



HOBBS VE SPİNOZA’NIN EŞİTLİK DÜŞÜNCELERİ BAKIMINDAN KARŞILAŞTIRILMASI*

The Comparison of Hobbes and Spinoza in terms of their Ideas of Equality

Hamdi Gökçe ZABUNOĞLU*

ÖZ

Bu makalede, Spinoza'nın demokrasi teorisinin temel özelliklerine karşılaştırmalı bir yaklaşımla değinilmiştir. Bunu yaparken, Spinoza ve Hobbes arasındaki uyumsuzluğu ele alarak erken modern dönemdeki eşitliğe ilişkin yaklaşımların çeşitlilik gösterdiği ve Spinoza'nın teorisinin modernitenin liberalizmden etkilenen eşitlik anlayışına karşı bir modeli ne ölçüde temsil ettiği ortaya koyma amaçlanmıştır. Makalede, Hobbes ve Spinoza'nın sözleşme kuramlarının benzer yönlerine değinilmiştir. Devamında ise makalenin amacı doğrultusunda, Hobbes'çu bireycilik ile Spinoza'cı bireylerarasılık arasındaki farklara odaklanılmış ve bu iki erken modern dönem düşünürünün toplumsal sözleşme teorileri ve eşitlik anlayışları ele alınmıştır. Spinozacı ilişkisel öte-bireysellik yaklaşımı, siyaset teorisinde şeylerin, güçlerin ve iktidarların ontolojik karşılıklı bağımlılığını içerdiği, bu nedenle Hobbes'un özerk özne anlayışına kıyasla tamamen farklı bir eşitlik anlayışını barındırdığı çıkarımına ulaşılmıştır. Bu çıkarımla birlikte Spinoza'nın teorisi makale kapsamında tartışılan ve elde edilen sebeplerle Hobbesçu bireyciliğe karşı bir model olarak kabul edilebileceği ve Spinoza'nın birey-ötesi siyaset anlayışında özgürlük, eşitlik ve çeşitlilik birbirini dışlayan kavramlar olmayıp, çokluğun ortak hale geldiği tek ve aynı sürecin yönleri olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hobbes, Spinoza, Doğal Hukuk, Toplum Sözleşmesi, Eşitlik, Çokluk.

* **Gönderi:** 14.04.2025 - **Kabul:** 16.05.2025 | **Received:** 14.04.2025 - **Accepted:** 16.05.2025.

* Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi Hukuk Fakültesi Genel Kamu Hukuku Anabilim Dalı, Kırıkkale, Türkiye
✉ zabunoglu@kku.edu.tr • ORCID 0000-0001-8774-9097.

Atıf Şekli / Cite As: ZABUNOĞLU, Hamdi Gökçe (2025). Hobbes ve Spinoza'nın Eşitlik Düşünceleri Bakımından Karşılaştırılması. ÇÜHAD, (7), 184-205.

İntihal / Plagiarism: Bu makale bir intihal engelleme yazılımı aracılığıyla denetlenmiş ve en az iki hakem incelemesinden geçmiştir. / This article has been checked via a plagiarism prevention software and reviewed by at least two referees.



Bu eser Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

ABSTRACT

In this article, the main features of Spinoza's theory of democracy are analysed through a comparative approach. In doing so, by addressing the disagreement between Spinoza and Hobbes, it is aimed to reveal the diversity of approaches to equality in the early modern period and the extent to which Spinoza's theory represents a model against the liberalism-influenced understanding of equality of modernity. In the article, similar aspects of Hobbes and Spinoza's contract theories are mentioned. Then, in line with the aim of the article, the differences between Hobbesian individualism and Spinoza's interindividualism are focussed on and the social contract theories and conceptions of equality of these two early modern thinkers are discussed. It is concluded that Spinozian relational other-individualism involves the ontological interdependence of things, powers and authorities in political theory, and therefore, it harbours a completely different understanding of equality compared to Hobbes' understanding of the autonomous subject. With this inference, it is concluded that Spinoza's theory can be accepted as a model against Hobbesian individualism for the reasons discussed and obtained within the scope of the article, and that in Spinoza's understanding of transindividual politics, freedom, equality and diversity are not mutually exclusive concepts, but aspects of one and the same process in which multiplicity becomes common.

Keywords: Hobbes, Spinoza, Natural Law, Social Contract, Equality, Plurality.

GİRİŞ

Tractatus Theologico-Politicus 'un (1671) yayınlanmasından sonra, Spinoza'nın sadece din eleştirisinin değil, aynı zamanda Tractatus Theologico-Politicus 'un 16. bölümünde geliştirdiği toplumsal sözleşme teorisinin de büyük ilgi gördüğü iyi bilinmektedir. Arkadaşı Jarig Jelles ile yazışmaları, bu kitabın öncelikle Hobbes'un eserleriyle ilişkili olarak okunduğunu göstermektedir. 1674'te Jelles'e yazdığı mektupta Spinoza, Hobbes'un sözleşme teorisi ile kendisinin arasındaki farkın ne olduğu sorusuna şu şekilde cevap verir¹:

“Politika hususunda, Hobbes ile benim aramdaki fark, ki sorun bununla ilişkiliydi, şuna dayanıyor: Ben doğal hakkı bütünüyle daima muhafaza ediyor ve bir Site'de üstün yöneticinin, bir uyruk üzerinde, yalnızca sahip olduğu gücü ölçüsünde hakkı da olduğunu savunuyorum. Doğa durumunda da bu hep böyledir.”

Bu mektup iki hipotez öne sürmektedir: İlk olarak Spinoza'nın devlet teorisi ile Hobbes'un arasındaki benzerlik Tractatus Theologico-Politicus'un yayınlanmasından hemen sonra çağdaşları tarafından fark edilmiştir. Bununla birlikte ikinci olarak, Spinoza, bazı benzerliklere rağmen, esas olarak farklı doğal hukuk teorisi nedeniyle, kendi siyaset teorisinin Hobbesçu teoriden önemli ölçüde farklı olduğunu varsaymaktadır.

¹ SPINOZA, 2014, s. 298.

Hobbes'un Spinoza'nın siyaset teorisi için önemi birçok farklı şekilde ve farklı sonuçlarla analiz edilmiştir. Çalışma, tüm yorumları gözden geçirmek ve böylece Spinoza ve Hobbes'ta devlet ve siyaset teorisi meselesini bütünüyle tartışmak niyetinde değildir. Bu, bu çalışmanın kapsamının ve odak noktasının ötesine geçecektir. Bu makalede, Spinoza'nın demokrasi teorisinin temel özelliklerine karşılaştırmalı bir çalışma yaparak değinmeye çalışılacaktır. Bunu yaparken, Spinoza ve Hobbes arasındaki bağdaşmazlık ele alınarak erken modern dönemdeki eşitlik anlayışlarının önemli bir çeşitlilik gösterdiği ve Spinoza'nın teorisinin modernitenin liberalizmden etkilenen eşitlik anlayışına karşı bir modeli ne ölçüde temsil ettiği ortaya koyma amaçlanmaktadır.

İlk olarak Hobbes'un bireyciliği ile Spinoza'nın bireylerarasılığı arasındaki farklara odaklanarak, iki erken modern düşünürün toplumsal sözleşme teorilerini ele alınacaktır. Hobbes'un De Cive ve Leviathan'daki sözleşme teorisi, daha sonra Batı liberalizminin ana unsurlarından biri haline gelecek olan bireyci bir insan ve doğal hukuk görüşüne dayanır. Buna göre, tüm (bireysel) insanlar doğa durumunda eşittir, çünkü bağımsız, özerk ve rasyonel olarak yargılayabilme ve hareket edebilmeyi içeren ortak bir doğaya sahiptirler. Buna karşılık, Spinoza'nın Politik İnceleme'si birey-ötesi bir insan ve doğal hukuk görüşünün yanı sıra buna bağlı bir eşitlik kavramı sunar. Eşitlik, devletteki kolektif multitudo (çokluk) pratiğinin kurucu bir ilkesi olarak görülür. Ayrıca, Hobbes ve Spinoza arasında, daha önceki Spinoza araştırmalarında özellikle tematize edilmemiş olan temel bir fark üzerinde daha ayrıntılı olarak işlenecektir. Hobbes'un siyaset teorisinde, hayal edilen ortak insan doğasını paylaşmayan (ya da paylaşmayan) belirli insanların ilkesel olarak- üstü kapalı da olsa- dışlanması söz konusuyken, Spinoza'nın teorisinde insanların doğası ortak olma kolektif pratiklerinde değişebilir. Bu da Spinoza için siyasetin öncelikle eşitlik kavramının yeniden tanımlanabileceği bir içerme süreci olduğu gibi alışılmadık bir sonuca götürür.

I. HOBBS VE SPİNOZA ARASINDAKİ BENZERLİKLER

İnsanların sosyal ve siyasi kolektifinin, yani devletin kurucu motifi olarak toplumsal sözleşme teorisi Hobbes veya Spinoza tarafından icat edilmemiştir. Bu teoriyi Hobbes ve Spinoza'dan önce sistematik olarak ortaya koyan Hugo Grotius'tur. Grotius, insanların örneğin bir krala teslim olabilmeleri için mantıksal olarak önce kendilerini bir “halk” olarak oluşturmaları gerektiğini açıkça ortaya koymuştur. Ve Grotius, insanların kendi doğal haklarını yarı-demokratik bir şekilde bir bütün olarak topluma ve aynı zamanda bir krala veya bir konseye devrettikleri sözleşmede bir halk oluşturma aracını bulmuştur. Bununla birlikte, modern toplumsal sözleşme anlayışının belirleyici karakterini oluşturan şey, her ne kadar Rousseau'nun doğa durumu yorumu diğerlerinden önemli ölçüde farklı olsa da Hobbes, Spinoza, Locke ve Rousseau'da da benzer şekilde bulunan doğa durumu ile devlet durumu arasındaki ayrımdır. Erken modern sözleşme düşüncesi üç ana unsurun birleşiminden oluşur. İlki, genellikle patolojik veya asosyal bir yaşam biçimi olarak kabul edilen doğa durumunun insanların içinde bulunduğu doğal bir durum olduğunu varsayar. İkinci olarak Sözleşme teorisi her şeyden önce insanların

doğa durumundan nasıl kaçabileceklerini ve yapay bir düzen olan devlet durumunu nasıl oluşturabileceklerini açıklar. Son olaraksa sözleşme teorisi aynı zamanda sözleşme tarafından oluşturulan devletin gücü ve kurumlarıyla ilgilenen bir egemenlik teorisini de içerir.

Hobbes ve Spinoza bu üç unsur söz konusu olduğunda garip bir benzerlik gösterirler. Her ikisi için de doğa durumu, insanın ne güvenlik ne de özgürlük bulabildiği trajik, hatta insanlık dışı bir nefret ve korku dünyasıdır. Spinoza'ya göre hiçbir toplum, devlet yönetimi ve örgütü olmadan ve insanın isteklerini ve ölçüsüz dürtülerini bastırmak ve sınırlamak için yasalar olmadan var olamaz²(Spinoza, 2008, s. 108). Çünkü insanlar çoğunlukla tensel arzulara, duygulanımlara ve tutkulara göre yaşama eğilimindedir ve herkes kendi çıkarını arar. Bu da mümkün olduğunca güvenli ve korkusuzca yaşamının imkânsız olduğu düşmanca, toplumsallıktan uzak bir insan yaşamına yol açar.

“Bu yüzden, bir birey (doğanın etkisi altında düşünüldüğünde) ister sağlam akılla isterse tutkularla zorlanmış olsun, kendisi için elinden gelen en iyisini zorla, kurnazlıkla, yakarıyla ya da diğer yollarla olsun bulup almak için egemenlik hakkına sahip olmayı yararlı bulur; sonuç olarak amacının başarıya ulaşmasına engel olan herkesi bir düşman olarak görebilir.”³

Hobbes için doğa durumu meşhur “herkesin herkese karşı savaşıdır (Bellum omnium contra omnes)”. Bu savaş, çatışmacı insan doğası nedeniyle zorunlu olarak gerçekleşir. Bu esasen rekabet, güvensizlik (defensio) ve şan ve şeref hırsını içerir. Tüm insanları kontrol altında tutabilecek bir güç yoksa, bu kaçınılmaz olarak bir savaş durumuna yol açar⁴.

“Yasaların silahlar arasında susacağı bilinen bir sözdür. Bu, sadece medeni yasalar için değil ama aynı zamanda, eğer bu akıldan geçenlerden ziyade edimlere uygulanacak (Bölüm III madde 27 uyarınca) ve söz konusu savaş herkesin herkesle bir savaşı olarak anlaşılacak olunursa, doğa yasaları için de doğrudur”⁵.

Hem Spinoza hem de Hobbes için insanlığı bu vahim durumdan kurtarabilecek tek çözüm, ortak bir düzen kurulmasına ilişkin anlaşmadır:

“İnsanları yabancıların saldırısından ve birbirlerinin zararlarından koruyabilecek ve böylece, kendi emekleriyle ve yeryüzünün meyveleriyle kendilerini besleyebilmelerini ve mutluluk içinde yaşayabilmelerini sağlayacak böylesi bir genel gücü kurmanın tek yolu; bütün kudret ve güçlerini, tek bir kişiye veya hepsinin iradesini oyların çokluğu ile tek bir iradeye indirgeyecek bir heyete devretmeleridir. Yani, kendi kişiliklerini taşıyacak tek bir kişi veya bir heyet tayin etmeleri ve herkesin, bu kişi veya heyetin, ortak barış ve güvenlikle

² SPINOZA, 2008, s. 108

³ SPINOZA, 2008, s. 295.

⁴ HOBBS, 1993, s. 94.

⁵ HOBBS, 2007, s. 79.

ilgili işlerde yapacağı veya yaptıracığı şeylerin amili olmayı kabul etmesi; ve kendi iradesini o kişi veya heyetin iradesine ve muhakemesini de onun muhakemesine tabi kılmasıdır. Bu (...) herkesin herkesle yaptığı bir ahit yoluyla, hepsinin bir ve aynı kişilikte gerçekten birleşmeleridir. Bu yapıldığında, tek bir kişilik halinde birleşmiş olan topluluk, bir DEVLET, Latince CIVITAS, olarak adlandırılır”⁶.

“(K)arşılıklı yardım ya da aklın yardımı olmadan insanların çok acınacak şekilde yaşamak zorunda kalacaklarını göz önüne aldığımızda, insanlar bireyler olarak doğal yoldan kendilerine ait hakları eğer bir bütün halinde kullanmak istiyorlarsa ve yaşamları, bireylerin arzusu ve zorlamasıyla değil, bütünün erk ve isteğiyle koşullanmaksa olabildiğince güvenli ve iyi yaşamak üzere birlikte yaşamak için insanların zorunlu olarak bir anlaşmaya varmaları gerektiğini açıkça göreceğiz”⁷.

Ayrıca Hobbes ve Spinoza, bu egemenliğin sözleşmenin oluşturduğu bu ortak güçten kaynaklandığı ve egemenin devletin yasalarını ve kurumlarını oluşturmada en üstün güce sahip olduğu konusunda da hemfikirdir. Grotius'a benzer şekilde, demokratik ilkeler hem Spinoza hem de Hobbes'ta genel olarak siyasi meşruiyetin temelleri açısından en azından teorik bir rol oynamaktadır. Bununla birlikte, iki sözleşme ve devlet teorisi arasında Spinoza'nın çok iyi farkında olduğu ve teorileştirmesinde açık ve örtük olarak belirginleşen önemli farklılıklar vardır. Belirleyici fark sözleşmenin nihai sonucundadır, çünkü Hobbes için sözleşme egemen ve tebaa arasında mutlak bir eşitsizlik yaratırken, Spinoza için egemenin gücü hala multitudo'nun gücüne dayanır. Bu farklılığın nedenlerini politik antropolojisi ve doğal hukuk teorisi açısından daha ayrıntılı olarak açıklanacaktır.

II. ÇOKLUK VE HALK

Erken modern sözleşme teorisi, içinde gerçekten demokratik bir unsur barındırır. Sözleşme teorisi, insanlar arasındaki hiyerarşinin toplumsallıkları, siyasi hakları ve aynı zamanda doğaları gereği kendiliğinden belirgin olan bir mülkiyet düzeni yerine, insanların sözleşmelerin yapılmasına eşit ve kolektif olarak katıldıkları bir halkın (populus) oluşumunu varsayar. Ancak Hobbes ve Spinoza'da demokrasinin otoritesi önemli ölçüde farklı ve hatta karşıt görünmektedir.

Hobbesçu yarı-demokrasi, egemenin kurulmasından hemen sonra ortadan kaybolur. Halkın bir araya gelerek her bir bireyin gücünü egemene devretmek üzere “kolektif bir kişi” oluşturduğu bu demokrasi, “yalnızca saniyenin bir kesri kadar” sürer. Bunun nedeni, Hobbes'a göre egemenin bu antlaşma yapımında yer almamasıdır.⁸ Dolayısıyla egemen ister hükümdar ister meclis olsun, her türlü yükümlülükten muaftır. Öte yandan, iktidarın üstlenilmesi konusunda ortaklaşa bir sözleşme yapmış olan tebaa, bu sözleşmeye itaat etmekle yükümlüdür ve bu yükümlülükten kaçamaz. “(O)nun da rızası

⁶ HOBBS, 1993, s. 130.

⁷ SPINOZA, 2008, s. 297.

⁸ HOBBS, 1993, s. 131.

olmadan, sayıları ne olursa olsun yurttaşlar, yöneticiyi sahip olduğu güçten mahrum bırakamaz"⁹. Leviathan'ın 19. bölümünde Hobbes, monarşik egemenlik biçiminin çeşitli açılardan aristokratik veya halk egemenliği biçimine tercih edilebilir olduğunu, çünkü monarşide “özel çıkar kamu çıkarı ile özdeş” olduğunu¹⁰ ve bir mecliste sıklıkla gözlemlenen fikir ayrılıklarının ortaya çıkamayacağını belirtir.

Spinoza'ya göre ise demokrasi en doğal ve herkesin özgür kaldığı ve diğerlerine eşit derecede tabi olduğu en iyi yönetim biçimidir¹¹, çünkü bir başkasının otoritesi altında değil, kendi rızası sayesinde işler. Hatta demokraside hiyerarşik düzene bağlı bir itaat olmadığını belirtir. Monarşide olduğu gibi devletin hukuku tek bir kişinin elinde olsa bile, bu kişi sadece monarşik sözleşmeye dayanarak otoritesini kullanamaz ve tebaasının itaatini kazanamaz. Egemen, tebaasını kendisinin aslında daha güçlü ve sıradan insan doğasının ötesinde olduğuna ikna etmelidir. Spinoza şu yorumda bulunur: Bu yüzden halk en başından yöneticilerinin sözlerine bağlı kalmak üzere eğitilmemişse, gerektiği zaman bir kere verilmiş olan özgürlükleri kullanımdan kaldırmak ve yeni yasalar koymak yönetici için zor” olacaktır¹². Sözleşme teorisinin demokratik unsurunu oluşturan halkın gücü, hakların devrinden sonra geri alınamaz ve demokratik olmayan hükümet biçimlerinde bile devlet düzeninin temeli olarak kalabilir.

Ancak “halk (populus)” kelimesi burada tamamen sorunsuz değildir. Çünkü Spinoza, Hobbes'tan farklı olarak, Politik İnceleme'de onu çokluk (multitudo) ile özdeşleştirir. Halkın iktidarı aynı zamanda çokluğun iktidarındır. Terimlerin bu şekilde eşitlenmesine ne Hobbes'ta ne de siyasi fikirler tarihinde *populus/multitudo* terim çiftini kullanan diğer siyasi düşünürlerde rastlanır. *Multitudo* 17. yüzyılda yeni icat edilmiş bir terim değildi; terimin standart bir kullanımı o dönemde zaten biliniyordu. *Multitudo*, toplumda ve topluluklarda kargaşa ve kaos yaratan “kalabalık ya da güruh” anlamına gelmekteydi. *Multitudo*'nun siyasi olarak rasyonel olması beklenmiyordu. Toplumsal olarak kabul gören iç taraflar ile dışlanan karşı taraflar arasında “söylemsel, normatif bir eşik” yaratmaya hizmet eden bir yabancı işlevi üstlendi.

Hobbes da terimi açıklarken *multitudo*'nun standart yorumunu takip eder ve onu *populus*'tan keskin bir şekilde ayırır:

“Kalabalık kolektif bir kelime olduğundan, birden fazla nesneyi imlemektedir, dolayısıyla da bir insan kalabalığı ile birçok insan aynı şeydir. Kelime gramatik olarak tekil olduğundan, aynı zamanda tek bir şeyi imlemektedir. Hangi şekilde olursa olsun, bu, kalabalığın doğa tarafından verilmiş tek bir istenci değil ama her insanın kendi istenci

⁹ HOBBS, 2007, s. 105. Buradaki amaç, halk egemenliği doktrinini herhangi bir devrimci unsurdan arındırmaktı. Bir monarşide, egemen halk hiçbir şekilde kralın üzerinde değildir ve kral da hiçbir şekilde halka karşı sorumlu değildir. Öyleki Hobbes, Gierke'ye göre “Halkın ayrı bir kişiliğe sahip olduğu fikrine (...) ölümcül bir darbe indirmişti.” GIERKE, s. 44.

¹⁰ HOBBS, 1993, s. 140.

¹¹ SPINOZA, 2008, s. 302.

¹² SPINOZA, 2008, s. 108-109.

olduğu anlamına gelir. Ve bundan dolayı, kimse ona tek bir edim [una actio] atfetmemelidir. Dolayısıyla, kalabalık, ayrı ayrı veya bireysel bir şekilde olmadıkça söz veremez veya bir sözleşme yapamaz, hak alıp devredemez, bir edimde bulunamaz, bir şeye sahip olamaz vs. ve bundan dolayı da o kalabalığı oluşturan insanlar kadar söz, sözleşme, hak ve edim vardır. Bu nedenle, kalabalık doğal bir insan değildir. Ama onu oluşturan bireylerin tek tek bir kişinin istencinin veya kendi istençlerinin çoğunluğunun rıza gösterdiği istencin hepsinin istenci olarak kabul edilmesi konusunda anlaşması durumunda, bu kalabalık tek bir kişi haline gelir; zira bir istence sahip kılınmıştır ve böylece buyurmak, yasa yapmak, hak elde etmek ve devretmek vb. gibi iradi edimlerde bulunabilir ve buna kalabalıktan ziyade halk denir.”¹³

Bu nedenle, toplumsal sözleşme için öncelikle çokluk ile bireyler arasındaki ilişkinin çözülmesi gerekir çünkü bu insan kalabalığına kendi doğal iradesi ya da eylemi atfedilemez ve hiçbir iradeleri yoktur. Sonuç olarak, her birey kalabalıkla olan bu ilişkisini kesmeli ve bir devlet kurmak için birbirleriyle bir sözleşme yapmalıdır. Bu şekilde oluşan ulus tüzel bir kişilik olarak kabul edilir. De Cive’de Hobbes ayrıca, bir devletin yüce gücünü elinde bulunduran kişinin, ruhun bedenle olan ilişkisi gibi tüm insanla ilişki içinde olduğunu belirtir. Ve: “insanın bir ruhu ve istenci [voluntas] vardır ve böylece bir şeyi isteyebilir [velle] veya reddedebilir [nolle]”¹⁴.

Tractatus Theologico-Politicus’ta Spinoza multitudo terimini çağdaşlarından çok da uzak olmayan bir şekilde kullanmaya devam eder. Bu terimi Tractatus Theologico-Politicus’ta sadece altı kez kullanır ve gerçekten de kendilerinden rasyonel karar vermeleri beklenemeyecek olan “vulgus” ya da “plebus” (her ikisi de “ayaktakımı”) ile eş tutulur. Ancak Tractatus Politicus’ta (1677) durum oldukça farklıdır. Burada multitudo kavramı belirleyici bir rol oynamaktadır. Tractatus Politicus’ta populus’un multitudo’dan ayrı bir kavram olmadığını, hatta bazı durumlarda multitudo’nun bir alt kategorisi olarak kabul edilmektedir. Tractatus Politicus’ta multitudo, egemenliği (imperium) ya da yüce gücü (summa potestas) tanımlayan özne biçimidir.

“Halkın gücünün belirlediği bu hakkı kamusal güç diye adlandırmak adet olmuştur ve bu iktidarı mutlak olarak elinde bulunduran, genel irade yoluyla, kamu işlerine bakar, yani yasaları oluşturmakla, yorumlamakla ve yürürlükten kaldırmakla, şehirleri savunmakla, savaşa ve barışa karar vermekle vb. ilgilenir.”¹⁵

Tractatus Politicus’ta Spinoza, tek bir zihin ifadesinin önerdiği gibi, insanların bir araya gelmesinin gerekliliğinden de bahseder: “Site’nin hakkı, gerçekte, bir biçimde aynı düşüncüyü izleyen halkın gücüyle tanımlanır ve eğer Site salim aklın tüm insanlara ulaşılmasının yararlı olduğunu öğrettiği

¹³ HOBBS, 2007, s. 88.

¹⁴ HOBBS; 2007, s. 103.

¹⁵ SPINOZA, 2012, s. 21.

amaca doğru tüm gayretiyle yönelmezse, bu ruh birliği hiçbir biçimde tasarlanamaz”¹⁶. Burada dikkat çekici olan, ortak ruhun sahibinin halk değil kalabalık olmasıdır. Bu nedenle Spinoza'nın multitudo'nun standart anlamına bile isteye karşı çıktığını varsaymak oldukça makul görünmektedir.

Bu bağlamda, Spinoza'nın Etika'yı Tractatus Theologico-Politicus ile Tractatus Politicus arasında yazdığını belirtmek gerekir. Spinoza'nın 1665'ten önceki çalışma başlığı Philosophia olan Tractatus Theologico-Politicus'un yayınlanmasından sonra Etika'nın kompozisyonuna geri döndüğü söylenebilir. Spinoza Philosophia'nın üçüncü ve son bölümünü Etika'nın üçüncü, dördüncü ve beşinci bölümlerine genişletmiştir. Bu bireysellik ve kolektivite, duygu ve akıl ve edilgenlik ve eylem teorisini içerir. Spinoza için birey hiçbir şekilde bağımsız, doğru ve düzgün bir birey değil, moleküler düzeyden devlet aracılığıyla tüm evren düzeyine kadar bir tezahürdür, yani bir birey-ötesidir. Dahası Spinoza'da zihin ve beden arasındaki ilişki Hobbesçu modelden (başın beden üzerindeki egemenliği) açıkça farklıdır. Zihin bedeni kontrol edemez veya zorlayamaz, ancak fikirlerin düzeni ve bağlantısı bedensel duygulanımlardan başka bir şey değildir¹⁷. Bu, bedensel bakış açısının pratik önceliğini gösterir. Zihnin bilişsel kapasitesi bedensel kapasiteye/güce (potentia) bağlıdır ve bu da hem ilişkisel hem de birey ötesi bir doğaya sahiptir. Tractatus Politicus'daki siyaset teorisi etiğin titiz ontolojik diliyle sunulmaz; ancak Spinoza'nın multitudo terimini kullanmasında etiğin ontolojik kaygılarının bir uzantısını görürüz. Hobbes'un aksine halk, kolektif bir kişiliğe dayalı değildir. Halk aynı zamanda multitudo'dur, çokluktur. Bir perspektiften bakıldığında bireysel bir varlık olarak görünür, ancak başka bir perspektiften bakıldığında sonsuz sayıda etkileşim, karşılaşma ve değişim multitudo'nun kapasitesini/gücünü (potentia) karakterize eder. Multitudo'nun kendisi de tıpkı yasası yalnızca multitudo'nun gücüne dayanan devlet gibi bir süreçtir.

Balibar, Spinoza'nın multitudo kavramını kullanmasını, çağımızın kitleler ve kitle hareketleri sorunlarıyla ilgilenen siyaset teorisindeki bir yenilik olarak görür. Ona göre Spinoza'nın özgünlüğü, kitleleri tarihsel analizin ana nesnesi olarak kavramsallaştırmasında yatmaktadır.

*“Spinoza, devletin dönüşümlerinin, devrimci sıkıntıların ve şiddetin ortasında modern “mutlakiyetçi” devletin oluşumunun, kitle hareketleri ve dolayısıyla bunların kontrolü, kullanımı ya da önleyici bastırılması sorununun ortaya çıkmasına neden olduğu bir dönemin merkezinde yer alır.”*¹⁸

Multitudo kavramı aracılığıyla Spinoza, yalnızca devletin biçimselliğini ve düzenini ve politik olanın normatifliğini değil, aynı zamanda kalabalığın (tarihsel) hareketlerinin gücünü ve mantığını da siyaset felsefesi alanına sokmayı başarır. Balibar'a göre, “Spinoza'da çokluk” kuramın özgün bir öznesi

¹⁶ SPINOZA, 2012, s. 28.

¹⁷ SPINOZA, 2011, s. 96.

¹⁸ BALIBAR, s. 4.

haline gelir, “çünkü son tahlilde, onların tarihsel konjonktürlere ve ekonomilere ya da arzu rejimlerine göre farklı varoluş biçimleri, politik bir pratiği verili bir çözüme doğru yönlendirme şansını verir”¹⁹.

Bu yönüyle devletin zemininin, varoluş ve uygulama biçimleri net bir özellikle temsil edilemeyen, ancak ikirciklilikleri nedeniyle dalgalanan bir çokluktur. Bu durum demokrasiyi açık bir süreç haline getirir. “Vatandaşlar yalnızca demokraside hem kanunun muhatapları hem de kanunun yazarıdır ve demokrasi böylelikle ortaklaşa öz-belirlenimli bir yaşama yönlendirir”²⁰. Spinoza için demokrasi, siyasi sorunların çözümünün adı değil, sorunları kimin tanımladığı ve kimin çözmeye yetkili olduğu sorusunu gündemde tutmanın adıdır.

III. Hobbes'un Bireyci Doğal Hukuk ve Eşitlik Teorisi

Hobbes ve Spinoza arasındaki fark, doğal hukuk teorilerinde (ya da genel olarak hak teorisinde) daha da açık bir şekilde vurgulanmaktadır. Burada, iktidar ve hukuk arasındaki ilişkiye dair iki farklı anlayış ve buna bağlı olarak bireyci ve birey ötesi hukuk görüşü arasındaki farklılık belirgin hale gelir.

Hobbes'a göre doğal hak (jus naturale) her insanın “kendi doğasını, yani kendi hayatını korumak için kendi gücünü dilediği gibi kullanmak ve kendi muhakemesi ve aklı ile, bu amaca ulaşmaya yönelik en uygun yöntem olarak kabul ettiği her şeyi yapmak özgürlüğüdür”²¹. Bu tanımda dikkat çekici olan, iktidar ve iradenin iki farklı şey olduğudur. Bu da Hobbes'un kendi kendini savunma kavramını ortaya çıkarır. Her insan kendi varlığını korumak için kendi gücünü kendi özgür iradesine göre kullanır. Bu amaçla her kişi kendi varlığını korumak için kendi bireysel aklı ve yargısı ile durumu hesap eder ve kendi iyiliği için eylemlerde bulunur. Bu gerçek, daha sonraki liberalizmin eşitlik kavramını şekillendiren bir teorinin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Hobbes'a göre her birey az ya da çok akıl sahibidir ve kendi yargılarına, çıkarlarına ve özgür iradesine göre hareket eder. Bu anlamda tüm insanlar eşittir. Ayrıca, fiziksel özellikleri bakımından da eşittirler.

*“Doğa insanları, bedensel ve zihinsel yetenekler bakımından öyle eşit yaratmıştır ki, bazen bir başkasına göre bedence çok daha güçlü veya daha çabuk düşünebilen birisi bulunsa bile, her şey göz önüne alındığında, iki insan arasındaki fark, bunlardan birinin diğerinde bulunmayan bir üstünlüğe sahip olduğunu iddia etmesine yetecek kadar fazla değildir. Çünkü, bedensel güç bakımından, en zayıf olan kişi, ya gizli bir düzenle ya da kendisi ile aynı tehlike altında olan başkalarıyla birleşerek, en güçlü kişiyi öldürmeye yetecek kadar güçlüdür.”*²²

¹⁹ BALIBAR, s. 5.

²⁰ ÇELİKATES, s. 96.

²¹ HOBBS, 1993, s. 96.

²² HOBBS, 1993, s. 92.

Ancak Hobbes'a göre doğa durumundaki eşitlik güvensizlik durumuna yol açtığı için ölümcül bir şeydir²³. Çünkü her insan aynı zamanda duyguları olan bir varlıktır:

“Bu yetenek eşitliğinden, amaçlarımıza erişme umudunun eşitliği doğar. Bundan ötürü, iki kişi aynı anda sahip olamayacakları bir şeyi arzu ederse, birbirlerine düşman olurlar ve, esas olarak varlığını korumak ve bazen de sadece zevk almak olan amaçları uğruna, birbirlerini yok etmeye veya egemenlik altına almaya çalışırlar”²⁴.

Her insan, çıkarları için çaba gösterebilme umudu ile güç durumlara düşme ve hatta yok edilme korkusu arasında bocalayarak, seçeneklerini bilinçli bir şekilde hesaplar, tartar ve ardından eylemlerine karar verir. Hobbes için irade, skolastik anlamda “rasyonel bir eğilim” değil, müzakere ve hesaplama ve kişinin kendi duygusal tutumundan kaynaklanan bir temayüldür²⁵. Hobbes, bireyin korunma ihtiyacını rasyonel kişisel çıkarla sıkı sıkıya ilişkilendirerek geleneksel skolastik ahlak felsefesinden sıyrılır. Kendi duygulanımlarıyla düşünen, hesaplayan ve iradesini kullanan bireyler sonuçta herkesin herkese karşı savaşını mantıklı bir şekilde sürdürürler. Çünkü multitudo içindeki herkes başkalarınınkini değil, yalnızca kendi tutkularını ve çıkarlarını bilir. Bu nedenle doğa durumunda herkes, diğerleri tarafından yok edilmeden önce diğerlerine boyun eğdirmeye ve hatta onları yok etmeye çalışır ki Hobbes bunu makul bir davranış olarak adlandırır²⁶. Spinoza'nın aksine, Hobbes hak (jus) ve yasa (lex) arasında çok net bir ayrım yapar. “Hobbes'a göre, “hak, yapmak ya da yapmamak özgürlüğünden oluşur; yasa ise bunlardan birini tespit ve ilzam eder: yani yasa ve hak aynı konuda birbiriyle tutarlı olmayan yükümlülük ve özgürlük kadar ayrı şeylerdir”²⁷.

Hobbes, kendini koruma ilkesini insanın doğal yasası olarak görür; insanın doğal hakkı ise, kişinin kendi kendini koruma amacına yönelik kendi hesabına göre özgür iradesiyle ileri sürebileceği haktır. Tüm insanlar bu hakka eşit olarak sahiptir. Ancak bu doğal eşitlik, bireylerin güvenliğini ve kendilerini korumalarını olanaksız kılar. Bu nedenle, doğa yasası herkesin barışı gerçekleştirmeye gayret etmesini gerektirir. Hobbes buradan “doğanın ikinci yasasını” çıkarır:

“Bir insan, başkaları da aynı şekilde düşündüklerinde, barışı ve kendini korumayı istiyorsa, her şey üzerindeki bu hakkını bırakmalı ve başkalarına karşı, ancak kendisine karşı onlara tanıyacağı karlar özgürlükle yetinmelidir”²⁸.

Bu haktan feragat sözleşmede kayıt altına alınır²⁹. Ancak sözleşme, doğa durumunda yalnızca “karşılıklı güven içinde” akdedildiği ve “söz bağı çok zayıf olduğu için” etkisiz olabilir. Bu nedenle

²³ ERGÜN, s. 80.

²⁴ HOBBS, 1993, s. 93.

²⁵ HOBBS, 1993, s. 46-47.

²⁶ HOBBS, 1993, s. 93.

²⁷ HOBBS, 1993, s. 96-97.

²⁸ HOBBS, 1993, s. 97.

²⁹ HOBBS, 1993, s. 130.

sözleşmeyi uygulamak için devlet gücü gereklidir. Bu gücün yarattığı korku sayesinde insanların tutkuları kontrol altında tutulabilir ve sözleşme etkin bir şekilde yerine getirilebilir. Böylece multitudo durumu populus durumuna dönüşür, çünkü herkes haklarını tüzel kişiye aynı şekilde devreder, böylece tüzel kişi herkesin iradesini nihai olarak genel barışa yönlendirebilir³⁰. Başka bir deyişle, egemenin bu şekilde belirlenmesi sayesinde, her tebaa artık atanmış egemenin tüm eylemlerinin ve kararlarının failidir.³¹ Hobbes buna Leviathan ya da ölümlü tanrı adını verir. Onun yönetimi altında tüm insanlar artık aynı düzeyde onun tebaasıdır. Böylece egemen ile tebaa arasında geri dönüşü olmayan, mutlak bir eşitsizlik ortaya çıkar. Demokrasi onun doğumuyla birlikte yok olur.

Hobbes'un amacı mutlak monarşik yönetim olsa da felsefesi birçok önde gelen siyaset kuramcısı tarafından, özellikle bireyci yönleri nedeniyle, Batı'da modern bireyciliğin ve liberal, hatta liberal-demokratik dünya görüşünün doğuşu olarak kabul edilmiştir. C. B. Macpherson'a göre³², Hobbes'un toplumsal felsefesi, daha sonra Locke tarafından burjuva, kapitalist bir ideolojiye dönüştürülecek olan piyasa yönelimli, ekonomik bireyciliğin erken bir biçimini sergilemektedir. Leo Strauss'un yorumu biraz daha ılımlıdır³³ ve Hobbes'un benmerkezci ama aynı zamanda kanaatkâr bir ahlaki tarzı savunduğunu belirtir. Sheldon Wolin'e göre Hobbes'ta birey “özelleştirilmiş” bir şeydir³⁴. Bir başka yorumlama biçimi de Hobbes'un bireyciliğini öncelikle mesafeli, kendine atıfta bulunan, öz-bilinçli bir davranış olan ahlaki ve entelektüel özerklik doktrini olarak gören Ryan'da bulunabilir³⁵. Alımlama tarihi bu tür görünür yorumsal varyantlar gösterse bile, Hobbes'un felsefesinin ve sosyal teorisinin eşit bireysel öznel varsayımına dayandığı herkes tarafından anlaşılabilir.

Burada, doğa durumundaki her birey kendi duygulanımına sahip ve aynı zamanda kendi çıkarlarını hesaplayan, kendi kendini bütünleyen bir varlıktır. Gerçekten de bu birey ve toplumsal sözleşme teorisinin mirası -adil, özgür ve eşit bir siyasi toplum için ideal ve evrensel bir teori olarak- Hobbes'un kendisinin, Rousseau veya Kant'ın aksine, doğa durumundaki insanların eşitliği ve özgürlüğü konusunda tamamen kötümser bir bakış açısına sahip olması bir yana, üç yüzyılı aşkın bir süre boyunca Batı siyasi fikirlerinin gidişatını temelden etkilemiştir. Hobbes, burjuva toplumunun görünümünden biri olarak tanımlayabileceğimiz toplumsal ilişkiler ve insan davranışları örüntüsünü doğal olarak kabul ederek ve bu ilişkileri normal olarak değerlendirmiştir³⁶.

Bununla birlikte, egemen ve tebaa arasındaki mutlak eşitsizlik, bu tür bir bireyciliğin sorunlarından yalnızca biridir. Böyle bir epistemik ve ahlaki bireysellik varsayımından hemen sonra, örneğin bedensel ve konuşma engelli insanların, çocukların ve muhakeme yeteneği olmayan kişilerin

³⁰ HOBBS, 1993, s. 127-130.

³¹ HOBBS, 1993, s. 131.

³² MACPHERSON, CUNNINGHAM, 1962.

³³ STRAUSS, 1963.

³⁴ WOLIN, 2016.

³⁵ RYAN, s. 186-203.

³⁶ MACPHERSON, s. 532.

haklarına ne olacağı sorulabilir. Onlar da doğa durumunda aynı haklara sahip midir ve bu nedenle devletin kuruluş anlaşmasının imzalanmasına katılabilirler mi?

Ancak belirtmek gerekir ki Hobbes'un muhakeme yeteneği olmayan canlılara ilişkin ikircikli bir yaklaşımı mevcuttur. Bir yandan, Hobbes her ikisini de kendi çıkarlarını hesaplayan duygusal varlıklar olarak görerek insanlar ve hayvanlar arasındaki sınırı bulanıklaştırır³⁷. Hobbes'a göre sağduyu, insanları hayvanlardan ayıramaz: “Öyle hayvanlar vardır ki, henüz bir yaşında iken, bir çocuğun on yaşında iken yapabileceğinden daha fazla şey gözlerler ve, daha basiretli bir şekilde, kendileri için iyi olanın peşinden giderler.” (Hobbes, 1993, s. 32). Öte yandan Hobbes, çocukların konuşabilene kadar hiçbir akla sahip olmadıklarını belirtir. Onlardan rasyonel varlıklar olarak bahsedilmesinin nedeni yalnızca çocukların gelecekte akla sahip olabileceklerine dair olasılıktır (Hobbes, 1993, s. 45). Ancak (akla dayalı) dilsel alışveriş yeteneği bir sözleşmenin imzalanması için gereklidir: “[Konuşma] olmadan önce, insanlar arasında, aslanlar, ayılar ve kurtlar arasında olduğunda fazla devlet veya toplum veya anlaşma veya barış yoktu.” (Hobbes, 1993, s. 34). Dolayısıyla bebekler ve engelleri olan insanlar (ve hatta hayvanlar) -hepsi de duygusal, kendi çıkarlarını arzulayan varlıklar- doğa durumunda, eğer asgari düzeyde tanımlanırsa, nihayet eşitliğin avantajlarından faydalanabilirler, ama aslında sözleşme yapma konusunda tam bir yetersizlik içinde kalırlar ve “birinin diğerine kendi görüşüne göre ortak iyiliğe neyin elverişli olduğunu anlatabileceği” bir “dile” sahip olmadıkları için bu durumdan dışlanırlar. Bu nedenle siyasetten dışlanmışlardır.

Klasik sözleşme teorileri, özne kavramına ilişkin görüş ayrılıkları olsa da doğal bir siyasi yapıdan uzaklaşarak siyasi, metafizik ve etik dünyamızı bireysel insan öznel etrafında merkezileştirmeye yöneldikleri ölçüde özne merkezlidirler. Bunu yaparken, çok ciddi, özellikle zihinsel, engelleri olan bireyleri, hiçbir tehdit oluşturmadıkları ve karşılıklı fayda sağlayan kısasa kısas mübadelelerine giremeyecekleri için nihai olarak adalet kapsamı dışında bırakılmaktadırlar³⁸.

IV. SPİNOZA'NIN BİREY ÖTESİ DOĞAL HUKUK KURAMI

Spinoza'nın doğal hukuk teorisi yukarıda bahsi geçen iki eşitsizlik sorununu içermez. Bunun temel nedeni, doğal hukukun hem doğa durumunda hem de devlet durumunda “her zaman dokunulmaz kalmasıdır”³⁹. Ancak bu 'doğal hukukun dokunulmazlığının' tam olarak ne anlama geldiğini bireyci bir okumayla anlamak mümkün değildir. Aşağıda, Spinoza'nın doğal hukuk doktrini ve buna bağlı eşitlik teorisi üzerine birey-ötesi bir görüş ortaya konulacaktır.

Doğal hukuk, multitudo kavramıyla birlikte Spinoza'nın siyaset teorisindeki özgün düşünce çizgisini karakterize eden bir terimdir. Tractatus Politicus'da bu terim, ontolojik-doğal felsefi terimler olan conatus ve potentia'nın hukuki-felsefi bir tercümesidir. Tractatus Politicus'ta Spinoza doğanın iki

³⁷ HOBBS, 1993, s. 47.

³⁸ NUSBAUM, s. 98.

³⁹ SPINOZA; 2011, s. 50.

yönlü ontolojik tekliğini hatırlatır. Bir yandan, tüm doğal şeylerin “sayesinde var oldukları ve eylemde bulundukları” iktidar Tanrı'nın iktidarıyla eşitlenir; diğer yandan, Tanrı'nın hakkı onun iktidarıyla özdeşleştirilir.⁴⁰ Buradan, insan da dahil olmak üzere “doğadaki herhangi bir varlığın”, Tanrı'nın gücüyle var olduğu ve eylemde bulunduğu ölçüde doğru olduğu sonucu çıkar. Bu teoride özellikle dikkat çekici olan, Hobbes'un haklar teorisinin aksine, olasılık ve seçim özgürlüğü kavramlarından arınmış olmasıdır. Bir öznenin hakkı, şunu ya da bunu seçme hakkı değil, kendi içindeki fiili kapasitesinin saf bir tezahürüdür:

“Doğal hak ile, öyleyse, her şeyin kendileri uyarınca olduğu doğanın yasalarını ya da kurallarını, yani doğanın gücünün kendisini anlıyorum. Sonuç olarak, tüm Doğanın ve dolayısıyla her bireyin doğal hakkı gücünün yettiği yere kadar uzanır ve, o halde, bir insan kendi doğasının yasalarına göre yaptığı her şeyi doğanın egemen hakkı uyarınca yapar ve doğa üzerinde gücü ölçüsünde hakkı vardır”⁴¹.

Bu paragrafta bir başka tek seslilik şemasıyla karşılaşırız. Güç ile eşitlenen yasa, doğa yasaları ya da kuralları ile tek anlamlıdır. Spinoza bu şekilde “(doğa) yasalarının” saf gerçekliğini de ifade eder. Hak, yasa ve iktidar her zaman bir şeyin ne yapabileceğinden ziyade ne yaptığına, yani gerçekte ne yaptığına gönderme yapar. Spinoza'nın doğası hiçbir öznelliğe ve hiçbir olanak ve gerçeklik şemasına izin vermez. Her bireyin iktidarı ve hakkı Tanrı'nın iktidarının (ve hakkının) bir parçasıdır ve bu bireysel iktidar her zaman doğadaki ilişkisel belirlenimler kadar kolektif belirlenimlerle de açıklanmalıdır. Etikte iktidarla eşitlenen her bireyin conatus'u (kendini koruma) bu ilişkisel, bireyler-ötesi belirlenimlerin dışında izah edilemez.

Bu doğal hukuk anlayışı, “dokunulmaz” doğal hukukun basitçe bir öznenin iradesinin bireysel (seçime dayalı) özgürlüğüne indirgenmesini engeller. İnsanın doğal hakkı, “kendi gücü tarafından belirlendiği sürece bu hak aslında yoktur ya da en azından sadece kuramsal bir varlığı olacaktır, çünkü bu hakkın muhafazasını temin etmek için hiçbir yol yoktur”⁴². Spinoza'ya göre, böyle bir hak kendi başına bir tasavvurdan (opinione) ibarettir. Daha ziyade, kişiye, verili yapı içinde doğanın bir parçası olarak kendi gücüyle fiilen yapabildiği ölçüde hak tanınır. Elbette, ilişkisel hükümler devlet durumundan farklı olarak doğa durumunda geçerli olmayacaktır, çünkü “İnsanın, Tabiatın bir parçası olmaması ve yalnızca tabiatı ile bilebileceği ve upuygun nedeni olduğu değişmelerden başka değişmeleri tecrübe edememesi, duyamaması imkânsızdır”⁴³. Karşılıklı düşmanca bir ilişkide, bireyin gücü, yani hakları azalır; iş birliğine dayalı, dayanışmacı bir ilişkide ise çok sayıda bireyin ortak gücü, yani ortak hakları artar. Ancak bu ortak güç, daha büyük bir nedenin, örneğin tsunami ya da volkanik patlama gibi doğal bir felaketin, varlıklarını dışarıdan tehdit etmesi halinde “hiçbir şey kadar iyi” de olabilir. Bu durumda

⁴⁰ SPINOZA, 2012, s. 16.

⁴¹ Ibid.

⁴² SPINOZA, 2012, s. 12.

⁴³ SPINOZA, 2011, s. 203.

insan topluluğunun kendini koruma hakkı olmayacaktır. Hobbes'ta egemen tamamen yapay bir kişi olarak ortaya çıkarken ve mutlak hakkı buna dayanırken, Spinoza'nın egemeni hala doğal bir varlıktır. Egemenin tebaası üzerinde ancak iktidarı tebaasınınkini aştığı kadar hakkı vardır⁴⁴. Doğal hukukun dokunulmazlığı, bireyin haklarının normatif olarak belirlenmesiyle ilgili değildir. Bunun yerine, egemenliğin Hobbesçu yapaylaştırılmasının bir eleştirisidir. Bu, insan yaşamının doğallığının devlet içinde dokunulmaz kalması anlamına gelir.

Eğer tüm devletler nihayetinde doğa durumundan başka bir şey değilse, Spinoza için devlet durumunu doğa durumundan ayıran nedir? Bunu açıklamak için yine Spinoza'nın etikteki birey ontolojisi üzerine bir bakış açısı geliştirmeliyiz. Spinoza'nın felsefesinde epistemoloji ve ontoloji arasındaki yakın bağlantıyı mevcuttur. İlk olarak, Spinoza için bir bireyin aynı zamanda bir toplum olduğunu ve tersine, bir toplumun kuantum düzeyinden tüm evren düzeyine kadar aynı anda bir birey olduğunu söylemek olasıdır. İkinci olarak, hayal gücü/duygu (yetersiz bilgi) ve akıl (yeterli bilgi) iki farklı bireysellik biçimine işaret eder: Bir birey parçalarının ortak oluşuyla açıklandığı ölçüde, bu yalnızca kendi büyütülmüş doğasına göre hareket eder ve bu ölçüde aktif, erdemli ve makuldür; öte yandan, bir birey dışsal şeyler tarafından belirlendiği ölçüde, bunun Hobbesçu bir benlik olarak yeniden üretildiği yerde, bu yalnızca kısmen doğasına göre ve bu ölçüde pasif olarak hareket eder⁴⁵.

Bireyin hem kendi duygulanımlarının hem de kendi aklının yaratıcısı olduğu Hobbes'un bireysellik teorisinin aksine, Spinoza için bağımsız, yalıtılmış bir varlık olarak birey ne duygulanımlarının ne de aklının yaratıcısı olamaz. O halde bu Hobbesçu birey Spinoza için yalnızca hayali bir benliktir. Hobbes'un her bireyin eşit olarak sahip olduğu özgürlük olarak gördüğü şey, yani kendi akıl yürütmesi/hesaplaması yoluyla kendi seçim özgürlüğü, Spinoza için özgürlüğe değil, yalnızca olumsuzluğa işaret eder: “Özgürlüğü olumsuzlukla karıştırmayan herkes kolayca fikrime katılacaktır. Özgürlük gerçekte bir erdemdir, yani bir yetkinliktir. Böylece, insanda güçsüzlüğünü teyit eden hiçbir şey özgürlükle ilişkilendirilemez”⁴⁶. Kişinin kendi doğrularıyla yaşayabilmesi ve dolayısıyla “tamamen özgür” olabilmesi için “aklını doğru kullanması” gerekir⁴⁷. Ancak paradoksal olarak, birey duygulanımda ve hayal gücünde, yani kendi benliğinde yaşadığı sürece, yalnızca daha güçlü olanların kontrolü altında yaşayabilir. Bu nedenle Spinoza için birey gerçekten de özgür değildir. Spinoza bu nedenle “her zaman akli kullanmanın ve kendisini insani özgürlüğün doruğunda tutmanın her insanın iktidarı dahilinde olmadığı”⁴⁸ni iddia eder. Bu nedenle bu akıl ve özgürlük yalnızca insanların birleşik gücünden gelir: “iki kişi aralarında anlaşıp güçlerini birleştirirlerse, beraber daha fazla iktidarlara olacaktır ve, dolayısıyla, doğa üzerinde her birinin tek başına sahip olduğundan daha fazla haklan

⁴⁴ SPINOZA, 2012, s. 26.

⁴⁵ SPINOZA, 2011, s. 243-244.

⁴⁶ SPINOZA, 2012, s. 18.

⁴⁷ SPINOZA, 2012, s. 19.

⁴⁸ SPINOZA, 2012, s. 18.

olacaktır. Güçlerini birleştiren insanların sayısı arttıkça, bu kişilerin sahip oldukları hak da artar⁴⁹. Daha güçlü, daha yetenekli, daha aktif ve daha duyarlı olmak için her zaman, sizi dışarıdan belirleyenlere değil, sizinle birlikte dahil olma sürecinde olan başkalarına ihtiyaç duyarsınız.

V. TOPLULUĞUN DOĞAL HUKUKU

Doğa durumu ve devlet durumu kavramları, insanların her zaman eşzamanlı olarak doğal ve sosyal yaşamındaki yalıtılmışlık ve birleşiklik durumlarına işaret eder. Başka bir deyişle, doğa durumu insanların “öfke, kıskançlık ya da başka herhangi bir nefret duygusuyla” bölünme ve birbirlerine düşman olma eğiliminde oldukları bir yaşam biçimini ifade ederken⁵⁰ devlet durumu insanların yapabilecekleri her şeyi ortaklaşa yapma hakkına ve gücüne sahip oldukları ve dolayısıyla “tek bir düşünceye göre hareket ettikleri” bir toplumsal biçimi ifade eder⁵¹. İdeal olan, insanların “yalnızca aklın rehberliğine göre yaşadıkları”⁵² ve “yalnızca erdem yolunda yürüdükleri”⁵³ ve bu bakımdan “doğaları gereği zorunlu olarak her zaman hemfikir oldukları”⁵⁴ çokluğun üst düzeyde yoğunlaşmış bir birliği olmasıdır. Bu durumda herkes kendisi için arzuladığı iyiliği diğer insanlar için de arzulayacaktır⁵⁵. Ancak Spinoza bu ideal durumun gerçekçi olmadığını düşünür çünkü duygulanımların ve tutkuların egemenliği insan yaşamından kolay kolay ve dahi bütünüyle sökülüp atılamaz.

“Bundan başka herkes kendi duygulanışına göre hangi şeyin iyi, hangi şeyin kötü olduğu, hangisinin en iyi, hangisinin en kötü olduğu hakkında hüküm veriyor (scolie, önerme 39), buradan şu sonuç çıkar ki, insanlar hükümleriyle olduğu kadar duygulanışlarıyla da birbirlerinden farklıdır”⁵⁶.

“Bundan başka aklın da duyguları dizginleyebileceğini ve yönetebileceğini gösterdik, ama aynı zamanda gördük ki aklın öğrettiği yol çok çetindir; dolayısıyla, halk yığınlarının ya da kamu işleriyle uğraşanların usun öğütlerine göre yaşamasının mümkün olduğuna inananlar, sairlerin altın çağının hayalini kurarlar, yani hayalleriyle avunur dururlar”⁵⁷.

Tractatus Politicus’un ilk paragrafında Spinoza, “filozofların” insanların tamamen rasyonel bir şekilde birleşmesinin boş hayallerini kurma eğiliminde olduklarını belirtir. Buna karşılık, “devlet adamları” insanların duygusal doğasıyla ilgilenmeye devam ederler. Spinoza siyasetçilerin beyanlarını ve politik görüşlerini filozoflarınkinden daha ikna edici bulur çünkü onlar “deneyimi rehber edindikleri

⁴⁹ SPINOZA, 2012, s. 20.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ SPINOZA, 2012, s. 21.

⁵² SPINOZA, 2012, s. 222.

⁵³ SPINOZA, 2012, s. 223.

⁵⁴ SPINOZA, 2012, s. 222.

⁵⁵ SPINOZA, 2012, s. 224.

⁵⁶ SPINOZA, 2011, s. 169.

⁵⁷ SPINOZA, 2012, s. 13.

için uygulanamayacak hiçbir şeyi öğretmemişlerdir”⁵⁸. Dolayısıyla devletin fiili tarihî durumu, çok düşük derecede bir arada yaşama yoğunluğuna sahip bir toplum ile en yüksek derecede bir arada yaşama yoğunluğuna sahip ideal bir toplum arasında yer alır. İnsanların bir arada yaşamasının, ortak zihin ve beden birlikteliğinin seviyesini arttırmak için, topluluğun (civitas) siyasi iktidarı/egemenliği (potestas/imperium) olarak adlandırılan ortak hukukun (commune jus) tesis edilmesi gereklidir. Multitudo'nun ortak hakkından başka bir şey olmayan egemenlik hakkıyla, artık yasalar (leges), ortak bir yaşam kuralı (communis vivendi ratio) ve ödül umudu ya da tehdit korkusu aracılığıyla halkın davranışlarını dizginlemeye çalışır⁵⁹.

“Fakat insanlar kendi güçlerini çok aşan duygulanışlara (önerme sonucu, önerme 4) ya da insan erdemine (önerme 6) bağlı oldukları için, türlü yönlerden sürüklenmişlerdir (önerme 33) ve birbirlerine karşıttırlar (önerme 34), halbuki onların karşılıklı yardıma ihtiyaçları vardır (önerme 35 ve scolie'si), öyle ise insanların ahenk ve uyuma halinde yaşayabilmeleri ve birbirlerine yardım etmeleri için, tabii haklarından vazgeçmeleri ve başkasına zarar vermeye elverişli olabilen hiçbir şeyi yapmayacaklarını birbirlerine sağlamaları zorunludur. Hangi şartlarda bu mümkündür, yani zorunlu olarak kararsız ve değişik (önerme 33) duygulanışlara (önerme sonucu, önerme 4) bağlı olan insanların karşılıklı bu teminatı verebilmeleri ve birbirlerine inanmaları nasıl mümkün olur? Bu cihetler bu bölümün 7'nci önermesinde ve üçüncü bölümün 39'uncu önermesinde görülmektedir. Vakaa ben orada diyorum ki, bir duygulanış ancak daha kuvvetli (ve azaltılmak ya da indirilmek istenen duygulanışa karşıt olan) bir duygulanışla azaltılabilir ve herkes daha büyük bir zarar korkusuyla zarar vermeden vazgeçer (çekinir). Öyle ise, eğer bir toplum herkesin kendisi için öç alma ve iyi ile kötü hakkında hüküm verme hakkını almasını isterse ve böylece ortak bir hayat kuralı tespit etmeye, kanunlar kurmaya ve onları duygulanışları azaltmayan Akılla değil (scolie, önerme 17) fakat tehditlerle devam ettirme gücüne sahip ise, bu kanun ile böyle bir toplum kurulabilecektir ve kanunlarla devam eden bu topluma ve onun kendini koruma gücüne “Site” (siyasal toplum) denir ve onun hakkının korunması altında bulunanlara da siteliler (citoyens) denir”⁶⁰.

Spinoza, ortak işlerin (rei publicae) idaresinin tüm halkın oluşturduğu bir meclisin mi, seçilmiş birkaç kişinin mi yoksa tek bir kişinin mi sorumluluğunda olduğuna bağlı olarak egemenlik biçimlerini demokrasi, aristokrasi ve monarşi olmak üzere üç kategoriye ayırır⁶¹. Farklı yönetim biçimleri ne olursa olsun, devlet genellikle Ruh tarafından yönlendirilen insan yaşamının yoğunluğunu teşvik etmek için anarşik bir yaşamdan daha uygundur.

⁵⁸ SPINOZA, 2012, s. 11, 12.

⁵⁹ SPINOZA 2011, s. 227, 228. Karşılaştırınız SPINOZA, 2012, s. 25, 28-29.

⁶⁰ SPINOZA, 2011, s. 227.

⁶¹ SPINOZA, 2012, s. 21.

Ancak yukarıda belirtildiği gibi, devletin bu somut yapısal düzenlemeleri hiçbir şekilde doğal hukuktan kopuk değildir, çünkü devlet nihayetinde farklı bir doğa durumudur. Spinoza burada açıkça Hobbes'tan ayrılır. Çünkü ister monark ister meclis olsun, iktidar sahipleri Hobbes'un teorisinde olduğu gibi halktan bağımsız bir konuma sahip olamazlar. Dolayısıyla hala insan bileşiminin bir parçasıdır ve çokluğun gücünden ayrılamazlar⁶². Egemenlik ya da devlet gücü kendisini ancak çokluğun gücünü sürekli bir arada tutabildiği ya da daha doğrusu yeniden oluşturabildiği ölçüde koruyabilir. Spinoza, devletin fiilen sürdürülmesini sağlayan ve devletin fiilen işlemesine izin veren yasayı, yönetim tarafından yürürlüğe konulan yasalardan ayırır:

“Sitenin, insanları uçurmak için kanatlara sahip kılmaya hakkı olduğunu ya da, yine aynı şekilde imkansız olan, gülme ve iğrenme uyandıran bir şeye saygıyla baktırma hakkı olduğunu kastetmiyoruz; belirli koşullar altında Site uyruklarda korku ve saygı uyandırırken, bu koşullar ortadan kalktığında korku ve saygı kalmayacağını ve Sitenin kendisinin de ortadan kalkacağını kastediyoruz. O halde, Site, kendi efendisi olarak kalmak için, korku ve saygı nedenlerini devam ettirmek zorundadır, yoksa artık bir Site değildir.”
“Sitenin kendi çıkarı için uymak zorunda olduğu kurallar ile korku ve saygı yaratan nedenler sivil yaşamaya değil, ama doğal hakka aittir, çünkü (bir önceki paragraf dolayısıyla) böyle şeyler sivil hakka değil ama savaş hakkına göndermede bulunularak talep edilebilir: Site kendi efendisi olarak kalmak ya da kendisine karşı düşmanlık içinde hareket etmemek, kendisini yıkmamak için, iktidarı içinde, insanın doğal halde uyduğu sınırlardan başka sınır kabul etmez”⁶³.

Spinoza'ya göre, “korku ve saygı nedenleri” ile el ele giden “kurallar”, doğanın bir parçası olarak devletin tabi olduğu doğal hukuktan başka bir şey değildir. Egemen, devletin yasaları (“leges” ya da “jura civilia”) tarafından düzenlenmemiş olsa da -doğanın bir parçası olarak- yine de tüm insanların - yine doğanın bir parçası olarak- eşit şekilde tabi olduğu doğal hukuk kuralları tarafından düzenlenmiştir. Bu kural, hukukun eylem gücünden (potentia agendi) başka bir şey olmadığını belirtir. Eğer egemen, çokluğun güç ve kudretini “korku ve saygı nedenleri” aracılığıyla -ister cezalandırma kurumları, ister salt askeri güç, ister dayanışmacı toplumsal emek, ister yurttaşlık eğitimi, ister ulusal bir din vb. aracılığıyla olsun- ortak bir oluş haline getirmeyi başaramazsa, kurulmuş devlet birliği doğa durumuna dönüşür⁶⁴ ve sonunda biçimi başka bir anayasal yönetim biçimine dönüşür⁶⁵. Çünkü multitudo, sözleşme yoluyla her birinin hakkından eşit olarak vazgeçmek için hiçbir zaman izole bireylere dönüşmemiştir. Aksine, multitudo'nun kolektif bedeni yalnızca devletin kurulması yoluyla aynı kolektif bedenin az ya

⁶² SPINOZA, 2008, s. 298-301.

⁶³ SPINOZA, 2012, s. 35.

⁶⁴ SPINOZA, 2012, s. 38.

⁶⁵ SPINOZA, 2012, s. 41.

da çok yoğunlaşmış bir biçimine dönüşmüştür ve dolayısıyla gücü ve hakkı bu anlamda “dokunulmamış” olarak kalmıştır.

Bu bakımdan Spinoza hem devlet iktidarına hem de çokluğa ait olan bu doğal hakkı “savaş hakkı” olarak adlandırır. Bir savaş durumundan kaçınmak için, multitudo'nun devlet kurumuna ve devlet otoritesine ihtiyacı vardır ve tersine, devlet otoritesi de multitudo'nun ortak işlere katıldığı ya da en azından devletin organlarına olan güvenini ve sadakatini sürekli olarak yenilediği etkili örgütlenme biçimlerine ve örgütlenme sanatlarına ihtiyaç duyar.

“Eğer insan doğası öyle bir düzenlenmiş olsaydı da insanların en büyük arzulan kendileri için en yararlı olan şeyi istemeleri üzerine dayansaydı, dirlik ve düzeni ve sadakati korumak için hiçbir sanata ihtiyaç olmazdı. Ama, kuşkusuz, insan doğasının yatkınlıkları bambaşka olduğundan, Devlet, herkesin, hem yönetenlerin hem de yönetilenlerin, gönüllü ya da gönülsüz, ortak esenlik için önemli olanı yapacağı biçimde düzenlenmelidir; başka bir deyişle, herkes, ister kendi iradesiyle ya da ister zorla ister zorunluluktan, aklın buyruklarına göre yaşamaya mecbur olmalıdır”⁶⁶.

Spinoza savaş hukukunu, özellikle de multitudo'yu şu şekilde özetler: “halk yığını korkusuz olduğu zaman korkunçtur”⁶⁷. Multitudo, savaş hukukuyla birlikte, çeşitli biçimleriyle yönetimin olumsuz temelini temsil eder. Özellikle monarşi ve aristokrasi söz konusu olduğunda, multitudo'nun savaş potansiyeliyle, çokluk korkusuyla yüzleşme, anayasal biçimin kurucu bir nedeni olarak görünür. Kral “ortak iyiyi dert edindiği ölçüde kendisinin efendisi olacak ve o kadar çok iktidarı olacaktır.”⁶⁸ “Kalabalıktan korktuğu için”, her zaman yurttaşların (civis) çoğunluğunun oylarını ve tercihlerini kazanmaya çalışmalıdır. Aristokratik devlet, yönetim biçimini ancak kalabalık siyasette karşıt bir güç olarak hareket etmediği sürece mutlak biçimde koruyabilir. Aristokratik devlette yönetim gücünün aslında mutlak olmamasının nedeni, halk kitlesinin yöneticilere korku salmayı sürdürmesidir.⁶⁹ Spinoza'nın aristokrasinin zayıflığına önerdiği çözümün, aristokratik yönetimi demokratik yönetime benzetmek, ama çokluğa iktidar ve adaletten pay vermemek olduğunu belirtmesi ilginçtir. Her şeyden önce, soylu sınıf arasında eşitlik korunmalıdır⁷⁰. Ancak multitudo'nun kurucu gücünün bu olumsuz yönü madalyonun sadece bir yönünü gösterir. Diğer yandan, multitudo'nun kurucu gücünün pozitif bir belirlenimi de vardır; Spinoza ancak bu şekilde özgür bir çokluk (multitudo libera) yaratan hakiki bir mutlak iktidarın imkânını görür:

“Şunu da kaydetmek gerekir, dirlik ve düzeni hakim kılmak amacıyla kurulmuş olduğunu söylediğim Devlet, mağlup bir halk üzerinde fetih hakkıyla kurulmuş olarak değil, özgür bir

⁶⁶ SPINOZA, 2012, s. 42.

⁶⁷ SPINOZA, 2011. S. 239.

⁶⁸ SPINOZA, 2012, s. 58.

⁶⁹ SPINOZA, 2012, s. 73.

⁷⁰ SPINOZA, 2012, s. 74-77.

halk tarafından kurulmuş olarak anlaşılmalıdır. Özgür bir halk üzerinde, umut korkudan daha fazla etki yapar; güç yoluyla boyun eğdirilmiş bir halk üzerinde, aksine, asıl önemli olan dürtü umut değil korkudur. İlkine dair, onun yaşama sevincine sahip olduğu, ikincisine dair ise, onun sadece ölümden kaçmaya çalıştığı söylenebilir. Birincisi, kendisi yoluyla yaşamaya çabalar, diğeri ise zor yoluyla galibin yarasını kabul eder. Bunu, birine köle, diğerine özgür demek suretiyle ifade ederiz. Savaş hukuku yoluyla kazanılan bir iktidarın amacı hakimiyettir ve bu iktidarı uygulayanın uyruklarından ziyade köleleri vardır. Böylelikle ki, özgür bir halk tarafından yaratılan bir Devlet ile kaynağı fetih olan arasında, eğer genel sivil hak mefhumunu göz önüne alırsak, asli bir fark yoktur; ama, daha önce gösterdiğimiz gibi, iş peşinden gidilecek amaca ve her birinin varlığını devam ettirmek için kullanmak zorunda olduğu araçlara gelince, bunlar arasında büyük bir farklılık vardır”⁷¹.

Hobbes için egemenin halkın oluşturduğu bileşimin dışında tutulması ve bunun sonucunda egemen ile tebaa arasında mutlak bir hiyerarşi oluşması normatif ve hukuksal bir gereklilik iken, Spinoza için bu aslında tebaanın sadece ölümden kaçmayla ilişkili olduğu yarı-kölelikten başka bir şey değildir. Spinoza en kötü durumu, Roma İmparatorluğu'nun çöküşüne neden olan, korkuyla güdülenmiş çokluğun güçlü bir diktatöre duyduğu arzuda bulur⁷². Gerçek barış ve devlet yaşamında güvenlik için, bu hiyerarşi ortadan kaldırılmalıdır. Bu noktada özgür kalabalığın kolektif katılımı çok önemlidir. Özgür çokluğun tamamen akıl tarafından yönlendirildiği sonucuna varamasak da Spinoza onun “korkudan çok umut tarafından” motive edilmesi gerektiğini belirtir. Bu nedenle rasyonel bir şekilde birlikte yaşama eğilimi vardır. Umut gibi olumlu duygular, hayali bir boyut olsa bile, aktörlerin güç ve yeteneklerindeki artışa karşılık gelir. Umutlu duygular, her zaman zorunlu olmasa da başkalarıyla işbirliğini teşvik etme eğilimindedir. Korkudan ziyade umut yoluyla çokluğun daha güçlü bir şekilde bir araya gelmesi mümkündür⁷³.

Ne var ki, bu tür bir katılımcı siyaset yalnızca demokratik bir anayasal biçimle eş tutulamaz. Tractatus Politicus ve Tractatus Theologico-Politicus'taki demokrasi teorisi bu anlamda kendi başına demokratik anayasa teorisi değil, devam eden radikal demokratik dönüşüm sürecinin teorisidir. Spinoza'nın çokluğun gücüne dayalı bir “mutlak yönetim” arayışı sadece demokrasi analizinde değil, aristokrasi ve monarşi analizlerinde de karşımıza çıkar. Bu bağlamda, monarşide çokluğun özgürlüğünü kralın gücü yalnızca bu çokluğun gücüyle belirlendiği ve aynı çokluğun desteğiyle korunduğu ölçüde koruyabileceğini belirtir.⁷⁴ Aristokraside, diye devam eder Spinoza, devletin sürekliliği ve refahı için ilke, yönetme gücüne sahip olmasa da çokluğun gönüllü desteğini ve güvenini kazanmaktır.⁷⁵ Her ne

⁷¹ SPINOZA, 2012, s. 39.

⁷² SPINOZA, 2012, s. 108.

⁷³ SPINOZA, 2012, s. 39.

⁷⁴ SPINOZA, 2012, s. 69.

⁷⁵ SPINOZA, 2012, s. 106-107.

kadar demokratik anayasa bölümünü tamamlamamış ya da bitirememiş olsa da, Spinoza'nın argümanının, demokratik anayasanın bile çokluğun kurucu gücü olmadan varlığını sürdüremeyeceği yönünde olduğu tahmin edilebilir. Multitudo'nun kurucu gücü, hem olumsuz yönünün (savaş/ayaklanma hakkı) önlenmesinde hem de olumlu yönünün (siyasi düzenlemelere katılım) uygulanmasında bir siyasi sistemin varlığını sürdürmesi için belirleyicidir. Bu bağlamda demokrasi, kalabalığın mutlak yönetimine doğru giden tarihsel ve tamamlanmamış bir süreci ifade eder.

SONUÇ: KAPSAYICI POLİTİKA ANLAMINDA EŞİTLİK

Spinoza'nın teorisi bu makale kapsamında tartışılan ve elde edilen sebeplerle Hobbesçu bireyciliğe karşı bir model olarak kavranabilir. Spinoza için birey, ister tek bir kişi ister bir devlet olsun, kendisiyle özdeş, öz-düşünümsel bir bilinç ve bilgi kapasitesiyle karakterize edilen bir tekbenci özne değildir; daha ziyade bir öte-bireyleşme süreci olarak ve somut ilişkiselliği içinde anlaşılmalıdır. Spinozacı ilişkisel öte-bireysellik yaklaşımı, siyaset teorisinde şeylerin, güçlerin ve iktidarların ontolojik karşılıklı bağımlılığını içerir ve Hobbes'un özerk özne anlayışına kıyasla tamamen farklı bir eşitlik anlayışına yol açar.

Dolayısıyla Spinoza için insanın eşitliği, en yüksek otorite ve kendi yargılarının sahibi olarak görülmesi gereken her bir insanın biçimsel eşitliği değil, daha ziyade insanların temel karşılıklı bağımlılığına ve bunun sonucunda kapsayıcı politikanın vazgeçilmezliğine işaret eden bir eşitliktir. Spinoza'ya göre, bireylerin birer tekil özne olarak görüldüğü yerde aslında eşitsizlik hüküm sürmektedir: “Tabiatta hiçbir tekil şey verilmiş değildir ki, ondan daha güçlü ve daha kuvvetli bir başkası verilmiş bulunmasın”⁷⁶.

Tractatus Theologico-Politicus, bu argümanı desteklemek için hayvanlar dünyasından bir örnek içerir. Spinoza doğada büyük bir balığın küçük bir balığı “doğal egemenlik hakkı”na dayanarak yiyeceğini yazar⁷⁷. Ancak bu eşitsizlik büyük ve küçük balığın özüne kazınmış kesin bir doğa yasası değildir, daha geniş bir bağlamdaki ilişkilere dayanmaktadır. Büyük balık ile küçük balık arasındaki ilişki bir şiddet ilişkisine ya da fail-kurban ilişkisine indirgenemez. Bu durum insanlara da uygulanabilir. Bir kişi şiddet ilişkisinden muzdaripse, bunun nedeni diğer bireylerle eşit olmayan bir ilişki içinde olmasıdır. Ya dezavantajlı durumdadırlar ya da kendi üstünlükleri için mücadele etmektedirler, ya da hatta insan topluluğundan dışlanmışlardır. Ancak bu, doğanın kesin bir kanunu değildir. Doğada, insanların bu marjinalleşme ve acı çekme biçiminden kurtulabilmeleri için, öncelikli olarak bireylerle değil, insanların temel birlikteliğiyle ilgili olan başka bir tür insani etkileşim de mevcuttur.

Spinoza bu birlikteliğin ortak hakkının “kamu iktidarına sahip olanın hakkı, yani egemenin hakkı, ayrı ayrı alman yurttaşlardan her birinin gücüyle değil, ama bir biçimde aynı düşüncenin

⁷⁶ SPINOZA, 2011, s. 201.

⁷⁷ SPINOZA, 2008, s. 294.

rehberliğini izleyen halkın gücüyle tanımlanan doğal haktan” aldığını iddia eder⁷⁸. Eleştirel bir yaklaşımla, aynı düşüncenin rehberliğini izleyen halkın gücü ifadesinin multitudo ile halkın ruhu kavramının totaliter bir birleşimini akla getirdiği düşünülebilir, ancak durum böyle değildir. Bu makalenin bazı noktalarında ifade edildiği üzere, insan zihni tam ve homojen bir varlık değil, bireyler-ötesi, sürekli farklılaşan bir ortak düşünce bütünlüğüdür. Kalabalığın ortak aklı/ortak ruhu da bunun benzeridir. Etika’da Spinoza zihnin/insan ruhunun “çok şeyi algı ile kavramaya (...) ve bedeninden fazla birçok biçimler verebilmeye elverişli” olduğunu belirtir⁷⁹. Bu birey ötesi ontolojinin arka planında, insanın zihinsel/fiziksel yeteneklerinin bireysel insan bedeninin/zihninin yetenekleriyle sınırlı olmadığı açıktır.

Bu değerlendirmeyi bir düşünce denemesiyle açıklamak istiyorum. Sekiz şeritli bir otoyol, iki şeritli bir yol ve yaya kaldırımlarının kesiştiği bir kavşak hayal edelim. Trafik ışıkları ve trafik işaretlerinin olmadığı ilk olası durumu hayal edelim. İkinci bir durumda ise kavşağın trafik ışıkları ve trafik işaretleri ile düzenlendiğini düşünün. Dolayısıyla bu iki durum sırasıyla doğa durumu ve devlet durumu olarak adlandırılabilir. İlk durumda, çok sayıda bireysel aktörle karşılaşırız: her biri kavşaktan geçerek hedefledikleri yere ulaşmaya çalışan arabalar, yayalar vb. Ancak çoğu için, özellikle de yayalar için, hakları önemsiz gibidir, çünkü aslında kavşaktan geçemezler. Bu tür kavşaklarda ya trafik sıkışıklığı ya da trafik yoğunluğu ya da her ikisinin bir karışımı söz konusudur. Ancak ikinci durumda, tüm oyuncular kendi başlarına hedeflerine ulaşabilir ve çok iyi planlanmış bir kavşakta çocuklar, yaşlılar ve engelliler de kendi başlarına güvenli bir şekilde hedeflerine ulaşabilirler. Bu ortak kesişim kümesinde, tüm aktörlerin gücü ve kudreti artar ve hepsi - ortak, işleyen zihinlerinde - daha makul hale gelir. “Her kim pek çok sayıda şeyleri yapma yetisinde olan bir Bedene sahipse, o kimse kötü olan yani tabiatımıza aykırı olan duygulanışların pek az hükmü altında kalır”⁸⁰.

İnsanlar ne kadar yoğun ve çeşitli bir şekilde işbirliği yaparsa, kolektif beden/akıl da o kadar rasyonel olur. Bu bağlamda, eşitlik bir anayasa ve katılım ilkesi olarak ortaya çıkmaktadır. Daha zayıf bir toplum biçiminde, az sayıda insan - tarihsel olarak sadece yetişkin erkekler anlamına gelir - kurucu sürecin bir parçası olabilir ve devlet bu nedenle daha az “çok şey yapabilir” ve dolayısıyla daha az rasyoneldir. Daha iyi bir toplum biçiminde, daha fazla insan ve farklı çıkarlara sahip farklı insanlar kurucu sürecin bir parçası olarak görülür ve birçok etkili kurum ve örgütlenme biçimi aracılığıyla siyasete katılarak her bir bireyin kapasitesini ve gücünü eşit ölçüde artırır. Dolayısıyla, Spinoza'nın birey-ötesi siyaset anlayışında özgürlük, eşitlik ve çeşitlilik birbirini dışlayan kavramlar olmayıp, çokluğun ortak hale geldiği tek ve aynı sürecin yönleridir. Özgürlük, eşitlik ve çeşitlilik ancak birlikte düşünülebilir.

⁷⁸ SPINOZA, 2012, s. 25-26.

⁷⁹ SPINOZA, 2011, s. 96.

⁸⁰ SPINOZA, 2011, s. 289.

KAYNAKÇA

- BALIBAR, E. (1994). *Masses, Classes, Ideas: Studies on Politics and Philosophy before and after Marx* (J. SWENSON, Çev.). Routledge.
- ÇELİKATEŞ, R. (2012). Liberalizmin Ötesi: Spinoza ve Demokrasi. *Felsefelogos*, (47), 93-97.
- ERGÜN, R. (2011). Leviathan, Teolojik-Politik İnceleme ve Politik İnceleme'de Korku Kavramı. C. B. AKAL & R. ERGÜN, Ed.), *Kimlik Bedenin Hapishanesidir* (s. 79–90). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- GIERKE, O. (1934). *Natural Law and the Theory of Society 1500–1800*. (E. BARKER, Çev.). Cambridge University Press.
- HOBBS, T. (1993). *Leviathan veya Bir Dün ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*. (S. LİN, Çev.). YKY Yayınları.
- HOBBS, T. (2007). *Elementa Philosophica De Cive - Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*. (D. ZARAKOLU, Çev.). Belge Yayınları.
- NUSBAUM, M. C. (2007). *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species membership*. Harvard University Press.
- MACPHERSON, C. B. (1945). Hobbes Today. *The Canadian Journal of Economics and Political Science*, 11(4), 524-534.
- MACPHERSON, C. B., CUNNINGHAM, F. (1962). *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford: Clarendon Press.
- RYAN, A. (2017). *The Making of Modern Liberalism*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- SPINOZA, B. (2008). *Tractatus Theologico-Politicus ya da Tannbilimsel Politik İnceleme*. (B. ERTUĞRUL, Çev.). Biblos.
- SPINOZA, B. (2011). *Etika*. (H. Z. Ülken (çev.); 4. baskı). Dost Kitabevi.
- SPINOZA, B. (2012). *Politik İnceleme* (3. b.). (M. ERŞEN, Çev.). Dost Kitabevi.
- SPINOZA, B. (2014). *Mektuplar*. (E. AYHAN, Çev.). Dost Kitabevi.
- STRAUSS, L. (1963). *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis*. Chicago: University of Chicago Press.
- WOLIN, S. (2016). *Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.