesiyle “artık bedenden bağımsız olarak zihnin sürekliliğini ilgilendiren konulara geçmenin vakti geldi” şeklinde başka bir konuya geçiş yapar (V, Önerme 20, Not). Spinoza'nın zihnin bu sürekliliğinden neyi anladığına birazdan değinilecektir. Fakat zihnin bedenin yok olmasından sonra da devam edeceği gibi bir düşünce *Etika*'nın bütün kitap boyunca işlenmiş olan zihin-beden ilişkisi kavrayışına açıkça ters düşecektir. Ancak bunun böyle olmadığı, böyle bir çelişkinin söz konusu olmadığı devam eden önermeler ışığında görülecektir.

Spinoza bedenin varlığının devam etmemesi durumunda, zihnin hiçbir faaliyeti yerine getiremeyeceğini, beden ortadan kalkınca onun fikri olan zihnin de ortadan kalkacağını belirtir. (V, Önerme 21). Buna göre Spinoza insan zihninin, bedenin yok olmasıyla yok olmayacak bir yönünün olduğunu söyler (V, Önerme 23). Bu yönü, zihnin bireysel bir zihin olarak sonlu olmasının haricinde, özü tanrısal zihinde olarak sonsuz zihinle ilişkili olmasından kaynaklanır. Yani tekil bir zihin olmakla sonlu olan zihin, tanrısal sonsuz zihnin özüne ait olmakla da sonsuz bir doğaya ait olmaktadır. Tanrısal zihin, bütün tekil zihinlerin toplam bütünlüğü olarak sonsuz olduğu için tekil zihinler de “kısmen” bu sonsuzluktan pay almaktadır. Bu bakış açısıyla Spinoza devam eden önermede tekil şeylerin anlaşılmasının Tanrı'nın anlaşılmasını sağlayacağını belirtir. Çünkü bütün tekilleri birbirinden farklı tarzlar olsa da Tanrı'nın bütünlüğüne aittir ve her biri onu farklı şekilde yansıtan tarzlardır (V, Önerme 24). Sonraki yaklaşık on önerme boyunca Spinoza üçüncü tür bilginin tanrısal doğayı kavramada oynadığı rolü ve bunun önemini vurgulamaktadır. Bu doğrultuda daha önce görüldüğü gibi, en kesin ve üst bilgi türü olan üçüncü bilgi türüne ulaşmak zihnin en büyük erdem ve çabasıdır. Çünkü bu bilgi türü tanrısal doğanın en doğru ifadesini ortaya koyar. Bu yüzden “zihnin en büyük çabası şeyleri üçüncü tür bilgiyle anlamaktır” (V, Önerme 25). Bu bilgi türü Tanrı'yı anlamaya en çok yaklaştıran bilgi türü olduğu için, insanın

kavuşabileceği en üst yetkinlik seviyesine de işaret eder. Diğer taraftan Spinoza üçüncü tür bilgiye duyulan arzunun ancak ve ancak ikinci tür bilgiden kaynaklanabileceğini söyler. Yani bunun güvenilir bölük börçük bilgi türünden türemesi bilgi türlerinin doğaları gereği imkansızdır. Spinoza'ya göre zihnin sonsuz olanla ilgili edindiği bütün fikirler bedeninin sonlu, anlık geçici yapısıyla değil, onun sonsuz olan tanrısal Doğa içinde yer almasıyla sahip olduğu sonsuz yönü aracılığıyla söz konusu olmaktadır. Yani sonsuz şeylere ilişkin olan fikir bedeninin sonlu bireysel yönüne değil, onun tanrısal sonsuzlukta yer almasıyla sahip olduğu sonsuz yönüne dayanır. Spinoza bu yolla şeylerin iki yoldan, ya zamansal sınırlar ya da tanrısal sonsuzluk aracılığıyla kavranabileceğini gösterir (V, Önerme 29, Not). Zihin hem kendisini hem de fikri olduğu bedeni bu ikinci yoldan kavarsa tanrısal doğayı, Tanrı'yı kavrayıp kendisinin Tanrı'da olduğunu bilecektir. Üçüncü tür bilgi insanda, insan zihninde kaynağını onun tanrısal sonsuzlukla ilişkisinde bulur. Yani üçüncü tür bilginin varlığı insanın bahsedilen türden bir kavrayışıyla kendi doğasını da tanrısal sonsuzluk fikri dolayımında kavramasına bağlıdır. Kısaca insanın tanrısal sonsuzluktan aldığı bu pay, insan için üçüncü türden bilgi kavrayışının olanağını oluşturur. Bu upuygun bilgi aracılığıyla kendisi ve tanrısal doğayı en doğru şekilde kavrayıp en yüksek esenliğe ulaşır. “O halde insanlar bu tür bilgiye ne kadar sahipse o kadar kendisinin ve Tanrı'nın bilincindedir, yani o kadar kusursuz ve mutludur.” (V, Önerme 31, Not). Yani üçüncü tür bilgi ile kavranan her şey insana sevinç verir ve onu mutlu eder. İnsanın tanrısal doğayla olan ilişkisi, üçüncü tür bilgi ve bunların birbiriyle ilişkisinden doğan Tanrı sevgisi bize üçüncü türden bilgi ve Tanrı'ya yönelik sevginin iç içe olduğunu gösterir. Bu sevgi akli, entelektüel ve ezeli-ebedidir. Tanrı'ya yönelik bu zorunlu sevgi Tanrı'nın kendisi için de geçerlidir. Yani Tanrı da “kendini sonsuz bir akli sevgiyle sever” (V, Önerme 34) çünkü Tanrı insan aklının, fikirlerinin hem nedeni hem de kaynağıdır. Dolayısıyla Tanrı'yı aklıyla kavrayan bir insan onu zorunlu olarak severse, Tanrı'da kendisini zorunlu olarak sevmiş olur. İnsanın sahip olduğu Tanrı'yı sevmeye düşüncesi aynı anda Tanrı'da ortaya çıktığına göre, Tanrı kendisine yönelik bu sevgi nedeniyle kendi kendisini sevmiş olur. Fransez'in şu şekilde ifade ettiği gibi düşünülebilir; “Tanrısal anlayışın bir parçası olan insan anlayışının, Tanrı'ya yönelik anlıksal sevgisi, Tanrı'nın kendisini sevmesi anlamına gelir” (Fransez, 2012: 275). Bu kısmi insan ve Tanrı özdeşliği, insanın Tanrı'yı sevmesi gibi Tanrı'nın da insanı sevmesi demek

olacaktır. Ama bu sevgi tutku veya bir duygu olarak anlaşılmamalıdır. Bu sevgi akli, akılsal bir sevgi olarak anlaşılmalıdır. Diğer taraftan insan zihni ikinci ve üçüncü tür bilgiyi bilmesi ölçüsünde doğasına aykırı olan kötü duygulardan arınıp ölüm korkusunu aşacaktır. Yani insan upuygun bilgiyi, tanrısal doğanın ilerleyiş mantığını kavraması yoluyla kötü duygulardan arınacaktır. Çünkü insan ölümün, tanrısal doğanın sonsuzluğu içinde başka bir tarza dönüşerek devam etmek olduğunu anlayarak yok olma dehşetiyle ölümü düşünmeyecektir.

Spinoza'ya göre bedeninin etkinlikte bulunma kudreti yüksek olan insan ezeli ve ebedi bir zihne daha yakın olacaktır. Beden etki etme kudretine ne kadar sahipse, zihninde o kadar çok şeyi kavrayıp anlamaya yatkın olacaktır. Ne kadar çok kavrarsa upuygun bilmeye o kadar çok yaklaşacak, Tanrı'yı o denli doğru bilecek ve tanrısal mükemmelliğe o denli yaklaşacaktır. Mükemmelliği arttıkça da etkide bulunma kudreti artacak, edilginliği azalacaktır. Spinoza'ya göre eğer insan kendisinin ezeli ve ebedi yanını yani tanrısal yönünü bilmezse bile, aklın talepleri doğrultusunda dindarca erdemli şekilde davranabilir. Erdemli olmak, varlığını devam ettirme çabası olduğundan, insanın kendi yararına en uygun olan insanların ortak yararını istemesi de akla göre eylemek olduğundan, aklın buyruğuna uyarak dindar yaşamın gereklerini yerine getirmiş olacaktır.

Spinoza son olarak insan kutluluğunun erdem sonucu elde edilen bir şey olmayıp, erdemin kendisi olduğunu söyler. Sıradan dinsel inanç aracılığıyla düşünen insanların düşündüğü erdemli olmanın bir ödülü olarak kutlu ve kutsanmış olmak Spinoza'ya göre bir ödül değil, erdemli olmanın tam da kendisidir. Bu yüzden hazlara, iktiraslara boyun eğmeden eylemde bulunmak erdemli olmak olmayacak, erdemli, kutlu olmak iktiraslara ve hazlara boyun eğmemeyi sağlayacaktır. Çünkü insan bu güce tanrısal doğayı upuygun kavrayarak ulaşmaktadır ve erdem bu kavrama düzeyine uygun olarak eylemek olacaktır. Spinoza'ya göre bu bakış açısı, itkilere göre yaşayan insan ile kendini bu itkilerin etkisinden tanrısal kavrayışla kurtaran insanı cahil, yetkin ve güçlü şeklinde ayıracaktır. Böylelikle bilge, erdemli ve yetkin olmak tanrısal işleyişi kavrayarak ezeli-ebedi yasaya uygun yaşayıp, anlık bedensel hazların etkisinden kendini kurtarmaktır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. SPİNOZA’NIN POLİTİKA FELSEFESİ

Spinoza’nın politika üzerine görüşlerinin temelleri her ne kadar *Etika*’nın içinde, dördüncü kitabın sonuna doğru yer almış olsa da, politika felsefesine veya politikaya ilişkin görüşlerini doğrudan ortaya koyduğu iki önemli eseri vardır; bunlar *Teolojik-Politik İnceleme (Tractatus Theologico-Politicus)* ile *Politik inceleme (Tractatus Politicus)* eserleridir.³ Bu eserler Spinoza’nın toplum, devlet, hak, adalet, bireysel özgürlükler, vatandaş-devlet ilişkisi v.b üzerine görüşlerini ortaya koyduğu eserlerdir. Spinoza’nın politika görüşlerine ilişkin bir değerlendirme yapmadan önce sırasıyla bu iki eserde ortaya koyduğu fikirlerine bakmak doğru bir yöntem olacaktır. Bu eserler incelenip Spinoza’nın politika üzerine doğrudan söyledikleri ortaya koyulduktan sonra ortaya çıkan görüşlerin ontolojisiyle ilişkisine bakılacaktır. Böylece politika görüşleri içinde yer verdiği demokrasi, eşitlik, bireysel haklar, ifade ve düşünce özgürlüğü gibi fikirlerinin felsefesinde ortaya koyduğu ontolojisiyle daha önce de değinildiği gibi bir gerilime neden olup olmadığı incelenecektir. Bu amaçla bahsedilen iki politika eserinin incelemesinden ve buradan çıkan genel politika görüşleri ortaya konduktan sonra, bu görüşlerin ontolojisiyle olan ilişkisinin gerilimli olup olmadığına bakmak için onun *Etika* eserinden çıkabilecek politika görüşlerine bakılacaktır. *Etika*’nın ifade ettiği ontolojinin ortaya koyacağı politika görüşlerini *TP* ve özellikle de *TTP*’den çıkan fikirlerle olan uyumu ve gerilimi böylelikle gözlenip kavranmış olacaktır. Dolayısıyla bu bölümün incelemesi sonunda Spinoza’nın ontolojik görüşleriyle politika görüşlerinin gerilim içinde olup olmadığı incelenerek bunlar arasındaki ilişki ortaya konmuş olacaktır.

3.1. TEOLOJİK-POLİTİK İNCELEME

Spinoza *TTP*’yi, *Etika*’yı yazdığı dönemde ona ara vererek, yaşadığı dönemin siyasi güncel atmosferiyle ilgili konulara ilişkin kendi fikirlerini belirtmek için yazma ihtiyacı duymuştur. Hatta kendisinin de muzdarip olduğu kendini özgür ve kaygısızca ifade edememe, dini çevrelerce fikirleri yüzünden üzerindeki baskı ve dönemin

³ Buradan itibaren *Teolojik-Politik İnceleme* eserinden bahsedildiğinde *TTP*, *Politik İnceleme*’den bahsedildiğinde ise *TP* şeklinde kısaltılmış olarak ifade edilecektir.

Hollanda’ında meydana gelen ve yakın çevresini doğrudan ilgilendiren politik gelişmelerden dolayı böyle bir acele içinde *Etika*’yı yarıda bırakıp bu eseri yazmaya girişmiştir. Din ve politika alanlarındaki hoşgörüsüzlük ile bu alanların içinde bulunduğu büyük karışıkların temelinde Spinoza’ya göre bu alanların birbiri içine girmiş tartışma konularının iyi değerlendirilip ayrıştırılamaması yatmaktaydı. Bu yönüyle *TTP* hem Spinoza’nın yaşadığı dönemin sorunları üzerine kafa yormasıyla dönemsel politik bir analiz, hem de konu/sorunlarının farklı zaman ve yerlerde sürekli olarak söz konusu olduğu evrensel ve güncel politik bir çözümleme eseri olarak okunabilir. Kitabın ana teması, devlet içinde din ve politikayla yaşayan insanların bu ikisinin ilişkisiyle ilgili herhangi bir korku, baskı veya kısıtlama olmadan dilediği gibi düşünebilmesinin temelleri üzerine oluşturulmuştur. Dolayısıyla eserin merkezi kaygısı bireysel özgürlüklerdir. Zira Spinoza’nın politika anlamında dönemin Hollanda’ında hem kendisi hem de başka farklı fikirlere sahip çoğu insan için gördüğü en hayati mesele budur.

TTP’nin giriş bölümü Spinoza’nın amacını, fikirlerini ve dayandığı ana argümanları ortaya koyduğu bölüm olduğu için özenli bir şekilde incelenmeyi hak eder. Spinoza bu girişte, insanların işler yolunda gitmediğinde dua ve hurafeye sarıldıklarını, korkuya kapıldıklarını ve böylelikle yönetilip yönlendirilmeye son derece elverişli hale geldiklerini belirtir. İşte tam böyle bir durumda yönetme arzusu içinde olan bir siyasi erk korku ve hurafe içinde kalmış olan yığınları istediği gibi yönlendirip onlara hükmedebilir. Hatta buna benzer dönemlerde bazı din babaları, dini otoriteler korku içinde kalmış yığınlara umut verip kurtuluş vaat ederek büyük bir politik güç kazanmış, Krallık ve devlet yöneticilerinin en çok çekindiği kişiler olmayı başarmışlardır (Spinoza, 2010: 45). Özellikle Monarşik yönetimler korkuyu vatandaşlarını, tebaasını yönetmek için en iyi kullanan ve kullanmayı çok seven yönetim biçimleridir. Bunu da din aracılığıyla korkuyu en iyi şekilde yönlendirme aracı olarak kullanmakla mümkün kılarlar. Çünkü korku din aracılığıyla, bazen insanların krallarına Tanrı’ya tapar gibi tapmasına, bazen de krallardan insanlığın başına gelmiş en büyük belaymış gibi nefret edilmesine neden olur. “Monarşik yönetimin en büyük sırrı ve tüm çıkarı, insanları aldatmakta ve onları dizginlemesi gereken korkuya din maskesi takmakta yatar” (Spinoza, 2010: 45). Din yoluyla iktidarını insanlara kabul ettiren monarkın hizmetinde ölmek ve öldürmek insanlara göre erdem için en yüksek noktaymış gibi düşünülür.

Böylelikle insanlar bu ön yargılarla özgürlüklerinden koparılıp boyunduruk altına alınırlar.

Din ve inançlar adına çıkan isyanların, ayaklanmaların önüne geçilmesinin en iyi yolu özgür ifadenin, özgürlüklerin baskı altına alınmamasıdır. Eğer bireysel özgürlüklerin üzerindeki yasaklar kalkıp söz ve ifadelerin değil de sadece eylemlerin cezalandırılacağı söyleneşeydi kimse başkaldırıyı övmek için bir gerekçe bulamayacak, isyanı yüceltemeyecekti. Buradan görüldüğü üzere Spinoza'nın güvenceye almaya çalıştığı en temel haklar ifade ve düşünce özgürlüğüdür. Spinoza'ya göre bunların güvenceye alınmasının devlete zarar vermesi bir yana bu özgürlükler devlete huzur ve güven için katkı sağlayacaktır.

Diğer taraftan bir araç olarak kullanıldığında yozlaşan dinin içinde din kurumları da yozlaşmakta ve dini kurumlarda bulunan görevlilere belli bir süreden sonra tapınılmakta, bu kurumların makamları saygınlık isteyen hırs esiri insanların kendilerine hedef koyduğu makamlara dönüşmekte ve bu kurumdaki insanlar dinin korkudan doğan otoritesini kendi çıkarları doğrultusunda kullanmaya başlamaktadır. Bu hırs sonucunda ortaya çıkan rekabetle dinin en büyük erdemlerinden biri olan hoşgörü ortadan kalkmaya başlamakta, insanların birbirinden nefret etmesiyle aralarında tahammülsüzlüğün ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Din adamları dinin otoritesini kendine çıkar sağlamak ve bahsettiğimiz rekabette öne geçmek için kutsal kitapları olduğundan farklı şekilde, kendi istedikleri gibi göstermeye, yoruma açmaya çalışmışlardır. Hatta bu öyle abartılı noktalara varmıştır ki peygamberlerin söylemediklerini onlara söyletmeye, *Kutsal Kitaplar*'dan çıkmayacak şeyleri onlardan çıkartmaya kadar götürülmüştür (Spinoza, 2010: 48). Dolayısıyla akılla veya doğal ışıkla kavranacak hakikatlerin hepsini yok sayıp inancın karşısında akıllı yerin dibine sokmuşlardır. İnsanların inanç önünde onu sorgulamaksızın itaat etmesi, dini otoriteye başka hiç bir şeye başvurulmadan biat edilmesine neden olmaktadır. İşte buradan itibaren insanların dine kendi çıkarları için atfettikleri insani icatlarla ile *Kutsal Kitaplar*'da geçen tanrısal yasalar karışmaya, iç içe geçmeye başlamıştır. Spinoza tam da bu sorunu göz önünde bulundurarak *Kutsal Kitap*'ı akıl aracılığıyla gözden geçirmeye ve ondan çıkamayacak uydurmaları ayıklamaya girişmiştir. Spinoza'ya göre *Kutsal Kitap* "aklı bütünüyle özgür bırakır ve onda felsefeyle ortak olan hiçbir şey

yoktur. Tersine, *Kutsal Kitap* da, felsefe de kendilerine özgü temellere dayanırlar” (Spinoza, 2010: 49). *Kutsal Kitap*’ın ve dinin felsefe veya onun spekülâtif yöntemiyle hiçbir alakası yoktur ve hakikat her neyse kutsal kitapta olduğu gibi yazandır. Bu hakikate varmak için herhangi bir teologa, din adamına gerek yoktur. Kendi değerlendirmesine göre aklına yatan şeye inanmakta herkes bu noktada özgür olmalıdır. İnsanlar sadece vahiyle bildirilenlerin dışında akıllarıyla ulaştıklarına inanmak konusunda da özgürdür.

Ardından da, Tanrı’nın vahyedilmiş sözünün, belli sayıdaki kitaptan ibaret olmadığını, peygamberlerle vahyedilmiş olan tanrısal zihne ilişkin basit bir kavramda yattığını gösteriyorum: Tanrı’ya temiz bir yürekle itaat etmek, adalet ve yardımseverliği gerçekleştirmek... Ve söz konusu kavramın Kutsal Kitap’ta, peygamberler ve havarilerce, bu Tanrı sözünün vahyedildiği kişilerin kavrama yeteneği ve fikirlerine göre öğretildiğini gösteriyorum. Bunu, insanlar onu saf bir yürekle ve hiç yüksünmeden kucaklasınlar diye yaptılar. (Spinoza, 2010: 49)

Vahyedilmiş bilginin tek amacı itaattir. Dolayısıyla bu yolla doğal bilgiden yani akla dayanan bilgiden farklıdır. Hiç biri birine ters düşmeden ve bir birine etki etmeden ait olduğu alanda kendine göre hüküm sürmelidir.

Her insanın mizacı farklıdır ve her insan Tanrı’ya, dine birbirinden farklı şekilde hareket ederek bağlı kalabilir. Burada tek ölçüt, yapılan eylem “dine bağlı mıdır yoksa değil midir?” olmalıdır. Bu şekilde özgürce eylemek için herkesin vicdanı ve aklıyla özgür kılınması gereklidir. Devletin en önemli görevlerinden biri de bu bireysel hak ve özgürlüğü güvence altına almak olmalıdır ve devlet ortadan kalkmadan da bu güvencenin devam etmesi gereklidir. İşte tam bu noktada Spinoza’nın tabii veya doğal hak dediği şey söz konusu olur. Herkesin kendi fikrine, vicdanına göre yaşaması doğal hakkıdır. Hiç kimse başkasının doğal hakkını çiğneyerek kimseyi kendi mizacı ve aklına göre yaşamaya zorlayamaz. Devleti yönetenlerin adil olması, görevlerini en iyi şekilde yerine getirmeleri ve devletin güvenliğini sağlamalarının birinci dereceden yolu vatandaşların bu özgürlüklerini güvence altına almasıyla mümkündür. Spinoza yöneticilerin görevlerini “Yalnızca her insana istediğini düşünme, düşündüğünü söyleme imkanı tanınırsa, söz konusu hakkı mümkün olan en iyi şekilde ellerinde

tutmuş ve siyasi bütünü'nün güvenliğini de aynı biçimde sağlamış olurlar” şeklinde ifade eder (Spinoza, 2010: 51).

Spinoza ilerleyen bölümlerde vahiy veya peygamberliğin Tanrı'nın insanlara açıkladığı kesin bilgi olarak aynı şey olduğunu söyler. Bu bilgi doğal ışıkla, akılla Tanrı'nın bilgisine erişemeyecek olan kişiler için peygamberler aracılığıyla bildirilmiş bilgidir. Doğal bilgi veya tanrısal ışık, *Etika*'dan bildiğimiz gibi herkes Tanrı'dan geldiği için bütün insanlarda ortaktır. Dolayısıyla bütün insanların buna erişmesi mümkündür ve bu bilgi hiç de vahiyden aşağı bir konumda değildir. Tanrısal doğaya ait olan zihin, aracısız bir şekilde de tanrısal bilgiye ulaşabilir. Bu bakış açısıyla, bir grup, zümre veya kişinin kendisine tanrısal hakikatin bilgisine dayanarak siyasal veya başka şekilde ayrıcalık veya avantaj sağlamasının yolu kapanmış gözükmektedir. Aynı zamanda Peygamberler de bildirdikleri tanrısal bilginin taşıyıcısı olmaktan öte hiç bir şeyi temsil etmezler. Tüm sıradan insanlar gibi kendi fikirleri hakkında da gayet yanılgıya düşebilirler. Onu diğerlerinden ayıran tek özellik tarihsel kişi olması ile karakterinin sahip olduğu erdemli özelliklerdir. Dolayısıyla peygamberlik veya vahiy konusunda konuşurken yapılması gereken doğrudan kutsal metinlerden hareket etmektir. Çünkü din ve vahiy bilgisi için *Kutsal Kitap*'tan başka herhangi bir kaynağa itibar edilmemelidir. Peygamberlere bile *Kutsal Kitap* ve vahiy noktasında temsil etmediği bir noktaya yüceltilmemelidir. Tanrı'nın sözü olarak temel referans peygamberlerden de bağımsız olacak şekilde kutsal kitaplardır. *Kutsal Kitap*'ın temel neden ve amacı da, doğal Tanrı ışığına, upuygun bilgiye kendi başlarına ulaşamayan insanlar için bir rehber olarak var olmasıdır (Spinoza, 2010: 55).

Vahyin ilk kaynağı söylenen söz değil, sözü idrak eden akıldır. Zihin tanrısal yasayı kendi kavrayışına uydurup ona ulaşabildiği için tanrısal bilgiyle insan arasındaki en yakın ve doğrudan araç insanın kendi akıldır. Dolayısıyla vahiy ve doğal ışık arasında bir öncelik sonralık belirlenecekse, öncelik insanın aklıyla ulaşabildiği doğal ışıktır. Çünkü peygamberlerin iletmediği vahiy çoğu zaman Tanrı'nın gerçek sözü iken bazen de herkes gibi insan olan peygamberlerin hayal gücüne dayanabilir. İnsan doğal ışık yani tanrısal yasaya (upuygun fikirlere) kendi aklıyla ulaşarak tanrısal olanla doğrudan ilişki kurabilir. “Bu sözler ve görünüm, bazı durumlarda, onları gören ya da işiten peygamberlerin hayal gücünün ötesinde ve gerçektirler; başka durumlarda ise

hayal ürünü... Çünkü o sırada, uyanıkken bile hayal gücü çalıştığı için, peygamber açıkça sözler işittiğini ya da bir şey gördüğünü sanıyordu” (Spinoza, 2010: 55).

Burada üzerinde durulması gereken diğer bir şey ise, *Kutsal Kitap*’ın ve vahyin insanlara tanrısal yasayı bildirirken onların algı düzeyine göre bir anlatım tarzı benimsemesidir. Böylelikle tanrısal yasanın insani akıl tarafından kavranabilmesi için vahiy ve kutsal metinler Tanrı’yı genellikle insanmış gibi tasvir ederek anlatırlar. Bu yöntemle tanrısal yasayı kendi zihinleriyle kavrayamamış insanların bunu kolaylıkla idrak etmesi sağlanır. Bu yöntem gereği Tanrı’ya erdem, ruh, idrak gibi insani özellikler atfedilir. Peygamberler dine bağlılıkları ve sahip oldukları sıra dışı erdem sayesinde tanrısal yasayla zihinsel ilişki kurup tanrısal özü olduğu gibi kavrayabilmişlerdir. Fakat bu durum peygamberlerin bilge kişiler olmasından değil, sadece hayal gücü daha güçlü insanlar olmasından kaynaklanır. Ancak sıradan insanlar tanrısal yasayı peygamberler gibi kavrayamadıkları için *Kutsal Kitap*’larda tanrısal buyrukların onların algı düzeyinde kavranabilecek bir şekilde anlatımı gerçekleştirilir.

Bilindiği üzere hayal gücü bilgisi tam olarak güvenilmezdir ve itimat edilebilmesi için ona akıl yürütmenin dahil edilmesi gereklidir. Peygamberliğin bütün vahiyleri hayal gücüne dayandığına göre peygamber vahiyden, onun kesinliğinden nasıl emin olabilecektir? Spinoza’ya göre peygamberin bundan, peygamberliğinden emin olmasını sağlayan şey Tanrı’nın ona yolladığı belirtilerdir. Bu belirtiler her peygamberin kişilik ve tecrübelerine göre onu ikna edecek şekilde yollanmıştır. “Bu da gösteriyor ki peygamberlerin her zaman, bir peygamber olarak hayal ettiklerine güvenmelerini sağlayan bir belirtileri oldu. [...] Tabii bilginin hiçbir belirtiye ihtiyacı yoktur. O, kendi tabiatı uyarınca kesinlik içerir. Gerçekten de peygamberliğin kesinliği matematiksel değil, yalnızca ahlaki bir kesinlikti” (Spinoza, 2010: 68). Peygamberlik, peygamberleri hiçbir zaman daha bilgili yapmadığı için, peygamberlerin her söylediği zorunlu uyulması gereken bir kesinlik taşımaz. Dolayısıyla *Kutsal Kitap*’da yer alan tartışmalı konularda onları dinlemek de mecburi değildir ve burada insanların kendi akıllarına göre davranmaya hakları vardır.

Diğer taraftan Spinoza’ya göre *Kutsal Kitap*’da yer alan yanlış veya çelişik ifadelerin yorumlarla düzeltilip değiştirilmeye çalışılması son derece sakıncalıdır. Çünkü bu durumda *Kutsal Kitap* onu sapkın günahlarına alet etmek isteyen insanların

da yorumlarına açılmış olacaktır. *Kutsal Kitap*'daki hiçbir şey yoruma açık değildir. Eğer bahsedilen yönde bir yorumun çıkarılabileceği gözüküyorsa da bunun nedeni bu yorumun çıkarılabilir olmasından değil, Tanrı'nın bu sözü peygamberlerin anlayabileceği şekilde, onun mizacına göre bildirmesinden ileri gelir. Dolayısıyla *Kutsal Kitap*'dan çıkarılan hiçbir yorum tartışmalı konunun hakikatini göstermiş olmayacak, sadece kişisel bir çıkarım olacaktır. Bu yüzden bahsedilen tartışmalı konular hakkında her insan aklına yattığı kadarına inanmaya ve üzerine düşünmeye özgürdür.

Bir sonraki bölümde Spinoza Yahudi inancında yer alan, Yahudilerin seçilmiş kavim olduğu düşüncesi üzerine bir inceleme yapar. Spinoza *Kutsal Kitap*'da yer alan ve böyle bir izlenim uyandıran ifadeleri en genel anlamda şöyle yorumlar; Yahudilerin itaatsiz bir kavim olduğunu bilen Musa, siyasi bütünlüğü sağlamak ve onların tanrısal yasaya uymalarını sağlamak için Tanrı'nın emirlerini onlara bu şekilde iletip onları itaate çağırmıştır. Dolayısıyla Yahudiler seçilmiş kavim değil sadece mizaçları yönüyle farklıdır ve bu farklılık onlara tanrısal yasanın bu şekilde iletilmesine neden olmuştur. Her kavim, topluluk veya halk bir yönüyle diğerlerinden farklı olmasıyla Tanrı nazarında eşittir. Her kavmin, topluluğun mizacı farklı olduğundan kavrama düzeyi de farklıdır ve bu yüzden Tanrı her kavimin mizacına göre onlara emir verip onları itaate çağırır. “Söylemek istediğim sadece şu: Musa, bu yolla ve özellikle bu gerekçelerle, Yahudiler'in kavrama düzeyine inerek, onları Tanrı'ya ibadete daha fazla sarılmaya itti” (Spinoza, 2010: 83). Buradan anlaşılması gereken en önemli nokta bütün ulusların farklı ve eşit olmasıdır. “Ama anlama yeteneği ya da gerçek erdem açısından, hiçbir ulus bir diğerinden farklı olmaz” (Spinoza, 2010: 94).

Devam eden bölümde Spinoza tanrısal yasa üzerinde durur. Spinoza yasadın, (ister toplumsal isterse de doğal yasalar olsun) herkesin onun ölçütüne aynı şekilde davranması gereken ilkeleri anlar. Yasa, “doğal yasa” (*natural law*) olarak tabiatın tanrısal zorunluluğu iken, “toplumsal yasa” olarak ise insani karar ve uzlaşmaya dayanır. Toplumsal yasalar, insanların birbirleriyle olan ilişkilerini daha sağlıklı tesis edip sürdürmek için oluşturdukları uzlaşmalara tekabül eder. Doğa yasaları, *Etika*'da uzun uzun açıklanan tanrısal doğanın zorunlu nedensel zincirine denk düşer. Bu yüzden doğal yasalar uzlaşım oluşturmaktan öte seçime bağlı olmayıp zorunlu ve evrenseldir. Anlaşılacağı üzere doğal yasalar, toplumsal ve var olan bütün yasaları kapsayarak aşar.

Yani insan toplumsal yasa olmaksızın bile doğal yasa gereği “iyi” veya “kötü” yargısına sahip olabilir. Toplumsal yasalar bir nevi bu “iyi” ve “kötü” yargılar konusunda insanların ortak uzlaşya varıp bireysel yarar karşısında ortak yararı en üst seviyeye çekmeyi amaçlaması sonucu oluşur. Fakat çoğu zaman insanlar toplumsal yasanın doğal yasa ışığında oluştuğunu göremezler. Bunun nedeni de *Etika*’dan da bilindiği üzere insanların Doğa’nın zorunlu nedenselliğini kavrayamadıkları zaman şeylerin gerçek nedenlerini bilmemelerine dayanır. Spinoza toplumsal yasanın amacını doğrudan şöyle tanımlar; “Herhangi bir amaca yönelik olarak, insanın kendisi ya da başkaları için belirlediği yaşama usulü” (Spinoza, 2010: 96). Toplumsal yasanın kaynağı *Etika*’dan hatırlanacağı gibi insanların birbiri için ortak yararı en üst seviyeye çıkarmak için ortaya çıkardığı uzlaşımlardır. Yani toplumsal yasanın kaynağında yine temel belirleyici olarak doğal yasanın yer aldığı görülmektedir. Fakat insanlar toplumsal yasa ile doğal yasa arasındaki ilişkiyi göremedikleri ve toplumsal yasanın tanrısal doğayla olan ilişkisini kuramadıkları için toplumsal yasalar insanlar için daha basit şekilde formüle edilmiştir; yasayı ihlal edene ceza, yasaya uyana ödül. Bu bağlantıyı kavrayıp ilişkiyi doğru kuran biri ise yanıltan ceza korkusuyla kaçıp doğruyu ödüllendirilme isteği ile yapan değil, tanrısal yasanın gereği ve zorunluluğuyla yapandır. Bu şekilde davranan yasa koyucu veya yönetici aynı zamanda adil olan kişidir. Dolayısıyla tanrısal yasanın özünü kavrayan biri toplumsal yasanın ceza veya ödül gibi sonuçlarına göre değil, tanrısal yasanın kutluluk ve yararını gözетerek eyleyecektir.

Yasa, herhangi bir amaca yönelik olarak insanların kendileri ya da başkaları için belirledikleri yaşama usulünden başka bir şey değildir. Öyleyse, görünüşe bakılırsa, yasayı insani yasa ve tanrısal diye ayırmak gerekecektir. İnsani yasadaki insan hayatı ve devletin güvenliğine hizmet eden yaşama usulünü anlıyorum. Tanrısal yasadaki ise yalnızca en üstün yararı, yani gerçek Tanrı bilgisini ve sevgisini gözeten yasayı anlıyorum. Bu yasayı tanrısal diye adlandırmamın nedeni en üstün yararın tabiatına bağlıdır. (Spinoza, 2010: 97)

Daha sonra dini törenler hakkında fikirlerini belirten Spinoza’ya göre bu törenler tanrısal yasa, erdem veya doğruyla ilişkili olmaktan çok toplumun siyasi bütünlüğüne yarar sağlayan etkinliklerdir. Her toplum kendi mizacına göre törenler gerçekleştirir. Törenler siyasi bütünün dünyevi mutluluğuna yöneliktir ve bu doğrultuda bunların yararı en fazla motive edici olmalarıdır (Balanuye, 2012: 226). Spinoza’ya göre

mucizeler ise yine Doğa'nın nedenselliğinin upuygun kavranamamasından ileri gelir. İnsanların mucizeden anladıkları şey, Doğa'nın kendi yasaları doğrultusunda devam eden olağan akışının sekteye uğraması, Doğa dışı bir olayın meydana gelmesidir. Yani insanlar, Doğa kendi düzeninden saptığında bunu Tanrı'nın varlığına işaret olan bir mucize olarak görürler. Bu yanlış kavrayışın temelinde, Tanrı ile Doğa'nın birbirinden ayrı iki varlık olarak görülmesi şeklinde bir yanlış yatar. Bu yanlışın temelindeki diğer bir neden ise, Tanrı'nın genellikle insanbiçimli (antropomorfik) bir bakış açısıyla düşünülmesine dayanır. Tanrı genellikle insanlar tarafından hükmeden, yöneten bir kral gibi düşünülür. "Olsa olsa Tanrı'nın gücünün bir kralın hakimiyeti, tabiatın gücünün de kendiliğinden gelişen denetimsiz bir güç olduğu düşünülmektedir. Bu yüzden, sıradan insan, tabiatın anlaşılmamış işlerini Tanrı'nın işi ya da mucizesi diye adlandırır" (Spinoza, 2010: 119). Bu yüzden *Kutsal Kitap*'da mucizeden bahsedildiğinde anlamamız gereken şey, Doğa'ya içkin, Doğa'nın zorunlu nedenselliğinin içinde bulunup insanın kavrama gücünü aşan olağan Doğa olaylarıdır.

Spinoza daha sonra *TTP*'nin en önemli konularından biri olan *Kutsal Kitap*'ın yorumlanması bölümünü ele alır. Bu bölümde Spinoza *Kutsal Kitap* ele alındığında ondan çıkarımlar yapılırken nelerin göz önünde bulundurulması gerektiğini ve yapılan çıkarımlar ışığında *Kutsal Kitap*'ın hayatımıza etkisini inceler. Spinoza'nın burada önerdiği yöntem, doğrudan doğruya *Kutsal Kitap*'in özünün kavranarak ondan kesin olarak çıkarılabilecek evrensel yasaların peşine düşülmesi gerektiğidir. *Kutsal Kitap* kesinlikle ondan çıkarılamayacak şeylerin yorumlarla çıkarılabileceği bir yöntemle ele alınmamalıdır. "Böylece, bu yöntemle okunan metinlerde neyin metnin *özgün anlamı* olarak kendini gösterdiğini ve bunun içinden neyin ağız birliği edilmişçesine öğretilmiş *gerçeklik içeriği*, yani tanrısal vahyin özgün biçimi olarak hiç şüpheye yer kalmadan tanımlanabileceğini bilmek mümkün olacaktır" (Walther, 2009: 62). Aksi halde bütün insanlar *Kutsal Kitap*'ı kendine göre, kendi çıkarına uygun olarak kendi fikrini temellendirmek için kullanacaktır. Hatta bahsedilen şeyi yaparak kendisine din ve inanış yoluyla toplum içinde mevki sağlamış insanlar bile vardır. Bunlar sezinlendiği üzere Hristiyanlıkta Kilise iken diğer dinlerde de ona denk düşen dini kurumlardır. "Yine görüyoruz ki, genelde teologların umurunda olan tek şey, kutsal metinleri saptırmak için en uygun yolu bulmak, böylece ortaya attıkları uydurmaları onlara dayandırmak ve bunları tanrısal otoritelerin kanatları altına sokmaktır" (Spinoza, 2010: 134). Bu tarz

girişimlerin önüne geçerek en doğru olana varmak için kişinin yapması gereken *Kutsal Kitap*'ı incelerken bu tarz kişisel çıkarların peşinden koşmadan, herhangi kişisel bir yorum katmaksızın *Kutsal Kitap*'ın açık ve seçik hakikatlerini görmeye çalışmaktır.

Diğer taraftan bahsettiğimiz dini kurumlar *Kutsal Kitap* incelenirken aklın rehberliğinin işe yaramayacağını hatta aklın bu inceleme için olumsuz bir araç bile olabileceğini söyleyip *Kutsal Kitap*'ın akılla hiçbir ilgisi olmadığını iddia etmişlerdir. Dolayısıyla insanların bireysel olarak kendi akılları aracılığıyla *Kutsal Kitap*'ı inceleyip tanrısal olanla ilişki kurması olanaksız kılınmaya çalışılmıştır. Bu nedenle Tanrı'yla kurulabilecek ilişki her türlü bireysel yönetime kapatıldığı için zorunlu olarak bir aracı gerektirmektedir. Yani insanlar kendi kendine, kendi akıllarıyla *Kutsal Kitap*'ı anlayamıyorsa, onu anlatacak bir açıklayıcıya, yorumlayıcı temsilciye ihtiyaç duyacaklardır. Bu yolla bu dini kurumlar kendilerine inanç ve din sayesinde toplumsal statü elde ederek tanrısal otoriteyi kendi tekellerine almaya çalışmışlardır. Aklın kavrayabileceğinin ötesine geçme iddiasındaki bu kişiler iddialarının duygular ve onların coşkuları temelinde gerçekleşeceğini savunurlar ve inancı duygular temelinde konumlandırmaya çalışırlar. Akıldan arınmış, duygular ışığında anlaşılan bir inanç fark edileceği gibi bağnazlığa varan, hoşgörüsüzlüğü doğuran bir inancı tetikleyecektir.

Doğru *Kutsal Kitap* incelemesi için öncelikle yapılması gereken bahsedilen teologların zihinlere *Kutsal Kitap*'la ilgili yerleştirdiği her türlü önyargıyı ortadan kaldırmak ve *Kutsal Kitap*'ı her insanın kendi bireysel aklına dayanarak ele alıp açık ve seçik olarak çıkarılabilecek şeyleri çıkarmasıdır ve geriye kalan bütün her şeyi doğru veya yanlış olarak kabul etmemektir. Böylece aklın ışığında ele alınan *Kutsal Kitap* doğal ışık temelinde açıklığa kavuşacaktır. *Kutsal Kitap* dışında başka hiçbir otorite kabul edilmemeli ve ona başvuruda temel referans insanın kendi akli olmalıdır. Tanrısallığa, erdeme ve doğru davranışa dair ne varsa insan bu yöntemle elde etmelidir. Tabi bu değerlendirmelerin sağlıklı yapılması için *Kutsal Kitap*'ın tarihselliğinin ve metnin yazıldığı dilin iyi bilinmesi, peygamberin kişisel mizacının ve diğer koşulların göz önünde bulundurulması gereklidir. Böylelikle *Kutsal Kitap*'da yer alan tarihsel bir olgu, dilin yanlış anlaşılması veya peygamberin mizacından kaynaklanan yanlış anlamalar önlenmiş olacaktır. Örneğin *Kutsal Kitap*'ın çoğu bölümü farklı yazarlar tarafından yazılmıştır ve bu yüzden hepsi farklı mizaçlarda olduğundan farklı şekilde

ele alınmalıdır. Kişi bütün bu özenli çabayla dışsal öğelerin kendi bakış açısında önyargı oluşturmaması için uğraşırken, *Kutsal Kitap*'ın hakikatine kendi öznel yorumunu da dahil etmediğine dikkat etmelidir. “Gerçekten de, daha önce gösterdiğimiz gibi, kanılarımıza ve aklımızın buyruklarına uygun hale getireceğiz diye, *Kutsal Kitap*'ın zihniyle oynamaya hakkımız yok. Tam tersi, *Kutsal Kitap* bilgisi yalnızca yine ondan çıkarılabilir” (Spinoza, 2010: 138).

Görüldüğü gibi Spinoza doğru bir kutsal metin çözümleme yöntemi üzerine incelemelere girişmiştir. Spinoza'nın buradaki amacı, yanlış inançlarla dinin içine girmiş binlerce hurafeyi ayıklamak ve böylece inanç aracılığıyla kendilerine mevki-makam sağlayanların dayandığı bu temeli ortadan kaldırmaktır. Bu amaçla da Spinoza din alanında inanmanın yanında “anlamaya” özel bir vurgu yaparak aklı ön plana çıkarmıştır. “Gerçek kurtuluş ve sonsuz mutluluk gerçek iç huzurda bulunur ve biz de ancak açık seçik anladığımız şeye kendimizi huzurla bırakabiliriz. Öyleyse *Kutsal Kitap*'ın, kurtuluş ve sonsuz mutluluk için gerekli şeylere ilişkin zihniyetini kesinlikle anlayabileceğimiz de açıktır” (Spinoza, 2010: 148). Burada anlamaya olan vurgu bireyi bağınaz bir kör inanç tehlikesinden kurtarmakta, inanç alanında birey ve Tanrı arasında aracı bir otoritenin temellerini sarsmakta ve inanç noktasında kişiye bir “bireysel özerklik” alanı sunmaktadır. Çünkü akıl ve anlama yetisinin din alanına dahil olmasıyla, bireyin salt inanan bir varlık olmaktan çıkıp anlayan, anladığı doğrultusunda karar veren ve kendi inancının sorumluluğunu alan bir birey için özerk özgürlük alanı açılmış olur. Başka bir deyişle, anlamak bireyin kendi aklına dayanarak ve onun otoritesine yaslanarak gerçekleştirebileceği bir etkinlik olduğu için inanç alanında bireysel hakların, düşünce özgürlüğünün ve en önemlisi bireysel özerkliğin temelleri atılmış olur. Din, insanın kendi içsel yapısıyla, kendi kişisel fikir ve doğrularıyla ilgili olduğu için hiçbir otoriteye bağlanamayacak bir şeydir. Dinsel inanç, erdem ve doğruluk dışsal bir otorite ile kazandırılmaz. Kişiye dışarıdan en fazla “kardeşçe” ve dinle uyumlu bir uyarı yapabilir. Kişinin doğruyu bulmasının sağlanması için iyi bir eğitim ve her şeyden çok da özgür ve bireysel bir yargı gerekir. “Din konusu dahil, özgürce düşünme üstün hakkı, kimsenin ondan vazgeçmesinin düşünülemeyeceği biçimde, herkese aittir” (Spinoza, 2010: 153).

Dolayısıyla kişisel özgürlükle bireysel bir hükümde bulunma iradesi birey adına sadece kendi kendisine söz konusu olabilir. Burada ortaya çıkan eşitlik sayesinde hiç kimse hakikate, tanrısallığa dayanarak başka bir kişi üzerinde otorite kurup ona karşı bir yaptırımda bulunamaz. Hakikat tüm bireylere aynı uzaklıkta yer alır ve onun otoritesi en fazla bireyin kendi iç dünyasında kendi iradesiyle tesis edilebilir. Bunun ötesinde hakikate dayandırılarak birey üzerinde dışarıdan kurulabilecek herhangi bir otoritenin meşru dayanağı söz konusu değildir. Her ne kadar Doğa/Tanrı anlamında tek bir hakikat söz konusu olsa da, bu hakikatle kurulacak ilişkinin bireysel ve özgür bir karakter taşıması gereklidir.

Eserin devamında Spinoza yukarıda bahsettiği kutsal metni ele alma yöntemlerinden örnekler sunarak *Kutsal Kitap*, onun yazarları, onun yazarları olarak bilinenler, dönemsel koşullar ve bunun etkileri üzerinde incelemelerde bulunur. Bu yolla *Kutsal Kitap* ve onun hakkında var olan önyargıları ortadan kaldırmayı amaçlar. Bütün bu sayılan etkenler göz önünde bulundurularak *Kutsal Kitap* incelendiğinde, onun gerçek niyetinin daha doğru şekilde anlaşılacağına yukarıda değinilmişti.

Spinoza *TTP*'nin 16. bölümünde insanın teolojiden bağımsız sahip olduğu düşünme ve bu düşüncelerini ifade etme alanının nereye kadar olduğunu sorgular. Bu sorgulama doğrultusundan Spinoza insanın sahip olduğu hakları doğal ve toplumsal veya sivil hak olarak ikiye ayırır. Bu ayrımın bahsedilen özgürlük bağlamında oynadığı rolün devletin temelleriyle ilişkide dayandığı noktalar aydınlatılmaya çalışılır (Spinoza, 2010: 230).

Spinoza, doğal hakkın (*natural right*), Doğa ve bununla bağlantılı olarak insanın Doğa'nın kurallarıyla olan etkileşimiyle ilişkili olduğunu söyler. Her varlık kendi doğasının zorunluluğuyla belirlenmiş ve bu varlığın eyleme ve varlıkta kalma kudreti onun doğasıyla doğrudan bağlantılıdır. Kişinin doğal hakkı onun eyleme ve varlıkta kalma kudretiyle doğru orantılıdır. Dolayısıyla doğal hak ve gücün birbirine eşit olduğundan bahsedebilir. Yani bir insan veya varlığın doğal hakkı, onun kendi doğası gereği sahip olduğu gücüne bağlıdır. “Ya da her insanın hakkı, kendisine ait belirlenmiş gücün uzandığı yere kadar uzanır” (Spinoza, 2010: 231).

Doğal hakkın özü, her insan veya varlığın sahip olduğu, özüne ilişkin olan *conatus*'una dayanır. Her bireyin kendi özünden gelen *conatus*'u ölçüsünce eylemeye hakkı vardır. Doğa içinde her insan iyi ve kötü ölçütünden bağımsız şekilde kendi gücünün yettiği şeyi yapma hakkına sahiptir. Bu durumun Doğa için ahlaki, etik veya herhangi olumsuz bir anlamı yoktur ve her şey Doğa için olması gerektiği gibidir. Spinoza var olan her şeyi iyi ve kötünün ötesinde Doğa için olağan ve içkin olgulara indirgeyerek doğalcı (*naturalist*) bakış açısını ortaya koyar. İnsanların doğal hak ölçütüne yaşadığı, daha bir devlet veya insanlar arası sözleşmenin olmadığı duruma yasa öncesi veya doğal durum denir (Spinoza, 2010: 231). Burada hiçbir ortak iyi ve kötü söz konusu olmadığı için insanlar genellikle doğal haklarının, yani güçlerinin yetebildiği şeyi iştah ve arzuları ışığında yapmaya meyillidirler. Yani bu durumda temel ilke akıl değil, iştah ve arzudur, en büyük amaç da varlıkta kalma amacıdır. Varlıkta kalmayı devam ettirmek için ne etik, ne politikaya ilişkin hiçbir bağlayıcı ilke söz konusu değildir ve bu durumun kendisi Doğa'nın zorunlu ilkelerine dayanır. "Oysa aklın kötü saydığı şey, evrensel tabiatın düzeni ve yasalarına değil, salt kendi tabiatımızın yasalarına göre kötüdür" (Spinoza, 2010: 232).

Conatus'u arttırmak, insanın kendisine yararlı olan şeyi gözetmesi, aklın ilkelerine göre hareket etmesi demektir. İnsanlar gayet doğal şekilde varlıkları için tehdit oluşturan şeyler yüzünden endişe ve korku duyarlar. Bu yüzden insanlar bütün bu endişelerini göz önünde bulundurarak kendileri için var kalma koşullarını daha da iyileştirip en yüksek yararı sağlayacağı için diğer insanlarla dayanışma içine girerler. *Etika*'dan da hatırlanacağı gibi insan için en yararlı olacak varlık yine insandır ve toplumsallığın, devletin oluşturulmasının temelinde de insanların bu gerçeğin farkında olması yatar. İnsanların doğal durumun olumsuzluğunun yarattığı korku ve endişeden kaçma istemeleri, en yüksek yararın dayanışmada olduğunu bilmeleri onları birbiri ile bir anlaşmaya girmeye sevk eder. Kolektif ilişkiyi tesis etmek için bir sözleşme etrafında toplanan insanlar böylelikle doğal durumdan toplumsal, sivil veya yasal durumuna geçmiş olur.

İnsanlar, güvenlik içinde ve elden geldiğince iyi yaşamak için, birlikte hareket etmek zorunda kaldılar. Bunu yapabilmek için de her birinin tabii olarak her şey üzerindeki hakkının topluca kullanılmasını ve bu hakkın, artık her insanın gücü ve

iştahınca değil, topluca herkesin gücü ve iradesince belirlenmesini sağladılar. Bununla birlikte, yalnızca iştahın önerilerine uymak isteselerdi, girişimleri boşuna olurdu (çünkü iştahın yasaları her insanı farklı bir yöne sürükler). Dolayısıyla, çok sağlam bir düzenleme yapıp şu konularda bir söz vermeleri gerekti: Her şeyi yalnızca aklın buyruğuna göre yönlendirmek (ki sağduyudan yoksun gözükmek istemiyorsa, hiç kimse buna açıkça karşı çıkmayı göze alamaz); insana başkasına zarar verebilecek herhangi bir şey önerdiği ölçüde iştahı dizginlemek; kendine yapılmasını istemediği şeyi başkasına yapmamak; son olarak da başkasının hakkını kendi hakkı gibi savunmak... (Spinoza, 2010: 232-233)

Kısaca aklın iyileştirilmesi, onun özü olan *conatus*'a uygun hareket edilmesi ve insanın kendisi için en yüksek yararı sağlaması için diğer insanlarla kolektif ilişki bir sözleşmeyle devreye koyulmuş olur. Sözleşme gereği doğal haklarını devreden insanlar yukarıda görüldüğü gibi yeni yasalar ve haklarla kendisi ve diğerleri arasındaki ilişkiyi en yüksek ortak yarar temelinde yeniden belirlemiş olur. Devlet bu ortak yararı bütün insanlar adına gözeten ve bu hususta insanlar arası ilişkiyi düzenleyen kurum olarak sözleşme sonucunda ortaya çıkar. Devlete devredilen keyfi ve bireysel doğal haklar sınırlanacak ya da tamamen ortadan kalkacak, yerine kolektif yararı gözeten toplumsal sivil haklar geçecektir. Yani devlete devredilen haklar devlet tarafından bireylere eşit ve adil olarak bireysel yararı gözetecek şekilde dağıtılacak ve böylelikle bütün bireyler devlet üzerinden eşit haklara sahip olacaktır. Spinoza işte bu devlet düzenine demokrasi demektedir. “Öyleyse demokrasi şöyle tanımlanır: Gücü altındaki her şeye ilişkin üstün hakka toplu olarak sahip, evrensel insan birliği” (Spinoza, 2010: 235). Tabi insanların ortak yarar amacıyla oluşturdukları devlet ve sözleşmenin artık ortak yarar vermediği görüldüğünde devleti (isteseler de hiçbir zaman tam olarak devredemeyecekleri) doğal haklarına dayanarak hükümsüz kılabilirler.

Diğer taraftan Spinoza'ya göre ortak yararın teminatı olan devlet bu hayati rolü nedeniyle ne kadar saçma buyruklarda bulunursa bulunsun, vatandaşların ona karşı isyan veya devrim hareketine girmesi doğru olmayacaktır. Çünkü en kötü devletin varlığı bile az da olsa ortak yarar gözettiği için her durumda devletin hiç olmamasından iyidir. Devrim veya isyana kalkışmak bütün insanların ortak yararına öyle ya da böyle zarar vermiş olmak olacaktır. Çözüm, devleti ortadan kaldırmaya çalışmadan onu her zaman için düzeltmeye çalışarak ilerletmek olmalıdır. Ayrıca üzerine konuşulan

demokratik devletin saçma bir buyrukta bulunması iki nedenden dolayı imkansızdır. Bunlardan ilki, saçma emirlerle ortak yarara katkıda bulunamayan yöneticinin kendi konumunu kaybetme korkusudur. Yukarda görüldüğü gibi toplum ortak yararın artık gözetilemediği bir devletten ve yönetiminden devrettiği hakları tekrar geri alabilecektir ve bu bir yöneticinin asla istemeyeceği bir durumdur. İkincisi ise, demokratik toplumun gereği olarak farklı fikirlere sahip insanlardan oluşmuş toplumun aynı saçma fikir üzerine uzlaşmasının imkansız oluşudur. Balibar’a göre demokratik olmayan devlet bireysel fikirlere eşit yaklaşmadığından dolayı karar alma noktalarında en yüksek ortak rasyonel ortaklığı yakalayamayacaktır ve bu yüzden isyan, muhalefet ve dirençle karşılaşarak yıpranacaktır. Demokratik devlet ise yukarıda bahsedilen olumsuzluklardan sıyrılarak ortak yarar ölçütünü yakalayabileceği için kendi vatandaşları tarafından korunup varlığını ve işleyişini sürdürmesi daha kolay olacaktır (Balibar, 2004: 49). Yani bir birinden farklı insanlardan oluşarak meydana gelen demokratik topluluğun ortak yararı sağlaması, kendisine en yüksek yararı gözetmesi için en temel referansı yine toplumun çok renkliliği, çeşitliliğidir.

Spinoza’nın ontoloji veya politika görüşlerinin hepsinde bireyler arası eşitlik hiçbir zaman kaybolmaz. Elbette ki ortada bütün yönlerden mutlak bir eşitlik ve aynılık yoktur. Fakat görüldüğü gibi bireysel varlıklar arası bütün farklılıklar hiçbir zaman niteliksel değil, nicelikselidir. Bu durum politikada da devam eder ve hatta ettirilmeye özel bir gayret bile harcanır. Yani insanlar Tanrı’dan, hakikatten aldıkları pay ve doğal haklar doğrultusunda eşit olurken, bu hakları sözleşmeyle ortak akla devrederek de eşit kalmaya devam ederler ve bunu yasal güvence altına alırlar. “Çünkü bu siyasi bütünde hiç kimse tabi hakkını, gelecekte her türlü tartışmanın dışında kalacak biçimde başkasına devretmez. Tam tersine, her insan onu, kendisinin de bir parçasını oluşturduğu tüm toplumun çoğunluğuna devreder. Böylece herkes, daha önce tabii halde olduğu gibi, eşit kalır” (Spinoza, 2010: 236).

Sivil veya yasal haklar, bireyin bahsedilen sözleşmeyle sahip olduğu, devletin belirlediği ölçütlerce bireyin varlığını sürdürme özgürlüğüdür. Sivil durumda haklar doğal durumda olduğu gibi bireyin gücünün derecesine göre belirlenmeyip, yasalar tarafından tanımlanır. Dolayısıyla birinin sivil hakkına müdahale eden biri suç işlemiş, yanlış yapmıştır. Yani devlet güvencesindeki haklara herhangi dışsal bir müdahale hak

ihlali anlamına gelecektir. Devletin adaleti, bu sivil hakların bireyin özgürlüğü çerçevesinde bireye ait olmasını sağlamaktır. Adaletsizlik ise, bireyin sivil hakkının bir bahaneyle elinden alınması veya alınmasına göz yumulmasıdır. Devleti yönetenlerin adaletli olması için vatandaşlar arası herhangi bir ayrım gözetmeksizin hepsinin haklarını eşit şekilde dağıtıp bu hakları mümkün olduğunca korumaktır. Fark edileceği gibi eşitlik ilkesinin Spinoza felsefesinde ne kadar önemli olduğu ortaya her bölümde ayrı bir vurguyla tekrar tekrar çıkmasından anlaşılmaktadır.

Spinoza, inanç ile devlet yasalarının çakıştığı noktalarda, eğer çok açık ve seçik tanrısal bir yasanın belirtisi varsa dini buyruğa, aksi takdirde ise sözleşmenin gereği olan devlet yasalarına uyulması gerektiğini düşünür. Burada öncelik devlet yasalarına verilmektedir ve bunun nedeni insanların genellikle din konusunda yanılırlara düşme eğiliminde olmalarındandır. Diğer taraftan insanlar inanç noktasında da genelde bir birinden farklıdır. Dolayısıyla her durumda inançları göz önünde bulundurmak insanların çoğu zaman yanılırlı içinde hareket etmesine ve inançlarının farklılığı yüzünden genellikle çatışma ortamında bulunmalarına neden olacaktır. Bu durum da toplumsal yarar ilkesinin hedefi için büyük bir tehlike teşkil edecektir. Bu yüzden bu şartlarda devletin birliği ve sözleşmenin sağlıklı işlemesi de riske girmiş olacaktır. Buradan da anlaşıldığı gibi Spinoza bireysel inançlar noktasında oluşacak çatışmaların sakıncalarını göz önünde bulundurarak inançlar arasında hoşgörünün akıl temelli oluşturulması gerektiğini ve hiçbir inancın diğerinden herhangi bir nedenden dolayı daha üstün görülmemesi gerektiğini sözleşmenin sağlıklı işlemesi şartları arasında saymaktadır. Bu yüzden de bireysel inançlar temelinde çatışmaların ortaya çıkmaması için herkes tarafından önceliğin devletin herkese eşit mesafede ve tarafsız yasalarına verilmesi gerekmektedir.

Daha önce bahsedildiği gibi bir insan hiçbir zaman bütün hak ve iradesini olduğu gibi devlete teslim edemeyecektir çünkü devlet onda akla yatkın olmayan bir şey yapmasını istediğinde kişi bunu istese de yapamayacaktır. Dolayısıyla kişinin kendi bireysel özerkliğiyle, kendi irade ve akıyla ilişkisi devam edecek ve bu da akıl yolunu terk eden iktidar için bir tehdit olacaktır. “Çünkü insanlar hiçbir zaman, haklarından, o güç ve hakkı ele geçirenlerin onlardan artık korkmayacakları ölçüde vazgeçerek güçlerini bir başkasına devretmemişlerdir” (Spinoza, 2010: 243). Bu da gösteriyor ki

her türlü iktidar sürekli olarak kendi uyruklarınca doğal bir denetim mekanizmasıyla denetlenmektedir. Bu yüzden devlet her zaman doğru şekilde yönetmeli ve bunun da yolu aklın ışığında ortak yararı gözetmekten geçer. Tarihe bakıldığında bir iktidarın varlığı her zaman ona tabi olan insanların sadakatiyle doğru orantılıdır. İşte tam da bu yüzden çoğu hükümdar bu bağlılığı sağlamak için kendilerini Tanrı veya mutlak hakikatin temsilcileri olarak göstermişlerdir. Bu şekilde tanrısal otoriteyi arkalarına alarak yaptıkları her şeyi meşru kılıyor ve siyasi bütünü bu şekilde bir arada tutuyorlardı (Spinoza, 2010: 246).

Spinoza tarihten belli örnekler vererek hükümdarların belli dönemlerde yığınlara, cahil toplumlara korkularından yararlanarak hükmettiğini göstermiştir. Ancak Musa ve Yahudi devletinin bu bahsedilen örneklerden bir farkı vardır. Spinoza felsefesinde bireylerin hakikat karşısındaki eşit konumlarının özel bir vurguyla sürekli şekilde ön plana çıktığı görülmektedir. Musa örneğini ise, Tanrı'nın bir kişiye kendi otoritesini devrettiği veya kişinin direkt olarak Tanrı'nın otoritesini temsil ettiği istisnai örnek olarak incelemek önemlidir. Yahudiler Mısır'dan çıktıklarında bütün sivil sözleşmelerin dışına çıkmışlardır. Daha sonrasında ise Yahudiler siyasi bir bütün kurmak için sözleşme gereği haklarını bir insana değil direkt olarak Tanrı'ya devrettiler. Tanrı'ya verilen koşulsuz itaat sözü özgür iradeyle alındığından ve Tanrı'nın yasası aklın ve Doğa'nın yasası olduğu için özgür onlar kalmaya da devam ettiler. Dolayısıyla teokrasi olarak adlandırılabilir bu devlette insanların yasalara uymaması sıradan bir suç değil, tanrısal yasaya başkaldırmak olacağı için dinsizlikle eşdeğer sayılıyordu. Balibar bu noktada insanların güçlerini bir başkasına değil de ortak şekilde Tanrı'ya devretmeleri ve bu ortaklığın hepsini her konuda eşitlemesinin teokrasiye bir yönüyle demokratik bir yön kazandırdığını belirtir (Balibar, 2004: 66). Tanrı en başta Yahudilerin hepsini emirlerini bildirmek için çağırdı ama Yahudiler Tanrı'yla olan bu doğrudan ilişkide öyle bir dehşete kapıldılar ki bundan sonra doğrudan görüşmek yerine en çok güvendikleri Musa'yı temsilci, aracı ve sözcü ilan ettiler. Bu antlaşmayla Musa Tanrı adına yasa koyma, emir verme, savaş başlatıp bitirme ve cezalandırma, kısaca onun adına her türlü hükmetme hakkına sahip oldu. Tanrı'nın sözcü ve temsilcisi olarak Musa doğal şekilde daha ayrıcalıklı bir konuma geçerek, söylediği her söz tanrısal otoriteye dayandığı için bağlayıcı ve mutlak oluyordu. "Yahudiler arasında, bir tek o Tanrı'nın tek temsilcisi, yani ulu kraldı. Çünkü yalnızca onun, Tanrı'ya danışması,

Tanrı'nın cevaplarını halkına bildirme ve bunları uygulamak üzere halkını zorlama hakkı vardı" (Spinoza, 2010: 249).

Bu tarihsel örnek, hem din tarihinde bu şekilde istisnai bir örneğin olduğunu bilmek hem de tanrısal hakikatin otoritesine dayanarak yönetilen bir devlette ortaya çıkan durumun ne olacağına bakmak açısından önemlidir. Buradan da anlaşılacağı gibi, hakikatin doğrudan referansının tek kişi veya kişilerin elinde olacak şekilde yönetilen siyasi bir birlikte özgür irade, kişisel kanaat, eşitlik, daha doğrusu demokratik bir yapı söz konusu olamayacaktır. Spinoza'ya göre bu tür bir yönetim sıradan bir monarşiye oranla devletin vatandaşları üzerindeki " hakkını ve mutlak hakimiyetini azaltmak şöyle dursun, tam tersine arttırır" (Spinoza, 2010: 250). Çünkü en temel hakimiyet dayanağı, en mutlak ve sarsılmaz hakikat olarak Tanrı'dır ve bunun üzerinde yükselmiş bir iktidarın politika alanında itiraz, şüphe ve sorgulamaya yer yoktur. Politika alanı artık belirlenmiş ve tek bir hakikatle tek bir kişinin tasarrufuna bırakılmıştır. Yani politika alanının temel ve sarsılmaz tek ölçütü hakikat olmuştur. Ancak Musa sonrası gelen araçların hiç biri Musa veya tanrısal yasa tarafından tayin edilmediği için aynı otoritenin mutlaklığına dayanmamıştır.

Yahudi devletinin bu siyasi yapısına benzer bir yapı tarihte bir daha gerçekleşmemiştir ve bir daha da gerçekleşmeyecektir. Çünkü Tanrı havariler aracılığıyla artık insanlarla bir antlaşmaya girmek ve emirlerini taş levhalara yazmak yerine bunu doğrudan insanların kalbi ve aklına yazacağını belirtmiştir. Dolayısıyla bundan böyle siyasi bir bütün oluşturma hedefi bu yönüyle insanların kendi aralarında tesis edeceği ilişkiler anlamında insanların kendi inisiyatifine kalmış ve bu anlamda sekülerleşmiştir. İnsanların politika alanında tanrısal olanla ilişki kurup Tanrı'nın buyruklarını almak için kendi aklına danışması yeterlidir. Fakat daha önceden de görüldüğü gibi her insanın mizacı ve Tanrı buyruğunu takip etme biçimi farklı olduğu için, sekülerleşmiş politik iktidara düşen görev, birbirinden farklı olan bu insanların kendi aralarında ve devletle hiçbir sorun yaşamadan özgürce inancını yerine getirmesinin sağlanmasıdır. Bu nedenle Spinoza'ya göre devlet ve siyasi yapının inşası sırasında, din ve devlet adına en zararlı olacak şey; "Kararlar verme ya da siyasi bütünü çekip çevirmeye yönelik herhangi bir hakkı din görevlilerine tanımadır" (Spinoza, 2010: 268). Devlet adına en sakıncalı şey yoruma açık ve tartışmalı dini meseleleri

tanrısal buyruk olarak değerlendirerek yasalara bağlamaktır. İnanç yönünde tartışmalı konuların yasalara bağlanması, bu konularda farklı düşünen insanların bu noktada fikirlerini öne sürüp ifade etme hakkına açıkça müdahale olacaktır. Bu durum toplumsal anlamda ayrışma ve çatışmayı tetikleyecek, siyasi bütünün varlığı tehlikeye girecektir. Yani politik iktidarın her türlü inançtan veya inanç yapısından bağımsız şekilde karar verip eylemde bulunması gerekecektir. Ancak bu onun din konusuna tamamen kayıtsız olması gerektiği anlamına gelmiyor. Din ve inancın söz konusu olduğu her türlü dışsal (bireyler arası ilişkinin alanı olarak kamusal) alanla ilgili ayin ve inanç öğesinin düzenlemesine ilişkin yasalar hakkında mutlak söz sahibi kurum devlet yönetimidir.

Spinoza politik iktidarın din hakkında (dışsal düzenleme olarak) gerekenlerin yapılması için yetkili olması gereğini açıklayarak devam eder. Burada bahsedilen yetkili olma durumu bireylerin, bütün vatandaşların neye ve nasıl inanacağı konusunda belirleyici yetkiye sahip olmak ve onları bu konuda zorlamak değil, insanlar için inançları gereği doğru yolda iyi şeyler yapmalarını sağlamak, bunun toplumsal alanda imkanlarını oluşturmaktır (Balanuye, 2012: 248). Spinoza'nın böylesi bir düşünceyi dile getirme ihtiyacı duymasının nedeni biraz önce de değinildiği gibi dinsel otoritelerin devlet ve vatandaşlar üzerinde söz sahibi olmasıyla ortaya çıkacak sorunları önlemektir. Böylelikle Kilise v.b herhangi dini bir kurumun kendisine inanç yoluyla sağladığı nüfuza dayanarak politik otorite üzerinde baskı kurup ona istediklerini yaptırmaya çalışması ve politik otoritenin bölünmesi tehlikesine önlem alınmış olur. Politik iktidar ibadet ve din konusundaki uygulamaların düzenlemesinden sorumludur. Ama bu sorumluluk bahsedilen dışsal yani pratik hayatta diğer kişilerle ilişkide olduğu alan için gereklidir. İçsel, düşünsel ve inançsal alanda ise insan tamamıyla bağımsız ve özerktir. “Gerçekten de Tanrı’ya böyle içsel ibadet ve dine bağlılığın kendisi, her insanın, bir başkasına devredilemeyecek hakkına ilişkindir” (Spinoza, 2010: 273).

Spinoza ifade ve inanç özgürlüğüyle ilgili olan en son bölümde buraya kadar genel anlamda ortaya konan fikirler üzerinden ifade ve düşünce özgürlüğünün yarar ve zorunluluğunu anlatmaya çalışır. Daha önce bir kişinin bütün doğal haklarını (özellikle içsel yani düşünsel olanları) istese de başkasına devredemeyeceği görüldü. Spinoza’ya göre eğer düşünce ele geçirilip müdahale edilebilir bir şey olsaydı, hükümdar o zaman bütün uyruklarının aralarında hiçbir fark kalmayacak şekilde onları dönüştürerek en

mutlak politika birliğini tesis edebilirdi. Ancak hiç kimse düşünce hakkını bir başkasına tam olarak devredemez ve aynı zamanda buna zorlanamaz. Bunlardan dolayı bir insanın inanç ve düşünce özgürlüğüne müdahale etmeye kalkan bir hükümdar ve devlet despot, zorba ve zalim olarak ortaya çıkmaya mahkum olacaktır. Spinoza'ya göre kim ne kadar uğraşırsa uğraşsın, insanların fikirleri arasında mizaçlarından dolayı farklılık kalmaya devam edecektir. Bu nedenle hükümdarın insanların inanç, düşünce ve bunları ifade etme özgürlüklerine müdahale etmesi hem beyhude hem de daha önce değinildiği gibi devletin huzuru için zararlı bir çaba olacaktır.

Bu nedenle, kimse dilediği gibi düşünüp yargıda bulunma özgürlüğünden istese de vazgeçemiyorsa ve tersine her insan tabiatın en üstün hakkı uyarınca düşüncelerinin efendisiyse, bundan çıkacak sonuç şu: Fikirleri bu denli çeşitli ve karşıt olan insanların yalnızca üstün gücü kullananların buyrukları doğrultusunda konuşmaları sağlanmak istenirse, hiçbir devlette, tam bir başarısızlığa yol açılmadan böyle bir şeye kalkışılmaz (Spinoza, 2010: 284)

Mutlakçı bir yönetim ile düşünce ve ifade özgürlüğünün bir arada bulunması probleminin Spinoza felsefesindeki çözümünü Balibar “Bu iki sav ancak bir tarafta düşünceler ve sözün, diğer tarafta ise eylemlerin bulunduğu bir ayrıma dayanan temel bir kuralın uygulanmasıyla uzlaştırılabilir” şeklinde ifade eder (Balibar, 2004: 42). Diğer taraftan insanlar düşündüğünü ifade edememeyi hiçbir zaman başaramadığı için, bu özgürlüğe müdahale etmek devlet için zararlı da olacaktır. Fakat devlet için bazı durumlarda davranışlar kadar söz ve ifadelerin de zararlı olduğu göz önünde bulundurulursa, ifade özgürlüğünün toplum ve devletin güvenliğine zarar vermeyecek sınırlar içinde tutulması gerektiği anlaşılabilecektir. Spinoza bu sınırın ölçütlerini, davranışa dökülmemiş, kin ve nefretle değil akılla şekillenen ve devletin otoritesine zarar vermeye yönelmeyen düşünce ve ifadeler içinde belirler (Spinoza, 2010: 286). Davranışa dökülmemesi ibaresi özellikle önemlidir çünkü bu ifade devlete tabi olan bireyi yasalara karşı gelmekten geri tutar. Kişi, devletin herhangi bir yasasından memnun olmadığında bu şikayetini devlete ifade ederek iletmeli, bu konuda değişiklik yapılmasını beklemelidir. Eğer herhangi bir değişiklik yapılmamışsa bile devlet yasalarına aykırı bir eyleme girişmeyen vatandaş devlet nazarında en ideal vatandaş olacaktır.

Başka bir deyişle: Bu onu, çoğu zaman, iyi bulduğu bir şeyin tersini yapmak zorunda bıraksa bile, fikrini üstün gücü kullananların huzurunda açıklayarak, tüm eylemler konusunda karar vermeyi onlara bırakmalı ve bu karara karşı hiçbir girişimde bulunmamalıdır. Bunu da adalet ve dine bağlılık zarar görmeden yapabilir. Dahası, adil ve dindar olmak istiyorsa, bunu yapmalıdır da (Spinoza, 2010: 286)

Devletin, sözleşmenin ve dolayısıyla toplumu oluşturan insanların varlığını tehlikeye atan düşünce veya ifadeler bu özgürlüğün dışında kalır. Fakat bilindiği gibi bu özgürlüğün mutlak olarak engellenmesi mümkün değildir ve yararlı da değildir. Çünkü insanları farklı kılan, kimlik kazandıran yani onu o yapan şey kişinin fikirleridir ve insanlar fikirlerinden kolayca vazgeçmezler. Bu onların varlıkta kalma, kendileri kalma ısrarından yani *conatus*'a dayanır. İnsanların doğrularının bastırılıp suç sayılması onları yasalardan nefret etmeye, dolayısıyla itaatsiz olmaya götürecektir. Siyasi birliğe, devlete karşı isyanın yeşerdiği nokta işte burasıdır. Yani isyanın haklı görülüp insanlar arasında övülecek bir şeye dönüşmesine neden olacak etkenler tam da bu yanlış ve çarpık politika uygulamalarıdır. “Bu nedenle, dalkavukluğun değil de bağlılığın saygıdeğer bulunması, üstün gücü kullananların siyasi bütünü en sıkı biçimde ellerinde tutmaları ve meydanı bozgunculara bırakmak zorunda kalmamaları için, yargıda bulunma özgürlüğünün tanınması zorunludur (Spinoza, 2010: 289). Devletin en yüksek yarar için yapması gereken, zorunlu olarak varolan ve olacak farklı fikirleri bastırmak değil, onların bir birine zarar vermeyecek şekilde uyum içinde bir arada bulunmalarını sağlamaktır.

3.2. POLİTİK İNCELEME

Politik İnceleme, Spinoza'nın hayatının son dönemlerinde yazdığı ve tamamlamadan öldüğü diğer politika eseridir. Spinoza'nın *TTP*'de, *Etika*'nın ontolojisiyle uyumlu olacak şekilde geliştirmiş olduğu politika görüşleri devleti doğalcı bir yaklaşımla vatandaşların ortak yararı temelinde ele almaktaydı. Devlet'in mutlak gücü son noktaya kadar vatandaşlarının rızasına dayandığı için devlet ve vatandaşlar arası dinamik bir ilişki var kalmaya devam etmekte ve böylece bu ilişki tekil bireylerin, yani vatandaşların lehine devleti ortak yararı gözetmeye zorlamaktaydı. Diğer taraftan devlet insanların haklarının teminatı olduğundan, bu amaçla oluşturulduğundan hak ve

özgürlük konularında bireyin lehine uygulamalara yönelmek zorunda kalmaktadır. Bahsedilen devlet, insanların ve tabiatın genel doğası uyarınca en doğru halini demokraside bulmaktaydı. *TTP*'nin devlet ve yönetim anlayışı bireysel özgürlükleri her koşulda kollamaya çalışan özgürleştirici bir karakter taşır. Fakat Spinoza yorumcularının bazılarına göre bu özgürlükçü, demokratik politika anlayışı *TP*'de yerini mutlakiyetçi, güvenlikçi bir devlet düşüncesine bırakmaktadır. Spinoza'nın *TP*'de neden böylesi bir geçişi gerçekleştirdiği üzerine önemli fikirlerden biri onun Hobbes'un fikirlerinden etkilendiği yönündedir. *TTP*'den sonra, Spinoza *TP*'yi yazmaya başlamadan önce Hobbes üzerine incelemelerde bulunmuştur. Hobbes'un insanın insan için doğa durumunda oluşturduğu tehlikelerden dolayı, güvenlik temelli mutlak bir devletin oluşturulması gerektiğini düşünmesinden Spinoza'nın etkilendiği düşünülür (Ergün ve Akal, 2011: 64-65). *TTP* ve *TP* karşılaştırıldıklarında en önemli farklardan biri de toplum sözleşmesinin *TTP*'de kurucu bir görevi söz konusuken *TP*'de sözleşmeye yapılan vurgunun ortadan kalktığı görülür. Bunun yerine *TP*'de bir irade kuramı geliştirilmekte ve toplumun bütünü bir araya gelerek toplamsal irade üzerinden mutlak irade olacak devleti oluşmaktadır. Ancak modern politika geleneğinde devleti mutlak bir şekilde tesis eden toplumsal sözleşme *TTP*'de aynı görevi modern politika karakteriyle örtüşecek şekilde yansıtmamaktadır. Zira *TTP*'de Spinoza insanların istese de bütün haklarını, yani iradelerini tamamıyla bir başkasına devredemeyeceğini belirtir. Bu da gösterir ki *TTP*'nin toplumsal sözleşme kuramı hiçbir zaman modern sözleşmecî geleneğin hedeflediği mutlak devleti oluşturacak bir karakter taşımaz. *TP*'de ise eser boyunca modern politika geleneğinin oluşturmaya çalıştığı mutlak devlet anlayışı ön plana çıkartılarak mutlak devlet toplumun refah ve barışı için olması gereken olarak ortaya konur. Bu yüzden *TTP* bireysel özgürlükleri temele aldığı için demokrasi dışında herhangi bir rejime yönelmezken, *TP* ise mutlak devlet karakteri taşıması şartıyla monarşi, aristokrasi ve demokrasiyi birbirine yakın şekilde olumlar. Diğer taraftan genel irade tarafından meydana gelecek olan devletin de bir birey olacak şekilde kendini koruma ve varlığını devam ettirme çabası *Etika*'nın merkezi düşüncelerinden biri olan *conatus* fikrine dayandığı için *TP*'nin *Etika* ontolojisiyle bütün bağlarını koparttığı söylenemez. Ancak *Etika*'nın genelleyici ve mutlakçı anlayışa uzak olan karakterinin *TP* yerine *TTP*'yle daha fazla örtüştüğü söylenebilir. “Her şeyden önce *Politik İnceleme* seçkin bir kitaptır. Buna karşılık Spinoza'nın genel felsefesi, temelde, ütöhist siyasi

sistem yaratıcılarıyla ve hem entelektüel hem de siyasi seçkincilikle mücadele eden, geleneksel felsefenin reddini vurgulayan bir düşüncedir” (Ergün ve Akal, 2011: 73). Bu açıdan bakıldığında hem eserlerin yazılma sıralamaları olarak hem de içerik olarak *Etika* ontolojisinin *TTP* üzerinde *TP*’ye göre daha doğrudan bir etkisi olduğu düşünülebilir.

Balibar’a göre “[...] *TP* şu ya da bu konjonktürün ötesinde “siyasetin temelleri”nin araştırıldığı kuramsal bir kitap olarak çıkar karşımıza” (Balibar, 2004: 71). Spinoza’nın bu eserde yapmaya çalıştığı daha çok politikanın doğasını belli rejimler üzerinden irdelemektir. Bu amaçla burada monarşi, aristokrasi ve son olarak demokrasi üzerinden incelemelerde bulunur. Spinoza önceki eserde (*TTP*’de), insanların biradallığını düzenleyen, sivil sözleşmeye dayanan en kötü devletin bile devletsizlikten iyi olacağını göstermişti. Spinoza bu düşünceler ışığında en iyi yönetim şekli olarak demokrasiyi görse de, *TP*’de iyi bir monarşi ve aristokrasinin olanaklı olup olmayacağını, eğer olanaklıysa bunların nasıl olması gerektiği üzerine kafa yorar. Bu yönetimlerin iyi halleri gösterildikten sonra bir de bu yönetimlerin kötü yorumları ortaya konacaktır.

Spinoza *TP*’nin girişinde esere, insanların duygusal değişkenlikleri ve kusurları yüzünden onları küçümseyen, ideal insan doğasından hareket eden idealistleri ve politikayı ütopyacılık olarak konumlandıran ve bu yüzden politikayı imkansızlaştıran ütopyacı politika geleneğini eleştirerek başlar. Politika alanında yapılan bu genel yanlış kavrayışların temelinde *Etika*’da da değinilen insan doğasına ilişkin yanlış kavrayışlar yatar. Bu insan kavrayışı genellikle duygularından arınmış, saf bir akılla hareket etme kudretine sahip insan tipine işaret eder. Burada pratik devlet ile ideal ve ütopyik devletin uzaklığına işaret edilerek idealist bir filozofun en kötü yönetici olacağından bahsedilir. Sezinlendiği gibi sanki burada yapılan açıklamalarla Platon ve onun politika görüşlerine bir gönderme söz konusudur. Diğer taraftan Spinoza’nın pratik alana olan vurgusu, pratik alanda elde edilmiş tecrübenin devlet yöneticisini daha iyi bir yönetici yapacağı düşüncesi de Aristoteles ve Machiavelli politikasına bir yakınlık göstergesidir. Ama özellikle politikanın pratik alanında bulunmuş ve burada edindiği politika deneyimlerini teorik düzleme taşıyan Machiavelli ön plana çıkmaktadır. Burada yapılan vurgu, teorik olarak düşünülen çoğu şeyin pratikte başarılı olmayabileceğini göstermeye yöneliktir.

Bunun altında yatan neden, insan doğasının ideal varsayımlarının genellikle pratikte değil de ancak teoride mümkün olabileceğidir. "Bununla birlikte, devlet adamlarının yazılarında siyaseti filozoflardan çok daha büyük bir beceri ile ele aldıklarına şüphe yoktur: çünkü, aslında, deneyimi rehber edindikleri için uygulanmayacak hiç bir şeyi öğretmemişlerdir" (Spinoza, 2009:12). Buradan hareketle Spinoza var olan sistemleri araştırırken ideal insanı değil, yaşayan insanı ele almış, devleti de pratikte varolan, devlet biçimleri üzerinden incelemeye geçmiştir. Yani *TP*'deki politik kaygı ve yöntemler Spinoza'yı bu anlamda Aristoteles'e yaklaştırmaktadır. *TP*'de Spinoza *Etika*'da gösterilen Doğa ve duyguların belirlenimi altında yaşayan insan ve onun dünyası üzerinden hareket ederek incelemede bulunur. Fakat bahsedilen bu insan *Etika*'da da gösterildiği gibi duygularını akılla dizginleyip onlara hükmedebilme olanağına sahiptir. *TTP*'de de gösterildiği gibi dinin temel buyruğu olan hemcinsini sevmek ve adil olma buyruğu insanı doğruya sevk edecek ölçütlerdi. Ancak Spinoza, insanların çoğu zaman duygu, kanı ve hurafelerin etkisinde kalarak birbirleri için en büyük tehlike olabileceklerini düşünür. Yani burada Hobbes'un "*insan insanın kurdudur*" formülasyonuna benzer şekilde Spinoza tarafından "insan insanın kurdu da olabilir, buna potansiyeli vardır" şeklinde ifade edilebilir bir düşünce geliştirilir.

Spinoza *TP*'nin ikinci bölümünde genel bir *Etika* ve *TTP* özeti aktarır. *Etika*'da betimlediği insan doğası ve bunun *TTP*'de politika alanındaki yansımaları üzerine genel bir değerlendirme yapar. Doğal hakkın kaynağının Doğa'nın kendisinden kaynaklanmasından ve hak eşittir güç formülasyonundan bahsedilir. Ancak bu bölümdeki en önemli nokta, *Etika* ve *TTP*'deki devletin oluşma zemini olarak insanın insana en yararlı varlık olduğunu kavraması üzerinden ortaya çıkan devlet bundan böyle Hobbes'un devlet anlayışına benzer şekilde bireylerin birbiri için oluşturdukları tehdit nedeniyle söz konusudur. Yani devlet bir nevi insanı, duygularının yanlış yönlendirmelerine hükmedemeyebilecek insana karşı korumak için meydana gelen güvenlik temelli bir kurumdur.

İnsanlar öfkenin, kıskançlığın ya da nefrete dair bir duygunun kurbanı oldukları ölçüde zıt yönlerde giderler ve birbirlerine ters düşerler ve diğer hayvanlardan daha fazla iktidara sahip oldukları ve daha kurnaz ve becerikli oldukları için daha korkunçturlar. İnsanlar doğaları gereği bu duygulara önemli ölçüde tabi olduklarından, doğaları gereği birbirlerinin de düşmanlarıdır: en büyük

*düşmanım, benim için en korkunç olan ve kendisinden en çok korunmam
gerekendir* (Spinoza, 2009: 20)

Devletin *TTP*'de demokratik ve özgürleştirici bir şekilde ortaya çıkan karakteri kendini burada daha çok güvenlik temelli bir ifadede bulur. Bunun arka planında oluşturan düşünceye göre, doğal durumda insanlar için iyilik, kötülük, ceza veya hak gaspı gibi durumlar olumlu veya olumsuz anlam ifade etmediğinden, insanların birbirine karşı zarar vereceği yaklaşımlara yönelik herhangi caydırıcı bir ilke de olmayacak ve bütün insanlar sürekli olarak başkaları tarafından doğal haklarının elinden alınması tehdidi altında olacaklardır. Doğa durumu, bireysel güçlerin uzlaşmaz çatışması olarak tarif edilir. Böyle bir durumda bütün bireyler bireyselliklerini tehdit altında görecektir ve bu durum karşısında güvenliğini sağlamak için de bir başkasının iktidarına tabi olmayı kabul edecektir (Balibar, 2004: 81-82). İnsanların bu tehdidi ortadan kaldırması için bir güvence altında bir araya gelmeleri gereklidir. İşte devlet böylesi bir güvenlik gerekliliği olarak ortaya çıkmakta ve insanları diğer insanlara karşı korumaktadır. Diğer taraftan insanlar birbirine eşit olan hak ve güç ilkeleri aracılığıyla bir birlik meydana getirerek devleti oluştururlar. İnsanlar bu birliğin oluşmasıyla güç ve haklarını arttırdıkları için devletin oluşturması ortak yarar için de yine akla uygun davranmak olacaktır. Ancak görüldüğü gibi devlete yapılan temel vurgu, vatandaşların güvenliğini yine vatandaşların kendileri için oluşturduğu bir tehdit üzerinden yapılır.

Devletin hakkı Spinoza'ya göre temelini tek tek bireyin haklarından değil, bu hakların tek bir bütün olarak birleşiminde bulur. Bu devlet tıpkı bir birey gibi politik bir beden olarak düşünülür; gücü ve hakkı bütün tek tek bireyleri aşan bir doğal gövde. Bu devletin oluşumunda temelde *TTP*'de olduğu gibi bir sözleşme değil, doğal bir birleşme, bir araya gelmek söz konusudur. "Spinoza artık "toplumsal antlaşma"ya, sivil toplumun kuruluşundaki kurucu bir uğrak olarak referans vermez" (Balibar, 2004: 70). Spinoza, kendisinin ifade ettiği doğal durumdan sivil duruma geçişte oluşturulan devletin oluşum amacı üzerine konuşurken bunun oluşum sürecine ilişkin de ipucu verir; "sivil hal ortak bir korkuya yer vermek ve ortak bir sefaletten kaçınmak için doğal olarak kurulur [...]" (Spinoza, 2009: 27). Bu devletin temeli ve gerekçesi Spinoza'nın *TP* boyunca vurguladığı insanın insan için doğal bir tehdit, düşman olmasından ileri gelir. "İnsanlar,

gerçekte, doğal halde bir birinin düşmanıdır. O halde, sitenin dışında, doğal hakkını muhafaza edenler düşman olarak kalır” (Spinoza, 2009: 31).

Spinoza’nın politik bir beden olarak bahsettiği bu devlet tıpkı tekil bir birey gibi *Conatus*'a sahiptir ve onun eylemlerinin özünde de varlıkta kalma çabası belirleyicidir. Varlıkta kalmasının yolu da onun akla göre hareket etmesine, insanlar arası işbirliğini sağlamasına bağlı olmasının yanında vatandaşlarının güvenliğinin, haklarının teminatı olmasından geçer.

O halde, site, eylemlerinin neticesi kendi yıkımı olabilecek şekilde hareket ettiği ya da böyle hareket edilmesine izin verdiği zaman günah işler: öyleyse, diyeceğiz ki, site, filozofların ve de hekimlerin doğa günah işleyebilir dediği anlamda günah işler; bunun anlamı, sitenin aklın buyruklarına aykırı biçimde hareket ettiğinde günah işlemiş olmasıdır (Spinoza, 2009: 34)

Spinoza, bir devleti değerlendirmek için onun oluşturulma amacına, gözettiği kaygılara bakmak gerektiğini düşünür. Böylelikle bu yolla en iyi yönetimin nasıl olduğuna kolayca bakabilir. "Dolayısıyla, en iyi yönetim, insanların yaşamına dirlik ve düzen içinde geçirdiği ve yasalarına ihlal edilmeksizin uyulan yönetimdir" (Spinoza, 2009: 38). Bu devlet en doğru ifadeyle vatandaşlarının içinde "insanca" yaşadığı, bu şekilde yaşama imkanı bulduğu devlettir. Devlet, içinde yaşayan vatandaşların ona gönül bağıyla bağlı olacağı bir biçimde vatandaşlarının ortak yararını daha çok güvenlik temelinde sağlayan bir devlet olmalıdır, yoksa korku veya umutla kitleyi korku altında tutan devlet değil. Bu durum da gönüllü bir şekilde bir araya gelip devleti oluşturan insanların varlığıyla mümkündür.

Spinoza *TP*'nin devamında üç tane yönetim şeklini ele alarak bunları sırayla inceler. Bunlar; Monarşi, Aristokrasi ve Demokrasidir. *TTP*'den de bilindiği gibi Spinoza en iyi doğal yönetim şekline demokrasi demektedir. Fakat Balibar’a göre Spinoza, mutlak olan devlet biçimlerinde de kısmen de olsa demokratik öge ve özelliklerin içkin olarak bulunduğunu düşünür (Balibar, 2004: 72). Bu yüzden Aristokrasi ve Monarşiyi ele alırken eleştirmekten ziyade, sürüp giden yaşamda uygulamada işler olan bu iki rejimi inceleyerek, onları bir nevi demokratik bir anlayış etrafında en doğru ve faydalı duruma yaklaştırmaya çalışmaktadır.

Spinoza bu incelemede öncelikle monarşiyi yaygın bilinen ve olumsuz çağrışımlar yapan klasik anlamıyla her istediğini yapan, hiçbir bağlayıcılığı olmayan tek bir adamın yönettiği sistem olarak ele almaz. Aksine, bu devlet biçimini bir hukuk devleti olarak, içinde kralın kimseye danışmadan, keyfince kararlar almasına engel olacak bir temsilci meclisi bulunduran bir yapıda betimlenir. Böylece kral halk tarafından seçilerek oluşturulan bir meclise karşı sorumlu olarak, halkın istek ve taleplerini göz önünde bulundurularak eylemiş olacaktır. Bu danışma meclisi, krallığı meydana getiren farklı klanların kendilerini temsil etsin diye seçtiği ve krala sunulan isimlerden kralın karar vererek oluşturduğu üyelerden meydana gelmiş bir meclistir. "Bu danışma kurulunun başlıca görevi devletin temel yasalarını ayakta tutmak ve meseleler hakkında kamu çıkarı için kralın hangi kararı alması gerektiğini belirleyecek biçimde görüş bildirmek olacaktır ve kralın danışma kurulunun görüşünü duymaksızın herhangi bir meseleyi karara bağlamaya izni olmayacaktır" (Spinoza, 2009: 46). Görüldüğü üzere kral keyfi kararlar alacak şekilde mutlak anlamda yetkiye sahip değildir. Hatta savaş çıkarmak, barışa karar vermek ve bir yasanın yürürlükten kaldırılması gibi önemli bir konu hakkında verilecek karar söz konusu olduğunda meclis üyelerinden bazılarının eksik bulunması halinde karar dahi alınamayacaktır. Bütün bu özellikler Spinoza'nın bahsettiği Monarşiyi yönetim noktasında temsiliyet ve söz hakkı bulan vatandaşların katılımı sayesinde demokratik bir karaktere yaklaştırır. Kral nihai karar alma noktasında yetkili olmasına rağmen, onun kararlarının akıl olmasını sağlayıp, vereceği kararları bir yönüyle denetleyen meclisin varlığı, devletin vatandaşların ortak aklıyla işlemlerini ve ortak yarara yönelmesini sağlamaktadır. Bu incelemenin devamında Spinoza kral ve devleti ince ayrıntılarına kadar nasıl olması, nasıl oluşturulması gerektiği konusunda açıklamaya çalışır. Spinoza son olarak, tarihte bilinen hiç bir devletin bahsettiği bu yapıya sahip olmamasına rağmen, bir devletin çökme nedenlerine bakıldığında en iyi monarşik oluşumun bu şekilde olacağını ifade eder.

O halde, varacağım netice şu olacak: bir halk bir kralın egemenliği altında geniş bir özgürlüğü muhafaza edebilir, yeter ki; krala verilen güç halkın kendi gücü

ölçüsünde olsun ve kralın halktan başka koruyucusu olmasın. Monarşik devletin temel ilkelerini ortaya koyarken izlediğim tek kural budur (Spinoza, 2009: 69).

Spinoza'nın ikinci incelediği sistem aristokrasidir. Monarşide olduğu gibi Spinoza burada da incelediği sistemin demokratik ilkelerle ilişkilendirildiği ölçüde devlet ve vatandaşlar için yararlı bir sistem olabileceğini gösterir. Var olan bütün sistemlere kısmen de olsa içkin olarak bulunan demokratik temellerin aristokraside de ön plana çıkarılmasıyla devletin sağlıklı bir şekilde işlemesi sağlanabilir. Hatta Spinoza sekizinci bölümün girişinde, çok sayıda soylu yurttaş tarafından oluşturulan yönetim tarzının mutlak bir devlet olmaya, monarşiye göre daha yatkın olduğunu savunur. Bu mutlaklık sayesinde de devlet içinde barış ve güvenlik sağlanırken yurttaşların özgürlüğü daha kolay şekilde muhafaza edilebilir hale gelir.

Spinoza, aristokratik sistemde yönetimin seçkin bir sınıf tarafından oluşturulmuş bir meclis elinde olmasından bahseder. Aristokratik yönetimlerde genelde bu meclislerin üyeleri iki şekilde seçilir ve bu da iki ayrı aristokratik yönetim biçimine işaret eder. Soyluların oluşturduğu bu meclis ya sadece ülkenin başkentinden ya da devletteki şehirlerin hepsinden seçilerek oluşturulmuştur. İlk olarak bu iki tür Aristokrasiden ilki yani meclis üyelerinin merkez şehirden seçilen biçimine bakılacaktır.

Spinoza'ya göre bu devlet biçiminde önemli olan öncelikle meclisi oluşturan üyelerin sayısıdır. Diğer bir deyişle, bu meclisin üye sayısının ülkenin nüfusuna göre yeterli olup olmaması devletin sağlıklı şekilde işlemesi için göz önünde bulundurulmalıdır. Monarşi incelemesi düşünüldüğünde Spinoza bir ülkenin yönetimi için tek kişiye verilen karar alma yetkisinin tek kişinin gücü ve iradesi için fazla olacağını belirtmektedir. Bu yüzden tek kişinin keyfi veya yanlış karar vermesinin engellenmesi danışma meclisi tarafından sağlanmaktaydı. Buradaki amaç devlet yönetimine çeşitliliği bol, birden fazla akıl ve görüşün dahil edilerek kararların daha kapsayıcı ve sağlıklı alınmasını sağlamaktır. Bu yüzden burada, aristokratik yönetim için de meclisin oluşturulması noktasında benzer kaygılar göz önünde bulundurulmalıdır. Bu doğrultuda nüfusu kalabalık bir ülke için kalabalık bir meclis tarafından alınan karar halkın bütünlüğü adına fikirlerin kapsayıcılığını arttırmış olacaktır. Diğer bir neden ise, bu yolla üye sayısı az olan bir meclisteki üyelerden birinin diğerlerini etki ve baskı altına alarak, hakimiyeti eline alarak devleti monarşiye götürmesi tehlikesinin önüne

geçmektir. Spinoza meclisi oluşturan üyelerin sayısının vatandaşların oranına 1'e 50 olarak belirler. Yani her elli yurttaş için bir üyenin mecliste temsiliyet sahibi olacağı bir yapı. Böylelikle bu meclis ve yönetim vatandaşlar üzerine kapsayıcı bir karakterle devleti mutlak bir devlet olmaya yaklaştıran özelliklere sahip olacaktır. "O halde, yeterince kalabalık bir meclise verilen bir iktidarın mutlak olduğu ya da bu duruma çok yaklaştığı sonucuna varırız. Eğer mutlak bir iktidar varsa; bu, ancak halkın bütününün sahip olduğu iktidar olabilir" (Spinoza, 2009: 73).

Bahsedilen meclisin herhangi bir üyesinin ölmesi durumunda meclis üyeleri soylu sınıfa ait yeni üyeyi kendileri seçer. Meclis bu ve başka konularda halka danışmaz ve karar alma konusunda mutlak yetkilidir. Bu yönüyle monarşik bir yönetimde kralın ölümlü olması, iktidarının geçici olması anlamına gelirken bir kurum olarak aristokratlardan oluşan meclis bu tür olumsuzluktan muaftır. Kral hastalık yaşlılık vb. durumlar yüzünden iktidarının gücünü her zaman olduğu gibi sürdüremez. Ama meclis için bu da söz konusu değildir ve bütün bunlardan anlaşılabileceği gibi bu kurumun iktidarı mutlaklıktır. Bir süreklilik, mutlaklık taşıdığı için de yönetim kesintiye uğrayarak hiçbir zaman halka dönmez.

Mutlak iktidarın mecliste olması halk için bir kölelik anlamına gelmeyecektir. Çünkü yeterince kalabalık bir meclisin yönetimi kişisel ihtirasların ötesinde iştaha değil akla dayalı olacaktır ve bu da devletin vatandaşları için özgürleştirici, ilerletici bir yönetimi mümkün kılacaktır. Bu yüzden isyanın, ayaklanmanın ortaya çıkıp devleti parçalayacağı, vatandaşların güvenliğinin tehlikeye düşeceği bir ortam söz konusu olmayacaktır. Zira Spinoza'ya göre devletin gerçek yıkım nedenleri genellikle kendi içsel durumlarından kaynaklanmaktadır. Bunlar vatandaşların devlet yönetimiyle uyumlu olmamasına bağlı olarak çıkan isyanlardan, devlet yasalarına karşı gösterdikleri dirençten ortaya çıkar. Bu nedenle iyi bir yönetimi ortaya koyamayan devlet sürekli şekilde içsel bir tehdit altında olacaktır. Balibar'a göre devletin vatandaşları karşısında sürekli olarak içsel bir tehdit altında olduğunun düşünülmesi, vatandaş-vatandaş ilişkisine benzer şekilde devlet-vatandaş ilişkisinin de güvenlik temelli ele alındığını göstermektedir (Balibar, 2004: 89). Devletin demokratik karakter taşıması adına soylu sınıfın üyelik yetkileri aileden veya kanla miras kalmayacaktır. Diğer taraftan mecliste bir karar alınırken eşitlik ve irade özgürlüğünün muhafaza edilmesi için karara ilişkin

oylama gizli şeklinde yapılacaktır. Yüce meclis dışında devlet memurlarını denetlemek ve uygulamalarda etkin olması için meclise bağlı *senekler* meclisi oluşturulacaktır. Meclise bağlı ve meclisin verdiği kararlar doğrultusunda düzenleme ve uygulamalar yapacak bir de senato meclisi söz konusu olmalıdır.

Şimdi daha önce değinilen aristokratik yönetim biçiminin ikincisi, yani meclis üyelerinin ülkenin çeşitli şehirlerinden seçilerek oluşturulacak meclise dayalı yönetim biçiminin incelemesine geçilebilir. Spinoza bu aristokratik yönetimi, bahsettiği ilk biçime göre daha olumlu şekilde öne sürer. Spinoza birinci aristokratik yönetim biçiminde merkezi bir yönetim biçimini benimserken, bu ikinci biçim daha çok yerel özerklik üzerinden işleyen şehirlerarası bir dengeye oturtulmaktadır. Yani devleti oluşturan bütün şehirler kendi içinde kendi şehir meclislerini seçerek, kendi iç işlerinde yetkili olacak ve bu yerel meclislerin üyeleri devletin yüce meclisinin üyeleri durumunda da bulunacaklardır. Bu özerk şehirlerin birbiriyle ilişkisini de belirleyen bir senato kurulu bulunacak ve bu ilişkileri düzenleyecektir. Senato üyeleri bu meclislerin üye sayısının 12'de 1'i olarak oluşturulacaktır. Her şehir kendi içinde memur, görevli ve konsül üyesi atamaları konusunda mümkün olduğu ölçüde özerk olacaktır.

Spinoza'nın bu ikincisini yani, özerk şehirlerden oluşan aristokratik yönetim biçimini savunmasındaki neden; her şehrin, her yerel bölgenin yapısının, arzularının ve dolayısıyla dünya görüşünün farklı olmasına bağlı olarak tek bir merkezin yönetimine indirgenmeden, kendi mizaçlarına göre kendilerini büyük mecliste ifade etmelerini sağlamaktır. Kendi mizacının temsil edildiğini gören her yurttaş da devlete daha büyük bir aidiyet duygusuyla bağlanıp itaatsizlik etme yoluna gitmeyecek, ayrıca bütün farklı fikirlerin birbiriyle biraradalığıyla oluşturulmuş genel bir devlet anlayışı daha adil olacaktır.

[...] sanılanın tersine, yalnızca az sayıda insan her şeye kendi duygularına göre karar verdiği zaman yok olup giden özgürlüktür, ortak iyidir. İnsanların aklı gerçekte her şeyi bir kerede kavramak için çok kıttır; ama düşünüp taşınarak, dinleyerek ve tartışarak bilenir ve sinaya sinaya sonunda insanlar aradıkları ve her kesin üstünde anlaştığı, ilk başta hiç kimsenin aklına gelmeyen çözümü bulurlar (Spinoza, 2009: 100)

Spinoza son olarak tamamlanmadan ölümü nedeniyle yarıda kalan ve "bütünüyle mutlak olan ve demokratik olarak adlandıracağımız" diye bahsettiği demokratik yönetim biçiminin incelemesine geçer (Spinoza, 2009: 109). Bu demokratik devlette hiçbir ayrıcalık soya dayalı kalıtsal şekilde miras olarak birine kalmaz. Demokrasi her bireyin hakkı ölçütüncü en iyi şekilde talepte bulunmasına imkan sağlayacak devlet biçimidir. Devletin vatandaşı olan bir anne ve babadan gelen herkes devlet içinde kamu görevlilerine gelme, seçme ve seçilme haklarına sahiptir.

Spinoza birçok demokrasi biçimini düşünmenin mümkün olduğunu, ama onun ilgilendiği demokrasinin "yalnızca vatanın yasalarıyla yönetilen herkesin bir başkasının egemenliği altında olmadan onurluca yaşayabildiği, yüce meclise seçilme hakkına sahip olduğu ve kamu görevlilerine gelebildiği yönetim biçimiyle" şeklinde tanımladığını belirtir (Spinoza, 2009:110). Ancak Spinoza devamında eşit yurttaşlar olarak tanımladığı kişilerden yalnızca özgür erkekleri kastettiğini yani tanımlamasında kadın, çocuk uşakları dışarıda bıraktığını ifade eder. Spinoza'nın bu ayrımcı tavrını tarihsel, dönemselsel bir düşüncenin etkisi olarak kabul etmek doğru olacaktır. Devamında kadınları erkeklerle eşit görmeme nedenini belli kültür ve tarihsel dönemleri örnek göstererek açıklamaya çalışır. Ona göre erkek ve kadının doğanları gereği eşit olmadığını, erkeğin her dönem ve tarihte kadından daha güçlü ve ona üstün olduğuna bakarak anlayabiliriz.

Yukarıda bahsedildiği gibi, Spinoza asıl üzerinde duracağı bölümü, yani *TP*'nin demokrasi bölümünü yaşamı son bulduğu için tamamlayamamıştır. Ancak daha girişte yaptığı temel açıklamalardan günümüz çağdaş Demokrasi anlayışına yakın bir anlayışla ilerleyeceğini tahmin etmek güç değildir.

3.3. ETİKA'NIN HAKİKAT GÖRÜŞÜNDEN POLİTİKAYA GEÇİŞ

Yukarıda genel anlamda Spinoza'nın politika kuramı onun temel iki politika eseri ışığında incelenerek ortaya kondu. Bu bölümde ise ana problem olan, ikinci bölümde *Etika* ışığında ortaya konmuş Spinoza'nın ontoloji ve hakikat görüşünün onun politika kuramıyla uyum sağlayıp sağlamadığına bakılacaktır. Bunu yapmak için de,

Spinoza'nın mutlak hakikat görüşünün ifade edildiği *Etika* eserinde evrensel hakikate ilişkin ortaya konan ilkler üzerinden (genel olarak *TTP* ve *TP*'de belirtilen) politika görüşlerini değerlendirerek, bu iki alan arasında tutarlı bir ilişkinin var olup olmadığı araştırılacaktır. Başka bir deyişle *Etika*'nın hakikat tasarımı *TTP* ve *TP*'de ifade edilen politika görüşlerinin çıkarılıp çıkarılamayacağına bakılacak. Bu girişim bir yönüyle Balibar'ın işaret ettiği gibi, *TTP* ve *TP*'de ortaya konan politika argümantasyonunun altında yatan ve kaynağını *Etika*'da bulan bir antropoliji ya da "insan doğası" tasarımını çözümlemek olacaktır (Balibar, 2004: 97).

Öncelikle burada Spinoza'nın mutlak ve evrensel hakikat görüşü ile özgürlükçü, farklılıkların kabul edilmesi gerektiğini savunan ve bireysel özerkliğe alan açan demokratik politika görüşü arasında bir gerilim olduğu izlenimi uyandıran nedenlere bakmak gerekecektir. Bu izlenimin uyanmasındaki en önemli nedenlerden biri, tarih içinde hakikat ve politika ilişkisinin (ilk bölümde kısaca değinildiği gibi) tutarlılığını ortaya koyan örneklerin varlığı ve çokluğudur. Yani her türlü politika ya da politika felsefesi kuramı arka planında üzerinde şekillendiği bir hakikat tasarımı bulundurulur. Daha önce bahsedilen örnekler içinde Spinoza ile (genel özellikleri farklı olsa da) mutlak ve evrensel hakikat karakteri anlamında onunla uyuşmasına rağmen, politika görüşü olarak onun tam karşısında yer alan Platon'un öne çıktığı görülmektedir. Önceki bölümlerde görüldüğü gibi Platon'un idealar kuramında ortaya çıkan hakikat görüşü ile politika görüşleri son derece uyumlu bir ilişki sergilemektedir. Hatta politika görüşleri tam da hakikat görüşü üzerine temellenerek ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Platon'un hakikat ve politika arasındaki ilişkiye zemin hazırlayan görüşleri, Spinoza'nın da bu bağlamda değerlendirilmesi için önemli bir kıyaslama örneği sunacaktır. Böylece hakikatin mutlaklığı ve evrenselliği noktasında benzer görüşlere sahip olan iki filozofun politika alanında nasıl olup da bu denli farklı görüşlere sahip olduğu açıklanmaya çalışılacaktır. Platon'un bu ilişkiyi tutarlı bir şekilde kurduğunu bildiğimize göre, Spinoza için bu kıyaslama sonunda iki muhtemel sonuç beklenecektir; ya Spinoza'nın hakikat ile politika görüşleri arasında bir uyuşmazlık, gerilim söz konusudur ya da Spinoza'nın hakikat görüşü mutlak ve evrensel olmasına rağmen Platon'un hakikat görüşünden bazı yönleriyle ayrılarak demokratik, özgür ve özerk bireylerin bulunduğu bir politika alanına zemin hazırlamaktadır. Bu inceleme sonunda gösterilmesi umulan ihtimal ikinci ihtimal olacaktır.

Önceki bölümlerden hatırlanacağı gibi, Platon'un idealar kuramıyla dile getirdiği hakikat, politika alanında epistemolojik bir yolla ortaya mutlak ve ideal bir devlet tasarımı ve bunun başında olacak bir filozof kral koymaktadır. İdeaların bilgisinin hakikatin bilgisi olması, buna ulaşacak kişilerin ideal devletin başında olmasını gerekli kılmaktaydı. Diğer taraftan insanlar arasında bir takım özsel ayrımlar olmasından dolayı hakikat bilgisine herkes aynı şekilde ulaşamayacaktır ve devletin başına sadece bu yeterliliğe sahip filozoflar geçmelidir. Görüldüğü üzere mutlak bir hakikat ve onun evrensel bilgisi üzerine şekillenen politika tasarımı karşılığını seçkinci (*elitist*) bir rejimde bulmaktadır. Platon'un mutlak hakikat kuramı ve bunun politika alanına olan epistemolojik yansımalarının seçkinci bir rejime zemin hazırlamasının Spinoza'dan eden aynı şekilde gerçekleşmediğini incelemek Spinoza'nın hakikat ve politika görüşleri arasındaki ilişkiyi anlamak için iyi bir yol sunacaktır. Daha doğrusu, *Etika*'nın hakikat zemininden politika alanına geçerken ortaya Platon'a benzer seçkinci rejim ve mutlak bir devlet biçimi çıkıp çıkmayacağına bakmak Spinoza bağlamında politika ve hakikat ilişkisini incelemek için verimli bir yol sağlayacaktır.

Spinoza'nın politika felsefesi anımsanacak olursa, onun politika alanında herhangi seçkin, üstün bir insan tipine yer vermediği hatırlanacaktır. *Etika*'da bütün insanlar ve hatta varlıklar özleri itibarıyla aynı töze ve hakikate dayanarak eşit şekilde betimlenmektedir. Dolayısıyla *Etika* ontolojisi ve hakikat anlayışının politika alanında her türlü seçkin ve üstün insan tipine kapıları kapattığı nokta tam da burasıdır. İnsanlar ve bütün varlıklar aynı Tanrı ve hakikatin farklı *modus*'ları olarak sadece niceliksel bir farkla birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Öz itibarıyla aynı doğaya sahip olan insanlar, Platon felsefesinde söz konusu olan niteliksel farklılığı içermeyen tam da ortaya konan tek, evrensel ve mutlak hakikat aracılığıyla ortak bir hakikate dayanarak eşitlenmektedir. Mutlak töz ya da Tanrı'nın temsil ettiği mutlak hakikat, tekil varlıklar olan *modus*'larla ilişkisinde onların toplamı ve onları içeren Doğa'nın bütünlüğü olarak aşkın değil, içkin bir hakikat anlayışına denk düşmektedir. Hakikat varlığa içkin olduğu için aşkın bir hakikat gibi varlıkla arasında bir mesafe de söz konusu değildir. Dolayısıyla evrensel aşkın bir hakikatin tekil varlıklar üzerinde yukarıdan belirlenimi de söz konusu olmamaktadır. İnsanlar arası eşitlik görüldüğü gibi hakikatin içkin karakteri üzerinden gerçekleşmektedir. Diğer taraftan içkin bir hakikatin varlığı, aşkın hakikat anlayışında söz konusu olan her türlü hiyerarşik varlık görüşünü de dışarıda bırakır

(Akal, 2010: 83). Dolayısıyla bu hakikat görüşünde Platon felsefesinde olduğu gibi hakikatin bilgisini tam olarak kavrayarak üst bir mertebeye çıkacak seçkin bir insan tipi veya devlet yöneticisine de yer yoktur. Zira Spinoza'nın evren ve hakikat anlayışında herhangi hiyerarşik bir anlayış söz konusu olmadığı için, bireyin epistemik bir yetkinlikle çıkacağı ve varlık alanında niteliksel olarak bulunacak bir üst mertebe söz konusu değildir. İnsanlar için hakikatin doğru bilgisine sahip olmak onları sadece diğer insanlar içinde daha bilge yapar ve bu da onu üst bir mertebeye çıkarmadığı için onu ayrıcalıklı ve seçkin bir konuma taşımaz. Herkes ve her şey hakikatle ilişki bağlamında doğal haktan pay aldığı ve aynı tözün eşit parçaları olduğu için varlıklar arasında niteliksel seçkinciliğe götürecek bir ilişki söz konusu değildir.

Spinoza'nın *Etika*'da ortaya koyduğu evren görüşünde modern anlamda bir özneye yer yoktur. Bunu yerine Doğa'nın bütünlüğünde söz konusu olan tek şey parça ve bütün ilişkisidir. Doğa'nın bütünlüğü içinde sınırlı bir parçanın (bedenin) fikri olarak insan zihni, sonsuz olan Doğa'nın parçalarıyla kurduğu parça-bütün ilişkisini hiçbir zaman tam olarak kavrayamayacaktır. Bu onun da bir parça, sınırlı bir *modus* olmasından gelir. Dolayısıyla *Etika* içinde Doğa'nın ötesine geçerek onu kavrayacak bir özne veya akla yer yoktur. Bu yüzden insan aklının bu sınırlılığı epistemolojik temellere dayanan bir bilgeliğin, daha doğrusu seçkinciliğin temellerini ortadan kaldırmaktadır. Buradan çıkacak sonuca göre hiçbir akıl başka bir akla mutlak hakikati kavrama iddiasıyla üstünlük sağlayamayacaktır. Bilgi türleri göz önünde bulundurulduğunda (özellikle üçüncü tür bilgi), aklın akıldan üstün olduğu kabul edilse bile bir aklın başka bir akli belirleyebileceği kadar üstün olmadığı bilinmelidir. Çünkü hakikati üçüncü tür bilgi düzeyinde tam olarak kavrayan biri, Doğa'daki tekil varlıklar arasındaki farklılığı ve eşitliği (bütün varlıkların aynı şekilde tek hakikatin tezahürleri olduğunu bilerek) kavrayarak farklı olanın, ötekinin de tıpkı kendisi gibi hakikate eşit mesafede olduğunu bildiği için ona saygı duyması gerektiğini bilecektir. Bu saygı, hakikati bu düzeyde kavrayan biri için sadece bilinç sahibi insana değil, diğer bütün varlıklara da yönelmiş olur. Kısacası hakikati bilmek epistemolojik bir fark yaratsa da diğer insanlar üzerine seçkin bir üstünlük ve tahakküm kurma hakkı sağlamaz. Diğer taraftan insanın hakikati kavraması, onun Doğa'nın bir parçası olarak bütün içinde sadece bir parça olduğunu kavramasını sağlayacak ve ona bütün karşısındaki sınırlı kavrayışını gösterecektir. Bu yüzden *Etika*'nın hakikatini tam olarak kavrayan bilge kendi bilgelik

konumuyla övünüp insanlar üzerine tahakküm etme hakkını talep edecek bir karakter taşımaz. Tam tersine bu bilgelik insanın eksikliğini kavraması üzerinden gerçekleştiği için onu daha mütevazı kılacaktır.

Diğer taraftan *Etika*'nın hakikat tasarımı da yer alan parça-bütün ilişkisinin seçkinciliğe değil demokrasiye zemin hazırladığını görülmektedir. Bir devletin ayakta kalmasının, en doğru şekilde yönetilmesinin, onun en fazla sayıda bireyi yönetime katmasından geçtiği Spinoza'nın politika görüşlerinden hatırlanacaktır. Bu doğrultuda bir devletin yönetim biçiminin *Etika* hakikatine uygun olmasının önemli ölçütlerinden biri onun yine yönetime ne kadar çok bireyi katmış olmasına göre belirlenir. Zira her birey mutlak hakikatin tekil ve birbirinden farklı tezahürü, *modus*'u olduğundan, ne kadar çok farklı birey bir araya gelerek bir birlik veya devlet oluşturursa, bu birlik hakikatin bütünlüğüne o denli yaklaşmış olur. Dolayısıyla birlik ne denli hakikate yaklaşırsa, bu birliğin oluşturduğu devlet biçimi de tanrısal yasaya o denli uygun oluşturulmuş olur. Birden çok bireyden, yani hakikatin farklı *modus*'larından oluşturulmuş devlet Doğa'nın bütünsel hakikatine yaklaşmış ve birden çok akla yer verdiği için tanrısal aklı iyi kavramış olacaktır. Yani *Etika*'nın mutlak töz-*modus* ilişkisine en uygun politika tasarımı böylelikle ortaya çokluğun katılımını sağlayan demokrasi olarak çıkmaktadır.

Yine Spinoza'nın politika görüşlerinde ön plana çıkan özgür ifade ve düşünce vurgularının temelleri *Etika*'da görülebilmektedir. Düşünce ve ifade özgürlüğü, yukarıda bahsedilen farklı *modus*'lar olan insanların bir araya gelerek kendilerini özgür şekilde ifade edip ortak aklı beslemesi, yani bütünsel hakikate yaklaşılması için hayati önem taşımaktadır. Dolayısıyla burada, Spinoza'nın ontolojisinden politikaya geçişte ortaya çıkan parça-bütün ve hakikat ilişkisinde iletişim de önemli bir yere oturmaktadır. İletişimin ifade özgürlüğüyle olanaklı kılındığı bir politika zemininde Tanrı'nın (hakikatin) tekil *modus*'larının (insanların) zihin ve fikirleriyle iletişime girmesi devletin tanrısal, evrensel akla yaklaşmasını sağlayacaktır. Diğer taraftan bazı insanların fikirleri başkalarına göre hakikate daha yakın olsa da, insan aklının bütünsel hakikat karşısındaki sınırlı kavrayışından dolayı, mümkün olduğunca çok bireyin fikrinin politika alanına evrensel hakikate yaklaşmak için yansması gerekecektir. Hakikat üzerinden şekillenen politika zemininin böylelikle en doğru ifadesini yine demokraside,

eşit bireylerin kendi aklı ve fikrine dayanarak katılımında bulunarak iletişime girdiği bir alanda bulunduğu görülmektedir.

Buraya kadar genel anlamda Spinoza'nın politika için savunduğu demokrasi düşüncesinin arkasında *Etika*'da ortaya konan *conatus* kavramı ve *töz-modus* ilişkisi gibi ontolojik içeriklerin yer aldığı anlaşılmaktadır. *Etika*'daki mutlak ve tek hakikat görüşü politika alanında ortaya Platon'da olduğu gibi hakikatin bilgisine yaslanmış tekçi, buyurgan ve tahakkümcü bir filozof kral çıkarmaz. Tam tersi Spinoza, bu yöndeki bir yönetimi, tek bir iradenin yönetimi olarak hem *Etika* ontolojisine hem de bunun politika alanındaki yansımalarına dayanarak "saçma", yani akla dayanmayan bir yönetim olarak mahkum eder. Akal'a göre Demokrasi bu anlamda var olan rejimler arasında iyi olacak rejimlerden biri değil, ontoloji ve dolayısıyla hakikatle uyumlu yegane ve zorunlu sosyal ilişkiler sistemidir. Hakikatin doğal zorunluluğunun politika alanında yasal bir çerçeveye ihtiyaç duymasının tek nedeni, insanın hakikatle, onun kavranmasıyla kurduğu ilişkide çoğu zaman yetersiz bir durumda kalmasından kaynaklanmaktadır (Akal, 2010: 115).

Şimdi de yukarıda değinilen noktalar ışığında Spinoza'nın ontolojisinde, bütün içindeki tekillerin birbirine göre farklı olmasından ortaya çıkan ve politika alanında demokrasinin temellendirmesi noktasında önemli bir görevi olan çokluk (*multitudo*) kavramına bakılabilir. Çokluk kavramı, Spinoza felsefesindeki ontoloji ve politika alanları arasındaki doğrudan ilişkiyi göstermesi açısından çok önemlidir. Spinoza'nın *TP* öncesindeki eserlerinde genellikle yığınlar, kalabalıklar (*vulgus*) olarak olumsuz bir vurguyla adlandırdığı insan topluluğu bu eser öncesinde *multitudo* şeklinde çok az kullanılmıştır. *TP*'de ise daha farklı, olumlu veya pek olumsuz olamayacak bir düzeyde yeniden anlamlandırılan çokluk özellikle *TP*'de politik bedenin kurucu ilkesi şeklinde belirtilir. Paolo Virno, çokluk kavramının Spinoza için anlamını şu şekilde ifade eder; "Spinoza'ya göre *multitodu* (çokluk) tam anlamıyla *kamu sahnesinde*, kolektif eylemlerde, komünal ilişkilerin idaresinde, merkezci bir hareket etme biçimi içinde buharlaşmadan, Bir'le bir bütün oluşturmada *varlığını sürdüren bir çoğulluğa* işaret eder" (Virno, 2013: 26). Yine Virno'ya göre halk ve çokluk kavramları birbirine karşıt şekilde konumlanır. Halk kavramı, çokluğa karşıt olarak en doğru anlam ve kaynağını modern dönemde Hobbes'un politika görüşlerinde bulur. Hobbes, ortak bir noktada, tek

ve aynı anlamda birleşmeyen bireylerin oluşturduğu çokluğun mutlak devletin işleyişi için engel teşkil edeceğini düşünmekteydi. Devletin işleyişinde bu tarz olumsuz durumlara engel olmak için Hobbes, mutlak devletin yansıması olarak halkı tek vücut olmuş insan birliği olarak öne çıkarmıştır. Bu kavram etrafında bir araya gelmiş bireylerin sahip oldukları bireysel farklılıklar mutlak devletin işleyişine zeval getirmeyecek bir bütünlük için feda edilir. Zira bireysel farklılıkların var olduğu çokluk, Hobbes’a göre devlet öncesi, insanın insan için en büyük tehdidi oluşturduğu doğal durumun genel karakterine denk düşer. Devletin oluşumu, çokluğu oluşturan ve farklı eğilimleri olan tekil bireylerin yönünü tek bir amaca çevirerek, onların halk olarak oluşturulmalarıyla mümkündür (Virno, 2003: 27). Halk ve çokluk kavramlarının karşıtlığı üzerinden ortaya konan halk kavramının açıklaması çokluğun anlamını daha iyi kavratmaktadır. Çokluk, bireysel farklılıkların toplumsal yapının içinde devam ettiği, farklı bireyler tarafından oluşturulan bütündür. Tümenin indirgeyici yapısını toplumsal birliğe uygulamadan, farklı bireyler üzerinden kolektif bir toplumsallığın bir aradalığının imkanını sunar. Halk ve çokluk kavramları arasındaki farkı Negri ise şu şekilde ifade eder;

Halk geleneksel olarak üniter bir kavramsallaştırma olmuştur. Nüfus elbette birçok farklılık tarafından belirlenir, ancak halk, bu çeşitliliği bir tekilliğe indirger ve nüfusa bir özdeşlik dayatır: “Halk” birdir. Çokluksa aksine çoktur. Çokluk asla bir tekilliğe ya da tek bir özdeşliğe indirgenemeyecek sayısız içsel farktan müteşekkildir: Kültür, ırk, etnik köken, toplumsal cinsiyet ve cinsellik farkları kadar farklı emek biçimlerini, farklı yaşam tarzlarını, farklı dünya görüşlerini, farklı arzuları da kapsar. Çokluk tüm bu tekil farkların çoğulluğudur (Hardt ve Negri, 2004: 12)

Görüldüğü üzere Spinoza devlet teorisi içinde halk kavramı yerine çokluk kavramını ortaya koyup, toplumsal yapının içindeki bireysel çeşitliliği göz önünde bulundurarak hareket ettiğini göstermektedir. Spinoza, bu çokluk temelli devlet anlayışıyla modern devlet anlayışından temsiliyet noktasında da önemli bir farkla ayrılmaktadır. Modern devlet anlayışında devleti meydana getiren halk bir sözleşmeyle yönetim hakkını devlete mutlak şekilde devrederek yönetimde dolaylı bir şekilde temsil edilir. Ancak Spinoza’nın çokluk temelli devlet teorisinde böylesine dolaylı bir ilişki söz konusu değildir. Çokluk, oluşturduğu devlet yönetiminde kesintisiz ve dolaylımsız

bir şekilde yer alarak, kendi kendisini yöneten ve temsil eden bir karakter sergiler. Canaslan bunu “yönetilmekten ziyade, kendini yönetmeye muktedir bir çokluk” şeklinde ifade eder (Canaslan, 2009: 39). Böylece çokluğun karakteri doğrudan, olduğu gibi devlete ve onun yönetim ilkelerine yansıyacaktır.

Şimdi de Spinoza’nın politika ve devlet temelleri teorisinde son derece önemli bir yere sahip olan çokluk kavramının *Etika* ontolojisindeki temellerinin incelemesine geçilebilir. Politika alanına ait bir kavram olarak çokluğun ontolojideki temelleri, Spinoza’nın daha önce bahsedilen hakikatin Doğa’ya içkinliği ve parça-bütün ilişkisi gibi fikirlerine dayanır. Hatta bu temellerle olan çok sıkı ilişkisi nedeniyle çokluk kavramının politik olduğu kadar ontolojik bir kavram olduğu da söylenebilir. Çünkü çokluk kavramını ortaya koyan temel düşünce, Spinoza ontolojisinde Doğa’yı oluşturan tekilerin bireyselliklerine dayanır. Başka bir ifadeyle söyleyecek olursa çokluk, ontolojik alanda Doğa’yı birbirine indirgenemeyecek farklılıklarıyla meydana getiren tekilerin karakterlerinin politika alanına olduğu gibi yansımasıdır. Dolayısıyla çokluk temelli oluşturulmuş devlet ontolojik bir alanda kurulmuştur ve politika tam da bu yüzden ontolojiye dahil edilmiştir. Ontolojik alanda, daha önce de bahsedilmiş bir şekilde ilişkiye giren, hiyerarşik bir farktan uzak, hakikatin içkinlik düzlemi nedeniyle hakikate eşit mesafede olan tekilerin ortaya koyduğu bu ilişki biçimi politika alanına olduğu gibi çokluk olarak yansımaktadır. Ontolojik alanda varlıklar arasında eşitlik düzeyinde kurulan ilişkide nasıl ki tekiler birbirine göre dönüştürülmeden, kendilerine içkin hakikate dayanarak bireyselliklerini muhafaza ediyorlarsa, aynı şekilde politika alanında çokluğu oluşturan bireyler ontolojik temelde hakikatten aldıkları eşit pay sayesinde bireyselliklerini muhafaza ederek toplumsal ilişkilere dahil olurlar. Böylelikle, politika alanındaki çokluğun içinde yer alan her varlık ya da birey kendi tekil kimliğiyle, kendi bireysel varlığıyla hakikatin, tanrısal Doğa’nın bütünlüğüne katkı sağlamak için yerini alır. Spinoza’ya göre mutlak devlet ve iktidar, çokluğun yönetime herhangi bir temsiliyet dolayımı olmaksızın, kendisi olarak dahil olup kendi kendisini temsil ettiği rejimdir. Bu da en iyi ifadesini temsiliyet içermeyen demokraside bulmaktadır. Yani demokrasi, ontolojik temelli politik bir kavram olan çokluğun politika alanına olduğu gibi katılımını sağladığı için ortaya bir kez daha hakikate en uygun rejim olarak çıkmaktadır.

Şuana kadar görüldüğü üzere Spinoza'nın hakikat ve politika görüşleri arasındaki temel ilişki varlıkların bireyselliği, özerkliği üzerinden meydana gelmektedir. Yani hem hakikatin ortaya konduğu ontolojik alan hem de bunun politika alanına yansıyan etkileri gözlemlendiğinde, her iki alanda da temel argümanın varlıkların, bireylerin özerkliği, bireysellikleri üzerinden şekillendiği görülmektedir. Yani Doğa içinde eriyip yok olmayan, her biri özerk ve kendine has farklılığını hakikatin bütünlüğü karşısında muhafaza edebilen tekilerin ön plana çıkartılmasıyla. Bu yüzden Spinoza'nın hem ontolojisinin hem de politika felsefesinin iyi anlaşılıp aralarındaki ilişkinin çözümlenmesi için mutlak hakikat zemininde tekilerin özerkliğine zemin hazırlayan argümanların iyi anlaşılması gerekmektedir. Dolayısıyla bu noktada sahneye yine Spinoza'nın ontoloji ve politika felsefesi için çok temel bir kavram olan *conatus* kavramı çıkmaktadır. Bu kavram, ontolojik zeminde bütün tekil varlıkların özüne, bireysel varlığına işaret eden, tekiler arası ilişkide belirleyici olan bir temel kavramdır. Bu kavramın tekil varlıkların bütünle olan ilişkisinde ne türden bir temel oluşturduğunu anlamak, tekilerin, bireylerin mutlak hakikat ve tümellik karşısında ne şekilde ortaya çıktığının anlaşılmasına olanak sağlayacaktır. Bu yolla ontolojik zeminde tekil varlığın özerkliğini ortaya çıkaran bu kavramın politika alanında bireysel özerkliği ne şekilde temellendirdiği daha iyi anlaşılmış olacaktır.

Spinoza *Etika*'nın üçüncü bölüm, dört ve sekizinci önermeleri arasında *conatus* kavramının temel özelliklerini ve tanımını verir. Özellikle altıncı önermede “tek tek her şey varolduğu sürece kendi varlığını sürdürmeye çabalar” (III, Önerme 6) şeklinde bir açıklama yapıldıktan sonra yedinci önermede bu çaba *conatus* olarak adlandırılarak bunun bizzat bireysel varlığın kendi özünden kaynaklandığı belirtilir (III, Önerme 7). Yani *conatus*, bireysel varlığın kendi özünden kaynaklanan bir yönelimle varlığını sürekli olarak koruma çabasıdır. *Conatus* kavramı, Spinoza'nın kendi tanımlamasına uygun olarak genel felsefe literatürde bu şekilde ele alınır, yani tekil varlığın varlığını korumak için gösterdiği çaba. Buradan hareketle Spinoza felsefesinde bireysel varlıklar için yok olmanın ne anlama geldiğine bakılacak olursa, bu kavramın aynı zamanda bireysellik ve bireysel özerklikle olan yakın ilişkisi de çok daha iyi kavrayabilir.

Öncelikle Spinoza için var olmanın, tekil bir şey olarak mevcut olmanın ne anlama geldiğine bakılmalıdır. Spinoza için bir tekil olarak var olmak, Deleuze dediği

gibi, sonsuz küçük parçanın bir bağıntı oluşturmaya aracılığıyla Doğa içinde birleşik bir beden olarak bulunmaktadır. “Her birey tekil bir özdür ve bu tekil öz diferansiyel tipten bağıntılar olan karakteristik bağıntılarda kendisini ifade eder ve sonsuz küçüklerin sonsuz toplamaları bu diferansiyel bağıntılar altında bireye aittir” (Deleuze, 2008: 165). Doğa, sonsuz küçük parçalardan meydana gelen bir bütündür. Birey de, bu sonsuz parçalardan bazılarının bir araya gelerek, belli bir oran ve bağıntıyla oluşturduğu görece daha büyük bir parçadır. Yani aslında birey için var olmak, kendisini oluşturan sayısız küçük parçanın oluşturduğu bir bağıntı olmaktır. Deleuze’ün “aslında bana belli bir bağıntı altında ait olan uzamlı parçalara, sonsuz küçük parçalara sahip olduğum ölçüde diyebilirim ki varım” şeklinde ifade ettiği gibi, var olmaya devam etmek, kendisini oluşturan bağıntıyı devam ettirmeye bağlıdır (Deleuze, 2008: 165). Bu anlamda *conatus* bu bağıntıyı devam ettirmeyi ya da onu güçlendirmeyi ifade eder. Tekil bireyin var olmasının ne demek olduğuna baktıktan sonra, Spinoza için varlıktan kalkmanın, yok olmanın, ölmenin ne olduğuna bakılabilir. Spinoza *Etika* dördüncü bölümün 39. Önerme notunda ölmekten ne anladığını şu şekilde ifade eder;

Ben ölmek deyince, bedeni oluşturan kısımların karşılıklı olarak başka bir hareket ve hareketsizlik oranına sahip olmalarını anlıyorum. Çünkü beden kan dolaşımı ve onun yaşam emareleri olarak algılanabilecek başka özellikleri aynen devam etse bile, insan bedeninin kendi doğasından büsbütün farklı bir doğaya geçebileceğini inkara yeltenmiyorum [...] Bazen bir insan öyle değişimler geçirebiliyor ki, onun hala aynı insan olduğunu öyle kolay kolay söyleyemiyorum (IV, Önerme 39, Not)

Burada Spinoza her ne kadar insan için ölmekten ne anladığını ortaya koyuyorsa da, genel anlamda tekil varlıkların yok olmasından biraz önce bahsedildiği gibi bireysel varlığı oluşturan bağıntıların ortadan kalktığını anladığı çıkarılabilir. Zira insan için ölmek, bedeni oluşturan bağıntı dengesinin bozulması, yani hareket veya hareketsizlik oranlarının değişmesi anlamına gelmektedir. Deleuze’e göre ölmek Spinoza için şu anlama gelir; “Ölmek kesin olarak şu demektir ve başka bir şey demek değildir: Bana ait olan parçalar bana ait olmaktan çıkar” (Deleuze, 2008: 165). Başka bir ifadeyle ölmek, bütün tekil ve bireysel varlıklar için kendisini oluşturan bağıntıların başka bağıntılara dahil olmak üzere dağılması anlamına gelir. Yani ölmek bireyin, tekil varlığın bedenini oluşturan parçaların dağılarak Doğa’nın bütünlüğüne karışmasıdır. Ölmek, tekil varlığın kendi bireyselliğini meydana getiren bağıntılarını kaybetmesidir.

Spinoza felsefesinde bireysel olarak var olmak ve ölmenin ne demek olduğuna baktıktan sonra, tekil varlıkların özünü ifade eden *conatus* kavramı bu doğrultuda incelenebilir. Ölmek yukarıda görüldüğü gibi Doğa'nın bütünlüğü içinde tekil varlığın kendi tekilliğini, bireyselliğini meydana getiren bağıntıları kaybetmesi anlamına geldiğine göre, ölmek bir anlamıyla da tekil varlığın bireyselliğini, tekilliğini kaybetmesidir. Zira tekil varlığı meydana getiren parçalar için bir mutlak yok oluş söz konusu değildir. Yok olan sadece bunlar arasındaki bağıntı ve dolayısıyla bunun ifade ettiği tekil varlığın bireyselliği olduğuna göre ölmek, tekillerin bireyselliğini kaybederek tümele dağılması anlamına gelir. Burada ölmek deyince canlı veya cansız bütün varlıkların yok olmasının, bunların varlıkta kalma ısrarını sürdürememesi kastedilmektedir. İşte tam bu noktada, *conatus*'un "varlıkta kalma ısrarı" olarak ifade edilen tanımı, "tekil varlığın kendisi olarak tekil ve bireysel bir varlık kalma ısrarı" olarak düşünülebilir. Varlığın var kalma ısrarını, yani *conatus* kavramını, ölmek ya da varlığını kaybetmenin ne olduğu düşünüldüğünde, bu kavramın anlamı tekillerin Doğa'nın bütünlüğüne dağılarak onun içinde erimemek için varlığını sürdürme ısrarı olarak düşünülebilir. Böylelikle tekil varlıkların temel yasası olarak *conatus* kavramı, tekil varlığın bireyselliğini bütün karşısında sürdürme çabası olarak okunmaya elverişli hale gelir. Yani tekillerin özüne dayanan ve doğa içinde sürekli olarak devam eden bir bireysel kalma mücadelesi söz konusudur. Her varlık kendi *conatus*'una dayanarak doğa içinde kendi bireyselliğini, kendi tekilliğini ve insan anlamında özerkliğini sürdürme çabasıdadır. Her tekil varlığın temel amacı, onu o yapan bağıntıları muhafaza ederek "kendisi olarak" var kalmaktır. *Conatus*, var kalma çabası olarak, tekil varlığın kendisine özgü bağıntılarını devam ettirmesi, yani kendi kimliğini muhafaza etme çabasıdır.

Görüldüğü gibi bütün tekil varlıkların özünü ifade eden *conatus* kavramı bireyselliğe büyük bir vurgu içermektedir. Hatta *conatus*, bireysel varlığın kendi kimliğini, kendi bedeninin yapısını devam ettirmesi çabasıdır. Zihnin bedenin fikri olduğu ve ikisi arasındaki paralellik düşünüldüğünde bu kavramın politika alanına doğrudan yansımaları fark edilebilir. Zira politika alanı bireysel fikirlerin ön plana alındığı ve bu fikirlerin belirleyici olduğu alandır. Ontolojik bir kavram olarak *conatus*, bireysel kalma çabasını tekil varlıkların özüne dahil eder. Dolayısıyla Spinoza'nın politikaya ilişkin fikirlerinin temel argümanlarının dayandığı bireyin kendisi olarak

bireyselliğinin, özerkliğinin muhafaza edilmesi gerekliliği kaynağını yine ontolojik zeminde oluşturulan bir kavramda bulur. Yani buraya kadar yapılan değerlendirmelerde görüldüğü gibi, Spinoza'nın politika görüşlerinin temel argümanları genel olarak kaynağını hakikatin ifade edildiği ontolojik alanda bulur. Dolayısıyla bütün bu değerlendirmeler gösteriyor ki Spinoza'nın hakikat ve politikaya ilişkin görüşleri arasında bir gerilimin söz konusu olması bir yana, iki alan birbirini içererek kapsamakta, daha doğrusu politika alanının kurulma zemini ontolojik hakikat üzerinden gerçekleşmektedir.

SONUÇ

Çalışma boyunca görüldüğü gibi felsefenin temel arayışı en başından beri hakikatin ne olduğunu bilmeye dönük bir çabadır. Bu anlamıyla felsefe tarihi hakikate yaklaşma, onu ele alma anlamında kabataslak olarak belli dönemlere de ayrılabilir. En genel anlamda yapılacak bu ayırmada, hakikatin insan zihnine aşkın, ondan bağımsız bir mekanda olduğu düşünülen dönem Platon’dan Kant’a kadar olan dönem sayılabilir. Hakikatin özne ve onun akıl düzleminde ele alındığı dönem Kant’la başlayan döneme, hakikatin dayanağının dil ve onun düzlem ve sınırları olduğunun düşünüldüğü dönemin ise “dile dönüş” dönemine denk geldiği söylenebilir (Gözkan, 2008: 14). Bu arayış çeşitli dönemlerde, çeşitli filozoflar tarafından farklı şekillerde, farklı yapılarla ortaya konmuşsa da, en temel arayış bütün evrenin yapısını, anlamını ortaya çıkaracak hakikatin ne olduğu bilmeye yöneliktir. Bu anlamda felsefe tarihi okuması, bir hakikat arayışı tarihi olarak da okunabilir. Zira neredeyse bütün filozoflar evreni, varlığı anlama çabasına girerken bunu temel bir noktaya bağlayarak ortaya bir hakikat görüşü koymuş olurlar. Bu hakikat genel anlamıyla varlığı ve evrenin bütününe açıklamaya dönük bir yapıya sahip olduğu için, onu ortaya koyan filozofun evrenin bütününe dair bakış açısını ortaya koymuş olur. Hakikatin bu kapsayıcı yapısı, doğal olarak filozofun politika görüşlerini de etkileyerek belirler. Zira her politika görüşü, hakikati reddetsin veya kabul etsin, temeli hakikate ilişkin bir düşünceye dayanarak ortaya çıkar. Sonuç olarak bütün çalışma boyunca gösterilmeye çalışılan temel problem, bir filozofun hakikate ve varlığa ilişkin görüşlerinin, onun politikaya dair görüşlerine zorunlu olarak yansıtacağı üzerinedir. Özellikle birinci bölümde görüldüğü üzere felsefe tarihindeki önemli politika filozoflarının politika görüşleri, bunu ortaya atan filozofların ontolojisine, epistemolojisine ve daha doğrusu hakikate ilişkin görüşlerine doğrudan doğruya bağlı olmaktadır.

Felsefe tarihinin hakikatin tarihi olarak okunmasına ilk örnek olarak doğa filozofları gösterilebilir. Onlar, değişenin altında değişmeyen arayarak evrenin temel maddesini, yapı taşını ortaya koymaya çalışırken her biri hakikate ilişkin farklı bir fikir beyan etmiştir. Doğa filozofları tarafından *arkhe* olarak ortaya konan hakikat, her bir filozof tarafından farklı bir şey olarak düşünülmüşse de, hepsinde ortak olan nokta *arkhe*’nin doğanın, evrenin bütünlüğünü açıklaması iddiasında olmasıdır. Dolayısıyla

her açıklama bir hakikat tasarımı olarak ortaya çıkmaktadır. Sofistler ise, evrensel ve mutlak bir hakikatin varlığını kabul etmeyerek, her şeyin ölçüsünün insan olduğunu dile getirerek, yine hakikat üzerine bir görüşle felsefe tarihi içerisinde yer almışlardır. Onlar bütün gerçekliği insanın bakış açısına indirgeyerek politikanın da bu anlamda düşünülmesi gerektiğini dile getirmişlerdir. Evrensel hakikatin mutlak bir şekilde bulunmadığı bir evrende politika alanı da bu nedenle herhangi bir hakikate göre düzenlenmek zorunda olmayacak ve her şeyin ölçüsü olan insan politika alanında da kendi iradesiyle ön plana çıkacaktır. Hakikatin olmadığı politika alanı insanlar arası hiyerarşiye kapıları kapattığı için seçkinci bir noktadan eşitlikçi bir noktaya geçmiş olacaktır. Platon'un idealar kuramıyla ortaya koyduğu mutlak hakikat teorisi epistemoloji temelinde politika alanına seçkinci bir devlet kuramı çıkarmıştır. İdeaların mutlak oluşu ve ideal olması politika alanına olması gereken fikrinin yerleşmesine ve farklılıklara karşı tahakkümcü bir karakterle bu farklılıklara müdahale etmesi meşru bir filozof kralın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Aristoteles ise aşkın idealar kuramından farklı olarak, varlığın temeline madde-form öğretisini yerleştirip doğaya ve evrene ilişkin ortaya daha içkin bir hakikat görüşü koyup, buyurgan ve tahakkümcü aşkın hakikatin temellerini ortadan kaldırarak politika alanında bireysel iradeye daha fazla yer açmıştır. Onun, teorik ve pratik bilimleri birbirinden ayırarak, mutlak hakikati teorik bilimlere, politikayı ise pratik bilimlere ait olacak şekilde konumlandırması, teorik alana ait mutlak hakikatin pratik alana ait olan politika alanı üzerinde oluşturacağı olumsuz etkilerin önüne geçmesini sağlamıştır. Ortaçağ'da ise mutlak hakikat olarak ortaya çıkan Tanrı düşüncesi, politika alanının da tanrısal fikirler doğrultusunda dönüştürülüp düzenlenmesi gerektiği düşüncesini ortaya çıkarmıştır. Hakikatin Tanrı olarak düşünülmesi, tanrısal otoritenin sözcüsü olan Kilise ve din adamlarına politika alanında önemli bir güç kazandırmış ve onların krallar üzerinde dahi büyük bir nüfuz elde etmelerine neden olmuştur. Rönesans dönemi ise, politika ve toplumsal olaylar ile hakikat düşüncesi arasındaki doğrudan ilişkiyi başka bir anlamda ortaya koymaktadır. Bilimsel bir takım gelişmeler ve buluşlar, Kilise'nin hakikat fikirlerini sarsmış ve onun politika alanında elinde bulundurduğu gücü kaybetmesine neden olmuştur. Bu doğrultuda bahsedilen aşkın hakikat görüşü yerine ortaya doğaya içkin bir hakikat görüşü çıkmış ve bu da doğaya karşı ilgiyle ona bir geri dönüşün yaşanmasına neden olmuştur. Hakikatin doğaya içkin düşünülmesi, buna bağlı olarak doğaya dönülmesi

modern felsefi düşünce ile modern bilimin ortaya çıkmasına önayak olmuştur. Descartes ise, hakikati kesin bilgi temelinde ortaya koymaya çalışmış ve bunu öznenin bilişsel süreçleri üzerinden gerçekleştirmeye çalışmıştır. Hakikatin, evrensel ve kesin bilginin öznenin hareketle ortaya konması, politika temelinde özneler arası ilişkiyi sorunlu hale getirmek gibi bir tehlikeyi ortaya çıkarmıştır. Bunun nedeni, öznenin evren ve hakikat tasarımıyla ortaya koyarken sadece kendi zihinsel süreçlerinden hareket edip doğaya dönmesidir. Bu da doğa içindeki diğer öznelerin hakikat tasarımlarına karşı bir mesafenin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Öznenin kendi zihinsel faaliyetleri sonucu ortaya koyduğu “evrensel” bilginin bütün özneler için hakikatli bilgiye denk düşüyor olması ön kabulü, diğer öznelerin sahip olduğu görüşlere karşı bir önyargıya yol açarak modern dönem politika felsefesi için ciddi problemlere neden olmuştur. Bütün bu değerlendirmelerin gösterdiği gibi felsefe tarihi bir hakikat arayışı tarihidir. Dolayısıyla onun evrensel ve mutlak karakteri her şeyi belirlediği gibi politikayı da belirlemiştir. Bu nedenle her türlü politika teorisinin arka planında bir varlık görüşü, hakikat görüşü barındırdığını düşünmek yanlış olmayacaktır. Bu nedenle ortaya aynı filozof tarafından konan hakikat ve politika görüşlerinin uyumlu ve tutarlı olması son derece normaldir.

Buraya kadar bahsedilen felsefe tarihi örneklerinden Spinoza’nın hakikat ve politika ilişkisi problemini en açık şekilde anlaşılır kılacak iki karşıt görüş ele alınmayı ayrıca hak etmektedir. Bu karşıt görüşler Sofistler ve Platon’un hakikat ve politika üzerine olan fikirleridir. Bunların karşıtlığı üzerinden Spinoza’nın hakikat ve politika görüşleri arasında gerilimli gibi gözükken ilişki daha anlaşılır şekilde kavranmış olacaktır. Hakikatin olmadığını söyleyen Sofistlerin politika ve erdeme ilişkin görüşlerinin toplumsal, politika alanında her şeyin meşru olduğu sonucunu doğurması, bütün politika eylemini retorik, yani insanları ikna edecek söylev üzerine oluşturmalarına neden olmuştur. Bu görüşün tam karşısında ise mutlak, evrensel, ezeli-ebedi ve aşkın hakikatin varlığını savunan Platon’un görüşleri vardır. Platon’un değişmeyen, ezeli-ebedi, var olan her şeyin ideal ölçüsü olan evrensel ideaları hakikat olarak ontolojisinin temeline koyması, bunun politika alanına ideal devlet, ideal erdem ve hatta ideal birey şeklinde yansımaya neden olmuştur. Bu hakikatin evrenselliği ve bağlayıcılığı, politika alanı da dahil olmak üzere hayatın her noktasında, her türlü bireysel tercihi tehdit eden bir zorlamaya kapı açmaktadır. Çünkü mutlak hakikat en

temel ölçüdür ve eğer böyle bir hakikat varsa her şeyin ona göre, yani “olması gerekene” göre dönüştürülmesi gerekecektir. Bu kuşatıcı ve buyurgan hakikatin aşkın olması, insanlar veya varlıklar arasında bir hiyerarşi olmasına neden olmaktadır. Aşkın olanın bilgisine diğer insanlardan daha yakın olan herhangi biri, yani hakikat ile epistemolojik mesafesi daha az olan kişi, hakikatin meşru otoritesine dayanarak diğer insanlar üzerinde söz hakkına sahip olmuş olur. Aşkın hakikat, insanlar arasında epistemolojik (ve hatta yer yer ontolojik) bir hiyerarşi yaratmakta, demokrasinin, eşitliğin temellerini ortadan kaldırmaktadır. Aristoteles’in görüşleri veya diğer görüşlerin hepsi farklı açılardan önemli olsa da, hakikate ilişkin temel olarak vurgulamak istenen noktalar bu iki (Platon ve Sofistler) farklı görüşün karşılaştırılarak serimlenmesiyle ortaya çıkmaktadır. Kısacası bu temel ayrımdan genel olarak şöyle bir genelleme çıkmaktadır; mutlak, evrensel, herkes için genel geçer olan bir hakikatin varlığından bahsedilmesi, politika anlamında farklılığı, bireysel inisiyatifi, kısacası demokratik ilkeleri ortadan kaldırmakta, ortaya totaliter, despot, buyuran bir otorite koymaktadır. Yani burada saygı ve hoşgörüye değil, tektipçi ve farklılıkları düzeltmeye, zorla da olsa dönüştürmeye dayanan bir politika düzenine yer vardır. Dolayısıyla demokrasinin, bireysel inisiyatifin, hoşgörünün var olması herkesin eşit olmasına, yani Platoncu anlamda mutlak belirleyici bir hakikatin olmamasına bağlıdır.

İşte Spinoza’nın ilgi çekici yanı tam da buradan kaynaklanmaktadır; mutlak, evrensel, herkesin ondan meydana geldiği ve onun tarafından belirlendiği bir hakikat söz konusu olmasına rağmen, demokrasinin, hoşgörünün, bireysel farklılığın ve bu doğrultuda ifade özgürlüğünün aynı sistemde olması çok ilginç bir tablo çizmektedir. Peki, böyle bir durum yukarıda Platon ve Sofistler karşıtlığının genellemesi üzerinden değerlendirildiğinde mümkün müdür? Spinoza felsefesi bir bütün olarak incelenip, temel kavramları anlaşıldığında, uzaktan var olduğu gözükse bu gerilimin aslında son derece yanıltıcı olduğunu, Spinoza’nın özgün bir şekilde mutlak hakikat üzerine inşa ettiği doğanın içinde çokluğa ve demokrasiye yer açmakta hiç zorlanmadığını görüyoruz. Bunu en önemli nedeni, Spinoza’nın mutlak hakikatinin, yani Tanrı’nın Platon’da olduğu gibi doğaya aşkın değil, içkin olmasında yatar. Bu hakikat anlayışının en büyük artısı, aşkın olmakla insanlar arasına epistemolojik veya ontolojik bir ayrım koymadan, herkese eşit olması bakımından demokrasinin temeli olan eşitliği mümkün kılmasıdır. İşte buradan sonra artık her şey çok daha kolaydır. Çünkü Platon felsefesinin

totaliter ve despotik yönetime kapı açtığı nokta eşitliğin değil, hakikati bilen bilgeye, filozof krala sağladığı ayrıcalıktır.

Diğer taraftan, bilindiği gibi idealar doğrudan kendileri aracılığıyla değil, sözcülerinin, temsilcilerinin buyurganlığı aracılığıyla totaliter yönetime zemin hazırlamaktaydı. Temsilcileri için sağladığı bu ayrıcalıklı konum da temelini hakikatin insanlar arasında yarattığı hiyerarşiden, yani eşitsizlikten alır. Ancak Spinoza'nın töz anlayışı her ne kadar mutlak ve evrensel olsa da, Doğa'ya ve onun bütün *modus*'larına içkin olmasıyla, şeyler arasında tözsel anlamda eşit şekilde dağıtılmıştır. Spinoza'nın töz anlayışı etrafında şekillenen politika alanında, herhangi bir bireyin başka bir birey karşısında ayrıcalıklı bir konum talep etme dayanağı yoktur. Çünkü politik ve toplumsal alanda bulunan bütün insanlar hakikatten eşit şekilde pay almakta ve onun içkin yapısına eşit mesafede bulunmaktadır. Böylelikle hakikate herkes en az diğeri kadar yakın olduğu için, herkes birbirinin farklılıklarını düzeltilmesi, törpülenmesi gereken bir şey olarak değil, Tanrı'nın farklı tarzları olarak görüp, bu farklılıklara hoşgörü ve saygıyla yaklaşacaktır. Tanrı her şeye içkin olarak bireylerin birbirine karşı saygılı, hoşgörülü olmalarının temel nedeni olmaktadır.

Görüldüğü gibi Spinoza'nın mutlak hakikat anlayışı Platon ve benzeri mutlak hakikat anlayışlarının sahip olduğu tektipleştirici, indirgeyici ve tahakkümcü karaktere sahip değildir. Hatta tam tersine, böylesi bir hakikat farklılığın, eşitliğin, hoşgörünün temelini oluşturmakta, bireysel farklılıkların meşruyetinin güvencesi olmaktadır.

Bütün bu özellikleri göz önünde bulundurulduğunda, daha önce değinilen çağdaş politika felsefesinin içinde bulunduğu sorunlara Spinoza'nın hakikat temelli politika görüşlerinin önemli çözüm önerileri sunduğu görülebilir. Bahsedildiği gibi herhangi bir hakikatin varlığının politika alanında tahakküme yol açıp bireysel iradeyi zarara uğratmasının doğuracağı sakıncalardan korunmak için hakikat fikrinin eleştirilmesiyle başka politika sorunları ortaya çıkmıştır. Bu sorunlara kısaca tekrardan değindikten sonra Spinoza felsefesi doğrultusunda sunulan çözüm önerileri ile Spinoza'nın çağdaş felsefe için ifade ettiği önem daha iyi kavranmış olacaktır.

Daha önce de değinildiği gibi, hakikatin var olmadığını savunan görüşler Antik Yunan düşüncesine kadar uzanır. Özellikle Sofistlerde belirginleşen bu görüşler,

ilerleyen tarihlerde başka şekillerde de savunulmuştur. Çağdaş felsefe için ise bu görüşlerin postmodernist filozoflarca savunulduğu görülmektedir. Hakikat görüşüne bu filozofların karşı olmalarının nedeni yukarıda, bahsedilen düşüncelerin yanında, hakikatin evrensel ve genelleyici yapısıyla tikel, bireysel ve farklı olanı bu tümel içinde erittiği yönünde olmuştur. Postmodern teorinin farklılıkları zenginlik olarak gören, tekil bireyin politika alanında kendi iradesiyle yer edinmesi gerektiği düşüncesi tam da bu doğrultuda bir politika düzeninin oluşturulması gerektiğini öne sürmüş ve bu anlayışa karşıt olarak gördüğü evrensel ve mutlak hakikat temelli politika görüşlerini eleştirip mahkum etmiştir. Bu anlamda ortaya atılacak herhangi bir hakikat görüşünün olsa olsa iktidarın meşruiyetini sağlamak için kullanacağı bir otorite aracına dönüşeceği düşünülmüştür. Bu bakış açısıyla politika alanında sorun olarak görülen hakikat fikrinin ortadan kaldırılmasıyla ortaya konulan çağdaş politika görüşleri kendilerini yeni sorunlarla yüz yüze bulmuşlardır. Bu sorunlar, toplumu oluşturan bireylerin bir araya gelerek birlikte oluşturdukları politik birliğin temellerini ortak bir referansla bir uzlaşmaya dönüştürememelerinden kaynaklanır. Daha doğrusu her türlü hakikatin dışarıda bulunduğu bir politika alanında, ortaklığın hangi kavram, düşünce veya referanslara dayandırılarak ortaya konacağı sorunu belirlemiştir. Öyle ki her bireyin kendi kavramları, salt kendi bireyselliğine dayanan fikirleriyle katıldığı toplumsal alan bireylerin asgari düzeyde birbirini anlayarak ortaklaşabileceği bir alan olmaktan çıkacaktır. Bu sorun Benjamin ve Arendt'in de belirttiği gibi, insanlığın ortak imgesini kaybettiği bir durumda politik birliğin kurulmasının zorluğuna işaret eder. Bu yüzden bütün bu sorunlar için düşünülecek çözümün önerisinden, postmodern teorinin haklı eleştirilerini göz önünde bulundurarak, bu eleştiri sonucunda ortaya çıkan sorunlara bir çözüm önerisi sunması beklenmektedir.

Spinoza bu noktada bireysel ve tekil olanı evrensel içinde eritmeden muhafaza edip, aynı zamanda da ortak bir uzlaşma zemini sağlayan bir hakikat teorisiyle çağdaş politika felsefesinin bahsettiğimiz sorunlarına uygun çözüm önerileri sunar. Spinoza'nın hakikat görüşü her şeyi, yani Doğa'yı, evreni ve tek tek bütün bireysel varlıkları içinde bulundurmasıyla kapsayıcı ve evrenseldir. Ancak bu evrensellik bütün bireysel varlıkları, bu hakikatin mutlak yapısı karşısında tektipleştirmeye götürecek bir karakter taşımaz. Çünkü hakikat olarak Tanrı ya da töz bu bireyselliklerin, *modus*'ların toplamı, bunların tümlüğü demektir. Bu bireysel varlıklar tek tek bir arada bulunarak bir tümel

hakikati bir arada ifade ederler. Ancak bunu birbirine benzeyerek veya birbirine dönüşerek değil, aksine birbirinden farklı kalarak gerçekleştirirler. Böylelikle mutlak hakikat karşısında tikelin yok olması veya göz ardı edilmesi söz konusu olmamaktadır. Hatta Spinoza'nın politika felsefesinde hatırlanacağı üzere, bireysel farklılıklar çokluk temelli oluşturulan ve en doğru politika rejimine denk gelen demokrasinin olmazsa olmazıdır. Çünkü mutlak olan hakikate en uygun yönetim biçimi olan demokrasinin, Tanrı'nın farklı ifadeleri olan *modus*'ları birbirinden farklı olarak, oldukları gibi kapsayıp bunların tek tek farklılığını ifade eden en genel toplamına denk gelmesi gerekmektedir. Bütün bu farklılık ve bireyselliklerin muhafaza edilmesi aynı zamanda ortak bir dünya imgesinin oluşturulmasına da engel değildir. Çünkü son noktada bütün bireyselliklerin, farklılıkların dayandığı noktada ortak töz olmakta ve bu anlamıyla ortak bir zeminde, ortak bir anlam bütünlüğünde bir araya gelebilme olanağı sağlanmaktadır. Tek olan töz, bütün varlıkların ortak bir referansla iletişime girebilmelerini sağlayıp, aynı zeminde buluşabilecekleri bir alan açmasına rağmen, farklı bireylerin tek hakikat ölçüsünce tek tip bir düşünme veya yaşam biçimine göre eylemde bulunma zorunluluğunu ifade etmez. Burada çağdaş felsefe için önemli bir nokta teşkil eden iletişim ihtiyacı ve bunun imkanları konusunda da bir çözüm önerisi yaratılmış olur. Bütün bireylerin iradelerinin yansıdığı demokratik bir toplum modelinin gerçekleşebilmesi için ortaya konan düşünce ve ifade özgürlüğü, aynı zamanda iletişim olanaklarının oluşması için de uygun bir zemin sağlamış olur.

Diğer taraftan çağdaş politika felsefesi içinde son dönemlerde Spinoza'ya yönelik bir ilginin kendini dışa vurduğu gözlemleniyor. Bu ilginin kaynağında öncelikle göze çarpan nedenlerden biri modern politika geleneği üzerinden oluşan ulus devletin krizi ve çağdaş politikanın içine düştüğü çıkmazlardır. Özellikle sol ve Marksist gelenek tarafından ilgi gören Spinoza'nın, gördüğü ilginin kaynağında çeşitli nedenler vardır. Öncelikle temelleri modern politika geleneğine dayanan çağdaş politika felsefesi kuramlarının sorunlarına bir alternatif için Spinoza modern dönem filozofu olarak modern politika geleneğine aykırı durmasıyla yeniden bir okuma ve değerlendirme için ilham verici bir kaynak olarak görülür. Bu okuma, modern politika felsefesinin temellerinin dayandığı Hobbes ile modern dönemde bulunmasına rağmen ona aykırı tezler geliştiren Spinoza'yı karşı karşıya getirerek, Hobbesçu modern politika felsefesine alternatif bir politika felsefesini, Spinoza'nın politika tezleri üzerinden

oluşturmayı hedef alır. Bu yüzden, Spinoza'ya yönelen bu ilgiyi anlamak için, Hobbesçu modern politika geleneğini ele alarak Spinoza'nın hangi noktada bundan ayrıldığını ve ne yönde alternatif bir politika görüşü oluşturduğuna bakmakta yarar vardır.

Hobbes, daha önce de değinildiği gibi, aşkın Ortaçağ politika geleneğine karşı seküler modern politika geleneğinin ilk ve en önemli öncü ve temsilcilerinden biridir. Ona göre devlet, temeli aşkın olan bir kaynak değil, insanların birbiri arasındaki arzularından, ihtiraslarından dolayı doğan, çekişme ve çatışmalarını önleyip onları birbirine karşı koruyacak ve bu yüzden insanlar tarafından oluşturulması gereken kurgusal bir kurumdur. Devlet öncesi duruma “doğal durum” diyen Hobbes'a göre bu durumda bencil olan insanlar arasındaki tek geçerli ilişki güç dengesidir ve insanlar bu nedenle güçleri ölçüsünde birbiri ile ilişkiye girerek birbiri için en büyük tehdidi oluştururlar. Doğal durumda doğal hakkın güce eşit olması, insanların birbirine zarar vermesine bir engel teşkil etmeyecek ve bu yüzden bütün insanlar için sürekli olarak bir tehdit söz konusu olacaktır. Dolayısıyla herkesin güvenliğinin teminat altına alınması için yapılması gereken bir sözleşmeyle insanların haklarını devlete teslim ederek doğal durumdan sivil duruma geçilmesidir. Bu temelde oluşturulan devlet mutlak bir devlet olacak ve insanların doğal haklarını sınırlayarak onlar için güvenli ortamı tesis edecektir. Bundan sonra belirleyici olan, insanların haklarını belirleyen mutlak devletin belirlediği hukukun ölçüsüne oluşturulan yasalardır. Modern politika geleneğinin temeli Hobbes'un görüşlerinin bu yüzeysel özetinde bulunabilir. Kendisinden sonra gelen modern politika görüşleri genel anlamıyla bu tezler üzerine ortaya konmuştur. Modern egemen devlet anlayışının temelinde olan bu görüşler diğer taraftan burjuva liberal devlet geleneğinin temelini de oluşturur. Dolayısıyla çağdaş politika sorunlarının temeline inildiğinde, Hobbes'un bu görüşleri ele alınarak işe başlanmalıdır. Tam da bu noktada Spinoza bir modern dönem düşünürü olarak genel anlamıyla bu görüşlere temel noktalarda ters düşerek aykırı bir yerde bulunmakta ve modern politika felsefesi geleneğine alternatif bir politika filozofu olarak ortaya çıkmaktadır. Zira Spinoza ve Hobbes'un doğal durum-sivil durum ilişkisi ve bu ilişki temelinde hak kavramına ilişkin görüşlerine bakılacak olursa, iki filozof için ortaya çıkan devlet tasarımlarının ne kadar farklı olduğu görülecektir. Hobbes güvenlik kaygısı temelinde ortaya koyduğu devlete mutlak bir egemenlik tanıyarak ve her türlü toplumsal yapının üstüne çıkararak onu

erişilmez bir yere koyar. Bu noktada devlet ve toplum arasında artık bir mesafe söz konusudur ve bir yönüyle devletin işleme mekanizması toplumsal yapıdan bağımsız ve ondan öte bir şekilde ortaya çıkar. Dolayısıyla bireyler artık devlet üstüne değil, devlet bireyler üzerine tek taraflı mutlak şekilde söz sahibidir ve bir yönüyle Ortaçağ'ın ilahi aşkın devlet modeli seküler bir karakterle, başka bir yönüyle topluma, daha doğrusu "halk"a aşkın bir biçimde konumlandırılır. Böylelikle toplum ve devlet arasında oluşan mesafe, toplumun politika alanına dolaylı bir ilişkiyle dahil olmasına neden olur. Spinoza ise bu görüşlerden tam da doğal durum ve sivil durumda bulunan bireyin temel karakterine ve politika alanında ifade ettiği anlama karşıt görüşler geliştirerek ayrılır. Spinoza'nın politika görüşlerinde devlet Hobbes'un ifade ettiği gibi, bireylerin arzu ve ihtiraslarından kaynaklanan sakıncalardan kaçarak oluşturduğu bir kurum değil, tam da bireylerin arzularının temelinde bulunan *conatus* kavramı üzerinden oluşan/oluşturulan bir ilişki ve ortaklık durumunun adıdır. Sivil durum denen bu durumda ortaya çıkan ilişki biçiminde doğal haklar hiçbir zaman tam olarak başkasına devredilemediği için, doğal durum bir şekilde devam ettirilmiş olur. Başka şekilde ifade edilirse, doğal durum hakların tam anlamıyla devredilmesinin imkansız olmasından dolayı sivil durumda da devam ederek onu kapsar. Doğal hakkın bütünüyle devredilmesinin imkansız olmasından dolayı Hobbesçu mutlak devletin ortaya çıkması da mümkün değildir. Dolayısıyla sivil durumda ortaya çıkan devlet, aşkın bir iktidar biçimi yerine temelini toplumdan, "çokluk"tan alan içkin bir iktidar biçimini ifade ederek toplum ve bireylerle iç içe olur. Devletin doğal hakkın devredilerek, bastırılarak ortadan kaldırılmasıyla oluşturulan bir kurum olmasından çok, doğal hakların bireyler tarafından daha iyi kullanılıp yeniden üretilmesine hizmet etmek için ortaya çıktığı görülür. Devletin oluşumu, doğal hakkın reddini gerektirmez, tam tersine devletin görevi doğal hakkın temeli olan *conatus*'u büyütüp geliştirmektir. İnsan doğası ve sivil durum birbirine ters olarak konumlandırılmadığı için, insan doğasından gelen doğal haklar bastırılarak ortadan kaldırılmak yerine sivil durumda da sürdürülür ve hatta çoğaltılır. Hak kavramının tanımı bu yönüyle mutlak devletin yasalarında olduğu gibi bir potansiyel şeklinde ifade edilmez. Sivil hak doğal hakka, yani güce eşit olmasından dolayı pratik ve reel anlamda tanımını yine eylemde bulur. Böylelikle bireylerin hakları, yaşam şartları ve politik tasarrufları tamamıyla mutlak olan bir devletin eline tek yönlü olarak bırakılmadan bireylerin kendi iradeleriyle sürekli olarak dahil oldukları politika alanının

içinde eylem olarak tanımlanmış olur. Bu temeller üstünden oluşturulan devletin politika alanında onu oluşturan bireylerle kurduğu ilişki mesafeli ve dolaylı bir ilişki değil, doğrudan bir ilişki olarak ortaya çıkar. Bireyler politika alanına temsilen ve dolaylı yoldan değil, kendi varlıkları ve haklarıyla doğrudan dahil olarak eylemde bulunurlar. Dolayısıyla devlet bu anlamıyla varla yok arasında kalarak ifade edilir. Devletin bir kurum olarak insanın toplumsallığının dışında bir yeri söz konusu değildir. İnsanlar özleri gereği toplumsal ilişkiye ve politika alanına dahil olurlar ve bu yüzden devlet ve toplum politik olarak dolaysız bir ilişkiyle bir arada bulunur. Bu yüzden devletin bir kurum olarak toplumdan özerk olduğunu düşünüp onun mutlaklığını topluma rağmen savunan modern devlet görüşü kendine Spinoza düşüncesinde yer bulamaz. Böylece Spinoza'nın modern politika geleneğine aykırı düşen bu fikirlerle, çağdaş politikada mutlak bir karakterle ortaya çıkan ulus devlet ve otoriter yönetim biçimlerinin karşısına, doğrudan varlığını toplumsal yapının kendisinden alan devlet modeliyle cazip bir politika modeli çıkardığı görülmektedir. Bu alternatif, özellikle kapitalist egemenlik ve üretim ilişkilerinin temelinde modern politika görüşlerini gören sol ve Marksist düşünce çevrelerince bir cazibe merkezine dönüşmektedir. Özellikle Marksist politika kuramının çağdaş dönemde karşılaştığı problemleri gidermeye çalışan çağdaş Marksist düşünürler tarafından Spinoza son derece önemli bir politika referansı olarak görülmektedir.

Çağdaş Marksist düşünürlerin Spinoza'ya olan ilgisi, temelini en başta Althusser'in girişimlerinde bulur. Althusser, Marksist teorinin içindeki Hegelci öğeleri temizleyerek başka bir referans üzerinden Marksizmi yeniden ele almaya çalışır. Bu anlamda Marksist teorinin 20. yüzyılda karşılaştığı zorlukların Hegel'in öznelci ve aşkinci idealist felsefeyle ortadan kaldırılamayacağını düşünen Althusser, Hegelci tezler yerine Marksist teoriyi Spinozacı bir temelden ele almaya çalışır. Spinoza bu amaca felsefesinin materyalist, somut gerçekliğe yaklaşan karakteri ve modern tezlerin uzağına düşen fikirleriyle ikinci uygun bir düşünür olarak kabul görür. Bu amaçla ele alınan Spinozacı düşüncelerin, özellikle soyut bireyi temele alan, toplumsal ve somut koşullardan bağımsız, özne merkezli, idealist ve düalist modern tezlerin karşısına konumlandığı görülür. Hegelci idealist ve akıl merkezli diyalektik yaklaşımı, bu anlamıyla modern politika geleneği içerisinde kalarak, Marksist teorinin materyalist karakterine istenilen katkıyı yeterince yapmamış olarak görünür. Özellikle özne

merkezli klasik modern felsefe düşüncesi, akıl-beden ikililiği üzerinden gelişerek insan akıllı ve bilincini bedenden ayırıp, bilinci bedenin tabi olduğu somut koşulların dışına çekerek, ona üstün bir yer temin etmiştir. Modern sözleşme kuramı da tam bu varsayım üzerinden insan zihninin bu somut koşullardan bağımsız olduğunu temele alarak özgür iradeye sahip olduğunu düşünmüştür. Dolayısıyla, insanın akıllı ve bilinçli bir varlık olduğunu ve bu yönünün bedensel yapısından bağımsız olduğunu düşünerek, Marksist teori için önemli olan insanın bilinç durumunu belirleyen maddi ve toplumsal koşulları göz ardı etmiştir. Özgür irade varsayımı, bireyin toplumsal sözleşmeyi kendi iradesiyle kabul ettiğini varsayarak, bir anlamda modern tahakkümcü devlet biçiminin meşruluğunu bu varsayım üzerinden sağlar. Sonuç olarak, siyasal liberalizmin politik tezleri de temelini tam da böylesi bir özgür irade varsayımı üzerinde bulur. Spinoza ise beden ve zihin arasında bir ayrım yapmasının yanında, bu ikisinin arasında bir paralelizmin olduğunu ortaya koyarak insan zihninin her türlü maddi etkiden bağımsız olduğu tezini reddeder. Spinoza bireyi politika alanına salt zihinsel yönüyle değil, aynı zamanda bedensel yönüyle de dahil ederek, bedeni politika alanında belirleyici bir etken yapar ve toplumsal maddi koşullardan yalıtılmış bir öznenen her türlü dışsal etkiye açık, somut yaşayan bireye geçiş yapar. Böylece politik birey öznelci ve aşkın bir nedensel ilişki zemininden, içkin ve somut bir nedensel ilişki zeminine geçmiş olur. Akıl ve zihin, madde ve beden karşısında yüceltilmez. İkisi eşdeğer olduğu için, birey yalıtılmış bir özne olarak herhangi düşünsel bir yetkinlikle doğayı aşarak ona yabancılaşmaz. Bu anlamıyla Marksist diyalektik, idealist ve soyut bir karakterden kurtarılarak içkin ve materyalist bir diyalektik olarak somut gerçekliğe bağlanır. Dolayısıyla Spinoza, soyut akıl yürütmelerin alanından somut gerçekliğin alanına bir geçişle, idealist felsefenin karşısında Marksist teoriye materyalist bir temel oluşturması anlamında sol politika geleneği için de önemli bir yere oturmaktadır.

KAYNAKÇA

- Akal, C. B. (2010) *Varolma Direnci ve Özerklik: Bir Hak Kuramı Olarak Spinoza'yla*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul
- Aristoteles (2010a) *Metafizik* (Çev. Ahmet Arslan), Sosyal Yayınları, İstanbul
- Aristoteles (2010b) *Politika*, (Çev. Mete Tunçay), Remzi Kitabevi, İstanbul
- Arslan, A. (2009) *Aristoteles*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul
- Arslan, A. (2010) *Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul
- Aydın, A. (2011) *Felsefe Düşünce Tarihi*, Pegem Yayınevi, Ankara
- Badiou, A.(2011) *Felsefe İle Politika Arasındaki Gizemli İlişki* (Çev. Murat Erşen), Monokl Yayınları, İstanbul
- Balanuye, Ç. (2012) *Spinoza: Bir Hakikat İfadesi*, Say Yayınları, Ankara
- Balibar, E. (2010) *Spinoza ve Siyaset* (Çev. Sanem Soyarslan), Otonom Yayıncılık, İstanbul
- Bloch, E. (2010) *Rönesans Felsefesi Üzerine* (Çev. Hüseyin Portakal), Cem Yayınevi, İstanbul
- Bumin, T. (2010) *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul
- Canaslan, E. (2009) “Teolojik-Politik İnceleme’den Politik İnceleme’ye Spinoza’da Çokluk Kavramı”, *Sözlü Bildiri, Spinoza Günleri teolojik-Politik İnceleme Etrafında*, 14-15 Kasım 2008, İstanbul Bilgi Üniversitesi Hukuk Fakültesi, İstanbul, Bildiri Kitabı, ss. 29-39, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul
- Cevizci, A. (2001) *Metafiziğe Giriş*, Paradigma Yayınları, İstanbul

- Cevizci, A. (2009) *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul
- Cottingham, J. (2003) *Akılcılık* (Çev. Bülent Gözkan), Doruk Yayıncılık, Ankara
- Çörekçioğlu, H. (2005a) *Rönesansın 'doğa'sı: 16. yy Büyüsel Bilimin Felsefi Temelleri*, Dokuz Eylül Yayınları, İzmir
- Çörekçioğlu, H. (2005b) "Ben'in Kendini Kurma Ediminde Karşısında Duran", *Sözlü Bildiri, 3. Uluslararası Felsefe Konferansı*, 12-14 Mayıs 2005, Kocaeli Üniversitesi, İzmit, Konferans Bildiri Kitabı, ss. 171-178
- Çörekçioğlu, H. (2010) "Parçalanmış Politik Birliği Yeniden Kurmak: Hikaye Anlatımı", *Sözlü Bildiri, Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi, Özgürlük, kardeşlik ve eşitlik*, 14-16 Ekim 2010, Uludağ Üniversitesi, ss. 423-432, Bursa
- Deleuze, G. (2008) *Spinoza Üzerine Onbir Ders* (Çev. Ulus Baker), Kabalcı Yayınevi, İstanbul
- Deleuze, G. (2011) *Spinoza: Pratik Felsefe* (Çev. Ulus Baker & Alber Nahum), Norgunk Yayıncılık, İstanbul
- Descartes, R. (1994) *Metot Üzerine Konuşma* (Çev. K. Sahir Sel), Sosyal Yayınları, İstanbul
- Dumont, J. (2007) *Antik Felsefe* (Çev. İsmail Yerguz), Dost Kitabevi, Ankara
- Durant, W. (2010) *Felsefenin Öyküsü* (Çev. Ender Gürol), İz Yayıncılık, İstanbul
- Elmalı, O. / Özden, Ö. (2012) *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Arı Sanat Yayınevi, İstanbul
- Erdoğan, E. (2009) "Platon ve Aristoteles'in Bilimlere İlişkin Sınıflamaları", *Flsf Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, s. 7, ss. 137-162
- Ergün, R. / Akal, C. B. (2011) "Teolojik-Politik İnceleme'den Politik İnceleme'ye, Özgürlük ve Güvenlik Bilmecesi", *Kimlik Bedenin Hapishanesidir-Spinoza*

Üzerine Yazılar ve Söyleşiler, ss. 63-77, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul

Fransez, M. (2012) *Spinoza'nın Tao'su: Akıllı İnançtan İnançlı Akla*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul

Gilson, E. (2007) *Ortaçağda Felsefe* (Çev. Ayşe Meral), Kabalcı Yayınları, İstanbul

Gözkan, B. (2003) "Frege ve Aritmetiğin Temelleri", *Aritmetiğin Temelleri* içinde (Gottlob Frege), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul

Hardt, M. / Negri, A. (2004) *Çokluk: İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi* (Çev. Barış Yıldırım), Ayrıntı Yayınları, İstanbul

Höffe, O. (2008) *Felsefenin Kısa Tarihi* (Çev. Okşan Nemlioğlu Aytolu), İnkılap Yayınları, İstanbul

Magee, B. (1990) *Karl Popper'in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı* (Çev. Mete Tunçay), Remzi Kitabevi, İstanbul

Özcan, M. (2011) *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*, BilgeSu Yayıncılık, Ankara

Platon (1982) *Diyaloglar-1* (Çev. Teoman Aktürel), Remzi Kitabevi, İstanbul

Platon (1986) *Diyaloglar-2* (Çev. Tanju Gökçöl), Remzi Kitabevi, İstanbul

Platon (1989) *Phaidon* (Çev. Suat K. Yetkin ve Hamdi R. Atademir), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul

Platon (2003) *Devlet* (Çev. Sabahattin Eyüpoğlu, M. Ali Cimcoz), Remzi Kitabevi, İstanbul

Poper, K. (1989) *Açık Toplum ve Düşmanları* (Çev. Mete Tunçay), Remzi Kitabevi, İstanbul

Rosenau, P. M. (2004) *Post-modernizm ve Toplum Bilimleri* (Çev. Tuncay Birkan), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara

- Scruton, R. (2002) *Spinoza* (Çev. Hakan Gür), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara
- Skirbekk, G. ve Gilje, N. (2011) *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi* (Çev. Emrah Akbaş ve Şule Mutlu), Kesit Yayınları, İstanbul
- Smith, S. B. (2005), “What Kind of Democrat Was Spinoza?”, *Political Theory*, Vol. 33, No. 1, s 6-27
- Sorell, T. (2009) *Descartes* (Çev. Hakan Gür), Dost Kitabevi, Ankara
- Spinoza, B. (2002), *Spinoza Complete Works*, (trans. Samuel Shirley), Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc.
- Spinoza, B. (2008) *Kötülük Mektupları* (Çev. Alber Nahum), Norgunk Yayıncılık, İstanbul
- Spinoza, B. (2010) *Teolojik-Politik İnceleme* (Çev. Cemal Bali Akal ve Reyda Ergün), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara
- Spinoza, B. (2011) *Etika* (Çev. Çiğdem Dürüşken), Kabalcı Yayınevi, İstanbul
- Tatian, D. (2009) *Spinoza-Dünya Sevgisi* (Çev. Hüsam Turşucu, Sevim Aksoy Hancı), Dost Kitabevi, Ankara
- Tepe, H. (2003) *Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat*, İmge Kitabevi, Ankara
- Timuçin, A. (2002) *Düşünce Tarihi, İkinci Cilt*, Bulut Yayınları, İstanbul
- Topdemir, H. G. (2007) “Platon'da Bilgi Kaynağı Olarak Görme”, *Felsefe Dünyası*, c. 2, s. 46, ss. 67-83
- Virno, P. (2013) *Çokluğun Grameri* (Çev. Volkan Kocagül, Münevver Çelik), Otonom Yayıncılık, İstanbul
- Walther, M. (2009) “Kutsal Kitapların Otoritesi ve Devlet Mantığı – Din ve Hukuk/Siyaset İlişkisinin Yeniden Belirlenmesi Üzerine Spinozacı Proje” (Çev. Birden Güngören ve Reyda Ergün), *Sözlü Bildiri, Spinoza Günleri*

teolojik-Politik İnceleme Etrafında, 14-15 Kasım 2008, İstanbul Bilgi Üniversitesi Hukuk Fakültesi, İstanbul, Bildiri Kitabı, ss. 57-74, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul

Weber, A. (1998) *Felsefe Tarihi* (Çev. H. Vehbi Eralp), Sosyal Yayınları, İstanbul

Zelyüt, S. (2010) *Spinoza*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Adı Soyadı : Cemal Benzer
Doğum Yeri ve Tarihi : Şırnak/Silopi 29.10.1986

Eğitim Durumu

Lisans Öğrenimi : Akdeniz Üniversitesi
Yüksek Lisans Öğrenimi : Adnan Menderes Üniversitesi
Bildiği Yabancı Diller : İngilizce

İş Deneyimi

Stajlar :
Projeler :
Çalıştığı Kurumlar :

İletişim

e-posta Adresi : cemalbenzer73@gmail.com

Tarih : 10.10.2014