

Spinoza'da Felsefe, Etik ve Siyaset

Özet

Modern felsefenin en büyük başarılarından bazıları, insan özgürlüğü inancını Tanrı'nın doğasına ilişkin kalıcı yasalarla uzlaştırma çabasından kaynaklanır. Bu çabalar içerisinde belki de Spinoza'nın çabası, akla yatkın tek ve kalıcı olanıydı. Çünkü Spinoza'yı felsefe yapmaya iten şey 'bilgi' arayışından ziyade 'mutluluk' arayışı idi. Ve onun en büyük başarısı, insanın kendisinin yarattığı dünyasının, hem efendisi hem de hizmetkârı olarak göstermek oldu. O, insan için 'iyi yaşam' nedir? Bu yaşamı en iyi şekilde yaşamamı sağlayacak olan nedir? Yaşamımı sürekli mutlu ve kutlu yüce bir sevinç içinde sürdürmemi sağlayacak olan şey nedir? Bunu nasıl elde edebilirim? gibi sorular sorar. Bilgece, iç özgürlüğü ve mutluluğu yakalayabileceği bir yaşam yolu arayışındaki Spinoza'nın sorduğu tüm bu sorular etik sorulardır ve felsefesi de bu yolu aydınlatmaya yönelik çabadan ibarettir diyebiliriz. İşte biz bu çalışmamızda Spinoza'nın sistemi içerisinde felsefe, ahlak ve siyaset ilişkisini anlamaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler

Özgürlük, Determinizm, Mutluluk, İyi Yaşam.

Philosophy, Ethics and Politics in Spinoza

Abstract

One of the greatest achievements of modern philosophy is the efforts with regard to reconciling the notion of human freedom with the basic principles attributed to the nature of God. Among these efforts the one suggested by Spinoza was the most rational and lasting in nature. The reason for this was that what was motivated Spinoza in his philosophy was the search for happiness rather than for knowledge. In addition, he showed that human beings was both master and servant of the world that they created. He asked such questions as what is good life? What makes me to live this life in the best way with highest happiness and blessed? How can I catch such a life? We can claim that these questions asked by Spinoza who was in the search for a life in which he thought to catch inner freedom and happiness were ethical questions and his philosophy included efforts to shed light on these matters. We tried to understand the relations between philosophy, ethics and politics within Spinoza's philosophical system.

Key Words

Freedom, Determinizms, Happiness, Good Life.

* Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

Filozofun ilgisi her şeyden önce 'yaşam'dır ve 'philo' (dost) ve 'sophia' (bilgelik) sözcüklerinden türeyen 'philosophia' (bilgelik sevgisi) anlamına gelir. Buna göre yaşam karşısında aklın güdümünde bilgece bir yol tutmayı seçen, sadece akli ve deneyimi ile edindiği bilgilere dayanarak eylemde bulunan, edindiği bilgiler ışığında ve bunların verdiği güçle, mutlu ve dingin bir yaşam sürdürmeyi amaçlayan kişiye de, filozof (bilgelik dostu) denir. Bu anlamda felsefe sözcüğünün başlangıçtan itibaren açık ve net bir biçimde, '*Bilgece Yaşamak İsteyen Kişinin Tutumunu*' dile getirdiğini görürüz (Fransez 2004: 14). İşte bu çalışmada amacımız, Spinoza'nın felsefesinin yaşamla nasıl iç içe geçtiğini, felsefeye dayalı bir yaşam biçimini nasıl formüle ettiğini göstermek olacak ve bu anlamda ilginç Spinoza'nın etik-siyaset ilişkisini nasıl belirlediği üzerinde yoğunlaşacaktır.

Gerçekte antikçağ insanlarının gözünde, salt bilgiden çok günlük bir etkinlik olarak karşımıza çıkan felsefe, bir söylem konusu olmaktan çok bir yaşama biçimidir. Bu Stoacılar ve Epikürosçular da çok açıktır. Diyebiliriz ki, hem Stoacı hem de Epikürosçu yaklaşımı özetleyen '*felsefe ne söyleneceğini değil, ne yapılacağını öğretir*' şeklindeki düşünce, felsefi pratiğin teoriden (söylemden) önce geldiğine işaret eder. Ancak bu her tür spekülasyonun bir kenara itilmesi gerektiği ve boş bilgi olduğu anlamına gelmez. Aksine her türden teori düşünsel yaşamın hizmetindedir ve bilgelik arayışı tam da bunun için kullanılacak araçtır. Bu anlamda düşünürün işi *yaşamını değiştirmek* ya da tıpkı Sokrates gibi başkalarının yaşamını değiştirmede örnek olmak, yol göstermektir. Bilge, doğayı tanımak, kendisinin kozmosun bir parçası olduğunun bilincine varmakla doğayla uyumu yakalamaya özen gösteren kişidir. Bu uyum, yaşamın her anına yayılan sürekli bir eylemi gerektirir. Öyleyse zihinsel ilerlemeye yönelik sürekli arayışı göz ardı etmek felsefenin bütünlüğünü yeterince kavramamak anlamına gelir. Hâlbuki gerçekte Sokrates bir öğretiden çok bir yaşama tarzını uygulamaya koyar. Bu bağlamda Sokratesçi diyalog her şeyden önce tinsel bir araçtır. Konuşan, karşısındakini yeni bir tutuma yöneltir. İzlediği kıvrımlı, dolambaçlı yollar, okura bir bilgi aktarmaktan ziyade, onu ilerletmeyi amaçlar. Yine Platon'un kendisi de, felsefeyi, varlığın bütünsel bir dönüşümü; matematiği de bizi duyarlarla algılanabilir olan şeylerden ayırmanın bir yolu olarak kavrar. Salt bir kuramcı olmanın ötesinde Aristoteles için de felsefe bir bilgi derlemesinden ziyade, içsel bir değişimin sonucudur. Başka bir deyişle, felsefe yaşam karşısında insanın duruşunu belirler (Droit 2001: 28-30).

İçsel değişim mutlu bir yaşama ulaşmada en önemli aşamadır. Bu anlamda Aristoteles'e göre, 'yaşam' aynı zamanda 'iyi yaşam' olmakla anlamlıdır. Site yaşamının yani toplu yaşamın amacı da '*mutlu bir yaşama*' ulaşmaktır (Aristoteles 2004:126-127; *Bkz.* Aristoteles 1997). Öyleyse sadece bu ereğe ulaşma yolundaki 'zihinsel çalışma' yani bir yaşam pratiği olan felsefe, erdem düşüncesini anlamlı kılar. Çünkü bu zihinsel çalışma sonucunda, insanın kendi akli yoluyla kendi kendini yönetebilmesi söz konusu olabilir. Özellikle antikçağda, salt kuramsal söylemden fazlasını ifade eden felsefe, her şeyden önce *aklın yasalarına uygun* olarak, iyi yaşamaya götüren bir amaca yöneliktir. Bu hedef Stoacıların düşüncelerinde uygun düşünsel yaşam ilkelerini, kendisi için yinelemektir. Bu sürekli değişimi düzenleyen üç temel görüş vardır: Birbirine bağlı öğelerden oluşan kozmik bir Bütün'e ait olmak; yalnızca ahlaki bilincin saflığının önemli olduğunu kavrayarak, özgür, sağlam ve serinkanlı olmak; son olarak da her insanın mutlak bir değeri olduğunu kabul etmektir.

“Öyleyse felsefenin en önemli işlevi nedir?” gibi bir soruya *yaşam hakkında sorular üretmektir* şeklinde cevap verebiliriz. Öyle ki, yeni sorular üreterek, felsefe, bizi alışlagelmiş düşüncenin, yerleşmiş fikirlerin hegemonyasından kurtarabilir. Bu anlamda felsefe, şeylere yeni bir açıdan baktığımız, duyularımız ya da içgüdülerimizle temasa geçtiğimiz şeylerin üzerinde ilk çalışmayı yaptığımız alan olarak da görülebilir. Bu açıdan bakıldığında, felsefe artık ‘gerçeğin genel teorisi’ gibi görünmekte ve günlük deneyimlerimizin bize öğrettiklerini aşan hipotezlerle uğraştığımız bir spekülasyon alanı gibi durmaktadır (Droit 2001: 33).

Spinoza, tüm felsefesini ve yaşam çabasını böyle bir başlangıç noktasından itibaren ortaya koyar. Hayattaki amacım nedir? gibi bir sorusundan hareketle kendini sorgulamaya başlayan Spinoza yaşamının amacını şöyle ortaya koyar:

“Deneyimin sıradan yaşam içerisinde gerçekleşen her şeyin boş ve gereksiz olduğunu bana öğretmesinden sonra, şimdiye kadar korktuğum ve beni korkutan her şeyin kendi içinde iyilik ya da kötülük taşımadığını, sadece zihnin onlardan etkilendiğini gördüğümde, nihayet bir şeyin gerçekten iyi olup olmadığını ve onun iyiliğini iletebilecek ve sayesinde zihnin etkilendiği diğer bütün şeyleri dışarıda bırakıp bırakamayacağını sorgulamaya başladım: yani sonsuzluk boyunca fasılasız en yüce mutluluğun gücünü kullanabilme yeteneğini keşfedip edemeyeceğimi ve başarıp başaramayacağımı sorgulamaya karar verdim.” (Spinoza, *Treatise on the Emendation of the Intellect*, aktaran Scruton 1986: 19)

Bu yüce mutluluğu nasıl bulacağına ilişkin bu sorgulama sırasında Spinoza felsefesini oluştururken Descartes, Yahudi ve Müslüman filozoflardan İbn Meymun ve İbn Rüşd ve onun yorumları vasıtasıyla Aristoteles’in ve aynı zamanda siyaset felsefecileri Grotious ve Hobbes’un etkisinde kalmıştır. Örneğin, Aristoteles’in ve skolâstik felsefenin görüşleri Spinoza’nın evrene ilişkin kuramının dünyayı nasıl tanıyacağımıza ve dünyada mutluluğu nasıl bulacağımıza ilişkin bir kuram biçiminde yorumlamasına yardımcı olduğu kuşku götürmez. Ne var ki, Spinoza’nın başarısı bu etkilenimlerden bütünü farklıydı. Öyle ki, o, insanı ve bu insanın dünyasını birbirinden ayrılmaz bir bütün, insanın kendisini de onu yaratan kaderin aynı anda hem efendisi hem de hizmetkârı olarak göstermeyi başardı (Scruton 1986: 19-20). Bu bağlamda Spinoza’ya göre, “felsefenin amacı bilgi edinmek değil, iç özgürlük ve mutluluğa erişmektir...” (Fransez 2004: 126).

Ortaçağ boyunca varlığını sürdüren ontolojik argüman ve sınırsız güçle ve her şeyi bilme gücüyle donatılmış “*zorunlu varlık*” kavramını içeren varlık bilimsel görüşün kabul edilmesi, insanın doğru karar verme yetisine sahip olduğu savını geçersiz kılmaktadır. Eğer var olanların tümü sonuçta ilahi doğaya bağlı ve bu doğa zorunluluk tarafından yönetilmekteyse, o zaman dünyadaki hiçbir şey rastlantısal değildir. Bu durumda insanın özgürlüğü nasıl mümkün olabilir? Scruton’a göre, Kilise babalarının zaten haberdar oldukları bu soru, Aristotelesçi metafiziğin kabulü ile birlikte, bambaşka ve yeni bir boyut kazandı. İşte modern felsefenin en büyük başarılarından bazıları, insan özgürlüğü inancını Tanrı’nın doğasına ilişkin kalıcı yasalarla uzlaştırma çabasıdır ki, belki de Spinoza’nın çabası, bu çabalar arasında akla tek yatkın ve kalıcı olanıydı. (Scruton 1986: 22-23)

Başta da ifade edildiği üzere Spinoza’yı özellikle etkileyen (epistemolojik anlamda) Descartes olmasına rağmen ulaştığı sonuçlar bakımından tamamıyla farklıdır.

Ancak Descartes'in doğru bilgiyi elde etmek için kullandığı tümdengelim yöntemi, Spinoza'nın idealizm ve materyalizmi birleştiren 'tek töz' anlayışını içeren ontolojisini, yani metafiziğini daha anlaşılır kılma noktasında önemli bir katkı sunduğunu söyleyebiliriz. Fakat Spinoza'nın büsbütün kendisine vergi olan geometrik biçimde (more geometrico) bir uslaması vardır. Bu metot, John Locke'un tamamen deneyden yola çıkan sisteminin aksine, sırf akla dayanmakta ve analitik içsellik hükümlerine göre kurulmaktadır. Öyle ki, belirli bazı tümel aksiyomların kabulünden sonra, tıpkı geometrideki gibi, onlardan analitik bir tarzda bütün ötekiler çıkarılabilir. Böylece de ilk tümel önermelere deneyden hiçbir şey katmaksızın, sırf analiz yolu ile bütün bir varlık sistemi kurulabilir. Bu bağlamda Spinoza'ya göre, bilimsel bilginin, özlerden bahseden, kendi kendisini kanıtlayan aksiyomlardan çıkarılması gerekir. Buradan itibaren açık ve seçik düşünceler tümdengelim metodu ile ilerletilir (Ülken 2004: 29). Spinoza kendi sistemi içerisinde deneyimin, doğru bilgiye ulaşma noktasında herhangi bir yer bulup bulamayacağına ilişkin düşüncelerini *Simon De Vries*'e yazmış olduğu (Letter X: Mart 1663 tarihli) mektubunda şöyle dile getirir:

“Belli bir Niteliğin tanımının doğru olup olmadığını bilmek için deneyime ihtiyacımızın olup olmadığını soruyorsunuz. Buna benim cevabım, sadece bir şeyin tanımından çıkarılamadığı durumlar dışında, hiç bir şekilde deneyime ihtiyacımız yoktur, örneğin Modların varlığında olduğu gibi: çünkü bu bir şeyin tanımından çıkarılamaz. Fakat bu şeylerin varlıklarının özlerinden ve böylece anlaşıldığı üzere tanımlarından ayrılmadıkları durumlarda deneyime ihtiyaç duymayız. Gerçekte, bunu daha önce hiçbir deneyim bize öğretmeyecektir... (B)öyle şeylerin (nesnelerin) zihin dışında bir yerleri yoktur.” (Wolf 1966: 109)

Görüldüğü gibi doğru bilgi arayışında Spinoza, daha başlangıçta insan bilgisinin temelini duyulur şeylerin değil, aklın oluşturduğunu mutlak anlamda kabul etmekte ve diğer pek çok filozoftan özellikle de Descartes'ten farklı bir yol izlemektedir. Öyle ki, başlangıçta problem aslında, “insan niçin felsefe yapmalı?” Aranan nedir? Nereden başlanmalıdır?” gibi sorular karşısında pek çok filozofu felsefe yapmaya iten şey ‘bilgi’ arayışı iken, Spinoza'yı güdüleyen şey ‘mutluluk’ arayışı idi. Descartes'in, “Ne biliyorum? Ne kadar bilebilirim? Hangi bilgilere güvenebilirim?” şeklindeki sorularına karşılık; Spinoza'nın kendine sorduğu sorular “İnsan için ‘iyi yaşam’ nedir? Bu yaşamı en iyi şekilde yaşamamı sağlayacak olan nedir? Yaşamımı sürekli mutlu ve kutlu yüce bir sevinç içinde sürdürmemi sağlayacak olan şey nedir? Bunu nasıl elde edebilirim?” gibi sorular olmuştur. İşte bilgece, iç özgürlüğü ve mutluluğu yakalayabileceği bir yaşam yolu arayışındaki Spinoza'nın sorduğu tüm bu sorular etik sorulardır ve felsefesi de bu yolu aydınlatmaya yönelik çabadan ibarettir. Dolayısıyla Spinoza *Principles of Cartesian Philosophy* (1663) adlı eserinde, Descartes'in çözmüş olduğunu düşündüğü ya da görmezden geldiği bazı sorunları, önyargı ve peşin hükümlerden arınmış bir şekilde kolaylıkla çözülebileceğine inandığı felsefe ilkelerini kendine has bir yöntemle ‘more geometrico’ olarak ortaya koymaya çalışır. Böylelikle kendisi için büyük önem taşıyan insan doğasının, eylemlerinin ve insan kaderinin sorunları da geometrik düzende ele alınabilirdi. Başka bir deyişle, bilimsel bir nitelik taşıyabilir ve elde edilen sonuçlar matematiğin temel yasalarının tarzına, gerekliliğine ve evrenselliğine sahip olabilirdi (Fransez 2004: 95-96; Scruton, 1986: 30-31; Bkz. Spinoza, 1961).

Descartes'in duyulur dünyaya karşı şüphesiyle başlayıp, her şeyin sebebi olan (ve varlığına ait bilginin bir geometri kanıtlanması kadar kesin olduğu) Tanrı'nın

varlığına ulaşmayı hedefleyen metodu (Descartes 1984: 33-37; Descartes 2004:51), Spinoza için tamamıyla hataydı ve onun bilimsel buluşlar üzerine inşa ederek geliştirdiği düşüncelerle metafizik sorunları çözme çabası boşunaydı. Spinoza için doğru sıralama farklı olmalıydı. Şöyle ki, önce doğanın bütünü eşdeyişle, Tanrı hakkındaki gerçekleri ortaya çıkarmak, daha sonra da bu bilgi ışığında Tanrı'nın (Doğa) bir tezahürü olan insan zihninin araştırılması gerekirdi. İşte felsefesinin bütün amacı içsel bir özgürlük ve mutluluğu yakalamak olan Spinoza'nın *Etika* 'da sunduğu sıralama Descartes'in tam tersiydi. Bu sıralama *I- Tanrı Hakkında; II- Ruhun Tabiatı ve Kökü Üzerine; III-Duygulanışların Kökü ve Tabiatı Üzerine; IV-İnsanın Köleliği ve Duygulanışların Kuvvetleri Üzerine; V-Zihin Gücü ve İnsanın Hürlüğü Üzerine* şeklindedir. (Fransez 2004: 126) Spinoza'nın, Descartes'in felsefesinin ilkelerini eleştirmesi kendi felsefesinin bambaşka bir yoldan ilerleyeceğini göstergesidir. Ayrıca onun felsefi bakışını çözmemizde önemli bir başlangıç noktası oluşturur. Descartes'in metodundaki hatalar konusunda Oldenburg'a yazdığı Mektupta (Letter 2) şöyle der:

“Siz bana, Bacon ve Descartes'in felsefesinde gördüğüm hataların ne olduğunu soruyorsunuz. Başkalarının hatalarını açığa çıkarmak gibi bir alışkanlığım olmamasına rağmen, oldukça ısrarlı, bu ricanızda, sizi memnun etmeyi deneyeceğim. Onların ilk ve en önemli hatası, şimdiye kadar, bütün şeylerin kaynağı ve ilk sebebinin bilgisinden uzaklaşarak yoldan sapmış olmalarıdır. İkinci olarak, insan zihninin gerçek doğasını anlamakta başarısız oldular. Üçüncü olarak, hatalarının gerçek nedeninin asla kavrayamadılar. Bunların, sadece, bilgi ve eğitim eksikliğinden kaynaklandığını, bu üç noktanın doğru bilgi hakkındaki kritik önemini görmekte başarısız oldular.” (Spinoza 1995: 63)

Yukarıda verilen mektubunda olduğu gibi onun bütün eserlerinin merkezini, bu ontolojik bakış açısının oluşturduğunu söyleyebiliriz. Negri'ye göre, “eğer ontolojik perspektifin elde kalan tek temel olduğu doğruysa, ‘bu yüzden burada Spinoza'nın XVII. yy. düşüncesinin karakteristiği olan, bilginin metodu hakkındaki tartışmada açık bir pozisyon aldığı da’ eşit bir şekilde doğrudur... Bu yüzden Spinoza'nın cevabının ana hatları basittir: hepsinden önemlisi, gerçekte mantıklı düşünüşün ilk sebebe bağlı olduğu, bilgi teorisinin ontolojik temeline bir göndermedir. Descartes'e gelince, onun zihin felsefesinde makul olmayan bir şekilde farklı fonksiyonlara bölünen bu yüzden determinizmden uzaklaşan ilk sebebin, onun felsefesine eklenmesi gerekir.” (Negri 1991: 29) Spinoza'nın, her şeyi bu ilk sebepten çıkarmak istemesi tesadüfî değildir. Negri'ye göre, bu ontolojik projenin mantıki şeması panteistik bir metin olarak görülebilecek olan *Short Treatise'ta (Kısa Kitap)* daha önceden çizilmişti. Ve deneysel rasyonalizmin başka etkilerine de cevap niteliğini taşıyan bu anti-Kartezyen tartışma onun tüm çalışmalarında ve mektuplarında kapalı bir şekilde de olsa sürdürülür (Negri 1991: 28-30).

Bu bağlamda Spinoza, felsefeyi, ahlakı ve daha iyi bir toplum anlayışına ilişkin açıklamalarını en yüce varlık Tanrı'ya dayanarak ortaya koymuştur. Onun böyle bir başlangıç noktası tespit etmesi rastlantı sonucu değildir. Nitekim XVI. ve XVII. yy.daki yeni bilimin deneyci karakterine rağmen aydınlanma filozofları da, örneğin Pascal, Descartes, Newton, Kant vs. Tanrı düşüncesini yadsımadılar. Dönemin bilim ve akılcı felsefe ikliminin havasını soluyan Spinoza gibi bu filozofların da reddettiği, insanın sonsuz cehennemle korkutan Ortodoksluğun zalim Tanrısıdır ve O'na ilişkin olan gizemli öğretilerdir. Bu dönemde bilim ve akılcı felsefe ile birlikte yüce bir varlık'ın var

olduğu inancı bozulmadan kaldı. Örneğin Kant için, kilise tarihinde uzun ve zararlı tartışmalara, yanlışlara kaynak oluşturan Tanrı, sadece kötüye kullanılan bir kolaylıktı. Tanrının varlığına inanan Kant; (*Pratik Aklın Eleştirisi*'nde) ahlaki bir yaşam sürmek için insanların doğruluğu sevinçle ödüllendirecek bir yöneticiye gereksinim duyduğunu ileri sürdü. Ve artık dinin merkezi, Tanrının gizemi değil, insandır. Dolayısıyla Tanrı artık ikincil bir düşünce olarak ahlak sistemine eklenmiş oldu. Böylece Tanrının artık her varlığın temeli olmayan ve bize daha yetkin, erdemli ve daha ahlaklı olabilme işlevi veren bir stratejisi olmuştur. Çünkü bilge ve her şeye gücü yeten bir Tanrı, bilimsel araştırmayı zayıflatılabilir ve bir deus ex machina'ya, bilgi boşluklarımızı dolduran bir Tanrıya inancımızı sarsabilirdi. Bu döneme has iyimser bir bakış açısıyla, doğal dünyanın hâkimi olarak insanların daha iyi bir eğitimin ve düzeltilmiş yasaların insan ruhuna kaybetmiş olduğu ışığı yeniden getireceğine inancı sonsuzdu, insan doğa güçlerine dayanarak, kendi çabalarıyla aydınlanabilecekti. Hakikati bulmak için ne geleneğe ne bir kuruma ya da seçkine hatta Tanrıdan gelen bir vahiye bile ihtiyaçları yoktu. Spinoza'ya gelince, Descartes gibi o da Tanrı varlığının ontolojik kanıtına döndü. 'Tanrı' kavramının kendisi, Tanrının varlığını onaylamayı gerektirir. Çünkü var olmayan kusursuz varlık fikri kendi içinde çelişkidir. O zorunlu bir varlıktı ve gerçekliğe ilişkin sonuçlar çıkarmamız için gerekli kesinliği ve güveni tek başına sağlıyordu. Başka bir deyişle, her türlü gerçekliği açıklamak için sağlam bir başlangıç noktası idi. Bu bağlamda dünyayı bilimsel bir tarzda kavrayışımız bize dünyanın değişmez yasalarla yönetildiğini gösterir. Tanrı, sadece yasanın ilkesi, var olan tüm sonsuz yasaların toplamıdır. Tanrı maddi bir varlıktır ve evreni yöneten düzenle özdeş ve ona eşittir. Başka bir deyişle, onun metafiziğinde ele aldığı şekliyle Tanrı, her şeyin aslında var olan, her yerde bulunan ve maddi ve ruhsal olanların varoluşlarını düzenleyen yasadır. Dünyada Tanrı'nın işlerinden söz etmekse, var olmanın matematiksel ve nedensel ilkelerini tanımlamanın bir yoludur sadece. Böylece aşkınlığı kesinlikle reddeden Spinoza'ya göre, gerçekliğin geri kalanından ayrılamayan bu Tanrı'ya ilişkin sezgisel ve kendiliğinden bilgi onun varlığını kesin bir şekilde açıklamaktadır. Ve tüm şeylerin kendisinden çıkarıldığı mükemmel bir başlangıç sunmaktadır (Armstrong 2008: 445-473; Bkz. Kant 2005).

Diyebiliriz ki, akla uygun bir yaşama ulaşma yönünde pratik bir amaca sahip olan Spinoza'nın Kartezyen bilgi teorisine yönelttiği eleştiri son derece önemlidir. Çünkü Spinoza, yaşama aktif anlamda katılmaya ve yaşamı '*daha iyi*' yönünde değiştirmeye yarayan bir bilgi arayışı içindedir. Öyleyse teorik olduğu kadar... "aynı zamanda bilginin bir pratik olduğunu ve bilgi için yapılan mücadelenin (felsefe) siyasal bir pratik olduğunu da kabul etmek zorundayız." (Balibar 2004: 106) Spinoza'nın bütün amacı özgür bir yaşam inşa etme noktasında bireyin kendi kendisinin efendisi olması ve kendi gücünü merkeze almasıdır. Öyleyse onun asıl ahlakını, rasyonel bilginin hayatın gidişine tatbiki (Ülken 2004: 26) olarak görmek ve *mutlu yaşama* ilişkin tüm düşüncelerini onun metafiziğinden çıkartmak durumundayız. Çünkü hem ahlaki hem de Negri'ye göre, "Spinoza'nın gerçek politikası onun metafiziğidir." (Negri 1991: 217) Dolayısıyla bu çalışmada Spinoza'nın felsefe, ahlak ve politikaya ilişkin tüm düşüncelerini, metafiziğini içeren Etika'sından hareketle ortaya koymaya çalışacağız.

Bu bağlamda Spinoza, "İnsanlar için iyinin bir açıklamasını" (Cottingham 1995: 95) vermek amacıyla yazdığı Etica'nın başında ilk nedenlerden hareketle metafiziksel bir evren kuramını inşa eder. Son bölümlerinde ise, insanın duygulanışlarının,

tutkularının insanın zihin gücü ile hürriyetin doğası üzerine ayrıntılı açıklamalarda bulunur. Ve bu ilk ilkeler de Spinoza için en temel kavram olan “töz” ile başlar. Scruton’a göre, Aristoteles’ten gelen ve skolâstığın mirası olan ‘töz’ kavramına göndermede bulunmadan Spinoza ve Descartes’i anlamak mümkün görünmez (Scruton 1986: 21). İngilizce ‘*substance*’, Almanca ‘*substanz*’, Yunanca ‘*hüpostasis*’: töz, cevher; çoğu kez görünüşlere, karşıt olarak gerçek varlık veya varolan, altta-durma, altta-dikilme gibi anlamlar alır. Ayrıca metafizikte bir şeyin temeli, esası veya mevzuu, aslı vb. anlamına gelir. Türkçede asıl, kök, olarak karşılanan töz kavramı Türkçe sözlükte, ‘*değişenlerin özünde değişmeden kaldığı varsayılan idealist kavram, cevher*’ olarak tanımlanır. Rasyonel metafiziğin asli kavramı olan felsefi “töz” kavramının asli tanımının ise, Aristoteles tarafından ‘Organon’ un I. Kitabı olan *Kategoriyalar*’da yapıldığını görürüz. O, *tözü* şöyle tanımlar:

Töz ya da ilk varlıklar “Bir taşıyıcıya yüklenenlerde hem adın hem de tanımın taşıyıcıya yüklenmesi zorunlu; sözgelisi ‘insan’ taşıyıcı olarak belli bir insana yüklenir, adı da belli bir insana yüklenir – çünkü ‘insan’ı belli bir insana yükleyeceksin -; çünkü belli bir insan ‘insandır’ – O halde hem ad hem tanım taşıyıcıya yüklenmiş olacaktır... ‘ak’ taşıyıcıya yüklenir, ‘ak cisim’ denir – oysa aklık tanımı hiçbir zaman cisme yüklenmeyecektir – Ötekilerin hepsi ya taşıyıcı olarak ya da onların içindedir: Bu tek tek ele alınanlarda açıktır: sözgelisi ‘canlı’ ‘insan’ a yüklenir, (Örn. İnsan canlıdır.) o zaman belli bir insana da (Örn. Sokrates canlıdır.) yüklenir – çünkü belli insanlardan hiç birisine yüklenmeseydi genel anlamda ‘insan’ a da yüklenemezdi. Yine, renk bir cisim içindedir. Tek tek olanların hiçbirinde olmasaydı genelde ‘cisim’de de olmazdı. Demek ki ötekilerin hepsi ya taşıyıcı olarak ilk varlıklara yüklenir ya da onların içinde olur. O halde ilk varlıklar olmadığında başka bir nesnenin olması olanaksızdır... İlk varlıklar, bütün öteki nesnelere için taşıyıcı olmaları, öteki nesnelere hepsinin onlara yüklenmeleri ya da onların içinde olmaları nedeniyle, bundan ötürü asıl anlamda varlıklar adını alırlar.” (Aristoteles 2002: 13-15)

Burada Aristoteles’in tanımladığı ilk varlık ya da töz, kendisi yüklem öznesi olabilen, örneğin ‘Sokrates insandır’ fakat kendisinin başka şeylere yüklem olmayan kavramdır. Örn. ‘ak’ bir töz değildir, ama bireysel insan ya da bireysel at birer tözdür. Diyebiliriz ki, burada bir tözler çokluğundan söz edilmektedir. Bu anlamda “Ortaçağ Skolâstik felsefesi, dünyayı, çeşitli ‘doğal türlerin’ altına düşen bir tözler çoğulluğu olarak düşünürken Aristoteles’i izliyordu” (Cottingham 1995: 55-56). XVII. yy. filozofları için töz kavramı merkezi bir kavramdı ve metafizik anlayışlarında önemli bir yer tutuyordu. Descartes’e göre de sadece iki töz vardır. Zihin (düşünen töz) ve madde ya da bedendir (uzunluk, enlilik ve derinlikçe uzamlı şey ya da kısaca yer kaplayan töz) (Descartes 2004: 57). Spinoza ise, ‘tekçi metafizik’ anlayışının bir sonucu olarak daha yalın ve zorunlu olarak sadece tek bir töz olduğunu ileri sürer. Bu bağlamda panteist görüşü içinde birbiriyle karşıt düşünce olan maddeciliği ve ruhçuluğu birleştiren Spinoza’nın töz kavramıyla kastettiği şey nedir? Ona bakmak gerekir.

Spinoza töz’ün tanımını *Etika*’da *Tanım III*’te “*Kendi başına varolan ve kendisi ile tasarlanan, yani kendisini teşkil edecek başka hiçbir fikrin yardımı olmaksızın hakkında fikir edindiğimiz şeye cevher diyorum*” (*Etika I, Tanım III*)* şeklinde yapar.

* Metin boyunca Spinoza’nın *Etika*’sındaki Tanım ve Kanıtlamaların dipnotu bu şekilde verilecektir.

Buradan tözün kendi kendine yeterli, tasarlanması için başka bir şeyin yardımına ihtiyaç duymadığı sonucuna varabiliriz. Mutlak olarak sonsuz bir varlık olan töze Spinoza Tanrı der (*I, Tan. VI*); ve başsız ve sonsuz (ezeli) özü ile tözün, sonsuz sayıda sıfatları vardır (*I, Tanım VI, Açık.*). Başsız ve sonsuz (Eternal) olan şeyin tanımının zorunlu sonucu tasarlanması bakımından, varlık başsız ve sonsuzluktur (Eternite). (*I, Tan. VIII*) Ona göre böyle bir varlık (Tanrı ya da töz) ezeli hakikat, nitekim şeyin özü diye tasarlanmıştır, süre veya zaman ile açıklanamaz (*I, Tan. VIII, Açık.*).

Bilindiği gibi Spinoza'ya gelinceye kadar "... Varlık, ya *kendi kendinde* veya *başka bir şeyde varlık* diye tasnif edilmektedir. Yani, varlık ya *kendi kendisiyle* veya *başka bir şey yardımıyla* vardır. Kısacası varolan her şey cevher ve *araz* ya da *zorunlu varlık* ve *mümkün varlık* şeklinde adlandırılmaktadır." (Arıcan 2004: 43) "Peki, Spinoza böyle bir ayırım ile mi işe başlamıştır? Varlık nasıl ele alınmıştır? Ve yine kendinde varlık ve başka bir şey yardımıyla varolan ayırımı yapılmış mıdır?" şeklinde sorular sorabiliriz. Spinoza'nın, "*varolan her şey ya kendisinde, ya da başka bir şeyde (vel in se vel in alio) vardır*" (*I, Aksiyom I*) diyerek var olanları bir ayırıma tabi tuttuğunu görmekteyiz. O, kendisinde varlığa cevher, başka bir şey vasıtasıyla tasarlanan şeye ise tavrı der (*I, Tanım V*). Yani tavırlar ancak cevher (töz) ya da Tanrı sayesinde tasarlanabilir. Bütün şeyler sadece kendi kendinin kanıtı olan 'Tanrı' fikrine dayanır. Ve onun araştırması tam da bu noktadan itibaren başlar. *Short Treatise*' (Kısa Kitap) ta da böyle bir pozisyon alır. Tanrı'nın varlığının apriori kanıtını verir bize: "...apriori kanıt bu şekildedir: 1. herhangi bir şeyin doğaya ait olduğunu açık ve seçik şekilde biliriz. Aynı zamanda o şeyi gerçekten tasdik edebiliriz. Şimdi Tanrının doğaya ait olan özünü açık ve seçik bir şekilde bilebiliriz. Böylece... 2. şeylerin özü tamamen ebediyetten gelir ve aksi takdirde bütün ebediyet olduğu gibi değişmez kalması gerekir; Tanrının varlığı onun özüdür." (Spinoza 1910: 3) ya da Tanrının özü varlığı kuşatır, diyebiliriz.

Bu bağlamda Spinoza'nın "Rasyonel bilgi arayışı sırasında bu varlığın bilgisine nasıl ulaşırız?" sorusu büyük bir önem taşımaktadır. Çünkü kendi başına varlık, ancak ona dayanarak var olanların zorunlu nedenidir sonucuna ulaşabiliriz. Ve Spinoza için "*Eser için olan bilgi, neden için olan bilgiye bağlıdır ve zorunlu olarak onun varlığını kuşatır*" (*I, Aksiyom IV*). Öyleyse onu anlayabilmek için doğru bilgi nedir? İlk neden hakkındaki doğru bilgi nereden kaynaklanır? Bu bilgi nasıl bir bilgidir? Ve bu bilgiyi edinmemizin amacı nedir? Şeklindeki soruların cevabını aramalıyız. Spinoza'ya göre, insanın hem kendisini hem de dünyayı açık bir şekilde algılayışı ve kavrayışı üç tür bilgi edinme yolu gerçekleşir:

"(1) Söylenti ve bulanık deneyimden; (2) Bir şeyin özünün başka bir şeyin özünden çıkarıldığından; (3) 'Bir şeyin özünün yalnızca onun (Tanrının) özünden kavranıldığı zaman" (Shanks 1938: 55) elde edilen bilgi. *Birinci tür bilgi*, kanaat ya da imgeleme yoluyla gerçekleşen ve bilgi edinmenin en ilkel yoludur. Duyular yoluyla elde edilen şeylerin bulanık, bölük pörçük, düzensiz bir şekilde zihinde temsil edildiği, yine söylentiler vasıtasıyla gelen bazı sözcüklerle bu algılamanın bir çağrışım yapması bu kategoriye girer. *İkinci tür bilgi*, algılanan şeyler hakkında bir kanaat edindikten sonra, akıl yürütme vasıtasıyla o şey üzerinde eksiksiz (adequate) bilgi edinmek suretiyle kavramdır. *Üçüncü tür bilgi* ise, Tanrı'nın özü hakkında yeterli bilgi edindikten sonra, algılanan şeylerin özünde, Tanrının özünün ve işleyişinin sezgi vasıtasıyla elde edilen

bilgisidir (Fransez 2004: 128-129). Shanks'a göre, *sezgisel bilginin* anlamı, bütün sürecin, tamamıyla onun (Tanrının) kendi kendisinde idrak edilmesi vasıtasıyla ortaya çıkar. Sezgi yoluyla elde edilen bu algı, bir sentez değil; fakat sonradan analiz edilen bir bütünlüktür. Böyle bir bilgi, tıpkı yargımızın sezgi yoluyla ortaya çıktığı bir sanat çalışmasının değerlendirilmesinden doğuyormuş gibi görünür. Biz, sonradan, bu yargı üzerinde akıl yürütmeler yapabiliriz; fakat bu akıl yürütmeler her zaman bu sanat eserinin kendisi hakkındaki yargı vasıtasıyla ilerletilir. Bu yüzden pek çok ahlaki yargılarımız ile de aynıdır. Ve Spinoza'nın üçüncü tür bilgisinin *kullanımı* buna benzer, çünkü O, Etik'te bunu Tanrı'nın bilgisine uygular. İkinci tür bilgi, diğer ikisi arasında önemli bir yer işgal eder, tam olarak Sonlu Modların onun metafiziksel sınırları ile ilişkili hale getirir. Üçüncü tür bilgi ise, Tanrının zorunlu doğasının bir sonucu olarak her birini bireysel bir öz vasıtasıyla gördüğümüz, *özlerin* bilgisidir. Sonuçta, birinci tür bilgi bu özlerin sonlu karakteristiği ile ilgilenir. O pasif algılardan ve bulanık deneyimlerin bir araya toplanmasından meydana gelen genel fikirlerden doğar ve genellikle, imgelem ve bundan dolayı yetersiz idealara dayandırılır. Bu yüzden bir yanlışlığın kaynağıdır. Birinci tür bilgi vasıtasıyla bilinen şeyler asla doğru bir şekilde bilinemez. Bu bağlamda Spinoza'nın görüşünde, her bir bireyin gerçek doğası, Tanrı'nın zorunluluğu ile ilişkilendirilir (Shanks 1938: 58-59). Bu anlamda "*her doğru fikrin kendi objesine uygun olması gerekir.*" (I, Aks. VI) diyen Spinoza'ya göre "*var olmak bir cevherin tabiatı gereğidir*" (I, Ön. VII). Başka bir şeyle meydana getirilemeyen, kendi kendisinin nedeni olan ve özü zorunlu olarak varlığı kuşatan (I, Ön. VII, Kanıt.) her cevher zorunlu olarak sonsuzdur. (I, Ön. VIII) İşte Spinoza'ya göre, bu (zorunlu olarak) Tanrının ya da ezeli ve sonsuz varlığın özünden çıkması gereken şeylerin açıklanması ile yani bilgisinin elde edilmesi ile insan Ruhunun bilgisine ulaşılabilir. İnsanın yüce mutluluğuna onun elinden tutup götüreceği olan da işte bu bilgidir (II, Giriş).

Spinoza'nın insanın ruhunun ve onun yüce mutluluğuna götüreceğini düşündüğü "(d)oğruluk anlayışı, onun 'upuygun fikirler' dediği şeye dayanır. Bir fikrin 'uygun' olduğunu söylemek, onun diğer fikirlerle belirli bir mantıksal bağıntıda olduğunu söylemektir, bu da sonul olarak dizgenin tümüyle zorunlu bir bağ içinde olduğunu göstermektir. Dolayısıyla doğruluk, Spinoza'nın 'özünlü (içinden çıkan)' (intrinsic) dediği bir özelliktir, 'dışından gelen' (extrinsic) bir özellik değil(dir)..." (Cottingham 1995: 58). Başka bir deyişle, doğruluk, dışsal herhangi bir objeye uygunlukta bulunamaz. Spinoza'ya göre, upuygun (adéquate) fikir, obje ile ilişkisi olmadan kendi başına ele alındığında, doğru bir fikrin bütün içsel (intrinsèque) özellikleri ya da adlandırmalarıdır. (II, Tan. IV, Açık.) Bu durumda doğru bilginin ya da upuygun fikrin kaynağı ve özü gereği gerçeklik ve yetkinlik (II, Tan. VI) olana Tanrı diyebiliriz ki, bize *Cisim (Beden)* yani uzamlı bir şey (II, Tan. I); ve *fikir ya da düşünce* yoluyla açıktır. Ve düşünce, Tanrının bir sıfatıdır ve Tanrı düşünen varlıktır. (II, Tan. III) Akıl ve irade sahibi Tanrı, her şeyin ilk ve etken nedeni olmak bakımından, tabiatı gereği her şeyden önce gelir. Şeylerin hakikati ve şekilsel özü, ancak Tanrısal aklın objektif varlığından kaynaklanır. Buna göre, *zorunlu olarak Tanrı'nın özü kendi özünün kurucusu olduğu gibi, bütün diğer şeylerin de zorunlu olarak nedenidir* ve buradan da Tanrının Akıl, İradesi ve Gücünün tek ve aynı şey olduğu (II, Ön. XVII, Scolie; Ön. XI, Kanıt.) sonucuna varılır. Çünkü cevherin tabiatında onun varlığının nedeni vardır ve Tanrı fikrinden zorunlu olarak Tanrı'nın varlığına ulaşılır. Spinoza'ya göre, Tanrının varlığına

diğer bir kanıt ise şudur: ‘*Var olmamak güçsüzlük ve aksine var olabilmek ise şüphesiz bir güçtür*’ (I, Ön. XI, Kanıt.). Buraya kadar Spinoza’nın sunduğu ontolojik (apriori) kanıt, 1) Tanrı kavramının kendi başına varolan bir varlık olarak, 2) Var olmanın bir güç olarak ele alınmasına dayanır. Tüm bunların sonucunda ise, Spinoza’nın şu önermesine ulaşırız: “*Varolan her şey Tanrı’da vardır ve Tanrı olmadan hiçbir şey var olamaz ve tasarlanamaz*” (I, Ön. XV)

Spinoza’ya göre, doğal varlıkların, sayesinde var oldukları ve eylemde buldukları gücün, Tanrı’nın gücünün kendisini bilirsek doğal hakkın ne anlama geldiğini bilebiliriz (Spinoza 2007: 16). Diyebiliriz ki, Tanrı’nın mutlak gücünün bilinmesi hem teorik hem de pratik yaşama ilişkin bir rehberdir. O, en yüksek dereceden ‘tümdengelimci’ bir yaklaşımı benimsemekle varolan her şeyi, her parçayı ve bunların birbirleriyle ilişkisini tam olarak kavramanın yolunun bütün sistemi anlamaktan geçtiğini göstermeyi amaçlar. Henry Oldenburg’a 20 Kasım 1665 tarihli mektubunda (Letter 32) bunu bir metaforla anlatmak ister:

“..daha önceki mektubumda doğanın bütünü ile her bir parçanın mantıken birbirleriyle nasıl bir bağlılık ilişkisi içersinde olduklarını mutlak anlamda bilmediğimi söyledim. Eğer isterseniz şimdi birlikte, kanda küçük bir solucanın yaşıyor olduğunu ve kanın, lenfin, bağırsağın içindeki beyaz sıvının her bir zerresini ayırmak suretiyle incelemeye muktedir olduğumuzu ve benzer şekilde her bir zerrenin bu solucanın ya geriye sıçradığında ya da onun başka bir hareketinin bir parçasını nasıl anlattığını mantıklı bir şekilde incelemeye muktedir olduğumuzu hayal edelim. Gerçekte, solucan bizim evrenin bir parçasında yaşadığımız gibi, bu kanın içinde yaşar ve bir parça olarak değil, bir bütün olarak kanın her bir zerresini düşünürdü. Yoksa o, kanın bütün zerresinin kanın evrensel doğası tarafından sınırlandırıldığını ve onları bir başkası ile güvenilir bir şekilde bir düzen kursunlar diye, kanın evrensel doğasının gerektirdiği gibi bir başkasına intibak etmeye zorlandığını nasıl bilebilirdi... Şimdi Doğadaki bütün bedenleri, burada kanı tasavvur ettiğimiz gibi hayal edebiliriz ve hayal edilmesi gerekir, çünkü bütün bedenler başkaları ile kuşatılmıştır ve bir başkası tarafından var olmaya ve belli bir şekilde bir etki meydana getirmeye zorlanırlar.” (Spinoza 1994: 83)

Bu metaforla anlatmak istediğini *Etika*’da daha açık bir şekilde ortaya koyar. Spinoza’ya göre, ‘*insan Tabiatın bir parçasıdır, ancak Tanrı’dan farklı olan insan tabiatın bir parçasıdır.*’ Bu anlamda insan zorunlu olarak daima pasiyonlara (edilgilere, tutkulara) bağlıdır. Tabiatın ortak düzenine boyun eğerek ve onun gerektirdiği kadar ona uyar.” (III, Ön. IV, Ön. Sonucu) Tüm bu önermelerin sonucunda Spinoza, bir insanın *erdem*i ya da *üstün iyiliği* ‘*Tanrı’yı bilmektir*’ noktasına ulaşır. Bu bilgi bütün insanlar için ortak bir iyiliktir. Çünkü bütün insanlar aynı tabiattadır. Bu yüzden bu bilgi aynı kesinlikte ve aynı suretle bütün insanlarca bilinir. (IV, Önerme XXXVI, Kanıtlama)

Peki, insanı doğanın bir parçası olarak görmek ne anlama gelir? Genel anlamda tüm bu söylenenler ışığında “felsefi sistemde doğa kavramının kuruluşu, insan bireyselliğinin ve topluluğunun belirlenimlerini belli bir mesafeden önceden hazırlama şeklinde gelişir.” (Balibar 2004: 84) Çünkü Doğa, insan doğası ve toplum kavramları hep birbirleriyle ilgili felsefi sorunlardır. Gerçekte Spinoza’nın felsefesinde, topluma ilişkin çıkarımlara ulaşmak oldukça zordur. Bunun temelinde onun, ahlakı, fiziği, antropolojiyi, insan psikolojisini metafiziksel aksiyomlardan çıkarmak istemesi yatar. Diyebiliriz ki, onun insan doğasının yetkinliği hakkındaki kesin bilgiyi araması (çünkü

toplum insanların karşılıklı olarak birbirlerine olan ihtiyaçları sonucunda ortaya çıkan bir organizasyon olduğu düşünülürse) anlamında *felsefe* ve *siyasetin* karşılıklı olarak birbirlerini içerdikleri sonucuna varabiliriz. Toplumun temelinde bireyin kendisine ait kesin bilgisinin olduğu söylenebilir. Ancak insan kendisi hakkındaki bu bilgiyi nereden elde eder? Siyasi yaşamın temeli her insanın kendisi için iyiyi araması ise, iyi ve erdem nedir? İyi ve Kötü'ye ilişkin bilginin toplumun kurulmasındaki fonksiyonu nedir? sorularını sormalıyız

Şeylerin doğasının tam olarak açıklama noktasında doğa kanununun oldukça önemli bir role sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bu noktada Spinoza, Tanrıyı Doğadan ayırmaz; bu düzenin en genel ilkeleriyle bir tutarak Tanrının kendisini temel doğa kanunları vasıtasıyla tanımlar. Ancak o, doğanın sonlu şeylerin bir toplamı olarak tasavvur edildiği yerde doğayı Tanrı ile bir tutmaz. Bu durumda Tanrının, sadece felsefi olarak var olduğunu söylemek çok daha uygun olur. Yukarıda da söylenildiği gibi, Spinoza'nın metafiziği onun politika anlayışını da içermektedir. Onun metafiziğini içeren Etika, Tanrının varlığının geometrik bir taslağının çizilmesiyle başlar ve kurtuluşumuzun Tanrının zihinsel sevgisini ihtiva ettiği iddiasıyla sonlanır. Curley'e göre, burada asıl görülmesi gereken şey onun Tanrı anlayışının '*hileli*' olduğudur. Ancak onun niçin böyle hileli bir düşünceye başvurduğunu anlamak kolaydır. Çünkü burada sözü edilen Tanrı, başka insanlar için her zaman tanınabilir bir Tanrı gibi görünmez. Çağdaş Pascal'ın da yazdığı gibi '*filozofların Tanrısı, İbrahim'in, İshak'ın, Yakup'un Tanrısı değildir.*' Spinoza'nın Tanrısı, varolan her şeyin ilk sebebi ve bir açıklama prensibi olan hakiki bir filozof tanrısıdır ve o, nihai bir açıklama ilkesidir. Dolayısıyla da Spinoza'nın Tanrısının hem teolojik hem de felsefi bir anlamı vardır. Bu anlamda Kartezyen metafiziği eleştiren Spinoza, Descartes'in ileri sürdüğü maddi (Beden) ve maddi olmayanı (Ruh) içeren çoğul töz anlayışını reddetti. Çünkü böyle bir argümanın kabulü, onu takip eden önemli sonuçlar doğurur. Örneğin bir töz, sadece aynı türden başka bir töz tarafından üretilebilir. Eğer aynı türden iki töz olmazsa, tözler üretilmez. Ve yine sonlu bir töz, aynı türden başka bir töz tarafından sınırlandırılmak zorunda olduğu için, eğer aynı türden iki töz olmazsa, töz sonlu olmaz. En önemlisi, Tanrı sonsuz nitelikleri içine bir töz olarak tanımlandığı için o var olmak zorundadır ve onun varlığı başka herhangi bir tözün varlığını dışarıda bırakmalıdır. Bu yüzden sadece bir töz vardır ve başka her şey, sadece Tanrının bir tezahürüdür. Descartes'e göre ise, insan ruh ve bedenden müteşekkil bir varlıktı. Beden öldüğünde ruh var olmaya devam ediyordu. Descartes ruh-beden birliğini ve aralarındaki ilişkiyi, bir bedende nelerin olup bittiğini, beden ne hissettiğini, başka bedenlerin ne hissettiğini, zihnin yapısının ne olduğunu asla açık bir şekilde ortaya koyamadı. Curley'e göre, Kartezyen olmayan sonuçlar işte bu Kartezyen çıkarımlardan elde edildi (Curley 1994: xxi-xxvi).

Şöyle ki, bütün tözler (ruh ve beden) yalnızca sonsuz bir töz olan Tanrı ya da onun evrensel doğa kanunları tarafından sınırlandırılabilir. Bunun siyasal yaşamdaki anlamı ise, sonlu tözlerin (ruh ve beden) birbirlerini sınırlandıramayacakları ve birbirleri üzerinde güç uygulayamayacaklarıdır. Diyebiliriz ki, 17. yy. Kartezyen görüşün ruh ve beden arasında yapmış olduğu temelli ayırım, aslında ahlak alanındaki belirsizliğin başlıca nedenidir. Çünkü ruh-beden ilişkisini kurmakta zorlanmaktadır. Yukarıda da ele alındığı gibi '*Bir beden ne yapabileceğini bilmiyoruz*'(III, Ön. II. Scolie) diyen Spinoza'nın eleştirdiği ahlaksal dünya görüşü,

ruhun, bedeninin, bilincin güç üzerinde kurduğu üstünlüğe dayanmaktadır. Bumin'e göre, tinden, ruhtan ve ruhun beden üzerindeki etkilerinden söz eden filozoflar sonunda görev ve boyun eğmeden söz ederek felsefe dışı bir gevezelik olan ahlak sistemlerini tamamlarlar. Bu sistemde, bedene biçilen görev ya düşüncenin buyruklarına itaat ve yerine getirme ya da ruhu şaşırtarak onu görevlerinden uzaklaştırmaktır. Ruh ve beden arasındaki ilişkide, biri boyun eğen, etkilenen; öteki ise etkileyen, eyleyen konumundadır. Descartes ve onun sistemini devam ettirenlerde görülen bu değişim ya da etkilenim sırasında biri diğerinin etkin nedeni olmamakla beraber, biri etkin iken diğeri etkilenendir. Hâlbuki Spinoza, düşünceyi bilinci ya da ruhu bedeninin ve maddenin yıkıntısı üzerine kurmaz (Bumin 2005: 82-83).

Kartezyen metafiziğin ontolojik düalizmini eleştiren Spinoza'ya göre, *“bedenimizde onun etki gücünü arttıran ve eksiltten, tamamlayan ya da tutan her şeyin fikri ruhumuzda düşünme gücü üzerinde aynı etkiyi yapar”* (III, Ön. XI). Yani bedendeki bir etkilenim aynı zamanda ruhtaki bir etkilenim olarak yaşanır. Bu bağlamda Beden ve Ruh arasında bir paralellik kuran ve felsefi düşüncelerinin merkezini *özgür bir yaşam* anlayışının oluşturduğu Spinoza'nın, geleneksel anlamdaki itaat kavramını yadsıdığını görürüz. O, kutsal kitapta ya da daha genel bir ifadeyle, her insanın Tanrısal otoriteyi kötüye kullanarak, uydurduğu, bozduğu hurafeye dayanan (Spinoza 2010: 206, 174, 204) dinin, geleneksel anlamda köleyi efendiye, kadını kocasına, çocukları babasına itaate zorlayan bir anlayışın, Aristoteles'ten Descartes'e kadar işlendiği şekline itiraz eder. Çünkü böyle bir anlayışta bedeninin ruha gönüllü itaatini anlayabilmek mümkün değildir. Öyleyse bedeninin edilgen olduğu ölçüde etkin olan bir ruh ya da bunun tam tersi bir durumu düşünmek yerine, aynı zamanda hem ruha hem de bedene ait olan etkinlik ya da edileliği düşünmek gerekir. Ve bütün hiyerarşi ilkesini ortadan kaldıran bu birleştirici antropolojik savın toplumculuk ve devlet çözümlemesiyle nasıl örtüştüğünü kendimize sormalıyız (Balibar 2004: 99). Her şeyden önce eğer daha *'iyi'* bir yaşam, *'özgür'* bir yaşamsa, o zaman boyun eğme ve itaatın olduğu bir toplum yaşamıyla çelişik bir durumu ifade ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Çünkü *“toplumsallık iyi ya da kötünün ötesinde boyun eğmenin de yeridir”* (Bumin 2005: 69). Ancak Negri'ye göre, Spinoza'nın metafiziği, bir üretici güç olarak varlığı ve bir gereklilik olarak da ahlaki bize verir. Bu çerçevede üretim problemi ve dünyanın ayrılmasına temel olur. Ancak bu sadece Spinoza'ya özgü bir problem değildir. XVII. yüzyıl bu aynı problemi ortaya koyar ve onun düzenin hiyerarşisinin, hâkimiyet hipotezinin ve ayırmanın seviyeleri hakkındaki temel eksene göre parçalara ayırmak suretiyle incelemeye çalışır (Negri 1991: 217).

Bu anlamda Negri, Spinoza'nın düşüncesinde metafizik ve tarih arasındaki karşılıklı açığa çıkan Güç ve güç arasındaki farklılığa dikkat çeker. Gücün fonksiyonu ve doğasının analizi bize, gücün anatomisinin bir temeli ile birlikte özgür bir şekilde bir toplum yaratmaya yetkili olan gücün ne olduğunu da gösterir. Bu kavramlar yani Güç ve güç arasında hem teorik hem de pratik anlamda açık bir bölünme vardır. Genel olarak Güç, hâkimiyetin merkezileşmiş, vasıtalı, aşkın gücünü ifade ederken; güç, anayasanın sınırlı, vasıtasız, gerçek gücünü ifade eder. Bu ayrım, sadece birbirinden tamamen farklı öznelerinin kaynakları ve imkânlarının farklılığına işaret etmekle kalmaz; aksine temel olarak otorite ve organizasyonun, politikada olduğu gibi metafizikte de hem maddi hem de kavramsal terimlerin karşıt oluşlarına işaret eder. Başlangıçta bu farklılığı kavramak önemlidir. Fakat Negri'ye göre, bu güç kavramları

arasındaki fark *Etika*'da paradoksal bir şekilde Spinoza tarafından reddedilir. Spinoza'nın metafiziğinde *Tanrı'nın özü Tanrı'nın gücü ile aynıdır*. Diğer bir deyişle, her şeye temel olan *Tanrı'nın gücü*, *Tanrı'nın gücünden başka bir şey olamaz*. Bu pozitif bir temeldir. Bu doğrulama tartışma için soyut bir temel sağlar. Metafiziksel sahada Güç ve güç arasında bir ayrım var olamaz. Geleneksel güç fikrini reddeden Spinoza'nın ileri sürdüğü güç kavramının tartışmalı bir fonksiyon hizmeti gördüğü görülür. Bu yüzden onun Etiğinde böyle bir ayrım olamaz, çünkü sadece güç vardır. Metafizikteki güç bir illüzyondur. Bununla birlikte politik ve tarihi perspektiften ileri gelen Güç, Spinoza'nın dünyasında çok gerçek, maddi bir varlığa sahiptir. Gerçekte XVII. yyın parçalanmış görüntüsü içinde monarşik hükümetler ve dini hiyerarşilerin her ikisindeki güç kesişmelerinin yoğun bir şekilde yaşandığı Avrupa, bir yandan Descartes ve onun metafiziğinin özündeki, diğer taraftan da Hobbes ve onun politik düşüncesinin merkezindeki Gücün kavramsal ve gerçek yapılanması ile meşgul oldu. Spinoza bu akıma karşıdır. Bu anlamda politik yazıları ve mektuplarında, teolojik ve politik otoriteye karşı mücadele eden ve Gücün inşasına saldıran, kendisini düşünce özgürlüğüne adayan cumhuriyetçi ve demokrat bir Spinoza buluruz. Bu noktada Spinoza'nın tarih ve metafiziğe mutlak anlamda karşıtlığı, tamamen bir kopma varmış gibi görünür. Etiğin idealistik bakış açısından asıl göstermek istediği gücün yapılanmasıdır. Bu anlamda Güç, bir illüzyondur ve güce nispetle ikincil olarak kavranılır. Tarihsel perspektiften bakıldığında ise, Spinoza'nın dünyasında, güç, sürekli olarak politik ve dini otoritelerin halkın özgür ifadesini bastırdığı güce nispeten ikincildir. Diyebiliriz ki, asıl vurgulanması gereken onun metafiziksel güç kavramının merkezini politikaya ilişkin düşüncelerinin oluşturduğunu ve ontolojik yoğunluğunu kavramaktır. Çünkü gücün teorik inşası, Spinoza'nın çalışmalarını baştanbaşa kaplar. Onun için insanın özü, *conatus* (teşvik edici güç), 'çaba gösterme' ile başlar ve arzu ve imgelemden geçerek düşünme ve karmaşık bir üretme gücü olarak bir eylemde bulunma gücüne ulaşmak suretiyle ilerler. Ancak bu güç, sadece bireysel bir güç ya da bireysel bir güdüden ibaret olan herhangi bir güç değildir. Çünkü güç, daima kendisini kolektif bir sahada teşkil eder, örgütler. Gücün bu analizi bizi metafizikten politikaya ilerletir (Hardt 1991: xi-xv).

Theologico-Political Treatise ve *Etika'nın III ve IV*. Bölümlerindeki merkezi metinlerin gücün analizi ile ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü bu metinlerde Spinoza, imgelem, sevgi, arzu gibi duygulanışlar tarafından zorlanan insanın birliğine ait gücünün aracısız gerçek bir analizini gerçekleştirir. Bu gücün organizasyonu projesi olarak görülebilecek insan doğası hakkındaki bu araştırmanın, metafizik bir kaygıdan ziyade ahlak ve politika sahasına girdiğini görmek çok önemlidir. Çünkü aslında *töz* kavramı bizim bir kavram olarak kullandığımız *töz* değildir. O, *Etika*'da *Tanım III*'te belirlediği şekliyle *töz*, mutlak anlamda sonsuz, başkalarına ihtiyaç duymayan, kendinde-tam yani kendi kendine yeten, kendinde sürekliliği olan bir varlıktır. Tanrının özü zorunlu ve sonsuz varoluşu içerir. Duff'a göre, Spinoza sonlu şeylerin ve varlıkların aslında kavramların ortak kullanımımız içinde sağlam bir kanıt veya gerçekler olduğunu inkâr etmez. Ne var ki, o, bizden farklı olarak, dünyanın dışındaki gerçekliği ve olayların, nedenlerin, ilişkilerin, kişilerin ve yani dünyanın içindeki şeylerin gerçekliğini bir başka bakış açısından ele alır. Onun dikkat çektiği nokta, bunların hiçbirinin kendinde-tam ya da kendi kendine yeten olmadığıdır. Çünkü siz bir nedeni (cause) onun etkisi (its effect) vasıtasıyla düşünürsünüz ve bu neden kendi kendinde değildir, bir

başkasındadır. Başka bir deyişle, onu anlamak için, onu bir başkasıyla düşünmemiz gerekir. Bu anlamda bir insan kendi kendine yeten bir bütün değildir. Onu başka insanlar ile ilişkisi vasıtasıyla düşünmeliyiz. Çünkü onun var olabilmesi ve var olmaya devam edebilmesi sadece kendisiyle değil, başka şeylerle de ilgilidir. Herhangi bir insanın doğası ve onun özü zorunlu olarak var olmayı içermez. İnsanın tek gerçekliği, kendi kendinde var olan ve sürekliliği olan bu bütünün bir parçası olmaktır (Duff 1970: 16-17). Burada Spinoza, sadece kendi dönemindeki bedene sahip bir varlık olarak insanın biyolojik anlamda tanıma bakımından eksikliklerine işaret etmekle kalmaz, aynı zamanda etik ve politik boyutuna da güçlü bir vurgu yapar. Çünkü insanın etkin ya da edilgin eylemlerini bilmek, onun 'doğal' hakkını bilmeyi başka bir deyişle, onun bedeninin yapabileceklerini gücünü bilmeyi gerektirir. Sonuçta, toplumsal ilişkiler de hem (ruhlardaki) ideolojik ilişkiler, hem de (bedenlerdeki) fiziksel ilişkiler şeklinde düşünülmelidir. Toplumsal yapı içerisinde bu ilişkiler birbirleriyle bağlantı içindedir ve bireyin sahip olduğu kendini koruma arzusunun daha karmaşık ilişkiler düzeyinde ifadesidir (Bumin 2005: 84-85; Balibar 2004: 116-117). Böylece, hakkı güçle eşitleyen Spinoza, tam da bu nedenden dolayı diyebiliriz ki, ahlak yapmaz. Çünkü O, hiçbir zaman ne yapmamız gerekir? sorusunu sormaz. Nelere gücümüz yeter? sorusunu sorar. Neyin gücümüz dâhilinde olduğunu sorması ile Etik artık bir güç, kudret sorunu olur, hiçbir zaman etik, onda bir ödev sorunu değildir. Başka bir deyişle, Spinoza, sorumluluk ve ödevler üzerine kurulu moral ve hukukun karşısına, hakkın güce ve tutkulara dayandığı bir Etiği koyar (Deleuze 2000: 31-32; Bumin 2005: 85).

Etiğini tümdengelim metodunu kullanarak ulaştığı '*Tanrı*' fikrinden çıkarır. Tümdengelimli akıl yürütme ahlakta önemli bir yere sahiptir. Öyleyse tümdengelim ahlaktaki katkısının ne olduğunu sormak gerekir. Çünkü eğer tümdengelim metodunu kullanarak ulaşılan bir "ahlak kanunu varsa, şuurumuza girince bunu açıklıyorsak, geri kalanını çıkarmak için, yaşayan bu kanunu hareket noktası kabul etmemiz gerekir. Bu kanun ahlakın, kanıtlanmasına gerek olmayan bir özelliği veya ilkesidir. Bu kanundan dolayı sonuçlar, yalnız ahlak kuralları değil, bilakis mutlak emirler hükmündedir. Bu kanun, tecrübe üzerine kurulu ve tümevarımla ortaya çıkmış diğer kanunlar ile sınırsız bir şekilde onların sahalarına girebilir; bu yön, ahlak ilminin sermayesinin artmasını ve karışmalarını çoğaltarak, ona tecrübî bir şekil bahşeder. Fakat... (h)er türlü kanun bu yükümlülükten doğar" (Bernard 2001: 15).

Spinoza, *Theologico- Political Treatise*'de aslında ahlaka dair kesin apaçık bilgi arayışına engel olan şeyin, kendi döneminde dine yapılan eklemeler olduğuna işaret eder. O, ahlakın merkezinde yer alan özgürlüğe ilişkin bilgiye, insanın, ancak aklını etkin bir biçimde kullanarak ulaşabileceğini düşünür. İnsan özgürlüğünün kendi üzerindeki ve tabi olduğu zorunluluğun bilgisine yani, Tanrı hakkındaki bilgisine bağlı olduğunu kavrayabilir. Bu bilgiyi doğal yeteneklerimizle ediniriz ve bu bilgi Tanrı ve O'nun sonsuz yasalarına dayanır. Doğal bilgi, tüm insanlarda vardır ve herkesin ortak bir tarzda paylaştığı temellere dayanır. Tanrısal buyruğun (vahiy), kesinliğini kabul etmekle birlikte aklın, hakikatin, ahlaktaki erdem, iyi ve kötünün bilgisine götürebileceğine inancı sonsuzdur (Spinoza 2008: 23-24). Mademki akıl varlığımızın en iyi kısmı ve bizim için gerçekleri en yararlı olanı arıyorsak o zaman onu yetkinleştirmek için elimizden geleni yapmalıyız. İşte Spinoza'nın bütün amacı insanın doğal gücünün geliştirilmesi yani, insanın özüne ilişkin bilgiye kavuşmasıdır. Bu aynı zamanda hem ahlakın hem de siyasal yaşamının amacıdır. O halde insan için en üstün iyilik nedir?

Sorusunun yanıtını bulmalıyız. İnsanlar için '*üstün iyiliğin*' yapısı itibariyle Tanrısal olduğunu ifade eden Spinoza'ya göre, zihinsel yetkinlik "*en üstün iyilik*"ten oluşmak zorundadır. Ve bizim için en üstün iyilik nedir? sorusuna Spinoza'nın cevabı, '*bizim en üstün iyiliğimiz Tanrı'nın bilgisi ve sevgisidir*' şeklindedir. Çünkü tüm bilginiz ve kuşku youru gideren kesinlik, sadece Tanrı'nın bilgisine dayanır. Tanrı olmadan hiçbir şey olmayacağından tüm doğal olguların niteliklerin ve yetkinliklerinin uzandıkları kadariyle Tanrı kavramını içerdiği açıktır. Başka bir deyişle, doğal olgularla ilgili bilginiz ne kadar çoksa her şeyin nedeni olan Tanrıya ilişkin bilginizde o kadar yetkindir. Dolayısıyla Tanrının bilgisi ve sevgisi amacına uygun olan yaşam tarzı, Tanrının yasası olarak adlandırılır. O halde Tanrı sevgisi, insanın en büyük mutluluğu ve insan eylemlerinin amacıdır. Çünkü insan eylemlerini herhangi bir ceza korkusundan, bedensel haz, ün, vs. amaçla değil, sadece en üstün iyilik olan Tanrı bilgisine sahip olmak suretiyle, Tanrısal yasaya uygun olduğu için yapmayı seçtiği anlamına gelir. Spinoza'ya göre, böyle bir amacın gerektirdiği *iyi yaşam tasarısının ne olduğu, en iyi devletlerin böyle bir amacı izlemede tutumlarının ne olduğu ve insan yaşamının nasıl yönlendirildiği* soruları genel olarak ahlak ile ilgilidir (Spinoza 2008: 89-90).

Buradan tüm iyi yaşam şekillerinin, eylemlerimizin aslında bizim seçimlerimiz olmadığı, Tanrının zorunlu bilgisinden kaynaklandığı sonucu çıkar. Özgür iradenin tamamıyla dışarıda bırakıldığını görürüz. Hem politikada hem de ahlaktaki iyinin Tabiatın zorunluluğunun bilgisinden kaynaklandığına vurgu yapılır. Şunu belirtelim ki, Spinoza için Tanrının zorunlu bilgisi ve sevgisi hem *ahlakın* hem de *politik* yaşamın varlık koşuludur. Başka bir deyişle, ahlak problemi ve onun merkezindeki özgürlük problemi ontolojik akıl, her şeyin apriori ölçüsü olarak kabul edilmedikçe çözülemez. Çünkü "Tanrısal yasa en üstün yasanın kendisiyken, yani özgür istemimizle Tanrı'yı bütün ve verimli bir istekle bilmemiz ve sevmemiz, cezası bunların eksikliği ve etin kölesi olmak–yani kararsız ve bocalayan bir ruha sahip olmaktır" (Spinoza 2008: 92) diyen Spinoza için, insanın bir köleliğinden, esaretinden söz etmek durumunda kalırız. Böylece aslında onun "sağduyuya ait özgürlük düşüncesi dediği şeyin... İmkânsız bir düşünce, eylemlerimizin nedenlerini bilmemenin yol açtığı bir yanılsama" (Quinton 2001: 101) olduğu ortaya çıkar.

O halde kendimizi şu soruları sormakta zorunlu hissederiz. Ahlakı doğuran ve destekleyen nedenler nelerdir? 'İyi' ve 'kötü' nasıl tanımlanır? Ahlakın insan eylemlerini 'iyi' ve 'kötü' değerlendirmesi, belli bir tür siyasal yaşamın veyahut da insan yaşam tarzlarını belirlemede, ortaya çıkarmadaki rolü nedir?

Spinoza'ya göre, felsefe tarihi boyunca iyi ve kötüye ait düşüncelerinde filozofların yanılgısı, insana, sanki tabiattaki bir saltanat içinde başka bir saltanat gözü ile bakmalarından kaynaklanır. İnsanın gerçekte Tabiat düzenine bağlı olduğunu göremeyip, insanın güçsüzlüklerinin ve kararsızlıklarının tabiatın mutlak gücünden değil de, çoğunlukla insanın doğasına ait kin ve nefret gibi, duygularından insanın bir düşüklüğünden kaynaklandığını düşünürler. Hâlbuki hiçbir şey Tabiattaki bir düşüklükten meydana gelmez. Tabiatın erdem ve işleme gücü aynıdır. O halde şeylerin tabiatını bilmek için de doğru yolun bir ve aynı olduğunu, örneğin kin, haset, öfke v.s. duygu ve daha başka şeyler gibi aynı Tabiat zorunluluğu ve aynı tabiat erdemine uygun olduğunu görmek gerekir. Ahlak konusundaki bu yanlış anlamalardan kurtulmak için

Spinoza'ya göre, duygulanışların tabiatını, onların kuvvetini, Ruhun onlar üzerindeki etkilerini, insanların iştihalarını sanki yüzeyler, çizgiler ve katı cisimlerden söz ediyormuş gibi ele almak gerekir. (*Etika III, Giriş*) İnsanların eylemlerini onların bir düşüklüğüne bağlamak aslında onları kontrol altına almayı itaat fikrini yerleştirmeyi kolaylaştırdığını söyleyebiliriz. Bu anlamda Spinoza'nın duygulanışlarla kastettiği “yalnızca eyleme gücünün artışı ve azalışıydı; ya da... buna tekabül eden duygunun (affectus) her zaman bir tutku olduğuydu. İster eyleme gücümü arttıran bir neşe isterse de eyleme gücümü azaltan bir keder, bunların her ikisi de tutkudurlar: Neşeli tutkular ya da kederli tutkular. Spinoza bir kez daha bizi kederli duygularla etkilemek isteyenlerin evrende kurmuş oldukları bir komployu, bir tezgâhı yüzlerine vurmaktadır. Rahibin tebaalarının, takipçilerinin kederine ihtiyacı vardır: tebaalarının kendilerini suçlu hissetmelerine ihtiyacı vardır” (Deleuze 2000: 31-32).

Dolayısıyla her türlü tinsel ve ahlaksal erekselliği, ruhun üstünlüğünü bir düzlem içinde belirleyen ve bu anlamda her türlü aşkınlığı reddeden Spinoza için iyilik ve kötülük nedir? Erdem nedir? soruları büsbütün farklı bir şekilde cevaplanır. Ona göre, iyilik, insan tabiatına bizi en çok yaklaştıran şey, kötülük ise insan modelini çıkarmaktan uzaklaştıran başka bir deyişle, insan tabiatını anlamaktan uzaklaştıran şeydir (*IV, Önsöz*). Öyleyse iyilik, kesinlikle bize faydalı olan şey ve kötülük ise, tersine bir iyiliğe sahip olmamıza engel olduğunu kesinlikle bildiğimiz şeydir. Erdeme gelince, erdem ve güç aynı şeydir. Ona göre, erdem, insana atfedilmesi bakımından, sadece kendi tabiatının kanunlarıyla tanınabilen bazı şeyleri yapmak gücüne sahip olmak bakımından insanın özüdür, tabiatıdır (*IV, Tan. I,II, VIII*). O halde tüm erekselci ve aşkınlık kategorilerine dayanan önceden belirlenmiş bir iyiden değil, tamamen gücümüz dâhilindeki kendi belirlediğimiz ya da kendi doğamızla upuygun bilgiyle edinmiş olduğumuz bir iyiden söz ediyoruz demektir. Başka bir deyişle, Spinoza için, bir şey ‘iyi’ olduğunu zannettiğimiz için bizim araştırmalarımızın ya da arzularımızın objesi olmaz, tersine onu istediğimiz, arzu ettiğimiz ve araştırdığımız için iyidir (*IV, Ön. IX, Scolie*). Öyleyse “...dışarıdan gelen bir nitelikte veya kontenjan bir irade ile hiçbir şey anlaşılamaz, hiçbir şey gerçekleştirilemez. Hayatı ifade eden, onu destekleyen, tanımlayan her şey gerçektir, yararlıdır; hayatın tabiatını bozan onu alçaltan veya azaltan her şey yanlıştır, zararlıdır” (Korlaelçi 1997: 31-32).

Ruhumuzun ilk ve biricik çabası da Bedenimizin varoluşunu onaylamaktır (III, Ön. IX, Kanıt, Scolie; Ön. X, Kanıt.). diyen Spinoza'ya göre, insan kendini koruma yönünde her şeyi yapmakla gereklenmiştir. O halde hem beden hem de ruhun amacı aynıdır, varoluşumuzu sürdürmek. Bu anlamda insan, faydalı olanı aramaya, yani kendi varlığını korumaya ne kadar çalışırsa, o kadar fazla güç sahibi olur ve o kadar çok erdem kazanır ve tersine, faydalı olandan kendi varlığını korumadan ne kadar kaçınırsa insan o kadar güçsüz olur. Çünkü kendi tabiatının zorunluluğu ile uyumadığı için, hiç kimse kendine faydalı olana karşı arzu duymadan, ya da kendi varlığını korumadan vazgeçemez. Başka bir deyişle, fiil halinde var olmadan, üstün mutluluk, iyi yaşam arzularına sahip olunamaz. *Kendini, yaşamını koruma arzusu, çabası, erdem ilk ve biricik köküdür*. Mutlak erdemle işlemek bizde aklın yönetimi altında asıl faydalının aranması ilkesine göre, *varlığını korumak, işlemek ve yaşamaktan başka bir şey değildir*. O halde bu üç şey bir ve aynıdır (*III, Ön. XX, Scolie; Ön. XXII, Kanıt; Ön. XXVIII*).

Tüm bu söylenenlerden '*insan yaşamının vazgeçilmez bir hak olduğu*' düşüncesine ve insanın ontik bir bütün olarak düşünülmesi gerekliliği sonucuna ulaşmak mümkündür. İnsan tabiatı gereği bir yanıyla doğal eğilimlere, itki, arzu ve duygulanımları, diğer yanıyla da akla sahip bir varlıktır. Doğal yanıyla kendisi için yararlı olanı aramasının sonucu olarak, akli onu kendisi gibi olanlardan gelebilecek zararları azaltma ya da bertaraf etme arayışına sokar. İnsanı ontik bir bütün olarak ele almak, onun toplu yaşama, '*site*' yaşamının doğuşuna giden yolu aydınlatır. İnsanın başka insanlarla ya da Spinoza'nın deyişiyle, Bendenin başka Bedenlerle ilişkisi için aydınlatıcı bir başlangıç olur. Şeylerin tek tek tabiatının ne olduğunu ya da daha doğru bir ifadeyle 'özü'nü bilmek, tüm şeyler için doğru yolun bir ve aynı olduğunu bilmeye götürür bizi. Tekil şeylerin yani tek tek insanların her birinin var olduklarını açık ve seçik bir şekilde söylemektir bu aslında. Böylece *şeylerin düzeni* ile *düşüncenin düzeni* arasında fark görmeyen Spinoza'ya göre "zihnin öz bilgisi onun doğa bilgisi ile büyüdüğü için, zihin, en yetkin varlığa ilişkin olarak sahip olduğu bilgiyi arttırdıkça daha da yetkin olacaktır. Zihin daha çok şey bildikçe, kendi güçlerini ve şeylerin düzenini daha iyi anlar. O kendi güçlerini daha iyi anladıkça kendini daha iyi yönlendirebilir ve kendi kılavuzluğu için kurallar koyabilir" (Spinoza 2003: 114).

Spinoza, böylece '*erdem*' ile '*kendini koruma*' arasında bir bağ kurar. Çünkü insanın doğasında ve bu isteğin kökeninde kendini gerçekleştirmek, yetkinleştirmek isteği vardır. Erdem, güçlü olmak ve yetkinleşmek aynı anlamdadır. Erdemli bir ruh için yetkin olmak demek, açık seçik düşüncelere sahip olmaktır kuşkusuz. Erdemli kimse, bildiği için güçlü olan kimsedir. Öyleyse erdemli olma ve etkin olma arasında bir ilişki bulunmaktadır. Ruh ne kadar etkinse o kadar yetkin ve o kadar çok açık seçik düşünceye sahip demektir. Duygulanışlar sırasında ise ruh karışık, bulanık düşüncelere sahiptir. Beden de edilgindir ve başkalarının güdümündedir. İşte hiçbir etkinin altında kalmadığı, açık seçik düşüncelere sahip olduğu durumda ruhun tam etkin olduğu durumdur. Bu teorik etkinlik ruh için sevinç ve mutluluk kaynağıdır. Burada Spinoza'nın Aristoteles'in dianoetik (düşünce) erdemlerine işaret ettiğini söyleyebiliriz.* Aynı zamanda onun, Aristoteles'in insan aklının kuramsal ve pratik

* Aristoteles'in ilk bakışta fark edilmese de Spinoza'nın yazıları üzerinde etkisi büyüktür. Özellikle onun site yaşamında birey ve site için aynı amaca, eudaimoniaya varma yolunda karakter erdemleri ve dianoetik (düşünce) erdemleri arasındaki ayrımına dikkat etmek gerekir. Çünkü erdem ne olduğunu bilmek yetmez onun temelde uygulamayla ilgili olduğunu da bilmek gerekir. Diğer bir deyişle, insan sadece doğrunun ne olduğunu bilerek iyi olamaz; iyi olanı tercih ederek ve iyi eylemde bulunarak iyi olabilir. Diyebiliriz ki, Spinoza'daki etkisi oldukça büyük oranda hissedilen ahlakın hem teorik hem de pratik yönüne işaret etmekle birlikte erdemi Sokrates'te olduğu gibi bilgiyle özdeş saymaz. Erdemi eylemle açıklamaya çalışır. Aristoteles, etik erdemleri rasyonel, duygusal ve sosyal bağlamlardan ayrı ele almaz. Çünkü onun erdem etiği, somut bir temele sahiptir. Ve onun erdem etiği insan doğasından hareketle, insan yaşamına ait bütünleyici bir kavrayışı gerçekleştirir. Duyguları, tutkuları, zaaf ve alışkanlıkları olan insana ancak kendi özünden çıkarılmış ilke ve kurullarla ulaşmak mümkündür. Bu anlamda Aristoteles'in etik'inin toplumla ilgili, toplumsal olduğunu yani, etik ile politikanın birbiriyle yakından ilişkili olduğunu görmek gerekir. Site ya da devlet, insanlar arasındaki doğal gerekliliğin bir sonucu olarak doğmuş doğal bir oluşumdur. Bu anlamda devletin asıl işlevi ne ortak bir savunmayı ne de ticareti geliştirmektir. Onun asıl işlevi, yurttaşlarının kendini gerçekleştirebilecekleri, bağımsız bir yaşam kurabilmelerini sağlamaktır. Buna göre, politika toplumsal eudaimoniaya sağlayacak iyinin ne olduğunu

açıların yanı sıra duygusal yaşam tarafından ifade edilen rasyonel bir varlık olduğu ve ayrıca akli, duygularımızı mutluluk yolunda yönlendirebilecek bir disiplin olarak değerlendirme konusundaki fikirlerini paylaştığı görülür. Dolayısıyla Aristoteles nasıl ki, Nichamachos'a Etik'i epistemik bir endişeyle değil de, sadece insanca ve özgürce kendini yetkinleştirecek bir yaşamın ilkelerini araştırmayı hedefliyorsa, Spinoza'nın da böyle epistemik bir kaygıyı taşımadığını söyleyebiliriz. Bu anlamda akıl ile tutku arasındaki ilişki söz konusu olduğunda daha çok Platoncu bir betimleme olan mutluluk anlayışına dayanan ve bize mutlu bir yaşama giden yolu göstermek için oluşturulmuş olan Spinoza'nın ahlak sistemi, daha çok Stoacıydı. Yani bir insanın siyasal ve maddesel koşullara dayalı olmayan yalnızca kendi kaynakları vasıtasıyla mutluluk ve iç huzura erişebileceği inancına dayanmaktadır. (Scruton 1986: 25-26)

Dolayısıyla da böyle bir bakış açısından Spinoza için, insanlar yaşamın içinde yollarını, rehberliğini aklın yaptığı felsefe ile bulacaklardır. Öyleyse Spinoza'da ahlak-siyaset ilişkisinin birbirinden ayrılmaz olduğunu söylemeliyiz. Birey kendini koruyabileceği en iyi yaşamı içeren, özgür bir toplumda daha mutlu olacaktır. Böyle bir toplumun merkezinde birey vardır. Böyle bir toplum özgür bir bireyin aktif bir eylemde bulunma gücünden doğar. Nasıl bir toplumda mutlu olacağını bilmek yetmez; özgür bir yaşamı, toplumu tesis etmek için gayret göstermek gerekir. Öyleyse '*kendi varlığını korumak*' arzusu, şeklinde Spinoza tarafından belirlenen "(ö)z, tam olarak her bireyi ona biricik kader vererek *tekilliştiren* güce gönderme yapar. Zira arzunun insanın özü olduğunu söylemek, her bireyin kendi arzusunun farklılığı açısından indirgenemez olduğunu söylemektir... Sadece bireyler kelimenin en güçlü anlamıyla *vardırlar*. Fakat...(i)nsanların farklı olduklarını... söylemek onların birbirinden izole edilebilecekleri anlamına gelmez. Böyle bir izolasyon fikri... aldatıcı bir soyutlamadır. Bireyin arzusunun biçimini belirleyen ve gücünü fiili hale getiren şey, her bireyin diğer kişiliklerle olan ilişkisi, aralarındaki karşılıklı eylemler ve tutkulardır. Tekillik, bireyler-arası bir işlemdir. Bu bir iletişim işlevidir" (Balibar 2004: 117-118).

Dolayısıyla onun, topluma ya da organize bir '*site*' yaşamına ilişkin savlarını bu noktadan itibaren okumaya başlarız. Çünkü insanların sadece akıl sahibi varlıklar olarak değil, tutkuları olan varlıklar olarak görmeliyiz. O halde toplumsal yaşama ilişkin savlarını anlamak için şu sorulara odaklanmak gerekir: Tabiatça farklı tekillikleri,

araştırır. Dolayısıyla politika, erdemli eylem ve yurttaşların mutluluğu ile ilgilidir. Etik ise, insan için iyi olanın, iyi yaşamın ne olduğunu araştırır. Erdem hem toplum hem de birey için aynıdır, birbirinden ayrılmaz. Çünkü erdemli bir toplum erdemli insanlardan oluşur. İyi bir yaşamın en önemli öğelerinin başında sevgi, dostluk, erdem, zevk, şeref, zenginlik, sağlık gelir. Bunların iyi yaşam için gerekli olduğunu bilmek yetmez, tecrübe edilmesi gerekir. İşte insana yaşama bilgeliğini veren doğru yer ve zamanda doğru eylemde bulunmaktır. Elbette ki, bu deneyimi temelinde akıl vardır. O halde Aristoteles 'insan için iyi yaşam'ı keşfedebilmek üzere insanın ayırt edici niteliğini yani akıl yürütme niteliğini incelememiz gerekir. Ona göre, rasyonel bir varlık aklını iki yolda kullanır – kuramsal yolda ve pratik yolda. Mutluluk ancak ve ancak aklın doğru bir biçimde, doğamızı engelleyerek değil tatmin ederek, pratik kullanımı yoluyla gelir. Rasyonel bir varlık yalnızca akla değil duyguya da sahiptir. İnsanın mutluluğu, duygularını daima aklın önerdiği yoldan gidecek biçimde düzenlenmesine dayanır. Bu da, sadece, bir insanın rasyonel doğaya uygun olanı yapmaya ve aynı zamanda da hissetmeye yönlendirecek belirli karakter niteliklerinin -erdemlerin- geliştirilmesiyle başarmak mümkündür (Aristoteles 1997: 23, 121; Erkızan 2010: 20-22).

insanların bir arada yaşamalarını nasıl sağlayacaktır? Başka bir deyişle, bu tekil varlıkları toplu halde yaşamaya sevk eden duygu nasıl bir duygudur? Bu tekil varlıklar neden toplu yaşamı ister? Ya da gerçekten isterler mi?

Şunu belirtelim ki, Spinoza, insanı hem akıl hem de duygu sahibi bir varlık olarak görür. Onun için insanların tutku ağırlıklı (sevgi-nefret, üzüntü-sevinç, umut-korku) yaşamı, tıpkı akıl gibi, varoluşlarını sürdürme çabalarının sonucudur. Akılsal yaşam 'upuygun olan' bir yaşamı ifade etmesine karşılık; tutkularla, arzularla örülü yaşam doğal ancak 'upuygun olmayan' bir yaşamı dile getirir. Buradan hareketle "İnsanlar arasındaki çatışmanın sabit bir nedeni olarak, *tutkuların toplumsallığının anti tezi temsil ettiği* sonucunu mu çıkaracağız? Hiç de değil. Spinoza'nın bize gösterdiği şey, toplumun tutkuların, tutku ögesi içinde doğan başka bir yaratılışı (ya da 'üretimi') olduğudur. Bu durumda sonuç zorunlu olarak uyum değildir" (Balibar 2004: 94). Spinoza'ya göre, insanlar duygulanışların hükmü altında bulunmaları bakımından farklıdır. İnsanın sevdiği şey, sevinç yalnızca kendi içinde bulunmasına karşın; bir insanın kederlendiği ya da kin, nefret yalnızca kendi içinde değil, kendi dışında bir '*ötekine*' yönelmiştir. Böylece onlar insanlar birbirlerine zarar verebileceklerdir. İnsanların aynı objeyi sevmeleri tabiatları bakımından uyuşmalarını getirirken; *nefret* insanları birbirine karşı zarar vermelerine neden olur (IV, Ön. XXXIV, Sco.). O halde *nefret duygusu* sadece bir tutku olmanın ötesinde toplumun, sitenin temellerini kuran toplumsal bir ilişki, başka bir deyişle, insanların zorunlu olarak bir araya gelmelerini sağlayan bir bağ olduğu düşüncesine ulaşırız (IV, Ön. XLV, Kanıt, Ön. Son. I).

Bu bağlamda Spinoza, Hobbes'un '*insan insanın kurdudur*' şeklinde tasvir ettiği doğa durumunda, herkesin her şey üzerindeki hakkının insanları rekabet, çatışma ve savaşa soktuğu gibi bir başlangıçtan hareketle toplumun temelini açıklar (Hobbes 1993: 93 vd.). O'na göre, her insan kendisi için faydalı olanı en fazla aradığı zaman, insanlar birbirlerine daha çok faydalı olurlar. Tecrübe göstermiştir ki, insanların hepsi sürekli olarak '*insan, insan için Tanrıdır*' sözünü tekrar ederler. Bu da insanların çoğunu hasetçi olmaları ve birbirlerine zarar vermeleri anlamına gelir ki, bunun nedeni de insanların nadiren Akıl düsturuna uygun olarak yaşamalarıdır. 'İnsanlar yaşamlarını yalnız geçiremezler ve onların çoğu insanın toplumsal bir hayvan olduğu şeklindeki tanıma uygun olarak yaşarlar' derken Aristoteles'in '*zoon politikon*'una (Aristoteles 2004: 9) gönderme de bulunan Spinoza'ya göre, gerçekte şeyler öyle düzenlenmişlerdir ki, insanların toplumundan insanlara zarardan çok fayda ve kar gelir. Dolayısıyla insanlar, ihtiyaçları olan şeyleri karşılıklı bir yardımı kolaylıkla elde edebilecekler ve her yandan kendilerini ürküten tehlikelerden ancak birleşmiş kuvvetleri ile kaçınabileceklerdir. İnsanları bir arada yaşamaya iten sosyalleştiren şey, insanların kendilerini benzerleri ile *özdeşleştirmeleri* olduğunu söyleyebiliriz. Öyle ki, her birimizin sevgi ve nefret duyma bakımından farklı olduğumuzu bize kavratan '*öteki*' imgesini kavramakla aynı zamanda, Spinoza'nın '*duygusal taklit*' dediği bir süreç sonunda biz başkasına benzeriz. Ve bize benzeyen birinin aynı duygulanışla uygulandığını hayal ederiz. İşte insanları, bir arada yaşamaya iten neden, başkalarıyla kendi arasında kurduğu empati sonucunda '*ortak bir yön*' bulmasıdır. Buna göre bizimle ortak yönü olması dolayısıyla '*öteki*', bizim için faydalı ve iyidir. Başka bir deyişle, bizim tabiatımızla uyuşması bakımından iyi ve faydalı, tabiatımızla uyuşmuyorsa zararlıdır (IV, Ön. XXVII, Ön. XXX, Ön. XXXI).

O halde şu sonuca ulaşabiliriz: toplum dediğimiz şeyin temelinde insanların tabiatça birbirlerinden farklı oldukları gerçeği yatmaktadır. Bu durumda *'bizim tabiatımızla uyuşan başka tabiatlarla'* yaşama yönünde bir *ortak iyi ve faydalıyı* arama yani, zorunlu olarak *'iyiyi'* aramamız söz konusudur. Öyleyse tekil olan bireyin, kendisi için iyi ve faydalı olan başka tabiatlarla birlikte yaşamak istemesi doğaldır. Böylece "ortak bir sevgi nesnesi olarak *bir iyi imgesi* inşa edilir. Ancak bu imge tanımı gereği korku ve nefretten kaçınılacak olan bir kötülüğün (ya da mutsuzluğun) ya da başkalarının kendi yararlarına olacak şeyi kendi yollarıyla kovalamalarından ortaya çıkacak kötülüğün... İmgesinden ayrılmaz... (toplumun)... etkin bir şekilde var olabilmesi için bireylerin duygularını kutuplaştıran, bir kerede ortak iyileri ve kötülerini, adaletliyi ve adaletsizi, insanların bireysel güçlerini birleştirerek kendilerini koruyabilecekleri biçimi tanımlayan, ...sevgi ve nefret hareketlerini yöneten bir iktidarın (potestos) oluşması gerekir. Bir kelime ile *toplumun aynı zamanda bir devlet (burada civitas) olması gerekir* ve bu iki kavram tek bir gerçekliğe tekabül eder" (Balibar 2004: 96-97).

Bu bağlamda Spinoza'nın devletin ya da 'sitenin' 'tabiat halinden' nasıl ortaya çıktığını (*Etika IV*) 37. Önerme, Kanıtlamalar ve iki Scolie'sinde (Notunda) açık bir şekilde ortaya konduğunu görürüz. Burada o, toplumun ya da siyasi yaşamın kaynaklarını şu şekilde belirler: 1) Herkesin kendisini sevmesi; 2) Kendisi için iyi ve yararlı olanın peşinden gitmesi; 3) Daha iyi bir '*yaşam*' sürmesi için çaba harcaması; 4) Herkesin kendi varlığını elinden geldiğince korumaya çalışması. Buradan açıkça siyasi yaşamın aynı zamanda ahlaki bir yaşam olduğu fikrini çıkarabiliriz. (*IV, XXVII-XXXVII Önermeler*)

Dolayısıyla burada erdem-yarar ilişkisini kuran Spinoza'nın aslında verdiği düşünce şudur: "*Gerçekte erdem, kişinin Aklının güdümünde yaşaması; Güçsüzlük ise, insanın dış etkenlerin kendisini gütmesine ve kendi doğasının değil de, dış dünyanın istediklerini yapmaya belirlemesine edilgin bir biçimde izin vermesidir*" (Fransez 2004: 58). O halde diyebiliriz ki, insanın en yüksek ahlaki amacı olarak özgürlüğe, yetkinliğe ve ulaşabilmesinin diğer bir deyişle, kendini gerçekleştirmesinin yolu sağlam, istikrarlı sosyal bir düzen içerisinde yaşamasına bağlıdır. Bu anlamda onun politika felsefesi ile ahlaki arasında doğrudan bir ilişki söz konusudur. Böyle bir politik toplum herkesin kendisi için yararlı olanı aramasından doğan ortak bir düşüncenin ürünüdür. Bu anlamda Spinoza "*Bedenin kendi kendisini koruması için, pek çok sayıda cisimlere ihtiyacı vardır.*" (*IV, Ön. XXXIX, Kanıt.*) derken aslında bir Beden yani insan, ortak düşüncüyü paylaştığı başka bedenlerle, insanlarla birlikte yaşamak zorunda olduğuna işaret ettiğine ilişkin sonuca ulaşabiliriz.

Diyebiliriz ki, bu 'ortak fikir' dolayısıyla (özgürlüğün temelinde olan kendi varlığını devam ettirme ve kendi için yararlı olanı arama düşüncesi) siyasal toplum, kendini tam anlamda insanca ve mutlu bir yaşama dönüştürme için gerekli güce sahip olur. Çünkü "*toplumsal hayat bir iletişim aktivitesidir ve bilgi iki yönlü olarak - koşullarıyla ve sonuçlarıyla- pratiktir: eğer Spinoza'yla beraber iletişimin insan arzusunun içinde verildiği ve bedenlerin kendi aktivitelerini ifade eden cehalet, bilgi, batıl itikat, ideolojik çatışma ilişkileriyle yapıldığını kabul edersek... Aynı zamanda bilginin bir pratik olduğunu ve bilgi için yapılan mücadelenin (felsefe) siyasal bir pratik olduğunu da kabul etmek*" (Balibar 2004: 106-107) zorunda kalırız.

O halde Spinoza'nın yaşamak istediği toplum nasıl bir toplumdur? Sorusunu aydınlatmak gerekir. Ve bu toplumun bilgisine nasıl ulaşılır? Öncelikle şunu belirtelim ki Etika da belirlediği şekliyle “*Tanrısal -ya da doğal- belirlenim (determination), her şeyde olduğu kadar, insan zihninde bilgilerin ‘üremesi’ hadisesinde de etkindir. Doğal zorunluluk zihnimizde bilgilerin oluşmasında üçgenin özelliklerinde olduğu kadar tutarlı bir biçimde çalışır... Bilgiler, insan zihninin, bedeni aracılığıyla dış dünya ile karşılaşmasında, belirli ve belirleyici nedenlerin sonucu olarak oluşur. Oluşan bilginin kendisi de zihnimizde başka sonuçlar doğurur. Edindiğimiz bilginin doğuracağı sonuçlar yani, bizi sokacağı ‘ruhsal’ ya da zihinsel durum, bu bilginin edinilme biçimine ve edinilen bilgi türüne sıkı sıkıya bağlıdır*” (Fransez 2004: 206-207). Bu bilgilerin “*politik beden’ teorisi*” (Balibar 2004: 107) olarak adlandırdığı politik yapıya ilişkin önemli sonuçlar doğurduğunu görürüz. Çünkü artık geleneksel anlamda itaatın olduğu bir toplumsal yapılanmadan farklı bir yaşam tasarısından bahsediyoruz demektir. Böyle özgür bir yaşama ilişkin Spinoza'nın bilgisi (doğru ya da yanlış) zorunluluk altında ürer ve ona göre yanlış ne eksik ne de günah olarak görülmez. Bu bakımdan benzersiz bir felsefedir. Ancak kendisinin itiraz ettiği hem teolojiye ait hem de Descartes felsefesindeki bilgi anlayışının politik önemli bir sonucu vardır ki; o da bireyin kendisinden daha üstün bir erke koşulsuz bir tarzda boyun eğmesini, itaat etmesini gerektirir. Örneğin Descartes modelinde bilginin oluşması sürecinde işin içine güçler, anlayış, duyu ve irade girer. Anlayış gerçeğe bakıştır ve anlığın bana verdiği şey kabul ya da reddetme iradem dâhilindedir. İrademle doğru ya da yanlış kavrayabilirim. Descartes’e göre, doğamızda bizi yanılmaya zorlayan bir şey yoktur. (Fransez 2004: 208) Buna karşılık Spinozacı bilgi anlayışı ise, Descartes’in insanların duygularını azaltmak ya da yöneltmek konusunda irade gücünün olduğu tezini çürütmeye çalışır. Etika'nın 5. bölümünde aslında ‘*özgürlük’ nedir? Ruhun beden ya da iradenin duyguları yönetme konusunda ne kadar güce sahiptir?* sorularına cevap arar. Akıl duygular üzerindeki etkisinin, gücünün ve gerçek mutluluğun veya Ruh hürriyetinin ne olduğunu göstermekle, aslında bir bilgenin zihinsel güç bakımından bilgisiz insana ne kadar üstün olduğunu göstermeyi hedefler.

Tüm bu söylenenler ışığında *etik* bize insanların dışsal herhangi bir belirlemeden zihnin gücü ile kurtulabileceğini, akla uygun yaşamının aktif zihin gücünü kullanmaktan geçtiğini gösterir. Çünkü *mutlu bir yaşam yolunda* ruhun (zihnin) beden üzerinde duygulara yön verebilecek düzenleyebilecek bir gücü vardır. Sonuçta ruhun (zihnin) beden üzerinde mutlak erkenden ya da bedenin ruha mutlak anlamda itaatinden ziyade, onun duygulanışlarını düzene sokma erkenden söz etmek durumunda kalırız. Bu anlayışın yansması olarak, toplumsal yaşamda da insanların birbirleri üzerinde mutlak bir erkenden söz etmek mümkün görünmez. Bu bağlamda ‘*özgürlük*’ düşüncesi, Spinoza da bambaşka bir hal alır. Öyle ki, onun için mutluluk Fransez’e göre, ‘*sürekli bir huzur, bir iç barış hali*’ olarak anlaşılmalıdır. Özgürlük, dış değil ‘iç özgürlük’ başka bir deyişle, ‘*tutkuların boyunduruğundan kurtuluş*’ olarak değerlendirilir. Dolayısıyla da ‘*özgürlük*’ toplumsal değil bireyseldir. Ve ‘*kurtuluş*’ evrendeki her şeyin işleyişinde her olay ve şeyde, Tanrı'nın işleyişini, içkinliğini anlamak sayesinde gerçekleşecektir ((Fransez 2004: 310-311). Gerçek felsefe de, her şeyin nedeninin rasyonel düşünce de hazır olduğunu bilmek ve bu zorunluluğun, bütün şeylerin varoluşlarını ve niteliklerini belirlediğini, özgür bir yaşamın sırrının bu gerçeğin anlaşılmasından ibaret olduğunu açığa çıkarmaktır (IV, Ön. LXVII, Kanıt.).

Spinoza'nın düşüncesinin merkezinde insanın yaşamı vardır. Çünkü onun ahlakının da politik yaşamın temelini de hep insanın '*varlığını, yaşamını korumak*' fikri oluşturur. Bu anlamda ahlakın ya da erdemli yaşamın biricik kökü '*varlığını koruma çabası*' olduğuna göre, özgür kimse akıl tarafından yönetilen insandır. Bu yaşam sadece '*daha iyi bir yaşam*' olmakla anlamlıdır ve *daha iyi* bir yaşam olarak organize edilmelidir. O halde bu iyinin açığa çıkarılması gerekir.* Bu iyinin bilgisi, insanın sonsuz tözün bir tezahürü olarak düşünüldüğü zaman ancak *akla uygun bir yaşam* olmakla anlamlı olduğu ortaya çıkar. Spinoza'nın siyasetinde, bireyler çok önemli bir yere sahiptir. Balibar'a göre, onun siyaseti, metafiziğinin bizde yol açtığı özgür bir yaşama dair beklentilerimizi somut terimlerle destekler. İnsanların ancak belli ölçülerde özgür olabildikleri kurumların siyaset kuramı için esas önemi, *siyasetin asıl maddesinin kitle* olmasından kaynaklanır. Bireyler kendi çıkarlarını temsil ettikleri, yani düşündükleri ve harekete geçtikleri her durumda kolektif bir tarzda gerçekleştirebilirler. O zaman *politik beden*'in kuruluşu, edilgen olan kitle gücünün, etkin olmaya niyetlendiği içsel bir dönüşüm süreci olarak görülür. Bu etkin olma bir yandan kendi kendini sınırlama, diğer yandan da bir örgütlenmedir. Edilgen olan kitle korku ve umutları başka bir deyişle, itaat ve ayaklanma arasında gidip gelir. Spinoza'nın ısrarla

* Spinoza'ya göre, Âdemin (insanın) doğası gereği, kendisine Tanrı tarafından yasaklanan iyi ve kötüye ait bilgi ağacının yemişini yemek özgürlüğünü kaldırmıştı. Bu yemişten yediğinde ölümden korkması gerekeceğini ve kendi doğası ile uyumlu olan kadını (Havva'yı) bulduğunda kendine daha faydalı olabilecek başka bir şey olmadığını öğrendiği gibi, diğer insanların da tıpkı Âdem gibi 'iyi ve kötülük ağacının' yemişini yemeleri iyiyi kötüyü öğrenmeleri zorunludur. O halde özgür olan insan bu özgürlüğü başkaları içinde ister (IV, Ön. LXVIII, Kanıt., Scolie). Aynı zamanda erdem, iyiyi kötüden ayırma bilgisidir şeklinde tanımlandığını söylemek mümkün. Özgürlük bu bilginin elde edilmesi ile mümkün bir çabayı gerektirir gibi görünür. Erdemin bir bilgi olduğu sonucuna ulaşabiliriz. Spinoza da erdem sadece kendisi için değil, birlikte yaşayabilmesi ve kendisi için en faydalı olan başkası için de gereklidir. Tıpkı Sokrates'in erdemi bilgiyle özdeşleştirilmesi ve erdem bilgi ise öğrenilebileceğine ilişkin yaklaşımına benzer bir yaklaşımı dile getirdiğini görmekteyiz. Menon'da gösterilen aslında erdem 'iyi' olduğu, bu bilginin yeniden öğrenilmesi değil, bir hatırlanma süreci (köleye geometri problemini çözdürürken ortaya koyduğu gibi) olduğudur. Tüm yaşama yayılmış olan bu erdem yani, iyinin bilgisini de başkaları ile birlikte çalışmak suretiyle, yani diyalektik bir süreçte açığa çıkarmak mümkün olur. Yine Sokrates, Kriton'da 'insanın bilebile kötülük yapmayacağına' işaret eder. Sitede ortak yasaların altında yaşamak konusunda temel hedefin Sitenin, devletin devamlılığı söz konusu edildiğinde erdem toplum içinde özgürce yaşama konusundaki önemi de kavranmış olacaktır. Siteye ilişkin yaşam tam politik yaşam olduğuna göre, erdem böyle bir yaşam için yaşamsal değere sahip olduğu görülür. Sokrates örneğin bir toplumda halkın ne söylenirse onun peşinden gittiği ve ne yaptığını çok bilmediğini söyler. O halde bilen ve bilmeyenler arasında bir açık ayrım söz konusudur. Bilenler ve bilmeyenler ayrımı Spinoza'da da vardır. Bilenlerin bilmeyenleri iyiyi yönlendirmesi gerekir. Sokrates bunun örneğidir. Erdemi bilgiyle özdeşleştiren Sokrates 'Kriton'da erdemi **iyi, faydalı ve doğru** olan şekilde tanımlar. Erdem sadece bireyin kendisi için değil, toplum içerisinde başkalarıyla uyumlu bir yaşam için de gereklidir. Bu anlamda o, davranışlarıyla halka erdem ne olduğunu gösterir. Toplumsal yaşam içerisinde bilen-bilmeyen ya da bilge-cahil ayrımına vurgu yapan Spinoza'ya göre, bilmeyenler arasında yaşayan özgür insan mümkün oldukça onların iyiliklerinden, cahillerden gelecek faydadan kaçınmalıdır (IV, Ön. LXX). Sokrates'in de işaret ettiği gibi "Akıllıların düşünceleri yararlı, akılsızlarınki ise zararlıdır..." (Platon 2006, (47b): 21; Bkz. Platon, 1982).

vurguladığı temel mekanizma, hükümetin eylemlerinin ve kararlarının sebeplerinin açık ve seçik bir şekilde teminat altına almaya ve uyrukların kamu işlerinde eğitmeye eğilimli bir bilgi dolaşımıdır. Kitle bu upuygun bilgiye ne kadar çok sahipse yani kendisini oluşturan tekillikleri ne kadar iyi bilirse o kadar korkudan uzak olabilir (Balibar 2004: 130-131). Başka bir deyişle, kendi kendisinin efendisi olabilir. Özgür bir yaşama dair bilginin önündeki en büyük engel önyargılar, bulanık fikirlere. Başka bir deyişle, akılla teoloji arasında aslında var olmadığı halde kasıtlı üretilmiş çatışmalardır. Bunlar, insanların boyun eğmesini, koşulsuz itaatini sağlayan araçlardır.

Tractatus-Theologico Politicus'ta teolojinin felsefeye sürekli müdahalesini eleştirmesinin ötesinde Spinoza, genel insan hakları mücadelecisi olarak öne çıkar. Ona göre, insanların yasalar karşısında itaate mecbur olsalar bile yine de her alanda din de dâhil olmak üzere, özgür karar alma, bireylerin kendi yargılarını hem teoloji hem de felsefe alanında ilke norm ve yasaları konusunda özgürce ortaya koyma hakkına sahip olmalıydı. Politik düzlemde bağımsızlığı, akla dayalı laik bir hukuku amaçlayan Spinoza için teoloji ve felsefenin sınırlarının kesin anlamda ayırmak pratik bir zorunluluktur (Gawlick 2006: 26,28). Çünkü özgür bir devletin en önemli göstergesini *'fikir özgürlüğüne izin verilmesi'* olarak belirleyen Spinoza'ya göre, ifade ve düşünce özgürlüğünün baskıya uğratılması, insanın özgür yargısının önyargıların boyunduruğu altına alınması ortak özgürlüğe bütünüyle aykırıdır. O halde gerçek özgürlük nedir? sorusuna Spinoza'nın yanıtı; *'her insanın yargıya varma ya da düşünme ve Tanrı'yı mizacına göre yüceltme konusunda bağımsızlığı'* olur. Bu özgürlüğü tanıyan siyasi bütün ya da devlet, insanın içinde yaşayabileceği mutlu olabileceği bir ortamdır. Aslında Spinoza'nın göstermek istediği şey, teoloji ile aklın (felsefenin) karşıt olmadığıdır. Çünkü inancın temeli peygamberlere vahyedilmiş olan tanrısal zihne ilişkin basit bir kavramda yatmaktadır: *'Tanrı'ya temiz bir yürekle itaat etmek, adalet ve yardımseverliği gerçekleştirmek'* (Spinoza 2010: 43-51). Denilebilir ki, tanrısal yasanın aslında tümü şundan ibarettir: *hemicinsini sevmek*. Özgür bir toplumun göstergesi olarak felsefe yapma özgürlüğünün vazgeçilmezliğine işaret eden Spinoza, böylece bu özgürlüğe engel olan teolojiyi eleştirir ve sınırlarını kalın çizgilerle ayırır. İnanç gerçeklikten ziyade dine bağlılık ve itaati içerir. Hâlbuki *felsefenin tek amacı gerçekliktir* (Spinoza 2010: 217-220). Dolayısıyla onun bütün amacı, insanın mutluluğunu sağlayamayan yozlaşmış bir aklın yenik düşmüşlüğü argümanına dayanan teoloji alanındaki önyargıları, akla, *'doğal ışığa'* başvurmak suretiyle özgürlüğe giden yolu temizlemektir. Böylece felsefenin yani aklın eleştirme hakkını ve eleştirel gücünü teslim etmek ister (Gawlick 2006: 39). Spinoza'ya göre, felsefenin temelleri ortak nosyonlardır ve o yalnızca tabiattan çıkarsanmalıdır. Dolayısıyla, gerçek inanç, yukarıda sözü edilen biricik tanrısal norm vasıtasıyla her insana çok geniş bir felsefe yapma, her insan bir suç sayılmaksızın her konuda istediğini düşünebilme özgürlüğü tanır (Spinoza 2010: 220).

Görüldüğü gibi Spinoza'ya göre, akla dayalı ve *'düşünce özgürlüğüne'* imkân veren, başkasının yargı yetisine boyun eğmediği özgür bir toplumun temelini, Tanrının varlığının ilahi zorunluluğundan kaynaklanan, ebedi ve ihlal edilemez yasalar olan doğa yasaları oluşturur. O halde ister bilge isterse sağduyudan yoksun olsun, insanın doğanın bir parçası olduğunu unutmamak gerekir. İster akli rehber edinsin isterse arzularını, insan ne yaparsa yapsın sadece doğa yasalarına yani aklın kurallarına uygun olarak, doğal hakkı gereğince yapar. İşte hakikatin bilgisi olan *felsefe*, bu manada *Tanrının*

özünü bilmeye götürür bizi. Öyleyse insan doğa yasalarına uyduğu diğer bir deyişle, her eylemin ve tüm varlıkların varoluşlarının nedeninin Tanrının gücü olduğunu bildiği sürece özgürdür. Diğer bir deyişle, insanın, ne kadar özgürse, o kadar çok aklını kullandığını, kötüyü iyiye tercih ettiğini söyleyebiliriz. Öyleyse en bağımsız kişi aklının kılavuzluğunda yaşayan, aklını kullandığı ölçüde de özgür olan kişidir. Onun sisteminde insan doğası vasıtasıyla, açık ve seçik bir tarzda bilinen bir neden tarafından eylemde bulunmaya belirlenmiştir. Gerçekte özgürlük, eylemin nedeninin zorunluluğunu ortadan kaldırmaz. Çünkü akıl, ahlaki uygulamayı, huzur ve içsel barış içinde yaşamayı öğretir. O halde şunu sormalıyız: Böyle bir yaşam nasıl mümkün olur? Ona göre, bu tür bir yaşam eğer kamu iktidarı varsa mümkündür. Çünkü en iyi biçimde düzenlenmiş böyle bir Devletin yasaları, akla uygun olarak oluşturulmuş olmalıdır. Buradaki asıl sorun şudur: hem (varlığını koruma hakkının dışındaki haklarını devredip) toplum halinde yaşamayı seçip hem de doğa durumundaki kadar özgür olabilecekleri bir siyasal yaşam biçimi nasıl mümkün olur? Spinoza, insanın kendini olabildiğince koruyabildiği, en iyi yaşam kuralının, aklın buyruklarına uygun olarak oluşturulan kural olduğuna işaret eder. Böylece bu kural doğrultusunda oluşturulan hem Devlet hem de insan kendi kendisinin efendisi olur. Ona göre, mümkün olan en iyi biçimi, (Spinoza 2007: 16-38) en doğal ve tabiatın her insana tanıdığı özgürlüğe en yakın olan devlet biçimi demokrasidir. Çünkü Tabiatın evrensel gücü her bireye ilişkin güçtür. Böylece yalnızca her insanın gönüllü olarak ve rasyonel davranarak kendi için yararlı olan ve kendi varlığını korumak amacıyla tüm gücünü devrettiği toplum, her şey üzerinde tabiatın üstün hakkı uyarınca bir hakka sahip olacaktır. Bir başka deyişle, ister özgürce ister ölüm cezası korkusuyla olsun, her insanın itaat etmek zorunda olduğu üstün gücü elinde tutacaktır. Bu tür bir toplumun hakkına demokrasi denir. Öyleyse demokrasi şöyle tanımlanır: Gücü altındaki her şeye ilişkin üstün hakka toplu olarak sahip, evrensel insan birliği (Spinoza 2010: 235).

Görülen o ki, Spinoza'nın sistemindeki her şey gibi demokrasi de tanrısal bir zorunluluktan kaynaklanan bir yönetimdir. Onun bitmemiş çalışması olan *Tractatus Politicus*'ta demokrasinin nasıl yapılanması gerektiği konusunda, ayrıntılı bir incelemesini buluruz. Ancak Spinoza'nın çalışmalarında, politik yapıların nasıl evrildiği ve demokrasinin nasıl yapılanması gerektiğine ilişkin düşünceleri daha ayrıntılı başka bir araştırmanın konusudur. Buraya kadarki incelemelerimizde amacımız Spinoza'nın düşünce sisteminde felsefe, ahlak ve politikanın karşılıklı olarak birbirine bağlı iç örgüsünü anlamaya çalışmaktır.

Şunu belirtelim ki, onun düşüncelerini anlamada merkezi metinlerden biri olan *Tractatus Theologico-Politicus* adlı teorik eserinin aslında pratik bir amacı vardır. Bu eser aslında kendi dönemindeki insanı, kendi dışındaki otoritelere itaate zorlayan, insanı insan olmaktan, aklını kullanan ahlaki bir varlık olmaktan uzaklaştıran bütün bir dünya görüşüne başkaldırıydı. Bu bağlamda bu eserin, itaate zorlayan bir düzenin değiştirilme isteğinin ifadesi olduğunu söyleyebiliriz. Ne var ki, pek çok düşünür tarafından hem *Etika* hem de *Tractatus Theologico-Politicus*'taki Spinoza'nın düşüncelerinde çelişkilere işaret edilir. *Etik*'teki *Töz* ve *Nitelikleri* ile ilgili varsayımı, onun iradeyi reddeden varsayımlarının güçsüzlüğü ve mantıksal olarak yaptığı hataları eleştiri konusudur (Shanks 1938: 99-100). Keza *Tractatus Theologico-Politicus*'ta gerçekte politika felsefesini tatmin edici bir şekilde tartışmadığı eleştiri konusudur. Bu anlamda Spinoza'nın, Aydınlanmanın propagandacısı olarak bireysel özgürlük ve düşünce

özgürlüğü düşüncelerini temellendirmede kesinlikle başarısızlığa uğradığını ileri süren Hampshire, bu eserin kendi döneminde gerçek bir düşman olarak gördüğü hurafeye saldırmak gibi pratik bir amaç için aceleyle yazılmış bir eser olduğunu söyler (Hampshire 1981: 178). Ne olursa olsun bu, Spinoza'nın eserlerinin, Avrupa'nın liberalleşmesinde oldukça önemli bir etkisinin olduğu gerçeğini değiştirmez.

Ulaştığımız sonuca göre diyebiliriz ki, Spinoza, hem ahlakına hem de politikasına ilişkin bütün çıkarımlarını Tanrının ontolojik kanıtından çıkarır. Çünkü var olan tüm yasaların toplamı olan Tanrı, her türlü gerçekliği kendisinden çıkarmamız için gerekli kesinliği ve güveni veren bir başlangıç noktasıdır. Zorunlu varlık olan Tanrı, her şeyin, aslında var olan, her yerde bulunan maddi ve ruhsal olayların var oluşlarını düzenleyen yasadır. Öyleyse insan doğa yasalarına (akıl yasalarına) uyduğu diğer bir deyişle, her eylemin ve tüm varlıkların varoluşlarının nedeninin Tanrının gücü olduğunu bildiği sürece özgürdür. Bu anlamda insan ne kadar özgürse, o kadar çok aklını kullandığını, iyiyi kötüye tercih ettiğini söyleyebiliriz. Gerçekte özgürlüğün eylemin zorunluluğunu ortadan kaldırmadığını ileri süren Spinoza, böylelikle özgürlük ve zorunluluğun bağdaşabilir olduğunu göstermek ister ve insanın özgür iradesinin varlığını reddeder. Spinoza'ya göre, insan, tabiat (Tanrı) tarafından belirlendiği biçimde davranmak zorundadır başka türlü davranamaz. Ahlakın ve erdemın ilk ve biricik kökü 'varlığını korumak çabası'dır. Tabiatın her şey üstündeki hakkından kaynaklanan, insanların gerçek yararına ve korunmasına yönelik aklın yasaları, insan tabiatına öylesine derinden kazanmıştır ki, bunlar, hiç kimsenin habersiz olamayacağı gerçekler arasındadır. Ahlaksal özgürlüğü nedensel zorunlulukla çelişik görmeyen Spinoza'nın, katı determinizmi içersinde insan, aslında kendi aklını kullanarak kendi iradesinden kaynaklanan eylemlerde bulunması anlamında ahlaki bir varlık değildir. Onun determinist sisteminde insanın bir *otomat* seviyesine indirilmiş olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Her şeyden önce insanın ahlaksal yaşamı, irade sahibi bir varlık olmasına dayanır. Ahlakın merkezi kavramı olan özgürlük de, Kantçı anlamda, insanın isteyerek iradesini kullanmak suretiyle kendisine yasa koyması ve bu yasalara uymaya söz vermesinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla insanın ahlaki bir varlık olması, eylemlerinde iyiyi kötüye tercih etmesinde aklını etkin bir biçimde kullanmasından kaynaklanır. Ancak Spinoza'nın sisteminde, bireyin iyi ya da kötüye dair kararının ya da seçiminin evrensel yasanın zorunlu sonucu olduğunu unutmamak gerekir. Bu seçim iradi değildir, insanın otonomisinden kaynaklanmaz. Özgür yaşam, akli temele alan, bireyin kendi yargısına uygun eylemde bulunmasını, aktif olmasını gerektirir. Bu anlamda insanı özgür kılan şeyin '*hakikatin*' bilgisi olduğu ortaya çıkar. Böyle bir yaşam içersinde felsefenin merkezi bir rolü olduğu düşünülür. Bütün otoritelerden (din, kutsal kitap, ahlak ya da tüm bunların içine sızmış olan önyargılardan) kurtulmak için çaba gösteren Spinoza'nın, özgür ve ahlaklı bir yaşam mücadelesi verdiğini biliyoruz. Ne var ki, Spinoza için, insanın aklın kılavuzluğunda yaşadığı kendi kendisinin efendisi olması yönünde kullandığı aklın ya da felsefenin temelini de tabiatın evrensel tarihi oluşturur. Dolayısıyla amacı hakikatin bilgisine ulaşmak olan felsefe, onun sisteminde bizi her şeyin sebebi olan Tanrının özünü bilmeye götürür.

O halde, Spinoza'nın belirlediği şekilde felsefe, bir bakıma *Töz-Tanrı-Doğa* şeklinde belirlenen bu aşkın varlığın bilgisini elde etmede ve kendi sisteminin akla

uygun bir sistem görüntüsünü kazanmasında sadece bir araçtır diyebiliriz. Felsefe onun sisteminde, yaşadığı dönemde karşıt olduğu tüm kurumları, aklın eleştirme gücünden ibaretti. Ona göre, akla uygun ya da felsefeye dayalı yaşamda özgürlük, *Doğa-Tanrı* birliğindeki zorunluluğun bilincine varıp bu zorunluluğa boyun eğmekti. O sisteminde *akla* sadece tutkularını dönüştürmede sınırlı bir anlamda başvurmaktadır. O, insanın *iyi olan iki şeyden daha iyi olanı ve iki kötü şeyden daha az kötü gözükeni seçer* derken irade özgürlüğü ya da seçim yapma konusunda küçücük de olsa bir kapı açıyor gibi görünmesine rağmen, yine de bu seçimin tanrısal yasa tarafından belirlenmiş olduğu gözden kaçmaz. Eğer insan, bir özgürlük şuuruna sahipse, iyi ve kötü eylemler arasındaki tercihlerinin bir anlamı vardır. Çünkü akıl, iyi ve kötü eylemler arasında düzenleyici role sahiptir. Böylece irade hürriyetiyle birlikte sorumluluk bilinci de işin içine girer. Eğer insanın özgür iradesi yoksa iyi-kötü, doğru-yanlışın da bir anlamı olmayacaktır. Spinoza, sisteminde, yeniçağa özgü bireyin, dışındaki tüm otoritelerden bağımsız olma idealine uygun olarak akla dayalı bir yaşamın yolunu göstermeye çalışsa da, bireyi yine kendi dışındaki metafizik bir zorunluluğun gönüllü kölesi yapmakta bir mahzur görmez. Dolayısıyla da Spinoza'nın panteist ahlak sisteminde, ahlaktan ve ahlaki özgürlükten de söz etmek pek mümkün görünmez. Çünkü onun sisteminde insan, gerçek anlamda özgür değildir ve bu anlamda ahlaki bir sorumluluk taşıdığını söylemek de güç görünüyor. Hâlbuki ahlak temelini, ahlaki sorumluluktan alır. Sorumluluk yoksa suç da olmayacaktır. Aslında Spinoza'nın ortaya koyduğu bu çerçevede bir devletin, bireyin kendi seçimiymiş gibi görünmesinin de bir yanılısama olduğu ortaya çıkar. Çünkü Spinoza'nın, tabiat halinde yaşadıklarını ileri sürdüğü insanların, kendini koruma ve kendisi için faydalı olanı arama çabasının sonucunda, aklın buyruklarına uygun olarak ortaya çıkan devletin, ortak yasalarına boyun eğmeyi istemesi de yine bu tanrısal zorunluluktan kaynaklanır. Ve o, özgür dediği bireyler için doğalarına en uygun siyasal biçim olarak demokrasiye işaret eder ki, bu yönetim biçimi de aynı tanrısal zorunluluktan kaynaklanır.

Diyebiliriz ki, onun sistemi içerisinde hem ahlaki hem de politik anlamda insanın özgür olduğu düşüncesinin bir yanılısamadır. Spinoza'nın akla yani felsefeye dayalı özgür bir yaşamın yolunu göstermeye çalıştığı felsefesinin temellerini ortaya koymada argümanlarının güçsüzlüğüne rağmen, yine de onun, 17.yy Avrupa'sında insan haklarını ön plana çıkarması, insan aklına dayalı özgür bir yaşamı ve demokrasiyi savunması bakımından önemi ve büyük etkisi göz ardı edilemez.

KAYNAKLAR

ARICAN, M. Kazım (2004) *Spinoza'nın Tanrı Anlayışı Panteizm, Ateizm ve Panenteizm Bağlamında*, İstanbul: İz Yayınları.

ARİSTOTELES (1997) *Nichomachos'a Etik*, Çev: Saffet Babür, Ankara: Ayraç Yayınları.

ARİSTOTELES (2002) *Kategoriler*, Yunancadan Çeviren: Saffet Babür, 2. Baskı, İstanbul: İmge Kitabevi.

ARİSTOTELES (2004) *Politika*, Çev: Mete Tunçay, 7. Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi.

ARİSTOTELES, (1997) *Nikomakhos'a Etik*, Çev: Saffet Babür, 5. Basım, Ankara: Ayraç Yayınevi.

ARMSTRONG, Karen (2008) *Tanrı'nın Tarihi*, Çev: Oktay Özel, Hamide Koyukan, Kudret Emiroğlu, 2. Baskı, Ankara: Ayraç Yayınları.

BALİBAR, Etienne (2004) *Spinoza ve Siyaset*, Fransızcadan Çeviren: Sanem Soyarslan, 1. Baskı, İstanbul: Otonom Yayınları.

BERNARD, Alexis (2001) *Ahlak Felsefesi*, Çev: Salih Zeki, Sadeleştiren: Hayrani Altıntaş, 2. Baskı, Ankara: Akçağ Yayınları.

BUMİN, Tülin (2005) *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, 3. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

COTTINGHAM, John (1995) *Akılcılık*, Türkçesi: Bülent Gözkan, İstanbul: Sarmal Yayınevi.

CURLEY, Edwin, "İntroduction" (1994), *Spinoza*, Benedict de, *A Spinoza Reader (The Ethics and Other Works)*, Edited and Translated by: Edwin Curley, Princeton University Press, Princeton/ Newjersey, p. ix-xxvi.

DELEUZE, Gilles (2000) *Spinoza Üzerine On Bir Ders*, Çev: ulus-baker@körotono medya, 1. Baskı, Ankara.

DESCARTES, René (1984) *Metot Üzerine Konuşma*, Türkçesi: K. Sahir Sel, İkinci Baskı, İstanbul: Sosyal Yayınları.

DESCARTES, René (2004) *Felsefenin İlkeleri*, Çev: Mesut Akın, 9. Baskı, İstanbul: Say Yayınları.

DROÏT, Roger-Pol (2001) *Düşünürlerin Eşliğinde*, Çev: Şehsuvar Aktaş, 1. Baskı, İstanbul: Can Yayınları.

DUFF, Robert A. (1970) *Spinoza's Political and Ethical Philosophy*, Newyork: Reprinted by Agustus M. Kelley (Publishers Reprints of Economic Classics).

ERKIZAN, Hatice Nur "Aristoteles: Yaşamı, Yapıtları ve Felsefesi", *Özne*, Güz 2009-Bahar 2010, 11-12. Kitap, Yıl: 7, (ss. 3-25).

FRANSEZ, Moris (2004) *Spinoza'nın Tao'su (Akıllı İnançtan İnançlı Akla)*, 2. Baskı, İstanbul: Yol Yayınları

GAWLİCK, Günter (2006) "Tractatus Theologico'ya Giriş", *Spinoza, İlahiyat (Peygamberlik Hakkında)*, Derleyen ve Çev: Veysel Atayman, İstanbul: Salyangoz Yayınları, (ss. 21-44)

HAMPSHİRE, Stuart (1981) *Spinoza*, Penguin Boosks, Printed in USA by Ofset Paperback Mfrs. Inc., Dallas / Pennsylvania.

HARDT, Michael (1991) "Translator's Foreword: The Anatomy of Power", *Negri, Antonio, The Savage Anomaly (The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics)*, Translated by: Michael Hardt, Published by the University of Minnesota Pres, Minneapolis. (ss. xi-xv)

HOBBS, Thomas, (1993) *Leviathan*, Çev: Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

KANT, İmmanuel (2005) *'Pratik Aklın Eleştirisi'*, Kant (Toplu Eserleri- Fikir Mimarları 2), Çeviri, Önsöz ve Açıklamalar: Nejat Bozkurt, 1. Baskı, İstanbul: Say Yayınları.

KORLAELÇİ, Murtaza, "Panteist Ahlak Anlayışı", *Felsefe Dünyası*, (1996 Felsefe Kongresi Özel Sayısı), T.F.D. Yay., Kış 1997, Sayı: 23. (ss. 28-40)

NEGRI, Antonio (1991) *The Savage Anomaly (The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics)*, Translated by: Michael Hardt, Minneapolis: Published by the University of Minnesota Pres.

- PLATON (1982) *Menon (Diyaloglar I)*, Çev: Adnan Cemgil, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- PLATON (2006) *Kriton*, Çev: Filiz Öktem-Candan Türkan, 1. Baskı, İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- QUINTON, Anthony (2001) “Beşinci Tartışma: Spinoza ve Leibniz”, *Bryan Magee, Büyük Filozoflar (Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi)*, Çev: Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- SCRUTON, Roger (1986) *Spinoza*, Newyork: Oxford University Press.
- SHANKS, Alexander (1938) *An Introduction To Spinoza's Ethics*, London: Printed in Great Britain by R&R Clark Limited (Edinburg).
- SPINOZA, Baruch (2008) *Tractatus Theologico-Politicus (Tanrı Bilimsel Politik İnceleme)*, Çev: Betül Ertuğrul, 1. Baskı, İstanbul: Biblos Yayınları.
- SPINOZA, Baruch, (1961) *Principles of Cartesian Philosophy*, Newly Translated from the Latin by: Harry E. Wedeck, New York: Philosophical Library Inc.
- SPINOZA, Benedict de (1910) *Short Treatise*, 3.18.99: A.Wolf Translation, 1910'dan alınmış <http://home.eartlink.net/~tneff/build3.htm#TOP?/-tneff/short.htm>.
- SPINOZA, Benedict de (1994) *A Spinoza Reader (The Ethics and Other Works)*, Edited and Translated by: Edwin Curley, Princeton/ Newjersey: Princeton University Press.
- SPINOZA, Benedict de (2006) *Etika*, Fransızcadan Çev: Hilmi Ziya Ülken, 2.Baskı, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- SPINOZA, Benedictus (2003) *Siyaset Üzerine (Seçmeler)*, Çev: Afşar Timuçin, 1. Baskı, İstanbul: Morpa Kültür Yayınları.
- SPINOZA, Benedictus (2007) *Tractatus Politicus*, Fransızcadan Çev: Murat Erşen, 1. Baskı, Ankara: Dost Kitabevi.
- SPINOZA, Benedictus (2010) *Tractatus Theologico-Politicus (Teolojik-Politik İnceleme)*, Çev: Cemal Bali Akal-Reyda Ergün, 2.Basım, Ankara: Dost Kitabevi.
- SPINOZA, Benedictus, (1995) *The Letters*, Translated by: Samuel Shirley, Indianapolis / Cambridge: Hacket Publishing Company.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya (2006) “Spinoza ve Etika Çevirisi Üzerine Birkaç Söz”, *Spinoza, Etika*, Fransızcadan Çev: Hilmi Ziya Ülken, 2. Baskı, Ankara: Dost Kitabevi. (ss. 9-29)
- WOLF, A., (1966) *Correspondence of Spinoza*, Translated and Edited with Introduction and Annotation by A.Wolf, Newyork: Russel & Russel Inc.