

LİBERALİZM VE HAK SORUNU ÇERÇEVESİNDE LOCKE VE
SPİNOZA'NIN KARŞILAŞTIRILMASI

Remzi Orkun GÜNER
108614010

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
HUKUK YÜKSEK LİSANS PROGRAMI
(İNSAN HAKLARI HUKUKU)

Danışman: Prof. Dr. Cemal Bâli AKAL

2011

ÖZ

Söz konusu çalışma, modern bir devlet kuramcısı olarak ele alınan John Locke ile bir kuramcıya dönüşmeden siyasi bütünü düşünen Benedictus Spinoza'nın hak sorununa ilişkin yaklaşımlarını temel almaktadır. Öncelikle Locke'un bilgi kuramından yola çıkılarak ahlak felsefesine olan yaklaşımı ortaya konulmaya çalışılmış, Locke'un geleneksel tabii hukuk yaklaşımlarından koparak ahlak kuramının temeline "tabii hak" kavramını yerleştirdiği tespit edilmiştir. Tabii hak kavramı merkeze yerleşirken Locke'un metinlerinde sorunlar yaratan "tabii yasa" kavramına olan yaklaşımının, Locke'un ciddi Spinoza okumasının da belirleyici olduğu üzere Spinoza düşüncesi ile olan benzerlikleri görülmüştür. Bunun ardından Locke'un devlet kuramının pozitivist çerçevesi çizilmiş, aşkın bir insan tabiatı temelinden ilerleyen liberalizmin bu çerçeveyi kırma konusundaki çabası ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda, Locke düşüncesi içerisinde insanın ahlaki bir özne olarak ele alınırken hak kavramının ahlaki bir güç ile özdeşleştiği görülmektedir. Bu düşüncenin karşısına yerleşen Spinoza düşüncesi ise, ahlaki çabadan ayrılan etik yaklaşımı ile insanı "öz" itibarıyla değil, her zaman gücü ("hakkı") ve güç derecesi ("özerkliği") içerisinde, bedeni üzerinden değerlendirmektedir. Hiçbir ahlaki temeli bulunmayan Spinozacı siyaset düşüncesi, liberalizmin eşitleme siyasetinin aksine siyaseti bir demokratikleşme stratejisi olarak sunarken, "insan hakları" kavramını reddederek tekil özerklikleri gündeme getirir. Bu bağlamda, liberal hak yaklaşımlarının bugün evrensel bir bakış olarak yerini aldığı kabul edilecekse, söz konusu çalışmada ortaya konulmaya çalışılan; liberal geleneğin, tekil özerkliklerin varlıklarını siyasi bütün içerisinde nasıl mümkün kılabileceğine ilişkin bir soruyu Locke ve Spinoza üzerinden kurabilmektir.

ABSTRACT

This study is based on the approaches of John Locke, considered as a modern state theorist, and Benedictus Spinoza, thinks the political totality not turning into a theorist, about the problems of rights. First of all, it is presented Locke's moral philosophy starting out with his theory of knowledge and it is determined that he puts the concept of "natural right" on the base of his moral theory differentiating the approaches of traditional natural law. While the concept of natural right is at the centre, as a serious Spinoza reader Locke's problematic understanding of natural law concept is similar to Spinoza's thought. After that, it is generated the positivist framework of Locke's state theory, and also is signified the effort of liberalism based on a transcendent basic of human nature for breaking down this frame. In this context, it is concluded that while human is considered as a moral subject, the concept of right is identified with a moral power in Locke's thought. On the contrary, for Spinoza, human is considered not for its "essence", but, always in its power ("right") and degree of power ("autonomy"), through its body with the ethical approach. While Spinoza's political thought which has no moral foundation introduces politics as a democratization strategy unlike liberalism's equalization policy, it brings on the individual autonomies by rejecting the notion of "human rights". In this case, if it is to be accepted that the approaches of liberal rights take its place as a universal point of view today, what is tried to put forward in this study is to be able to set up a question through Locke and Spinoza concerning how the liberal tradition could make the presence of individual autonomies possible within the political totality.

İÇİNDEKİLER

ÖZ	ii
İÇİNDEKİLER	iii
KAYNAKÇA	v

I. GİRİŞ	1
----------------	---

BİRİNCİ BÖLÜM

LOCKE'UN MODERN HAK KURAMI

II. Bilgi Kuramından Ahlak Kuramına	6
A- Bilgi Kuramının Önceliği	6
B- <i>İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme</i> 'de Doğuşancılık Eleştirisi ve Ampirist Yöntemin Kavramları	9
C- Bilgi Kuramı Açısından "Töz"	12
D- Tanrıya İlişkin Bilgi	15
E- Tanrı Kavramına İlişkin Sorun	20
III. Tabii Yasa Kavramı	25
A- Tabii Zorunluluk Olarak "Yasa"	25
B- <i>İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme</i> 'de Özgür İradenin Reddi	27
C- Tedirginlik Kuramı	29
1. Belirleyici Bir Kavram Olarak "Tedirginlik"	29
2. Tedirginliği Erteleme Gücü Olarak Özgürlük	31
3. Mutluluğa Karşı Duyulan Zorunlu Eğilim	32
D- Tabii Yasanın Kavramsallaştırılmasındaki Sorun ve Kavrama Getirilen Yeni Yaklaşım	35
1. Tabii Yasanın Kavramsallaştırılmasındaki Sorun	35
a) Genel Olarak	35
b) Doğuştan Ahlaki İdelerin Reddi	36
c) Ahlaki İlkeleri Kanıtama Çabası	37
d) <i>İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme</i> 'de Yasa	42
e) <i>Tabii Yasa Üzerine Denemeler</i> 'in Bağdaşmazlığı	45
2. Tabii Yasa Kavramına Getirilen Yeni Yaklaşım	51
a) Tabii Yasanın Rasyonelleştirilme Çabası	51
b) Locke Metinlerinde İradecilik Tartışması	53
c) Kutsal Kitap ve Yasa İlişkisi	56
d) Tabii Yasadan Pozitif Yasaya Geçiş	58
IV. Tabii Hak Kavramı	64
A- <i>Yönetim Üzerine İki İnceleme</i> ve Modern Devlet Kuramı	64
B- Tabii Hukuk Geleneğindeki Kırılma	68
C- Merkez Kavram Olarak "Tabii Hak"	70
D- Tabii Hal Kurgusu	73
E- Mülkiyet Hakkı	80
F- Hak ve Ödev Sorunu	86
G- Tabii Haklarla Donatılan "Birey" Kavramı ve Modern Bireycilik	87
H- Sivil Hal ya da Devletli Toplum	92
I- Pozitif Yasa ve Sivil Haklar	97
İ- Liberal Devlet Modelinin Yöntemleri	99
1. Locke'un Kuvvetler Ayrılığı	99
2. Hoşgörü Siyaseti	101
3. Direnme Hakkı	106

İKİNCİ BÖLÜM

SPİNOZA’NIN HAK KURAMI

V.	Etik Kuram	109
	A- Etik ve Ahlak Ayrımı	109
	B- Etik Siyaset	111
	C- Teolojik-Siyasi Sorun	113
	D- Töz Kuramı	119
	1. Genel Olarak	119
	2. Töz Kavramı ve Teolojik Yanılsama	121
	3. Ereksel Nedenler Yanılsaması	125
	4. Özgür Kararlar Yanılsaması	129
VI.	Tabii Yasa Kavramı	136
	A- İyi ve Kötü Kavramları	136
	B- Kötülük Sorunu	141
	C- Değerlerin Öznelliği	143
	D- <i>Teolojik Politik İnceleme</i> ’nin IV. Bölümü	145
VII.	Tabii Hak Kavramı	148
	A- Bir Güç Kavramı Olarak “Tanrı”	148
	B- Güç ya da <i>Conatus</i>	149
	C- Güç ve Arzu ile Belirlenen Hak	151
	D- “Arzu İnsanın Özüdür”	153
	E- Meşruiyet Sorunu	154
	F- <i>Teolojik Politik İnceleme</i> ’nin XVI. Bölümü ve Siyasi Bütünü Düşünmek	158
	G- Siyasi Bütün İçerisinde Hak-Güç Özdeşliği	161
	H- Demokratikleşme Eğilimi Olarak Siyaset	163
	I- Modern Bir Düşünür Olarak Spinoza ve <i>Politik İnceleme</i>	166
VIII.	SONUÇ	171

KAYNAKÇA

I. GENEL YAPITLAR

ADKINS Brent, *True Freedom: Spinoza's Practical Philosophy*, Lexington Books, Lanham, 2009

AKAD Mehmet, *Genel Kamu Hukuku*, Filiz Kitabevi, İstanbul, 1997

AKAL Cemal Bâli, *İktidarın Üç Yüzü*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, Haziran 2005

AKAL Cemal Bâli, *Özgürlüğün Geleceği Yoktur. Edebiyatta Spinoza*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, Ekim 2004

AKAL Cemal Bâli, *Varolma Direnci ve Özerklik*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, Ekim 2005

ALTHUSSER Louis, *Gelecek Uzun Sürer* (çev. İsmet Birkan), Can Yayınları, İstanbul, 1998

ALTHUSSER Louis, *Özeleştirici Öğeleri* (çev. Levent Targu), Belge Yayınları, İstanbul, Ağustos 2000

BALIBAR Étienne, *Spinoza ve Siyaset* (çev. Sanem Soyarslan), Otonom Yayıncılık, İstanbul, Kasım 2004

BERLIN Isaiah, *Romantikliğin Kökleri* (çev. Mete Tunçay), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, Nisan 2010

BUMİN Tülin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, Ocak 2010

CLASTRES Pierre, *Devlete Karşı Toplum* (çev. Mehmet Sert, Nedim Demirtaş), Ayrıntı Yayınları, 2006

COPELSTON Frederick, *Felsefe Tarihi. Cilt 5 Çağdaş Felsefe Bölüm A. Hobbes Locke* (çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul, 1998

DELEUZE Gilles, *Leibniz Üzerine Beş Ders* (çev. Ulus Baker), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, Ocak 2007

DELEUZE Gilles, *Spinoza. Pratik Felsefe* (çev. Ulus Baker), Norgunk Yayıncılık, İstanbul, Ocak 2005

DELEUZE Gilles, *Spinoza Üzerine 11 Ders* (çev. Ulus Baker), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, Şubat 2008

DELEUZE Gilles, GUATTARI Felix, *Felsefe Nedir?* (çev. Turhan Ilgaz), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, Mart 2006

DESCARTES Rene, SPINOZA Benedicte, LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, *Descartes: Söylem, Spinoza: İnceleme; Leibniz: Monadoloji* (çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul, 1998

DIDIER Jean, *John Locke* (çev. Atakan Altınörs), Paradigma Yayıncılık, İstanbul, Şubat 2009

DUNN John, *Locke* (çev. Fatoş Dilber), Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, Haziran 2008

FOLSCHIED Dominique, *Felsefe Akımları* (çev. Muna Cedden), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, Temmuz 2005

FRANSEZ Moris, *Spinoza'nın Tao'su. Akıllı İnançtan İnançlı Akla*, Yol Yayınları, İstanbul, Mayıs 2004

GALEANO Eduardo, *Aynalar* (çev. Süleyman Doğru), Sel Yayıncılık, İstanbul, Ocak 2010

GOLDSTEIN Rebecca, *Betraying Spinoza. The Renegade Jew Who Gave Us Modernity*, Schocken Books, New York, 2006

GÖKBERK Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, Eylül 2008

GÖZE Ayferi, *Siyasi Düşünceler ve Yönetimler*, Beta Yayınları, İstanbul, 1995

HARRIS Ian, *The Mind of John Locke: a study of political theory in its intellectual setting*, Cambridge University Press, Cambridge/New York, 1995

HÜNLER Solmaz Zelyut, *Dört Adalı*, Paradigma Yayınları, İstanbul, Mart 2003

ISRAEL Jonathan, *Locke, Spinoza and the Philosophical Debate Concerning Toleration in the Early Enlightenment*, Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Amsterdam, 1999

ISRAEL Jonathan, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford, 2002

KYMLICKA Will, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş* (çev. Ebru Kılıç), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, Eylül 2006

LOCKE John, *An Essay Concerning Human Understanding*, Kitchener, Ont., Batoche, 2001

LOCKE John, *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup* (çev. Melih Yürüşen), Liberte Yayınları, Ankara, Ocak 2009

LOCKE John, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* (çev. Vehbi Hacıkadiroğlu), Kabcacı Yayınevi, İstanbul, Mart 2004

LOCKE John, *Political Writings* (ed. David Wootton), Penguin Books, London/New York, 1993

LOCKE John, *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler* (çev. İsmail Çetin), Paradigma Yayınları, İstanbul, Aralık 2009

LOCKE John *Two Treatises of Government* (ed. Peter Laslett), Cambridge University Press, Cambridge, 2. basım, 1967

NADLER Steven M., *Spinoza: A Life*, Cambridge University Press, Cambridge/New York, 2001

ÖKTEM Niyazi, TÜRKBAĞ Ahmet Ulvi, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, Der Yayınları, İstanbul, 2003

SCRUTON Roger, *Spinoza* (çev. Hakan Gür), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, Nisan 2007

SIMMONS A. John, *The Lockean Theory of Rights*, Princeton University Press, Princeton/New Jersey, 1992

SMITH Steven B. *Spinoza, Liberalism, and the Question of Jewish Identity*, Yale University Press, New Haven/London, 1997

SPINOZA, *Ethics* (çev. G.H.R. Parkinson), Oxford University Press, New York, 2000

SPINOZA Benedictus de, *Completed Works*, (çev. Samuel Shirley), Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 2002

SPINOZA Benedictus (Baruch), *Etika* (çev. Hilmi Ziya Ülken), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, Temmuz 2009

SPINOZA Benedictus, *Teolojik-Politik İnceleme* (çev. Cemal Bâli Akal, Reyda Ergün), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2008

SPINOZA Benedictus (Baruch), *Tractatus Politicus* (çev. Murat Erşen), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, Ocak 2007

SPINOZA, BLYENBERGH, *Kötülük Mektupları* (çev. Alber Nahum), Norgunk Yayıncılık, İstanbul, Temmuz 2008

STRAUSS Leo, *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, Chicago, 1965

STRAUSS Leo, *Politika Felsefesi Nedir?* (çev. Solmaz Zelyut Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul, Haziran 2000

TİMUÇİN Ali, *John Locke'un Siyaset Anlayışı*, Bulut Yayınları, İstanbul, 2006

TOKU Neşet, *John Locke'un Siyaset Felsefesi*, Liberte Yayınları, Ankara, Mart 2003

UNOMUNO Miguel de, *Yaşamın Trajik Duygusu* (çev. Osman Derinsu), İnkılâp Kitabevi, 1986

VOLTAIRE, *Candide ya da İyimserlik* (çev. Hüseyin Portakal), Cem Yayınevi, İstanbul, Kasım 2003

YAYLA Atilla, *Liberalizm*, Liberte Yayınları, Ankara, 1998

ZELYUT Solmaz, *Spinoza*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, Nisan 2010

II. MAKALELER

AARSLEFF Hans, "Locke's Influence", *The Cambridge Companion to Locke* (ed. Vere Chappell), Cambridge University Press, Cambridge/New York, 1995, ss.252-289

AKAL Cemal Bâli, “Spinoza ve *Teolojik-Politik İnceleme* Hukukun Neresindeler?”, *Spinoza Günleri. Teolojik-Politik İnceleme Etrafında* (haz. Cemal Bâli Akal), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, Ekim 2009, ss.1-7

ALTHUSSER Louis, “Raymond Polin Üzerine, John Locke’un Ahlak Politikası”, *Makyavel’in Yalnızlığı ve Başka Metinler/Althusser’in Mirası*, Epos Yayınları, Ankara, Nisan 2006, ss.47-57

ARMANER Türker, “Spinoza’da Doğal Hak ya da Aklın Doğası”, *Spinoza Günleri. Teolojik-Politik İnceleme Etrafında* (haz. Cemal Bâli Akal), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, Ekim 2009, ss.9-16

BENNETT Jonathan, “Locke’s Philosophy of Mind”, *Cambridge Companion to Locke* (ed. Vere Chappell), Cambridge University Press, Cambridge/New York, 1995, ss.89-114

BERMUDEZ José Luis, “Locke and Metaphysical Dualism”, *British Journal for the History of Philosophy*, cilt 4, sayı 2, 1996, ss.223-245

BIX Brian H., “Doğal Hukuk: Modern Gelenek” (çev. Ertuğrul Uzun), *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Cilt: 6, sayı 2, 2004, ss.291-343

BLOM Hans W., “The Moral and Political Philosophy of Spinoza”, *The Renaissance and 17th Century Rationalism* (ed. G.H.R. Parkinson), Routledge, London, 2003, ss.313-348

CENGİZ Övünç, “Bir Anti-Hümanit Olarak Spinoza”, *Varlık Dergisi*, sayı 1220, Mayıs 2009, ss.24-27

DUGUIT Léon, “Egemenlik ve Özgürlük” (çev. Didem Köse, Sedef Koç), *Devlet Kuramı* (der. Cemal Bâli Akal), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, Nisan 2005, ss.379-400

DUMONT Louis, “Bireycilik üzerine denemeler: Doğuş. XIII. yüzyıldan başlayarak siyaset kategorisi ve devlet” (çev. Hülya Tufan), *Devlet Kuramı* (der. Cemal Bâli Akal), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, Nisan 2005, ss.141-174

ERGÜN Reyda, “*Leviathan* ve *Teolojik-Politik İnceleme* ile *Politik İnceleme*’de Korku Kavramı”, *Spinoza Günleri. Teolojik-Politik İnceleme Etrafında* (haz. Cemal Bâli Akal), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, Ekim 2009, ss.45-56

ERGÜN Reyda, “Önsöz: 17. Yüzyıldan Günümüze Bir İfade Özgürlüğü Çağrısı”, *Teolojik-Politik İnceleme* (çev. Cemal Bâli Akal, Reyda Ergün), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2008, ss.9-38

ERGÜN Reyda, AKAL Cemal Bâli, “Kimlik Bedenin Hapishanesidir”, *Kimlik Bedenin Hapishanesidir: Spinoza Üzerine Yazılar ve Söyleşiler*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, Nisan 2011, ss.1-9

ERGÜN Reyda, AKAL Cemal Bâli, “Teolojik-Politik İnceleme’den Politik İnceleme’ye, Özgürlük ve Güvenlik Bilmecesi”, *Kimlik Bedenin Hapishanesidir: Spinoza Üzerine Yazılar ve Söyleşiler*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, Nisan 2011, ss.63-77

FORDE Steven, “Natural Law, Theology, and Morality in Locke”, *American Journal of Political Science*, cilt 45, sayı 2, Nisan 2001, ss.396-409

GARRETT Don, “Spinoza’s Ethical Theory”, *The Cambridge Companion to Spinoza* (ed. Don Garrett), Cambridge University Press, Cambridge/New York, 1996, ss.376-414

GARRETT Don, “Teleology in Spinoza and Early Modern Rationalism”, *New Essays on the Rationalists* (ed. Rocco J. Gennaro, Charles Huenemann), Oxford University Press, New York/London, 1999, ss.310-335

GAUCHET Marcel, “Anlam Borcu ve devletin kökenleri. İlkelerde din ve siyaset” (çev. Ozan Erözden), *Devlet Kuramı* (der. Cemal Bâli Akal), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, Nisan 2005, ss.33-70

HANCEY James, “John Locke and the Law of Nature”, *Political Theory*, Sage Publications Inc., cilt 4, sayı 4, Kasım 1976, ss.439-454

HARRIS Errol E., “Spinoza’s Treatment of Natural Law”, *Spinoza’s Political and Theological Thought: International Symposium Proceedings* (ed. Cornelius de Deugd), North-Holland Publishing Company, Amsterdam/Oxford/New York, 1984, ss.63-72

KLEVER Wim, “Spinoza’s Life and Works”, *The Cambridge Companion to Spinoza* (ed. Don Garrett), Cambridge University Press, Cambridge/New York, 1996, ss.13-60

LASLETT Peter, “Introduction”, *Two Treatises Government* (ed. P. Laslett), Cambridge University Press, Cambridge, 2. basım, 1967, ss.3-120

LEYDEN W. von, "Introduction", *John Locke Essays on the Law of Nature: The Latin Text with a Translation, Introduction, and Notes, Together with a Transcripts of Locke's shorthand in his journal for 1676* (ed. W.von Leyden), Clarendon Press, Oxford, 1965, ss.1-92

McMAHON Darrin M., "Pursuing an Enlightened Gospel: Happiness From Deism to Materialism to Atheism", *The Enlightenment World* (ed. Martin Fitzpatrick), Routledge, London/New York, 2007, ss.164-175

NAHUM Alber, "Sunuş", *Kötülük Mektupları* (çev. Alber Nahum), Norgunk Yayıncılık, İstanbul, Temmuz 2008, ss.7-43

PARKINSON G.H.R., "Editor's Introduction", *Ethics* (çev. G.H.R. Parkinson), Oxford University Press, New York, 2000, ss.5-50

POLIN Raymond, "Justice in Locke's Philosophy", *Nomos VI: Justice* (ed. Carl J. Friedrich, John W. Chapman), Lieber-Atherton Press, New York, 1974, ss.262-283

ROGERS Greg, "Locke, Law and the Laws of Nature", *Locke Symposium Wolfenbüttel 1979* (ed. Reinhart Brandt), Waller de Gruyter & Co., Berlin/New York, 1981, ss.146-162

ROSENTHAL Michael A., "Spinoza on Why the Sovereign Can Command Men's Tongue But Not Their Minds", *Toleration and Its Limits* (ed. Melissa S. Williams, Jeremy Waldron), New York University Press, New York/London, 2008, ss.54-77

SCHNEEWIND J. B., "Locke's Moral Philosophy", *The Cambridge Companion to Locke* (ed. Vere Chappell), Cambridge University Press, Cambridge/New York, 1995, ss.199-225

SYBIKOWSKI James, "The Critique of Christianity", *The Enlightenment World* (ed. Martin Fitzpatrick), Routledge, London/New York, 2007, ss.41-56

WALTHER Manfred, "Kutsal Kitap'ın Otoritesi ve Devlet Mantiği", *Spinoza Günleri. Teolojik-Politik İnceleme Etrafında* (haz. Cemal Bâli Akal), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, Ekim 2009, ss.57-74

WERNHAM A.G., "General Introduction", *Benedict de Spinoza: The Political Works* (ed. A.G. Wernham), Clarendon Press, Oxford, 1965, ss.1-41

WOOTTON David, "Introduction", *Political Writings* (ed. David Wootton), Penguin Books, London/New York, 1993, ss.7-122

WOZLEY A.D., "Giriş", *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* (çev. Vehbi Hacıkadiroğlu), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, Mart 2004, ss.9-57

WOZLEY A.D., "Stillingfleet ile Tartışma", *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* (çev. Vehbi Hacıkadiroğlu), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, Mart 2004, ss.497-514

YOLTON John W., "Locke on the Law of Nature", *The Philosophical Review*, Duke University Press, cilt 67, sayı 4, Ekim 1958, ss.477-498

ZUCKERT Michael P., "Hobbes, Locke, and the Problem of the Rule of Law", *The Rule of Law: Nomos XXXVI* (ed. Ian Shapiro), New York University Press, New York/London, 1994, ss.63-79

III. ELEKTRONİK AĞ ADRESLERİ

ALVEY James, "Classical Liberal vs. Other Interpretations of John Locke: A Tercentenary Assessment", Australasian Political Studies Association Conference, 2004, http://www.adelaide.edu.au/apsa/docs_papers/Others/Alvey2.pdf (Erişim Tarihi: 23.05.2011)

ELIZABETH Barr Kara, "In Search of Truth Alone: John Locke's Exile in Holland", <http://etd.ohiolink.edu/send-pdf.cgi/Barr%20Kara%20Elizabeth.pdf?walshhonor1240525958>, (Erişim Tarihi: 23.05.2011)

KLEVER Wim, "Locke's Disguised Spinozism", <http://huenemanni.files.wordpress.com/2009/01/lockes-disguised-spinozism.pdf>, (Erişim Tarihi: 23.05.2011)

I. GİRİŞ

“Özerklik kişinin kendini, kendi seçtiği terimler çerçevesinde görmesi anlamına gelir. Bu başka gruplarla bütünleşme ya da sözleşme anlamına gelebilir de gelmeyebilir de. Eşitlik ise belli bir standarda göre yapılmış bir ölçüm anlamına gelir. Eşitlik, biri hiçbir biçimde sorgulanmayacak bir model ya da örnek rolünü üstlenen iki ya da daha fazla terimin denkliğidir. Özerklikse tam tersine, kişinin kendi kendini tanımlamasına uygun olup olmamasına bağlı olarak, bu tür ölçüler ya da standartların kabulü ya da reddi anlamına gelir. Eşitlik savaşımı, belli standartların ve bu standartların gerekleri ya da beklentilerinin kabulü anlamındadır. Özerklik savaşımı ise tüm bu tür standartları reddedip yenilerini yaratma hakkı anlamına gelir”¹. Kadınların toplumsal rollerini yeniden tanımlamaları konusunda özgür olmaları gerektiğini ileri süren Gross, bu amacın gerçekleştirilebilmesi adına eşitlik ve özerklik kavramlarını, iki ayrı siyasi tavır olarak birbirinin karşısına yerleştirmektedir. Özerklik bireyin kendini, kendi tanımladığı biçimde ifade etmesi ve bütün içerisinde bu özerkliğin sürdürülebilmesi siyaseti olarak okunduğunda, eşitlik her bir bireyi “ideal bir modele” göre tanımlama çabası olarak belirir. Söz konusu siyaset, liberal modern geleneğinin eşitleme siyasetine denk düşebilir. Bu bağlamda siyasi liberalizmin birey modelinin, tekil özerklikleri somut gerçeklikte karşılayıp karşılamayacağına ilişkin bir inceleme, Locke ve Spinoza düşünceleri üzerinden gerçekleştirilebilir. Bu da öncelikle bir hak sorunu çerçevesinde yapılabilir. Öncelikle liberal kuramlar, hak kavramını soyut bir “İnsan Tabiatı” üzerinden açıklamaya çabalasa da, gerçekte kavramın modern sınırlar içerisinde kalmak durumunda olduğu ileri sürülebilir. Zira ulus-devletin sınırları bellidir; modernitenin hemen başında Hobbes ve Suárez, pozitif düzlemde hiçbir aşkın odağa gönderme yapmayacak bir özne arayışında sözleşme kurgusunu oluştururlar. Sözleşme kuramı Tanrının yerine dünyevi ve “kutsal” bir odak olarak ulusu yerleştirecek, egemen güç

¹ Will Kymlicka, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş* (çev. Ebru Kılıç), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, Eylül 2006, s.533 dipnotta bulunan Elizabeth Gross, “What is Feminist Theory?”, *Feminist Challenges: Social and Political Theory* (der. Carole Pateman, Elizabeth Gross), Northeastern University Press, Boston, 1986, ss.125-43, s.193.

meşruiyetini yönetilenlerin rızası üzerinden kuracaktır. Özgür ve irade serbestisiyle hareket eden bireyler, kendi kararlarıyla devletli toplumun yaratıcısı olarak belirecekken, toplumsal kurumlar bireylerin iradesinin bir yansıması olarak görülecektir. Pre-modern zihniyetten modern zihniyete geçiş aşamasında Tanrıdan alınan kutsallık, yeni aşkın özne olarak beliren ulus kavramına taşınacak; ulus egemenliği kavramı, Duguit'in ileri sürdüğü biçimde bir tür din görünümünü alacaktır². Bu noktada evrensel insan hakları yaklaşımlarının da modernitenin pozitivist çerçevesi içerisinde kalacağı, hakların sadece kimlikler üzerinden değerlendirilebileceği açıktır. Kimsenin “tabii” olarak nitelendirilen haklarına dokunulamayacağı önermesi de, somut gerçeklikle örtüşmeyecektir.

Bu bağlamda hak sorununu tartışmak adına Locke ve Spinoza; hak kavramını ve bireyi düşünmekte farklılaşan iki düşünce arasında bir karşılaştırma çalışması gerçekleştirilebilir. Bir yanda, Batı siyasi düşünce tarihi içerisinde siyasi liberalizmin kurucusu olarak addedilen ve insan hakları kavramını sistemli bir biçimde kavrayan ilk düşünür olduğu ileri sürülen John Locke bulunmaktadır. Karşısında ise, düşüncesiyle herhangi bir gelenek içerisine yerleşmekten çekinen ve hak kavramını insana içkin olan güç kavramı üzerinden temellendiren Benedictus Spinoza yer alır. Ancak öte yandan, bu iki düşünce arasında gizli bir ilişkinin varlığı da izlenebilmektedir.

Çalışmanın Locke düşüncesine yer veren birinci bölümünde, öncelikle Locke'un *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme (An Essay Concerning Human Understanding)* adlı eseri ve bu eserde ortaya konulan bilgi kuramı üzerinde durulmuştur. Bilgi kuramını ahlaki alandan ayırmayan Locke; Tanrı, birey ve özgürlük konularına, ampirist yöntemi içerisinde yer vermektedir. Locke'un modern tabii hukuk geleneği içerisine yerleşen siyaset ve siyasetle özdeşleştiği biçimde ahlak düşüncesi, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme* temelli bir okuma ile ortaya konulabilir ve “tabii yasa” kavramının niteliğine ilişkin bir değerlendirme gerçekleştirilebilir. Çalışmanın devamında, ampirist

² Léon Duguit, “Egemenlik ve Özgürlük” (çev. Didem Köse, Sedef Koç), *Devlet Kuramı* (der. Cemal Bâli Akal), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, Nisan 2005, ss.379-400, s. 394.

yöntem içerisinde, doğuştan görünen bir yasanın varlığının nasıl gündeme getirildiği ve bu yasanın modern düşünce ile birlikte pozitif çerçevede neyi ifade edebileceği sorulacak, Locke'un tabii yasa kavramına getirilen çeşitli yorumlar içerisinde bir değerlendirilmeye gidilecektir. "Ahlakın tek ve gerçek mihenk taşı" olarak nitelen tabii yasa kavramını anlama çabası, aynı zamanda "liberal ahlak" ile neyin imlendiğini görme çabasına tekabül edecektir.

Locke düşüncesini *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme* ve diğer olgunluk eserleri *Yönetim Üzerine İki İnceleme (Two Treatises of Government)* ve *Hıristiyanlığın Rasyonelliği (Reasonableness of Christianity)* temelinde izleyip onu geleneksel tabii hukuk anlayışından ayıracak bir okuma, merkez kavram olarak tabii yasa yerine tabii hak kavramını alacaktır. Zira Locke'un eserleri arasındaki kırılma, modern düşünce ile gelen kırılmaya denk düşmektedir. Bu noktada Locke'un düşüncesi rasyonelleştiği ölçüde pozitifleşmiş, pozitivizmi kırmak soyut ve aşkın hak kavramı ile gerçekleştirilmiştir. Bu bağlamda bir yanda modernitenin kendisine içkin olan totaliterliğini, tabii hak kavramının da bir çözüm olarak sunulduğunu görmek mümkün olabilmektedir. Locke'un devlet kuramında tabii bir yasanın varlığından ziyade, modern devleti sınırlandıracağı düşünülen tabii bir hakkın varlığı gündeme getirilmektedir. Bu da özellikle *Yönetim Üzerine İki İnceleme*'de temellendirilen mülkiyet kuramı ile gözlenebilmektedir. Tabii hal kurgusu içerisinde mülkiyet herkesin eşit bir biçimde sahip olduğu, evrensel bir hak olarak nitelendirilir, mülkiyet hakkının korunması temelinde ise liberal devlet modeli yükselir. Bu noktadan sonra modernite içerisinde tabii olarak nitelendirilen haklar sivil haklar ya da esasen "ayrıcalıklar" olarak ele alınabilir. Çalışmanın devamında Locke'un kuramında tabii halden farklı biçimde siyasi bütünde, hakların sivil hak biçiminde gündeme getirilmesi gösterilmeye çalışılacak ve son olarak Locke'un bir hak olarak nitelendirdiği hoşgörü kavramına ve direnme hakkına yer verilecektir.

Locke düşüncesi, bugünkü insan hakları anlayışları içerisinde yer bulan aşkınlaştırılmış bireyi, hakların öznesi olarak ele alıp onu kutsallaştırırken ve

pozitif düzlemde eşitleyici bir model olarak sunarken, çalışmanın ikinci bölümü söz konusu yaklaşımdan ayrılan Spinoza düşüncesini izlemeye çalışır. Locke'un tabii haklarla donatılmış birey kavramı, Spinoza için tekil olanı aşkın bir ifade ile açıklamaktan başka bir şeyi ifade etmeyebilir. Temel fark, insanın ne olduğuna ilişkin soruya verilen yanıtta gizlidir. İnsan ne "Aristoteles'in *zoon politikon*'u", ne "Rousseau'nun toplumsal sözleşmecisi", ne de Locke'un özgür iradesiyle eyleyen haysiyetli mülk sahibidir: "etten ve kemikten insan, doğan, acı çeken ve ölen". Unomuno'nun aksine "özellikle ölen" değil, özellikle "eğlenen", neşeli insan, "görülen ve işitilen; kardeş, gerçek kardeş"... *Yaşamın Trajik Duygusu*'nda izlenen benzer tutumla Spinoza insanı yalnızca bir kavram ya da bir "hiç-insan" olarak değil, eti ve kemiğiyle, bedeni üzerinden düşünür. Söz konusu tavır da, hak sorununu somut bir düzleme taşır. Ödev kavramının dışında bir güç-hak derecesi olarak insan, Locke'un düşüncesindeki gibi ahlaki bir özne olmaktan çıkar. Unomuno'nun Latin tiyatro yazarından alıntılacağı cümle, pekâlâ Spinoza tarafından da dile getirilebilir: "Ben bir insanım; insanla ilgili hiçbir şeyi kendime yabancı saymam"³. İnsan davranışlarını öven ya da yeren, ona önerilerde bulunan ahlaki çaba yerini etik yaklaşıma bırakır. Bu noktada söz konusu eleştirinin ortaya konulması için, *Ethica* ve *Teolojik-Politik İnceleme (Tractatus Theologico-Politicus)* eserleri temelinde bir çalışma gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Spinoza ontolojisinin kavranması adına birinci ilke, Deleuze'ün belirtmiş olduğu üzere töz kavramını anlamaya çalışmaktır. Tüm öznelilikler için tek bir töz; *Ethica*'da ortak bir içkinlik planının ortaya konulmasına izin verir⁴. Töz, Spinoza'nın bir güç kavramı olarak sunduğu Tanrıdır ve insan Tanrının tezahürüdür. İnsana içkin nitelikte olan güçle özdeşleşmiş hak kavramının izlenebilmesi adına, çalışma öncelikle Spinoza'nın töz kuramına, esasen *Ethica*'nın I. bölümüne yer verir. Tanrı ya da Tabiatın özdeşleştirilmesi ve sonsuz ve mutlak nitelikte tözü ifade etmesi, yasa-koyucu ve özgür irade sahibi bir Tanrı anlayışının önyargı olarak ortaya konulmasını getirmektedir. Çalışmada, *Ethica*'dan hareketle tabii yasanın yokluğu üzerinde durularak ve *Teolojik-Politik İnceleme*'nin tanrısal yasaya

³ Miguel de Unomuno, *Yaşamın Trajik Duygusu* (çev. Osman Derinsu), İnkılâp Kitabevi, 1986, s.13-14.

⁴ Gilles Deleuze, *Spinoza. Pratik Felsefe* (çev. Ulus Baker), Norgunk Yayıncılık, İstanbul, Ocak 2005, s.132.

ilişkin IV. bölümünden devam edilerek Spinoza'nın geleneksel tabii hukuk yaklaşımlarından ayrıldığı tespit edilecektir.

Spinoza düşüncesinde hak kavramı güçle özdeşleşir ve insan eylemlerinin tek hedefi olarak görülen tutkular üzerine inşa edilir. Hak kavramının ortaya konulabilmesi adına çalışmada varolma çabası ya da gücü olarak ifade edilebilecek *Conatus* kavramı üzerinden, siyasi bütün içerisinde, hakkın nasıl gündeme gelebileceğini görmek adına siyasi metin *Teolojik-Politik İnceleme* okumasına yer verilecektir. Burada Spinoza bir kuramcıya dönüşmeden siyasi bütünü düşünürken, söz konusu metin içerisinde ele alınan demokrasi ve ifade özgürlüğü kavramları, hak sorunu temelinde incelenecektir. Ahlaki temellerden yoksun siyaset düşüncesi ya da etik siyaset, bir demokratikleşme eğilimi olarak belirecek ve Spinoza düşüncesi bugün siyasetin yeniden tanımlanması çabasına hizmet edecektir. İki bölüm neticesinde, rasyonel ve özgür kararları ile beliren liberal birey, Spinoza düşüncesi içerisinde ele alınan somut, tekil bedenlerle karşı karşıya getirilecektir. Öbür yandan Locke'un uzun soluklu Spinoza okuması üzerinde durularak, Spinoza'nın Locke düşüncesini hangi noktalarda etkilemiş olabileceği konusunda bir tespit gerçekleştirilmeye çalışılacaktır. Söz konusu iki düşünce arasında ciddi benzerliklerin kurulabileceğini, ancak liberalizm ve hak sorunu çerçevesinde büsbütün ayrılacaklarını görerek...

BİRİNCİ BÖLÜM

LOCKE'UN MODERN HAK KURAMI

“Ve çocukları ağlayarak kurdular
 Issız yerlerde mezarlar,
 Öngörülü yasalar oluşturdular,
 Tanrının ezeli yasaları dedikleri.”
 William Blake

II. Bilgi Kuramından Ahlak Kuramına

A- Bilgi Kuramının Önceliği

1690’da yayınlanan *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*⁵ (*An Essay Concerning Human Understanding*), zihinde doğuştan bilgilerin varlığını kabul eden kuramlara karşı bilginin sadece deneyim ile elde edilebileceğini savunur ve yazarını Batı düşünce tarihi içerisinde Hobbes, Berkeley, Hume ile birlikte İngiliz Ampirizminin içerisine yerleştirir. Ancak okuyucuyu büyük bir sıkıntı beklemektedir; doğuştancılığın (*inneism*) reddedilmesi ile Locke’un siyaset felsefesinin temelini oluşturduğu düşünülen insana öncel bir yasanın varlığını kabul etmek ve bunun deneyle bilgisine ulaşılabileceğini söylemek nasıl bağdaşabilir? Belki de John Locke düşünce tarihi içerisindeki en “tutarsız” isimdir⁶. Özellikle *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme* ile siyaset

⁵ John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Kitchener, Ont., Batoche, 2001. Çalışmanın devamında metinden alıntı yapılırken bölüm ve paragraf numarası verilecek, gönderme yapılan basımdaki sayfa numarası gösterilecektir.

⁶ Laslett, Locke’un söz konusu “tutarsızlıkları” kimi zaman farketmediği izlenimi verdiğini, kimi zaman da bunları görüp bir çözüm getiremediğini düşünür (Peter Laslett, “Introduction”, *Two Treatises Government* (ed. P. Laslett), Cambridge University Press, Cambridge, 2. basım, 1967, ss.3-120, s.82).

felsefesinin ortaya konulduğu *Yönetim Üzerine İki İnceleme*⁷ (*Two Treaties of Government*) arasında doğan sıkıntılar karşısında Laslett, bu iki metni bağdaştırmaya çalışmanın yararsız olduğunu belirtir; Locke sistematik bir düşünür değildir. Böyle bir tavır üzerinden ilerleyecek genel okuma bu iki eser doğrultusunda Locke’u birincisiyle ampirizmin, ikincisi ile liberalizmin kurucusu rasyonalist bir düşünür olarak addedecek ve birbirlerinden tamamen ayıracaktır. Ancak Strauss’u izleyen okumalar, metinlerdeki ikircikliği bir yazarın temkinliliğine bağlayacak; tamamen farklı bir okumada Polin, Locke’un kendi içerisinde oldukça tutarlı davrandığını söyleyebilecektir⁸. Forde ise bugün liberalizmin etik bir temelden yoksun olduğuna ilişkin eleştiriler karşısında tekrar Locke’a dönmeyi ve Locke düşüncesini bu iki metin temelinde okumaya çalışarak liberalizmi etik bağlarına kavuşturmayı önerecektir⁹. Söz konusu önerme *Yönetim Üzerine İki İnceleme*’yi, siyasi bir metni, ontolojik açıdan temellendirme çabası olarak görülebilirse de Locke’a herhangi bir tutarsızlık atfetmeden önce *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme* temelli bir okuma çabası düşünülebilir. Bu çaba, siyaseti ahlakla özdeşleştirdiği düşünülen¹⁰ modern bir düşüncenin ahlak felsefesini mümkün olduğu ölçüde ortaya koymak ve bilgi kuramı içerisindeki siyasi tavrı anlamaya çalışmaktır. Kaldı ki Locke, siyaseti ahlak felsefesinin bir parçası olarak gördüğünü belirtir; siyaset felsefesi bir açıdan ahlaksal önermelerin siyaset alanına uygulanması olarak düşünülür¹¹.

İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme, 1671 yılında Londra’da Locke’un bir grup dostu ile yapmış olduğu tartışmalardan doğmuştur. Locke’u yakından tanıyan James Tyrell, söz konusu tartışmaların merkezinde teoloji ve

⁷ John Locke, *Two Treaties Government* (ed. P. Laslett), Cambridge University Press, Cambridge, 2. basım, 1967. Çalışmanın devamında metinden alıntı yapılırken öncelikle kitap ve paragraf numarası verilecek, gönderme yapılan basımdaki sayfa numarası gösterilecektir.

⁸ Leo Strauss, *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, Chicago, 1965; Raymond Polin, “Justice in Locke’s Philosophy”, *Nomos VI: Justice* (ed. Carl J. Friedrich, John W. Chapman), Lieber-Atherton Press, New York, 1974, ss.262-283; Louis Althusser, “Raymond Polin Üzerine, John Locke’un Ahlak Politikası”, *Makyavel’in Yalnızlığı ve Başka Metinler/Althusser’in Mirası*, Epos Yayınları, Ankara, Nisan 2006, ss.47-57.

⁹ Steven Forde, “Natural Law, Theology, and Morality in Locke”, *American Journal of Political Science*, cilt 45, sayı 2, Nisan 2001, ss.396-409.

¹⁰ Louis Althusser, “Raymond Polin Üzerine, John Locke’un Ahlak Politikası”, s.51.

¹¹ A. John Simmons, *The Lockean Theory of Rights*, Princeton University Press, Princeton/New Jersey, 1992, s.12; Laslett, s.12.

ahlak felsefesine ilişkin hususların yer aldığını, özellikle “tabii yasa” (*law of nature*) kavramının teoloji ile olan ilişkisinin tartışıldığını belirtir¹². İleride değineceğimiz üzere Locke’un ilk kaleme aldığı metinlerindeki çabanın da bir ahlak kuramının temellerini atmaya ilişkin olduğu söylenebilir. Bu çaba, Locke’u öncelikle ahlak alanında ifade edilenlerin ne kadarının “bilgi” olarak değerlendirilebileceğinin tespitine götürmüş, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*’yi yazdırmıştır. Aklın kurucu olacağı bir ahlak felsefesinde, öncelikle anlama yetisinin sınırlarının tespiti gerekir. Bu bakımdan ahlak kuramına ilişkin hususların, bilgi kuramının alanı dışında düşünülmemeyeceği söylenebilir¹³. Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*’nin amacını bilginin kaynağını ve sınırlarını tespit etmek, bilgi ve inanç arasındaki sınırı çizebilmek olarak gösterir¹⁴. Locke, ampirizmiyle bilgisizliğimizin ne kadar büyük olduğunu gösterirken, insana dışsal olanı tahsis etmek ister. Ampirist yöntem ile amaçlanan da Polin’e göre insanın bilgisinin sınırlılığına işaret etmektir¹⁵. Ancak yine de Locke’un bilgi kuramına ilişkin sorunları meşru bir devlet otoritesiyle doğrudan bağlantılı göreceği düşünülürse¹⁶; ahlak felsefesi içerisinden siyaset felsefesine, bizi modern bir hak kuramına götüreceği yol üzerinde öncelikle bilgi alanını temizlemek, bu alanı “örten çöpleri ortadan kaldıracak bir kol işçisi”¹⁷ gibi çalışmak gerekmektedir.

¹² W. von Leyden, “Introduction”, *John Locke Essays on the Law of Nature: The Latin Text with a Translation, Introduction, and Notes, Together with a Transcripts of Locke’s shorthand in his journal for 1676* (ed. W.von Leyden), Clarendon Press, Oxford, 1965, ss.1-92, s.61.

¹³ Ali Timuçin, *John Locke’un Siyaset Anlayışı*, Bulut Yayınları, İstanbul, 2006, s.7.

¹⁴ Bu bağlamda *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, kapsamlı bir şekilde insan bilgisinin incelemesini gerçekleştiren, bilgi problemini metafizikten ayırıp felsefenin ayrı bir alanı olarak geliştiren ilk eser olarak değerlendirilir (Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, Eylül 2008, s.294).

¹⁵ Althusser, “Raymond Polin Üzerine, John Locke’un Ahlak Politikası”, s.52 dipnot 5’de bulunan Raymond Polin, *La politique morale de John Locke*, Presses Universitaires de France, Paris, 1960, s.101 vd.

¹⁶ Neşet Tok, *John Locke’un Siyaset Felsefesi*, Liberte Yayınları, Ankara, Mart 2003, s.23.

¹⁷ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Giriş, s.13.

B- İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme’de Doğuşancılık Eleştirisi ve Ampirist Yöntemin Kavramları

Locke, yirmi yıla yakın bir sürede tamamlamış olduğu *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*’ye doğuşancılık eleştirisi ile başlar; hedefin öncelikle Kartezyen felsefe olduğu söylenebilir¹⁸. İlkelerin ve ilkeleri oluşturan idelerin doğuştan varlığı Locke için kabul edilemez olmakla birlikte, bu kuram aynı zamanda tehlikelidir: “Bir kez doğuştan ilkelerin varlığı kabul edilince, yandaşları bazı kuramları böyle kabul etmek durumunda kaldılar ki, artık akla ve yargılara başvurmaktan alıkonularak bu kuramları sorgulamadan inanmak zorundaydılar. Bu körü körüne inananlar, daha kolay biçimde yönetilirler ve onlara ilkeler kabul ettirerek yönlendirme yeteneğine sahip kişiler için yararlı hale getirilirler”¹⁹. Locke öncelikle sorgulamadan itaati ve bağınazlığı mahkûm eder; ilkelerin doğuştan olduğunu kabul edip zihinsel sorgulamanın dışına çıkarmak, her türlü otorite için oldukça işlevseldir. Bu bağlamda birçok görüş, Tanrının buyruğu olarak nitelendirilebilecek, beraberinde tüm önyargıları getirecektir. İnsanın neyi bilmeye muktedir olduğunun tespit edilmesi bağınazlığa karşı bir tavır olmakla birlikte, rasyonel bir varlık olan insanı her şeyde kuşkuya düşmekten de koruyacaktır; ampirizmin kuşkuculuğa karşı oluşturulmuş bir itiraz olduğu da düşünülebilir. Bilginin sınırlarını tespit etmek, insanın kavrayamadığı şeylerin varlığını yadsımasının önüne geçecektir. Locke’a göre insan her şeyi bilemez, kaldı ki her şeyi bilmek de gerekmez; önemli olan kişinin kendi yaşamı için gerek duyacağı şeylerin bilgisidir.

¹⁸ Locke’un felsefe okumalarının başında Descartes yer alır; bu bağlamda Locke’un kendisi gibi felsefeye farklı bir bakışı kurmaya çalışan Descartes’a çok şey borçlu olduğu belirtilmektedir. Stillingfleet’e yazmış olduğu mektubunda Descartes’tan, “kendi zamanında okullarda alışılmış olan, felsefe üzerine anlaşılmasız biçimde konuşma yolundan ilk kurtuluşunun büyük minneti” olarak bahsedecektir. Ancak kendisini esasen ilk etkileyen kişinin Descartes olduğu söylenebilir de, söz konusu etki Gassendi ya da Boyle’un aksine olumsuz bir etki olarak değerlendirilir (A.D. Woolley, “Giriş”, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* (çev. Vehbi Hacıkadiroğlu), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, Mart 2004, ss.9-57, s.10-12; John Dunn, *Locke* (çev. Fatoş Dilber), Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, Haziran 2008, s.22).

¹⁹ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, I.3.25, s.72.

Locke, doğuştan idelerin varlığına karşı çıkararak zihni “beyaz kâğıt”a (*tabula rasa*) benzetir. Başlangıçta boş bir kâğıt olan zihin ancak iki yolla idelerle donatılabilir²⁰; “duyum” (*sensation*) ve “düşünüm” (*reflexion*). Bu yolların dışında, bilginin kaynağı olan “ideleri”²¹ edinebilmemiz mümkün değildir. Locke, öncelikle doğuştan idelerin varlığını kabul eden kuramların sunmuş olduğu kanıtları ortadan kaldırmaya çalışır, ardından ampirist kuramını ortaya koyar. Çalışmada *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*’de ortaya konulan ampirist yöntem, Locke’un ahlak-siyaset düşüncesine hizmet edeceği düşünülen noktalar bakımından incelenecek; esas olarak ahlakın temeline yerleşen Tanrı idesine deneyle nasıl ulaşılabildiği izlenecektir.

İdelerimizin birinci kaynağı “duyum” ya da “dış duyum” dur. Nesnelere ya da nesnelere ilişkin niteliklerine ilişkin olan ve onlar tarafından üretilen algılar, duyu yolları aracılığıyla zihne iletilir. “Düşünüm” ya da “iç duyum” ise zihnin duyum yoluyla önceden elde ettiği ideler üzerindeki işlemleri üzerine düşünüp edinmiş olduğu algılara ilişkindir; “algılama”, “düşünme”, “inanma”, “kuşku duyma” gibi. Duyum yolunda ideler duyu aracılığıyla elde edilirken, düşünümde zihin kendi işlemlerini gözleyerek ideleri elde eder. Duyum düşünümüne önceldir, aralarında bir aşama söz konusu edilir. İdeler duyum yoluyla zihne gelir ve zihin bu ideler üzerine yapmış olduğu işlemleri gözlemleyerek düşünüm idelerine ulaşır; bu bağlamda zihin ideleri önce algılar, ardından kendisinde tutar. Ancak düşünüm ile idelerin elde edilebilmesi için zihnin işlemleri üzerine öncelikli bir dikkat gereklidir; Locke düşünümün çocuklarda gelişebilmesi için belli bir sürenin

²⁰ Ibid., II.1.2-3, s.73.

²¹ Copleston, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*’de Locke’un sözcükleri kullanım biçiminin doğurduğu sorunlara değinir. İfadelerin farklı şeyleri imleyecek biçimde kullanılıyor olmasının okumayı zaman zaman güçleştirdiği söylenebilir. Söz konusu sıkıntı, özellikle “ide”nin (*idea*) kullanımında belirginleşir. Örneğin nitelikler konusunda Locke, niteliklere ilişkin idelerden söz eder, öte yandan kimi zaman nitelikler ideler olarak ele alınır. Locke için ideler duyu deneyiminin verileridir, ama öte yandan tümel kavramlar için de kullanılır. Copleston’a göre bu “dikkatsiz” kullanım metnin anlaşılmasını güçleştirmektedir. Kendisini bu yönde eleştirecek Stillingfleet’e karşı Locke da, ide sözcüğünü geniş bir biçimde kullandığını belirtir. İde; imgedir, kavramdır, türdür ya da zihnin, sözcüklerin yerini tutan ya da tutması gereken dolaysız nesnelere tümüdür (Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi. Cilt 5 Çağdaş Felsefe Bölüm A. Hobbes Locke* (çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul, 1998, s.85; A.D. Wozley, “Stillingfleet ile Tartışma”, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* (çev. Vehbi Hacıkadroğlu), Kabcacı Yayınevi, İstanbul, Mart 2004, ss.497-514, s.498).

geçmesi gerektiğini belirtir. Locke’a göre, “düşüncenin nesnelere” olarak ele alınan ideler, ancak bu iki yoldan üretilebilir: Duyumun nesnelere olarak bizim dışımızdaki şeylerden ve düşünümün nesnelere olarak zihnin işlemlerinden²²...

Locke, duyum ve düşünüm yolları ile edinmiş olduğumuz ideleri ikiye ayırır; ideler “yalın” (*simple ideas*) ve “karmaşık” (*complex ideas*) olmak üzere iki türlü olabilir. Bilgimizin esas kaynağını oluşturan yalın ideler duyum, düşünüm ya da her ikisiyle birlikte, karışmamış bir şekilde zihnimize gelir. Bu noktada zihin edilgin durumdadır, ideleri alıp almama kendi gücünde değildir. Locke insan zihnini bir aynaya benzetir: Aynanın, önüne konan nesnelere kendisinde üretmesi zorunlu olduğu gibi, zihin de çevresindeki nesnelere algılamaktan kaçınmaz, ideleri edinmesi zorunludur²³. Karmaşık idelerden farklı biçimde yalın idelerimiz bölünebilir değildir. Aynı zamanda tanımlanamazlar; hiç gül koklamamış birine, gülün kokusuna ilişkin bizim için açık olan ideyi açıklamak ya da tanımlamak mümkün olmaz. Duyum yoluyla edinilen yalın ideler, tek duyu aracılığıyla ya da birden çok duyu aracılığıyla zihne girer. Bir leylağın kokusu ve aklığına ilişkin idelerimiz, görme ve koklama duyu yolları ile ayrı ayrı algılansa da bunlar zihne karışık bir biçimde girmez, zihnin farklılıkları seçer. Tek bir duyu yoluyla iki ayrı idenin edinilmiş olduğu durumlarda da zihin bu ideleri birbirinden ayırmış biçimde algılar. Düşünümden kaynaklanan yalın ideler ise dışarıdan alınan idelerin zihin tarafından fark edilmesiyle edinilir; “algılama” (ya da “düşünme”) ve “irade” (ya da “isteme”) yalın düşünüm idelerinin başlıca iki tanesidir. Son olarak duyum ve düşünüm yollarıyla birlikte zihne gelen, bu bağlamda tüm idelerimize eşlik eden yalın ideler vardır; “haz”, “acı”, “tedirginlik”, “güç”, “varoluş”, “birlik” gibi yalın ideler bu iki yolla birlikte edinilirler²⁴.

²² Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, II.1.1-2-3-4-5, s.73-75.

²³ Ibid., II.1.25, s.85. Ancak zihnin edilginliği tam da bu açıdan söz konusu edilebilir; yoksa nesnelere duyu organlarımız üzerindeki etkisine açık olması bakımından zihnin yine de etkin olduğu söylenebilir (Solmaz Zelyut Hünler, *Dört Adalı*, Paradigma Yayınları, İstanbul, Mart 2003, s.48).

²⁴ Locke, *An Essay on Human Understanding*, II.7.1, s.93.

Zihnin kendi etkinlikleriyle yalın idelerden oluşturduğu ideler, karmaşık ideler olarak adlandırılır. Tüm karmaşık ideler yalın idelerden yola çıkılarak yapılır. Yalın idelerin edinilmesinde olduğu gibi zihin burada edilgin değildir. Zihin yeni yalın ideler yaratamaz; ancak yalın duyum ve düşünüm idelerini birleştirerek (tüm karmaşık ideler için bu zorunludur), yan yana getirerek ya da tamamen ayırma işlemiyle birbirlerinden soyutlayarak karmaşık ideleri oluşturur. Soyutlama işlemi ile zihin genel ideleri, tümelleri meydana getirir. Locke, çalışmasında karmaşık ideleri; (yalın ya da karışık) “kipler” (*modes*), “tözler” (*substances*) ve “bağıntılar” (*relations*) olmak üzere üç alt başlık altında inceleyecektir²⁵.

C- Bilgi Kuramı Açısından “Töz”

Locke’un özellikle töz kavramını ele alış biçimi önemlidir ama öncelikle nitelikler üzerinde durmak gerekli olabilir. Locke, nesnelere ve bu nesnelere duyu yoluyla edindiğimiz ideler arasındaki ilişki üzerinde durur, bu noktada “nitelikler” devreye sokulur. Bir nesnedeki ide üretme gücü olarak tanımlanan nitelikler; “ideler zihinde, nitelikler nesnelere”²⁶. Nesnelere iki tür nitelik karşılarız²⁷:

- 1) Birincil nitelikler (*primary qualities*): Locke’un temel nitelikler olarak adlandırdığı birincil nitelikler, nesnenin kurucu nitelikleri olup; katılık, uzam, devinim ve sayıya ilişkindirler. Bu nitelikler nesnenin kendinde olup, nesneden hiçbir yolla ayrılmazlar. Bölündükleri takdirde, her parça bu niteliklerini taşımaya devam edecektir. Tek “gerçek” nitelikler bunlardır.
- 2) İkincil nitelikler (*secondary qualities*): Nesnelere kendilerinde olmayan ikincil nitelikler, renklere, tatlara, kokulara, seslere ilişkindir ve nesnelere birincil niteliklerinden üretilirler. Menekşeden elde ettiğimiz renk idesi, menekşeyi oluşturan

²⁵ Ibid., II.12.1-3, s.123-125.

²⁶ Ibid., II.8.7, s.98.

²⁷ Ibid., II.8.9-26, s.99-106.

özdek parçaların birincil niteliklerinden; uzam, şekil, devinimden türetilmektedir. Menekşede böyle bir renk değil, duyu aracılığıyla bizde yalnızca böyle bir renk algısı yaratma gücü vardır. Ancak biz bu niteliğin menekşede gerçekten olduğunu düşünürüz.

Ayrıntılı biçimde Robert Boyle'un *Formların ve Niteliklerin Kökeni (The Origin of Forms and Qualities)* adlı çalışmasında ortaya konulan bu nitelikler ayrımı Locke tarafından ödünç alınmıştır²⁸. Birincil nitelikler gerçek nitelikler olarak ifade edilse de, biz niteliklerine göre nesnelere dolaysız bir biçimde bilemeyiz; nitelikler özdeğin duyumsanamaz parçalarının uzam, şekil, sayı ya da devinimine ilişkindir. Örneğin şekil idesi bizde bu ideyi oluşturan özdeğin kendisine benzerdir. Bir yanda nesne, öbür yanda bizde nesnenin düşünülüşü konu edilir, bu nedenle birincil nitelikler ile ancak bir "benzerlik" olabilir²⁹. Şekle ilişkin ide, bizde bu ideyi oluşturan özdeğin kendisine benzeyecektir; yani birincil nitelikten elde edilen bir ide, özdeği olgusal olarak "andıracaktır"³⁰. Öte yandan ikincil nitelikler üzerinde benzerlikten dahi söz edilemez. Bunlar bizde sadece renge, tada, kokuya, sese ilişkin değişik biçimde ide üretme gücünü haizdirler. Locke'un üçüncül nitelikler olarak sunup sonra onu nitelik olarak ele almaktan vazgeçtiği ve yalın ide olarak düşündüğü "güçler" (*powers*) ise ikincil nitelikler gibi birincil niteliklerden üretilirler. "Ateşte kurşunun erimesi" örneğindeki gibi, nesnenin birincil nitelikleri bir başka nesnenin birincil nitelikleri üzerinde etki doğurur ve bu etki duyu yoluyla bizim tarafımızdan algılanır. İlk nesne, başka bir nesne ile bağıntısı içerisinde zihnimizi farklı etkiler; ateş kurşunu eritir ve biz bu etkiyi "güç" olarak adlandırırız. Nesnelere kendilerinde bulunmayan güçler, etkin ya da edilgin olabilir. O halde güç, birincil niteliklerin bir başka nesnenin birincil nitelikleri üzerinde değişime sebep olma (etkin biçimde) ya da değişimi alma

²⁸ Woozley, "Giriş", s.13.

²⁹ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, II.8.24, s.104.

³⁰ Hünler, birincil niteliklerin nesnel ideleri, ikincil niteliklerin ise öznel ideleri ürettiğini belirtir. Ancak bu noktada Copleston birincil niteliklerin de benzerlikle ilişkilendirilmesinden ötürü kullanılan terminolojiye karşı çıkacaktır. İkincil niteliklerden öznel idelerin üretildiği kabul edilebilir, öte yandan birincil niteliklerden de öznel ideler üretilir; "öznelde, algılayan öznelde varılmayı anlıyorsak" (Hünler, s.51; Copleston, s.95).

(edilgin biçimde) yeteneğidir. Locke karmaşık idelerin büyük bir bölümünün güçler tarafından oluşturulduğunu belirtir. Bu nitelikleri ve güçleri nesnede taşıyan şey ise “töz” (*substance*)³¹ ile karşılanır.

Yalın idelerin bir araya gelmesiyle oluşan karmaşık “töz idesi”³² Locke için bilinemezdir, bununla beraber varolduğuna inanılmış bir şeyi temsil etmektedir. Bizde ide üretme gücü bulunan birincil niteliklerin, bu nitelikleri taşıyan bir özne olmadan bulunamayacaklarını düşünürüz ve bu şeyi töz ile karşılarız; bu bağlamda nitelikler de “ilinekler” (*accidents*) olarak adlandırılacaktır³³. Töz idesi bulanıktır, açık ve seçik bir şekilde gösterilemez. Şeylerin nedeni olduğunu düşündüğümüz töz kavramı, tin ve özdeki değişmez bir “dayanak” (*substratum*) noktasını işaret eder; bilgimizin sınırları dışında kalan, ulaşamayacağımız bir alanı... Töz olarak adlandırılan şeyin insanların imgeleminde kalan bir şey olduğunu söylemez Locke, böyle bir öznenin varolması gerektiğini kabul eder; ancak kavranamayacağını düşünmektedir. “Varsayılan düalist yaklaşım”³⁴ içerisinde kavram, “özdeksel töz” ve “tinsel töz” (ya da “düşünen töz”) olmak üzere ikiye ayrılır. Özdeğin varoluşunu ve bilgisini oluşturan, ideleri bir araya getiren birliğe ilişkin bilgimiz olmasa da varlığı yadsınmaz. Aynı şekilde tinsel tözün varoluşunu bilmiyor olmamız da, onun varolmadığı anlamına gelmeyecektir. Zihnin kendi işlemlerini taşıyan bir dayanağın varlığı, aynı şekilde varsayılr. Ancak bu noktada Locke’un düalist bir

³¹ Locke’un belirtmiş olduğu üzere, Latince *inhaerentia* ve *substantio* sözcükleri İngilizcede *sticking on* (sıkıca tutan) ve *underpopping* (alttan dayanak olan) ifadeleri ile karşılanır. *Substantia* buradan türeyerek “altta olan şey” anlamına gelir (Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, II.13.20, s.134).

³² *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*’nin birinci kitabında Locke, töz olarak adlandırdığımız şeyin bir varsayım olması ve açık şekilde kavranamaması nedeniyle “ide” ile karşılanamayacağını belirtir, ancak sonradan bu kavramı karmaşık idelerin içerisine yerleştirir. Bu nedenden ötürü çalışmada her ne kadar “töz idesi” ifadesi kullanılmış olsa da, bunun bulanık bir ide olduğu unutulmamalıdır. Daha önce yapmış olduğumuz açıklamada, ide sözcüğüne metinde çeşitli anlamlar yüklendiğinden bahsetmiştik. Bu bağlamda “töz ide ile karşılanamaz” dendiği noktada idenin duyu deneyiminin verisi olarak ele alındığı, “töz idesi” denildiği noktada ise ide sözcüğünün “kavram”ı ifade etmesi gerektiği düşünülebilir. Locke’un ifade ediş biçiminde sorun olsa bile kastettiği açıktır; töz duyum ve düşünüm yollarından geçilerek bilinemez, kavranması mümkün değildir.

³³ Ibid., II.23.1-2, s.233-234.

³⁴ Ibid., II.23.2, s.234; José Luis Bermudez, “Locke and Metaphysical Dualism”, *British Journal for the History of Philosophy*, cilt 4, sayı 2, 1996, ss.223-245, s.223.

yaklaşım öne sürüp sürmediğine karar vermek için acele etmemek gerekir; Locke böyle bir ayrıma nasıl geldiğini araştırmak üzeredir. Tinsel töz idesine, insanların düşünme, kuşku duyma gibi düşünümün idelerini bir araya getirerek vardıkları söylenmektedir³⁵.

Worcester Piskoposu Edward Stillingfleet'e göre Locke'un tözü ele alış biçimi, özellikle tözden bir varsayımın gibi bahsetmesi ve tözü rasyonel dünyanın sınırları dışında bırakması, açık bir biçimde Hıristiyan teolojinin Teslis ilkesini hiçe saymaktır. Stillingfleet ile tartışmasında Locke, tözün varoluşunu değil, idesini tartışmaya aldığını belirtir; zira "bizde idesi bulunmayan birçok şeyin doğada bir varlığı bulunabilir"³⁶. Locke'un tutumu, töz kavramını ontolojik açıdan değil, bilgi kuramı açısından ele aldığını göstermektedir³⁷. Locke töz kavramının "Tanrı", "sonlu tin" ve "özdek" olmak üzere üç şeye gönderildiğini belirtir. Tanrı idesi de töz tasarımı içerisinde yer almakla birlikte, bu ide insanlar tarafından düşünüm yoluyla elde edilmiş varoluş, bilgi, mutluluk, sonsuzluk gibi idelerin birliğinden oluşturulmuş bir karmaşık idedir. Ancak tüm bu ideleri edindiğimiz, niteliklerin ya da güçlerin dayandığı özne, anlama yetisinin ötesindedir³⁸. Tanrının özüne değil (çünkü töz bilinemez) ama varolduğuna ilişkin bilgimiz doğuştan olmamakla birlikte, bu bilgiye ulaşabilmek diğer şeylerin varoluşunun bilgisinin yanında Locke için mümkündür. Tanrının varolduğu kesin olarak bilinebilir, çünkü bu bilgi kendi varoluşumuzdan çıkarılır.

D- Tanrıya İlişkin Bilgi

İdelerimiz arasındaki uyuşma ya da karşıtlığın algılanması olarak tanımlanan bilgi üç türdür³⁹: "Sezgisel bilgi", "kanıtlayıcı bilgi", "duyusal bilgi". Locke kendi varoluşumuza ilişkin bilginin sezgisel, Tanrıya ilişkin bilgimizin kanıtlayıcı olduğunu ileri sürer ve akıl yürütme ile Tanrının açık ve

³⁵ Copleston, s.100.

³⁶ Woolley, "Stillingfleet ile Tartışma", s.503.

³⁷ Hünler, s.54; Copleston, s.99.

³⁸ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, II.23.32-33, s.249-251.

³⁹ Ibid., IV.1.2, IV.2.1-3, s.433, 438-439.

seçik bilgisine ulaşabileceğimizi belirtir. “Gözün ışığı algılaması” gibi, sezgisel bilgide zihin iki ide arasındaki uyuşma ya da karşıtlığı dolaysız olarak kavrayabilir. Bilginin başka idelerle kanıtlanmasına ihtiyaç duyulmaz; zihin ideleri edinirken sezgisel olarak bunları doğrudan algılar. Bu nedenle sezgisel bilgimiz açık ve güvenilirdir. Sezgisel bilgiye oranla daha az açık ve güvenilir olan kanıtlayıcı bilgide, zihin iki ide arasındaki uyuşma ya da karşıtlığı dolaysız bir şekilde algılayamaz; Locke’un “kanıtlar” olarak ifade ettiği aracı idelere ihtiyaç duyar. Zihin, öncelikle başka idelerin yardımıyla kendisinde kuşku uyandıran ilişki hakkında uyuşma söz konusu olup olmadığını araştırır, yani “akıl yürütür”. Zira kanıtlayıcı bilgi kesin olmakla birlikte sezgisel bilgiye oranla daha az açıktır, algılanabilmesi için zihinsel bir çaba gerektirmektedir. Duyusal bilgi ise, ne kadar “bilgi” olarak adlandırılırsa da, tam anlamıyla bilgi değildir. Söz konusu algımız sezgisel ya da kanıtlamaya ilişkin değildir, kesinlik içermez; bizim dışımızdaki varlıkların duyusal bilgisi bu kapsama sokulur.

Ancak tecrübe ederek bilebiliriz. Bilgimizin kaynağı sadece duyum ya da düşünümünden edinmiş olduğumuz idelerdir; bilgimiz idelerimizi aşamaz. Sezgisel bilgimizin kapsamı dardır, birçok ideyi dolaysız bir şekilde yan yana getirebilmemiz mümkün olmaz. İdelerin birbirleri ile uyuşması konusunda kanıtlamaya ihtiyaç duyduğumuz noktalarda çoğu zaman uygun araçları tahsis edemeyiz ya da o araçlar bizde edinilmiş olmaz. Duyusal bilgimizin kapsamı ise bunlardan daha dardır. Bilgimiz idelerimizle sınırlı olmakla birlikte, deneyimle edinilen idelerin uyuşması ya da karşıtlığına ilişkin yargılarımız o halde çoğu zaman bilgi derecesine ulaşmaz. Birçok durumda sadece inanç ve olasılıklar kalır elimizde. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*’nin dördüncü kitabında Locke, bilgisizliğimizin ne kadar büyük olduğunu göstermek ister. Yaşamımız boyunca tüm kavrayabileceklerimiz, kavrayamadıklarımızın yanında bir hiçtir. Ancak Locke buraya kadar karamsar bir çerçeve çizmiş olsa da, ileride değineceğimiz gibi insanın anlama yetisini geliştirebileceğini ve bu anlamda özgürleşebileceğini söyleyecektir. Öte yandan bilgimizin sınırlılığı içerisinde kendi varoluşumuzu kesin bir şekilde kavrayabiliriz. Kanıtlanmasına ihtiyaç

duyulmadan dolaysız bir şekilde deneyle varoluşumuz kesin bir şekilde kavranır. Tanrıya ilişkin bilgimizi ise kanıtlayıcı bilgi türüne sokan Locke için, bu da kesin bir bilgidir⁴⁰. Doğuştan bir Tanrı idesine sahip değilizdir. “Yeni Dünya”da olduğu gibi ateist toplulukların varlığı Locke için Tanrı idesinin doğuştan olmadığını bir göstergesidir, yetilerini kullanmadıkları takdirde insanlar Tanrının bilgisine ulaşamaz. Tanrının varoluşu kendi dolaysızlığı ile algılanmaz, akıl yürütülerek erişilebilir. Tanrı bizlere doğuştan kendi varoluşuna ilişkin bir bilgi vermemişse de zihinlerimizi donatan yetileri sağlamış olduğuna göre, “kendisini tanıksız bırakmamıştır; duyularımız, algılarımız ve aklımız olduğuna göre onun açık bir kanıtından yoksun kalmayız”⁴¹. Locke için Tanrının varoluşunun bilgisi, doğuştan kalplere kazınmamış olup yine de kesindir; akıl bizi Tanrıya ve tabii yasanın varlığına ulaştırır. Başka türlü ifade edilirse, Tanrısal düzen akla aykırı değildir. Bu noktada Locke’un, yakından tanıdığı Cambridge Platonistlerinden Ralph Cudworth’un eleştirisini bertaraf ettiği düşünülebilir. Cudworth’a göre, doğuştan idelerin varlığına karşı çıkması bakımından ampirist yaklaşımlar kişiyi sonunda ateizme, Tanrının varlığının inkar edilmesine götürecektir⁴². Cudworth bu düşüncesinde yalnız da değildir; XVII. yüzyıl İngilteresinde kabul gören bir zihniyeti ifade etmektedir. Molyneux 1696 yılında Locke’a yazmış olduğu mektupta, on yıl öncesine kadar doğuştan Tanrı idesine sahip olunmadığını belirten kişinin, ateizm ile suçlanabildiğini belirtmiştir⁴³.

“Eğer yanılmıyorsam” notunu da düşerek Locke, Tanrı olarak ifade edilen varlığın bilgisinin matematiksel kesinliğe eşit olduğunu belirtir. Kişi bu kesinliğe tabii yetilerini kullanarak, sezgisel bilgiden ulaşabilir. Sezgisel olarak biz kendi

⁴⁰ Locke kanıtlayıcı bilgi türünde, akıl yürütme yönteminin başına kuşkuyu yerleştirir. Kuşkunun itici gücü olmadan insan Tanrının varolduğunun bilgisine ulaşmak için izlemesi gereken yönetime başvuramaz. *Tabii Yasa Üzerine Denemeler*’de (*Essays on the Law of Nature*) ise Locke Tanrının varolduğuna ilişkin kuşku duymanın “doğru” olmadığını söylemektedir. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, Tanrı bilgisi başta olmak üzere, sorgulamadan kabulü mahkum eder, kuşkuyu Tanrının kesin bilgisine ulaşmada ön koşul olarak ele alır. Önceki metindeki tutumunun sonradan giderilmiş olduğu görülmektedir (John Locke, *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler* (çev. İsmail Çetin), Paradigma Yayınları, İstanbul, Aralık 2009, s.18).

⁴¹ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, IV.10.1, s.515.

⁴² Hünler, s.45.

⁴³ Jean Didier, *John Locke* (çev. Atakan Altınörs), Paradigma Yayıncılık, İstanbul, Şubat 2009, s.10.

varoluşumuzu kesin olarak bilebiliriz; Tanrının bilgisi de, bu sezgisel bilgimize dayanır. Bununla beraber, varoluşunun başka ideler aracılığıyla kanıtlanması da gereklidir. Tanrı, insanı duyu, algı ve akılla donatmıştır; zihnin tüm bu yetileri, “en büyük amacımız ve mutluluğumuz” için en gerekli olan bilgiye ulaşmak adına yeterlidir. Locke’un “tartışılabilir”⁴⁴ kanıtlama işlemi şu şekilde izlenebilir⁴⁵: Öncelikle kişi kesin bir biçimde, kendisinin var olduğunu ya da fiilen var olan bir şey olduğunu bilir. Bunun yanında kişi hiçliğin olgusal bir varlık yaratamayacağını da bilir; bu önermeyi akıl yürütme işleminde kanıt olarak kullanır. O halde sonsuzluktan beri varolan bir şey söz konusu olmalıdır. Başlangıcı olan her şey başlangıcını bu sonsuz varlıktan almıştır; o halde, başlangıcını almış olduğu gibi, kendi varlığında bulduğu tüm şeyler de bu varlıktan gelir. Locke güçleri devreye sokarak evrende nesneden nesneye iletilen tüm güçlerin kaynağının da bu sonsuz varlıkta olduğunu düşünüleceğini belirtir. Bu bağlamda, söz konusu varlık tüm gücün kaynağı olarak en güçlü olandır. Kişi kendisinde algılama ve bilgiyi de bulur, bu güçlü varlığın her şeyi bilen olduğunu düşünür; aksi halde bilginin ortaya çıkamayacağı düşünülür. Kanıtlama işleminin devamında bu sonsuz varlığın nasıl bir varlık olduğu sorusu sorulur. Locke Tanrının duyu, algı ya da düşünmeden yoksun salt özdeksel olduğunu ileri sürenlere karşı çıkıp, Tanrının özdeksel olamayacağını belirtir. Özdeksel bir varlık, düşünen bir varlık üretmez. Locke’un bu noktada, bu sonsuz varlığın ya da “ilk nedenin” özdeksel bir varlık değil, düşünen bir varlık olması gerektiği, zira başka türlü rasyonel varlık yaratamayacağını ifade ettiği düşünülebilir. Ancak ifade edilen, tümüyle bilgiden yoksun olup körü körüne hareket eden ve algılamayan şeyin, düşünen ya da bilen varlık üretmeyeceğidir⁴⁶. Locke özdeğin düşünmeden tamamen yoksun olup olmadığının kesinlikle bilinmeyeceğini söyler; duyusuz bir ödek imgelediğimiz takdirde, Tanrının özdeksel olduğu söylenemez. Ancak “bizde ödek ve düşünce ideleri bulunmakla birlikte, belki de hiç bir zaman özdeksel herhangi bir varlığın düşünüp düşünmediğini

⁴⁴ Copleston’a göre bu akıl yürütme işlemi fazlasıyla özensizdir. Dunn ise hiçbir çağdaş düşünürün bu kanıtlama işlemini benimsemeyeceğini düşünür (Copleston, s.124; Dunn, s.101).

⁴⁵ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, IV.10.1-2-3-4-5-6-7-8, s.515-518.

⁴⁶ Ibid., IV.10.5, s.516.

bilemeyeceğiz”⁴⁷. Deneyle Tanrının özdeğe algılama ve düşünme gücü verip vermediği bilgisine ulaşamaz. Özdek-dışılık ya da tin konusunda akıl yürütme ile insan hiçbir bilgiye erişemez. Bu noktada Locke’un geleneksel düalizm ile ilişkisini sorgulamaya çalışabiliriz. Aaron’a göre Locke’un zihni özdek dışı bir töz olup; aktif özdek-dışı töz ve pasif özdeksel töz ayrımı ile geleneksel düalizm sürdürülmektedir⁴⁸. Ancak Stillingfleet’e verilen yanıtta Locke oldukça açık davranır. Salt özdeğin düşünüp düşünmediğinin bilinemeyeceğinin söylenmesi Stillingfleet’i de oldukça kızdırmıştır. Eğer bu önerme doğru kabul edilecekse, insanda tinsel bir tözün bulunduğunu da yadsımak gerekir. Locke, tinsel derken özdek-dışı bir töz düşünülmekeyse, insanda düşünen özdek-dışı bir töz bulunduğunu kanıtlamadığını ve kendi ilkeleriyle bunun kanıtlanamayacağını ileri sürer. Tanrı, özdeğe düşünce gücü veremez demek, Tanrının sonsuz gücünü kendi güçlerimizin boyutlarına indirmek olacaktır. Tanrı şeyleri, bizim kavrayamayacağımız bağlantılarla birleştirmiştir⁴⁹. “Dünyayı Tanrı gözüyle görme olanağı varsa, bu olanak ancak Tanrı için vardır”⁵⁰. Locke sadece özdeksel cisimlerin düşünceye elverişli olabileceği önerisi ile de kalmaz, aynı zamanda beden ve zihin arasında kimi zaman sıkı bir etkileşimi düşündüğünü görürüz; örneğin beden sağlığındaki rahatsızlıklar zihinsel bozukluklarla açıklanmaya çalışılır⁵¹. Bermudez’e göre Locke, çağdaşlarının düalist yaklaşımlarının formüle edilmiş biçimleri konusunda şüphe taşır. Her şeyden önce töz belirsizdir, o halde bu kavramdan türetilen önermeler de belirsizlik taşımak zorundadır⁵². Locke’un belirtmeye çalıştığı; zihnin işlemleri ve beden arasındaki ilişki konusunda, özellikle zihin işlemlerinin beden tarafından nasıl üretildiği hakkında bilginin olmaması nedeniyle, insanların düşünen töz ya da tin idesini oluşturduklarıdır. Didier Bermudez’e katılarak, açıklamalarda düalist ifadeler karşımıza çıksa da; Locke’un düşünen tözün özdek-dışı olmasının mecburi olmadığı ilkesiyle,

⁴⁷ Ibid., IV.3.6, s.446.

⁴⁸ Bermudez, s.1, dipnot 4’te bulunan Richard I. Aaron, *John Locke*, Clarendon Press, Oxford, 1955, s.142.

⁴⁹ Wozley, “Stillingfleet ile Tartışma”, s.510-514.

⁵⁰ Wozley, “Giriş”, s.32.

⁵¹ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, II.10.5, s.113.

⁵² Bermudez, s.5.

geleneksel düalizmi teorik açıdan tahrip ettiğini düşünür⁵³. Locke, hem tözü salt özdeğe indirenlere, hem salt özdek-dışı bir varlık olarak ele alanlara karşı çıkacak; zihin ve bedenin birbirlerinden ayrı olduğu bilgisine insanların nasıl ulaştıklarını soracaktır. Bu noktada Locke'un düalist bir yaklaşımı sürdürdüğünü düşünmenin oldukça güç olacağı söylenebilir.

E- Tanrı Kavramına İlişkin Sorun

“Bir başlangıcı olan her şeyin bir nedeni olmalıdır” önermesi Locke'a göre çürütülemeyecek bir önermedir. Bir ilk neden, sonsuz, en güçlü, en bilgili bir varlık vardır; “Tanrı olarak adlandıralım ya da başka bir biçimde ifade edelim”⁵⁴. Tanrı bir başlangıcı olmayan, değişmez, öncesiz-sonrasız ve her yerde olan varlıktır. Öte yandan Tanrı, metnin çeşitli yerlerinde sunulduğu üzere; “yaratıcı”, “sonsuz iyi”, “her şeye gücü yeten”, “karanlıkta insanları gören”, “tüm suçluları cezalandıran” Hıristiyan bir Tanrıdır. Dunn, Yolton gibi yorumcular tarafından Locke düşüncesi, teolojik bir çerçevede değerlendirilmek durumundadır; Simmons, Locke'un birbirlerinden ayrılması oldukça güç olacak ahlak ve siyaset felsefelerinin tamamıyla seküler bir alana yerleşemeyecek kadar Tanrı merkezli olduğunu düşünür⁵⁵. Kaldı ki Locke'un gerçekten de *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*'de teolojik bir dil kullandığı söylenebilir. Locke en başta tabii hakları, öteki hayatta gerçekleşecek ödüllendirme ve cezalandırmaya bağladığı tabii yasa kavramı ile birlikte ele alır ve bu yasanın “yasa” olma niteliğini bu yaptırımlarda bulur. Ancak Schneewind haklı biçimde, özdeğin düşünebildiğinin ima edilmesiyle ruhun ölümsüz olduğunun nasıl kabul edilebileceğini ve yasaya itaatin nasıl açıklanabileceğini soracaktır⁵⁶. Locke'un Tanrı kavramına getirilen en kışkırtıcı yaklaşımı ise Klever sunar. Klever'a göre tüm kuramını Spinoza düşüncesi üzerine temellendiren Locke, Tanrı yaklaşımıyla da gizli biçimde Spinoza'yı takip etmektedir. *Deus sive Natura*; Klever'a göre

⁵³ Didier, s.52.

⁵⁴ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, IV.10.6, s.516.

⁵⁵ Simmons, s.44.

⁵⁶ J.B. Schneewind, “Locke's Moral Philosophy”, *The Cambridge Companion to Locke* (ed. Vere Chappell), Cambridge University Press, Cambridge/New York, 1995, ss.199-225, s.208.

Tanrıyı tabiat ile özdeşleştiren ancak salt özdeğe de indirgemeyen Spinozacı önerme, Locke'un çeşitli metinlerinde okuyucunun karşısına çıkabilir. *Yönetim Üzerine İki İnceleme*'de "Tanrı ya da Tabiat" ifadesi birkaç defa kullanıldığı gibi, Locke gerçekten de düzenleyici, emredici, bilge, insana tüm yetileri sağlayan bir tabiat ifadesine yer verir⁵⁷. Locke daha da ileri giderek, ilk bakışta *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*'nin geneli düşünüldüğünde bağdaşması oldukça güç olacak biçimde, neden ve etki kavramlarını tartıştığı bölümde "yaratılış" (*creation*) ve "üretimi" (*generation*) birbirinden ayırır; insanın yaratı değil ama üretim ya da türetim (*man is generated*) olduğunu ileri sürer⁵⁸. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*'nin, Spinoza'nın *Ethica* metninin "ıslah edilmiş" bir versiyonu olduğunu ileri sürmüş olan William Carroll'a katılan Klever, tezinde Locke'un aklında yaratıcı olmayan, kendi zorunluluğu içerisinde işleyen ve tabiatla özdeşleştirilen monist bir Tanrı anlayışının, Spinoza'nın Tanrısının olduğunu iddia etmektedir. Kaldı ki Locke'un, Spinoza'nın tüm eserlerini okumakla kalmadığı, Spinoza hakkında dönemi içerisinde yazılan eserleri de incelediği bilinmektedir. Bu bakımdan Locke'un Tanrı yerine Tabiat sözcüğünü kullanırken neyi imlemiş olabileceğini bilmesi gerekir. Ancak yine de Tanrı ve Tabiatı özdeşleştirirken yaratıcı özneyi ortadan kaldıran bir düşüncenin, özellikle *Yönetim Üzerine İki İnceleme*'de ortaya konan öznenin hareket eden

⁵⁷ Wim Klever, "Locke's Disguised Spinozism", <http://huenemanniac.files.wordpress.com/2009/01/lockes-disguised-spinozism.pdf>, (Erişim Tarihi: 23.05.2011) s.13. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme* II.10.3'de tabiat insanın çeşitli algılarına haz ve acı idelerini ekleyecek biçimde düzenleme yapacak (*wisely ordered by nature*); II.7.4'te Tanrı tüm yüceliğiyle bir işlemde bulunacak, hemen ardından Tanrı ifadesi yerini tabiate bırakacak (*favourably so ordered by nature*); II.9.12'de tabiat insana ihtiyaç duyduğu gereçleri sağlayacaktır (*provided by nature*). Kaldı ki buna benzer kullanımlar Klever'in göstermiş oldukları ile de sınırlı kalmaz. Locke'un, III.1.1'de tabiatın insanı, sözcükleri kullanabileceği biçimde oluşturduğunu söylediği ya da kimi zaman bu tabiate "bilge" (*wisdom*) özneliğini atfettiği görülebilir. Benzer ifade dış biçimlerine I.3.25, II.6.4, II.10.3 numaralı önermelerde rastlanabilir, öte yandan "Tanrı ya da Tabiat" ifadesine *Yönetim Üzerine İki İnceleme*'de Klever'in işaret ettiği I.89, I.90, I.91, I.111 ve I.116 numaralı paragraflarda yer verildiği görülebilir.

⁵⁸ "Bir şey yeni yapıldığında ya da hiç bir bölümünün daha önce var olmadığı durumda, daha önce var olmayan yeni bir özdek parçasının *rerum natura*'da varoluşunun başlaması durumuna yaratı deriz... Ancak bir şey, tabiatın olağan gidişi içerisinde, algılanamayan yollardan işleyen bir dış etkene ya da nedenin ortaya koymuş olduğu ve ondan sağlanan içsel bir etkiye göre meydana getiriliyor ve söz konusu şey hepsi daha önce var olan parçacıklardan oluşuyorsa; bunu üreti olarak adlandırırız" (Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, II.26.2, s.259; Klever, "Locke's Disguised Spinozism", s.5). Spinoza'nın mektubunda karşımıza çıkan önerme de insanın yaratı değil ama üretim olduğunun (*hominess non creari, sed tantum generari*) düşünüldüğünü göstermektedir (Ibid., s.5).

modern bir devlet kuramı ile uyumlu olabileceğini iddia etmek güç olacaktır. Gizli bir Locke-Spinoza ilişkisini düşünmeyen Forde da, Locke'un *Yönetim Üzerine İki İnceleme*'de her ne kadar sıklıkla Tanrı ifadesine yer vermişse de, aynı noktalarda paralel biçimde akla ya da tabiata da yer verdiğini; Tanrıyı sadece bir kere yasa-koyucu olarak nitelendirdiğini söyler⁵⁹. McMahan, Tanrının özdeğe düşünme gücünü ilave etmiş olabileceğinin ifade edilmesiyle, zihin ve beden arasında çizilen Ortodoks düalizminin sorguya alındığını belirtir; öte yandan *tabula rasa* zihin, bir anlamda Hıristiyan teolojisine karşı çıkmak, Adem'in günahını insanların taşımadığını ima etmektir⁶⁰. Locke, dönemi içerisinde heteredoks bir metin olarak değerlendirilecek *Hıristiyanlığın Rasyonelliği (The Reasonableness of Christianity)* adlı çalışmasında, "ilk günah" kuramına karşı çıkarak Yeni Ahit'te bu kuramı temellendirecek bir hükmün yer olmadığını, bu kuramın öncelikle akla aykırı olduğu için kabul edilmemesi gerektiğini ileri sürmektedir⁶¹. Hıristiyan teoloji, hazı tehlikeli olarak addederken, Locke ileride değineceğimiz üzere; rasyonel insanın sadece kendisinin bulup çıkarabileceği, "gerçek" hazlarda yatan ve bu hayatta gerçekleşecek bir mutluluk çabasını da ortaya koymaktadır. McMahan, Locke'un hiçbir zaman Kalvenci inancından sapmadığını düşünse de, bilgi kuramıyla Kıta Avrupası'ndaki bir tartışmayı İngiltere'ye taşıdığını belirtir: Özdekçilik. Spinoza düşüncesinin başlatmış olduğu özdekçilik tartışmasına Locke, düşüncesinin Ortodoks bir çizgide olup olmadığı üzerine yapılan farklı yorumlarla katılır⁶². Stillingfleet Locke'u Hobbesçu olarak addeder, Carroll 1706'da *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*'yi hedef aldığı çalışmasında Locke'u Spinoza öğretmekle suçlar, Leibniz Locke'u "başarısız bir Spinoza taklidi" biçiminde ele alarak düşüncesinin özdekçi olduğundan şüphelenir. Töz kavranamaz; Voltaire'e göre Locke bunu öne sürerek düşüncesinin özdekçiliğe kaymasının önüne geçmiştir⁶³. Ancak pekâlâ tözün

⁵⁹ Forde, s.375.

⁶⁰ Darrin M. McMahan, "Pursuing an Enlightened Gospel: Happiness From Deism to Materialism to Atheism", *The Enlightenment World* (ed. Martin Fitzpatrick), Routledge, London/New York, 2007, ss.164-175, s.170.

⁶¹ Hans Aarsleff, "Locke's Influence", *The Cambridge Companion to Locke* (ed. Vere Chappell), Cambridge University Press, Cambridge/New York, 1995, ss.252-289, s.257.

⁶² McMahan, s.170-172.

⁶³ Gökberk, s.316.

kavranamayacağını söylemek, karşıt okumalara da rahatlıkla kapı açabilir, zira açmıştır. Locke'un felsefesi hem Berkeley'in izlediği biçimde spritualizme, hem de XVIII. yüzyıl Fransız düşünürlerinin izlediği biçimde özdekçi bir yöne götürülmüştür⁶⁴.

Elizabeth'in belirtmiş olduğu üzere Locke, kendisi ile birçok konuda hem fikir olduğunu düşündüğü Amsterdam Remonstrantlarından Philippus van Limborch ile 1684-1689 yılları boyunca mektuplaşır. Mektuplarda tartışılanlar öncelikle hoşgörü kavramına ve kutsal kitap yorumlarına ilişkindir ve tartışmaların temelinde Le Clerc ve kısmen Spino(s)a düşüncesi yer almaktadır. Spinoza'nın Tanrı kavramının da incelendiği mektuplaşmada Locke kendi düşüncesini yeni bir bakışla okutacak bir ifadeye yer verir. Locke gururla Limborch'a kendisinin her yerde sadece gerçeği arayan biri olduğunu, bu gerçeği Ortodoks ya da Heterodoks bir alanda bulmaya hazır olduğunu dile getirir. Locke'un özellikle olgunluk dönemi eserlerini kaleme aldığı Hollanda dönemi içerisindeki faaliyetleri onu Ortodoks yaklaşımlardan uzaklaştırır, Spinoza ve Le Clerc'e ilişkin büyük ilgisi Elizabeth'e Locke'un Ortodoks bir düşünür olmayabileceğini düşündürür⁶⁵. Locke sık sık en büyük arzusunun hayattan olabildiğince huzurlu bir biçimde geçip gitmek olduğunu dile getirmiştir. O halde huzuru bozmamak ve "temkinli" davranmak gerekir. Voltaire'in *le sage Locke* olarak belirttiği biçimde, temkinlilik Rabieh'e göre ateizmi, Strauss'a göre Hobbesçuluğu gizleyebilir ve ezoterik bir yazım biçiminden söz edilebilir⁶⁶.

Locke belki Ortodoks bir Tanrı anlayışından hiçbir zaman uzaklaşmamıştır ya da sadece temkinli davranmıştır. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme* öncelikle metafizikten mümkün olduğunda kaçma çabasında, pratik bir amaca yönelen çalışmadır. Locke çeşitli eleştirilere karşı kendisini

⁶⁴ Ibid., s.301.

⁶⁵ Barr Kara Elizabeth, "In Search of Truth Alone: John Locke's Exile in Holland" <http://etd.ohiolink.edu/send-pdf.cgi/Barr%20Kara%20Elizabeth.pdf?walshhonor1240525958>, (Erişim Tarihi: 23.05.2011).

⁶⁶ Ibid., s.36 dipnot 92'de bulunan Michael R. Rabieh, "The Reasonableness of Locke, or the Questionableness of Christianity", *The Journal of Politics* 53, sayı 4, 1991, s.955; Strauss, *Natural Right and History*, s.207.

savunurken, eserinde sadece insanların bilgi adını verdikleri yargıları nasıl edindiklerini araştırdığını belirtir. Bu bakımdan eser, okuyucuya, sunulan önermelere yazarının ne ölçüde katıldığını sorgulatacak biçimdedir. Tanrının kanıtlanması işlemi bile bu açıdan okunabilir. Locke dördüncü kitapta bu akıl yürütmeyi sunmuşsa da, eserin birinci kitabında, ileride sunacağı incelemede insanların sahip oldukları Tanrı kavramını zihinlerinde nasıl kurduklarını inceleyeceğini belirtir⁶⁷. Bu nedenlerden ötürü Locke'un metafizikten kaçınan tutumuyla belki de söylediklerinden ziyade söylemedikleriyle tartışma yarattığı düşünülebilir. Hünler bu anlatımın Locke'un içerisinde yaşadığı *ethos* ile uyumlu olduğunu düşünür. XVII. yüzyıl İngilteresi tabiat bilimlerine büyük bir ilginin doğduğu bir dönemdir, II. Charles bile sarayın içerisinde çalışacağı ve misafirlerini ağırlayacağı bir laboratuara sahiptir. *Ethos*'u anlamlandırabilmek adına, özellikle Tabiat Bilgisinin İlerletilmesi Amaçlı Londra Kraliyet Derneği'ne ve bu derneğin çalışma biçimine göz atmak gerekebilir. Hünler'e Bacon'un *Yeni Atlantis*'indeki "Süleyman'ın Evi"ni hatırlatan bu dernek, tabiat bilimlerinin geliştirilip insana yararlı hale getirilebilmesi ve bu alanda yapılan çalışmalarda ilerleme sağlanabilmesi için kurulmuştur. Locke'un da 1668'de üye olup bir dönem yöneticiliğini de yaptığı bu derneğin üyeleri; ekonomi, astronomi, denizcilik, fizik gibi çeşitli alanlarda çalışmalar yapmış, ilklere imza atmışlardır. Gözlemlenen, üyelerin yaptıkları çalışmalarda hemen sonuç alma tutkusunu taşımalarıdır; ellerindeki çalışmadan kısa sürede sonuç alamıyorlarsa başka birine geçerler, büyük buluşların yanında alafranga tuvalet, yaylı saat gibi çeşitli küçük icatlar gerçekleştirirler. Çalışmaların ürünü günlük ihtiyaçları karşılamalı, her şeyden önce pratik olmalıdır. Hünler'e göre Locke'un içinden çıktığı bu *ethos*; spekülatif felsefeyi yararsız bulacak, pratik olana yönelecek, "mümkün olduğunca metafiziksiz, ampirist, mekanist ve nominalist" bir felsefeyi kurdurtacak bir *ethos*dur⁶⁸. Hünler'in aktardığı Kraliyet Derneği çalışmalarından bir çıkarımda daha bulunabiliriz. Tamamen pratik olacak, hemen sonuç alınabilecek çalışmalara yönelme, aslında başka bir tutkuyu da imler; yaratmak. Tabiatı tanımak ve tanıdıkça ona hâkim olmak, onu insan yararına dönüştürmek, bir anlamda yaratıcı

⁶⁷ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, I.3.13, s.63.

⁶⁸ Hünler, s.41-43.

olmaktır. XVII. yüzyıl İngilteresinde insan her şeyden önce yaratıcı olarak addedilmek isteyecektir. Bu arzu tabiat bilimleri ile sınırlı kalmayacak, özellikle ahlak ve siyaset alanında kendine yer bulacaktır; “yaratıcı” rasyonel varlığa adanacak bir kutsallıkla...

III. Tabii Yasa Kavramı

A- Tabii Zorunluluk Olarak “Yasa”

Locke’un *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*’de tabii yasa kavramını ele almasına geçmeden önce, bu kavramdan ayrılacak farklı bir “yasa” kavramına yer verdiğini söyleyerek incelememize başlayabiliriz. Eserin insan bilgisinin kapsamına ilişkin bölümünde Locke, ancak deneysel bilgisinin edinilebileceği, tabiatın değişmez düzeni içerisinde nedenlerin sürekli işleyip, etkilerin değişmez biçimde bunlardan doğduğu bir zorunluluğa işaret eder. Bu bizim için kavranamaz bir zorunluluk olmakla birlikte, gözlemlerimizle tüm düzenin belli bir yasaya göre işlediği düşüncesine varırız. Kavranamaz; çünkü öncelikle töz bilinemez, Locke’un töze yaklaşımı onu tabiat bilimlerinde Newton’un aksine şüphe duymaya götürür. Locke için ahlak kanıtlanabilir bir bilim olabilirken, tabiat bilimleri sistematik bir biçimde “bilim” ifadesi ile karşılanamaz. Locke için upuygun ide, kendisini meydana getiren töz bilinebilirse tanımlanabilir. Ancak töz ve niteliklere ilişkin Locke’un tutumu göz önüne alınırsa, bizim çevremizdeki şeylere ilişkin duyusal bilgimiz şeylerin gerçekliğiyle özdeşleşmez⁶⁹. Locke, “ilk yasa” ifadesiyle fiziki yasa olarak adlandırılan evrensel tabii zorunluluktan bahsetmektedir. Farklı bir metinde Newton’un çekim gücüne ilişkin keşfi, “tabii yasa” sözcüğüyle karşılanır. “İnsan gözlemlerinin ulaşabildiği kadarıyla anlaşılan o ki, değişmez bir tabii yasa olarak, tüm bedenler bir eğilim, çekim ya da yönelime sahiptir”⁷⁰. Öte yandan siyasi

⁶⁹ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, IV.3.29, IV.12.9-12; s.463, 536-540.

⁷⁰ Greg Rogers, “Locke, Law and the Laws of Nature”, *Locke Symposium Wolfenbüttel 1979* (ed. Reinhard Brandt), Waller de Gruyter & Co., Berlin/New York, 1981, s.146-162, s.150 dipnot 16’da bulunan John Locke, *Works*, cilt 4, 1768, s.581.

alana taşınan ve tabii yasa ifadesiyle sunulan yasa ahlaksal yasadır. Locke fiziki yasanın aksine ahlaksal yasanın akıl ya da vahiyle kavranabileceğini düşünür. Üstelik *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*'nin son bölümünde, bilimler arasında gidilen bir ayırmda fizik ve etik birbirinden ayrılmıştır⁷¹. Rogers bu iki alanı birbirinden ayırabilmek adına tabii yasa (*law of nature*) ve tabii yasalar (*laws of nature*) ayrımını kurmuşsa da⁷², belki de tabii zorunluluğu yasa olarak addetmekten vazgeçmek gerekir. Locke ileride değineceğimiz gibi, yasayı eylemleri iyi ve kötü olarak değerlendiren ve yaptırımlarla itaati getiren bir otorite olarak tanımlar; Tanrısal, sivil ve kanı yasası olmak üzere yasanın üç türünü kabul eder. Yasaya “yasa” niteliğini verecek olan yaptırımlarsa, bu yasaya aykırı davranabilmek de mümkündür. Yasa ile anlaşılan şey o halde Spinoza'nın ifade ettiği biçimde, “yalnızca, insanların yerine getirebilecekleri ya da ihmal edebilecekleri bir buyruktur”⁷³. Tabiatın işleyişindeki zorunluluk ise yerine getirebilecek ya da ihmal edilebilecek bir şey olmamakla birlikte yasa ile karşılanamaz. Ancak ahlaksal anlamda tabii yasa ile tabii zorunluluğun arasında Locke kimi zaman sıkı bir ilişkiyi de imleyecektir. Her şeyden önce ikisi de belirtildiği üzere Tanrı iradesi olmakla Tanrının yasasıdır. Ayrıca Locke, *Anlama Yetisinin Yönetimi (Of the Conduct of Understanding)* adlı eserinde, Newton'un tüm nesnelere diğer nesnelere arasında çekim olduğuna ilişkin önermesinin tabiat felsefesinin temeli olduğu gibi, “yardımseverlik” ilkesinin de etiği temellendirecek ve insan toplumunu düzenleyecek nihai gerçek olduğunu düşünür⁷⁴. Öte yandan Locke da Newton'un mekanik evren sistemine benzer biçimde mekanik olarak belirlenmiş bir ide işleyişi getirmiş ve insan için sürekli biçimde idelerin taşıdığı haz ve acı ile belirlenme, mutluluğa karşı çekim gösterme zorunluluğunu belirtmiştir. Bu noktada, zorunlu olarak mutlulukla belirlenen bir insan tabiatı üzerine sunulan kanıtlanabilir bir ahlak felsefesi iddiasının izini sürmek adına, insanın içinde bulunduğu ve özgürlük, irade gibi kavramların çıkarıldığı tabii zorunluluk üzerinden yürümeye devam edilebilir.

⁷¹ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, IV.21.1-3, s.603.

⁷² Rogers, s.146-147, 152.

⁷³ Benedictus Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme* (çev. Cemal Bâli Akal, Reyda Ergün), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2008, IV, s.96.

⁷⁴ Rogers, s.156, dipnot 30'da bulunan Locke, *Works*, cilt 4, s.190.

B- İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme’de Özgür İradenin Reddi

Duyum ya da düşünüm yollarından elde edilen “neden” ve “etki” ideleri⁷⁵, yalın ya da karmaşık ide üretene ve bundan üretilen şeyi ifade eder. Balmumu belli bir sıcaklık derecesinde erimeye başlayıp akışkan hale gelir. Sıcaklığı neden, akışkanlığı ise etki olarak ifade ederiz. Locke nedenselliğin temeline “tözlerin başka tözleri etkileme ve bizde ideler üretme güçleri”⁷⁶ olan güç kavramını yerleştirir. Çevremizdeki duyulur şeyler tarafından edilgin gücün idesini elde edebiliriz. Öte yandan duyulur şeylerdeki değişime tanık olduğumuzda, bu etkiye neden olduğunu düşündüğümüz “etkin bir güç” idesi de bulunur. Etkin gücün en açık idesi Tanrıdır. Tanrı dışında etkin güç bizim için kolayca kavranamaz. “Duran bir cisim, bize devim üretebilecek bir etkin güç idesi vermemektedir, devime geçtiği zaman da bu devim onun eylemi değil edilgiliğidir”⁷⁷. Locke’un vermiş olduğu örnek üzerinden ilerlersek, bilardo sopası ile devinime geçen top etkin değil ama edilgindir, bir devinim başlatmayıp sadece devinimi aktarmıştır; başka bir topa çarptığında diğer topun almış olduğu devinim ölçüsünde devinimini yitirir. Cisimlerin birbirleri arasındaki ilişkiden güç idesini elde etmek de, biz sadece duyumla bunları gözlemleyebildiğimiz için, etkin güç idesinin bizde bulanık bir ide olması gerekir. Kendimizde ise bir şeyi başlatma, sürdürme ya da bitirme gücü buluruz ve buradan özgürlük ve zorunluluk idelerini elde etmiş oluruz; her şeyden önce iradenin özgür olduğu yanılışına ulaşırız. Locke iradeyi, zihnin düşüncüsü ya da bedeninin devinimi üzerinde bir şeyi yeğleme gücü olarak tanımlar; özgürlüğü ise anlama yetisi gibi ayrı bir “güç” olarak tanımlayarak iradeden ayırır⁷⁸. Bir güç başka bir gücün özneliliği olamaz; bu bağlamda iradenin özgür olup olmadığına ilişkin bir soru Locke bakımından “saçma” olarak nitelendirilecektir. İrade bir eylemi yeğleme gücü ise, özgürlük bu etmeni ortaya çıkaracak, somut olarak nitelendirilebilecek güce ilişkindir. Biz idelerimizin zihinde diziliş biçimi üzerinde ya da bedeninin bir eylemi üzerinde bir

⁷⁵ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, II.26.1, s.258-259.

⁷⁶ Copleston, s.105.

⁷⁷ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, II.21.4, s.185.

⁷⁸ Ibid., II.21.8-12-13-14-15, s.187-190.

tercihte bulunabiliriz, bunları gerçekleştiremediğimiz noktada özgür değilizdir. O halde iradenin olmadığı noktada özgürlükten söz edilemese de, özgürlüğün olmadığı noktada irade söz konusu olabilir. Özgürlüğün yapılan tanımına göre, bir tenis topunun devinim ya da durma halinde özgür etmen olarak görülmesi söz konusu edilemez; topun durumu “zorunluluktur”, bu bağlamda özgürlüğün tam karşıtıdır. İnsanın kalbi atar, kanı dolaşır ya da işkence gören acı çeker. Kalbinin atmamasını ya da acı çekmemeyi yeğlemiş olsa bile, yani iradeden söz edilebilse bile insan özgür etmen olamaz. Locke’un oda örneğinde bir kişi, konuşmayı arzu ettiği biri ile bir odaya kilitlenmiştir. Kişi diğeriyle konuşup konuşmamayı yeğleyebilir, ancak bu kişi yine de özgür değildir; odadan çıkmak için bir gücü haiz değildir⁷⁹. “Bir güç olan hürriyet, yine bir güç olan iradeye değil, faillere ait olabilir; nasıl erdem kare şeklinde olamıyorsa irade de hür olamaz”⁸⁰. Özgür irade bir yanılısama, irade zihinsel bir yapımdan (*ens rationis*) başka bir şey değil ve özgürlük sadece faillere ait bir “güç” ise, Klever ve Adkins’e göre metin Spinoza’yı takip etmektedir⁸¹. Locke iradenin özgür olup olmadığına ilişkin bir soruyu saçma bulacaksa, soruyu insanın özgür olup olmadığına çevirelim: Locke’un cevabı, “bir insan, zihnin yönetimi ya da tercihiyle eyleminin doğmasını doğmamasına ya da bunun tersini yeğleyebildiği için meydana gelmesini sağlayabildiği ya da yok edebildiği ölçüde özgürdür” şeklindedir⁸². Locke iradeyi tabii bir zorunlulukla çevreler, iradeden ayırdığı özgürlük gücü ile özgürleşmenin mümkün olduğunu söyler. İradeyi neyin belirlediği sorusundan önce ise, Locke iyi ve kötü idelerini araştırmayı uygun bulur. Locke’un *Yönetim Üzerine İki inceleme*’de ortaya koyduğu düşünülen hedonist yaklaşımının temellerini attığı bu araştırma, ilk bakışta kavramların Spinoza düşüncesindeki kullanımını hatırlatır. Duyum ve düşünümünden beraber bir biçimde, tüm idelerimize eşlik eden haz ve acı yalın ideleri, “iyi” ve “kötü” kavramlarının temelini oluşturur; bu sözcükler, bizimle aralarındaki bağıntıları içerisinde, bizde haz ya da acı üretme gücü olan şeyi betimlemek için kullanılırlar. Bir şey bizim tarafımızdan iyi olarak nitelenir,

⁷⁹ Ibid., II.21.10, s.188.

⁸⁰ Didier, s.27.

⁸¹ Klever, “Locke’s Disguised Spinozism”, s.4; Brent Adkins, *True Freedom: Spinoza’s Practical Philosophy*, Lexington Books, Lanham, 2009, s.45-49.

⁸² Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, II.21.15, s.190.

çünkü hazzın oluşmasına ve artmasına ya da acının oluşmasına ve azalmasına neden olur; öte yandan acının artmasına ya da hazzın azalmasına neden olan şeyi kötü olarak niteleriz. Ancak Locke, şeylerin üzerimizdeki bu etkilerini, “varsayılan düalizmi” içerisinde zihni etkileyen haz ve acı ya da bedeni etkileyen haz ve acı olarak ele alacaktır. Şeylerin zihnimiz ya da bedenimiz üzerindeki etkilerini dikkatli bir şekilde incelediğimiz takdirde Locke, tutkularımızın idelerini oluşturabileceğimizi düşünür. Tutkuları belirleyen, bireysel haz ve acının belirlemiş olduğu, nesnel olmayan iyi ve kötü nitelemeleridir.

C- Tedirginlik Kuramı

1. Belirleyici Bir Kavram Olarak “Tedirginlik”

Locke, insan eylemlerinin temelinde yattığını düşündüğü, Leibniz’in eleştireceği⁸³ bir “tedirginlik” (*uneasiness*)⁸⁴ kavramı ortaya atar. Deleuze’un “psişik, ruhsal hayatın ilkesi”⁸⁵ olarak belirttiği bu kavram, tüm insanlarda iradeyi belirleyen, zihindeki hoşnutsuzluk ya da tedirginlik halini ifade eder. Bir eylemi sürdürme, o eylemden alınan hoşnutluğa ilişkindir; eylemi değiştirmeye iten ise bir tedirginlik olacaktır. İnsan tüm eylemlerinde mutluluğu amaçlar, amacına ulaşabilme yolunda duyduğu tedirginlikler ise eylemini belirler. Kişi tedirgin ise mutsuzdur ve bu tedirginliğin giderilmesi gerekir. Locke, bir kişiye zenginliğin yoksulluktan daha keyif verici olduğu inandırılmaya çalışılsa da, o kişide

⁸³ Leibniz, tedirginlik kuramı ile birlikte Locke’un *İnsanın Anlama Yetisi Bir Deneme* genelinde yanlış olduğunu düşünmektedir. Bu metne karşı *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Yeni Denemeler*’ini (*New Essays on Human Understanding*) kaleme alır, ancak 1704’te Locke’un ölümüyle bu çalışmayı yayınlamaktan vazgeçer. Locke Leibniz’in kendisine yönelttiği çeşitli eleştirileri, “en geniş zihinlerin bile sığılıkları vardır” diyerek yanıtlamaktan kaçınmıştır (Woozley, “Giriş”, s.14).

⁸⁴ Locke’un düşüncesi içerisinde önemli duraklardan *uneasiness*, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*’nin Vehbi Hacıkadiroğlu tarafından yapılmış çevirisinde yer yer “sıkıntı”, “hoşnutsuzluk” ya da “kaygı” olarak Türkçeye çevrilmiştir. Sözcüğü Türkçede en iyi karşılayacak ifadenin “hoşnutsuzluk” olduğu söylenebilirse de, Locke’un eylemlerin belirleyicisi olarak düşündüğü bu kavramı hoşnutsuzluk olarak karşılamak, insanı tek başına harekete geçirecek derecedeki bir olumsuz durumu imlemek için yeterli olmayabilir. Locke kimi zaman bu duyguların olumsuzluğuna vurgu yapmak üzere dikkatsiz bir biçimde kavramı “acı” (*pain*) ile de özdeşleştirmektedir. Bu nedenle kavramı karşılamak adına çalışmada “tedirginlik” sözcüğü tercih edilmiştir.

⁸⁵ Gilles Deleuze, *Leibniz Üzerine Beş Ders* (çev. Ulus Baker), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, Ocak 2007, s.99.

zenginliğin yokluğu nedeniyle bir tedirginlik bulunmadığı müddetçe, kişinin durumunu değiştirmek adına eyleme geçmeyeceğini düşünür. “Büyük bir iyi iradeyi belirliyor olsaydı, herkes cennetin vaat ettiği zevklerin peşine düşerdi”. Ancak dünyevi zevklerin peşindeki arzu ve tedirginlikler insanların iradelerini belirlemek üzere birbirleriyle yarış halindeyken, her şeyin üstünde iyiler vaat eden öteki dünya düşüncesi göz önünde tutulmaz. İradeyi belirleyen şey, tek başına tedirginliktir. Zihin sürekli bir biçimde, farklı tedirginlik dereceleri tarafından belirlenmeye açıktır. Açlık, susuzluk gibi doğal tedirginlik halleri, kişinin kendi varlığını koruyabilmesi için giderilmelidir. Öte yandan Locke’un “olağanüstü tedirginlikler” (*fantastical uneasiness*) olarak belirttiği ve şeref, zenginlik, iktidar gibi örneklere başvurduğu; eğitimin, alışkanlıkların yerleştiği ve bunların yokluğunda hissedilen tedirginlik halleri de mevcuttur. Zihinde sürekli bir biçimde çeşitli tedirginliklerin deviniminden söz edilebilir. Aynanın önüne gelen imgeler gibi, zihin de deneyle elde edilen haz ve acı ideleri ile belirlenme ve bu belirlenmelere göre hissedilen tedirginliklere sahip olup olmama konusunda bir tercihte bulunamaz⁸⁶.

Locke’a göre arzu ve tedirginlik, her zaman birbirine eşlik eder; kişideki tedirginlik hali ne kadar büyürse, bir şey o derece arzulanır. Arzu ve tedirginlik, birbirlerinden farklı şeylerdir; her ne kadar Locke zaman zaman arzuyu tedirginlikle özdeşleştirmiş olsa da: Arzunun, kişiyi o anda hoşnut edebilecek bir şeyin yokluğunda duyulan tedirginlik olduğu ifade edilir ya da arzu tedirginliktir denir⁸⁷. Ancak, metnin genelinde arzu ve tedirginlik birbirine sürekli eşlik eden, birbirlerini etkileyen kavramlar olarak sunulur⁸⁸. Peki, zihnimizde bunlardan hangisi önceldir? Locke tedirginliğin arzuyu doğurduğunu düşündüğünü ima etse de Bennett’e göre, Locke bunu söylemek istemez; bu önerme içerisinde türlü güçlükler barındırır. Yapılabilecek en makul yorum, arzunun tedirginlik haline yol açtığıdır; bir şeyi arzularız, arzu tatmin edilmek ister, beraberinde ve aynı

⁸⁶ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, II.21.34-39, s.198-202.

⁸⁷ Ibid. II.21.6, s.181.

⁸⁸ Genel okumada Locke’un aklında bu iki kavramın birbirinden ayrı olduğu düşünülür ve bu düşünceden yola çıkılır. Aksi bir tutuma Jean Didier’in okuması örnek gösterilebilir; Didier tedirginlikten bahsederken söz konusu kavramı arzu ile özdeşleştirir (Didier, s.27-29).

ölçüde tedirginliği doğurur, tedirginlik de iradeyi belirler⁸⁹. Ancak her arzunun tedirginlik yaratmayacağı da belirtilir; belki bu önerme, her arzunun iradeyi belirleyebilecek derecede tedirginlik yaratmadığı şeklinde yorumlanmalıdır. Öte yandan Locke sunduğu izlekte görülebileceği gibi tedirginlik halini temel olarak tutmak ister: İnsanın amacı mutluluğu yakalamaktır. Öncelikle mutluluk için zorunlu olduğu düşünülen bir şey saptanır. Bu şeyin yokluğundan tedirginlik duyulur. Mutluluğa katkıda bulunacak hazza göre belirlenmiş bir iyi düşünülür ve bu iyi tedirginliğin şiddetine bağlı biçimde arzulanır. İnsanın mutluluğu için zorunlu görünmeyen iyi arzulanmayacaktır; varolan tedirginliğin giderilmesi ise hep arzulanmaktadır. İradi eylemlerimiz her zaman tek bir amaca yönelmektedir; Locke'a göre herkes kendi mutluluğunun peşindedir. İyi ve kötü adlandırmalarının bireysel, özneye bağlı olduğunu göstermiştir Locke; birinin iyi olarak nitelendirdiği şey, diğer kişide aynı biçimde algılanmayabilir. O halde mutluluk arayışında izlenen yollar farklıdır ve sonuç olarak, iki ayrı kişi, iki ayrı şeydir⁹⁰. “Bence eski filozoflar *summum bonum*'un, zenginlikte mi, bedensel zevklerde mi, erdemde ya da düşünmede mi olduğunu boşuna araştırmışlardır”⁹¹. Bu noktada Locke'un mutlak iyiler ya da idealler peşinde olmadığı düşünülebilir.

2. Tedirginliği Erteleme Gücü Olarak Özgürlük

Locke, mutluluğa ulaşmak için öncelikle zihindeki tedirginlik halinden kurtulmak gerektiğini düşünür. Kişide birbirinden farklı şiddette tedirginlikler bulunsa da, genelde eylemi belirleyen tam o anda baskın olarak duyulan tedirginlik halidir; ama Locke her zaman böyle olmadığını da belirtir. Deneyin göstermiş olduğu üzere, insanlar o anda duyulan tedirginlikten bir an önce kurtulmak adına eylemde bulunur ve bu insan için tabii bir şeydir. Ama öte yandan zihinde, söz konusu arzu ve tedirginlikleri askıya alma ya da erteleme

⁸⁹ Jonathan Bennett, “Locke’s Philosophy of Mind”, *Cambridge Companion to Locke* (ed. Vere Chappell), Cambridge University Press, Cambridge/New York, 1995, ss.89-114, s.96-97.

⁹⁰ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, II.21.56, s.212. Bu bağlamda Locke'un vermiş olduğu bir örneğe değinmek gerekebilir: “Doktor, gözlerinden rahatsız olan bir hastasına, şarap içmekten aldığı haz gözlerinden aldığı hazdan daha büyükse, şarap içmenin kendisi için yararlı olduğunu söyleyerek doğru yanıtı vermiş olur” (Ibid., II.21.55, s.211).

⁹¹ Ibid., II.21.56, s.212.

gücü de bulunmaktadır; bu noktada insan eylemlerinin mekanik bir biçimde arzu ve tedirginlik ile belirlendiği söylenemez⁹². Locke için bu öncelikle zihinsel bir incelemeyi gerektirir. Özgürlük kavramı da bu noktada konu edilir; tedirginlikler tarafından kuşatılmış zihin, gerçekleştirilecek eylemin iyi ya da kötü yanları üzerine bir inceleme yapar, eyleminin onu mutluluğa ulaştırıp ulaştıramayacağı üzerinde düşünür ve ağır basan arzuyu erteleme kararı alabilir. “Mutluluk peşindeki çabamızda ilk olarak mutsuzluk hapsinden kurtulmak ve onu hiç duymaması”⁹³, insanın özgürlüğü burada yatar. Tedirginliğin tabii ürünü olması gereken erteleme gücü, insanı tabiat düzeninin bir parçası olarak tutar. Eldeki tedirginliği erteleyebilmek ve zihinsel incelemenin sonucuna göre eylemek; Locke düşüncesinde insan tabiatının kusursuzluğudur, özgürlüğün azaltılmasından öte kendisi bir özgürleşmedir. Görüldüğü üzere başta çizilen determinist çerçeve özgürlüğü dışlamaz. Locke insanı özgür kılarak, onu ahlaksal anlamda sorumlu da kılmak ister. Strauss, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*'de iyi ve kötünün haz ve acı olarak belirlendiği ve tedirginlik kavramının işlendiği bölümün başlığına dikkat çeker: Güçler. Locke aslında en büyük mutluluğun en büyük güce bağlı olduğunu söylemek ister; zihindeki tedirginliğin giderilebilmesi kişinin kendi gücüne bağlıdır. Bu bağlamda Strauss'a göre rasyonel hayat Locke için tedirginlik halinin rahatlatılması olarak tanımlanabilir⁹⁴.

3. Mutluluğa Karşı Duyulan Zorunlu Eğilim

Herkesin mutluluğu arzulaması yadsınamaz bir gerçek olmakla birlikte, herkesin bu çaba içerisinde izlediği yollar farklıdır. Ancak Locke'a göre insanların büyük bir çoğunluğu eylemlerinin mutluluğu getireceği konusunda yanılır ve çoğunlukla mutsuz olur. Bu noktada, insanlara yargılarında hataya düşmeden nihai amaçlarını gerçekleştirebilmeleri adına, teolojik önermelere başvurulmadan bir çözüm önerilir: Anlama yetisinin geliştirilmesi. Anlama yetisi geliştirildiği ölçüde, zihinde daha makul bir irdeleme gerçekleştirilebilir. Zihinde

⁹² Schneewind, s.203.

⁹³ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, II.21.47, s.207.

⁹⁴ Strauss, *Natural Right and History*, s.501.

yapılan irdeleme ile eylemek, geçici hazları ya da baskın olan acıyı değil, “üstün” (ahlaksal anlam taşımayan) iyinin dikkate alınmasını getirir. İnsanın kendi yararı, anlama yetisinin geliştirilmesinde yatıyorsa, o halde Spinoza’nın ifadesiyle, “varlığımızın en iyi parçası anlama yeteneğimizdir”⁹⁵. Ancak “olasılık” dâhilinde olsa bile öteki dünyadaki yaptırım ve cezaların insanı eyleme geçirmek için yeterli olabileceğini de ekleyerek...

İnsan, tabiatında bulunan eğilimleri gereğince, mutluluğunu korumak için gösterdiği dikkate ya da çabaya kendiliğinden koşullanır. Kendi dışındaki şeylerin bilgisi de bu amaç için yeterlidir. Locke bilgi türlerinden en zayıf olanını, duysal bilgi olarak nitelendirmişti. Duyusal bilgide kendi varlığımız dışındaki tüm şeylerin bilgisi ancak duyum yoluyla, o şeylerin bizi etkileyerek kendini algılatığı biçimde bilinir. Sezgisel ya da kanıtlayıcı bilgi gibi bir kesinlik taşımasa da bu bilgi, bilgi adını hak eden bir güven verir ve Locke için bu yeterli bir güvendir. Yeterlidir; çünkü şeyler ile farklı etkileşimlerde bulunarak insanın “en büyük ilgi” konusu haz ve acı üretilir. Şeylerin yararlı olup olmadığının bilinmesi insanın korunması ve mutluluğu için gerekliyse, duysal bilgi bu işlevi görmekle insan amacına uygundur⁹⁶.

Locke *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*’nin giriş bölümünde, düşüncesine belki de anahtar olabilecek bir ifadeye yer verir; insanın görevi, her şeyi bilmek değil, kendi davranışlarına ilişkin şeylerin bilgisidir. İnsan rasyonel bir varlık olarak, yargılarını ve onlara bağlı eylemlerini yöneltebileceği ölçüleri bulabilirse, başka şeylerin bilgisinin dışında kalmış olmasından canının sıkılması gerekmez⁹⁷. Tanrısal düzen kavranamayacak ve birçok şey bilgimizin dışında kalacaksa, Locke’un mutlak iyiler ve ideallere başvurmeyen pratik bir yaklaşımı olduğu söylenebilir. Evrensel düzenin uyumu, özgürlük ve zorunluluk gibi sorunlara yanıt arayan *Candide*, sonunda bu sorunlarla zaman kaybetmek yerine herkesin kendi bahçesini ekip biçmesi gerektiği dersini öğrenirken Locke

⁹⁵ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, IV, s.97.

⁹⁶ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, IV.11.3, s.525.

⁹⁷ Ibid., Giriş, s.23.

düşüncesi ile karşılaşabilir⁹⁸. Locke'un yaklaşımı, öncelikle skolâstik düşüncede gördüğü tehlikeye ilişkindir. Skolâstik düşünce önceden kabul edilmiş ilke ya da önsözlerle yol alıyorsa, Locke için bilgi ilkelerden öğrenilmez. Mutluluğunun peşindeki insan, sorgulamadan benimsenmiş ilkelerin kendisini “doğru” yola götüreceğini düşünse de, Locke için bu tutum sadece “yanlış” pekiştirir. Mutluluğa göre imlenen doğru ya da yanlış; Locke her ne kadar olasılık dâhilinde öteki dünyada insanı bekleyen sonsuz mutluluk ya da mutsuzluğa⁹⁹ değinse de, kurmuş olduğu düşünce tam da bu dünyada duyumsanacak bir mutluluk çabasına ilişkindir.

İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme'nin yayınlanmasının ardından gelen Hobbesçuluk suçlamaları, özellikle iyi ve kötünün haz ve acıya göre belirlenişini hedef alacaktır. Mutluluğu insanın erişebileceği en büyük haz, insanın da tüm arzulanabileceğinin mutlu olmak¹⁰⁰ olduğunu belirten önermeler, iyi ve kötünün haz ve acı ile özdeşleştiği yönünde görüşler, Locke'u hedonist olarak okutur. Ancak Locke üzerine yapılan okumaların bir sorun göreceği nokta da buradadır. Locke öte yandan ahlaki iyi ve kötü kavramlarının alanına geçmiş, Tanrısallık içinde belirlenmiş, teolojik olduğu öne sürülecek iyi ve kötü kavramlarına yer vermiştir. İki farklı düşünce çizgisi söz konusu ise, matematik gibi tabiatı kesin biçimde kanıtlanabilir ahlaki iyi ve kötünün alanını Locke'un nasıl kurduğunu, tabii yasa kavramını nasıl ele aldığını görmek gerekir.

⁹⁸ Voltaire, *Candide ya da İyimserlik* (çev. Hüseyin Portakal), Cem Yayınevi, İstanbul, Kasım 2003, s.176-178.

⁹⁹ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, II.21.71, s.221.

¹⁰⁰ *Ibid.*, II.21.73, II.21.42, s.223, 203.

D- Tabii Yasanın Kavramsallaştırılmasındaki Sorun ve Kavrama Getirilen Yeni Yaklaşım

1. Tabii Yasanın Kavramsallaştırılmasındaki Sorun

a) Genel Olarak

Locke'a *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*'yi kaleme aldırın nedenlerin ahlak felsefesine ilişkin olduğunu daha önce belirtmiştik. Ahlakın kaynağı Locke'un belirtmiş olduğu üzere tabii yasadır. Ahlaki iyi ve kötü idelerinin elde edildiği bu yasa, matematik gibi kanıtlanabilir. Locke'un tabii hukukçuluğu bu yasanın varlığı ile kurulur, kavram siyaset felsefesinin temelini yerleştirilir. Ancak Locke üzerine yapılan okumaların birleştiği husus, Locke'un bu kavramı hiçbir zaman sistematik bir biçimde ele almadığı olmuştur¹⁰¹. Sadece *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*'de değil, eserlerinin genelinde bu kavramın ciddi bir incelemesine gidilmediği söylenebilir. Döneminde Locke kendisini eleştirenlere bu konuda hep ileride çalışacağı sözünü verir, ancak böyle bir çalışmayı hiçbir zaman gerçekleştirmez. Locke okumalarının da birbirinden ayrılacağı nokta, tabii yasa kavramına getirilen yorumlardır. En başta ampirist bir düşünürün, insana öncel bir yasayı kabulü bağdaşmaz görülür. Hünler'e göre Locke tabii yasayı deneye dayandırma ve etiğe akılsal bir ölçüt bulma çabası göstermişse de tabii yasa ister istemez doğuştan bir ide olarak görünür; Laslett söz konusu tutarsızlıklar üzerinde durmak yerine çözümü *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme ve Yönetim Üzerine İki İnceleme*'yi birbirinden ayırmakta bulur; Yolton bu ayrımı temellendirecek biçimde Locke'un ikinci metinde doğuştancı kuramın terminolojisine yer verdiğini düşünür; Leyden metinlerde

¹⁰¹ Didier'e göre Locke *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*'de ahlak konusunu "geçişirmiştir". Simmons, sadece burada değil, tüm metinlerde ahlak felsefesinin ciddi bir biçimde ele alınmadığını belirtir. Schneewind de bu görüşe katılarak, Locke'un tabii yasa kavramının büyük bir sorun yarattığını düşünür. Rogers bu kavramı din, ahlak ve siyaset felsefesi için anahtar niteliğinde görür; ancak o da kavramsal bir boşluğun olduğunu kabul eder (Didier, s.55; Simmons, s.18; Schneewind, s.199; Rogers, s.146).

karşılaşılan kavramsal boşluğu, Locke'un gelişen hedonist düşüncesine bağlar¹⁰². Polin ve Strauss'u izleyen okumalar ise Locke'un kendi içerisinde tutarlı olduğunu düşünerek bu okumalardan ayrılır. Ancak ilk okuma Locke'u Kant'a, ikincisi Hobbes'a yaklaştıracak, birbirlerinden büsbütün ayrılacaktır. Bu bağlamda belki kavramı anlama çabası sonuçsuz kalabileceksene de, yasa ve hak arasındaki ilişkinin gözlenebilmesi adına sürdürülmek durumundadır. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme* ve *Yönetim Üzerine İki İnceleme* başta olmak üzere, *Hıristiyanlığın Rasyonelliği* ve bu eserlere ancak uygun olduğu ölçüde *Tabii Yasa Üzerine Denemeler*'de (*Essays on the Law of Nature*) Locke'un yasayı ele alışını incelemek gerekir.

b) Doğuştan Ahlaki İlkelerin Reddi

Tüm idelerimiz deneyimle elde edildiğine göre, zihnimizde doğuştan ahlaki ilkeler bulunduğu kabul edilmez. Doğuştan olarak sahip olduğumuz, yetilerimizdir; en başta insanın rasyonel bir varlık olarak dünyaya geldiğinin kabul edilmesi gerekir. Locke, ahlak kurallarına doğuştan sahip olduğu düşüncesine karşı olarak çeşitli tezler¹⁰³ öne sürer. Öncelikle, toplumlar arasında evrensel kabule ulaşmış ahlak ilkeleri gözlemek oldukça zordur. Ancak öte yandan, her ne kadar ahlakın temeli Tanrı ve yasası olsa da, Tanrı idesini benimsemeyen ya da bilmeyen toplumlar dahi, bazı ahlak kurallarına göre düzenlenir; bunların başında “erdemlilik”, “adalet” gibi Locke için doğruluklarından kuşku duyulmayan ilkeler gelir. Söz konusu durum, bu ilkelerin doğuştan olduklarını değil, yararlı olduklarını gösterir. Locke'un önermesi önemlidir; ahlaki kurallar, toplumsallık halinde bir arada yaşayabilmek, “kamusal mutluluğu” sağlayabilmek adına yararlı, hatta zorunlu addedilecektir. Öte yandan, ahlaki kuralların doğuştan varlığı kabul edilebilseydi, insanların eylemleriyle bu kurallara uygunluk göstermeleri beklenirdi. Ancak “iştahı” (*appetite*) ve “bireysel çıkarları” (*self-interest*) doğrultusunda eylemeyi yeğleyen insanlar, ahlaki

¹⁰² Hünler, s.66; Leyden, s.71; John W. Yolton, “Locke on the Law of Nature”, *The Philosophical Review*, Duke University Press, cilt 67, sayı 4, Ekim 1958, ss.477-498, s.481.

¹⁰³ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, I.2, s.40-57.

kuralları ve bunların ihlali halinde öteki dünyada onları bekleyen cezalandırmayı çoğu kez göz önünde bulundurmaz. Tanrısal yasa ya da tabii yasanın uygulanmıyor olması da, onun var olmadığı anlamına gelmeyecektir. İnsanların yetilerini Tanrısal yasayı kavramak için yönlendirmemeleri, bu yasayı tanımalarını ve bağlayıcılığını kavramalarını engeller; her ne kadar vicdanları bu yasanın bağlayıcı olduğunu duyurabilirse de...¹⁰⁴

c) Ahlaki İlkeleri Kanıtlama Çabası

XVII. yüzyılda farklı düşünürlerin de ileri sürmüş olduğu gibi, Locke için ahlak matematik gibi kanıtlanabilir; ahlaki ilkeler kanıtlamalı bilgi türünün içine yerleştirilir. Öncelikle matematiksel olarak kanıtlanabilir ne demektir? *Mathemata* ve *Mathesis*, Locke için tam ve doğru olarak öğrenilmiş şeyler anlamına gelir; bu bakımdan öteki bilimlerin hepsinden daha kesin, aydınlık ve apaçıktır¹⁰⁵. Bu bağlamda gerçek iyi ve kötünün kaynağı, eylemlerimizi yönlendiren ve ödevlerimizi bize bildirdiği söylenen temel yasanın, Tanrısal yasanın, bilgisi kesindir. Locke, ahlakın kanıtlanabilirliğini açıklamak üzere “olgusal öz” (*real essence*) ve “adsal öz” (*nominal essence*) ayrımını öne sürecektir. Daha önce belirtmiş olduğumuz üzere, en başta töz hakkında bir bilgimiz olmadığından, şeyler ve onların bizdeki imgeleri farklıdır. Duyusal bilginin sınırlılığı bakımından, dışımızdaki şeyleri oluşturan olgusal öz bizim tarafımızdan kavranamaz olandır. Biz ancak bunları adsal öz ile ele alabiliriz; şeyler adlandırdığımız ve sınıflandırdığımız biçimde bilinir. Locke, karmaşık ideleri, tözler, kipler ve bağıntılar olarak üçe ayırmıştı. Tözleri dışarıda tutarsak, diğer karmaşık idelerimiz zihin tarafından yapılır. Yalın ideler zihnin kendisi tarafından bir araya getirilir, kendilerinin asılları olacak herhangi bir şeyin

¹⁰⁴ *Tabii Yasa Üzerine Denemeler*'de Locke, vicdanın, tabii yasanın ya da ahlaki iyi ve kötünün var olduğunu kanıtladığını düşünür; söz konusu yargılama ile insanlar yasanın varlığından emin olabilirler. Ancak *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*'de vicdan, eylemlerin ahlaki doğruluğa uygun olup olmadığına ilişkin kişisel bir yargılamadan ibarettir. İlkelerin doğuştan olduğunu göstermez. Tanrısal bir yargılamayı gösterecek biçimde insan eylemlerinde bir rehber olamaz (Ibid., I.2.8, s.44). Strauss'a göre, Locke vicdanı tanımlayışıyla gizli bir biçimde, kişisel vicdanların kişisel kanılardan ibaret olduğunu belirten Hobbes'u takip etmektedir (Strauss, *Natural Right and History*, s.222).

¹⁰⁵ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, IV.12.2, s.533.

varoluşuna bağlanmazlar. Bu bakımdan kendileri ilk örneklerdir (*archetypes*)¹⁰⁶. O halde karmaşık idelerin “yanlış” bir temsili söz konusu olmayacaktır, çünkü kendileri bizim dışımızda olgusal olarak bulunan şeylerin temsili değildirler. Kipler ve bağıntıların doğrulukları bizim dışımızdaki şeyler ile bizdeki temsilleri arasındaki uyuşmaya ilişkin değildir, kendi aralarındaki uyuşmaya ilişkindir. Bağıntı ve kip idelerinde olgusal özler ve adsal özler bu bağlamda birdir. Ahlak ideleri de kipler sınıfında yer alarak tabiatta bir şeyin yerini tutmaz; o halde ahlak, ahlaksızlık, erdem, adalet gibi kavramların hiçbirinin tabiatta bulunmadığı söylenebilir. Ancak tam da bu nedenle Locke, bu idelerin kesin doğruluğunu ileri sürer. Tek başlarına ilk örnekler olarak ahlaki ideler Locke için “upuygun” ideler olarak adlandırılır ve matematiksel bir kesinlik taşır. İnsanlar tarafından yapıldıkları ve bu nedenle de herkeste farklılık göstereceği düşünülürse, doğruluklarından nasıl bahsedilebileceğine ilişkin soruyu Locke “hakkılık” örneği üzerinden yanıtlar. Bir kişi, bir başkasının çalışarak kazanmış olduğu şeyi rızası olmadan sahipleniyor ve bunu hakkı olarak değerlendiriyorsa, buradaki sorun ide ile kullanılan sözcük arasındaki uyumsuzluktur; ideyi onun yerini tutan sözcükten ayırabildiğimiz takdirde, bilgimiz yine bizi doğruluğa yöneltecektir¹⁰⁷. “Mülkiyetin bulunmadığı yerde adaletsizlik de olmaz.” Mülkiyet ve adalet, yalnız idelerden bir araya getirilmiş ilk örneklerdir ve tabiatta olgusal olarak bulunmazlar. “Mülkiyet” herhangi bir şey üzerindeki hakkımızı ifade ederken, “adaletsizlik” bu hakkın ihlal edilmesine ilişkindir; o halde mülkiyetten bahsedemiyorsak, adaletsizlik idesinden de bahsedilemeyecektir. Locke kanıtlama işlemini bu şekilde sunar ve vermiş olduğu önermenin üçgenin iç açılarının iki dik açıya eşit olması kadar kesin ve kanıtlanabilir olduğunu belirtir¹⁰⁸. Önermenin kendi içerisinde tutarlı olduğunu düşünsek de Gough’a göre Locke aynı şeyi

¹⁰⁶ Ibid., IV.4.5, IV.12.2, s.467, 533.

¹⁰⁷ Ibid., III.11.15-16-17-18; s.467-471.

¹⁰⁸ Ibid., IV.3.17, s.454. Söz konusu önerme, *Tabii Yasa Üzerine Denemeler*’de de karşımıza çıkar (Locke, *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, s.90). İleride üzerinde duracak olsak da Locke mülkiyeti kimi zaman dar anlamıyla malvarlığı olarak kullanır, kimi zaman da yaşam, özgürlükler ve mallar olarak karşılar. Buradaki mülkiyet kavramının geniş anlamında kullanılmış olduğu düşünülebilir. *İnsanın Anlama yetisi Üzerine Bir Deneme*’de kimi noktalarda Hobbes düşüncesi ile benzerliklerin göze çarptığını belirten Laslett, söz konusu önermenin *Leviathan*’da yer alan bir önerme ile benzerliğine dikkat çeker: “Kendisinin olanın, yani mülkiyetin, olmadığı yerde adaletsizlik de yoktur” (Laslett, s.72).

tekrarlamaktan başka bir şey yapmamıştır; Aaron ise ahlaki kavramların çözümleniş yönteminden, ödev ve yükümlülükleri çıkarmanın mümkün olamayacağını düşünür¹⁰⁹. Öte yandan şeylerin olgusal varoluşlarından bağımsız olduğu ölçüde bu varsayımsal bir kanıtlamadır. Locke sadece etiğin kanıtlanmasının mümkün olduğunu göstermiş, kanıtlamanın kendisini gerçekleştirmemiştir.

Matematiksel olarak kanıtlanabilir bir ahlak düşüncesi 1660'larda yazılan metinlerde de öne sürülmektedir. Ancak Locke bu kanıtlamanın ciddi bir sunumunu yapmayacağı gibi, Leyden'e göre hedonist bir düşünce çizgisinin belirmesi ve sözcüklerin kullanımında görülen sorun, Locke'u tezinde şüpheye düşürmüştür. İki temel sorun, Leyden için hem kanıtlama işlemindeki sıkıntıları hem de tabii yasaya ilişkin kavramsal boşluğu açık kılar¹¹⁰. Locke ide ile sözcük arasında doğan uyumsuzluğun ideyi onun yerini tutan sözcükten ayrılabilirdiği takdirde dil sorununun ortadan kalkabileceğini belirtmişse de, ahlaka ilişkin ideler hem olgusal hem de adsal öz olduklarından bu ideler ancak sözcükler ile karşılanabilir ve sözcüklerin taşıdığı anlamlar herkeste farklılık gösterir. Dil sorununa ayrılan *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*'nin üçüncü kitabında Locke, karışık kiplerde ve bunları taşıyan sözcüklerde, sözcüklerin öğrenilmesinin genelde başkalarından gelecek açıklamalar yoluyla olduğunu, ahlaka ilişkin sözcüklerin de birçok insanın ağzında anlamsız sözcüklere dönüştüğünü yazar. Din, hukuk ve etiğin alanları, insanlar için en önemli konuları içeriyor olsa da, sözcüklerin kullanımında en çok sıkıntı doğuran alanlar olarak belirtilir. Karışık kiplerin yerini tuttıkları ideler çok karmaşık olduğu için de, bunları karşılayacak sözcükler kuşkuludur¹¹¹.

¹⁰⁹ Simmons, s.18-19, s.18 dipnot 10'da bulunan J.W. Gough, *John Locke's Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1950, s.7; s.19 dipnot 12'de bulunan Richard Aaron, *John Locke*, Oxford University Press, Oxford, 1971, s.256-257.

¹¹⁰ Leyden, s.71-73.

¹¹¹ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, III.9.9, III.10.12-13, III.9.22, III.9.5-6; s.394-395, 408-409, 402, 391-392.

Kendisini kanıtlanabilir bir etik çalışması konusunda sıkıştıran Molyreux'a Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*'de amacının etiğin kaynağını kesin biçimde ortaya koymaktan ziyade, insanların etiğe ilişkin ideleri nasıl elde ettiğine ilişkin olduğunu söyler. Kaldı ki iyi ve kötünün kesin tabiatının sunulması işleminin üstesinden gelebileceğinden de emin olmadığını belirtir¹¹². 1694'te ise Locke'un bu düşüncesinden gerçekten şüphe duyduğu düşünülebilir. *Hıristiyanlığın Rasyonelliği* adlı çalışmada aklın, insanı en büyük konusunu içeren ahlak düzleminde çözümsüz bıraktığı yazılıdır; hiçbir zaman tabii yasa bir bütün olarak açık ilke ve çıkarımlarla ortaya konulamamıştır¹¹³. Öte yandan Leyden'in kanıtlanabilir bir etik çabasına karşıt bulduğu hedonist düşüncenin Leyden tarafından nasıl izlenildiğine de bakmak gerekebilir. Haz ve acı kavramlarına ilişkin inceleme ilk olarak 1676 tarihli notlarda karşımıza çıkar. Bu kavramlar ayrıntılı bir biçimde Locke'un Hollanda'da, farklı adlar altında saklanarak geçirdiği dönemde yazdığı, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*'ye ek bir bölüm olarak tasarlanan *Genel Olarak Etik (Of Ethics in General)* aldı metinde sunulur. Locke bu metninde ihtiyaçlarını karşılamak üzere bir başkasına borç vermenin, kişinin ahlaki anlamda iyiliğinden kaynaklanmadığını, ahlaki iyilik ya da dürüstlük gibi kavramların “güzel sözlerden” ibaret olduğunu yazar. Bu sözcüklerle karşılanan ideler, kişi bakımından kendilerinde bir haz taşımadıkları müddetçe, insanı eyleme geçirmez¹¹⁴.

“*Voluntas*: İrade ve onun hükmü hakkında insanların çok fazla kafasını karıştırmış olan *voluntas*, “ahlaki doğruluk” kavramını saptırarak ona “ahlaki iyilik” adını vermiştir. Kişinin herhangi bir eylemde aldığı ya da eylemin sonucu olarak beklediği haz, aslen özünde iyidir ve iradeyi harekete geçirmek için yeterli ve uygundur. Fakat bu hazzın kendi içinde çok nadiren değerlendirilen ahlaki doğruluğu, ne iyi ne de kötüdür ve hiçbir şekilde iradeyi harekete geçiremez; fakat haz veya acı olarak eylemin kendisine eşlik eder ya da eylemin

¹¹² Rogers, s.150.

¹¹³ Laslett, s.88, dipnotta bulunan John Locke, *The Reasonableness of Christianity* (1697), *Works*, 1801, cilt 8, s.139-140.

¹¹⁴ Leyden, s.70-72, s.72 dipnotta yer alan *Of Ethick in General*, sect.7.

sonucu olarak görülür. Bu, Tanrının ahlaki doğruluk ya da sapkınlığa, irade için uygun bir harekete geçirici olması adına eklediği ödül ve cezalarda açıkça görülmektedir, ki eğer ahlaki doğruluk özünde “iyi” ve ahlaki sapkınlık özünde “kötü” şeyler olsalardı bu eklentilere gerek de kalmazdı”¹¹⁵.

Locke’un düşüncesinde iyiliğin ve kötülüğün haz ve acı ile özdeşleştirilmediği ileri sürülmüşse de¹¹⁶, *Genel Olarak Etik* başlığını taşıyan metinde yer alan yukarıdaki önermede Locke’un böyle bir özdeşleştirmeye gittiği ve ahlaki iyi ve kötüyü haz ve acı veren olarak düşünmediği görülebilir. Locke için “iyi” her koşulda insan için değişmez bir doğru olmaktan öte, belirli bir koşulda insanın eğilim gösterdiği şeyden ibarettir. Öte yandan Locke’un yasanın gerçek anlamda yasa olabilmesi için yaptırımlara bağlanması ve öteki dünyanın kabulü olmadan yasanın yasa olarak kavranamayacağına ilişkin ısrarı da bu metinden anlaşılabilir. Cennetin arzu edilmesinden çok insanda açlığın ya da toplumsal saygınlığının yarattığı bir tedirginlik ağır basıyor ve irade her zaman tedirginlikler tarafından belirlenip haz ve acıya göre eyleme geçiyorsa, yasaya itaat ancak yaptırımlarla sağlanabilir. Leyden’e göre Locke’un ahlak anlayışı artık hedonist biçimde tanımlanır; Schneewind’e göre eylemi belirleyen sadece bir haz ve acı beklentisi olduğunun düşünülmesiyle insan eylemlerinin belirlenişi bakımından bir hedonizm söz konusu edilir¹¹⁷. Strauss ise bu hedonizmin kendine özgü bir hedonizm olduğunu belirtir; en büyük mutluluk, en büyük hazları duymakta değil, en büyük hazları üreten şeylere sahip olmakta yatar. Bu hedonist anlayış ise *Yönetim Üzerine İki İnceleme*’de siyasi hedonizme dönüşecektir¹¹⁸. Belki de Locke’un belirtmiş olduğu, hazla gerçekte neyi ifade ettiğimizi açık kılar; zira hedonist anlayış mülkiyetten ayrı düşünülemezdir. En büyük mutluluk en büyük hazzın duyulmasıyla sona erecekse, malik olmak bu haza süreklilik sağlar; hedonizm bu anlamda sürekli biçimde tüketmekle özdeşleşebilir.”

¹¹⁵ Ibid., s.73 (çeviri bana aittir).

¹¹⁶ James Hancey, “John Locke and the Law of Nature”, *Political Theory*, Sage Publications, cilt 4, sayı 4, Kasım 1976, ss.439-454, s.447.

¹¹⁷ Leyden, s.72; Schneewind, s.203.

¹¹⁸ Strauss, *Natural Right and History*, s.500, 502.

Copleston, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*'de iyi ve kötünün haz ve acı ile özdeşleştirilmesini bir dikkatsizlik olarak niteler. İyi ve kötü, haz veren ve acı verenin karşılığıdır. Leyden'in aksine, Locke iki farklı ahlaki prensip sunmamıştır. Ancak yine de hedonist bir yararcılık ögesinin bulunduğunu kabul etmek gerekir¹¹⁹. Didier okuması ise hedonizmi kabul etmez; Locke ne hedonisttir ne de Epikürçüdür; her haz iyi ile bağdaştırılmaz. İyilik ile hazzın, kötülük ile acının bir tutulması bambaşka bir amaç taşır. İyi ve kötüyü Locke sonradan Tanrısal ödüllendirme ve cezalandırma ile özdeşleştirmek için incelemiştir. O halde iyilik ve kötülük eylemin ürünü ve tabii sonucu olamaz; Didier'e göre Locke'un ahlaki baştan aşağı teolojiktir. İyilik gerçek anlamda ancak Tanrının iradesi ya da yasasına ilişkindir; ya da başka bir biçimde, iyilik ancak Tanrıdan gelir¹²⁰. Ancak iyi-kötü kavramlarının açıklanma nedeni, sadece ahlaki iyi ve kötü kavramlarının karşılanması için bir araç niteliğine indirgenecekse, Locke'un genel tutumu yine gözden kaçırılmış demektir. Locke, insanların bu idelere nasıl ulaştığını araştırır; iyi ve kötünün ardından, ahlaki kavramların nasıl kurulduğunun araştırılmasına geçecektir. Öte yandan, haz ve acı tüm idelere eşlik eden yalın ideler sınıfı içerisinde olup, olgusal özlerini bizim dışımızda tabiatla bulurken, tüm ahlaki kavramlarımız zihnin işlemleri ile elde edilip, tabii olmadıkları belirtilmiştir.

d) *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*'de Yasa

Locke, “ahlaki kurallar ya da yasalar” ifadesiyle, yasa kavramını devreye sokar. Öncelikle yasa, eylemlerimizi doğru ya da yanlış olarak değerlendiren bir otoriteyi ifade eder. İkincisi, kendisine uygun hareket edilebilmesi adına, çeşitli yaptırımlar öngörür; Locke'a göre ödüllendirme ya da cezalandırma her yasanın tabiatında bulunmak zorundadır, aksi halde tedirginlikler ve arzularla belirlenen eylemlere yön verebilmek mümkün değildir. Yasanın yasa olarak addedilebilmesi için, yaptırım gücü olmalıdır. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*'de yasa,

¹¹⁹ Copleston, s.132-133.

¹²⁰ Didier, s.56-57.

öngördüğü yaptırımlar bakımından üçe ayrılır. Bu üç yasa¹²¹, aynı zamanda ahlaki iyi ve kötü idelerine de kaynaklık eder:

- 1) Tanrısal Yasa (*Divine Law*): Tanrı, yaratma hakkı dolayısıyla, tüm insanlık üzerinde bir mülkiyeti haizdir. Aynı zamanda bu yaratma hakkı, kendi yarattıkları üzerinde bağlayıcı olan bir yasa koyma hakkını getirmektedir. “Tanrı, eylemleri en iyiye yöneltecek sonsuz iyi ve bilge varlıktır.” Günah ya da sevap idelerini elde ettiğimiz bu yasa, öbür dünyada Tanrı tarafından gerçekleşecek yaptırımlarla güçlendirilmiştir; tanrısal yasaya bağlı ödüllendirme ya da cezalandırma, dünyevi düzlemde gerçekleşmez. Söz konusu yasa iki şekilde insanlar tarafından bilinebilir; vahiy ya da tabii ışıkla, yani akılla. “Ahlaki doğruluğun tek gerçek mihenk taşı”¹²² olarak tanımlanan yasanın, en önemli ahlaki iyinin ya da kötünün belirleyicisi olduğu kabul edilse de, yurttaşlık yasasının aksine çoğunlukla göz ardı edilmektedir.
- 2) Yurttaşlık Yasası (*Civil Law*): Tanrısal yasa bir eylemin günah olup olmadığını belirtirken, yurttaşlık yasası, eylemin suç olarak nitelenip nitelemeyeceğini gösteren, suç idesini elde ettiğimiz yasadır. *Commonwealth* tarafından konulan ve kendi bireyleri üzerinde bağlayıcı gücü haiz yurttaşlık yasasına ilişkin ihlaller, dünyevi düzlemde *Commonwealth* tarafından cezalandırılır. Söz konusu yasaya itaatsizlik hallerinde yasanın uygulayıcı gücü olarak *Commonwealth* bireyin yaşamına son verebileceği gibi, özgürlüğünü ya da mallarını da elinden alabilir.
- 3) Kanı ya da Saygınlık Yasası (*Law of Opinion or Reputation*): İnsan topluluklarının yargılarından ya da alışkanlıklarından doğan bu yasa, bir eylemin erdemli olup olmadığını niteleyen yasadır.

¹²¹ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, II.28.7-10, s.283-284.

¹²² Bu yasa türlerinin arasında Tanrısal yasayı diğerlerinden üstün kılan “ahlaki doğruluğun tek gerçek mihenk taşı” ifadesi, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*’nin ilk basımında yer almaz. Locke her ne kadar sadece insanların böyle bir ayrıma nasıl geldiğini incelediğini belirtmişse de yöneltilen ciddi eleştiriler karşısında ikinci basıma böyle bir ifadeyi eklemek durumunda kalmış olabilir.

Toplulukların övme ya da yermelerine göre belirlendiğinden “teamül” ile karşılanabilecek bu yasa türü, her yerde farklılık gösterecektir. Ancak erdemın övülmeye değer şeyi ifade etmesi tüm topluluklar için ortaktır. Sivil toplumun ya da devletli toplumun başlangıcında insanlar cezalandırma ya da yargılama haklarından feragat etmişlerse de, bu feragat onların bir eylemi iyi ya da kötü olarak adlandırmalarını engelleyemez. Söz konusu yargılar, toplumdaki erdem ve kötülük ölçütlerini, başka bir deyişle davranış biçimlerini oluşturacaktır. Bu yasaya yasa niteliğini veren ise, övme ya da yermedir. Locke’a göre, bu yaptırımlar nitelik bakımından insanlar için oldukça önemlidir; hatta insanların bir kısmı Tanrısal yasayı ya da sivil yasayı ihlal etmek pahasına bu yasadan ve bu yasaya uygunluğun getirmiş olduğu saygınlıktan vazgeçmek istemez. Peki, kanı yasası erdemın gerçek ölçüsü olan Tanrısal yasadın nasıl farklılık gösterebilir? Locke’un yanıtı, insanların kendi çıkarları doğrultusunda hareket ettikleri ve bu doğrultuda başkalarının eylemlerini erdemli ya da kötücül olarak atfetmekten çekinmedikleri yönündedir. Bu yasanın insanların büyük çoğunluğu üzerinde temel bir niteliği bulunur; insan her şeyden önce topluluk halinde yaşar ve hiçbir zaman topluluktaki kişilerin kendisini kınamasından kaçınmaz. Bu bağlamda, Locke’un bu yasayı sonradan “kişisel kınama yasası” (ifade edildiği biçimde, *law of fashion or private censure*) olarak değinmesi anlamlıdır.

Ahlaki iyi ve kötü idelerini elde ettiğimiz bu üç tür yasa; Tanrısal, sivil, kanı yasası olmak üzere eylemlerimiz üzerinde belirleyici olurken, ahlak, eylemlerin söz konusu yasalara uygunluğuna ilişkindir. Öncelikle Locke’un pozitif yasaya uygunluğu ahlak ile özdeşleştirmesi ilginçtir; bu bağlamda bir yurttaşın yasalara uygun davranması onu aynı zamanda ahlaklı da yapar. *Yönetim Üzerine İki İnceleme*’de pozitif ya da tabii yasaya uymak aynı zamanda özgür

davranmak anlamına da gelecektir. O halde yasaya uygun davranmak kişiyi hem özgürleştirir hem de ahlaklı kılar. Öte yandan görüldüğü gibi tabii yasa ifadesi bu tabloda karşımıza çıkmaz; kavram Tanrısal yasa içerisinde değerlendirilir. Locke'un tabii yasa ifadesine yer vermediği ve Tanrısal yasaya oldukça kısa biçimde değindiği göz önünde tutulursa, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme* kavramı açıklama konusunda fazlasıyla yetersizdir. Eserin yayınlanmasının ardından Oxford çevresinden gelen Hobbesçuluk suçlamalarına karşı Tyrell, Locke'a 1663–1664 yıllarında Oxford'da yazdığı, bizim *Tabii Yasa Üzerine Denemeler* olarak bildiğimiz denemelerini yayınlamasını ve tabii hukuk konusuna açıklık getirmesini salık verir¹²³. Ancak Locke bu çalışmalarının yayınlanması konusunda istekli olmayacak, metinler okurla ilk defa 1954 yılında buluşacaktır. Yayımlanmasından itibaren de genel olarak bu denemeler Locke'un tabii hukuk ve tabii hak kavramlarının açıklanması adına yapılan okumalara temel oluşturacaktır. Ancak, öncelikle bu gençlik eserlerinin *Yönetim Üzerine İki İnceleme* ve *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme* yazarının düşüncesini aydınlatmak konusunda yardımcı olup olamayacağı araştırılabilir.

e) *Tabii Yasa Üzerine Denemeler'in Bağdaşmazlığı*

Latince olarak kaleme alınan bu metinler Locke'un Oxford'da ahlak felsefesi denetmeni olarak çalıştığı döneme aittir. Bahsetmiş olduğumuz üzere Tyrell'in ısrarları sebebiyle Locke bir dönem bu metinleri yayımlatmayı düşünse de, bu düşüncesinden hemen vazgeçmiştir. Leyden, Locke'un bu tutumuna ilişkin çeşitli nedenler sunar. Öncelikle söz konusu metinler Latince'dir ve XVII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İngiltere'de Latince eserlerin basılması konusunda yayınevleri oldukça isteksizdir; denemelerin İngilizceye çevirisi Locke'a zahmetli bir iş gibi görünmüş olabilir. İkinci olarak, Leyden'e göre bu metinler Locke'un ileride yazmış olduğu metinlere uygun olduğu ölçüde taslak işlevi görmüştür, Locke bu nedenle yayımlanmalarını gerekli bulmamış olabilir. Gerçekten de, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*'de kapsamlı bir şekilde ele alınan

¹²³ Leyden, s.13.

doğuşancılık eleştirisinin, özellikle ahlaki ilkelerin doğuştan olmadığına ilişkin itirazların temellerini bu metinlerde bulduğu söylenebilir. Locke'un kuramı içerisinde kullandığı çeşitli örnekleme, ilk olarak bu denemelerde karşımıza çıkar. Leyden'e göre bir diğer neden, Locke'un düşüncelerinde gözlemlenen değişimdir. Hedonist olarak nitelendirilebilecek düşünce çizgisi oluştuğunda, kanıtlanabilir bir ahlak felsefesi projesi geride bırakılmaktadır. Öte yandan Leyden ve diğer birçok yorumcunun da katıldığı gibi, 1660 ve 1688 devrimleri arasında Shaftesbury'nin¹²⁴ himayesi altına girmesinin de büyük etkisiyle, Locke'un düşünceleri büyük değişim göstermiştir; ilerleyen metinlerinde ahlak felsefesi ve yasa konusunda sessiz kalmaya başladığı ve daha çok bireysel haklar ve özgürlükleri savunduğunu görürüz. Ayrıca söz konusu denemelerin, Locke'un gençlik eserleri olduğu unutulmamalıdır; başyapıtları olarak adlandırılan eserlerinin tamamlanması ile bu denemelerin kaleme alınması arasında yaklaşık otuz yıl söz konusudur. Locke'un tüm bu nedenlerden ötürü, bu eserleri yayımlamaktan vazgeçtiği düşünülebilir¹²⁵.

Tüm bu nedenlerden ötürü belki de *Tabii Yasa Üzerine Denemeler*, olgunluk eserleriyle ancak uygun oldukları ölçüde birlikte okunmalıdır. Öncelikle metinlerin arkasındaki siyasi tavra göz atılabilir. 1661'de kaleme alınan *Yönetim Üzerine İki Tez*'de (*Two Tracts on Government*) ortaya konulan kuram, Locke'un olgunluk eserlerinden hoşgörü ve sivil yönetim düşünceleriyle ayrılır. Laslett'in belirtmiş olduğu üzere, bu noktada Locke'un düşüncesinin oldukça geleneksel ve otoriter bir bakışa sahip olduğu söylenebilir. Metne göre hükümdar mutlak bir gücü haiz olmalıdır, çünkü devletli toplum bunu gerektirir. Kutsal kitabın Tanrı olarak bahsettiği hükümdarlara, halk pasif biçimde itaat etmelidir. Neden olarak

¹²⁴ Kısaca Shaftesbury'nin Locke düşüncesindeki etkisine değinebiliriz. Locke'un yaşamını değiştiren karşılaşma, 1667'de gerçekleşir: Locke, dönemin İngilteresinin en güçlü isimlerinden Shaftesbury ile tanışır ve onun danışmanlığı görevine gelir. Shaftesbury aynı zamanda Laslett'e göre dönemin en "ilginç" isimlerinden de biridir. 1660 dönemi öncesi Kralcı, ardından parlamento taraftarı, Cromwell'in bakanı, sonrasında onun en güçlü muhalifi, Restorasyon'un mimarlarından olan Shaftesbury, Locke'u yönetimde çeşitli idari görevlere getirir. Locke, Laslett'in ifadesiyle Shaftesbury'e katılarak *petite bourgeoisie* iken *haute bourgeoisie* olur. Kaldı ki *Yönetim Üzerine İki İnceleme* de Shaftesbury'nin ısrarları ile kaleme alınan bir metindir. Bu açıdan Laslett; Shaftesbury olmadan Locke'un, Locke olamayacağını söyleyecektir (Laslett, s.25-28).

¹²⁵ Leyden, s.14-15.

ise Tanrının böyle istediği gösterilir. Ortaya konan bu yaklaşımın “liberal devlet” modeli ile bağdaşması mümkün değildir. Locke, *Yönetim Üzerine İki İnceleme*’nin birincisini Filmer’in *patriarcalism* kuramının eleştirisine ayırır; ancak bu dönemde Filmer’a büyük bir saygı duymuş olduğu gözlenir. Kaldı ki metnin yazıldığı dönem düşünüldüğünde Locke, Cromwell’in ölümünün ardından doğan kargaşa ortamına karşı oluşturulacak istikrarlı bir siyasi düzeni mutlak bir hükümdarda bulmuş olabilir¹²⁶. Söz konusu otoriter düşüncenin izleri *Tabii Yasa Üzerine Denemeler*’de de bulunabilir. Locke yönetme hakkını yine aşkın düzlemde bulacak, hükümdar karşısında pasif bir itaati öngörecektir. İnsan önce Tanrıya, ardından hükümdarına itaat etmelidir. Mutlak bir yönetim düşüncesi, Locke’un teolojik ahlaki bakışı ile de açıklanabilir; ilk günah ile cennetten kovulan insanoğlunu “yola getirmek” ancak mutlak biçimde tüm gücü haiz bir hükümdarla söz konusu olabilir¹²⁷. Locke’un bu metinlerdeki ahlak anlayışının gerçekten de teolojik olduğu söylenebilir. Bizi sürekli olarak tutkulara sürükleyen beden kötüdür. Öte yandan sürekli biçimde Tanrıya karşı ödevlerimizi bildiren, iyi ve kötüyü gösteren akıldır. İnsan arzularını yadsıyarak akla uygun biçimde yaşayabilir. Sadece vahiy ya da akılla keşfedilebilecek Tanrısal yasa, insanlara “sapkınlıklardan” kurtulmanın yollarını gösterebilir. Üstelik metinde Locke zaman zaman doğuştancılık terminolojisine başvuracak biçimde bu düşüncesini ortaya koyacaktır. Bu nedenlerden ötürü metnin öncelikle *Yönetim Üzerine İki İnceleme* ve *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme* ile bağdaşmayacağı açıktır. Öte yandan bu denemelerin Locke’un sonradan skolâstik yapısını sıklıkla eleştirdiği Oxford Christ Church College’de vermiş olduğu konferans

¹²⁶ Laslett, s.19-20. Göze’nin aktarttığı üzere Locke II. Charles’in ülkeye dönüşünü ve yapılan restorasyonu sevinçle karşılamıştır: “Ülkem ve kendim için isteyebileceğim bütün özgürlük, atalarımızın ileri görüşlülük ve sağduyusunun tesis ettiği ve majestelerinin sevindirici dönüşüyle restore edilen bu yasaların muhafazasından menun olmaktır. Otoriteye kimse benden daha fazla saygı duyamaz...” (Ayferi Göze, *Siyasi Düşünceler ve Yönetimler*, Beta Yayınları, İstanbul, 1995) Öte yandan Locke’un bu tutumu püritenliğine de bağlanabilir. Püritenler Cromwell’den itibar göremeyince en başta II. Charles’in tahta çıkışını desteklemiştir. Toku’nun belirtmiş olduğu üzere de, Locke’un bu döneme ait mektuplarında İngiliz Kilisesi’ni desteklediği görülebilir. Farklı inançlar Avrupa’ya kargaşadan ve askeri çatışmalardan başka bir şey getirmemiştir. Öte yandan bu farklılıklar insanları otoriteyi tanımamazlığa götürebilir. Locke’a İngilterenin siyasi geleceği konusundaki endişeleri, kargaşayı yatıştıracak mutlak bir yöneticinin gerekliliğini düşündürmüş olabilir (Toku, s.21).

¹²⁷ Ian Harris, *The Mind of John Locke: a study of political theory in its intellectual setting*, Cambridge University Press, Cambridge/New York, 1995, s.40.

metinlerinden oluştuğu düşünülürse, ne ölçüde özgün olarak kaleme alındığı da sorulabilir. Pre-modern unsurlar taşıyan *Tabii Yasa Üzerine Denemeler*, Locke’un tabii hukukçuluğuna ışık tutacaksa, Hancey’in dile getireceği gibi Locke’un tüm kuramı Ortaçağ Skolâstiğinin (Aquinolu Thomas ve Cicero’nun takipçisi olarak) bir devamı sayılabilir, Locke “son tabii hukukçu” olarak bile addedilebilir¹²⁸. Kaldı ki tabii yasa konusunda Locke’un bu metinlerde de çok açık olduğu söylenemeyecektir¹²⁹. Leyden’e göre Locke’un amacı da aslında tabii yasa kavramını ele almak değildir; tabii yasanın çalışılmasındaki amaç, bir etik kuramının temellerini oluşturmaktır¹³⁰. Ancak yine de Locke’un düşüncelerinin hangi noktadan temellendiğini görmek adına kısaca *Tabii Yasa Üzerine Denemeler*’de sunulan tabii yasa ve ödev kavramlarına bakılabilir.

Varlığını inkâr etmenin mümkün olmadığı ve kuşku duymanın bile “doğru” olmayacağı Tanrı, insanlara bir ahlaki kurallar bütünü, tabii yasayı (*lex naturae*) vermiştir. Bu yasa, mucizelerin tanıklığıyla ya da tabiatın değişmez akışıyla kendini insanlara gösteren Tanrının iradesidir. Seneca’nın “tek iyisi” ile özdeşleştirilen bu yasa, öncelikle tabii haktan ayrılmalıdır. Zira yasa her zaman bir şeyin yapılmasını emrederken, hak bir şeyin serbest bir biçimde kullanımı olgusunda temellenir. Locke ahlak kuramı dâhilinde haklardan değil, ödevlerden söz edecek gibidir. Tabii yasa, “tabiat ışığı ile öğrenilebilen, rasyonel tabiata neyin uyduğunu neyin uymadığını gösteren ve bu sebeple de emredici ve

¹²⁸ Hancey, s.441, 448. Hancey’e göre Locke, Aquinolu Thomas ve Cicero’dan beri gelen skolâstik tabii hukuk düşüncesini metinlerinin genelinde devam ettirmiştir. Bu bağlamda *Tabii Yasa Üzerine Denemeler* ve *Yönetim Üzerine İki İnceleme* arasındaki düşüncede büyük bir değişimin gözlenmediği söylenecektir. Hancey’e göre, Locke’un tabii hukuk düşüncesinin çerçevesini çizen *Tabii Yasa Üzerine Denemeler*’dir. Ancak Hancey yine de tabii yasa konusunda Locke’un çok açıklayıcı davranmadığını kabul edecektir.

¹²⁹ Schneewind, s.203, 213. Schneewind’e göre Locke’un bu çalışmalarını yayımlatmaması, bu çalışmaların Locke’un olgunluk dönemindeki düşüncelerini yansıtmayıp yansıtmadığı konusunda bir şüphe uyandırır. Laslett ve Leyden de çeşitli nedenlerden ötürü denemeler ile olgunluk dönemi eserlerini bağdaştırmaktan çekineceklerdir. Strauss’un *Natural Law and History*’i kaleme aldığı dönemde bu metinler yayımlanmadığından okumasının dışında kalmıştır. Ancak 1957’de *Tabii Yasa Üzerine Denemeler* yayımlanmış olmasına rağmen, Strauss’un Locke’a ilişkin gözden geçirilmiş makalesinde denemeler yine dışarıda bırakılmıştır. Yolton’a göre, *Tabii Yasa Üzerine Denemeler*’in çalışmada göz ardı edilmiş olması, Strauss okumasını bir kenara koymak için yeterlidir (Yolton, s.478).

¹³⁰ Leyden, s.60.

yasaklayıcı olan ilahi iradenin bir buyruğudur”¹³¹. *Yönetim Üzerine İki İnceleme*’de tabii yasa akıl yasası ve hatta sadece akılla ifade edilecek iken, denemelerde Locke tabii yasanın aklın buyruğu olarak karşılanamayacağını belirtir. Akıl bu yasayı sadece araştırır, keşfeder ve yorumlar. Aksini ileri sürmek, Tanrının iradesini yok saymak anlamına gelir. Akıl ile “bir temel tesis edilemez”¹³², akıl ile sadece yasanın bilgisine ulaşılabilir. Kimileri aklını bu yasanın keşfedilmesi için kullanmazken (bunun yerine bedeninin kışkırtmalarına kapılırlar); kimileri de kullanamaz (çocuklar, budalalar ve “erdemden hiç nasiplenmemiş” ilkel kabileler). Locke her ne kadar bu yasanın doğuştan olmadığını, akıl ve duyu deneyimi ile ya da vahiyle ulaşılabilirliğini belirtse de, ilk iki denemede, bu yasanın doğuştan olduğunu söyleyip *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*’deki ampirist söylem ile çelişki yaratacaktır¹³³. Peki, bu doğuştan olduğu imlenen yasanın varlığı nasıl kanıtlanır? Varlığı kesin olan yasayı öncelikle insanın vicdanı kanıtlar. Ayrıca tabii yasa söz konusu değilse, dünyevi yönetici sınırlandırılmaz; zira hükümdar yasa-koyucu olup pozitif yasaların üstündedir. Ancak bu yasa, hükümdar için de gereklidir; aksi takdirde toplumun kendisine itaati söz konusu olmaz, tabii yasa olmadığında insanların sözlerinde durmaları beklenemez. O halde Locke için pozitif yasanın bağlayıcı olmasının tek sebebi, tabii yasanın varlığıdır. Yasanın varlığını kanıtlayan bir başka neden de, bu yasa olmadığı takdirde erdem, erdemsizlik, hata, suç gibi kavramların temellendirilemeyecek olmasıdır. “İyi ve kötünün tabiatı ezelidir”¹³⁴, tüm erdem ve erdemsizlikler bu yasaya göre belirlenir. Akıl ya da vahiy, bu yasanın bilgisine erişebilir; aralarındaki fark sadece iletme yolları bakımından konu edilir, içerik ve bağlayıcılık yönünden bir fark söz konusu değildir. Locke’a göre tek başına akıl ve duyu deneyimi insanı bu yasaya ulaştırabilir. Ancak bundan önce kabul edilmesi gerekenler; bir yasa-koyucunun varlığı ve bizi iradesine uygun şekilde düzenleme isteğidir. “Tanrının varlığı ve ruhun

¹³¹ Locke, *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, s.19.

¹³² Ibid., s.29.

¹³³ Birinci denemede tabii yasa öncelikle kalplerimize yazılmış tanrısal buyruk olarak tanımlanır; ardından doğuştan olduğu ifade edilir (Ibid., s.19, 22). Denemelerin devamında bu ifadeler düzeltilmiş de olsa, Leyden metinlerde Locke’un yine de kesin biçimde doğuştancılığı reddetmekten çekindiğini belirtir (Leyden, s.47).

¹³⁴ Locke, *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, s.24.

ölümsüzlüğü ahlaki önermeler ve tabii kanun değilseler de, eğer tabiat kanunu olacaksa, bu ikisinin zorunlu olarak önceden kabul edilmesi gerekir. Zira bir kanun yapıcı olmadan kanun olamaz ve cezalandırma olmadan da kanun hiçbir fayda sağlamaz”¹³⁵. Yasa Tanrının iradesi olup, “bazı insanların iddia ettiği” biçimde, kendini koruma arzusuna indirgenemez; bu görüş kabul edilirse, insan için sadece yararlı olan şey “iyi” olacaktır. Ahlak, insan tarafından kurulamaz ve yararlılık yasaya temel olamaz; ancak yasanın bir sonucu olarak doğabilir. Bu yasaya itaatin gerekliliği üzerine Locke tanrısal yasa ve insan arasında “tabii bir yükümlülük” (*natural obligation*) bağı oluşturur. Tanrıya itaat etmek gerekir; çünkü o en iyidir, en çok bilendir ve her şeyden önce Yaratan’dır. Evrensel, değişmez ve süreklilik taşıyan yasa karşısında insan, Tanrısal irade bu yönde kullanıldığı için yasaya uymakla yükümlüdür. Hükümdara itaat bile buradan türetilir; hükümdar, yasa-koyma hakkını ya da egemenliğini Tanrıdan alır. Pasif itaatin kaynağından korkuyu uzaklaştırma çabasında Locke, hükümdara itaati tabii yasadandır, Tanrıdan temellendirir. Tabii yasa aynı zamanda hükümdara tabii ayrıcalıklarını tanımıştır. Kimileri diğer insanlardan farklı biçimde yönetici olarak doğar; bu hak ya da ayrıcalık onları yasadandır muaf tutmadığı gibi, kendilerine özgü ödevleri de beraberinde getirir¹³⁶.

İnsan hükümdara ama ondan önce Tanrıya itaat etmelidir. Tanrı, hiçbir amaç taşımadan evreni yaratmış olamaz; “belli bir amaç olmaksızın faaliyette bulunmak, böyle bir güce ters düşer”¹³⁷. Bir amaçla yaratılan insan da, varlığını borçlu olduğu yaratıcıya saygı duymakla yükümlüdür. “Ruhumuzu” borçlu olduğumuz Tanrı, dilerse yaşamımıza son verir. O halde insan her şeyden önce yükümlü bir varlıktır: Tanrıyı sevmeye, akılla yasasını keşfetmeye ve ödevlerini yerine getirip ona ibadet etmekle yükümlüdür. Tabii hukuk, Tanrı iradesidir, Tanrının iradesini belirttiği için de bağlayıcıdır ve doğrudur. Locke açık bir biçimde Tanrının tek mutlak kaynak olduğunu söylemekle birlikte, Leyden’e göre öte yandan “alternatif olarak”, rasyonel temelleri üzerinde yükselen bir etik

¹³⁵ Ibid., s.60.

¹³⁶ Hancey’e göre yöneticiye ve yönetilenlere tanınmış farklı hak ve ödevler ile kamusal alan ve özel alan ayrımı imlenmiştir (Hancey, s.449).

¹³⁷ Locke, *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, s.48.

anlayışı da ortaya koyar ve bu bağlamda Grotius'un tabii hukuk kuramına yaklaşır¹³⁸. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*'ye taşınacak iradecilik (*voluntarism*) ve rasyonalizm (*intellectualism*) tartışması bu şekilde gündeme gelebilecekse de, en azından denemelerde Locke'un yasayı Tanrının mutlak iradesinin bir ifadesi olarak vurgulaması, iradeci bir yaklaşımın ağır bastığını gösterir. Ancak Locke sanırız aynı zamanda iradeci yaklaşımdan da kuşku duyar; bu anlayış etiğe ister istemez bir keyfilik getirecektir. Kanıtlanabilir bir etiğin ileri sürülme nedeni de burada yatıyor olabilir.

2. Tabii Yasa Kavramına Getirilen Yeni Yaklaşım

a) Tabii Yasanın Rasyonelleştirilme Çabası

Peki, metinlerde sorunlar yaratan ve bu sorunları ister istemez tabii hak kavramına taşıyan tabii yasa için genel olarak *Yönetim Üzerine İki İnceleme* ve *Hıristiyanlığın Rasyonelliği* çalışmaları ile birlikte neler söylenebilir? Locke *Hıristiyanlığın Rasyonelliği*'nde, Aquinolu Thomas ile birlikte tabii hukuk kuramcılarının aklın keşfedebileceği bir ahlaksal yasa olduğunu ortaya koymak adına sıklıkla başvurdukları, Yeni Ahit'in Romalılarına ilişkin mektup bölümünde yer alan hükme yer verir: "Kutsal Yasadan yoksun ulusların da yasanın sözlerini yerine getirmeleri, yasanın onların kalplerinde yazılı olduğunu gösterir; vicdanın sesi ise buna tanıklık eder"¹³⁹. Locke'un söz konusu önermeye katılmayacağı açıktır. Öncelikle *Tabii Yasa Üzerine Denemeler*'den farklı biçimde vicdan, sadece eylemlerin bir yasaya uygun olup olmadığına ilişkin kişisel bir yargılamaya da kanıdan ibarettir; insanlar utanç ya da pişmanlık duymadan da bir yasayı çiğneyebilir. Öte yandan doğuştan ideler düşüncesi bir "önyargı öğretisidir"¹⁴⁰, ampirist söylem içerisinde yasanın bilgisinin doğuştan olmadığı düşünülür. Ahlaki kurallara ilişkin görüşlerde insanlarda genel bir uyuşma görebilmek zordur. Her yaşta her insanda evrensel olduğu kabul edilecek olan ise mutluluğa

¹³⁸ Leyden, s.52.

¹³⁹ Schneewind, s.201.

¹⁴⁰ Hünler, s.46.

karşı duyulan bir iştahdır. Tabiat insana bir mutluluk isteği ve mutsuzluktan kaçınma eğilimi vermiştir; Locke için insanların mutluluğa olan çekimleri Newton'un çekim kuralı gibi tabii bir zorunluluktur. Bu tabii ilke, mutluluğa götürüleceği düşünülen bir iyinin yokluğunda duyulan tedirginliğin giderilmesi ya da bu iyinin arzu edilmesi eğilimi olup, anlama yetisindeki bir “doğruluk” izlenimine ilişkin değildir. Öte yandan ahlaksal ilkeler her zaman kanıtı ihtiyaç duyar; doğuştan oldukları söylenecekse, bu ilkelerin kişi tarafından duyulduğu anda sorgulanmaz bir doğruluk olarak onaylanması gerekir. Ancak, “aynı şeyin hem var olup hem de yok olması olanaksızdır” önermesi kadar apaçık, kanıtı ihtiyaç duymayan ahlaksal ideler bulunmaz. Locke için verilen sözün yerine getirilmesi yadsınamaz bir ilke kabul edilmekle birlikte, Locke bu ilkenin “doğruluğuna” ilişkin verilecek yanıtların farklılığına dikkat çeker; öteki dünyada kendisini ödül ya da cezanın beklediğini düşünen bir Hıristiyana bu ilkenin nedeni sorulduğunda, “Tanrı böyle istemiştir” yanıtı alınacaktır. Bir Hobbesçu, kamusallığın bu ilkeyi gerektirdiğini, uyulmadığı takdirde *Leviathan*'ın cezalandıracağını söyleyecektir. Eski düşünürlerden biri ise, bu ilkeye uyulmamasının, “insan tabiatının en büyük kusursuzluğu olan erdeme” ters düşeceği yanıtını verir¹⁴¹. Locke, ahlakın kaynağının Tanrı ve yasası olduğunu belirtmişse de, Tanrı idesine sahip olmayan toplumların da erdem, adalet gibi ilkelerle düzenlendiklerini belirtir. “Ahlakın gerçek temelini oluşturan, karanlıkta insanları gören, ödül ve cezaları elinde bulunduran ve en mağrur suçluyu yargılamaya gücü yeten Tanrının iradesini ya da yasasını”¹⁴² bilmeyen toplumların, yine de bir takım ahlak kuralları ile toplum halini sürdürdükleri kabul edilmelidir. Locke, hırsız çetelerinin bile bir arada kalabilmek için bir takım ahlaksal ideleri izlediklerini söyler; adalet ve dürüstlük insanların toplumsal bağlarıdır, birliğin bozulmaması adına “adalet inancı ve ilkeleri”¹⁴³ korunur. *Yönetim Üzerine İki İnceleme*'de kendisini bulacak ifade, doğruluk ve söze

¹⁴¹ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, I.2.5, s.42.

¹⁴² Ibid., I.2.6, s.43.

¹⁴³ Ibid., I.2.2, s.40. Burada tabii yasanın ödevlerinden “adalet ilkeleri” olarak bahsedilmektedir. Polin'e göre Locke'un tabii hukuk düşüncesinin temelinde bir adalet kavramı bulunmaktadır. Tabii yasa bu bağlamda adil düzene ilişkin kurallar bütünü olarak, adalet yasası olarak adlandırılabilir; *justitia, eximis illa lex naturae et omnis societatis vinculum* (Polin, s.265-266).

bağlılığın insana özgü olduğudur¹⁴⁴. Bu bakımdan Locke, “kamusal mutluluk” gereğiyle yararlı ve zorunlu ilkelerden bahsederken, tanrısallığın dışında rasyonel temellerini bulacak olan bir etik düşünmüş olmaz mı? Strauss, *Hıristiyanlığın Rasyonelliği*’nde verilen önermelere dikkat çeker; ahlak, gerçek kaynağını Tanrının yasa ve iradesinde buluyor olsa da, bazı ilkeler Tanrısallık temellerinden ayrılrsa, yine kendi temelleri üzerinde duracaklardır. İyi ve kötünün ölçütünü veren, zorunlulukların getirdiği bu kurallar, insanlar tarafından toplumun bağıni kuran, övgüye layık ilkeler olarak kabul edilir¹⁴⁵. Strauss bu ilkeleri vahiyden ya da pozitif tabii yasadaki ayırarak tabii yasanın bir parçası olarak düşünecektir. Öte yandan Strauss, Locke’un akıl yasası ile sadece kamusal mutluluğa ilişkin olan, zorunlulukların dayattığı ve Tanrıya inanç gerektirmeyen kurallar olacak “kısmi yasa”yı tanıdığını söyler, ancak sonunda tabii yasanın tümünün Locke için gerçek anlamda bir yasa olamayacağını söyleyerek¹⁴⁶...

b) Locke Metinlerinde İradecilik Tartışması

Söz konusu sorun, iradecilik tartışmasını beraberinde getirir. Locke yasanın ve etiğin kaynağını, sunmuş olduğu biçimde tamamen Tanrı iradesi olarak mı görmektedir yoksa yasanın Tanrının dışında kendi tabiatı bulunmakta mıdır? Tanrı iyi olanı gösterirken, bu nitelik ilkenin kendiliğinde midir, yoksa Tanrı gösterdiği için mi iyidir? İradeci bir yaklaşım kabul edildiğinde; Tanrı iradesi tek başına bir şeyi iyi olarak belirleyecekse, Locke’un Tanrısı ister istemez bir “tiran” benzer¹⁴⁷. Tanrının yaratıkları olduğumuza göre, onun yasa koymaya hakkı olduğu, eylemlerimizi iyiye yöneltecek kadar iyi ve bilge olduğunun düşünüldüğü söylenir. Sonsuz iyi olarak sunulmasıyla Tanrının tiran olarak imlenmesinden belki kaçınılabılır; ancak Locke, akıl yürütme ile nasıl bir Tanrı idesine ulaştığımızı izlerken bu özneliği dışarıda bırakmıştır. Bu bağlamda iyi ve

¹⁴⁴ Locke, *Two Treatises Government*, II.14, s.295.

¹⁴⁵ Strauss, *Natural Right and History*, s.213 dipnot 64’te bulunan John Locke, *Reasonableness of Christianity (The Works of John Locke in Nine Volumes)*, Rivington, London, 1824, cilt 6, 12. basım, s.144, 139.

¹⁴⁶ *Ibid.*, s.212-215.

¹⁴⁷ Schneewind, s.307.

“şefkatli” bir Tanrının varlığı, akıl ile bilinemeyecekse bunun böyle olduğu sadece vahiyden öğrenilebilir ve bilginin değil ama inancın konusudur. Kendisini iradeci olarak okutan önermelerin yanında, Locke’un tanrısallığın dışında varlığını sürdürebilecek bir tabii yasa düşünen Grotius’a yaklaştığını düşünen Forde, yine de Locke’un Grotius’u reddedeceğini düşünür. Grotius için Tanrı olmasa da tabii bir yasa varlığını sürdürecektse, *Hoşgörü Üzerine Bir Mektup*’taki (*Epistola de Tolerantia*) önerme Grotius’un düşüncesi ile paralellığe imkân vermez: “Düşüncede bile olsa, Tanrıyı işin içinden çıkarmak, her şeyin dağılıp çözümlenmesine yol açar”¹⁴⁸. Ancak Klever’in Spinozacı Locke okuması göz önüne getirilirse, bu ifade belki Tanrı olmazsa hiçbir şeyin varolamayacağını ve kavranamayacağını söyleyen¹⁴⁹ Spinozacı bir anlam taşır. Öte yandan iradeci bir yaklaşım, Tanrının bu mutlak iradesini okumada ister istemez ilk örneklerden ve ilkelerden yola çıkacak, Locke’un tehlikeli bulacağı biçimde etiğe bir keyfilik getirecektir. Tüm bilgiyi deneyden türeten ampirist yöntemin böyle bir imlemeden çekinmiş olması gerekir. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*’de Locke, tartışmayı sonlandırabilecek bir önermeye yer vermiştir. Simmons’un dikkat çektiği önermede Locke, Tanrının iyi olanı seçemeyeceğini söyler. Tanrının iradesi en iyi olanla belirlenmişse de, bu onun özgürlüğünü engellemez. *Hıristiyanlığın Rasyonelliği*’nde ise, kendi tabiatında yapılanmış tabii yasanın evrensel olduğu ve şeylerin tabiatını değiştirmeden ve evrende düzensizlik meydana getirmeden değiştirilmesinin mümkün olmadığı ifade edilir¹⁵⁰. İyi ve

¹⁴⁸ Forde, s.398; John Locke, *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup* (çev. Melih Yürüşen), Liberte Yayınları, Ankara, Ocak 2009, s.74.

¹⁴⁹ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, IV, s.97.

¹⁵⁰ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, II.21.50, IV.18.8; s.208, 580; Simmons s.23. Ancak Simmons’a göre yine de bu ifadeler iradeci bir yaklaşımı göz ardı etmek için yeterli değildir. Tanrının emirleri kendi tabiatlarından dolayı değil, Tanrının yaratma hakkının karşısına yerleşen yükümlülük gereği iyidir. İradeci bir yaklaşımın ağır bastığını kabul eden Simmons, arkasından şu sorunun araştırılmasına geçer: Tanrıya neden itaat etmek gerekir? Yanıt “yaratma hakkı” (*right of creation*)dır. Locke’un *Yönetim Üzerine İki İnceleme*’de belirttiği üzere, herkes Tanrının işçiliği olmakla O’nun mülkiyeti altındadır. Simmons, Tanrı ve yasanın gücünü bu yaratıcılık üzerinde temellendirse de öncelikle hedefin Tanrı-krallar olduğu söylenebilir; onlar topluluğun üzerinde büyük bir gücü haiz olabilir, bilgili ya da erdemli olabilirler. Ancak hiçbiri yaratma hakkı bakımından Tanrıya eş olamaz. O halde Tanrı *sui generis*’tir; dünyevi yöneticiden farklı biçimde itaat bekler, çünkü O Tanrıdır. Ancak Simmons buradan yürüyerek şu önermeyi de ekler: Bir şey iyi ya da kötüdür çünkü Tanrı emridir (Ibid., s.30-36; Locke, *Two Treatises of Government*, II.6, s.289). Schneewind ise bir yaratıcı iradenin yaratmış olduğu varlıkları kontrol edebilmesinden çıkacak yaratma hakkına, Locke’un Tanrıyı bir tirana dönüştürmekten

kötü ile belirlenmek zorunda olan bir Tanrı söz konusu ise Locke'un iradeci yaklaşımlardan uzaklaştığı, öte yandan tabii yasayı tabii bir zorunluluk olarak imlediği düşünülebilir.

Tabii yasa; ahlaki yasadır, tanrısal yasadır, akıl yasadır ya da tek başına aklın¹⁵¹ kendisidir. Birbirlerinden nitelik bakımından ayrılmayan iki yolla, akıl ve vahiyle bu yasanın bilgisine ulaşılabilir. *Tabii Yasa Üzerine Denemeler*'de sunulduğu biçimde akıl yasanın kendisi değil, yasayı sadece keşfedecek olandır. Aklın bize ödevlerimizin bilgisini getirdiği söylenebilirse, bu keşif insan tabiatının özünde önceden mevcut olan bir yasanın keşfinden ibaret olup, bu bilgi bir (*reconnaissance*) tanımadır¹⁵². Ödevden söz edilebilmesi için, öncelikle bir yasa ve yasa-koyucu kavramı gereklidir. Bu yasa-koyucu Tanrıdır. Tanrı, yasanın yasa niteliğini öteki dünyada verdiği ödül ve cezalara bağlamıştır. Locke'un metinlerinde sunulan tabii yasa budur. Öncelikle bir yasa-koyucunun tanınması gerekliyse, Polin'e göre tabii yasa öncelikle herkese, Tanrıya saygı duymasının ödev olduğunu öğretir. Söz konusu ödev, Tanrı idesine sahip olmayan biri tarafından yerine getirilemeyeceğine göre, Locke'un hoşgörüsünün ateistleri içine almaması anlaşılabilir. Ateistler tabii yasayı temelden inkâr ederek, kendilerini siyasi toplumun dışında tutmuş olurlar¹⁵³. Ateistlere karşı takınılan tutumdan dolayı Polin'e katılan Rogers, yine de Locke'un "otonom bir etik" vaat ettiğini düşünür. Etik, matematik gibi kanıtlanabilir; çünkü ilkeleri ilk örnekler olup tabiatta kendiliğinden bulunan şeyler değildir. Zihin tarafından kurulan açık

kaçınabilmek üzere başvurduğunu düşünür. *Tabii Yasa Üzerine Denemeler*'de tabii yasaya göre eyleminin tek başına cezalandırılma korkusu ile işlemeyeceğini düşünmüş olan Locke, yasayı Tanrının "hakklılığına" başvurarak çözmeye çalışmış ve eylemlere bu şekilde yön verilebileceğini düşünmüşse de, *İnsanın Anlama yetisi Üzerine Bir Deneme*'de ve *Genel Olarak Etik*'te insanı eyleme geçirecek herşeyin bir haz ya da acı beklentisi olduğu söylenmiştir. Bu bağlamda Locke'un Tanrısı iradeci bir okumada tirana dönüşmek durumundadır (Schneewind, s.214). Öte yandan *Yönetim Üzerine İki İnceleme*'de yaratma hakkını düşündüren ifadeler sunulmuş olsa da, "Tanrının mülkiyeti altında olma", aslında farklı bir şeyi işlemek için kullanılır. Locke herkesin Tanrının işçiliği olduğunu söyler, ancak her zaman "eşit" bir biçimde diyerek. Locke tabii eşitlik kavramını sunmak adına herkesin Tanrı karşısında eşitliğini vurgulamak ister, bu anlamda ifade edilenin, otoriter bir dünyevi yönetici anlayışının karşısında, egemen güç de dahil olmak üzere herkesin tabii olarak eşitliğine ilişkin olduğu söylenebilir.

¹⁵¹ Locke, *Two Treatises of Government*, I.101, II.2-6-11-181; s.232, 289, 211, 407.

¹⁵² Althusser, "Raymond Polin Üzerine, John Locke'un Ahlak Politikası", s.52 dipnot 4'te bulunan Polin, *La Politique morale de John locke*, s.101 vd.

¹⁵³ Polin, s.267.

önergeler üzerinde temellenen bir etik söz konusu ise, bu önerme aynı zamanda kesinliğinin ve doğruluğunun Tanrıdan bağımsız olduğunu söylemektir¹⁵⁴. Peki, tabii yasa ya da tek başına akıl, vahiyden ne derece bağımsız olabilir?

c) Kutsal Kitap ve Yasa İlişkisi

İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme'de tabii yasa sözcüğüne yer verilmemesine ilişkin Tyrell'in itirazı karşısında Locke, tanrısal yasadan tabii yasayı ve tabii pozitif yasayı anladığını belirtir. Akıl ya da akıl yürütme ile ulaşılan tabii yasanın bilgisi söz konusu edilmekte ise, öncelikle Locke'un akıl yürütmeye ilişkin tanımına bakılabilir. Akıl yürütme zihnin, deneyden edindiği idelerden yetileri ile çıkarımlarda bulunup varmış olduğu önermelerin kesinlik ya da olasılığına ilişkindir. İnanç ise, olağanüstü bir iletişim yoluyla Tanrıdan geldiğine duyulan güvene dayanan önermeler için onaylama olarak tanımlanır. Dördüncü kitap XVIII. bölümün başlığı açıktır; inanç ve akıl birbirlerinden tamamıyla farklıdır. İnsan için bunların sınırlarını bilmek önem taşır. Vahiy belki aklın tek başına ulaşabileceği önermeleri bildirebilir; ancak Locke'a göre burada aklın sağlayacağı bir kesinlik mümkün değildir. Locke öncelikle vahiy, aklın açık kanıtlarına karşı olduğunda kabul etmeyecektir. Locke'a göre ideler arasında uyuşma ya da uyuşmamanın açık algısına ya da "bilgiye" karşı çıkacak önermeleri, insanlara ne kadar zorlasanız da kabul ettiremezsiniz. Vahyin önermesi, insan yetileri ile tabii yoldan kavranamayacak şeylere ilişkin ya da bu bağlamda akılla ne çakışan ne de örtüşen önermeler ise bunlar aklın üstündeki şeyler olup sadece inancın konusudur. Ölülerin dirilip yeniden yaşamlarını sürdürmesi örneğinde olduğu üzere, bu önerme aklın üstündedir ve aklın bununla yapabileceği bir şey olmadığı söylenir. Ancak vahyin bildirdikleri yine aklın ışıyla okunmalı ve bunların vahiy olup olmadığına karar verilmelidir. "Eğer inanç bizi gütmesi gereken ışıkta, birinin Şeytanın kuruntuları ile Kutsal Tinin esinlerini birbirlerinden nasıl ayıracağını sorarım." Locke'un yanıtı akıldır; akıl

¹⁵⁴ Rogers, s.148-149, 151.

insanın son yargıcı ve her şey için tek yol göstericisi olmalıdır. Başka bir ifadeyle, akıl insanın tek kılavuzudur¹⁵⁵.

Locke'un akıl ve vahyi birbirinden ayırdığı, "tabii vahiy" (*natural revelation*) olarak adlandırdığı akli vahye tercih ettiği söylenebilir¹⁵⁶. Ruhun ölümsüzlüğü, aklın üstündeki şeylere yerleştirilmiş ve inancın konusu yapılmıştır. Akıl, öteki dünyanın varlığını kavrayamaz. Ancak vahyin gerçekten vahiy olduğunu değerlendirecek olan yine akıldır. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*'de öteki dünyanın bir olasılık¹⁵⁷ olduğu söylenmiştir. Tabii yasaya yasa niteliğini veren bir olasılık olarak kalmak durumunda olan, akılla kavranması mümkün olmayan öteki dünyadaki yaptırımlardır. Locke, Harris'e göre bu yaptırımların kesinliğini bildirmek konusunda çaba da harcamayacaktır¹⁵⁸. Ancak akıl bu yasayı yasa olarak kavrayamayacaksa, gerçek anlamda bir yasadan söz edilebilir mi? Strauss yorumunu izlersek, öteki dünyanın yaptırımları ancak vahiyle bilinebiliyor olsa da, bu bir yaptırımın olduğu bilgisi olup yaptırımın mahiyetine ilişkin değildir. Öteki dünya üzerine tüm bilinebilecekler de vahiyle sınırlı kalır. Locke, Yeni Ahit'te İsa'nın yasayı en açık ve en güvenli biçimde insanlara sunduğunu belirtir. Ancak Strauss'a göre Locke bunu gerçekten imlediyse, vahye dayalı tabii yasa temelinde bir siyaset felsefesi oluştururdu. Ancak Locke, *Yönetim Üzerine İki İnceleme*'yi yazmıştır; kendi kuramını ortaya koyduğu ikinci incelemesinde neredeyse vahye hiç yer vermeyerek... Aynı zamanda yasayı bu şekilde kutsal yasayla özdeşleştirmek, deneyden kaynaklanmayan, akılla keşfedilemeyecek öncesiz ve sonrasız bir yasayı kabul etmek demektir. Strauss'a göre, Locke'un yasası vahyin yasası ile özdeş değildir. Locke, vahye dayanan bir kuramın evrensel olmayacağını, farklı inançların olduğunu bilmektedir. Strauss Locke'un, vahyin yardımı olmadan tek başına tabii ışıkla bilinebilecek bir tabii yasa ifade ettiğine işaret eder; bu bağlamda Althusser, Polin, Yolton gibi yorumcuların "çarpıtma" olarak nitelediği Strauss okumasında,

¹⁵⁵ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, IV.18.2-4-5-6-7-8-9-10-11, IV.19.12-15; s.576-591; Locke, *Two Treatises of Government*, I.58, s.200.

¹⁵⁶ Forde s.397; Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, III.9.23, s.403.

¹⁵⁷ *Ibid.*, II.21.72, s.222.

¹⁵⁸ Harris, s.269.

tabii yasanın Locke için gerçek anlamda bir yasa olmadığı söylenebilir, “akıl tabii yasayı yasa olarak kabul edemez”¹⁵⁹.

d) Tabii Yasadan Pozitif Yasaya Geçiş

“Yeni Ahit’te İsa yasayı en açık ve en güvenli biçimde insanlığa sunmuştur.” Strauss burada bir sorun görüp bu önermeyi *Yönetim Üzerine İki İnceleme*’nin tutumu ile gidermeye çalışsa da, Locke’un önermesi aslında Strauss’a bir engel oluşturmaz. Söz konusu önerme, Spinoza’nın *Teolojik-Politik İnceleme (Tractatus Theologico-Politicus)* metninin ruhunu izleyerek teologlara karşı alınmış bir tavidir ve *Hıristiyanlığın Rasyonelliği* bu bakış açısından okunabilir. Kutsal kitabın yorumuna ilişkin söz konusu eser, 1694’de yazarının adı gizli tutularak yayımlanır. Bugün genellikle “tabii din”¹⁶⁰ anlayışı ile Hıristiyanlığın uzlaştırılma çabası olduğu belirtilen çalışma, dönemi içerisinde fazlasıyla radikal bulunacak, Hıristiyanlığı küçümsediği iddia edilecektir. Locke’u yakından tanıyan Damaris Cudworth’un bildirdiği üzere 1680’lerin hemen başında Locke’un inançlarında büyük bir değişim görülürken ve Hıristiyanlık üzerine söylemi tartışmalı bir noktaya yönelirken, kendisini Hobbesçuluk suçlamaları karşısında bulur.¹⁶¹ Suçlamalar sadece Hobbesçuluk ile de kalmaz; örneğin John Edwards tarafından İsa’nın tanrısallığını inkâr ettiği ve Teslis kuramını yadsıdığı gerekçesiyle ateizm ile özdeş görülen sozzinicilik

¹⁵⁹ Strauss, *Natural Right and History*, s.202-206; Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, I.3.13, IV.4.18; s.63, 475; Yolton, s.479; Althusser, “Raymond Polin Üzerine, John Locke’un Ahlak Politikası”, s. 54.

¹⁶⁰ Macit Gökberk’in belirtmiş olduğu üzere bu kavram, Aydınlanma Çağı’nın yaygın bir din anlayışı olup, öncelikle mezhep farklılıklarının üstünde bir dine bakış çabası olarak dile getirilmektedir: “Her türlü dış form ve gelenekten (tarihten) bağımsız olarak insanın doğasında yerleşik inançlardan kurulmuş bir din”; bu anlamda tarihi olanın karşısına tabii olanı koyarak...Gökberk’e göre, Locke salt akıl dinini ortaya koyacak biçimde bir “deist” değildir; Locke’un çabası Hıristiyanlığın ve akıl dininin uzlaştırılmasında aranmalıdır. Ancak Locke’un bilgi kuramındaki ampirist ve nominalist tutumuyla, akıl dini görüşüne yer vermesi ister istemez çelişecektir. Gökberk’e göre, salt akılla temellendirilen bir felsefi din metafiziktir ve Locke’un bilgi yaklaşımına göre metafizik söz konusu olamaz (Gökberk, s.321-322, 325).

¹⁶¹ Willis, *Hıristiyanlığın Rasyonelliği*’nde öne sürülen tezin *Leviathan*’ın “Karanlığın Krallığı Üzerine” adlı dördüncü bölümünden ödünç alındığını söyleyecektir ki, iki metin arasında büyük bir benzerlik olduğu kabul edilebilir. Locke, kendini savunurken *Leviathan*’ı okumuş olmasına rağmen bunu kabul etmemiştir; ifadeleri sadece dört İncil’in yazarlarından ödünç alındığını belirtmiştir (Laslett, s.72).

(*socinianism*) ile suçlanır¹⁶². Kaldı ki Wootton'a göre Locke gerçekten de bu mezhebin bir üyesi olmuştur¹⁶³. Dunn'a göre Locke'un metni dogmalardan arındırılmış bir Hıristiyanlığa çağrıdır; Sybikowski'ye göre ise Boyle, Le Clerc ve Spinoza'dan esinlenmiş bu çalışma Hıristiyanlığın gerçekten bir azımsanmasıdır¹⁶⁴. Locke öncelikle kutsal kitaba ilişkin bir okuma tekniği üzerinde durur; bu bağlamda metni sadece kendi üzerinden okumak, kavramları imlendikleri biçimde anlamaya çalışmak gerekir. Söz konusu çaba taraflı davranmadan metni, kutsal kitabın ruhunda yatan yardımseverlik ilkesi ile okuma çabasıdır. "Kutsal kitabın sözcükleri kendilerini en iyi biçimde yorumlar"¹⁶⁵. "Akademi gibi çalışmaya başlamış kiliseler", kutsal kitabın sözlerini giydiren süslemiş, bu "üstün kalite" çıkarımları insanlara pek bir şey öğretememiştir. Teologlar kutsal kitabın yorumunda teoloji ve felsefeyi birbirlerine karıştırmış, Aristoteles'in felsefesi ile Yeni Ahit'i bulandırmışlardır¹⁶⁶. Ancak Locke'un dostu Le Clerc'in ifade ettiği biçimde, "Tanrı bizi felsefeci yapmak için İncil'i vermemiştir"¹⁶⁷. Bu açıdan Strauss'un işaret ettiği önermeye tekrar dönülebilir; İsa'nın yasası tek başına okunduğunda herkes için açıktır. *Hıristiyanlığın Rasyonelliği*'nde Locke tabii pozitif yasayı ikiye ayırır; Hıristiyanlığın yasasının yanında herkese evrensel olan bir tabii yasa bulunmaktadır. İsa'yı peygamberi olarak sayan her Hıristiyan da, hem bir deist hem de bir Hıristiyan olarak bu iki yasayı çalışmakla yükümlüdür¹⁶⁸. Öncelikle sadece İsa'nın kabul edilmesiyle Hıristiyan addedilmek, Forde'un belirttiği üzere mezhep kavgalarının dışında

¹⁶² Dunn, s.30.

¹⁶³ Wootton'un belirttiği üzere Locke 1681'de liberal protestan bir mezhep olan sozzincilik ile tanışmış, danışmanlığını yaptığı Shaftesbury'i bu inanca döndürmüş, Shaftesbury de 1683'de ölüm döşeginde inancını itiraf etmiştir. Wootton'un önerdiği üzere *Hıristiyanlığın Rasyonelliği*'nden *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*'ye dönecek bir okumada, ruhun ölümsüzlüğünün rasyonel bir kanıtlamasının yapılmadığı ve teslis kuramını açıklamak üzere başvuru geleneksel töz yaklaşımının reddedildiği de görülebilir (David Wootton, "Introduction", *Political Writings* (ed. David Wootton), Penguin Books, London/New York, 1993, ss.7-122, s.70-71).

¹⁶⁴ Dunn, s.108; James Sybikowski, "The Critique of Christianity", *The Enlightenment World* (ed. Martin Fitzpatrick), Routledge, London/New York, 2007, ss.41-56, s.42.

¹⁶⁵ Locke, *Two Treatises of Government*, I.25, s.176.

¹⁶⁶ Klever, "Locke's Disguised Spinozism", s.9-10, s.9 dipnot 32'de bulunan John Locke, *Reasonableness of Christianity (Works)*, Scientia Verlag, Aalen, 1963, cilt 7, s.175.

¹⁶⁷ Elizabeth, s.39.

¹⁶⁸ Strauss, *Natural Right and History*, s.203 dipnot 48'de bulunan John Locke, *A Second Vindication of the Reasonableness of Christianity (Works)*, cilt 6, s.229.

hoşgörüyü getirecek bir Hıristiyan dininin kabulüdür; Locke dinin, insanların yaşamlarını dindarlık kurallarına göre düzenlemek adına kurulduğunu söyleyip onu siyasetin alanından tamamen ayırır¹⁶⁹. Locke'un akıl ve vahiy arasında yarattığı uçurum, *Hoşgörü Üzerine Bir Mektup*'ta devletli toplum ve “kiliseler” olarak geniş biçimde tanımlanan dini topluluklar arasında kurulur. İleride hoşgörü konusu içerisinde değineceğimiz üzere söz konusu eserde belirtildiği gibi, bir Hıristiyan, ruhun kurtuluşu için İncil'i takip ederse de bu konu siyaset alanını ilgilendirmez. Kaldı ki İncil siyasetten neredeyse hiç bahsetmez. Locke'un belirttiği biçimde; Yahudi devletinin kurulmasına ilişkin bölümler bir kenara bırakılırsa kutsal kitap siyasete değinmez ve Tanrı devletinin işleyişi hakkında özel ilkeler getirmedeği gibi dünyevi yönetimi ilgilendirecek bir ödevde bulunmaz. Locke'a göre rasyonel varlık olarak insan, tüm bu ilkeleri kendi bulacaktır¹⁷⁰. *Hoşgörü Üzerine Bir Deneme*'de belirtildiği üzere, İncil'de Hıristiyan devleti diye bir kavram yoktur; İsa bir devlet kurmaz¹⁷¹. Bu nedenle Musa'nın aksine İsa'nın öğretisi esastır; çünkü İsa sadece evrensel sevgiyi buyurmuştur. Buradan da Forde'un da belirttiği biçimde Locke'un Hıristiyan olmayanlara da bir “kurtuluş” yolu sunduğu söylenebilir. İncil'de Hıristiyan dininin ilkeleri yanında evrensel bir tabii yasa bulunmaktadır ve bunu akıl ile de keşfedebilecek kişi yine Tanrı tarafından mükâfatlandırılır¹⁷². Ancak bu önermeler Locke'un hoşgörüsünün Katoliklere ve ateistlere açılmaması hususunda sorun yaratır. Bu sınırlama belki dönemin İngilteresinin siyasi tercihlerine indirgenebilir ya da ironik olarak değerlendirilebilir. Ancak siyasi bir tutum söz konusu ise ateistler ile de kimlerin kastedildiğini belirlemek gerekir. Locke kimsenin Tanrının varlığını inkâr edecek kadar “vahşi” olamayacağını söylemektedir. Öncelikle vahşi ifadesine dikkat etmek gerekir. Ardından *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*'de sunulan bir önermeye dönülebilir: Batının tarih sayfalarında “kara bir leke olarak kalmış” ateistlerin varlığını, denizciler Brezilya ve Karayip Adalarına yaptıkları keşiflerle göstermemiş midir¹⁷³?

¹⁶⁹ Forde, s.407.

¹⁷⁰ Yolton, s.487.

¹⁷¹ Locke, *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*, s.63.

¹⁷² Forde, s.407.

¹⁷³ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, I.4.8, s.59.

Locke'un sivil toplumdaki dışlanan ateistlerinin bu bağlamda Amerika yerlilerini işaret ettiği düşünülebilir; kaldı ki bu tutum Locke'un sömürgeci amaçları ile de uyum içindedir. Ancak böyle bir yorum da güçlükler barındırır; zira Locke putperestleri değil sadece ateistleri hoşgörmeden dışlamıştır. Bu bağlamda Tanrının Locke için ahlaksal olarak zorunlu olduğu düşünülebilir; ancak ateist sözcüğü ile de neyin ifade edilmiş olduğunun açık olmadığını da belirtmek gerekir. Locke yine de ahlak kuramında dinsel ilkelerden ayrılmış aklın keşfedebileceği ya da akılla özdeşleştirilen bir evrensel yasaya yer verir. Tek başına aklın bulabileceği yasa söz konusu edildiğinden Strauss'un öteki dünyayı aklın kavrayamayacağını ve bu bağlamda yasanın yasa olarak bilinmeyeceği önermesi ciddidir. Locke daha da ileri gider ve Tanrıdan esinlenen kişilerin ya da peygamberlerin de vahiy yoluyla, başkalarına duyum ve düşünümle edinmediği bir yalın ide sunamayacağını söyler¹⁷⁴. Bu bağlamda ampirist yöntemin sürdürüldüğü görülebilir.

Locke'un 1681 tarihli notlarında, esinlenmenin akla aykırı olacak herhangi bir ilkeyi temellendiremeyeceği ifadesi ile karşılaşırız¹⁷⁵. Wootton'a göre Locke teolojik önermeleri bir kenara iterek Kutsal Kitabın sadece akılla yorumlanabileceğini düşünür; bu tutum da inancın karşısında aklın bağımsızlığını savunan Aydınlanma düşüncesine uygundur¹⁷⁶. Ruhun ölümsüzlüğü düşüncesi buraya yerleştirilirse; deneyimin insana sadece ölümlü olduğunu göstermesi bakımından aklın bu ilkeyi kabul edebilmesinin beklenemeyeceği söylenebilir. O halde Locke için İsa'nın açık biçimde imlediği ve aklın tek başına bulup çıkarabileceği ilke nedir? Buraya belki kabaca "komşunu sev" olarak belirtilebilecek yardımseverlik ilkesi yerleşebilir. Bu kural, hem İncil'in ruhunda yatan ilkedir, hem de *Anlama Yetisinin Yönetimi*'nde belirtildiği gibi, etiği temellendirmek ve insan toplumunu düzenlemek için nihai gerçektir. Herkes "Tanrı ya da ne dersek diyelim" aynı varlığın üretimi olmak adına eşittir ve bu eşitlik değerlerini sevmesini gerektirir. Tabiat insanı toplumsal bir varlık olarak

¹⁷⁴ Ibid., IV.18.3, s.576.

¹⁷⁵ Locke, *Political Writings*, s.239.

¹⁷⁶ Wootton, s.70.

yaratmış, kendi türüyle birlikte yaşama eğilimi ve zorunluluğu vermiştir. Toplumsal zorunluluğu içerisinde insan kendi yararı için, aklıyla kendi türünü sevmesi ve zarar vermemesi gerektiğini bilir. Bu bağlamda ilk bakışta Strauss'un belirttiği üzere vahiy “fuzuli” görülebilir¹⁷⁷.

Locke için tabii eşitlik, insanlar arasındaki ortak sevgiyi gerektirdiğinden, birbirlerine karşı ödevlerinin de kaynağıdır. *Yönetim Üzerine İki İnceleme*'de sunulduğu üzere eşitlik, ödevlerin ve karşılıklı sevginin inşa edildiği, adalet ve yardımseverlik ilkelerinin türetildiği noktadır. Locke bu eserinde Hooker'dan alıntılarla insanların kendileri kadar başkalarını da sevmesinin ödevi olduğunu, başkalarını da eşiti olarak gördüğünden hepsi için ortak bir ölçütün, bu anlamda bir yasanın söz konusu edilmesi gerektiğini anladıklarını belirtir. Tek bir ölçüt; bu ölçüt “arzuya aykırı da olsa”, sadece kişi için değil tüm insanlar için böyle olacağından, “kamusal mutluluk” için uygulanabilir görünür. İnsanların kendi aralarındaki eşitlik ilkesinden, çeşitli kurallar ve ölçüler, yaşamın yönlendirilebilmesi adına “tabii akıl” (*natural reason*) tarafından çizilir¹⁷⁸. Ancak bu evrensel sevgi ilkesi Locke için pozitif bir ödev yüklemeyi; söz konusu olan ancak negatif bir biçimde dile getirilecek biçimde, “kimsenin yaşamına, özgürlüğüne ve mallarına zarar vermemektir.” İlk temel arzu kendini koruma arzusudur. İnsan öncelikle kendini korumak için elinden geleni yapar; ancak bu korumanın gerçekleşebilmesi için toplumsallığın ya da kamu mutluluğunun gerektirdiği gibi insan başkalarını da eşiti gördüğünden onlara zarar vermemesi gerektiğini bilir. Bu bakımdan herkes aklına uyarak barışçı bir ortamda birlik içinde yaşayabilir. Ancak devletli toplumu “çare” olarak sunan bir düşünce, tabii yasanın hüküm sürdüğü tabii hali ister istemez “zararlı” olarak nitelemek zorundadır. Tabii yasanın devlet öncesindeki işlevsizliğinden, yine yasanın yasa olmadığı, sadece aklın sunduğu ilkeler olduğu düşünülebilir; çünkü Locke'un sunduğu üzere tabii yasa herkes için açıksa da, insanların büyük çoğunluğu bu yasanın bilgisiz olarak kalmışlardır. Akıl tek başına “saçma” arzuları bastırabilir, barış içinde yaşamayı mümkün kılabilirdi. Ancak, insanlar çoğunlukla akıllarını

¹⁷⁷ Strauss, *Natural Right and History*, s.209.

¹⁷⁸ Locke, *Two Treatises of Government*, II.5, s.288.

kullanmamış ve aklın buyruğu ile kişisel çıkarlar çatıştığında akla ihtimam göstermemişlerdir. Locke, insanların genellikle eylem ve düşüncelerinde akıldan ziyade gelenekleri ve alışkanlıkları takip ettiğini düşünür. Alışkanlık, tabiatan daha büyük bir güce sahiptir. Bilgisizlik, tembellik, eğitim eksikliği ya da dikkatsizlik, çoğunluğu alışkanlıkları izlemeye götürür. Gurur, hırs gibi tutkuların da insanlar nadiren kurtulabilmektedir¹⁷⁹. Bu noktada ise Locke'un yasa-koyucu, cezalandırıcı bir Tanrıya dayanan teolojik görünümü bir ahlak sunuşu anlam kazanabilir. İnsanlar bu yasanın bilgisine erişemiyor ya da çıkarları doğrultusunda bu yasaya aldırıyorlarsa, evrensel sevgi ilkesi, halk yığınlarına (*multitude*) mucizelerle ya da ödül ve cezalarla yaptırımlara bağlanarak kabul ettirmeye çalışılabilir. Basit insan yığınlarına bir şeyi kabul ettirmenin en kolay yolu, "bir kral ya da yasa-koyucu" gibi bir Tanrının ödevleri karşısında itaat beklediğidir¹⁸⁰. Bu da en iyi biçimde mucizelerle sağlanabilir. Locke mucizelerin fiziksel bir olasılıkları olmadığını düşündüğünü ima ederek Strauss ve Klever'a göre gizli biçimde Spinoza'yı takip edecektir¹⁸¹. Kaldı ki vahyin ikna etme yolu olarak sunulması Spinoza düşüncesi ile buluşabilir. Ancak vahyin de yardımseverlik ilkesini iletme adına elverişli olmadığı düşünülür. *Hıristiyanlığın Rasyonelliği*'nden *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*'nin üçüncü kitabına dönersek, ahlak düzleminin insanlar için en büyük güçlüğü yarattığı belirtilir. Bu güçlük öncelikle kutsal kitabın yorumunda belirginleşmektedir. Burada yazılanlar her ne kadar doğru olsa da, okuyucuyu sıklıkla şüpheye düşürecek cinstendir¹⁸². O halde Locke'un tabii yasa kavramı bizi devletli toplumun gerekliliğine taşıyacaktır. Tabii yasa tabii halde işlevsiz kaldığından ya da akılla tek başına yasa olarak kavranmadığından gerçek anlamda bir yasa olmayabilir. Öte yandan Locke'un bu yasanın altın kuralını kimi zaman tabii zorunluluk olarak imlemiş olması da yasa sözcüğüyle

¹⁷⁹ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, I.3.24-25, s.71-72.

¹⁸⁰ Klever, "Locke's Disguised Spinozism", s.10'da bulunan Locke, *Reasonableness of Christianity*, s.139, 142, 146.

¹⁸¹ Ibid., s.10, dipnot 33'de bulunan John Locke, *John Locke: Writings on Religion* (ed. Victor Nuovo), Clarendon Press, Oxford, 2002, s.44; Strauss, *Natural Right and History*, s.210, dipnot 57'de bulunan Locke, "A discourse of miracles", *Works*, cilt 8, s.260-264, *Reasonableness of Christianity (Works)*, cilt 8, s.135, 146.

¹⁸² Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, III.9.22-23, s.402-403.

karşılanamayacağını düşündürür. Bu okuma kabul edilmeyecek ve tabii yasanın gerçekten yasa olduğunda ısrar edilecekse Locke'un bu yasayı "gizli kalmış bir yasa" olarak belirttiği de göz ardı edilemez.

Sonuç olarak tabii yasa kuramı bizi pozitif yasanın ya da gerçek anlamda tek "yasa"nın gerekliliğine götürmektedir. Pozitif yasa ya da insani yasa ile ancak barışın sağlanabilmesi için zorunlu olan sevgi ilkesine bir bağlayıcılık kazandırılabilir: "İncil'in istediği budur, aklın buyurduğu budur ve içinde doğduğumuz doğal ortaklığın bizden talep ettiği budur"¹⁸³. Tabii yasa ya da akıl bize modern devleti çare olarak gösteriyorsa, yine modernitenin pozitivizmini sınırlandırmak adına etiğe ihtiyaç duyulur ve bu aşamada Locke'un ahlak kuramının tabii yasa kavramından değil, tabii hak üzerinden biçimlendiği ileri sürülebilir. Locke'un tabii hukukçuluğunun temelini, tabii hak kavramı yerleşir. O halde tabii yasa kavramından hareketle, *Yönetim Üzerine İki İnceleme*'ye ve burada ortaya konulan "hak kuramına" ilerlemek mümkün olabilir.

IV. Tabii Hak Kavramı

A- *Yönetim Üzerine İki İnceleme* ve Modern Devlet Kuramı

XVII. yüzyıl İngilteresi sıklıkla mezhep kavgalarına, parlamento ve kral arasında yaşanan çekişmelere sahne olmuştur. İngiltere'nin son Katolik hükümdarı II. James, 1685'de tahta geçerek hükümdarın iktidarını sınırlandırma çabası içerisindeki parlamentoyu dağıtmış, Katolikliği halka zorla kabul ettirmeye çalışmıştır. Halkın başlattığı ayaklanma 1688 Devrimi'ne dönüşmüş, devrimin ardından parlamento kralın vesayetinden kurtulmuştur. Parlamento tarafından görevinden alınan II. James, 1689'da kuzeni XIV. Louis'nin yanına, Fransa'ya sığınmıştır. II. James yerine geçen Orange valisi William, ilk olarak Haklar Bildirisi'ni (*Bill of Rights*) kabul ederek yasa yapma yetkisinin parlamentonun

¹⁸³ Locke, *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*, s.41.

elinde olduğunu, üye seçiminin serbest biçimde gerçekleşeceğini kabul etmiştir¹⁸⁴. Locke ise 1689’da sürgünden dönmüş ve 1690’da siyasi metin *Yönetim Üzerine İki İnceleme*’yi adını gizli tutarak yayınlamıştır. Locke’un bu eserinin 1688 Devrimi’nden önce mi yoksa sonra mı yazdığı tartışılmış olsa da, bugün genel olarak Laslett’in, eserin devrimden önce yazıldığı görüşü genel kabul görmektedir. Bu görüş, eserin olağan bir durumu meşrulaştırma çabası olup bir devrim kitapçığına indirgenmesinin mümkün olmadığını, Locke’un bu devrimi öngöreceğ biçimde metnini kaleme aldığını söylemektir¹⁸⁵. Bu tartışma bile Locke’un eserinin kendi dönemine ne kadar bağlı olduğunu gösterir. Ancak sadece tarihsel bağlulukları nedeniyle bir siyasi metni eleştirmek de anlamsız olabilir. Copleston, Locke’u bu biçimde eleştirenlere, her devlet kuramı çalışmasının ister istemez kendi dönemi içerisinde kalmak durumunda olduğunu hatırlatır¹⁸⁶. Kaldı ki tarihsel somut verilerden yola çıkmak ve sadece akıl yürütmeye dayanmamak, ampirist bir yöntemle uyumlu da görülebilir. Ancak Locke ideal bir düzenin peşinde devlet mekanizmasını bir kurguda, sözleşme düşüncesinde temellendirecektir ve bu bağlamda rasyonel bir tutum sergileyecektir. Touchard, *Yönetim Üzerine İki İnceleme*’de savunulan tezin Locke’dan önce savunulmamış bir tez olmadığını, ancak metnin tam da yayımlanması gereken zamanda yayımlanarak günün düşüncelerine tercüman olduğunu yazacaktır; bu bağlamda 1688 Devrimini öngören bu metnin, gelişen burjuvazinin arzularını dile getirdiği söylenebilir¹⁸⁷. Locke ise *Yönetim Üzerine İki İnceleme*’ye dönemin dışında bir evrensellik öngöreceğ ve eserini Aristoteles’in *Politika*’sının (*Politeia*) hemen yanına yerleştirecektir¹⁸⁸.

İki bölümden oluşan eserin birinci bölümü, I. Charles tarafından “Sir” unvanı verilmiş Robert Filmer’in *Patriarcha* eserinde ortaya koyduğu kuramın çürütülmesine ayrılır. Filmer, kuramında siyasi iktidarın kaynağını Adem’in özel

¹⁸⁴ Göze, s.428.

¹⁸⁵ Laslett, s.20; Hünler, s.60.

¹⁸⁶ Copleston, s.105.

¹⁸⁷ Göze, s.169, dipnot 233’de bulunan Touchard, *Histoire des Idées politiques*, Paris 1970, cilt 2, s.373.

¹⁸⁸ Laslett, s.3.

mülkiyetinde ve babalık hakkında bulur. Locke'un modern kuramını sunmadan önce bu pre-modern meşruiyet bağıını kesmesi gerekir. Driver, Locke'un birinci incelemesinin geçmişle hesaplaşırken, ikincisinin geleceğe baktığını belirtir¹⁸⁹. Bu bağlamda ilk metin modern düşüncenin Ortaçağ zihniyeti ile hesaplaşması olarak okunabilir. Geçmiş dönemlerinde Filmer'a saygı duymuş olduğu düşünülürse, Locke'un kendisiyle de hesaplaştığı düşünülebilir. Filmer, kuramını oluştururken kutsal kitaptan yola çıkmışsa önermelerin yine aynı kaynaktan çürütülmesi gerekir. İkinci incelemede ise Locke'un kutsal kitaba başvurmadan teolojiden bağımsız bir düşünsel yapı kurduğu kabul edilirse de, Harris'in belirttiği biçimde, seküler bir devlet mekanizmasının teolojik terimlerle sunulmuş olduğunu kabul etmek gerekir¹⁹⁰. Öncelikle Locke'un ikinci incelemede sunmuş olduğu kuramdan kısaca bahsedebilir ve Locke'un tabii hukuk kuramları içerisindeki yerini tespit etmeye çalışabiliriz.

İlk sorumuz: Egemenlik, Filmer'in iddia ettiği gibi ilk kral olarak addedilen Adem'den kaynaklı kalıtsal, tanrısal, değiştirilemez, mutlak ve sınırsız bir "haktan" gelmeyecekse, meşruiyet ilişkisi nasıl kurulabilir? Locke düşüncesi öncelikle pre-modern meşruiyet bağıını kesecek, ikinci incelemede meşruiyeti sözleşme kurgusunda bulacaktır. Bir tabii hal kurgusu içerisinde eşit bireyler sözleşmeye verdikleri rızalarıyla sivil toplumu ya da devleti kurar. Toplumsal sözleşme düşüncesi ile modern bir kavram olan "ulus" devreye sokulur ve egemenlik bu kavramın üzerine inşa edilir: "Egemenlik varlığını doğrudan doğruya sözleşenlerin yaptığı toplumsal sözleşmeye borçludur"¹⁹¹. Siyasi iktidarın kaynağını Tanrıda bulan Filmer'in karşısında, Hobbes ve Locke konuyu dünyevi düzlemde temellendiren iki modern ulus-devlet kuramcısıdır. Bu bağlamda Locke'u Hobbes'un tamamen karşısında kuran bir okuma ikinci incelemenin de aslında Hobbes'un reddedilişi olduğunu ileri sürse de, Laslett'in de belirtmiş olduğu üzere ortaya konulan düşüncenin Hobbes'u hedef aldığı düşünülmesi

¹⁸⁹ Hünler, s.60.

¹⁹⁰ Harris, s.192.

¹⁹¹ Cemal Bâli Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, Haziran 2005, s.97.

bir hata olacaktır¹⁹². Locke'un pre-modern bir anlayışa saldırıları Hobbes'ın kuramına uğramaz. İki düşünür arasında kurulabilecek benzerlikler de aslında hiç de şaşırtıcı olmayacaktır; zira söz konusu olan iki modern devlet düşüncesidir ve ister istemez söylenen sözler birbirine benzeyecektir. Ancak *Leviathan* modernitenin belki de ilk sorununu açık bir biçimde göstermişse, Locke'un çabası bu sorunun giderilmesi üzerinde ilerler: Siyasi iktidarın sınırları nereye kadar uzanabilir? Bu noktada Locke, Hobbes'dan ayrıldığı oranda "liberal devlet" modelini imleyecektir.

Locke'un mutlakiyete karşı çıkışı Filmer'i hedef gösterse de, ister istemez Hobbes'un kuramını da karşısına alır. Ancak yine de Laslett'in belirttiği hataya düşmemek, Hobbes'u Filmer'a indirgememek gerekir. Locke'un mutlakiyetten (*absolutism*) ne anladığını, sözcüğün dönemi içerisindeki günlük kullanımından anlamaya çalışabiliriz. Mutlakiyet sözcüğü ile karşılanan; hiçbir insani güce bağımlı olmamak, bu bağlamda hesap verebilir olmamaktır. Sözcük I. Charles'in ifadesinde anlam kazanır: "Hükümdar, eylemleri yüzünden kimseye hesap veremez"; "Tanrıdan başka" diye ekleyerek¹⁹³... Otoriter bir devlet modeline karşı devleti sınırlandırma çabasında olan bir kuramın devletin öncesine yerleşen tabii hal kurgusu; *homo homini lupus* biçiminde düşünülmecektir. Locke'un tabii hali bir özgürlük hali olmakla birlikte, herkesin dilediğini yapabilmesi anlamında bir özgürlük de değildir. Özgürlüğün yeni tanımında, insanlar ancak bir yasaya uydukları ölçüde özgürdür. Pozitif yasa düşünüldüğünde, devletli toplum içerisinde özgürlükten, ancak hakların ödevlerle dengelenmesi noktasında bahsedilebilir. Tabii halde de, insanlar akıl sayesinde tabii hakların yanında ödevlerini bilerek barış durumunda yaşayabilir. Özgürlüğün Locke için diğer anlamı, insanların bir başkasının hâkimiyetinde olmamalarıdır. Tabii halde insanlar başkasının iradesi altında değillerse ve barış içerisinde yaşayabilirlerse, devletli toplumun da böyle olması gerekir: "Kimse durumunu kötüleştirmek için değiştirmek istemez." Dünyevi yöneticinin bu anlamda bir iradesi olamayacağına göre, mutlak monarşi bir yönetim biçimi olarak görülmez. Ancak öte yandan

¹⁹² Laslett, s.67.

¹⁹³ Harris, s.194.

devlet bir çare olarak düşünüldüğünde, bu tabii hal kurgusu değişmeye başlayacaktır. Locke'un kuramsal hali gerçekten de özgürlük hali olmaktan uzaklaşır, insanların çıkarlarının peşinden gittiği, tabii yasayı ya da ödevlerini takip etmedikleri bir hale dönüşür. "Gizli kalmış bir yasa" ifadesi ile tabii yasanın işlevsizliğinin belirtilmesinden, gerçek anlamda bir yasanın söz konusu olmadığı düşünülebilir. Çünkü Locke için en başta mülkiyet kavramı içerisinde ele alınan tabii vazgeçilmez haklar, insanların aşırılıkları karşısında ancak modern devlet yapılanması içerisinde güvence altına alınabilir.

B- Tabii Hukuk Geleneğindeki Kırılma

Leviathan ile ulus-devlet olarak adlandırabileceğimiz yapılanmanın kökeni Tanrısal değil; insanidir. Hobbes'un tabii halinde insanlar eşit olup güvenlikten yoksundur. Bireyden hareket eden Hobbes'un kuramında güvenlik amacıyla tek taraflı bir sözleşmeye insanlar rızalarını verir ve insanların bu rızasından dünyevi yönetici meşruiyeti alır. Meşruiyet ilişkisi egemenlik olup Locke'un özdeşleştirdiği biçimde egemenlik, yasa yapmayı ifade eder. Meşruiyeti sözleşme düşüncesinde bulan bir kuram, bu bağlamda pozitivisttir. Moderniteyle pozitivism atlandığı kabul edilirse, tabii hukuk kuramlarının geleneksel olandan nasıl ayrıştığını ve modernite içerisinde nasıl anlam kazandıklarını görmek gerekebilir. Sokrates, Platon, Aristoteles ve Hıristiyan düşünürlerin çizdiği tabii hukuk kuramları skolâstik tabii hukuk içinde kalırlar. Teolojinin kaynağı olarak izlenen tabii yasa kavramına başvuran geleneksel yaklaşımların aksine XVII. yüzyıla geçildiğinde, tabii hukuk yaklaşımlarının teolojiden bağımsızlaşma çabası içerisinde olduğunu görürüz¹⁹⁴. Kırılma Aquinolu Thomas ile başlayıp Grotius ile devam edecektir. Grotius'un iyinin Tanrı buyurduğu için iyi olmadığını ve tanrısallığın dışında iyiyi belirten kuralın tek başına durabileceğini söylemesi; tabii hukukun rasyonelleşmesi, Tanrıdan bağımsız bir tabii hukukun düşünülmesidir. XVII. yüzyılda Tanrının rolünün ortadan kaldırılmaya çalışılması, akli inançtan bağımsızlaştırma amacındaki rasyonel çabayla örtüşür.

¹⁹⁴ Strauss, *Natural Right and History*, s.120, 164.

Öte yandan bu yaklaşım, başta Protestan-Katolik karşıtlığına bir çözüm olarak düşünülmüş de olabilir. Bu nedenle dinden bağımsız olacak ve mezhep savaşlarının üstüne yerleşecek rasyonel bir tabii hukukun oluşumu, belki de ilk defa uluslararası hukuktan söz edebilmenin de koşullarının yaratılması, modern düşüncenin doğuşu ile olacaktır. Locke'un *Tabii Yasa Üzerine Denemeler* ile *Yönetim Üzerine İki İnceleme*'si birlikte okunacaksa, iradeci bir yaklaşımın rasyonel bir çabayla uzlaştırma çabası onu Suârez düşüncesine yaklaştırabilir. Bix'e göre Suârez de çelişkili biçimde eylemlerin özünde iyi ve kötü olduğunu, ancak Tanrı istediği için iyiyi yerine getirmemiz gerektiğini savunmaktadır¹⁹⁵. Öte yandan bu uzlaştırma çabası Tanrının her daim işlevsel bir temel olmasından da kaynaklanabilir. Hak ve ödevlerin temeli, Tanrı imgesinden bağımsız bir şekilde nasıl düşünülebilir? Böyle bir çabanın güçlükleri açıktır. Ancak *Tabii Yasa Üzerine Denemeler*'i bir kenara koyarak Locke'u olgunluk eserleri doğrultusunda okuyacak olursak, Locke'un temelini Tanrısallıkta bulan iradeci bir tabii hukuk düşüncesinden koptuğu ve *Yönetim Üzerine İki İnceleme*'ye gelirken düşüncesinin rasyonelleştiğini kabul etmek gerekir. Bu bağlamda Locke, Pufendorf, Grotius gibi isimlerle modern tabii hukuk düşüncesi içerisinde yer alacaktır. Schneewind de, Locke'un kendisini Aquinolu Thomas'tan ayırıp kendi yüzyılında Grotius ile gelişmeye başlayan tabii hukuk geleneği içerisine yerleştirdiğini belirtir¹⁹⁶. Bu tabii hukuk geleneğinde de sözleşme düşüncesinin devreye sokulduğu görülmektedir. Rasyonalist ya da modern tabii hukuk yaklaşımlarında, tabii hukuk ile pozitif hukuk arasına aklın yerleştirildiği söylenebilir. Bu anlamda tabii hukukun rasyonelleşmesi, onun bir ölçüde pozitifleşmesidir¹⁹⁷. Locke meşruiyet ilişkisini sözleşme düşüncesinde bulacak, tabii yasa kavramı dünyevi düzlemde modern kavram ulusun yaratıcısı olacağı bir yasanın gerekliliğine işaret edecektir. Amaç, sözleşmenin meşrulaştırılması ise tabii yasa kavramı bu amaca hizmet eder. Ancak modernitenin iradi pozitivist çerçevesini kırmak için yine etik gerekir ve modern tabii hukuk kuramları bu etiği yasa değil, tabii hak kavramı üzerinden

¹⁹⁵ Brian H. Bix, "Doğal Hukuk: Modern Gelenek" (çev. Ertuğrul Uzun), *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, cilt 6, sayı 2, 2004, 291-343, s.299.

¹⁹⁶ Schneewind, s.209-210.

¹⁹⁷ Cemal Bâli Akal, *Varolma Direnci ve Özerklik*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, Ekim 2005, s.236.

temellendirir. Her insan, “İnsan Tabiatı” gereği evrensel ve ortak haklara sahiptir ve pozitif düzlemde bu haklarla donatılmış şekilde yer alır. Zuckert, geleneksel tabii hukuk kuramlarının ödev tartışması içerisinde kaldığını, modern tabii hukuk yaklaşımlarının ve Locke’un düşüncesinin ise haklar ve özgürlükler tartışmasına yöneldiğini belirtir¹⁹⁸. D’Entreves’e göre de, modern hukuk kuramlarının ilgi alanı, öncelikle özgürlüklerin ve hakların savunulmasına ilişkindir¹⁹⁹. Pozitivizmi yumuşatmak ve siyasi iktidarı sınırlandırmak için Locke’un ahlak kuramı, tabii hak üzerinden temellenir. Öncelikle bu tabii hakların korunması devletin kurulum amacı olurken, modern devlet yine bu vazgeçilmez haklar tarafından sınırlandırılmaktadır. Yasama, yürütme güçleri bile kaynağını bir ödevde değil, insanın tabiattan gelen bir hakkında, cezalandırma hakkında bulur. Öte yandan bu hak modeli, liberal çabayla da özdeşleşir. Negatif özgürlük, bireysellik, piyasa ekonomisi ve sınırlı devlet ilkeleri ile özdeşleşen bir liberalizm, devleti bir amaca indirgeme çabasında yönetimi bireylerin hakları ve amaçları ile sınırlamaya çabalayacak ve “hukukla yasanın arasını açtığı”²⁰⁰ gözlenecektir. Bu nedenlerden ötürü Locke’un *Yönetim Üzerine İki İnceleme* adlı çalışması içerisinde bir “tabii hak kuramından” bahsedilebilir. “Burada tabii yasanın özelliklerine ya da onun cezalandırma ölçütlerine girmek, şimdilik amacımızın dışındadır”²⁰¹. Locke’un merkezden yasa kavramını çıkardığı ve yerine hak kavramını geçirdiği düşünülebilir.

C- Merkez Kavram Olarak “Tabii Hak”

Hak kavramının *Yönetim Üzerine İki İnceleme* içerisindeki önemi düşünüldüğünde, Locke’un hakları ele alışı yine yeterli bulunmayacaktır. Locke tabii hakka ilişkin bir tanım yapmaz; öte yandan bu kavramı “güç”, “özgürlük”, “ayrıcılık” sözcükleri ile de karşılar. Tanrının dışında etiğe temel arayan modern

¹⁹⁸ Bix, s.303 dipnot 46’da bulunan Michael P. Zuckert, “Do Natural Rights Derive From Natural Law?”, *Harvard Journal of Law and Public Policy*, sayı 20, 1997, s.695.

¹⁹⁹ Simmons, s.68, dipnot 3’de bulunan A. P. D’Entreves, *Natural Law*, Hutchinson University Library, London, 1951, s.59; Bix, s.303, dipnot 45’de bulunan d’Entreves, *Natural Law*, s.51-62.

²⁰⁰ Akal, *Varolma Direnci ve Özerklik*, s.275.

²⁰¹ Locke, *Two Treatises of Government*, II.12, s.293.

tabii hukuk kuramlarının bu çabasındaki güçlük, Locke'un kimi zaman hakları Tanrısal ödevlerden çıkarmasına neden olacak; hak ve ödev kavramları arasındaki ilişki okuyucuya sorun yaratacaktır. *Yönetim Üzerine İki İnceleme* üzerinde yapılan okumalar da, hak ya da ödev verilen önceliğe göre ikiye ayrılır. Hak temelli (*right based*) okumalar Strauss gibi yasayı geçersiz kılarak ya da Strauss'dan farklı biçimde tabii yasayı tutarak, Locke'un tabii hakları kendini koruma arzusundan çıkardığını düşünecek; ödev temelli (*duty-based*) okumalarda tabii yasanın verdiği ödev tabii hakkın kaynağını oluşturacak, hak ödev kavramından türetilecektir²⁰². Ancak bu güçlüğü bir kenara bırakarak, öncelikle birinci incelemede hakkın nasıl sunulmuş olduğuna ve eserin genelinde tabii hakların nasıl “kurgulandığına” bakmak gerekebilir.

“İtiraf ederim, tabiat, insana mutluluğu arzulama ve mutsuzluktan kaçınma arzusu vermiştir. Bunlar doğuştan ilkeler olup, sürekli biçimde işleyerek tüm eylemlerimizi etkiler”²⁰³. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*'de yer alan bu önerme, hak temelli okumaların başına yerleşir. Mutluluğa olan eğilim Strauss'a göre tabii bir hakkın varlığını gösterir; doğuştan tabii bir ödev değil, tabii bir hak söz konusudur²⁰⁴. Strauss'un aksine insana öncel tabii yasanın varlığı kabul edilebilse bile, bu yasanın bilgisine ulaşmak büyük bir emek gerektirir ve insanların büyük çoğunluğu bu yasanın bilgisizi olarak kalır. Doğuştan bir yasa ya da ödev söz konusu edilmeyen, mutluluğa karşı tabii bir ilkenin doğuştan varlığı kabul edilir ve Locke birinci incelemede hak kavramını mutluluğa karşı eğilimden çıkarılan bir arzu üzerine kurar.

Filmer, tek yönetim biçiminin mutlak monarşi olduğunu savunan kuramını temellendirmek üzere, bir ilk önermeden hareket eder: İnsan özgür değildir. Tabii bir özgürlük söz konusu edilemediğinde, insanların yönetim biçimlerini seçmeleri de beklenemeyecektir. Filmer'in kuramı karşısında Locke insanların özgür olduğunu söyleyecektir. Herkes aynı ortak tabiata, yetilere ve güçlere sahip olduğuna göre tabii olarak eşittir; ortak hak ve ayrıcalıklarla yüklü bir biçimde

²⁰² Simmons, s.68; Strauss, *Natural Right and History*, s.248, 227.

²⁰³ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, I.2.3, s.41.

²⁰⁴ Strauss, *Natural Right and History*, s.226-227.

tabiatta yer alırlar. Tanrı tüm yaratıklara olduğu gibi insana bir “kendini koruma arzusu” (*self-preservation*) yerleştirmiş, bu arzunun giderilmesi için tabiatı ona faydalı kılacak biçimde donatmıştır. Tanrı insana bir “amaç yerleştirmiş”, bu amaç ona, “herhangi bir sözlü bağışlama olmaksızın” tabiattaki şeylerin kullanılabilmesi adına bir “hak” vermiştir. Spinoza’nın insanlardaki önyargıların temeline yerleştireceği “ereksel nedenler yanılması”, Locke’a hak kuramını temellendirmesine yardımcı olur. Bununla birlikte Locke doğuştan herkeste ortak olan bir arzunun, hakkı “tabii” kıldığını gösterir. Hedonist söylemi beslediği düşünülen bir tanımda; “Tanrının insana yerleştirdiği ilk ve en güçlü arzu... kendini koruma, insanın diğer yaratıkları üzerindeki hakkının temeli” olarak sunulur. İnsan kendi varlığını sürdürebilmesi için tabii eğilimine uyarken, tabiattaki diğer yaratıklar üzerinde bir hakkı doğar. Mülkiyet kavramı, kaynağını yaşamın sürdürülebilmesi ve rahatlığının sağlanabilmesi adına aşağı yaratıklar üzerinde bulduğu bir haktan alacaktır. Bu mülk sahibinin yararı için söz konusu olduğuna göre, kendi mülkiyeti içinde yer alacak bu şey, eğer ihtiyaç söz konusuysa tüketilebilecektir. Locke’a göre kendini koruma arzusunun yanında Tanrı, insana ikinci olarak kendi soyunun sürmesi için bir arzu yerleştirmiştir. Locke bu arzudan, çocukların babalarının mülkiyetini paylaşmalarını, yani miras hakkını çıkarır²⁰⁵. Yaşamın rahatlığından zevk duymak ve bu yaşamı sürdürmek, mülkiyet sahibi olabilmenin temeline yerleşirken, bu mülkiyetin çocuklarla paylaşılmasını beraberinde getirecektir. Strauss için ilk temel hak olan bu koruma hakkı, Cox’a göre de Locke’un hak kuramının üzerine temellendiği nokta olarak, ödevleri ikinci planda bırakır²⁰⁶. İnsanın kendini korumasına ve mutluluğuna ilişkin hedonist biçimde dile getirildiği düşünülen bu önermeler, hak kuramı üzerine kurulan bir etiğe, “liberal etiğe”²⁰⁷ işaret etmektedir.

En güçlü arzu kendini koruma arzusudur. Doğuştan bir hak olduğu ileri sürülen mülkiyet de bu arzunun üzerine yerleşmektedir. Bu noktada arzunun hemen yanına Locke’un tedirginlik kavramını yerleştirelim: İnsanın tabii

²⁰⁵ Locke, *Two Treatises of Government*, I.67-86-88-92; s.208, 223, 227.

²⁰⁶ Simmons, s.68 dipnot 2’de bulunan Richard Cox, *Locke on War and Peace*, University Press of America, Washington, D.C., 1982, s.84-85, 169.

²⁰⁷ Forde, s.399.

zorunluluğunda mutlu olmak vardır. Herkesin mutluluğu farklı şeylerdedir, öyleyse öncelikle bireysel mutluluk için zorunlu olan bir “şey” saptanır. Bu şeyin yokluğu tedirginliği getirir. Tedirginliğin şiddeti ölçüsünde ise bir şey arzulanır. Kendini koruma arzusunu duyumsatan o halde her şeyden önce Strauss’un belirttiği biçimde ölümün yarattığı tedirginliktir²⁰⁸. Locke’a göre mutlak iyiler değil tek başına tedirginlik iradeyi belirler. Ölümün yarattığı tedirginlik iradeyi en güçlü biçimde belirler, tedirginliğin giderilmesi adına yapılan eylemler bir “hakki” niteler. Ölümden kaçınma amacıyla yaşamın sürdürülebilmesinin mülkiyet ile güvence altına alınması gerekir ve bu bağlamda mülkiyet kendini koruma hakkının bir uzantısı olarak görünür. Locke’un bu noktada erdemden ziyade tabii hakları, tabii zorunluluk içerisinden çıkardığı düşünülebilirse de, öncelikle *Yönetim Üzerine İki İnceleme* içerisindeki kuramını görmeye devam etmek, hakların yerleştirildiği tabii hal kurgusunu sunmak gerekir.

D- Tabii Hal Kurgusu

Ortak hak ve yetilere sahip insanlar, ikinci incelemenin hemen başında tabii hal kurgusu içinde ele alınır. Tabii hal, bir başkasının isteğine bağlı olmadan insanların tabii hukuka ya da akla bağlı olarak eyledikleri ve mallarını tanzim ettikleri bir hal olarak, “mükemmel bir özgürlük” halidir. Aynı zamanda bir eşitlik hali olan tabii halde, tüm güç ve yargı yetkisi karşılıklı ve eşittir. Bu eşitlik hali, ortak sevgi temelinde kurulan ödevlerin kaynağı olup yardımseverlik ilkeleri bu eşitlik halinden yükselir. İnsan kendi türündekiler ile eşit olduğunu görür, akli onlara zarar vermemesinin bir ödevi olduğu bilgisini verir. Tabii hal eşitlik ve özgürlük hali olarak nitelenmişse de, Filmer’in özgürlükten anladığı biçimde herkesin istediğini yapabileceği anlamda bir aşırı serbestlik hali değildir. Tabii halin herkes için bağlayıcı nitelikte olan tabii bir yasası bulunmaktadır. “Bu yasanın kendisi olan akıl, kendisine başvuracak olana, tüm insanlığın eşit ve bağımsız olduğu üzere, hiç kimsenin bir başkasının yaşamına, sağlığına,

²⁰⁸ Strauss, *Natural Right and History*, s.250.

özgürlüğüne ya da mallarına zarar vermemesi gerektiğini öğretir”²⁰⁹. Locke Tanrıyı devreye sokarak herkesin aynı sonsuz “yaratıcının işçiliği” olup onun kararı ile dünyaya geldiğine göre, bir başkasının mülkiyeti altında olamayacağını söyleyecektir. Tabii halde, birinin bir başkası üzerinde hâkimiyeti söz konusu olmaz. Çünkü herkes, öncelikle kendi varlığını korumak, korunması bir başkasınınki ile çekişme içine girmedikçe, elinden geldiğince, insanlığın tümünü zarardan korumak zorundadır²¹⁰. Akıl öncelikle insanın kendini koruması gerektiğini belirtir. Söz konusu önermenin ödev söyleminden ayrıldığında kanıtlanabilir bir etik içerisinde Strauss’un işaret ettiği *Ethica* önermesinde karşımıza çıktığı düşünülebilir: “Akıl Tabiata aykırı olan hiçbir şey istemeyeceği için, öyle ise o herkesin kendi kendisini sevmesini, kendi faydasını, kendisine gerçekten faydalı olan şeyi aramasını, insanın gerçekten daha büyük bir yetkinliğe götüren her şeye karşı iştahı olmasını ve mutlak olarak söylenirse, herkesin kendisinde bulduğu kadar kendi varlığını korumaya çalışmasını ister. Ve bu nokta bütünün parçadan daha büyük olduğunun doğru olduğu kadar zorunlu olarak doğrudur”²¹¹.

Locke ortak sevgi ilkesinden yürüyerek, insanlığın tümünün korunmasını da aklın temel kuralı olarak nitelendirir. Ancak kurala iki ön koşulun da eklendiği görülebilir; birincisi kendi varlığını korumak her şeyden önce gelir, ikincisi insanlığın korunması elden geldiği ölçüde gerçekleştirilir. Locke’un daha önce arzu olarak sunduğu kendini koruma, bu önermede yükümlülük olarak ele alınır ve ödev temelli okumalara kapı açılır. Locke gerçekten de intihara ilişkin bir yasakla böyle bir okumayı da güçlendirecektir²¹².

²⁰⁹ Başkasının hayatına zarar verilmemesine ilişkin önerme, Forde’a ve Alvey’in aktardığı üzere Rowley’e göre “negatif” bir ödevi belirtir (Forde, s.401; James Alvey, “Classical Liberal vs. Other Interpretations of John Locke: A Tercentenary Assessment”, Australasian Political Studies Association Conference, 2004, http://www.adelaide.edu.au/apsa/docs_papers/Others/Alvey2.pdf (Erişim Tarihi: 23.05.2011), s.4).

²¹⁰ Locke, *Two Treaties of Government*, II.4-5-6, s.287-289.

²¹¹ Strauss, *Natural Right and History*, s.230, dinot 95; Benedictus (Baruch) Spinoza, *Etika* (çev. Hilmi Ziya Ülken), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, Temmuz 2009, IV.18.Scolie, s.212.

²¹² Belirtmek gerekir ki, ödev-temelli okumaların dayanağı öncelikle *Tabii Yasa Üzerine Denemeler*’dir. Bu metinlerde Locke kendini korumanın etiğe temel olamayacağını düşünür. Kendini koruma öncelikle bir ödevdir; ancak “öyle bir ödevdir ki, zaten herkes gereğinden fazla dikkat eder” (Locke, *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, s.49).

Tüm insanlar başkalarının tabii haklarını çiğnemek konusunda sınırlandırılabilir; “barışın ve tüm insanlığın korunmasını öğreten akıl”, yasayı çiğneyen ya da barış ortamını engelleyen kişiye karşı, bu yasanın yürütülmesi hakkını verir. İnsanlar tabii olarak eşit ve hiçbirinin diğeri üzerinde bir hâkimiyeti yoksa cezalandırma hakkı herkes tarafından kullanılır. Locke için tabii halde birinin diğeri üzerinde kullandığı güç, sadece bu yolla haklı görülebilir. Ancak bu güç mutlak, keyfi bir güç olmaktan ziyade; tazminat ya da sınırlama nedenleriyle kabul edilebilecek bir güçtür. Cezanın (günahın değil) amacı, öncelikle verilen zararın tazmini ve telafisidir; ikinci olarak ise suçlunun gelecekte tekrar suç işleme eğilimini ortadan kaldırmak ve aynı suçu işlemeye eğilimli başkaları da varsa, onlar için caydırıcı ve korkutucu olmaktır. Locke bu noktada iki farklı hakkın söz konusu olduğunu belirtir. Tazminat nedeniyle doğan hak, somut zarar görene bağlıdır. Suça karşı sınırlama ya da caydırma niteliği taşıyan hak ise herkesin sahip olduğu bir haktır. “Tanrının insan eylemlerine yerleştirdiği Akıl ve ortak eşitlik”, herkese, zararlı ya da ahlakı bozan (*noxious*) kişi hakkında kullanabileceği bir hak verir. Sonuç olarak; herkesin saldırganı cezalandırma (*right to punish or hinder*) ve tabii yasanın uygulayıcısı olma hakkı (*a right to be executioner*) vardır. Locke, *Commonwealth*'te bir hâkimin yabancı birini cezalandırma gücünün temelini burada bulur²¹³.

Tazminat nedeniyle kişide, zarar verenin mallarını ya da hizmetini kendine mal edebilme hakkı doğar. Locke'a göre bu hak, kendini koruma hakkından doğar. Öte yandan tüm insanlığın korunması adına, bir suçlu herkes tarafından cezalandırılabilir. Böylelikle tabii halde her insan bir katili öldürme gücünü haizdir; çünkü katil haksız şiddet ve kan dökme ile tüm insanlığa savaş açmıştır. Tanrısal tabii yasa da bunu açıkça dile getirir: Her kim bir insanın kanını dökmüşse, onun kanı da insan tarafından dökülecektir. Kardeşini öldürdükten sonra Kabil, “tüm insanlığın kalbinde yazılı olanı”²¹⁴ şöyle dile getirmiştir: “Beni

²¹³ Locke, *Two Treaties of Government*, II.7-8-9-11, s.289-291.

²¹⁴ *Yönetim Üzerine İki İnceleme* II.11'de Locke, “insanlığın kalbinde yazılı olan” (*writ in the hearts of all mankind*) ifadesini kullanır. Locke'un iki önermesinde daha karşımıza çıkan bu ifade, Yolton'a *Yönetim Üzerine İki İnceleme*'de doğuştan ideler kuramlarının terminolojisinin kullanıldığını gösterir. Laslett de, bu önermelerin istisna olarak kabul edilemeyeceğini düşünür.

bulacak herkes, beni öldürecektir...” Öldürmek bile meşru kabul edilebildiğinde, daha az şiddetli ihlaller de cezalandırılabilir. Locke, her ihlal derecesine ve şiddetine göre zarar verenlerin cezalandırılmasının gerektiğini söylemekle yetinir ve tabii yasanın ihlallerine ilişkin yaptırım ölçütlerine değinmez.

Tabii hal kurgusu içerisinde cezalandırma hakkı ile yasa uygulama alanı bulur. Yasa ile uygulama arasındaki ilişki kurulmuştur; bu bağlamda insanın hukuki olduğu söylenebilir. Ancak Locke’un kurgusu bu noktadan sonra değişim gösterecektir. İnsanın kendisinin hukuki olduğundan bahsetmek güç olur, zira insanlar bu yasanın öğrencisi (*a Studier of that Law*) olmayı tercih etmez. Öte yandan tabii halde herkesin tabii yasayı uygulama gücüne eşit şekilde sahip olması, onların kendi davalarında yargıç olmalarını, kendilerine ve yakınlarına karşı taraflı davranmalarını beraberinde getirir. Tutku ve intikam onları cezalandırmada aşırıya götürür ki Locke için bu “zararlı” tutkuların insanları çok nadiren kurtulabilir. Locke’un tabii hali karışıklık ve düzensizlik haline dönüşmek durumundadır. Bu nedenle Tanrı insanlara, “taraflılıkları ve şiddetleri” nedeniyle sivil yönetimi “bahşetmiştir”: Sivil yönetim tabii halin sakıncaları için tek uygun çaredir. Cezalandırma gücünün aşırılıklarına karşı sivil yönetim, bir “sığınak” tır. Herkesin yasanın yargıç, yorumlayıcısı ve uygulayıcısı olması durumunda mülkiyetin korunması tabii halde oldukça belirsiz kalır. Tabii hali Locke açık biçimde “zararlı bir hal” (*ill condition*) olarak tanımlar; savaş hali olarak tanımlamaktan kaçınarak²¹⁵ ...

Her ne kadar toplumsal sözleşme ve tabii hal bir kurgu olsa da, Locke böyle bir halin gerçekten yaşandığını ileri sürer. Locke’un bunu ileri sürüşü ise anlaşılabilir. Filmer, tek yönetim biçiminin mutlak monarşi olduğunu öne

Ancak zihinde doğuştan varolan bir yasayı imleyen bu önermeler, Locke’un Kutsal Kitap’tan alıntı yaptığı önermelerde karşımıza çıkar ve belki de sadece Kutsal Kitaptan yapılan kanıtlamalara uygun düşmek amacıyla yer alırlar. Öte yandan Harris’e göre “insanlığın kalbinde yazılı olan” ifadesi doğuştancılık olarak okunabilse de, aslında farklı bir şeyi imlemektedir. Locke’un döneminde kullanıldığı biçimiyle, kalp sözcüğü zihni ve iradeyi içerir. Crooke’un belirttiği şekilde ise kalp sözcüğünden öncelikle irade; tercih etme ve etki etme anlaşılmalıdır (Harris, s.30-31; Yolton, s.481).

²¹⁵ Locke, *Two Treatises of Government*, II.13-127-136, s.294, 370, 377.

sürebilmek için insanların özgür olmadığı kabulünden yararlanır. İnsanlar özgür değildir; bu bağlamda yönetim biçimi üzerine bir kararda bulunmak bakımından da özgür olamazlar. Bu sava karşı çıkabilmek için, insanların mutlak bir hükümdar olmadan da bir arada yaşayabildiklerinin gösterilmesi gerekir. Locke tarihin böyle toplumların varlığı hakkında çok az şey söylediğini kabul etse de çağındaki antropolojik gözlemlerden yararlanarak Amerika’da ve özellikle Peru’da, bu tür devletsiz toplumların var olduğunu belirtir. Bu noktada iki farklı çıkarımda bulunabiliriz. İnsanların devlet kurulmadan önce barış içinde yaşadıklarına işaret edilerek, devletli toplumun ve yönetim biçiminin insanların tercihine ve rızasına göre oluşturulduğu Filmer’a karşı ileri sürülebilir. Devletli toplum öncesinde yaşam sürdürülebilir bir hal ise ve kimse içinde bulunduğu hali daha kötü hale getirmek için değiştirmez ise; Locke’un ileri sürdüğü gibi kalıtsal monarşi tabii halden de kötü bir durum olarak bir yönetim biçimi olarak değerlendirilemez. Clastres’in gözlemlerini hatırlatacak biçimde Locke, söz konusu toplumların devlet oluşturmadıklarını; bu toplumlarda yöneten/yönetilen ayrımının gözlenmediğini, savaş dönemlerinde aralarından birini önder olarak seçseler de barış dönemiyle iktidarın kişiden geri alındığını belirtir²¹⁶. Ancak Locke “devlete karşı toplumlari” hatırlatan gözlemlerinin ardından tam da Clastres’in eleştireceği biçimde bölünmemiş toplumları *Commonwealth*’lerin “bebeklik dönemleri” olarak anarak, gelişmelerini tamamlamamış toplumlar biçiminde düşünmektedir²¹⁷. Bu noktada ikinci bir çıkarımda bulunabiliriz: Söz konusu siyasi yapılanmaları bebeklik dönemi içinde nitelemek; bu toplumların devlete gidilecek yolda henüz gelişimlerini tamamlamadıklarını, yetersiz olduklarını söylemektir. Devleti gelişmenin doruğu olarak görececek bir çabada, barışı ve düzeni getirecek olan sadece devlettir. Ancak belirtmek gerekir ki Locke her ne kadar devleti ulaşılması gereken nihai amaç olarak görmüş olsa da, bunun tarihsel bir süreç olduğunu kabul etmek istemeyecektir. Locke’un kurmaya çalıştığı, rasyonel insanların ya da bireylerin devletli toplumun yaratıcısı olabilmeleridir.

²¹⁶ Ibid., II.108-101-102, s.358, 352, 353.

²¹⁷ Pierre Clastres, *Devlete Karşı Toplum* (çev. Mehmet Sert, Nedim Demirtaş), Ayrıntı Yayınları, 2006, s.161.

Tabii halde mülkiyeti belirsizlikten çıkaracak ve barışı getirecek olan devletli toplum olacaksa da tabii hal savaş hali ile özdeşleştirilmez. Bir kişi diğerini kendi hâkimiyeti altına almaya kalkar ya da bunu sadece sözle beyan ederse, kendisini karşısındaki ile düşmanlık ve bozulma hali olarak tanımlanan savaş hali içine sokmuş olur. Başkasını mutlak gücü altına sokmaya çalışan, o kişinin kendini koruma hakkı ile özdeşleşen tabii özgürlük hakkını (*right of freedom*) çiğnemiştir. Bu durumda o kişi yok edilebilir. Bu insanlar artık akıl yasası altında değildir; bir kural yoktur, sadece güç söz konusudur. Ancak Locke, savaş halinin siyasi toplum haline geçildikten sonra bile söz konusu olabileceğini belirtir. Bu durumda Laslett'in de belirtmiş olduğu üzere savaşın bir "hal" olmaktan ziyade Locke'un kuramında bir "olay" olarak ele alındığı söylenebilir²¹⁸. Savaş hali tabii hali tanımlamaz, sivil toplum ya da devletli toplumda da söz konusu olabilir. Ancak tabii halde meydana gelme olasılığı daha yüksektir. Sivil toplumda pozitif yasayı çiğneyecek kişi, herkes için ortak olan bir yargı mekanizmasıyla cezalandırılır. Bu bakımdan sivil toplumda savaş hali, ancak insanların özgürlüğünü hiçe sayıp onları kendi mutlak hâkimiyetine sokarak bir anlamda köleleştirmeye çalışan bir hükümdar tarafından yaratılabilir. Laslett'in belirtmiş olduğu üzere, Locke burada II. James'in kendisini İngiliz toplumu ile bir savaş haline soktuğunu ima etmiş olabilir²¹⁹. Kaldı ki Locke'un direnme hakkını sunuşunun öncelikle II. James'i hedef aldığı görülmektedir. Savaş bir hal olmaktan öte bir olay olarak ele alınırsa, "kimilerinin birbirine karıştırdığı" tabii hal ve savaş kavramlarının farkının ortaya konulması gerekir. Bu noktada tabii halin yeni bir tanımı karşımıza çıkar: Tabii hal, dünyevi düzlemde ortak bir yargı mekanizmasının bulunmadığı haldir. Başvuru mekanizmasının bulunmaması, birinin diğerine karşı ölçsüz gücünü ortaya koymasını beraberinde getirir. Haksız güç ise, bir savaş durumu yaratır. Ancak cennetten başka bir başvurunun olmadığı, insanlar arasındaki çekişmeleri sonlandıracak bir otoritenin yokluğu tabii hali "tedirgin" yapacak, sivil toplum bir "çare" olacaktır²²⁰. Öte yandan Locke'un savaş hali tanımlaması, bambaşka bir

²¹⁸ Laslett, s.98.

²¹⁹ Locke, *Two Treaties of Government*, II.17'e ilişkin dipnot, s.297.

²²⁰ Ibid., II.19-21, s. 299, 300.

amaca da hizmet edecektir: Modern sömürgeciliğin ve köleliğin meşru kılınmasına...

Tabii özgürlük, dünyevi düzlemde herhangi bir üstün güce ya da birinin iradesine ya da yasama gücüne bağımlı olmamak, sadece akla uygun yaşamaktır. Mutlak ya da keyfi bir güçten bağımsız olmak anlamındaki bu özgürlük anlayışı, kişinin kendini koruması ile iç içe olup birbirinden ayrılmaz. Kölelik insan tabiatına aykırı olduğu için devlet böyle bir hakkı olduğunu ileri süremez. Bir kimse, sözleşme ile kendini bir başkasının mutlak hâkimiyetine veremez; “yine de, kendi hatasıyla ölümü hak edecek bir eyleme sebebiyet vermişse, ceza olarak yaşamını kaybedebilir ve bir başkasının hizmetine girebilir”. Söz konusu olan köleliktir; “meşru” bir fatih ile bir esirin arasında süren, savaş halidir. Bu noktada efendinin kölenin üzerinde mutlak bir hâkimiyeti bulunmaktadır ki, bu hâkimiyet onun yaşamını, özgürlüğünü ve de mülk edinebilmesini imkânsız hale getirir. Efendinin kölesi üzerindeki gücünü, “despotik gücü”, haksız bir güç olarak tanımlayan Locke, bu tür bir ilişkinin sözleşme ile değil, sadece “meşru” bir savaşta yakalanan üzerinde doğabileceğini söyler. Kendi yaşamının maliki olmayan, Locke’a göre bir sözleşmeye giremez. Görülen o ki Locke için özgür bir birey olmayan köle, sivil toplumun dışında kalmaya mahkûmdur. Ancak kendisi ile bir sözleşme yapılmasına “izin verilirse”, sınırlı bir güç ve itaat ölçüsünde yapılacak bu sözleşme ile sözleşme süresi boyunca savaş hali ve kölelik sona erer²²¹. Laslett’e göre, kölelik üzerine söylenenler Locke’un genel söylemi ile çelişmekle birlikte, Locke’un Royal African Company’de idareci olarak yazdığı unutulmamalıdır²²². *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*’de dile getirildiği gibi, insanların düşüncelerini en açık gösteren eylemleridir²²³. Locke’un Royal African Company’nin idari yönetiminde yer aldığı ve birikimlerinin bir bölümünü şirket hisselerine yatırmış olduğu göz önüne alınırsa; ya Locke’un kuramında sınırlandırmaya çalıştığı aklında daha geniştir, ya da Afrika’da yakalanıp Amerika’ya satılan ve 1672-1689 yılları arasında sayılarının 90.000 ile 100.000

²²¹ Ibid., II.172, s.401.

²²² Ibid., II.23’e ilişkin dipnot, s.302.

²²³ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, I.3.3, s.41.

arasında olduğu tahmin edilen insanların tümünün kendilerini “hatalı” davranışlarıyla savaş haline sokup ceza olarak haklarını yitirmiş olduğuna Locke gerçekten inanmaktadır²²⁴.

E- Mülkiyet Hakkı

Sunulan tabii hal kurgusunda tabii hakların nasıl kurulduğunu görmek üzere, tabii hakları tek başına karşılayan mülkiyet kuramına geçebiliriz. “Mülkiyetin daha açık bir şekilde izahına, *Yönetim Üzerine İki İnceleme* adlı bir kitaptan başka hiçbir yerde rastlamadım”²²⁵; söz konusu yorum Locke’un kendisine aittir. Filmer İncil’den yola çıkarak, yeryüzünün sadece ilk kral Adem ve soyuna bırakıldığını ileri sürüyorsa, Locke’un yine İncil’den çıkarak Filmer’in iddiasını çürütmesi gerekir. İncil’de Tanrının yeryüzünü tüm insanlığa bıraktığı belirtilmektedir; ancak Locke bu kadarının mülkiyeti açıklamaya yeterli olmadığını ekler: Yeryüzünü insanların ortak kullanımına veren Tanrı, aynı zamanda en iyi yararın sağlanması ve yaşamın rahatlığı için kullanılması adına, akılcı vermiştir. Akıl der ki; “insanlar doğduklarında kendilerini koruma hakkına sahiptir. Bu nedenle, Tabiatın geçimleri için sağladığı şeyler üzerinde yemeğe, içmeye ya da başka şeylere hakları vardır”²²⁶. Locke’un bireyciliğinin en açık olduğu önerme ile mülkiyet kuramı içerisinde karşılaşıyoruz: Yeryüzü ve bütün alt düzeydeki yaratıklar tüm insanlara ait olduğu halde, her insan kendi kişiliği üzerinde bir mülkiyete sahiptir²²⁷. Bu, insanın kişiliğinin, bedeninin “emeği” (*labour*) ve ellerinin “işinin” (*work*) kendisine ait olduğudur. İnsan, kendi

²²⁴ Galeano’nun “neredeyse evrensel bir tarih” çalışması *Aynalar*, “özgürlüklerin filozofunu” bahsetmiş olduğumuz şirket ile olan ilişkisiyle hatırlar: “...Locke sayesinde biliyoruz ki Tanrı dünyayı yasal maliklerine yani girişimci ve akılcı insanlara verdi ve Locke da, insanın özgürlüğünün felsefi temelini bütün değişkenleriyle oluşturan kişi oldu: girişim özgürlüğü, ticaret özgürlüğü, rekabet özgürlüğü, istihdam özgürlüğü. Ve yatırım özgürlüğü. Filozof, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme* adlı eserini kaleme aldığı sıralarda, birikimlerini Royal African Company’nin bir miktar hisse senedine yatırarak insanın anlama yetisine katkıda bulundu...Royal African Company’ye göre, onların çabaları istikrarlı ve yeterli bir zenci tedarikinin makul fiyatlarla oluşmasını garanti altına alıyordu” (Eduardo Galeano, *Aynalar* (çev. Süleyman Doğru), Sel Yayıncılık, İstanbul, Ocak 2010, s.155-156).

²²⁵ Laslett, s.3.

²²⁶ Locke, *Two Treatises of Government*, II.25, s.303-304.

²²⁷ Ibid., II.27, s.305.

kendisinin ve emeğinin malikidir²²⁸. Tabiatın verdiği insan, emeği ile karıştırdığı zaman tabii olanın dışında, kendisinden bir şeyler eklemiş olur. Emek, onu kişinin mülkiyetine sokarken, diğerlerinin onun üzerindeki ortak kullanma hakkını ortadan kaldırır. Kaynaktan akan su herkesin olmakla birlikte, testi içindeki onu doldurana aittir; sadece emeği ile onu ortaklıktan çıkarıp, kendisine mal etmiştir²²⁹.

Görüldüğü üzere mülkiyetin elde edilmesi, tabii olanın dönüştürülmesi ile gerçekleşir. Locke mülkiyet edinmeyi kendini koruma hakkından çıkardığına göre, kendini koruma hakkı ve mülkiyetin korunması hakkının özdeşleştirildiği düşünülebilir. Hobbes mülkiyetin kaynağını devlette bulurken, Locke bu hakkı, emek ile kavrayarak tabii alana yerleştirmiştir. Devletli toplum oluşturulmadan önce tabii alanda mülkiyet kurulmaktadır; liberal ekonomi kurumunun temeli olarak nitelendirilen özel mülkiyet, ulus-devletin doğuşundan önce mevcuttur²³⁰. Bu bağlamda Locke'un hem mülkiyet hakkını, hem de mülkiyeti tabii kılmış olduğu söylenebilir. Strauss'un belirttiği biçimde, Locke düşüncesinde mülkiyeti yaratan artık toplum değil, bireydir; bireyciliğin en somut şekilde izlenebilmesi mülkiyet kuramı içerisinde olacaktır²³¹. Toplumsal bir kurum olmanın dışında

²²⁸ Söz konusu düşünce, Akal'ın gösterdiği üzere Vitoria ve Suârez düşüncesinde de karşımıza çıkmaktadır. “Suârez şöyle demişti: İnsan kendiliğinden ve de akla sahip olduğu için, kendisi, yetenekleri ve yeteneklerini kullanmaya yönelik organları üzerinde güç sahibidir ve bu yüzden tabii olarak özgürdür” (Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, s.78, dipnot 108'de bulunan Pierre-François Moreau, “Nature, culture, histoire”, *Histoire des idéologies III* (der. François Chatelet, Gérard Mairet), Hachette, Paris, 1978, s.42). Kaldı ki Locke'un Suârez'i okumuş olması muhtemeldir. Leyden, özellikle *Tabii Yasa Üzerine Denemeler* ile *Tractatus de Legibus ac Deo Legislatore* arasında şaşırtıcı benzerliklerin olduğunu belirtir. Suârez Ortaçağ tabii hukuk düşüncesinin bir sunumu olarak okunabilirse, Locke'un ilk dönem eserleriyle paralellikler kurulabilecektir (Leyden, s.73). İspanyol Altın Çağı düşünürlerinin Locke üzerindeki doğrudan etkileri Suârez ile de sınırlı olmayabilir. Locke'un eğitim konusu üzerindeki düşünceleri ile Juan Luis Vives'in düşüncesi arasında benzerliklerden söz edilir ve Locke'un Vives'in kuramını seküler biçimde *Eğitim Üzerine Düşünceler*'e (*Some Thoughts Concerning Education*) taşıdığı dile getirilir.

²²⁹ Locke, *Two Treaties of Government*, II.29, s.307.

²³⁰ Toku, s.83, dipnot 80'de bulunan Norberto Bobbio, *Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition* (çev. Daniela Gobetti), Chicago University Press, Chicago, 1993, s.19.

²³¹ Strauss, *Natural Right and History*, s.235.

özel mülkiyet, modern birey kavramının bir uzantısı olarak değerlendirilmektedir²³².

Devletli toplumun amacı da mülkiyet kuramından çıkarılır; mülk sahibi bireyler özel mülkiyetlerinin korunması amacıyla sözleşmeye rıza gösterirler. Devlet hem bu hakları korur, hem de bu mülkiyete ilişkin düzenlemeler getirir. Modernitenin siyasi sorununun artık üretim alanının düzenlenmesi olacağı açıktır. Toplumsal ve ekonomik işleve dönüşen siyaset öncelikle bireylerin bu alandaki ihtiyaçlarını karşılamaya odaklanır. İnsanın iş etkinliklerini yöreklendirecek ve güvenceye alacak dünyevi yönetici de Locke için esastır. “Bir çalışma hukuku oluşturmak en önemli yönetim sanatıdır” ve bunu başaran yönetici Timuçin’in belirttiği üzere Locke’un “erdemli siyasetçi” tipidir²³³. Devletin yaratıcısı olmadığı, bireysel iş etkinliklerinin var olduğu bir alanda, devlet müdahale etmeden bireysel özgürlüklerin gelişmesini sağlar. Locke’un belki öngörmediği bir şey olsa da buradan yürüyerek Adam Smith’in devlet/ekonomik alan ayrımı üzerinden vardığı “bir Pazar alanı olarak sivil toplum” kavramına ulaşmak mümkündür²³⁴.

Öte yandan Locke her şey üzerindeki değer farkını yaratanın emek olduğunu söylemiştir. Yeryüzünde insan yaşamı için yararlı olan şeylerin onda dokuzunun emeğin sonucu olduğu belirtilir²³⁵. Emeğin değer ile açıklanması, Locke’un emek-değer teorisini imlemiş olduğunu düşündürtse de²³⁶, Locke’un mülkiyeti ücretli üretim ilişkileri ile birlikte düşünmediği söylenebilir; emek ile ücretli emek arasındaki ilişki söz konusu edilmez²³⁷. Bu Locke’un aklında olan bir şey değildir. Emek, tek başına üretici güç olarak sunulmuşsa da Laslett’in

²³² Louis Dumont, “Bireycilik üzerine denemeler: Doğu. XIII. yüzyıldan başlayarak siyaset kategorisi ve devlet” (çev. Hülya Tufan), *Devlet Kuramı* (der. Cemal Bâli Akal), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, Nisan 2005, ss.141-176, s.158.

²³³ Timuçin, s.46.

²³⁴ Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, s.42.

²³⁵ Locke, *Two Treatises of Government*, II.40, s.314.

²³⁶ Toku, Marx’a ya da Ricardo’ya yükletilen emek-değer teorisinin, ürünün değerini ona harcanılan emekle ölçülmesi olarak Locke düşüncesinde pekâlâ bulunabileceğini düşünür (Toku, s.84).

²³⁷ Simmons, s.249-251.

belirttiği gibi “her ne kadar mülkiyet kuramı içerisinde hem kapitalist hem de sosyalist öğelerle karşılaşmak şaşırtıcı olsa da, Locke ne bir sosyalist ne de bir kapitalist olabilir; bu özellikler belki de onun ifadelerinden çok, onun üstünde durmadığı ya da söylemeyi başaramadığı şeylerdir”²³⁸. Ancak öncelikle Locke’un mülkiyet kuramında ilerlemeye devam etmek gerekir.

Locke’a göre Tanrı yeryüzünü ve üstündeki tüm canlıları insanın yararına vermiştir. Ancak bu düşünce mülkiyet hakkını açıklamaya yetmez; mülkiyeti kuracak olan akıldır. Mülkiyet hakkını yaratan akıl, aynı zamanda bu hakkı sınırlar. Yarar, Locke’un kuramında mülkiyet elde etmenin sınırınıdır. Tanrı insanlara her şeyi bol miktarda vermişse de, bunu insanın yararı için vermiştir. İnsan, ancak tabiatın bozulmadan önce yararlanabileceği kadarı üzerinde bir mülkiyet yerleştirebilir. Söz edilenler, toprak için de geçerli olacaktır. Yeryüzü tüm insanlara ortak olarak verilmişse de, bu onların yararına ve yaşamlarını elverişli hale getirebilmeleri için verilmiştir. Tanrı toprağın daima ortak ve işlenmemiş kalmasını istemez; aksine Tanrı yeryüzünü endüstriyel ve rasyonel kullanım için vermiştir. Toprak mülkiyetinin sınırına ilişkin olarak, bir insan ne kadar toprağı ekerse, işlerse, geliştirse ve aldığı ürünü kullanabilirse, o kadarı kendi mülkiyetidir; bu sınırın ötesinde olan başkalarına aittir²³⁹. Ancak toprak üzerindeki mülkiyet konusunda Locke, toprağın işlenmesiyle herhangi bir parçasının mülkiyete tahsis edilmesinin başka bir insana zarar vermeyeceğini düşünür, çünkü topraktan yeterince vardır; “başlangıçta tüm dünya Amerika”dır²⁴⁰. Bununla birlikte toprak üzerinde yaratılan mülkiyet Locke’a göre ortak birikimi azaltmaz, aksine artırır. Ancak bu noktada değinmek gerekebilir ki, Locke’un düşüncesinde toprak işgalle kazanılır; toprağı ilişkin sınır üzerinden de işgal hakkı sınırlandırılır. Sonuç olarak herkes ancak kendine yetecek kadar toprağı işgal edebilir. Bu düşünce Amerika’da yürütülecek, işgal hakkı Locke’un

²³⁸ Laslett, s.105.

²³⁹ Locke, *Two Treatises of Government*, II.31, s.208.

²⁴⁰ *Ibid.*, II.49, s.319.

kuramından Amerikan Anayasası'na taşınarak bu hakkı meşrulaştıracak bir zemin hazırlayacaktır²⁴¹.

Locke'un mülkiyete getirmiş olduğu sınır bir bozulma sınırındır. Locke gerçekten de bozulan ve bozulmayan şeyler arasında bir ayrıma gitmektedir. Kişi toplayabildiği kadar cevizi toplarsa, başkalarının yararını çiğnemiş olmaz. Öte yandan Locke, insanların yararlanabileceklerinden fazlasını değiş-tokuş için kullanılabileceklerini, bu nedenle de elde edebileceklerini söyler. O halde ilk olarak sınırın sadece bozulan şeyler bakımından söz konusu edilebileceği belirtilebilir. Bununla birlikte, değiş-tokuş ve paranın kullanılmaya başlanmasıyla, insanlar ellerindekilerin bozulmasına ilişkin bir korku duymadan şeyleri ellerinde tutabilmektedir²⁴². Sonuç olarak, Locke'un mülkiyet birikimine ilişkin sınırı, ticaret ve paranın dolaşımının olmadığı bir dönemde kalacak, bu durumda Nozick ve Rowley'in birikime getirilen "Lockeçu koşul" (*the Lockean proviso*)²⁴³ olarak tanımladıkları sınır aslında geçersiz hale getirilmiş olacaktır. Bu bağlamda Locke'un özel mülkiyet kuramı "kapitalizmin ruhuna" soluk verecektir²⁴⁴. "İnsanlar ihtiyacı olandan daha fazlasını arzu edip, parayı kabul ederek ve onun insan yaşamı için kullanışlı olmasına dayanarak, şeylerin esas değerini değiştirmişlerdir." Başlangıçta ancak çalışarak kullanılabilecek kadar şey üzerinde mülkiyet kazanılabilirken, para ile artık emeğin değer biçici özelliği ortadan kalkmıştır. Para ya da altın, gümüş gibi şeylerin sınırsız birikiminin de özel mülkiyet eşitsizliği yaratacağı açıktır. Öte yandan özel mülkiyetle kazanılan miras hakkı da bu eşitsizliği pekiştirecektir. Paranın kullanılması ve bu alışverişin

²⁴¹ Hünler, s.62, dipnot 14.

²⁴² Locke, *Two Treaties of Government*, II.47, s.318.

²⁴³ Alvey, s.3.

²⁴⁴ Strauss, *Natural Right and History*, s.240-241. Strauss gibi Macpherson da Locke'un parayı devreye sokarak tabii yasanın sınırını ortadan kaldırdığını düşünür. Para bir anlamda sınırsız birikimi meşru kılacaktır. Locke, Macpherson'a göre bu noktada geleneksel tabii hukuk kuramlarından ayrılmaktadır. Geçinmeye ilişkin tabii hak Locke'un kuramında sınırsız birikime ilişkin tabii bir hakka dönüşür. Gizli bir biçimde tabii hakların ve rasyonalitenin tabiatı değiştirilmiş, burjuva toplumuna ya da "Pazar toplumuna" ihtiyaç duyduğu etik temeller verilmiştir. Macpherson'a göre, "bireysellik Locke'a sadece malik olmayı anlatır" (Alvey, s.7'de bulunan C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford University Press, Oxford, 1962, s.245, 231, 221, 225-226).

doğuracağı ekonomik eşitsizlik, Locke için sivil yönetime ilişkin değildir²⁴⁵. Locke sivil yönetimin bir zengine ya da fakire farklı uygulama getiremeyeceğini belirtir; ne de olsa herkes yasa karşısında eşittir. Tüm insanlar tabiat gereğiyle eşittir; ancak Locke'un da belirttiği üzere bu önerme tüm eşitlik türlerini karşılamaz. Yaş, doğum, akrabalık, cinsiyet, erdem gibi unsurlar insanlar arasında fark yaratabilir. Ancak hepsi yasa karşısında, kendi tabii özgürlükleri nedeniyle, hiçbir kimsenin hâkimiyeti altında yaşamayacak biçimde eşittirler. Locke'un kurgusal eşitliğinin, somut eşitsizlikleri saklayacağı açıktır. Bununla beraber kölelerin durumu farklıdır; Locke'un savaş halinde yakalanmış kişi olarak tanımladığı köle üzerinde efendisinin tabii bir hakkı (*right of nature*) söz konusudur. 1669'da Carolina Anayasası'nı hazırlayan Locke, efendinin mülkleri içerisinde zenci köleleri de sayacaktır. Köleler, ceza olarak yaşama haklarını kaybederek, aynı zamanda özgürlüklerini ve malvarlıklarını da kaybederler. Mülkiyet hakkı söz konusu olmadığında, Locke kölelerin sivil toplum içinde yer alamayacağını belirtir²⁴⁶. Sivil toplumun nihai amacı mülkiyetin korunması ise mülkiyeti haiz olamayanların burada yeri yoktur. Locke için yurttaş olabilmenin ön koşulu, malik olmak olabilir.

Öte yandan mülkiyet, mal varlığı olmanın dışında, Locke tarafından geniş biçimde de kullanılır. Mülkiyet insanın yaşamını, özgürlüğünü ve mallarını içine alır²⁴⁷. İnsanın tabii hakları mülkiyet kavramı içerisinde ele alınır ve devlet bu hakların korunması bakımından bir araca indirgenir. Devlet araç işlevini yerine getirirken mülkiyet alanında yapılan tüm düzenlemeler, öncelikle rıza şartına bağlanır. Laslett, rızanın Locke'un kuramında her türlü zorunluluğu meşru kılan unsur olduğunu belirtir²⁴⁸.

²⁴⁵ Dunn, s.57.

²⁴⁶ Locke, *Two Treaties of Government*, II.85, s.341.

²⁴⁷ Ibid., II.123, s.368.

²⁴⁸ Laslett, s.111.

F- Hak ve Ödev Sorunu

Strauss'un kendini koruma arzusundan yürüyerek, hakları yasadan ve ödevlerden öncel ve tabii kılışına değinmiştik. Tabii hak kavramının kurucu olarak addedilmesi, farklı okumalarda da karşımıza çıkmaktadır. Ancak Dunn, Polin, Gauthier, Tully, Copleston gibi yorumcuların yerleşeceği karşı bir okuma da söz konusudur ve Locke kendini korumayı tabii yasanın bir yükümlülüğü olarak sunarak bu okumaya da izin verir. Bu bağlamda öncelikle Tanrısal iradenin vermiş olduğu bir ödev, bu ödevin sonucu olarak doğacak tabii bir hak söz konusu edilebilir. Dunn okumasında Locke'a göre insan yaşamını tanımlayan şey, "bir ödevler dizisi ve bu ödevlerle uyumlu mutluluğu gerçekleştirme hakkıdır"²⁴⁹. Öncelikle tabii yasa tarafından insanlara yüklenen ödevler vardır ki tabii ilkeler insanlara mutlak iyiyi göstererek mutlu olmalarını sağlar. Gauthier de, Locke'un ahlak kuramının merkezine yasa ve ödevi yerleştirir; Tully, tabii yasa kavramına adanan önceliğin sınırlı bir hak kuramına yer verdiğini düşünür²⁵⁰. Simmons ödev kavramından çıkarılacak bir tabii hakkın varlığını kabul etse de hak-temelli ya da ödev-temelli okumaların bu kavramları aşırı vurguladığını düşünür. Locke'un hak ve ödevi ele alış biçimi birbirine eşitmiş gibi görünür²⁵¹. Ödevin kuruculuğunu *Yönetim Üzerine İki İnceleme*'de açık biçimde sunan, anne-babanın çocuğu üzerindeki hakkı ya da gücüdür (*paternal power*). Anne-babanın çocukları üzerindeki hakları, çocuklarına karşı yükümlülüklerinden doğar. Çocuklar da Tanrının işçiliğidirler ve anne-babanın koruma, besleme ve eğitmeye ilişkin yükümlülükleri Tanrıya karşı bir sorumluluktan tüer²⁵². Çocuklar, eşitliğe doğmalarına rağmen, tam anlamıyla eşitlik halinde doğmazlar. Bu bakımdan anne babanın geçici bir gücü altında bulunmaktadırlar. Akıl yasası bunu ödev olarak yükler. Locke ödev kavramını, çocukların "zayıflığına" dayandırarak kurmaktadır. Locke için kişinin özgürlüğünün temeli akıldır. Çocukların

²⁴⁹ Simmons, s.75, dipnot 27'de bulunan John Dunn, *The Political Thought of John Locke*, Cambridge University Press, Cambridge, 1969, s.218.

²⁵⁰ Ibid., s.68, dipnot 4'te bulunan David Gauthier, "Why Ought One Obey God? Reflections on Hobbes and Locke", *Canadian Journal of Philosophy*, Eylül 1977, s.432; dipnot 5'te bulunan James Tully, *A Discourse on Property*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980, s.63, 131.

²⁵¹ Ibid., s.69.

²⁵² Locke, *Two Treatises of Government*, II.56, s.323.

özgürlüğünden bahsedilemez, çünkü onlar eylemlerini akılla belirleyemez. Tanrı insanlara hareketlerini yönetebilmeleri için anlama yetisi vermişse de bunun kullanılması için belli bir zamanın geçmesi gerekmektedir. Daha önce belirtmiş olduğumuz üzere Locke, bilginin kaynağını deneyde bulmuş, idelerin elde edildiği duyum ve düşünüm yollarını göstermişti. Duyum ile düşünüm arasında bir aşamanın söz konusu edildiğini, zihnin kendi işlemlerini gözlemleyerek ideleri elde edebilmesi için öncelikle bir dikkatin gerektiğini belirtmiştik. Locke'a göre bu dikkat, insanlarda yavaş yavaş ortaya çıkar ve bu süre içerisinde çocuklar, babalarının anlama yetisi ile özgür nitelendirilir. Locke'un anne babanın gücünü ödev ifadesiyle ele alıyor olmasının, Filmer'in kuramına karşı oluşturulduğu unutulmamalıdır. Siyasi gücün temelini, babalık hâkimiyeti içinde değerlendiren Filmer'in karşısında Locke, ödev nedeniyle kurulmuş, siyasi bir güce dönüşmeyecek sınırlı bir güçten bahsetmektedir. Çocuk, eylemlerini pozitif yasaya uydurabilecek yaşa geldiğinde, babanın ödevden kaynaklı hâkimiyeti son bulur ve ikisi de devletli toplumda yasanın karşısında eşit yurttaşlar olurlar. Babanın bu noktadan sonra, çocuğun yaşamı, özgürlüğü ya da mülkleri üzerinde bir hakkı söz konusu olamaz. Locke, ödev kavramını sadece bu ilişki bakımından düşündüğünü imleyecek biçimde, "babaya ait güç ya da ödev" ifadesine yer verecektir²⁵³. Ancak ödev ya da hak tartışması bir kenara bırakılırsa, önemli olan insanların pozitif düzlemde, tabii haklarıyla yer alıyor olmalarıdır.

G- Tabii Haklarla Donatılan "Birey" Kavramı ve Modern Bireycilik

Peki, tabii haklar üzerine ne söylenebilir? Kavrama ilişkin ayrıntılı bir incelemeye gidilmemiştir. Locke için önemli olan da hakların ne olduğundan ziyade, bu haklara herkesin eşit biçimde sahip olduğudur²⁵⁴. *Yönetim Üzerine İki İnceleme*'de öncelikle insanın tabii halde sahip olduğu iki hak ya da güçten bahsedilir. Bunlardan birincisi insanın kendini koruması ve aklın öngördüğü biçimde tüm insanlığın korunması için uygun gördüğü şeyi yapmasına ilişkin hakkıdır. Locke'un mülkiyet hakkını, kendini koruma ile özdeşleştirdiğine

²⁵³ Ibid., II.69, s.331.

²⁵⁴ Simmons, s.79.

değınmiştık; bu bağlamda mülkiyet hakkı da bu hak içerisine yerleşecektir. İkincisi ise cezalandırma hakkıdır. Başka bir önermede ise Locke doğuştan haklardan söz eder: Her insan, iki hakla donatılmış bir biçimde dünyaya gelir. Bunlardan ilki, insanın kendi kişiliğı üzerindeki hakkıdır (*a right to freedom to his person*) ve bu hak üzerinde başka birinin hâkimiyetinden söz edilemez. Mülkiyet ile özdeşleşen bu hakkın yanında insanlar doğuştan bir miras hakkına sahiptir²⁵⁵. Simmons, Hart'ın özel ve genel haklar ayırımından yürüyerek tabii hakları üç kategoriye ayırır. Locke'un hak kuramında kendini koruma hakkı bir genel haktır. İkinci kategoride özel ilişkilerden kaynaklanan özel haklar gelir. Aslında genel haklar içine yerleşebilecek mülkiyet hakları, Simmons'un kategorilendirmesinde cezalandırma hakkı, köle üzerindeki despotik hak, anne-babanın çocuğı üzerindeki hakları ile ikinci kategoriye yerleşir. Yine özel bir ilişki ile söz konusu olabilen ancak kişinin rızası ile kurulabilen üçüncü hak kategorisine ise ekonomik haklar, sivil haklar, karı-koca ilişkisinden doğan haklar yerleşir. Bu hakların kaynağı insanların iradi işlemleridir²⁵⁶. Ancak hakların kategorilendirilmesinden daha önemli olabilecek bir konu, hakların sahibi olarak insanın ne olduğunu sormak ve bu bağlamda Locke'un hakları temellendirdiğı birey kavramını görmektir.

Yönetim Üzerine İki İnceleme'nin birinci bölümünde Locke, hakları mutluluk arzusu üzerinden temellendirmektedir. Bu arzu doğuştan olup, kendini koruma hakkını ya da mülkiyet hakkını tabii kılar. İnsan tabii zorunluluğı nedeniyle mutluluğı eğilim gösterir ve mutsuzluktan kaçır. Öncelikle de mutsuzluğun yarattığı tedirginlikleri bertaraf etmek ister. Ancak irade, çeşitli tedirginliklerle sarılıdır. Özgürlük ise iradeden ayrılıp zihinsel bir işlem olmaktan öte bir güç olarak tanımlanmış ve somut biçimde eyleyenlerde olduğu kabul edilmiştir. Anlama yetisinin geliştirilmesi ise bir özgürleşme olup insan tabiatının mükemmelliğı olarak tanımlanır. *Yönetim Üzerine İki İnceleme*'de Locke, hakkı aynı zamanda güçle ya da özgürlükle özdeş kullanır; bu bağlamda örneğın, tabii

²⁵⁵ Locke, *Two Treatises of Government*, II.128-190-123-173, s.370, 411, 368, 401.

²⁵⁶ Simmons, s.85, 87-89, dipnot 51'de bulunan H. L. A. Hart, "Are There any Natural Rights?", *Philosophical Review*, Nisan 1955, s.188, 183.

halde herkesin sahip olduğu cezalandırma bir güç ya da bir hak olarak karşımıza çıkmaktadır. Locke'un hakkı güçle özdeşleştirilmesi Spinoza'yı takip ettiğini düşündürtebilir. Bu noktada iki düşünür arasında bir fark görmeyen Klever, hak kavramından ilerleyerek Locke'un tabii hakların toplum içerisinde son bulmadığını belirtirken, Spinoza'yı *Politik İnceleme*'de (*Tractatus Politicus*) herkesin tabii hakkının tabii halden sivil hale taşındığında sivil halde ortadan kalkmayacağını söylerken yakaladığını düşünür²⁵⁷. Ancak öncelikle Locke'un *Yönetim Üzerine İki İnceleme*'deki özgürlük anlayışı bir ödeve ya da yasaya uygunluk ölçüsünde dile getirilir. Locke için bir anlamda özgürlük artık insanın sınırlarını bilmesini ifade eder. Spinoza düşüncesinde ise ileride üzerinde duracağımız gibi özgürlük, ödeve tabii değildir. Ayrıca Spinoza'dan farklı biçimde Locke geleneksel sözleşme düşüncesine yer verir ve hakları bir insan tabiatı kurgusu içerisinde sunar. Ve temel olarak haklar, bir kurgu olan birey kavramı üzerinde yükselir; bu birey somut gerçeklikten, devletten, toplumsallıktan uzakta tek başına ele alınan bir bireydir. Farklı biçimde belirtirsek, Locke'un haklarla donattığı, ampirik özne olarak insan değil; “bağımsız, özerk olan ve bu açıdan da (esas olarak) toplumsal olmayan, öncelikle insan ve topluma ilişkin modern ideolojimizde karşımıza çıkan manevi varlıktır”²⁵⁸. Bu manevi varlık ya da “birey”, rasyonel olduğu kabul edilen, tabii eşitlik içinde olduğu varsayılan, öte yandan *Eğitim Üzerine Düşünceler*'de (*Some Thoughts Concerning Education*) eşitliğin verdiği bir haysiyete ya da özsaygıya sahip olan bir varlıktır. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Deneme*'de arzu ve tedirginliklerle kaçınılmaz biçimde belirlenen bir insan tabiatı çizilmişse de Locke hakları insan üzerinden değil, akılla kurulan birey kavramı üzerinden temellendirir. *Yönetim Üzerine İki İnceleme*'de belirtildiği üzere Tanrı insanlara eylemlerini yönetmeleri için anlama yetisini vererek onlara irade özgürlüğünü tanımıştır²⁵⁹. Simmons bu önermeden yola çıkarak, Locke'da eşit biçimde haklara

²⁵⁷ Locke, *Two Treatises of Government*, II.135, s.375; Benedictus (Baruch) Spinoza, *Tractatus Politicus* (çev. Murat Erşen), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, Ocak 2007, III.3, s.26; Klever, “Locke's Disguised Spinozism”, s.38. Klever'a göre Spinoza'nın kendisini Hobbes'dan ayırırken tabii hakkı neredeyse dokunulmaz addediğini söylemesi, Locke düşüncesinde yurttaş hakları bağlamında da karşılık bulan bir düşüncedir.

²⁵⁸ Dumont, s.142.

²⁵⁹ Locke, *Two Treatises of Government*, II.58, s.324.

sahip olabilmenin koşulu olarak, iradenin yönlendirilmesi ve eylemlerin yönetilmesi için anlama yetisine sahip olmayı bulur²⁶⁰. Bu noktada Locke'un "birey" (*person*) tanımı açıklayıcı olabilir: "Birey bir hukuk terimidir"; bir hukuk terimi olarak da eylemlerle ve bunların erdemleriyle ilgilidir. Yalnızca düşünen, yasa yapabilen, mutlu ya da mutsuz olabilen insanlar için söz konusudur²⁶¹. Locke bireyi sadece iştahları ile belirlenen insanlar için değil, rasyonel ve eşit tabiatı haiz insanlar için düşünür. Öte yandan rasyonel olduğu varsayılan bireye bir özellik daha atfedilecektir. Locke, *Eğitim Üzerine Düşünceler*'de tüm bireylerin rasyonel bir varlığın haysiyetine ve kutsallığına saygı duyması gerektiğini yazacaktır, bu iki sıfatı rasyonel olmaya bağlamış olduğunu düşündürterek²⁶²... Simmons da, Locke'da hakların bireyler tarafından edinildiğini hatırlatır; bu birey fiziksel anlamda insanı karşılamayan, ahlaki bir öznedir²⁶³. Haklar soyut bir birey kavramına gönderilerek açıklanırken, tüm insanların doğuştan, insana özgü tabiatın verdiği haklara sahip olduğu söylenebilir. Kaldı ki kuramın kendisi, hak kavramının somut düzlemde düşünülmediğini en açık biçimde gösterir. Öncelikle mülkiyet ile tüm hakların karşılandığı düşünülürse; mülkiyet idesi bir karmaşık ide olup tabiatta bulunmaz, sadece insan zihninin bir ürünüdür. Ancak, Locke'un hak kuramında ve bunu izleyen liberal yaklaşımlarda mülkiyet hakkı herkeste doğuştandır ve evrensel bir haktır. Mülkiyet hakkının evrensel niteliği belirtildiği anda mülkiyet kavramını bilmeyen toplumların bu evrenselliğe taşınabileceğini düşünmek güç olur. Locke'un döneminde Amerika'da özel mülkiyeti bilmeyen, yaşamlarını avcılık-toplayıcılık ile sürdüren ve çalışma gibi bir ilkenin bilincinde olmayan insanlar, birey kavramının dışında kalmak durumundadır. Kaldı ki, kuramın tehlikesi de açık biçimde burada görülebilir. Çalışmayı yücelten modern zihniyet, yerli toplumların çalışma edimini yerine getirmediklerini görünce fazlasıyla şaşıracaktır. Locke'un da belirttiği üzere, Tanrı yeryüzünü sadece çalışan ve endüstriyel üretim sağlayan insanlara vermemiş midir? O halde bu insanlar "erdemden nasibini almamış" olarak nitelendirilebilir, toprakları

²⁶⁰ Simmons, s.82.

²⁶¹ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, II.27.10-11-26, s.268, 269, 278, 279.

²⁶² Simmons, s.84'de bulunan John Locke, *Some Thoughts Concerning Education* (ed. J. W. Yolton, J. S. Yolton), Oxford University Press, Oxford, 1989, s.31.

²⁶³ *Ibid.*, s.89.

ellerinden alınabilir, üstelik yapılan tüm eylemler bu evreni insan yararı için yaratmış bir Tanrı iradesine bağlanıp meşru kılınabilir. Locke bunları öngörmemişse de düşüncesi bu amaca hizmet edecektir. O halde hak ve güç özdeşliğine tekrar dönelim: Locke'un kuramında hakkı tanımlayan güç, somut bir güçten ziyade sadece ahlaksal ya da manevi bir güç olabilir. Öte yandan her bireyin sahip olduğu bu güç, siyasi bir güç de değildir. Bireylerin güçlerinin birleşmesinden doğan siyasi güç, mülkiyetin korunması ve düzenlenmesi için yasa koyma ve bu gücü kamu yararı için kullanma hakkına ilişkindir. Bu gücün kaynağı sözleşmeye verilen bireysel iradelerden doğmaktadır²⁶⁴.

“Tabii” bireyin yalnızlığından hareket eden modern bireyciliği Dumont, modern tabii hukuk kuramları içerisinde izler. Geleneksel tabii hukuk kuramlarından farklı biçimde Hıristiyan ve Stoacı bireyciliğin etkisindeki modernler, pozitif hukukun karşısına yerleştirdikleri tabii hukuk içerisinde toplumsal varlıkları değil, bireyleri; “Tanrı suretinde yaratılmış olma ve akıl taşıma nitelikleri doğrultusunda, her biri kendi kendine yeten insanları” ele alır. Toplumsal ve siyasi bağların dışında bağımsız biçimde ele alınan bu bireyin tabiatına içkin haklar ve özgürlükler söz konusu edilir. Bu bireycilik aynı zamanda eşitliği ve özgürlüğü de içerir. Luther ile varoluşsal bir zorunluluk olarak ortaya çıkan eşitlik talebi, siyaset alanına yayılır ve modern bireyin eşitliğini getirir. Bu dönemde yeni oluşan sınıf, modern ilkesel eşitlik ve özgürlük düşüncesine sarılacaktır. Liberal eşitlik kuramları bu “ideal” eşitliği her bireyin azami özgürlüğüyle uyumlu hak ve fırsat eşitliği olarak görecektir²⁶⁵.

O halde bireyi tanımlayan ilk unsur onu diğer varlıklardan üstün kılan aklıdır; Locke düşüncesinde aklın bireyi kurduğu söylenebilir. Öte yandan birey kavramı Locke tarafından modern devleti karşılamak için de kullanılır. Bireyi hukuk kişisi olarak tanıyan akılsa, devlet de akılla hukuki kişilik kazandırılmış bir bütün olacaktır. Bu bağlamda, tüzel kişilik olarak bir soyutlamadan ibaret kalacaktır.

²⁶⁴ Locke, *Two Treatises of Government*, II.3-171, s.286, 400.

²⁶⁵ Dumont, s.151-156.

H- Sivil Hal ya da Devletli Toplum

Devletli toplumda tabii hakların nasıl gündeme geldiğini görmeden önce tabii hali tedirgin kılan unsurlara tekrar bakabiliriz. Herkes doğuştan haklara sahip olsa da bu hakların kullanımı tabii halde belirsizdir ve sürekli biçimde çığnenebilmeleri söz konusudur. Mülkiyet hakkı güvende değildir. Yaşamların, özgürlüklerin ve malların; yani mülkiyetlerin korunması adına tek “Bir” gücün egemenliğine ihtiyaç duyulur. Siyasi toplumun amacı bu geniş anlamıyla mülkiyetin korunmasıdır. Locke’a göre tabii halde üç şey arzulanır. Birincisi, iyi ve kötünün tek ölçütü olacak, kurulmuş ve herkes tarafından bilinecek bir yasaya ihtiyaç vardır. İkincisi, tabii halde tarafsız bir yargıç arzulanır; çünkü insanlar genellikle tutkularına kapılıp yasanın koymuş olduğu sınırları aşarlar. Üçüncü olarak tabii hal, yaptırımları ölçülü bir biçimde işletecek bir mekanizma ister; zira insanların elinde bu görev fazlasıyla yıkıcı biçimde kullanılır²⁶⁶. Sonuç olarak tabii hal tedirgin ve tedirginliğin şiddeti ölçüsünde devletli toplum arzulanır. Bu nedenle bireysel bir etkinliğin söz konusu olduğu halden toplumsal olarak edilgin bir hale geçilecektir²⁶⁷. Tabii halden sivil hale geçiş aşamasında sözleşmeye rıza gösteren bireyler cezalandırma hakkını tamamen *Commonwealth*’e bırakır. Bırakılan bu hak ya da güç, sivil toplumun yasama ve yürütme güçlerinin kaynağıdır. Kendini koruma hakları ise cezalandırmadan farklı biçimde devletli topluma düzenleme yapılması için bırakılır. Devlet egemenliğe dayanarak öncelikle bu alanda hukuk yaratacaktır. Pozitif yasalarla birçok noktada bireyin tabii yasa ile sahip olduğu özgürlük de sınırlandırılabilir. Ancak siyasi iktidar ya da Locke’un özdeşleştirdiği biçimde yasama iktidarı hiçbir zaman kurulma amacına ters düşecek biçimde kamu iyiliğine aykırı düzenlemelerde bulunmayacaktır. O halde devletten ne beklenir? Locke’un ifade ettiği biçimde kurulmuş ve resmi olarak herkese duyurulmuş bir yasanın yapılması, tarafsız yargıçlarla işleyecek bir yargı mekanizmasının sağlanması, dış tehlikelere karşı önlemler alınması ve tüm

²⁶⁶ Locke, *Two Treaties of Government*, II.123-127, s.368-370.

²⁶⁷ Timuçin, s.33.

bunların güvenli ve barış ortamı içerisinde, kamu yararı için yapılması beklenmektedir²⁶⁸.

Mutlak monarşide monarkın sözü yasa olduğuna göre, monark yasanın üzerindedir ve Locke'a göre halen tabii haldeki özgürlüğünü sürdürmektedir. Monarkın yasayı aşması durumunda bir başvuru mekanizması söz konusu olmaz. Örneğin monark bir başkasının mülkiyetine el koyduğu durumda yapılabilecek bir şey yoktur; zira monark hem yasa-koyucu hem de yargıçtır. Ancak devletli toplumun en büyük amacı sadece can güvenliğini korumak değil, bununla birlikte mülkiyet hakkını korumaktır. Devletli toplum bu amacı yasamayı kolektif bedenler içerisinde yerleştirerek ve yasama-yürütme güçlerinin arasını açarak sağlayabilir. "Kimileri" var olan tek yönetim biçiminin mutlak monarşi olduğunu dile getirmişse de Locke için mutlak monarşi bir yönetim biçimi bile olamaz. Yaygın biçimde, buradaki "kimileri" ifadesiyle Locke'un Hobbes'u kastettiği ve ona karşı çıktığı düşünülse de Laslett'in de belirtmiş olduğu üzere Hobbes'ta mutlak monarşi tek yönetim biçimi değildir ve önermede Filmer'dan başkasının kastedildiğini düşünmek mümkün olmaz²⁶⁹. Ancak önermenin devamı Locke'u Hobbes'dan gerçekten de ayırır: Locke'a göre, eğer insanlar tabii halden çıkıp sivil toplumu oluştururken birini muaf tutup kendilerini yasanın sınırları altında bırakarak bu tek kişinin devredilen güçlerle tabii haldeki özgürlüğünü devam ettirmesini kabul ediyorlarsa "bu insanların kokarca ya da tilkilerin zararlarından kaçınmaya çalışırken, aslanlar tarafından parçalanıp yutulmanın güvenli olduğunu düşünerek razı olacak kadar aptal olduklarını gösterirdi"²⁷⁰. Hobbes'un kuramında insanlar bir korkudan kurtulmaya çalışırken başka bir korkunun boyunduruğu altına girecek; ancak mutlak güç, yine korku saldırdığı insanların rızalarına dayandırılacaktır²⁷¹. Hobbes'un kuramını yumuşatma çabası içerisindeki

²⁶⁸ Locke, *Two Treatises of Government*, II.88, II.129-131; s..343, 370-371.

²⁶⁹ Ibid., II.90'a ilişkin dipnot, s.344.

²⁷⁰ Ibid., II.93, s.346. Laslett'e göre yine de burada hedef olan isim Hobbes değil, "yasaya tabii olacak bir kralın herhangi bir yönetim biçimi oluşturamayacağını" söyleyen Filmer'dır.

²⁷¹ Reyda Ergün, "Leviathan ve Teolojik-Politik İnceleme ile Politik İnceleme'de Korku Kavramı", *Spinoza Günleri. Teolojik-Politik İnceleme Etrafında* (haz. Cemal Bâli Akal), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, Ekim 2009, ss.45-56, s.48 (aynı makale için bkz.: *Kimlik Bedenin*

Locke, Strauss'a göre Hobbes'un kuramını devralıp, onu tek bir husus için değiştirmiştir; Locke'a göre insanın kendini koruması için yeme-içmeden ziyade ilk ihtiyaç duyduğu mülkiyettir. Hobbes, insanın karnını doyurma ihtiyacını hayatta kalması için zorunlu görmüşse "açların her ne yaparlarsa yapsınlar yaptıklarına "hak"ları olduğu, yaptıklarında hakikat olduğu gerçeği, önünde hazır sofrası olanların lokmalarını boğazına düğümleyecek kadar şiddetli, tahrip gücü çok yüksek bir silahtır. İşte bu ağır silah veya bu gerçek, lokmaların boğazlardaki düğümünü çözmek adına Locke tarafından hafifletilecektir: önümüzdeki hazır sofraya, mücadele ederek "sahip" olduğumuz, "emek" vererek kazandığımız ve önümüze kurduğumuz bir sofradır ve insan öncelikle malik olduğu şeyler kadar insandır... Locke, rahat rahat içmenin maliyetini, işte bu malik olma hakkı ile çıkarıp masaya koyar: açlığa veya açlara karşı "kendini korumak", doğadakilerin bir kısmına "malik" olmaktan, onları "mülk edinmekten" geçecektir..." Tabii bu "hafif silahı" taşıyacak olanların da sadece mülkiyet sahipleri olduğu açıktır²⁷². Hobbes'un modernite içerisinde ulus-devlet modelini ortaya koyan düşünür olduğu söylenebilirse de bu kuramın yeni ticaret etiği ya da burjuva etiği ile bağdaşmayacağı açıktır. O halde kuram her şeyden önce günün koşullarına yanıt vermeli, pratik olmalıdır. Sıklıkla dile getirildiği üzere, Locke'un burjuva sınıfının sözcülüğünü yaptığı söylenebilecektir²⁷³. Strauss'un belirttiği biçimde Locke'un, Hobbes'un kuramının tek bir unsurunu değiştirdiği kabul edilebilse bile, sonuçları Locke'u Hobbes'dan fazlasıyla ayıracaktır. Mülkiyet hakkına dokunmayacak bir devlet modeli "liberal devletçilik tekniğine"²⁷⁴ dönüşecek ve *Leviathan*'ı bir araca indirgeyerek zayıflatacaktır.

Bir çoğunluk oluşturabilme yeteneğine sahip olan bir grup bireyin yapmış oldukları sözleşme ile sivil toplum ya da devletli toplum kurulur. Öncelikle belirtmek gerekir ki, Locke "sivil toplum" sözcüğünü, bugün anladığımız ve

Hapishanesidir. Spinoza Üzerine Yazılar ve Söyleşiler, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, Nisan 2011, ss.79-89).

²⁷² Leo Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?* (çev. Solmaz Zelyut Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul, Haziran 2000, s.88, dipnot 36 (Alıntı yapılan bölüm Solmaz Zelyut Hünler'e aittir).

²⁷³ Mehmet Akad, *Genel Kamu Hukuku*, Filiz Kitabevi, İstanbul 1997, s.111.

²⁷⁴ Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, s.48, dipnot 29'da bulunan İlhan Akın, *Kamu Hukuku*, Beta Yayınları, İstanbul, 1987, s.135.

devletin karşısına yerleştirmeye çalıştığımız biçimde kavramaz, daha doğrusu kavrayamaz. Hobbes'un kuramında olduğu gibi, sivil toplum kavramı sadece devletli toplum demektir; devletli toplum ve devletsiz toplum kavramsal karşıtlığı oluşturulmuş olur²⁷⁵. Kavram *commonwealth* ile özdeşdir. Locke, Hobbes gibi *commonwealth* sözcüğünü kullanırken neyi anladığını açıklar: “*Commonwealth* ile anladığım, bir demokrasi ya da herhangi bir yönetim biçimi değil, Latinlerin *civitas* sözcüğü ile karşıladığı her türlü bağımsız topluluktur. İngilizcede *community* ya da *city* bir yönetime bağlı olan toplulukları da anlattıklarından, dilimizde bu tür topluma en iyi karşılık verecek sözcük *commonwealth*'tir. Bu nedenden ötürü, olası bir belirsizlikten kaçınmak adına, *commonwealth* sözcüğünü benim için gerçek karşılığı olan anlamda ve Kral I. James'in de kullandığını keşfettiğim biçimde kullanmayı talep ediyorum; herhangi biri bu sözcükten hoşlanmıyorsa, onu daha iyisiyle değiştirmesine de içtenlikle müsaade ediyorum”²⁷⁶.

Commonwealth, yönetim biçimlerinden ayrı, ulus-devlet yapılanmasını karşılayacak siyasi iktidar tipidir. *Commonwealth* ya da modern devlet, *Hoşgörü Üzerine Bir Mektup*'ta ulusun sivil çıkarlarını sağlayan, koruyan ve geliştirmek için kurulan insan toplumu olarak tanımlanır. Bu tanımla da bundan sonra sivil toplum ve devlet karşıtlığını çıkarmak kolaylaşacaktır. Akal'ın belirtmiş olduğu üzere, Locke henüz “siyasi *corpus*” ile sivil toplumu birbirinden ayırmamış olsa bile, liberal devlet/sivil toplum sorunsalının çerçevesini çizmeye başlamıştır²⁷⁷. Bir tarafta sivil toplum, öteki tarafta bu toplumun çıkarlarını korumak adına özgürlüklere müdahale etmekten kaçınan devlet bulunmaktadır. Bu karşıtlık Locke'un kuramında özellikle direnme hakkı ile görünür hale gelecektir

Locke'un sözleşme düşüncesinde, her bir bireyin rızası ile tek bir Beden yaratılır; devlet artık “Bir”dir. Ancak toplumun tek bir Siyasi Beden olarak hareket edebilmesi için Locke'a göre çoğunluğun kararı ile hareket etmesi

²⁷⁵ Ibid., s.46.

²⁷⁶ Locke, *Two Treaties of Government*, II.133, s.373 (çeviri bana aittir).

²⁷⁷ Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, s.47.

gerekir. Sözcüşmeye rıza gösteren her birey, çoğunluğun kararı ile de bağı olduğunu kabul etmiş durumdadır. Locke bu yükümlülük olmadan sözcüşmenin bir kuruculuğunun kalmayacağını belirtirken Hobbes'u, kimsenin çoğunluğa adaletsizlik etmeden karşı gelemeyeceğini dile getirirken yakalar. Locke gerçekten çoğunluğun kararının bağlayıcı niteliği üzerinde dururken *Yönetim Üzerine İki İnceleme*'de ilk defa *Leviathan*'a gönderme yapar; çoğunluğun kararının belirleyici olmadığı bir beden içinde, "muhteşem *Leviathan*" kısa süreli olacaktır²⁷⁸. Tek bir beden olarak hareket kabiliyetine sahip olmayan bir yapı, her daim dağılmaya mahkûmdur. O halde tek bir siyasi beden, içinde bireysellikleri eritecek, sadece çoğunluğa, her şeyi sonuca bağlaması için bir "hak" verecektir. Ulus kavramı altında eşitlenmiş bireylerin bireysel iradeleriyle kurulan, bu nedenle bireyci bir devlet modelinde yönetim meşruiyetini tabii haklara saygı duyarak kazanır. Bununla birlikte, anlaşmazlıklara çözüm üretmek ve sürekliliği sağlamak adına çoğunluk kararı gerekir. Kamusal yararı belirten bu karar ile bireysel çıkarlar arasındaki ilişki ise Locke'u ilgilendirmez. Bu durumda, soyut ve oldukça belirsiz bir ortak yararın tekil yararlar ne ölçüde denk düşebileceği sorulabilir. Locke'un çoğunluğun kararına da uymayı dayandırdığı sözcüşme düşünçesine bakılacak olursa tek bir sözcüşmeden bahsedildiğini görürüz. Her ne kadar Locke'un iki ayrı sözcüşme varsaydığı belirtilse de Locke hiçbir zaman iki farklı sözcüşmeden bahsetmez. Ancak sözcüşme ile mutlak monarşi kurulacaksa tek sözcüşme söz konusu edilebilir. Aksi durumda dünyevi yöneticinin iktidarını sınırlama çabasında çift sözcüşme kuramına ihtiyaç duyulur. Locke da bu ihtiyaç gereği rızanın yanında siyasi "güven" (*trust*) kavramına yer vererek "ortaklık sözcüşmesini" ve "bağımlılık sözcüşmesini" (Laslett'in ifadeleriyle "toplumsal sözcüşme" ve "yönetim sözcüşmesi"²⁷⁹) tek bir sözcüşme içerisinde düşünür²⁸⁰. Böylelikle devletli toplum bir kerede, oybirliğine dayanan tek sözcüşme ile kurulmuş olur. Açık ya da zımnî rıza ile devletli toplumun üyesi olunur ve çoğunluğun kararını kabul etmeye rıza gösterilir. Güven kavramı ile de bir yönetimin yasamasına bağı kalınacağı dile getirilir. Tek sözcüşme içerisinde

²⁷⁸ Locke, *Two Treaties of Government*, II.99, s.351.

²⁷⁹ Laslett, s.113.

²⁸⁰ Dumont, s.155.

güven kavramı, birey ile yönetici arasında söz konusu edilir. Nasıl bir yönetim biçiminin²⁸¹ söz konusu edileceği konusuna da bu aşamada karar verilir.

I- Pozitif Yasa ve Sivil Haklar

Locke pozitif yasayı; insanların yurttaşlık haklarına “karar verdikleri”, eylemlere karşı getirilecek yaptırımları belirledikleri, kendi aralarında ya da temsilcileri arasında gerçekleştirilen bir anlaşma olarak tanımlar²⁸². *Yönetim Üzerine İki İnceleme*’de yer verilmeyen bu tanıma göre, Locke’da yasa-koyucu öznenin Tanrı değil, ulus olduğu açıktır. Ulus yerine yasa-yapmayı ya da egemenliği kullanacak olan yasama (*legislative*) gücü “siyasi bedeninin kalbi”²⁸³ olarak, devletin varoluş amacı ile sınırlıdır. Yurttaşların can ve mal varlığı ile özgürlükleri konusunda keyfi davranılamaz. Rıza olmadan bireylerin tabii değerlerine el sürülemez; zira kişinin değerleri dokunulmaz nitelikte olup, birey her şeyden önce kutsaldır. Yasama ya da “üstün gücün” azami gücü sivil toplumun ortak yararı ile sınırlıdır. O halde kabul edilmiş bir pozitif yasaya göre kurulmuş yasama ya da hukuk devleti ilkesi, tüm yönetim biçimleri için zorunlu olmalıdır. Pozitif yasaya göre hareket eden yasama, varoluş nedenini mülkiyetin korunmasında buluyorsa kimsenin elinden mülkiyetini rızası dışında alamaz. Locke’un hak ve hukukun arasını açtığı ve hukuku değerlendirirken ideal tabii hak düzeninden yola çıktığı görülebilirse de hak modern anlamda ancak kimlik üzerinden ya da yurttaşlık üzerinden verilebilir. Hakkın ayrıcalık sözcüğü ile özdeşleştirilmesi de ancak devletli toplum içerisinde anlam kazanabilir. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Deneme*’de Locke yurttaşlığı belli bir yerde ayrıcalıklara sahip olma hakkı olarak tanımlar²⁸⁴. Sözleşmeye verilen rızayı da gösteren budur; kişi yurttaş olmanın ayrıcalıklarından yararlanmakta ise tabii halde değildir, artık o devletli bir toplumun üyesidir. Öte yandan yurttaş olmak hakların yanında

²⁸¹ Locke kimi zaman *Commonwealth* türleri olarak adlandırsa da, nihayetinde yönetimin türleri olarak dile getireceği sistemleri, yasama gücünü haiz olan kişi ya da kişilere göre sınıflandırır. Demokrasi, oligarşi, monarşi, kalıtsal monarşi, seçimli monarşi ve karma yönetimler; sivil yönetimin türleri olarak sıralanır (Locke, *Two Treatises of Government*, II.132-133, s.372-373).

²⁸² Locke, *Political Writings*, s.326. Yasa tanımı, 21 Nisan 1678 tarihli bir notta karşımıza çıkar.

²⁸³ Althusser, “Raymond Polin Üzerine, John Locke’un Ahlak Politikası”, s.55.

²⁸⁴ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, II.27.3, s.281.

ödevleri yerine getirmeyi gerektirir. Ancak bir birey kendisine tanınan “ayrıcalıklardan” memnun değilse ne olacaktır? Öncelikle sözleşmede gönüllülük esastır. Kişi devlet düzenlemelerinden memnun değilse Locke’un çözümünde dilediği takdirde başka bir devletin yurttaşlığına girebilir ve yaşamını o devletin topraklarında sürdürebilir. Teorideki bu çözümün pratikte modern sınırlar ile ne kadar güç olduğu da bu güne dek görülmüştür.

Locke’un kuramında sözleşme aşamasında cezalandırma hakkı bütünüyle bırakılırken, diğer haklardan tamamen vazgeçilmesi kabul edilmez. Ancak bu hakların düzenlemesi devlete bırakılır ve hakların “evrenselliği” ilkesi pozitif alanda sınırlandırılır. Yurttaş haklarına (*rights of the Subject*) karar verecek olan çoğunluktur ya da ulustur; bunu onun adına yapacak olan da yönetimdir. Herkesin mülkiyeti sivil yönetimin yetki alanı içerisinde kalır. Pozitif yasalar mülkiyete ilişkin düzenlemeler getirir. Toprak mülkiyeti, kurulmuş yasalarla belirlenir. Herkes tabii haklarını düzenlenmesi için ulus-devlete bırakmıştır; ancak bu devir işlemi kişinin kendisinin ve toplumun korunması adına kullanılacaktır. Bu bağlamda yasa yapımının tek ölçütü, Locke için ortak çıkardır²⁸⁵. Yasama ya da üstün güç, bu çıkarı korumakla yükümlüdür. Ancak Locke’un bu yükümlülüğe ilişkin kontrol mekanizmaları sunmamış olması ve çoğunluk kuralının Rousseau’nun “genel iradesine” dönüşebilme tehlikesi Locke’un pozitivist düşünce çizgilerini daha da görünür kılmaktadır. Hukuka pozitivist açıdan yaklaşan Hobbesçuların ve onların karşısında hukuka ahlaki standartlar oluşturma çabasında olan Lockeçuların, Hobbes ve Locke’dan ayrı tutulmasını ileri süren Zuckert’a göre, Locke’un sunduğu yasama gücü Hobbes’un egemenini andırmaktadır. Locke yasamanın keyfililiğinin önüne geçmek üzere temel yasalara göre hareket etme, tarafsız olma, varoluş amacına, mülkiyetin korunmasına saygı duyma gibi ilkeler sıralamıştır; ancak kuram bu ilkeleri kabul ettirecek ya da ilkelere uygunlukları kontrol edecek idari bir mekanizmadan yoksundur. Yasanın

²⁸⁵ Locke, *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*, s.55.

sınırları korunamazsa yasamanın gerçekten egemen olarak belireceği de açıktır²⁸⁶. Copleston da Locke'un yasamayı en üstün güç olarak tanımasının böyle bir okumaya izin verebileceğini düşünür. Ancak Locke, yasamanın halk tarafından değiştirilebileceğini belirterek onu mutlak güç olarak imlemekten kaçınmıştır. Locke'un güven kavramı bu noktada açıklayıcı olabilir. Güven, öncelikle tabii halde bireylerin sahip oldukları güçleri kullanması beklenen kişiye ilişkin güven olarak, aynı zamanda geri alınabilmektedir. Yasama ve yürütme gücünün kaynağı bir tabii hak ya da güç olan cezalandırmadan doğar ve kimse elindekinden fazlasını başkasına veremeyeceğine göre yasama ve yürütmeye verilen güç sözleşme ile devredilen gücün sınırlarını aşamaz. Bu devredilme aşamasında ise bireylerin sahip oldukları tabii hakları geri alınamaz şekilde devretmesi söz konusu değildir. Yasamanın gücü her şeyden önce bir sorumluluğun yerine getirilmesine ilişkindir. En azından Locke'un, Zuckert'in kendisinde bulduğu tehlikeyi düşünmediği görülmektedir. Çoğunluk ilkesine gelince, Rowley'in belirttiği üzere Locke'un bu konu üzerinde hiç durmaması teorinin çoğunluğun tiranlığına dönüşme tehlikesini öngörmediğini gösterir²⁸⁷. Tiranlığa karşı olarak Locke, öncelikle yürütmeyi yasamadan ayırma çözümünü sunacaktır. Söz konusu yöntem, liberal modernliğin, modernitenin pozitif çerçevesine getirdiği bir çözüm önerisi olarak düşünülebilir; hoşgörü ve direnme hakkı kavramlarını da beraberine alarak...

İ- Liberal Devlet Modelinin Yöntemleri

1. Locke'un Kuvvetler Ayrılığı

Burjuvaziye dayandığı düşünülen yasamanın üstünlüğünün²⁸⁸ yanında, Locke'un kuramında yürütme ve federatif güce değinilir. Yasama ile yürütmenin

²⁸⁶ Michael P. Zuckert, "Hobbes, Locke, and the Problem of the Rule of Law", *The Rule of Law: Nomos XXXVI* (ed. Ian Shapiro), New York University Press, New York/London, 1994, ss.63-79, s.72-75.

²⁸⁷ Alvey, s.15.

²⁸⁸ Niyazi Öktem, Ahmet Ulvi Türkbağ, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, Der Yayınları, İstanbul, 2003, s.157 dipnot 239'da bulunan İlhan Akın, *Kamu Hukuku, Devlet Doktrinleri-Temel Hak ve Özgürlükler*, İ.Ü.H.F., İstanbul, 1974, s.136.

aynı elde bulunması, bu gücü haiz kişileri kendi çıkarları doğrultusunda eylemeye yönlendirebileceği için, Locke sürekli bir organ olmayan yasamayı ve yürütmeyi dönemi içerisinde Parlamento ve *Lord Protectour* ayrımı ile hazır bulduğu biçimde ayırır. Yasama sürekli bir güç olmadığından, yasaların etkili bir biçimde yürütülmesi adına çalışacak sürekli bir güç, yürütme gücü gereklidir. Üçüncü güç olarak sunulan federatif güç ise kaynağını *Commonwealth*'lerin birbirleri ile tabii hal içerisinde yer almalarında bulur. Locke çağdaşları gibi tüm bağımsız devletlerin ayrı bir Birey olarak kendi aralarında tabii hali sürdürdüklerini düşünür. Bu bağlamda federatif güç savaş ve barışa karar vermeye, diğer Bireylerle ilişkiler kurma ya da antlaşmalar yapma yetkilerine ilişkindir. Tüm devletler ayrı birer Birey olarak uluslararası alanda böyle bir gücü kullanma hakkını, kendi varlıklarını sürdürme ya da kendilerini koruma haklarından çıkarır²⁸⁹.

Locke üç ayrı güçten bahsetmişse de *Yönetim Üzerine İki İnceleme*'de gerçek anlamda liberal düşüncenin başlıca özelliklerinden biri olarak addedilen güçler ayrılığı ilkesiyle karşılaşmayız. Öncelikle yürütme Locke için yasamanın işlemesi için bir araca indirgenmiş, yasamaya bağlanmıştır. Üzerinde hiç durulmayan yargı gücü de yürütmeye tabii kılınmıştır. Bu bakımdan Locke bağımsız bir yargının önemini görememiş olmasından dolayı eleştirilir²⁹⁰. Yasama ve yürütmenin arasını açmaktaki niyet bir parlamenter monarşi imlendiğinde anlaşılabilir. Monarka denk gelen yürütmenin keyfiliğinin önüne geçilmesi için kendisinden ayrı ve üstün olan parlamento ya da yasama gücü düşünülmektedir. Ancak bu güçlerin birbirleri ile ilişkileri düşünüldüğünde Montesquieu'da karşımıza çıkacak bir güçler ayrılığı ilkesi ile karşılaşmayız. Montesquieu'nun kuramında yasama, yürütme ve yargı, işlevleri bakımından birbirlerinden mutlak biçimde ayrılır ve yasamanın yürütme üzerinde bir kontrolünden söz edilmez. Tartışmalı da olsa Montesquieu'nun liberalizminin güçler ayrılığı ilkesi üzerinde

²⁸⁹ Polin, s.281.

²⁹⁰ Öktem, Türkbağ, s.158.

durduğu kabul edilebilir ise Locke'un liberalizminin bir "Montesquieu liberalizmi" ile bir benzerliği bulunmaz²⁹¹.

2. Hoşgörü Siyaseti

Temel hakların kullanılacağı devlet modelinin yapısını gördükten sonra temelini yine insan tabiatında bulan ancak sadece devletli toplum içerisinde söz konusu olabilecek bir hakka, "hoşgörü hakkına" geçebiliriz. *Yönetim Üzerine İki İnceleme*'de yer verilmeyen hoşgörü kavramı yurttaş için bir hak, kilise ve yönetim için bir ödev olarak sunulur. Modern bir devlet düşünürü olarak Locke'un bu sorunsalı ele alışıdaki önceliği siyasi otoriteyi dinsel otoriteden ayırmaya ve ikisinin arasındaki sınırları çizmeye ilişkindir. Harris'e göre siyasi kavramların sorgulandığı ve büyük bir değişim içine girdiği XVII. yüzyıl İngiltere'sinde başlıca üç sorunsal; kamu maliyesi, siyasi iktidar ve yönetim-kilise arasındaki ilişkidir. Sık sık gündeme gelen ve tartışılan üçüncü sorunsal Locke tarafından da ilk olarak 1660'lı yıllarda irdelenecektir. *Yönetim Üzerine İki Tez*'de Locke, Hobbes gibi sivil yönetimi kilisenin işleyişi konusunda yetkili kılmış, dünyevi yöneticiyi kilisenin üzerinde düzenleyici bir konuma yerleştirmiştir. Kaldı ki Harris'in belirtmiş olduğu üzere, dönemin bakışı da bu yöndedir; XVII. yüzyıl boyunca gelişen tutum, kilisenin herhangi bir hak iddiasının dünyevi yöneticinin iktidarına karşı bir tehdit oluşturabileceğidir²⁹². Locke'un bu tartışma içerisinde hoşgörü kavramına, ilk dönemki tutumundan farklı bir düşünce çizgisi içerisinde yer vereceği temel metni, 1689'da yayınlanan ve Hollanda'da Latince olarak yazılan *Hoşgörü Üzerine Bir Mektup (Epistola de Tolerantia)*'tur²⁹³. "Liberal ve hoşgörülü Amsterdam"dan fazlasıyla etkilendiği gözlenen bu metnin çabası, Locke'un sunduğu üzere insanları din konusunda her türlü tahakkümden kurtarmaktır. "Her kilise kendisini Ortodoks, diğerini sapkın" olarak addeder. Herkes kendi inancının doğruluğundan emin olduğundan, birbirlerine kendi

²⁹¹ Althusser, "Raymond Polin Üzerine, John Locke'un Ahlak Politikası", s.54.

²⁹² Harris, s.40-48.

²⁹³ Hoşgörü üzerine kaleme alınan ancak tamamlanmayan ilk metin *Hoşgörü Üzerine Bir Deneme (An Essay Concerning Toleration, 1667)* dir. 1685'te yazıldığı tahmin edilen *Hoşgörü Üzerine Bir Mektup*'un ardından, Locke metne ilişkin eleştirileri bertaraf üzere 1690, 1692'de iki mektup daha yazacak, dördüncü mektup ölümü nedeniyle tamamlanamayacaktır.

doğrularını kabul ettirme çabasında Locke'a göre "İsa'nın Kilisesini" gözden kaçırmazlar. İsa'nın kilisesiyle özdeşleşecek biçimde, "gerçek kilise" hoşgörü temelinde yükselir. İsa'nın öğretisine göre Hıristiyan olmayanlara iyi niyet göstermemek gerçek bir Hıristiyan olmak değildir. Yönetim başta olmak üzere kimse bir başkasını inancı bakımından zorlayamaz. Locke'a göre gerçek din, sadece "insanların hayatını erdem ve dindarlık kurallarına göre düzenlemek" adına kurulur. Başka bir ifadeyle, din sadece bireysel vicdanlara ilişkindir. Dinsel alan bu biçimde sınırlandırıldığına göre, ne kilisenin dünyevi meselelerde bir söz hakkı doğar, ne de yönetimin yasalarla bu konuda düzenleme yapması söz konusu edilebilir. *Commonwealth*'in işlevi bu dünya ile sınırlı olup ruhların kurtulmasını ilgilendirmez; bu bağlamda yönetim yasalarla belli bir ibadet biçimini insanlara dayatamaz. Öte yandan hoşgörü kuramı kapsamında Kilise de sınırlandırılır. Bireysel rızalarla kurulan Kilise, ancak bu gönüllülük esasında işleyebilir. Locke'un sözleşme düşüncesindeki rıza ve gönüllülük kavramlarını aynı biçimde dinsel topluluklar için de düşündüğü söylenebilir. Kimse doğuştan bir dini topluluğa ya da cemaate bağlı olarak dünyaya gelmez; aksine gönüllülük esası ile girilen bu topluluktan, kişi yine kendi rızasıyla çıkabilir. Ortaya konan bu rıza ile de topluluklar kendi işleyiş mekanizmalarını ortaya koymak adına yasalarını belirler; yasalar cemaatin yetkili kıldığı bir organ tarafından hazırlanıp, üyelerinin rızasına bağlanır. Locke dini toplulukların ya da kiliselerin kurulumunu *Commonwealth*'e benzetmiş olsa da, amacı tam da bu ikisinin birbirinden ne kadar farklı topluluklar olduğunu belirtmektir. Batı düşüncesi, laikliği bu iki dünya ayrımı üzerinden kuracaktır. Manevi dünyanın işleri ile ilgili kiliseler, devletler gibi zor kullanma mekanizmasına dönüşemez; dünyevi alanda ne bir yasa-koyucu olabilir ne de bir yargıç gibi davranabilirler. Kilisenin amacı, Tanrıya toplu biçimde ibadet etmek ve sonsuz hayatı kazanmakla sınırlandırılır. "Her ne sebeple olsun, burada hiçbir gücün kullanılmaması gerekir. Çünkü güç, tamamen siyasi yönetime aittir." Topluluğun kuruluş amacına aykırı bir eylem oluşsa ve aforoz söz konusu olsa bile, bu cezalandırma kişinin bedenine ya da mallarına, sivil çıkarlarına ya da haklarına dokunamaz: "Kilise, kılıcın gücünü talep edemez." Öncelikle kiliselere ardından sivil yönetime yüklenecek bir

hoşgörü ödeviyle, sivil yönetim bir putperest ya da bir Hristiyan arasında sivil ayrıcalıklar oluşturamayacak biçimde düzenlenir. Önerme, öteki hayat olasılığı ile de desteklenir. Kişi İncil'den ayrılmışsa bu onun talihsizliğidir; ancak bu talihsizlik kimseye zarar vermez. Öteki hayatta cezasını çekeceği düşünülüyorsa, onu dünyevi düzlemde cezalandırmak da anlamsızdır²⁹⁴.

Dinsel topluluk ve *Commonwealth*, Locke için birbirinden tamamen farklı iki ayrı toplumdur. Karşımıza çıkan yeni tanımda *Commonwealth*, sadece kendi sivil çıkarlarını (hayat, özgürlük, sağlık, maddi şeylerin mülkiyeti gibi) tedarik etmek ve geliştirmek adına kurulmuş insan toplumdur. Amacı ise kabaca ifade edilirse sadece güvence altına almaktır. Dinsel topluluk da bu noktada herkese barışı öğütlemeli, Locke'un bağnazlıkla özdeşleştirdiği nefreti dindirmek için çaba göstermelidir. Bu noktada Locke'un belki de en özgürlükçü ifadeleriyle karşılaşırız. Hiç kimse, örneğin bir başkasını kiliseye gitmediği ya da çocuklarını bir cemaatin kutsal sırları ile tanıştırmadığı için cezalandıramaz. Herkes, “bedeli ne olursa olsun”, istediğini yıkma, yapma ya da gerçekleştirme konusunda özgürdür ve bu özgürlük hiçbir otorite bakımından kontrol altına alınamaz. Tanrı bile insanları kendi iradesine karşı korumuyorsa yönetim de bir yurttaşı sağlıklı olmayı tercih etmiyor ya da ruhunun kurtuluşuna aldırıyor diye cezalandıramaz. Locke kiliseye hoşgörü ödevini yüklemişse de, kiliselerin getirdikleri farklı uygulamalarla nefreti körüklediklerini bilir: “Cennete giden tek yol vardır”; bu yolda her insan kendisine en açık görünen patikadan yürümeye çabalar, dilerse “ana yoldan sakınabilir”. Bu çabada saç kesimi, kıyafet renkleri, yemeye ilişkin tüm yasaklar, izlenen farklı rehberler, hiçbir şey ifade etmez. O halde izlenen yolların çeşitliliğinde, doğru ya da yanlışın ötesinde devlet ve kilisenin tüm dayatmalarına karşı durmak gerekir²⁹⁵.

²⁹⁴ Locke, *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*, s.27-41.

²⁹⁵ Ibid., s.46-48. “Tek bir çare var, ama o da bilinmiyor diye bana bir ilaç tavsiye etmek siyasi yöneticiye mi kalmıştır? Ölümünden kaçmanın benim için yalnız bir yolu bulunuyor diye, yargıcın emirlerini her ne olursa olsun yerine getirmek benim için daha mı güvenli olacaktır?” Locke'un sunulan önermede Hobbes'u hedef gösterdiği düşünülebilir.

Locke ibadeti içsel ve dışsal olmak üzere ikiye ayırır, dışsal ibadetin kamu çıkarı ile sınırlanabileceğini kabul eder. Siyasi yönetimin görevi, kimsenin mülkiyetine zarar verilmemesine dikkat etmek olup, pozitif yasa siyasi sorunlara ilişkindir. Pozitif yasa ile yasaklanamayan bir kilisenin ibadet biçimi olarak sunması ve uygulamasına izin vermesi kabul edilemez. Bu noktada Locke hoşgörü kuramının içerisine putperestleri dâhil eder. Kimileri putperestliği günah olarak addedebilir; ancak putperestliğin ortadan kaldırılması için siyasi yönetime bir güç verilirse bu güç bir gün Ortodoks bir kiliseyi de ortadan kaldırmak için kullanılabilir. Bir şey günah olarak niteleneceği için, siyasi yönetim ya da “adaletin kılıcı” tarafından sınırlandırılmaz. Öte yandan yerlilerin başkalarıyla aynı inancı ve ibadeti benimsememeleri onların cezalandırılmasını gerektirmez. Onlar kendi ibadet yöntemleriyle Tanrıyı hoşnut kıldıklarını düşünüyorlarsa, Locke kendi hallerine bırakılmalarını salık verir. Öte yandan Locke, kilisenin bağınazlığıyla sömürge arzusunun birleştiğinde dinin açgözlülüğe, yağmaya kolaylıkla hizmet edebildiğinin bilincindedir²⁹⁶.

Locke içsel ibadet ya da inanç konusunda ise bir şeyin doğru ya da yanlış olduğuna inanmanın insanın iradesine bağlı olmadığını düşünür. İnsan neye inandığı konusunda bir tercihte bulunamaz; bu bağlamda konuya ilişkin yapılacak her pozitif düzenleme “saçma” olacaktır. Yasanın işi düşüncelerin doğruluğuna karar vermek değildir.

Locke’un hoşgörü siyasetinde getirilen sınırlandırmalara geçerse; öncelikle siyasi toplumun korunmasına ilişkin “ahlak kurallarına” aykırı hiçbir eylem, dünyevi yönetici tarafından hoş görülmemelidir. Bu bağlamda insanlara sözlerini tutmak zorunda olmadıklarını söyleyecek ya da hükümdarı tahttan indirebileceğini iddia edecek, kendisini tek egemen olarak addedecek her kilise ya

²⁹⁶ Ibid., s.60-62. Locke’un sömürgeciliğe ilişkin “hikayesi” şu şekilde özetlenebilir: Az sayıda Hristiyan bir pagan ülkesine varır, burada karşılaşmış oldukları yerlilerden yaşamsal ihtiyaçlarının giderilmesi için yardım ister. Yerliler bu yardımları yapar ve iki grup birlikte bir halk olarak yaşamaya ve çoğalmaya başlar. Ancak bir gün bir Hristiyan siyasi yönetimi ele geçirir ve Hristiyan grup en büyük gücü haiz olur. Ardından da “masum” yerlilere kendilerinin “tuhaf” dinini zorla kabul ettirmeye çalışır; benimsemedikleri takdirde, onları kendi topraklarından kovar, mülkiyetlerini gasp eder, hatta öldürürler (Ibid., s.61).

da dini topluluk, kuramın dışında kalacaktır. Locke her ne kadar ifade özgürlüğünü hiç ele almamış olsa da yukarıda saydığımız durumlarda iddiaların “ifade edildikleri anda”, sivil yöneticiyi harekete geçireceğini yazar. Kendilerine diğer insanlar üzerinde bir güç addeden, her türlü otoriteyi reddeden, öte yandan kendisini bir egemen olarak gören; kendisini başka bir hükümdara teslim eden bir kilise ifadesiyle ima edilenin de belirtildiği biçimde Katolikler olduğu düşünülebilir: Seküler sivil otoritenin izin vermeyeceği biçimde Papa, taraftarları tarafından bir otorite olarak sunulur ve böyle bir otoritenin iddiası, modern sınırları aşmak anlamına gelir ve bu nedenle kabul edilmez²⁹⁷. Modern devlet Bir’dir; Yeni Çağ’da Bir’le ifade edilen artık kilise değil ulustur. Metnin 1685’te yazıldığı düşünülürse Locke’un hedefinde halkı Katolikliğe zorlayan II. James’in olduğu da düşünülebilir. Bununla birlikte Locke her ne kadar ruhunun kurtuluşuna aldırmanın ya da İki Ahitten ikisine de inanmayan kişinin bu nedenlerle cezalandırılmayacağını yazmışsa da, hoşgörüsü ateistlere kadar uzanmaz. Toplumun bağlarını oluşturan sözleşmeler, ateistler için hiçbir etki doğurmaz; “düşüncede bile olsa, Tanrıyı işin içinden çıkarmak, her şeyin dağılıp çözülmesine yol açar”²⁹⁸.

Katolikler ve ateistler hoşgörü hakkının kapsamı dışında kalacaktır; ancak İsrail, kuramdan üçüncü bir sınırlama nedeni daha çıkarır. Locke’un hoşgörü kuramında sadece topluluk dâhilinde bahsedilen, bu anlamda kurumsallaşmış dini bütünlerden bahsedilir. Bir topluluğa dâhil olmayacak ve ibadetin herhangi bir türüne katılmayacak bireysel bir inancın korunabilmesi kuramda oldukça belirsiz kalacaktır. Bu bağlamda İsrail, Locke’un tamamen teolojik bir düzlemde temellendiğini düşündüğü hoşgörü kuramının, deistleri, agnostikleri, septikleri barındırmadığını düşünür²⁹⁹. Ancak Locke hoşgörü kavramını dinsel otorite ve

²⁹⁷ Jonathan Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford, 2002, s. 266.

²⁹⁸ Locke, *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*, s.65-74.

²⁹⁹ Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity*, s.266. İsrail aynı zamanda Locke’un ateistleri dışarıda bırakarak bir anlamda ateizmi tümünden reddettiğini belirtir. İsrail’e göre, ateistlerin hoşgörü içerisinde düşünülmemesi, onların ibadetin herhangi bir türünü kabul etmemeleri ve ruhlarının kurtuluşu peşinde olmadıklarından ileri gelir (Jonathan Israel, *Locke, Spinoza and the Philosophical Debate Concerning Toleration in the Early Enlightenment*,

devlet otoritesi bakımından düşündüğünden farklı inanç ya da ibadetleri devletin çıkarları ile uyuşup uyuşmaması bakımından ele almaktadır. Bu nedenle sorun doğuracak olanlar bireysel tavırlardan çok gönüllülük esasında topluluk olarak karşımıza çıkan dinsel otoritelerdir. Bu bağlamda bireysel inançlar konu edilmez. Locke ateistlerden bahsederken de bu düşüncüyü savunan bir Kilisenin devlet çıkarları ile ilişkisine değinir; bu bağlamda bireysel “ate” inançların bir sorun oluşturmayacağı düşünülebilir. Ancak yine de Locke’un hoşgörü kuramını genel olarak inanç özgürlüğünün bir uzantısı olarak görülen ibadet özgürlüğü bakımından ele aldığı, ifade özgürlüğünü konu dışında bıraktığı konusunda Israel’in eleştirisine katılabiliriz³⁰⁰.

3. Direnme Hakkı

Hoşgörü kavramının ele alış biçiminde de karşımıza çıktığı üzere Locke için toplumun ya da devletin birliği esas olmaktadır. Locke’un tabii yasanın temel kuramını çelişkili görünen biçimde kimi zaman “kendini koruma” kimi zaman da “insanlığın korunması” olarak sunması da bu noktada anlam kazanabilir. Bireysel çıkarlar Locke için ancak toplumun birliği içerisinde korunabilir. Devlet bireysel çıkarların genişletilmesi, can güvenliği ve mülkiyetin korunması adına meydana getirilir³⁰¹. Tabii halden ziyade Locke devletli toplumu barış dönemi olarak tanımlar. Kuruluş amaçlarına uygun biçimde barış halinin sürdürülebilmesi için yönetime sorumluluklar yüklenir. Bu sorumlulukların yerine getirilmediği ve yaşamların tehlikeye girdiği durumda ise kolektif bir hak olarak görünen “direnme hakkı” (*right of resistance*) söz konusu edilir. Yöneticilerin, yurttaşların büyük bir çoğunluğunu etkileyen hukuka aykırı işlemleri söz konusu olduğunda ve bu eylemler büyük bir saldırı niteliğini taşıdığında, kendini koruma hakkının uzantısı olarak bu hak doğmaktadır. Locke, kuramında devletin ve yönetimin

Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Amsterdam, 1999). Ancak öte yandan Locke’un, ruhunun kurtuluşunu aldırmanın yönetimin tarafından cezalandırılmaması gerektiğini belirttiği düşünülürse, Israel’e katılmak güçleşir.

³⁰⁰ Israel, *Locke, Spinoza and the Philosophical Debate Concerning Toleration in the Early Enlightenment*, s.9.

³⁰¹ Locke, *Two Treatises of Government*, II. 212, s.425.

çözülümünü birbirinden ayırmıştır. Sivil yönetim dış etkenler nedeniyle çözülebileceği gibi yasama değişikliği sonucunda da meydana gelebilecektir. Bu durumda Locke'un hal olmaktan öte olay olarak ele aldığı savaş hali hatırlanırsa, kendisini II. James gibi halkla savaş hali içerisine sokacak bir yöneticiye karşı direnme söz konusu olabilecektir. Locke, Hobbes'dan farklı biçimde, siyasi iktidar kötüye kullanıldığında halkın yargıç olacağını yazacaktır³⁰². Bu noktada dünyevi yönetici, eylemleri nedeniyle egemen olan ulus tarafından yargılanacaktır. Sözleşme kuramı, Dunn'un belirttiği biçimde iki hakkı beraberinde getirmiştir. Birinci olarak, yöneticinin devletli toplumda siyasi iktidarı kamu yararına uygun şekilde kullanma hakkı söz konusudur. Öte yandan bu gücün kötüye kullanılması söz konusu olduğunda, halkın direnme hakkı doğmaktadır³⁰³. Ancak Locke üzerine yapılan okumaların uzlaştığı noktada, Locke'un direnme hakkı, bir devrim hakkı olmaktan ziyade bir düzeni koruma; bu bağlamda bir uzlaşma aracıdır. Hakkın kullanılması meşru bir devleti (Locke için hukuk devletini ifade etmektedir) ortadan kaldırma amacına hizmet edemez. Direnme hakkı devletin dağılmasına yol açmayacağı gibi, sadece sözleşmenin güven unsurunun yeniden tesis edilmesine ilişkindir. Belirttiği üzere bu hak daha çok yöneticileri hukuk devleti ilkesine çekmek için bir ön uyarı niteliğindedir³⁰⁴. Öte yandan çoğunluk ilkesi ve direnme hakkına getirilen şartlar göz önüne getirildiğinde bu hakkın kullanılması kolektif bir biçimde söz konusu olabilecektir; bu bağlamda uygulama bulması da güçleşecektir. Öktem ve Türkbağ'a göre de direnme hakkı Locke düşüncesinde ancak burjuvazinin çıkarları engellenmeye çalışıldığında kabul edilecek bir hak olarak görünmektedir³⁰⁵. Söz konusu direnme hakkı Locke'un modern hak modeli ile birlikte 1776 Bağımsızlık Bildirgesi'nde şu biçimde ifade bulacaktır:

“Biz şu gerçeklerin apaçık olduğuna inanıyoruz. Bütün insanlar eşit yaratılmıştır. Yaradan onları bir takım devredilmez haklarla donatmıştır. Yaşama, özgürlük hakkı ve mutluluk isteği, bu haklar arasındadır. İnsanlar, meşru gücünü

³⁰² Ibid., II. 240, s.444.

³⁰³ Dunn, s.71.

³⁰⁴ Ibid., s.60; Didier, s.60; Sybikovski, s.116, Copleston, s.144.

³⁰⁵ Öktem, Türkbağ, s.159.

yönetilenlerin rızasından alan yönetimi bu hakları güvence altına almak için kurmuşlardır. Bir yönetim biçimi, bu amaçları ortadan kaldırıncı hale gelirse, onu değiştirmek ve yeni bir yönetim biçimi oluşturmak halkın hakkıdır.”

İKİNCİ BÖLÜM

SPİNOZA’NIN HAK KURAMI

Ama şimdi ahlaksız olacağım; şimdi,

Her şeyi göstereceğim olduğu gibi.

Lord Byron

V. Etik Kuram

A- Etik ve Ahlak Ayrımı

Spinoza'nın temel eseri olarak nitelendirilen çalışması, *Ethica*³⁰⁶ başlığını taşır ve burada ortaya konan düşünce öncelikli olarak ahlak düzleminden ayrılır. Ahlak düzlemi, insanı her zaman olduğu şey ile tanımlar. Şeyin “tanımı” (*definitio*), o şeyin “özünü” (*essentia*) içermektedir. Gerçek tanım, tanımlanan şeyin tabiatını ifade eder ve bunun sonucunda hiç bir tanım, belirli sayıda bireyi (*individua*) kavramaz³⁰⁷. İnsanın özü nedir sorusu; onun rasyonel, özgür, erdem sahibi olduğu biçiminde yanıtlanabilir. Ancak Deleuze'un belirttiği üzere etik, bir güç (*potentia*) sorunu olup özlerden bahsetmez. Sorulacak olan, insanın neyi gerçekleştirebildiğine ilişkindir. Neyin insanın gücü dâhilinde olduğunun araştırılması, insanın ne yapmasının gerekli olduğu sorununu çalışma dışında bırakır; etik bir ödev sorunu değildir³⁰⁸. Söz konusu yaklaşım, *Ethica* metninin terminolojisinde de izlenebilmektedir. Ödev ya da sorumluluk bildiren kavramlara rastlanılmadığı gibi, çalışma neyin imkân dâhilinde olduğunun tespitine yönelir;

³⁰⁶ Spinoza, *Ethics* (çev. G.H.R. Parkinson), Oxford University Press, New York, 2000. Benedictus (Baruch) Spinoza, *Etika* (çev. Hilmi Ziya Ülken), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, Temmuz 2009. Metnin tam adı, *Geometrik Düzene Göre Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Olan Etika*'dır (*Ethica Ordine Geometrico Demonstrata Et In Quinque Partes Distincta*). Çalışmanın devamında metinden alıntı yapılırken Hilmi Ziya Ülken'in çevirisinden yararlanılacak bölüm ve önerme numaraları verilip gönderme yapılan basımdaki sayfa numarası gösterilecektir.

³⁰⁷ Spinoza, *Etika*, I.Önerme.8.Scolie.2, s.38-39.

³⁰⁸ Gilles Deleuze, *Spinoza Üzerine 11 Ders* (çev. Ulus Baker), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, Şubat 2008, s.124-129.

Spinoza ders vermez³⁰⁹. Sözcüklerin kullanımındaki temel ayrım, “olan” (*is*) ve “olması gerekene” (*ought*) ilişkindir³¹⁰.

Etik yaklaşım Bumin’in ifadesiyle, “özgür” addettiği insanı “davranışları dolayısıyla öven, yeren, ona önerilerde bulunan, ondan bir şeyler rica eden”³¹¹ ahlaki çabayı bozguna uğratar. Akıl, özgürlük ya da erdem; Spinoza için bu sözcüklerden hiçbiri insanın özünü kavramaz. İnsan pekâlâ bunların hiçbiri de olmayabilir. İnsanı tanımlayan ortak bir öz ya da “değer” bulunmadığında, birini diğerine göre yetkin olarak addedecek bir ölçüt, karşılaştırma öznesi “kurmak” da mümkün olmaz. “Ve eğer genel olarak öz diye bir şey yoksa kudret düzeyinde her şey tekildir”³¹². Etik yaklaşım insanı, bir şeyi “yapabildiği ölçüde”, “gücünde” ya da Spinoza’nın güç ile özdeşleştirdiği “hakkında” kavramaya ilişkindir. Spinoza insanı bir güç derecesi olarak sunar; bir tekil beden başka bir tekil bedenle aynı güç derecesine sahip değildir. O halde birey, sadece kendi özerkliği içerisinde değerlendirilebilir. Varlıkta kalma çabası (*Conatus*) içerisinde onu mutluluğuna götüreceği yolu, sadece kendi çizebilir. Akıllı³¹³, özgür ve erdemli olmak ise, bu yolda elde edilebilecek kazanımlar olarak belirir. Özgürlük bir “oluş meselesi” olup, bir ürün olarak düşünüldüğü noktada, onu “bulgulayan” bir süreç çalışmasının neticesini ifade eder³¹⁴. İleride değineceğimiz üzere Spinoza insanın özgür olmadığını söyleyecek, ancak “özgürleşmenin” imkânı dâhilinde olduğunu belirtecektir.

Ethica metni içerisinde sunulan, anlama yetisinin (*intellectus*) mükemmelleştirilmesi temelindeki “özgürleşme” yolu her okuyucu için bir

³⁰⁹ Don Garrett, “Spinoza’s Ethical Theory”, *The Cambridge Companion to Spinoza* (ed. Don Garrett), Cambridge University Press, Cambridge/New York, 1996, ss.376-414, s.385; Moris Fransez, *Spinoza’nın Tao’su. Akıllı İnançtan İnançlı Akla*, Yol Yayınları, İstanbul, Mayıs 2004, s.132.

³¹⁰ G.H.R. Parkinson, “Editor’s Introduction”, *Ethics* (çev. G.H.R. Parkinson), Oxford University Press, New York, 2000, ss.5-50, s.43.

³¹¹ Tülin Bumin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, Ocak 2010, s.76.

³¹² Deleuze, *Spinoza Üzerine 11 Ders*, s.129.

³¹³ “Akıllı dediğimde, bu insanın özü değildir; insanın yapabildiği bir şeydir. Bu her şeyi o kadar değiştirir ki, akılsızlık da insanın yapabildiği bir şey haline gelir” (Ibid., s.28).

³¹⁴ Louis Althusser, *Özeleştirici Öğeleri* (çev. Levent Targu), Belge Yayınları, İstanbul, Ağustos 2000, s.45.

“keşif” niteliğindedir. Tekil bireyin özerkliği düşünüldüğünde bu keşif yalnız bir keşif olmakla birlikte, aynı zamanda kolektiftir. “İnsan insanın tanrısıdır” önermesini ileri süren Spinoza, bir insan için en yararlı olanın yine bir insan olduğunu söylemektedir³¹⁵. Özgürleşme çabası, başka tekilliklerle kurulan ilişkiler düzleminde ve bu ilişkilerden elde edilen ürünler ile mümkün olabilir. O halde birey her türlü aşkın düzlemin dışında, ancak toplumsallık içerisinde, başka tekilliklerle kurduğu iletişim ağı içerisinde düşünülebilir.

B- Etik Siyaset

Bireyin erdemi özgürlüktür. Siyasi metin *Teolojik-Politik İnceleme*³¹⁶ (*Tractatus Theologico-Politicus*) ise özgürlüğü devletin erdemi olarak sunar. *Ethica* metninde beliren özgürleşme çabası, ikinci metinde siyasi bütünün demokratikleşme çabası ile özdeşleşir. Tekil varlık için özgürlük süreklilik arz etmeyen bir ürün ise, siyasi bütün de demokrasiyi bir ürün olarak edinebilir ya da edinmeyebilir. Bu ürünü getirecek olan, *Teolojik-Politik İnceleme*'nin temelinde yerleşen düşünce ve ifade özgürlüğünün kullanımı olacaktır. Spinoza düşüncesi bu noktada da etik yaklaşımı sürdürmeye devam eder: Çalışma, siyasi bütünün gücünü ve gücü ölçüsünde neyi gerçekleştirebileceğinin araştırmasını yapar. O halde ilk olarak; siyasi bütünlere tanımlayacak bir öz bulunamaz ve devletin varlığı, kurgusal bir toplumsal sözleşme düşüncesi ile açıklanamaz. İkinci olarak siyasi bütüne ilişkin soru; ödev, sorumluluk kavramları yerine güç ve hak temelinde yükselir. Bu bakımdan siyaset de güç ve hak üzerinden gündeme getirilir. Ahlakçı söylemin “ne yapmalı” sorusu, siyasi bütün bakımından da yanıtsız kalırken “Etik”; düşünceyi olması gerekenlerin alanından çıkarır ve siyaseti de aşkın, ahlaki sınırlardan arındırır. Spinoza'nın siyaset düşüncesinin

³¹⁵ Spinoza, *Etika*, IV.Önerme.18.Scolie, s.223.

³¹⁶ Benedictus Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme* (çev. Cemal Bâli Akal, Reyda Ergün), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2008. Çalışmanın devamında metinden alıntı yapılırken bölüm numarası verilecek, gönderme yapılan basımdaki sayfa numarası gösterilecektir.

ahlaki bir temeli bulunmaz. “Belki de aşkınlıkla hiçbir uzlaşmaya girmeyen, onu her yerden kovup çıkararak tek filozof odur”³¹⁷.

Bu bağlamda; akla duyulan güven temelinde ideal bir düzeni “yaratma” iddiasında Aydınlanma düşüncesi ya da “modern felsefe”, Spinoza düşüncesinin tam karşısına yerleşebilir. Zira en iyi düzeni bulma iddiası, Spinoza için bir “ütopya”dan başka bir şey değildir. “Siyaset” bir deneyim ve uygulama alanı olarak, hiçbir zaman varolmamış bir düzen üzerinde kurgulanamaz. Siyasi bütünün tüm sorunlarına yanıt verebilecek bir ideal kuralın, aşkınlıktan tamamıyla arınmış tekillikler birlikteliğini düzenlemesini beklemek mümkün değildir³¹⁸. O halde *Politik İnceleme*³¹⁹ (*Tractatus Politicus*) adlı metinde belirtildiği üzere; “bir uygulaması olan tüm bilimler arasında, kuramın eylemden en çok farklılık gösterdiği bilim siyasettir ve Devleti yönetmeye kuramcılardan, yani filozoflardan daha uygunsuz kimsenin olmadığına hükmedilir”³²⁰. “İdealin” ne olduğuna yanıt arayan ve insan yaşamını bu ideal üzerine düzenleme iddiasında bir çaba, teoride baskıcı, pratikte daha da baskıcı olmak durumundadır. Filozoflar insanı hiçbir yerde varolmayan bir insan tabiatı üzerinden düşünürler ve tasarlanmış bir insan modeli temelinde siyaset, somut gerçekliğe uygun düşmez. Spinoza’nın, filozofların insanları küçük görmeyi alışkanlık haline getirdikleri ve düşüncelerine bu temelden kurduklarını söylediği düşünüldüğünde, siyaseti ahlakla özdeşleştiren tüm felsefe sistemleri eleştirinin hedefi haline gelmektedir. Ütopya geleneğinin aksine Spinoza, insanın tutkularını küçümsemeye ya da alay konusu etmeye değil, anlamaya çalışmayı önerir. *Ethica* metni boyunca insan; tutkuları ve eylemleriyle birlikte, “sanki çizgiler, yüzeyler ve katı cisimlerden söz ediliyormuş gibi”³²¹ incelenir. Söz konusu olan, insanı neredeyse antropolojik bir bakışla incelemektir.

³¹⁷ Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Felsefe Nedir?* (çev. Turhan Ilgaz), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, Mart 2006, s.48.

³¹⁸ Cemal Bâli Akal, *Özgürlüğün Geleceği Yoktur. Edebiyatta Spinoza*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, Ekim 2004, s.16.

³¹⁹ Benedictus (Baruch) Spinoza, *Tractatus Politicus* (çev. Murat Erşen), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, Ocak 2007. Çalışmanın devamında söz konusu metinden alıntı yapılırken bölüm ve paragraf numarası verilecek, gönderme yapılan basımdaki sayfa numarası gösterilecektir.

³²⁰ Spinoza, *Tractatus Politicus*, I.1, s.11.

³²¹ Spinoza, *Etika*, III.Önsöz, s.110.

Teolojik-Politik İnceleme'yi kaleme alan filozof da, her şeyden önce bir kuramcıya dönüşmez. *Teolojik-Politik İnceleme* metninde Spinoza bir egemenlik kuramcısı olarak belirmez ve belki de kuramcılıkla muhalefet ederek demokrasiye ilişkin temel standartları ortaya koyar. Bu noktada ise, siyasi bütünün modern hukuki-siyasi kavramların dışında ve belki de onları aşan bir alanda düşünüldüğü ileri sürülmektedir. Siyasi bütün, ulus-devlet modeli ile karşılanamayabilecek bir teklikler topluluğu ya da *Multitudo*'dur; tekil bedenler bu bütünün içinde erimediği gibi bireyselleşmiş bir güç odağı ya da öznesi halini de almazlar. Bütün, parçadan ayrılamaz ve Akal'ın belirttiği üzere bu nedenle Spinoza düşüncesi olumlu ya da olumsuz her türlü ütopyanın yine dışında kalır³²².

C- Teolojik-Siyasi Sorun

“Kuram” olarak ifade edilmesi güç de olsa Spinoza'nın hak kuramının, liberal tabii hukuk yaklaşımlarının birey ve hak modelinden ayrıldığı ileri sürülebilir. Öncelikli olarak Locke'un haklarla donatılmış “bireyi”, Spinoza için “tekil bir şeyin biçimini aşkın bir deyimle açıklamaya çalışmaktan”³²³ başka bir şeyi ifade etmeyebilir. Bu nedenle söz konusu eleştiriyi görebilmek adına, birbirinden ayrılması güç iki metin, *Ethica* ve *Teolojik-Politik İnceleme* temelinde bir çalışma gerçekleştirilebilir. *Teolojik-Politik İnceleme*'nin içeriğinin, *Ethica* metninde ortaya konulan konuların özel bir çerçevede değerlendirilmesi olduğu ve iki eser arasında bu bakımdan bir süreklilik olduğu çeşitli yorumlarda dile getirilmiştir³²⁴. Tanrı yaklaşımı, özgür iradenin reddi, tabii zorunluluk gibi temel noktalar, *Ethica* metninin içeriğinde temellerini bulacaktır. Bu bağlamda *Teolojik-Politik İnceleme* üzerinden *Ethica*'ya, *Ethica*'dan tekrar *Teolojik-Politik*

³²² Akal, *Özgürlüğün Geleceği Yoktur*, s.16.

³²³ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, I, s.65.

³²⁴ Hans W. Blom, “The Moral and Political Philosophy of Spinoza”, *The Renaissance and 17th Century Rationalism* (ed. G.H.R. Parkinson), Routledge, London, 2003, ss.313-348, s.314; Reyda Ergün, “Önsöz: 17. Yüzyıldan Günümüze Bir İfade Özgürlüğü Çağrısı”, *Teolojik-Politik İnceleme* (çev. Cemal Bâli Akal, Reyda Ergün), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2008, ss.9-38, s.15 (aynı makale için bkz.: *Kimlik Bedenin Hapishanesidir. Spinoza Üzerine Yazılar ve Söyleşiler*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, Nisan 2011, ss.105-132); Solmaz Zelyut, *Spinoza*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, Nisan 2010, s.90; Steven M. Nadler, *Spinoza: A Life*, Cambridge University Press, Cambridge/New York, 2001, s.271.

İnceleme'ye dönerek yapılan bir okuma çalışması gerçekleştirilmeye çalışılabilir, bir "giriş" için *Teolojik-Politik İnceleme* tercih edilebilir.

Locke ile aynı yılda, 1632 yılının 24 Kasımında, Portekiz'den Birleşik Eyaletlere göç etmiş Yahudi bir ailenin çocuğu olarak Spinoza, Baruch adı ile dünyaya gelir. Dönemi içerisinde istisnai bir konumu haiz Birleşik Eyaletler ya da XVII. yüzyıl Hollandası yeni ticaret zihniyetinin hâkimiyetinde ve bundan ötürü de sınırlı bir hoşgörünün ve siyasi liberalizmin merkezidir. "Liberal ve hoşgörülü Amsterdam"da kendi içerisinde kapalı konumda olan *Marrano*³²⁵ kökenli Yahudi cemaati, 27 Temmuz 1656'da, sözlü yasa geleneğine ("Talmud") dayanan bir uygulama olan *Cherem* cezasıyla Spinoza'yı cemaatten atar. Bu tarihe dek Spinoza herhangi bir şey kaleme almamıştır. İçeriğindeki üslup bakımından o güne dek cemaatin verdiği en sert *Cherem* cezasının metninde sunulduğu üzere, bu uygulamaya Spinoza'nın "şeytani düşünce ve davranışları", "öğrettiği iğrenç sapkınlıklar" neden olmuştur. Ancak belirtildiği üzere, Spinoza bu cezalandırma karşısında fazla üzüntü duymuş görünmez. İddiaya göre, Mahamad üyeleri tarafından cemaatten ayrılması için ikna edilmeye çalışılmışsa da Spinoza'nın bu yönde bir niyeti olmamıştır. Aksine Yahudi ad "Baruch" geride bırakılmış ve bunun yerini, yine "kutsanmış kişi" anlamına gelen Latince "Benedictus" almıştır. Spinoza'nın cemaatten atılmasının üzerine, bir savunma niteliğinde olan *Apologia*³²⁶ metnini kaleme aldığı ileri sürülmüştür. Çeşitli iddialara göre, temelinde Kutsal Kitap'ın tanrısal kökenini reddeden bu eser, ileride kaleme alınacak olan *Teolojik-Politik İnceleme*'nin de öncü metni niteliğindedir³²⁷. Spinoza, Rhynsburg'da kaldığı 1661 yılında *Ethica* üzerine yazmaya başlamış, 1665'te *Teolojik-Politik İnceleme*'nin yazılması için çalışmasına ara vermiştir.

³²⁵ Din değiştirmiş Yahudiler için kullanılan bu küçümseyici ifade, İspanyolca'da "domuz" anlamına gelmektedir.

³²⁶ İspanyolca kaleme alınan ve varlığı şüpheli olan metnin tam adı *Apologia para justificarse de su abdicación de la Sinagoga*'dır.

³²⁷ Nadler, s.120, 127, 132, 132 dipnot 48'de bulunan Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza in Quellenschriften, Urkunden und Nichtamtlichen Nachrichten*, Verlag Von Veit, Leipzig, 1899, s.68'de Colerus, s.30'da Bayle, s.237'de Salomon Van Til'in Raporu; Wim Klever, "Spinoza's Life and Works", *The Cambridge Companion to Spinoza* (ed. Don Garrett), Cambridge University Press, Cambridge/New York, 1996, ss.13-60, s.14, 16; Akal, *Varolma Direnci ve Özerklik*, s.23, 27-28.

Teolojik-Politik İnceleme, 1670 yılında yazarının adı belirtilmeksizin, farklı bir yayıncı ve yayın yeri gösterilmek suretiyle Amsterdam’da yayımlanır. Ancak kısa bir sürede yazarın gerçek kimliği anlaşılacak ve söz konusu metin uzun yıllar boyu Spinoza’nın lanetlenmesine neden olacaktır. 1674 yılında *Teolojik-Politik İnceleme*’nin basılması, çoğaltılması ve satılması, Hobbes’un *Leviathan*’ı ile birlikte yasaklanır. 1675 yılında tamamlanan *Ethica* da, başta *Teolojik-Politik İnceleme*’nin aldığı tepkiler ve cumhuriyetçi Jan de Witt’in³²⁸ halk tarafından linç edilmesiyle daha da huzursuz bir dönemine giren Birleşik Eyaletler’in içinde bulunduğu durum neticesinde, Spinoza hayattayken yayımlanmaz. Gün geçtikçe artan ateizm suçlamaları, Spinoza’yı eserini yayımlatma arzusundan vazgeçirmiştir³²⁹.

Ateizm suçlamalarını alevlendiren “sapkın” eser *Teolojik-Politik İnceleme*’ye dönülecek olursa, Spinoza’nın bu çalışması öncelikle Kutsal Kitap konusundaki düşüncelerine ilişkindir. O halde önceliği olan bir soru, Kutsal Kitap nasıl okunmalıdır³³⁰ sorusu ve bu bağlamda teologlara getirilen eleştiridir. Teologların, Tabiata büsbütün aykırı olan önyargıları doğrultusunda okuma çabası içinde oldukları söylenirse; Spinoza, teologlar gibi Kutsal Kitap’a söylemediği bir şeyi söyletmemek adına, söylenecek her şeyin yine Kutsal Kitap’tan çıkarılması

³²⁸ Liberal ve cumhuriyetçi Jan de Witt’in, Spinoza’nın yakın dostu olduğu ileri sürülmüştür. Hollanda valisi olarak görev yapmakta olan Witt’in, Spinoza’yı *Teolojik-Politik İnceleme*’sini yazması ve yayımlaması için koruması altına aldığı da ortak düşmanları tarafından dile getirilmiştir. Ancak Nadler, bu iki isim arasında bir ilişki bulunduğunun tartışmalı olduğunu belirtmektedir. Spinoza, muhtemelen Witt’i, hoşgörülü bir siyasi düzene ilişkin düşünceleri konusunda destekleyecektir. Ancak aynı siyasi yaklaşımları benimsediklerini düşünmek güçtür (Nadler, s.258).

³²⁹ Oldenburg’a aktarmış olduğu üzere; Spinoza 1675 yılında Amsterdam’da bulunduğu sırada, kendisinin basımı bekleyen bir kitabında Tanrının olmadığını kanıtlama girişiminde bulunduğu üzere dedikoduların dolaştığını öğrenir. Dahası, kendisinin görüşlerini benimsediği düşünülen “aptal” Kartezyenler, Spinozacı olmadıklarını gösterebilmek adına şimdiden suçlamalara başlamışlar, teologlar yetkili makamlara şikayetlerini sunabilmek için hazırda beklemekteydiler (Benedictus de Spinoza, “The Letters”, *Completed Works* (çev. Samuel Shirley), Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 2002, s.935, (Mektup 68)).

³³⁰ “Kutsal Kitap’ın Yorumlanması” başlığını taşıyan VII. bölümde Spinoza, metne ilişkin geliştirdiği okuma yöntemini ortaya koyar. Genel bir kural olarak, Kutsal Kitap’ın tarihinden yola çıkma ve tarihsel anlatıları öğretilen ayırabilme, apaçık tanınmayan şeyleri ders olarak benimsemekten kaçınma gereğinden yola çıkılmalıdır (Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, VII, s.134-153).

gerektiğini belirtir³³¹. Teologların önyargıları, *Teolojik-Politik İnceleme*'nin kaleme alınmasının nedenlerinden biridir³³²; zira bu önyargılar insanların felsefe yapma özgürlüğünün önünde her zaman büyük bir engel teşkil etmiştir. Vahye başvurmadan bile Tanrı, Spinoza için kesin olarak varolmaktadır, “gerçek dinin” de teologların “edebi süslemelerine” ihtiyacı yoktur; “bunlar onun parlaklığını hep yok etmişlerdir”³³³. *Teolojik-Politik İnceleme*'de, teologların tutumundan “okurunu” uzaklaştırma çabasında Spinoza, teoloji ve felsefeyi birbirinden ayırır. Locke'un *Hıristiyanlığın Rasyonelliği* eserinde izlediği önermeler doğrultusunda; teologlar Platoncu ve Aristotelesçi “saptırmalarını” Kutsal Kitap'a uyarlamak, kiliseler birer “akademi” gibi çalışmakla suçlanır. Gerçek dini felsefe ile bulandırmak insanlar arasındaki anlaşmazlıkları doğururken, Kiliseler nefreti temellendiren kurumlara dönüşür³³⁴. Ancak Kutsal Kitap, içeriğinde felsefeyle ortak olan hiçbir şey barındırmaz. Aksine, Kutsal Kitap insanı bütünüyle özgür bırakır. Spinoza'nın uyarısı, teolojinin akıl ve felsefeden uzak tutulmasına ilişkindir. Zira Kutsal Kitap aklın hizmetinde olmamakla birlikte akıl da Kutsal Kitap'ın hizmetinde değildir; söz konusu alanlar birbirlerinden tamamıyla farklıdır³³⁵. Spinoza, felsefeyi teolojiden ayırma çabasında, teolojinin herkese felsefe yapma özgürlüğünü tanıdığını dile getirir³³⁶.

Teolojik-Politik İnceleme ve *Ethica*'nın I. bölümü birlikte, teolojiye indirilecek büyük bir darbedir. Teologların elinde teoloji bir bilime dönse de, Spinoza için bir bilim olmadığı gibi siyaset biliminin alanı hiç değildir. Spinoza için sorun, teolojinin siyasi bir güç olarak belirmesidir. Öte yandan teoloji bir inanç meselesi de değildir; inanıp inanmama konusu tamamen insanın yargısına ilişkindir³³⁷. İnanç bakımından tabii bilgi, vahiy olmadan da kesinlik içermektedir.

³³¹ Ibid., I, s.66.

³³² Ergün, “Önsöz: 17. Yüzyıldan Günümüze Bir İfade Özgürlüğü Çağrısı”, s.12; Spinoza, “The Letters”, s.843-844 (Mektup 30).

³³³ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, Giriş, VI, XII; s.47, 131, 199.

³³⁴ Ibid., Giriş, XIII; s.46-47, 208.

³³⁵ Modern bir okuma içerisinde inancın ve aklın buradaki ayrımının, siyaset alanını teolojinin alanından ayıran modern-seküler devlet modelini imlediği ileri sürülebilir. Hatta bu çaba, *Teolojik-Politik İnceleme*'nin esas hedeflerinden biri olarak nitelenebilir (Blom, s.332).

³³⁶ Ibid., Giriş, s.49.

³³⁷ Ibid., VI, s.133.

“Peygamberlere yalnızca vahyin hedefi ve özü konusunda inanmak zorundayız”³³⁸. Kutsal Kitap’ın Tanrı sözü olarak atfettiği her şey, Spinoza için tabiatüstü bir bilgi sayılamaz. Okuyucu da Kutsal Kitap’ın anlatılarını, anlatılara ilişkin koşullardan ayırmalıdır. Kutsal Kitap’ın tarihi anlatıları yaratıcı, yasa-koyucu, öteki dünyada ödüllendiren ya da cezalandıran bir Tanrıdan bahsediyor olsa da, başvurulan yöntemin ve kullanılan dilin tek nedeni halk yığınlarına itaati ve sofuluğu kazandırabilmektir. Siyasi bütünün mutluluğu ile ilintili olduğu ileri sürülen ibadet biçimleri de, insanları sofuluğa çekmek dışında başka hiçbir amaç taşımaz. İbadetlerin ve tarihi anlatıların, Tanrının yasası ya da “gerçek sözü” ile bir ilgisi bulunmamaktadır. Aksine, Kiliselerin ya da kurumsallaşmış herhangi bir dinin farklı ibadet yöntemleri (“ki insan bu yolla Tanrıya sadece dalkavukluk etmiş olmaktadır”³³⁹), sadece insanlar arasındaki nefreti pekiştirmektedir. Sorun Spinoza için önemlidir; hurafelere duyulan inanç ile birlikte insanlar Tanrı sözü yerine kâğıda ve mürekkebe tapınmaya başlayabilir³⁴⁰. Teologlar Kutsal Kitap’a taşımış oldukları hurafeleriyle temel dersin anlaşılmasını güçleştirmekte, ancak özünde Kutsal Kitap, içeriğinde hiçbir gizem barındırmadığı gibi yalnızca basit şeyler öğretmektedir: “Tanrıyı her şeyden çok, hemcinsini de kendin gibi sev”; Kutsal Kitap’ın temelinde yatan evrensel derstir³⁴¹.

Söz konusu yardımseverlik dersi, Spinoza için tüm evrensel inancın biricik kuralıdır. İnsanı mutluluğa götürecektir olan altın kural da budur; peygamberlerin anlatıları ise bu kuralın dışında kalmaktadır. Peygamberler, dönemleri içerisinde halk yığınlarını en çok etkileyecek ifade biçimlerini kullanmış, inancın aşılması adına öğretilerini mucizelere ve tarihi anlatılara dayandırmıştır. Kutsal Kitap şeyleri gerçek nedenleriyle açıklamamış; çünkü anlama yetilerine değil, sadece insanların imgelemelerine (*imaginatio*) hitap etmeye çalışmıştır. İnsanı mutluluğuna götürecektir olan anlama yetisinin mükemmelleştirilmesi ise,

³³⁸ Ibid., II, s. 80.

³³⁹ Ibid., Giriş, s.47.

³⁴⁰ Ibid., XII, s.199.

³⁴¹ Ibid., XII, s.205. Spinoza’nın Musa’nın aksine İsa’nın öğretisini temel alması, İsa’nın sadece evrensel sevgi ilkesini dile getirdiği içindir. Musa’nın yasası Yahudi siyasi bütünü korumaya ilişkindir ve Spinoza’nın belirttiği üzere burada evrensel yasa Yahudilerin mizacına uyarlanmıştır. Musa’nın öğretisi, öncelikle bu Yahudi siyasi bütünün yararını gözetir (Ibid., V, s.106-108).

mucizeler ya da tarihi anlatılar, insana mutluluğu adına hiç bir şey öğretemez. Tanrısal zihni anlamak, şeyin gerçekliğini kavramaktır ve gerçek Tanrı bilgisi buyruk olmaktan ziyade, “tanrısal bir kazanımdır”³⁴². Mutluluk, belirli bir yaşama usulünün, *Ethica*’nın yolunun izlenmesiyle elde edilebilecek bir üründür. Spinoza’ya göre Kutsal Kitap’ın ise tek hedefi itaattir, bu nedenle sadece itaatsizliği mahkûm eder. İtaatle hiçbir insan bilge kılınmadığı için Kutsal Kitap insanın bilgeliği gibi bir amaç taşıyamaz³⁴³. O halde inancın temeline itaat ve sofuluk yerleşirken, felsefe bambaşka bir alanda gerçekliği hedefler. Felsefe, Kutsal Kitap üzerinden temellendirilemez; felsefenin kavramları, sadece tabiatan, tabii şeylerin zincirleme bağıntısından çıkarılabilir. Tanrının yönetiminden de Spinoza, tabiatın sabit düzenini anladığını belirtir:

“...Tabiatın her şeyi vareden ve belirleyen evrensel yasaları Tanrının sonsuz kararlarından başka şey değildir. Bu kararlar da her zaman sonsuz bir gerçeklik ve zorunluluk içerir. Demek ki her şey tabiat yasaları uyarınca gerçekleşir ya da her şey Tanrının kararı ve yönetimi uyarınca düzenlenir dediğimizde, aynı şeyi söylemiş oluruz. Sonra, tüm tabii şeylerin gücü, her şeyi vareden ve belirleyen Tanrının gücünden başka şey değildir. Öyleyse, tabiatın bir parçası olan insanın varlığını korumaya yardımcı olması için edindiği ya da o bir şey yapmadan tabiatın ona sağladığı her şey, yani bütün bunlar, ona yalnızca tanrısal güç tarafından kazandırılmıştır”³⁴⁴.

³⁴² Ibid., VI, XIII; s.128, 212.

³⁴³ Ibid., Giriş, s.49. “Kimsenin buyrukla bilge olamayacağını, buyrukla yaşayıp varolamayacağını kim fark etmez? Kuşkusuz erkekler, kadınlar, çocuklar, yani herkes buyrukla aynı şekilde itaat edebilir, ama bilge olamaz” (Ibid., XIII, s.210).

³⁴⁴ Ibid., III, s.84.

D- Töz Kuramı

1. Genel Olarak

Tanrının her zaman sonsuz bir gerçeklik ve zorunluluk içeren, her şeyi vareden kararlarından anlaşılması gereken nedir? Bu noktada *Ethica* metnine, “Tanrı Üzerine” başlığını taşıyan I. bölüme gidilebilir. Ancak buradaki düşüncüyü ortaya koymadan önce, okurun karşısına çıkan *Ethica* sistemini görmeye çalışmakta yarar olabilir.

“Deneyim bana sıradan yaşamda sık sık karşılaşılan her şeyin boş ve yararsız olduğunu öğrettikten sonra, kendilerinden korktuğum her şeyin ruh onlar tarafından etkilenmedikçe kendinde iyi ya da kötü hiçbir şey kapsamadığını görünce, sonunda gerçekten iyi olan ve kendini iletme gücünü taşıyan ve başka her şeyi dışlayarak ruhu yalnız başına kavrayan bir şeyin olup olmayacağını, giderek bulunması ve erişilmesi bana sürekli, en yüksek ve sonsuz bir mutluluk yaşatabilecek bir şeyin olup olmayacağını araştırmaya karar verdim...³⁴⁵.”

Ethica’dan önce yazılmaya başlanıp tamamlanmayan çalışma *İnsanın Anlama Yetisinin İyileştirilmesi Üzerine İnceleme (Tractatus de Intellectus Emendatione)*, yukarıda alıntılanmış olduğumuz paragraf ile başlar ve yeni bir “yaşam ilkesi” (*institutum*) arayışına işaret eder. Locke düşüncesi ahlaka ilişkin sorular üzerinde temellenirken öncelikle bir bilgi kuramı içerisinde hayat bulur. Spinoza’nın çıkış noktası ise görüldüğü üzere bu yaklaşımdan uzaktır; bir bilimsel araştırmadan öte, tamamen yaşama dönük bir mutluluk arayışıdır. “Olabildiğince sevinçli, etkin ve özgür bir yaşama”³⁴⁶ götüren yol, bir anlamda belli bir mizaç (*ingenio*) sahibi olmaktan geçer. Özgür bir yaşama götüren yol, “etik özgürleşme” yoluna işaret eder; bireyin tabiatın sabit düzenini aşması anlamında değil, tam da bu zorunluluğa göre yaşamını sürdürmesini ifade eder. Bir anlamda özgürlük,

³⁴⁵ Rene Descartes, Benedicte Spinoza, Gottfried Wilhelm Leibniz, *Descartes: Söylem, Spinoza: İnceleme; Leibniz: Monadoloji* (çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul, 1998, s.57.

³⁴⁶ Alber Nahum, “Sunuş”, *Kötülük Mektupları* (çev. Alber Nahum), Norgunk Yayıncılık, İstanbul, Temmuz 2008, s.10.

Tabiatın sabit ve değişmez düzenine “ayak uydurmak”³⁴⁷, ya da sadece Tabiatı ya da “gerçeği görmek”³⁴⁸ anlamına gelebilir. Bu yolda Spinoza, başta anlama yetisinin mükemmelleştirilmesi olmak üzere, duygularda dönüşümü araç olarak sunar. Ancak insanı öz itibarıyla değil, her zaman gücü (hakkı) ve güç derecesi (özerkliği) içerisinde, bedenler üzerinden düşünmek gerekir. Tekil bedenler, diğer tekil bedenlerle karşılaşmaları doğrultusunda sonsuz farklı biçimlerde bağıntılar ortaya koyabilir. Bu bağlamda okuyucunun karşısına tek bir mutluluk formülüyle çıkmayan Spinoza, *Ethica*’nın I. bölümünde, insanı en büyük mutluluğuna taşıyacak yolda onu engelleyen önyargıları temizleme çabasına girer; öncelikle yeni bir kavramsal düzlem kurmaya çalışarak... Nadler’in belirttiği üzere, I. bölümde XVII. yüzyıl düşüncesinin kavramları kullanılmış olsa da, Spinoza gelenekten devraldığı bu kavramları kendi düşünce sistemi içerisinde dönüştürür. “Ben bundan şunu anlıyorum”; *Ethica* metninin hemen başında okuyucunun karşısına çıkan ifade biçimidir³⁴⁹. Böylelikle Spinoza, bir yandan varlığı tanımlarken öte yandan onun nasıl kavranmakta olduğuna işaret eder. Bu bağlamda kavramların öncelikle içi boşaltılır, ardından kavramlar Spinozacı anlamlarına kazandırılır. Spinoza söz konusu eserini Eukleides’den örnek alarak geliştirdiği ve düşüncesinin niteliğini de belirleyen³⁵⁰ geometrik yöntem içerisinde kaleme almış, ele aldığı konuları tanım (*definition*), aksiyom (*axioma*), önermeler (*propositio*), önermelerin kanıtlamaları (*demonstratio*), zorunlu sonuçları (*corollarium*) ve notlar (*scholium*) biçiminde okuyucuya sunmuştur. Bu kalıplar içerisinde ortaya konan önermeler sürekli olarak kendilerini bir diğerine gönderip birbirlerini açık kılarken, tekil bir konuya odaklanmayı güçleştirdiği kadar, düz

³⁴⁷ Gökberk, s.266.

³⁴⁸ Cemal Bâli Akal, “Spinoza ve Teolojik-Politik İnceleme Hukukun Neresindeler?”, *Spinoza Günleri. Teolojik-Politik İnceleme Etrafında* (haz. Cemal Bâli Akal), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, Ekim 2009, ss.1-7, s.3 (aynı makale için bkz.: *Kimlik Bedenin Hapishanesidir. Spinoza Üzerine Yazılar ve Söyleşiler*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, Nisan 2011, ss.55-61). *Teolojik-Politik İnceleme*’den değil ama *Politik İnceleme* metninden bir önermeyi buraya yerleştirebiliriz: “Böylece, bir insanı aklın klavuzluğunda yaşadığı ölçüde özgür olarak adlandırıyorum; çünkü, bu ölçüde, insan sadece doğası yoluyla uygun olarak bilinebilen nedenler tarafından eylemde bulunmaya belirlenmiştir, yine bu nedenler onu zorunlu olarak eylemde bulunmaya belirler. Özgürlük, gerçekte, eylemin zorunluluğunu ortadan kaldırmaz, aksine, onu ortaya çıkarır” (Spinoza, *Tractatus Politicus*, II.11, s.20).

³⁴⁹ Nadler, s.227.

³⁵⁰ Gökberk, s.262.

bir düşünce çizgisinin kurgulanmasına izin vermez³⁵¹. Ancak yine de bu çabanın sürdürülmesi gerekir; daha basit bir dile başvurularak yazılan Ek bölümünde, I. bölümün özeti gerçekleştirilmektedir. Burada, insanların genelinin içinde bulunduğu “tanrıbilimsel yanılısama”³⁵² (ya da teolojik yanılısama) ortaya konulmakta ve bu yanılısamadan doğan diğer önyargıların incelemesi sunulmaktadır. Tanrıya ilişkin yanılısama içerisinde ise insan, imgeleminde yaratıcı, yasa-koyucu ve özgür irade sahibi üstün bir varlık tasarlanmaktadır. Öncelikle bu insan-biçimci Tanrı yaklaşımının bir önyargı olarak ortaya konulması, ardından bu temel önyargının nedenlerinin araştırılması gerekir.

2. Töz Kavramı ve Teolojik Yanılısama

Ek³⁵³ metninde, Tanrısal tabiatın özellikleri olarak Spinoza şunları sıralar: Tek, öncesiz sonrasız bir Tanrı vardır ve varlığı zorunludur. Tanrı, tabiatının zorunluluğu ile var olur ve sadece ona uygun biçimde davranır. Evrendeki her şeyin özgür nedeni, aynı zamanda içkin nedenidir. Her şey onda olduğu gibi, onsuz hiçbir şey var olamaz. Şeyler Tanrının özgür iradesi ile değil, önceden belirlenmiş bir biçimde Tanrının tabiatının ya da özünün zorunluluğu ile vardır. Tanrıya ilişkin bu ifadeler, *Ethica*'nın üzerinde yükseleceği bir ilk önermeden matematiksel veri olarak zorunlu biçimde çıkar: Sonsuz özniteliğe sahip mutlak bir töz vardır ve evrendeki her şey bu tözün tezahürleri ya da varolma tarzlarıdır.

Spinoza'nın tanımladığı biçimde “töz” (*substantia*); “kendi başına varolan ve kendisi ile tasarlanan, yani kendisini teşkil edecek başka hiçbir fikrin (idenin)

³⁵¹ Parkinson, *Ethica*'nın düşünce tarihinin en zor metinlerinden biri olmasını iki temel nedene bağlar. Birincisi, belirtmiş olduğumuz üzere, metin içerisindeki kavramsal dönüşümdür. Her düşünce sistemi kendi kavramlarını yaratır ya da eskilerini dönüştürür; ancak çok az düşünür bunu Spinoza kadar ileri götürmüştür. Bu bağlamda kavramların Spinoza için neyi imlediğini görmek gerekir. İkinci neden, düşüncenin geometrik sistem içerisinde sunulmasıdır. Bu sıradışı biçim, düşünceyi yakalamayı güçleştirmektedir (Parkinson, s.5). Akal, hareketliliği içinde, bütüncül olarak kavranmasının imkansız olduğunu düşündüğü bu metnin, bütüncül anlamda kavranılmaz bir gerçeği sunduğunu belirtir: “O, hareket halindeki tekil hayatların ve onların birlikteliğinin ya da *Multiitudo*'nun, akıl almaz bir karmaşıklık, ilişkisellik, devingenlik ve büyüklükteki evrensel bir *praxis*'in alsa doldurulamamış anlatımı olur: Tüm zenginliğiyle *Hayatın Kendisi*... (Akal, *Varolma Direnci ve Özerklik*, s.13)

³⁵² Deleuze, *Spinoza. Pratik Felsefe*, s.27.

³⁵³ Spinoza, *Etika*, I.Zeyl, s.68-76.

yardımı olmaksızın hakkında fikir edindiğimiz şeyi”³⁵⁴ ifade eder. Anlama yetisi tarafından tözün özünü oluşturanlar olarak anladıklarımız “öznitelik” (*attributo*; öznitelik, yüklem ya da sıfat), töz olmaksızın kendi kendisiyle kavranamayan ve onun duygulanışlarını ya da belli bir biçimde belirlenimlerini ifade eden şeyler ise “tezahür” (*modus*; tezahür, kip ya da tavır) olarak tanımlanır. Tözün sonsuz öznitelikleri bulunmakla birlikte, bu öznitelikler sonsuz farklı biçimde duygulanarak sonlu ya da sonsuz tezahürleri meydana getirir. Töz, tüm tezahürlerine önceldir, onların varoluş nedenini ya da ilk nedenini (*causa prima*) oluşturur³⁵⁵.

“Tanrı ya da Tabiat” (*Deus sive Natura*), öncesiz sonrasız biricik tözdür. *Ethica*’nın I. bölümünden ilerlendiğinde töz kavramının yerini Tanrıya, ardından Tabiat kavramına bıraktığı gözlenir. Tanrı ya da Tabiat, ilk nedendir ve tektir; varolmamasını mümkün kılabilecek başka bir neden olmadığı için de zorunludur. Sonsuzdur, birden fazla töz bulunmadığından başka hiçbir şey ile sınırlandırılmaz. Her şeyin varolmasını mümkün kıldığından ötürü ancak sonsuz biçimde varolabilir³⁵⁶.

Tabiattaki nedensellik zinciri içerisinde etki, nedenden zorunlu olarak doğmaktadır ve hiçbir neden olmadığına bir etkinin doğmuş olması olanaksızdır. Spinoza’ya göre evrendeki tüm şeylerin varolmaları için zorunlu olarak bir neden gereklidir. Nedensellik zincirinin başına gidildiğinde ise, neden ve etki arasındaki denkleme ihtiyacı olmayan tek varlık olan Tanrıya ulaşılır. Tanrı, “kendi kendisinin nedenidir” (*causa sui*); varolmasını sağlayan neden onun dışında değil, tabiatının kendisindedir ya da başka bir biçimde dile getirilirse varolmak onun tabiatı ya da özü gereğidir³⁵⁷. *Ethica*’da belirtildiği üzere Tanrı kendi kendisinin

³⁵⁴ Ibid., I.Tanımlar.3, s.31.

³⁵⁵ Ibid., I.Tanımlar.4, I.Tanımlar.5, I.Önerme.16.Önermenin Sonucu.3; s.16, 51.

³⁵⁶ Ibid., I.Tanımlar.6, I.Önerme.8; s.32, 37.

³⁵⁷ Ibid., I.Aksiyom.3, I.Tanımlar.1, I.Önerme.7; s.33, 31, 37. *Ethica* I. bölümün 1 ve 2 numaralı aksiyomlarında belirtildiği üzere; olan her şey ya kendisinde ya da başka bir şeydedir. Başka bir şey aracılığı ile tasarlanamayan şeyin kendisi tarafından tasarlanması, başka bir biçimde kendi kendisinin nedeni olması gereklidir. Tanrı kendi kendisinin nedeni olarak tözü ifade ederken tüm tezahürler, töz olarak nitelenmediklerinden dolayı kendilerine neden olarak Tanrıyı alırlar.

nedeni olup özü varoluş içermektedir, bir anlamda Tanrı “varoluşun ta kendisi”³⁵⁸ olarak sunulmaktadır. Spinoza düşüncesinde töz, nedensellik zincirini başlatandır. Tabiatın sabit ve değişmez düzeni, nedensellik ilişkilerinin bütünüdür ve evrende olup biten her şey, bu nedensellik zinciri içerisinde gerçekleşmektedir. Evrende nedensiz hiç bir şey gerçekleşemese de, neden ve etki arasındaki bağıntının bilgisi genelde insanlar tarafından edinilmiş olmaz ve bu bilgisizlik, insanların bir şeyi açıklayamadıklarında aşkınlığa gönderme yapmalarına yol açar.

Nedensellik zincirinin hemen başında kendisinden başka bir nedene ihtiyaç duymadan etki eden Tanrı, sadece kendi tabiatının zorunluluğuna göre varolmakta ve tabii zorunluluğu ile davranmaktadır. Ancak tam da bu nedenle Tanrının tek özgür neden³⁵⁹ (*causa libera*) olduğu ileri sürülecektir; yalnızca kendi tabiatı tarafından belirlenmek ve ona göre eylemek, özgürlüğün Spinozacı tanımıdır. Var olan her şey tabiattaki belirlenmişlikten ya da “tabii yasadan” zorunlu biçimde çıkar ve eyleme belirlenir. Olumsuzluk (*contingens*) söz konusu edilmez, var olan her şey zorunlu olarak “gerektilmiştir.” Bu bağlamda, Spinoza yaratıcı ve özgür irade sahibi bir Tanrıdan bahsetmemektedir ve XVII. yüzyıl içerisinde bu yaklaşımın oldukça çarpıcı olduğu söylenebilir. Tanrısal iradenin reddedilmesinden, Spinoza için “ahlakın tek mihenk taşı” olarak nitelenebilecek bir Tanrısal yasa anlayışının kabul edilemeyeceği açıktır. Pre-modern düşüncenin, siyasi iktidarın kaynağını yaratıcı ve yasa-koyucu aşkın bir Tanrı anlayışında bulduğu düşünülürse, Spinoza yasa ve uygulama arasında kurulan bu meşruiyet bağını kesmektedir. Aynı zamanda yaratıcı öznenin yokluğu, Spinoza düşüncesini semavi dinlerin karşısına yerleştirir³⁶⁰.

³⁵⁸ Goethe, ateizm suçlamaları karşısında; Spinoza'nın Tanrının varoluşunu kanıtlamadığını, varoluşun Tanrı olduğunu söylediğini belirtir ve şunu ekler: “Bazıları bu yüzden ona ateist muamelesi yapıyorsa, ben de onu *teistissimus* adı ile övmek istiyorum” (Fransez, s.134).

³⁵⁹ Spinoza, *Etika*, I.Önerme.17.Önerme Sonucu.2, s.51.

³⁶⁰ Bu noktada kısaca ateizm tartışmasına değinebiliriz. Tanrıyı Tabiat ile özdeşleştirirken yaratıcı özneyi yok eden Spinoza düşüncesinin, Ortodoks bir Tanrı anlayışını izlemediği açıktır. Yöneltilen ateizm suçlamalarına ilişkin olarak Henry Oldenburg'a yazdığı mektupta Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*'yi yazma nedenlerinden birisinin, bu suçlamalardan kurtulma umudu olduğunu belirtir. Lambert van Velthuysen'a yazılmış olan mektupta da, Spinoza ateizm suçlamalarını kısaca reddetmiştir. Ancak “dönek Yahudi tarafından, cehennemde şeytanın işbirliğiyle imal edilmiş” *Teolojik-Politik İnceleme*, tartışmayı daha da alevlendirecektir. Kitabın yayımlanmasının ardından acımasız eleştiriler başlar ve Spinoza çeşitli çevreler tarafından din

Spinoza'nın Tanrısı, şeylerin “aşkın” (*transcendent*) nedeni değil, “içkin nedeni”³⁶¹ (*causa immanens*) olup varolan her şey ondadır³⁶². Skolâstik düşüncenin birbirinden ayırarak kullandığı *Natura Naturans* ve *Natura Naturata* kavramları, Spinoza düşüncesinde aralarında bir farklılık gözetilmeden aynı düzlemde yer almaktadır. Tanrı ve özneliliklerini anlatan *Natura Naturans* ve Tanrı ya da Tabiatın zorunluluğundan çıkan her şeyi ifade eden *Natura Naturata*; birdir. Yaratan (Tanrı) ve Yaratılan (Tabiat) olarak iki ayrı düzlemde değil, “Etkin ya da Edilgin” Tabiat olarak birlikte Tanrıyı ifade ederler³⁶³; “hiçbir tavır (tezahür) Tanrının tabiatı dışında var olamaz ve tasarlanamaz ve her biri yalnız Tanrının tabiatında olabilir ve onunla tasarlanabilir”³⁶⁴. Ortaya konan bütün-parça ilişkisi, “özne” düşüncesini yok eder³⁶⁵.

düşmanı olarak görülür. Baştan sona ateizmi savunan bu eser, tüm dinler için yıkıcı nitelik taşır. Hobbes bile, böyle bir çalışma kaleme alacak kadar cüretkâr davranamayacağını ifade etmiştir. Öte yandan Spinoza, kendisini monist bir düşünür olarak okutan Tanrı-Tabiat özdeşliği ile panteizm yorumlarına kapı açacak, Alman düşüncesi içerisinde aktif panteizmiyle yer alacaktır. Scruton, panteizm ve ateizmine ilişkin tüm yorumları Spinoza'nın kabul etmeyeceğini düşünür; bu iki yaklaşım da aslında Tanrıyı sınırlamaktır. Zelyut'a göre ise Spinoza Tanrıya inanır; daha doğrusu kendi Tanrısına inanır ve kendi Tanrılarına inanmadığı için onu ateist olarak suçlayanlara, “hayır, asıl ateist olan sizsiniz” yanıtını verebilir. O halde söz konusu olan Spinoza'nın Tanrısıdır ve ateizme ilişkin tüm yanıtlar, “ate” sözcüğü ile neyin ifade edildiğine göre değişkenlik gösterir (Spinoza, “The Letters”, s.844, s.890, (Mektup 30 ve 48); Alber Nahum, “Sunuş”, s.9; Nadler, s.295-296, Roger Scruton, *Spinoza* (çev. Hakan Gür), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, Nisan 2007, s.73; Zelyut, s.37).

³⁶¹ “Aşkın” olanın karşısına yerleşen “içkin” neden, Deleuze tarafından “üretmek için yalnızca kendinde kalmakla yetinmeyen, ama ürettiği de kendinde kalan” olarak tanımlanmaktadır. Deleuze'e göre Spinoza, içkinliğin “ancak kendine içkinlik” olduğunu anlayıp bunu en iyi biçimde sunan düşünürlerden bir tanesidir (Gilles Deleuze, *Spinoza Üzerine 11 Ders*, s.94; Deleuze, Guattari, *Felsefe Nedir?*, s.48).

³⁶² Spinoza, *Etika*, I.Önerme.18, s.54.

³⁶³ *Ibid.*, I.Önerme.29.Scolie, s.61. *Natura Naturans* ve *Natura Naturata* kavramları *Ethica*'nın Hilmi Ziya Ülken tarafından yapılan çevirisinde “Yaratıcı ve Yaratılmış tabiat” olarak kullanılmıştır. Ancak Spinoza'da Tanrının yaratıcı bir özne olarak yer almaması nedeniyle bu iki kavram, G.H.R. Parkinson'un İngilizce çevirisindeki kullanımına uygun olarak “etkin ve edilgin Tabiat” (*active and passive Nature*) olarak çalışmada yer almıştır (Spinoza, *Ethics*, s.100).

³⁶⁴ Spinoza, *Etika*, I.Önerme.15, I.Önerme.15.Kanıtlama; s.46.

³⁶⁵ Bu yaklaşım, Spinoza'nın siyasi metinlerinde modern bir meşruiyet ilişkisinin kurulumunu da güçleştirir. Öte yandan bu düşünce her şeyden önce “öznesiz (kökensel, tüm anlamı kuran) ve ereksiz (önceden konulmuş ereksel bir varış noktası olmayan)” bir düşünme sürecine ilişkin olup, Althusser için özdekçi tavrı ifade eder. Althusser'e göre özdekçi, bindiği trenin hangi istasyondan kalktığını ve nereye gittiğini önceden bilmeyen ve trene hareket halinde binen kişidir. Özdekçi düşünmek, öznesiz ve ereksiz düşünmektir; “kökensiz, bitimsiz bir düşünceden daha materyalist (özdekçi) ne olabilir?” Louis Althusser, *Gelecek Uzun Sürer* (çev. İsmet Birkan), Can Yayınları, İstanbul, 1998, s.237-238.

3. Ereksel Nedenler Yanılsaması

Ethica I. bölümün Ek metnine dönecek olursak; Tanrıya ilişkin yanılgının temel bir yanılsamadan kaynaklandığı ifade edilir: “Ereksel nedenler yanılsaması”³⁶⁶. Bu yanılsamayla beraber insanlar belli amaçlara paralel davrandıklarını düşünür. Buradan da tüm tabiatı bir amaç çerçevesinde yöneten bir Tanrının var olduğu düşüncesine ulaşırlar; Tanrı da insan gibi belli bir amaca göre eylemini belirlemektedir. Ereksel nedenler yanılsamasının kaynağını, Spinoza insanın tabiatında bulur: İnsan, kendisi için yararlı olan, kendisine için³⁶⁷ bir iştaha (*appetitus*) sahiptir. Kendisi için yararlı olanı aratan, onu belli bir amaca göre eyleme geçmeye belirleyen bu iştahının da bilincindedir. Bu noktada iştah, kendisi adına bir şeyi gerçekleştirdiğimiz amaçla (ileride değineceğimiz üzere *Conatus*’la) özdeşleşir. Ancak insanda iştahın bilinci bulunmakla birlikte bu iştahı meydana getiren nedenlerin bilgisi edinilmiş değildir. Spinoza’ya göre insanın özünden³⁶⁸ başka bir şeyi ifade etmeyen iştaha, bu iştahın bilinci eklendiğinde “arzu” (*cupiditas*) tanımına ulaşılır: “Arzu, hem bir

³⁶⁶ Deleuze, *Spinoza. Pratik Felsefe*, s.27.

³⁶⁷ Garrett’e göre Descartes ve Leibniz, tabiatı erekselliğin bir ürünü olarak sunarken, Spinoza Aristoteles’i izleyerek tabiata mekanik bir yaklaşımı sergilemektedir. Erekselci yaklaşımın tam karşısı olarak “mekanik yaklaşım” (*mechanical explanation*), Garrett’e göre koşulları, önceden var olan fiziksel yapıları ve güçlerinin düzeni üzerinden açıklamaktadır. Spinoza *Ethica*’nın I. bölümünde erekselliği reddetmiş olsa da Garrett’e göre yine de düşüncesi içerisinde zaman zaman böyle bir anlatıma yer vermektedir. Her şeyden önce, Spinoza’nın iştah kuramı böyle bir anlayışı içinde barındırır; insan her şeyden önce iştahını gidermeye belirlenir. Bu noktada iştah insanın amacı ile özdeşleştirilir ve nihayetinde insan için ereğin kabulü gündeme gelir. Öte yandan Garrett’in aktardığı üzere Bennett karşı bir okumada, iştah kavramının insanın özüne tekabül ettiğinden bu kavramın için yönünün, onu erekselci açıklamaların dışında okutacağını düşünür. Kaldı ki iştahın için olduğunu söylemek başka şey, onu bir amaç olarak sunmak başka şeydir (Don Garrett, “Teleology in Spinoza and Early Modern Rationalism”, *New Essays on the Rationalists* (ed. Rocco J. Gennaro, Charles Huenemann), Oxford University Press, New York/London, 1999, ss.310-335, s.315-329, 335’te Bennett’in makalesi için bkz. Jonathan Bennett, “Teleology and Spinoza’s *Conatus*”, *Midwest Studies in Philosophy, Volume VIII: Contemporary Perspectives on the History of Philosophy*, University of Minnesota Press, Minnesota, 1983, ss.143-160; Jonathan Bennett, “Spinoza and Teleology: A Reply to Curley”, *Spinoza: Issues and Directions* (ed. Edwin Curley, Pierre François Moreau), E. J. Brill, Leiden, 1990, ss.39-52).

³⁶⁸ Deleuze’un uyarısını aktarırsak; Spinoza özden bahsediyor olsa da insanın özü diye bir şey, Spinoza düşüncesinde yer almaz. Spinoza’da tekil belirlenimler vardır. Bu nedenle etik yaklaşımın temel sorununun güce ilişkin olduğu ifade edilmiştir. Deleuze’e göre, öze bağlı olarak neyin yapılabildiği sorusunu bambaşka bir soruya dönüştürerek, Spinoza “felsefi darbesini” gerçekleştirir: “Bir beden ne yapabilir?” (Deleuze, *Spinoza Üzerine 11 Ders*, s.125, 130)

iştaktır hem de bu iştahın şuuruna sahip olmaktır”³⁶⁹. O halde arzu insanın özüdür: “Arzunun insanın özü olduğunu söylemek, her bireyin kendi arzusunun farklılığı açısından indirgenemez olduğunu söylemektir”³⁷⁰. Bir şeye onu iyi olarak nitelendirdiğimiz için yönelmeyiz; aksine onu arzu ettiğimiz ya da ona “itildiğimiz”³⁷¹ için iyi olarak nitelendiririz³⁷². Bu noktada bir değerlendirmeye gidersek; Spinoza için insan, tabiata iştah ve arzu açısından bakmaktadır. Arzu, insanın özünü oluşturduğundan insan sürekli biçimde bu arzunun tatmin edilmesine yönelmektedir. Spinoza iyi ve kötüyü, arzunun önüne yerleştirmez; aksine bu kavramları arzunun bir uzantısı olarak sunar. Bu yaklaşım, öncelikli olarak bu kavramların teolojik anlamlarını yıkmaktadır. En başta Tanrı, teolojik bir anlamdan tamamen arındırılmıştır. Spinoza’nın erekselliği dışlayan yaklaşımı, herhangi bir aşkınlık düşüncesine izin vermez. Spinoza’nın ahlakçı biçimde, insanın arzu ile belirlenmesine ilişkin bir müdahalesi de bulunmaz. İnsan, kendisi için yararlı olan bir iştaha sahiptir; sorun, iştaktan yola çıkılarak tüm tabiatın insanın hizmetine sunulmuş bir araçlar bütünü olduğunu düşünmektedir.

Ereksel nedenler yanılması başka bir ifadeyle, insanların neden-sonuç bağıntılarındaki yanlış kurguyu ifade eder. İnsan nedenlerin bilgisizi olarak dünyaya gelir ve sürekli belirlenen iştahının giderilmesine yönelirken, tabiatta kendi yararına birçok şeyin hazır biçimde bulunduğunu gözlemler. Çiğnemek için dişler, beslenmek için otlar ve hayvanlar vardır; bu “araçların” nedeni kendisi olmadığına göre bunları kendisi için yaratan üstün bir Varlık olmalıdır. Bu üstün varlık özgür iradesiyle varolan her şeyi ve sonunda tüm tabiatı insan için yaratır. Ereksel nedenler yanılması içerisinde düşünmek ve tabiattaki etkileri neden olarak görmek; imgelemlerde yaratıcı bir Tanrı anlayışını kurarken, Spinoza için tabiatı altüst eder. “Tanrı her şeyi insan için, insanı da kendisi için” yaratmışsa,

³⁶⁹ Spinoza’ya göre arzu, “insanın kendisinde verilmiş olan herhangi bir duygulanışla bir şey yapması gerektirilmiş olarak düşünülmesi bakımından, o insanın özüdür.” Tanımda gösterildiği üzere öncelikli olarak beden bir duygulanış söz konusu edilir; eyleme belirleyeceği düşünüldüğü noktada arzu, insanın özü olarak ifade edilir (Spinoza, *Etika*, III.Duygulanışların Genel Tanımı.1, IV.18.Kanıtama; s.180, 211).

³⁷⁰ Étienne Balibar, *Spinoza ve Siyaset* (çev. Sanem Soyarslan), Otonom Yayıncılık, İstanbul, Kasım 2004, s.117.

³⁷¹ Fransez, s.225.

³⁷² Spinoza, *Etika*, I.Zeyl, III.Önerme.9.Scolie; s.68-76, 139.

insanın kendisini “borçlu” hissedeceği üstün varlığa karşı olan “ödevlerini” yerine getirmesi gereklidir³⁷³. Zira imgelemin ürünü bu Tanrı, özgür iradesiyle eyleyerek çeşitli felaketlerle insanı karşı karşıya getirebilir, onlardan ölç de alabilir. “Lütuf kazanmak adına”, çeşitli ibadet biçimlerinin yükseleceği bu temel önyargı, aynı zamanda ibadete uygun olup olmadığına göre anlam kazanacak teolojik iyi ve kötü kavramlarının da temelini oluşturacaktır. Bütün bu önyargılar zamanla *Teolojik-Politik İnceleme*’de gösterilen hurafelere dönüşecektir.

Tabiatı gereği nedenlerin bilgisizi olan ve bu nedenle şeyleri gerçek nedenleriyle tanımayan insan da, geliştirilmemiş anlama yetisini aşan her durumda şeyleri Tanrıya gönderme yaparak açıklamaya çalışır. Sıradan bir insanın “yetersizliği” nedeniyle itaatten başka hedefi olmayan Kutsal Kitap da Tanrıyı insan-biçimci sunar ve O’na “belli bir zihin, bir can, duygular ve hatta bir bedenle bir soluk bile yakıştırır”³⁷⁴. Bu biçimde ifade bulan bir Tanrının, tabiatı insan yararına yarattığı konusunda yanılan insan, kendi özgür iradesi konusunda da yanılır. Kendini ilk neden olarak gördüğünden, bir şeyi diğerine yeğ tutma konusunda özgür olduğunu düşünür ve bu özgürlüğü aynı biçimde Tanrıya atfeder. İnsan kendinden yola çıkıyor ve tüm bu hurafelere ulaşıyorsa, *Ethica*’nın Tanrıdan başlayıp insanın özgürleşmesine ulaşması anlamlıdır. Başlangıç

³⁷³ Marcel Gauchet, “Anlam Borcu ve devletin kökenleri: İlkelerde din ve siyaset” adlı makalesinde, *Ethica* I. bölümün Ek metnine paralel görülebilecek bir paragrafa yer verir: “...İnsan, imgeleminde yarattığı hortlakları olağanüstü güçlerle donatmaktan başka ne yapabilir ki? ...İnsanların ancak çok zayıf olanaklarla donanabildiği bir ortamda, batıl inançlara ya da korkulara dayalı bir saygı nasıl olur da tabiatüstü güçleri ortaya çıkarmaz? Ya da, insanlar kendi korkunç yalnızlıklarını ve yoksunluklarını başka türlü nasıl gizleyebilirler? Tanrıların varlığı, insanların, üzerinde yaşadığımız bu dünyanın kendileri için var olduğuna ve Tanrıların müdahalesi aracılığıyla tabiat üzerinde egemenlik kurduklarına inandırılmalarıyla bir ölçüde ferahlama sağlayan bir sığınaktır.” Bu sığınak ya da insanın varoluşunu farklı tabiatdaki bir “Varlık” a borçlu olduğunun ileri sürülmesi, Gauchet’e göre aynı zamanda siyasi bir önermedir. İnsanoğlu yıllar boyu kendini “borçlu” kabul etmiş; Tanrılarından ya da öteki dünyadan gelen “emirlere” bir “anlam borcu” yüklemiştir. Bu derin “inanç” ya da Spinoza’nın ileri süreceği biçimde “önyargı”, toplumun kendisine olan dışsallığını ifade etmekte, zorunlu olmasa da devletin yükseleceği temeli oluşturmaktadır. “Anlam borcu” ile kurulacak Yasa/Uygulama ilişkisi ya da siyasi iktidar ilişkisi, Gauchet’in ileri sürmüş olduğu üzere dini çerçevede devletli toplumun temelini atmaktadır. Spinoza’nın bu noktada pre-modern meşruiyet bağını bir modern düşünür gibi kesmesi anlam kazanır. Ancak ileride belirteceğimiz üzere Spinoza yeni bir meşruiyet bağı kurmaz. İktidarın kaynağını teşkil edecek “kutsal” bir odak noktası sunmaz (Marcel Gauchet, “Anlam Borcu ve devletin kökenleri. İlkelerde din ve siyaset” (çev. Ozan Erözden), *Devlet Kuramı* (der. Cemal Bâli Akal), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, Nisan 2005, ss.33-70, s.37, 33-39).

³⁷⁴ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, I, s.63.

noktasında bir hata söz konusu ise; Spinoza, “ben” olandan değil, Tanrıdan yola çıkıp özgürlüğe ulaşmaktadır. Zira insanlar kendi mizaçlarını her şeyin ölçüsü yapmakta, imgelemlerinde Tanrıyı kendileri gibi bir tabiat içerisinde tasarlamaktadır. Tanrının tabiatını insanın tabiatı ile karıştırmak yerine Spinoza, “töz” diyerek başlar; *Ethica*’nın ilk tanımında tözün ancak kendisi ile kavranabileceği, kendi kendisinin nedeni olduğu belirtilmektedir³⁷⁵.

Tanrısal iradenin yadsınması konusunda ise öncelikle, Tanrının belli bir amaç doğrultusunda davranmadığı belirtilmelidir. Kaldı ki Tanrının bir şeyi arzu ettiği ve bu şeye yöneldiğini ileri sürmek, Tanrının kusursuz (*perfectio*) olmadığını imlemektir. Zira Tabiat “kusursuzdur” ya da Spinoza’nın kusursuz sözcüğü ile özdeşleştirdiği biçimde “gerçektir” (*realitatis*); kusursuz ifadesi tüm ahlaki anlamından arındırılmıştır. İyi, kötü, düzen, kargaşa; bu nitelermelerin hiçbirinin Tabiatı yeri olamaz. Var olan her şey kusursuzdur. Var olan şeylerin başka bir biçimde üretimleri mümkün değildir; çünkü Spinoza’ya göre Tanrının özgür bir iradeyle şeyleri meydana getirip getirmeme ya da farklı biçimde var etme gücü bulunmamaktadır. İrade kavramından bir karar alma gücü anlaşılacaksa, Spinoza Tanrısal iradeyi kabul etmez. Tanrının özgür irade sahibi olduğunu söylemek, “tıpkı Tanrının bir üçgenin üç açısının iki doğru açıya eşit olmasının o üçgenin tabiatından çıkmasına sebep olabileceğini” söylemek kadar saçmadır³⁷⁶. Locke’un iradecilik tartışmaları çerçevesinde yanıtlamaya çalıştığı soruyu hatırlayalım: Bir şey Tanrı iradesi olduğu için mi iyidir yoksa iyinin Tanrının dışında bir tabiatı var mıdır? Soru Spinoza için baştan yanlıştır.

İnsanınkinden büsbütün farklı olan Tanrının iradesi ve anlama yetisi, Tanrının gücüyle aynı şeyi dile getirir. Tanrı sadece kendini anladığı biçimde davranır; farklı bir şey tasarlamışken bunu meydana getiremediğini ileri sürmek, öncelikle Tanrının “her şeye gücü yeterliliğiyle” (*omnipotentia*) çelişir: “Şeyler Tanrı tarafından meydana getirildikleri tarzdan ve düzenden başka hiçbir tarzda

³⁷⁵ Zelyut, s.28, 34.

³⁷⁶ Spinoza, *Etika*, I.Önerme.8.Scolie.2, I.Önerme.17.Scolie.2, II.Tanım.6; s.37, 51-54, 78.

ve düzende meydana getirilmezler”³⁷⁷. Var olan her şey, Tanrının tabiatındaki zorunluluktan, belirli biçimde var olmaya ve eylemeye belirlenmiş olarak “çıkar”. Görüldüğü üzere irade kavramı, Tanrıya ait olan anlama yetisi ve gücü ile özdeşleştirilerek devre dışı bırakılmıştır. O halde Tanrı özgür bir irade ile varolmaz ve eylemez; iradeye de özgür neden denemez, yalnızca “zorunlu neden” (*causa necessaria*) denilebilir. *Teolojik-Politik İnceleme* metninde yineleneyeği üzere, tabiatı gereği Tanrı bir şeyi anlıyorsa, aynı zorunlulukla o şeyi olduğu gibi de isteyecektir. Tabiatıta her şeyin değişmez bir düzene göre işlediğini görmek de Tanrının varolduğunu göstermek için yeterlidir. Spinoza, Tanrının varoluşunu tanımak adına Kutsal Kitap’ın mucizelerine ihtiyaç olmadığını belirtir³⁷⁸.

4. Özgür Kararlar Yanılsaması

“Sırf kendi tabiatının zorunluluğu ile var olan ve etkinliği yalnız kendisi ile gerektirilmiş bulunan şeye hür diyorum”³⁷⁹. Tek töz olduğundan ve dolayısıyla aynı tabiatıta olan başka bir töz tarafından engellenmeyen Tanrı, sadece tabiatının zorunluluğuna göre davranır ve tek özgür neden olarak sunulur. Özgürlüğün Spinozacı anlamında zorunluluk ile özdeşleştiği göz önüne getirildiğinde, insanın da karar alma gücü olarak anlaşılan özgür irade sahibi olmadığı sonucuna varılır. Tanrının iradesini, anlama yetisini ya da gücünü, bu yanılsama içerisinde düşünmek ve her şey üzerinde hakkı olduğunu ileri sürmek, Spinoza’ya göre Tanrının gücünü (*potentia*) kralların gücü (*potestas*) ile karıştırmaktır. İnsanın da kendisini kuşatan zorunluluk içerisinde kararlarını alma gücünü haiz olduğunu düşünmek, Spinoza’nın deyimiyle insanı “krallık içerisinde bir krallık” olarak

³⁷⁷ Ibid., I.Önerme.33, s.64.

³⁷⁸ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*’nin VI. bölümünü ayırdığı mucizelerin, varlığını kabul etmez. Mucizeler Spinoza için sadece insanın anlama yetisini aştığı sanılan etkileri ifade etmektedir. Tabiatın evrensel ve değişmez düzenine “aykırı” etkiler olarak görülmeleri, insanı Tanrının varlığı konusunda şüpheye düşürmelidir. Mucizelere duyulan inanç, insanı ateizme bile sürükleyebilir. Spinoza’nın çalışmasında vardığı sonuç; “bir mucize, ister tabiatıta aykırı olsun ister tabiatın üstünde, katıksız bir saçmalaktır” (Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, VI, s.124).

³⁷⁹ Spinoza, *Etika*, I.Tanımlar.7, s.32.

görmektir³⁸⁰. *Ethica*'nın I. bölümünün Ek metninde sunulan bu yanılısama, “özgür kararlar yanılısaması”³⁸¹ ifadesiyle ortaya konulabilir.

İnsan-biçimci Tanrı anlayışının imgelemde yaratıldığı ve imgelemin bir ürünü olarak nitelenebileceği belirtilmişti. Bu noktada imgelemi, *Teolojik-Politik İnceleme*'de belirtildiği biçimiyle “varlığımızın en iyi parçası”³⁸² olan anlama yetisinden ayırmak gerekli olabilir. İnsan zihninin iki yetisi; anlama yetisi (*intellectus*) ve imgelem (*imaginatio*) olarak belirtilmiştir. Bu ayırım aynı zamanda imgelemin ürünlerini ya da hurafeleri, anlama yetisinin geliştirilmesiyle kavranan şeylerin ilk nedenlerinden ayırmak anlamına gelir. Spinoza, şeyleri kendi tabiatları üzerinden tanıma ve kavrama çabasında anlama yetisinin geliştirilmesinin gerekliliğinin altını çizer. İmgelemde kaldığımız, başka bir deyişle imgelemin ürünlerini gerçek nedenler olarak algıladığımız sürece, hurafeler alanında hapsolmuş durumdayız. *Teolojik-Politik İnceleme*'de ise Spinoza, peygamberlik yapmak için yetkin bir anlama yetisine değil, sadece yetkin bir imgeleme ihtiyaç olduğunu yazacaktır³⁸³. Anlama yetisi, Tanrının düşünce özneliliğinin bir tezahürü olarak, tabiattaki neden ve etki arasındaki bağlantıya göre belirlenirken, şeyleri ilk nedenleri ile tanımaya, onlara ilişkin upuygun ideleri edinmiş olmaya ilişkindir. Spinoza'nın üç bilgi türünden³⁸⁴ “yanlışığın biricik nedeni” olduğunu söylediği birinci türde, upuygun olmayan ve karışık idelere sahibizdir. Upuygun idelere sahip olmakla şeylere ilişkin yeterli bilgimiz olması, “akıl” (*raison*) ya da ikinci bilgi türüne tekabül eder ve bu bilgi zorunlu olarak gerçektir. İkinci ve üçüncü tür bilgi insana doğruyu yanıştan,

³⁸⁰ Ibid., II.Önerme.3.Scolie, III.Önsöz; s.80-81, 129-130.

³⁸¹ Deleuze, *Spinoza. Pratik Felsefe*, s.27.

³⁸² Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, IV, s.97.

³⁸³ Ibid., I, s.59.

³⁸⁴ Spinoza bilgi türlerini üçe ayırmaktadır. Birinci tür bilgi ya da “kanı” (*opinio*) ya da “imgelem” (*imaginatio*), upuygun olmayan ve bu nedenle de bulanık olan idelere ilişkindir; Spinoza'nın ifade ettiği gibi yanlışığın biricik nedenidir. Bu noktada duyular tarafından algılanan şeyler, zihinde karmaşık bir biçimde temsil edilmektedir. İkinci tür bilgi ya da “akıl”da (*ratio*) ise zihin, şeylerin özelliklerine ilişkin ortak kavramlara sahiptir. Üçüncü tür bilgi ya da “sezgisel bilgi” (*scientia intuitiva*), şeyleri özlere ile tanımaya ilişkin olup ikinci tür bilgi ile birlikte zorunlu biçimde doğrudur (Spinoza, *Etika*, II.Önerme.40.Scolie.2, II.Önerme.41; s.113-114). Klever, Spinoza'nın üç bilgi türünün dağınık bir biçimde olsa da Locke tarafından izlendiğini, Locke ve Spinoza'nın konuya yaklaşımlarının birbirine paralel olduğunu düşünmektedir (Klever, “Locke's Disguised Spinozism”, s.23-24).

gerçeği imgeden ayırt etmeyi öğretir³⁸⁵. Ancak Spinoza, anlama yetisi ve imgelemin zihnin iki yetisi olduğunu belirtmiş, imgelemin ürünlerinin upuygun nedenler olarak tanınmasının da insana tabii olduğunu ileri sürmüştür. Upuygun ve upuygun olmayan ideler, aynı biçimde insanın tabii zorunluluğunun ürünü olarak kabul edilmektedir³⁸⁶. Upuygun olmayan idelerin edinilmesi “tabii” olarak nitelendirilirse de, Spinoza’ya göre insan, “elinden geldiği ölçüde” bu ideleri upuygun ideye dönüştürebilir. Anlama yetisinin geliştirilmesi, insanın kutluluğu adına atılması gereken ilk adım olarak görünmektedir; şeyleri elden geldiği ölçüde gerçek nedenleri ile tanımak, tanıdıkça içinde bulunduğu tabii zorunluluğu anlamak, tabii zorunluluğa uygun kaldıkça özgürleşebilmek adına...

Özgürlük sorununu özgürleşme sorununa çeviren Spinoza’nın zihin-beden birliği düşüncesine, burada yatan siyasi sorunu görmek adına değinmek gerekir. Spinoza, iki töz olamayacağını söyleyerek *Ethica*’da adı geçen tek düşünür Descartes’in eleştirisini yaparken, töz kuramı ile Descartes’in düalizmini aşar³⁸⁷. İki ya da daha çok tözden bahsedilemediği takdirde, şeyleri birbirinden ayıracak olan tek tözün sonsuz öznitelikleri ve tezahürleri olacaktır³⁸⁸. “Uzam” (*extensio*) ve “düşünce” (*cogitatio*), aynı tözün öznitelikleridir. *Ethica*’nın “Zihnin Tabiatı ve Kökeni Üzerine” başlıklı II. bölümünde ele alındığı üzere, Tanrının özünü, öncesiz sonrasızlığını anlatan sonsuz öznitelikleri arasında insan sadece uzam ve düşünceyi bilebilecektir. İnsan sadece tözün düşünce tezahürlerini (istek, sevgi gibi) ve uzam özniteliğinin tezahürleri olarak beden ya da cisimleri deneyebilir. İnsanın özniteliklere doğrudan erişimi mümkün olmaz ve onlar ancak tezahürler biçiminde kavranır.

³⁸⁵ Spinoza, *Etika*, II.Önerme.40.Scolie.2, II.Önerme.41, II.Önerme.42; s.113-114.

³⁸⁶ Spinoza’nın vermiş olduğu örneği aktaralım: Güneşe baktığımızda onun iki yüz ayak uzağımızda olduğunu imgeleriz. Gerçek uzaklık daha sonra öğrenildiğinde Spinoza bu imgelemin sürdürüleceğini söyler. Zira beden güneşi kendine yakın olarak tanımaya devam edecektir. Çünkü zihin onu beden ondan etkilendiği sürece kavrar ve yakın olarak imgelemeye devam eder. Başka bir biçimde, yanılğı kendini “zorunlu olarak” kabul ettirecektir (Ibid. IV.Önerme.1.Scolie, s.202; Zelyut, s.35).

³⁸⁷ Parkinson, s.25.

³⁸⁸ Spinoza, *Etika*, I.Önerme.4, s.35.

Sonsuz düşünce özneliği, Tanrının düşünen bir şey olduğunu anlatırken aynı şekilde sonsuz uzam özneliği, Tanrının uzamlı bir şey olduğunu ifade eder³⁸⁹. Yaratan/Yaratılan ayrımını temellendirecek biçimde Tanrının uzamsal bir töz olamayacağını ileri sürülmesi, uzamı Tanrının tabiatından ayırmak ve onun dışına yerleştirmektir. Ancak Descartes'in aksine Spinoza için uzam, düşünce özneliğinden ayrı bir şey değildir; sonsuz öznelikler arasında bir hiyerarşi kurulmaz. Spinoza'nın tözü mutlak ve sonsuz olup kesinlikle bölünemezdir; bu nedenle de uzam ve düşünce, sonsuz sayıdaki diğer özneliklerle birlikte tek bir tözün özünü meydana getiren sonsuz birlikteliğini ya da "bütünü" ifade eder.

Sonsuz düşünce ve uzam özneliğinin sonlu bir süre için tezahür ettiği insanda, bu özneliklerin karşılığı zihin³⁹⁰ ve bedendir. Tanrının özünü ya da tabiatını ifade eden sonsuz öznelikler, tabiatları gereği birbirine indirgenemeyecek olsa da aynı nedensellik zincirine bağlı olmaları bakımından "Bir" olarak karşılanır. Spinoza'nın zihin ve beden birliği, felsefenin düalist geleneğinin karşısında yer almaktadır. Zihin ve bedenin arasının açılması ise, bedenin tabii olduğu tabii zorunluluktan zihni dışarı çıkartarak özgür olduğunu (serbest kararlar alabildiğini) söylemeyi, insana özgürlüğü için bir alan yaratabilmeyi mümkün kılar. Zihni, indirgenemez bir tekillik olarak alan düalist düşüncede, "düşünüyorum öyleyse varım" önermesinin de işaret ettiği gibi "ben",

³⁸⁹ Ibid., II.Aksiyom.5, II.Önerme.1, II.Önerme.2, I.Önerme.13; s.79, 80, 44.

³⁹⁰ Zihnin Tanrısal tabiatın bir tezahürü ve bu nedenle Tanrının bir parçası olduğunun söylenmesi; *Teolojik-Politik İnceleme*'de Spinoza'nın, peygamberlerin insana kavrayamayacağı hiçbir şey öğretemeyeceğini söylemesine de izin verir. Zihin, Tanrının tabiatını ya da özünü nesnel olarak kendinde bulundurur. Her tekil zihin Tanrının bir parçası olduğundan, tabii kavramları oluşturma gücüne içkin bir biçimde sahiptir. Anlama yetisinin geliştirilmesi ile herkes, peygamberlerin öğrettiklerini en az onlar kadar, aynı kesinlikte kavrayabilir; "salt inanca başvurmadan..." Peygamberliği öncelikle Tanrının insanlara açıklamış olduğu kesin bilgi, ardından tabii bilgi olarak adlandırılan Spinoza, bu bilginin herkes için ortak temellere dayandığını belirtir. Söz konusu olan tüm insanlığın ortak bilgisi olmakla birlikte, "ancak sıradan inançla ona sarılabilenler" için bu bilgi peygamberler tarafından dile getirilmiştir. Walther'in ifadesi ile *Teolojik-Politik İnceleme*'de sunulduğu biçimde peygamberler sadece "çevirmendir"; Tanrının kesin bilgisini "tercüme ederler". Vahye ihtiyaç duyanlar da, peygamberlerin otoritesine güvendiklerinden dolayı Tanrıya itaat ederler (Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, I, s.53-54. Manfred Walther, "Kutsal Kitap'ın Otoritesi ve Devlet Mantiği", *Spinoza Günleri. Teolojik-Politik İnceleme Etrafında* (haz. Cemal Bâli Akal), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, Ekim 2009, ss.57-74, s.63).

düşünen bir özne olarak kurulur³⁹¹. Anti-hümanist bir Spinoza okuması içerisinde Cengiz; Spinoza'nın monist³⁹² tavrını, “toplumsal kurumları bireylerin özgür iradelerinin bir yansıması olarak gören siyasi liberalizm” anlayışının erken bir eleştirisi olarak sunacaktır. Devletli toplum, bireylerin özgür iradelerinin bir gerçekleşmesi olarak görülecek ve egemenlik kavramı özgür bireylerin irade serbestliği üzerinden kurulacaksa; Spinoza düşüncesinde zihin ve bedenin aynı zorunluluk içerisinde sunulup özgürlüğün zorunluluk ile özdeşleştirilmesi böyle bir siyasi düşünceye izin vermez³⁹³. Düalist ontolojide insana tekilliğini veren ve “birey”i tanımlayan zihnin yerine, Spinoza için tekillikler bedenler üzerinden düşünülür. Bireyselliği kurucu niteliği haiz bir zihin yerine Spinoza'nın ortaya koymuş olduğu düşünce, bireysellikleri somut bir biçimde bedenler üzerinden, insanı da bedensel ilişkiler içerisinde kavrama çabasıdır.

Belirli bir düşünce dizgesi içerisinde ilerlemeye çabalarsak; öncelikle uzam ve düşünce, birbirlerine indirgenemeyecek biçimde sunulmuştur. İkinci olarak Spinoza'nın belirttiği üzere, tözün her özniteliği ancak kendisi yoluyla kavranabilir. Bu bağlamda cisim ya da beden, düşünce ile sınırlandırılmayacağı gibi düşünce de cisim ya da beden ile sınırlandırılmaz. Bir cisim ya da beden ancak başka bir cisim ya da bedenle, bir düşünce ancak başka bir düşünce ile sınırlandırılabilir ve “sonlu” (*finita*) olarak ifade edilecektir. *Ethica*'nın I. bölümünde Spinoza, sonlu sözcüğünden, kendisiyle aynı tabiattaki başka bir şey tarafından sınırlandırılmayan şeyi anladığını belirtmiştir. Bu tanım bağlamında; aynı tabiatı taşımayan ya da aralarında ortak hiçbir şey barındırmayan şeylerin birbirleri yoluyla anlaşılamayacağı sonucuna varılır³⁹⁴. Uzam ve düşünce özniteliklerini kendi tabiatları içerisinde anlamaya çalışmak ve birini ötekiyle

³⁹¹ Övünç Cengiz, “Bir Anti-Hümanit Olarak Spinoza”, *Varlık Dergisi*, sayı 1220, Mayıs 2009, ss.24-27, s.24. Althusser'in belirttiği üzere de Spinoza, Descartes'in *cogito*'sunun kurucu rolünü tanımamaktadır ve *Ethica*'da sadece bir olgu olarak “insan düşünür” ifadesine yer verir (Althusser, *Gelecek Uzun Sürer*, s.237; Spinoza, *Etika*, II.Aksiyom.2, s.79).

³⁹² “Var olan herşey Tanrıdadır ve Tanrı olmadan hiçbir şey var olamaz ve tasarlanamaz.” (Ibid., I.Önerme.15, s.46).

³⁹³ Cengiz, s.24-25.

³⁹⁴ Spinoza, *Etika*, I.Önerme.2, I.Tanım.2, I.Aksiyom.5, I.Önerme.10; s.34, 31, 33, 40.

açıklamaya kalkmamak, özdekçiliğe karşı bir tavır olarak okunabilirse de³⁹⁵, bu iki öznitelik de aynı zorunluluk ile ilişkilendirilmiştir. Zihni oluşturan idenin nesnesi bedendir ve beden edimsel olarak uzam özniteliğinin bir tezahürüdür. Her uzam tezahürüne karşılık gelen bir düşünce tezahürü ve her düşünce tezahürüne karşılık gelen bir uzam tezahürü bulunmaktadır. Beden ve zihin birbirinin nedeni olamayacak olsa da, Spinoza idelerin düzen ve bağıntısının şeylerin düzen ve bağıntısı ile bir ve aynı olduğunu belirtmiştir. Zihin ve beden, işleyişleri bakımından bir birlik içerisinde, aralarında bir paralelizmi (*parallelism*) konu ederler³⁹⁶. Ancak bu noktada Spinoza'nın sadece her bedene tekabül eden bir zihne değindiği ileri sürülebilir. Zira zihin kararı ve beden eylemi arasında bir etkileşim söz konusu değildir. Zihnin bir kararı ile beden devinime geçtiği ya da zihnin iradesine göre beden devinim ya da dinginlik ile belirlendiği söylenemez. Çünkü öncelikle beden neye muktedir olduğu bilinmez³⁹⁷. Çalışmanın birinci bölümünde sunmuş olduğumuz üzere Locke da Spinoza'yı izleyerek zihnin işlemleri ve beden arasındaki bağıntı üzerine insanın bilgisizliğini kabul etmektedir. İnsanların imgelemlerinde “düşünen töz” ya da “tin” idesini oluşturmalarının temelini de burada bulur. Ancak temel bir farkla... Locke'a göre insanın bilgisizliği, eylemlerin zihin tarafından ne şekilde üretildiği hususundadır. Bu nedenden ötürü Locke, zihnin işlemlerinin beden tarafından üretildiğini düşündüğünü imlemektedir. Spinoza ise uyurgezer örneğini vererek zihnin bir kararının yokluğunda, beden eyleme geçebildiğini belirtmektedir. O halde öncelikle özgür kararlar yanlısaması içerisinde anlaşılan, zihnin karar alma gücüne sahip olduğudur. Ama aynı zamanda özgür irade ile insanlar, zihnin beden üzerinde denetimi olduğu yanlısına varır. *Teolojik-Politik İnceleme*'deki ifade özgürlüğü vurgusuna taşınabilecek bir önermede Spinoza, insanın konuşması ya da susmasının, zihinsel bir kararından kaynaklanmadığını belirtmektedir. Belirleyici olanın zihnin bir kararı olduğu dile getirilmekte ise de, söz konusu olan sadece beden iştahıdır. İrade serbestliğinden değil, beden tutkular tarafından zorunlu biçimde belirlenmişliğinden söz edilir. Zihnin özgür bir kararı

³⁹⁵ Gökberk, s.263.

³⁹⁶ Cengiz, s.25; Zelyut, s.43.

³⁹⁷ Spinoza, *Etika*, III.Önerme.2.Scolie, s.133.

doğrultusunda konuştuğunu sananlar ise Spinoza'ya göre “gözleri açık rüya görmektedirler.” Deneyim her zaman şunu gösterir: İnsan eylemlerinin bilincindedir. Ancak eylemini belirleyen gerçek nedenlerin bilgisine sahip değildir. Bundan ötürü de kendisini özgür olarak addeder. Öfkeli çocuk öğ aldığını, sarhoş bir insan da özgür iradesiyle konuştuğunu sanmaktadır; ancak zihnin iradesi olduğu sanılan şey bedenın iştahından başka bir şey değildir. Zihnin bir kararı, bedeninin belirlenimi; iştah ile bir ve aynı şeydir³⁹⁸.

Spinoza'nın yaklaşımında özgür irade sahibi bireyler değil, zorunlu biçimde tutkulara göre eyleme belirlenen bedenlerden bahsedilmektedir. Bununla birlikte, daha önce belirtmiş olduğumuz üzere zihin bir töz değildir; bir töz olmadığı için de kendi kendisinin nedeni değildir. Tabiatın zorunlu nedensellik zinciri içerisinde bir cismin belirlenmesinden farksız olarak, dışsal bir neden tarafından etkilenir. Bir cisim nasıl belirlenir? Tanrının uzam özniteliğini belirli ve gerektirilmiş bir yolda ifade eden cisim, bir tezahür olarak insana Tanrının uzam özniteliğini anlatır. Cisimler, kendilerini temsil eden ideleri gibi birbirlerinden üstün olabilir, daha çok gerçeklik taşıyabilir. Cisimlerin tezahür olduğu düşünüldüğünde, bu cisimleri birbirlerinden ayıranın ne olduğu sorusuna yanıt olarak tözleridir denilemez. Cisimleri birbirlerinden ayıran, başka bir cismin belirlemesi ile doğan devinim, dinginlik, hız ve yavaşlık olacaktır. Cisimler daima bir başka cisim tarafından belirlenmek durumundadır. Bir cismin devinimi, kendi dinginliğinden çıkamaz; başka bir biçimde ifade edersek cisim tek başına kendini devinime belirleyemez. Devinim halinde olan bir cisim de bir başka cisim tarafından dinginliği belirleninceye kadar devinimine devam eder³⁹⁹. Aynı zorunluluk zihin ve beden birliği olan insan için de geçerli olacaktır. İnsan kendi kendisinin nedeni olmadığı için eylemlerinin nedeni kendisinin dışında olacaktır. Onu eyleme geçirecek olan; bedeninin “duygulanışları” (*affectio*)⁴⁰⁰ doğrultusunda zihinde edinmiş olduğu “duygulardır” (*affectus*; etkin duygular ya

³⁹⁸ Ibid., III.Önerme.2.Scolie, s.133-136.

³⁹⁹ Ibid., II.Tanım.1, II.Önerme.13.Scolie; s.77, 90.

⁴⁰⁰ *Affectio* kavramı Hilmi Ziya Ülken çevirisinde *affectus* kavramı ile birlikte “duygulanış” olarak ifade edilmiştir. Bu çalışmada, kavramları birbirinden ayırmak adına *affectus*, “duygu” sözcüğü ile karşılanmıştır.

da tutkular olarak ayrılmak üzere). “Herkes kendi tutkularına göre hareket eder”⁴⁰¹. İnsanın şunu ya da bunu seçerek etki etmesi o halde, sadece tabii zorunluluğuna göre eylemesi demektir. İradenin özgür irade sahibi olduğunu söylemek de, Locke’un *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme* metninde belirttiği biçimde saçmalıktan başka bir şey olmayacaktır.

“Sorumluluklar ve ödevler üzerinde yükselen bir moral ve hukuk karşısında hakka, güce ve tutkulara dayanan bir Etik”⁴⁰², geleneksel kavramları, ahlaki yüklerinden arındırma çabasında dönüştürmüş, irade kavramını anlama yetisi ve güç ile özdeşleştirerek saf dışı bırakmıştır. “Fikirlerin düzen ve bağlantısı, şeylerin düzen ve bağlantısının (*connexion*) aynıdır”⁴⁰³. O halde kavramın, varlığı uygun biçimde karşılaması gerekir. Bu çaba içerisinde ise öncelikle önyargıların ortaya konması gereklidir. Temel bir önyargı; ereksel nedenler yanılması içerisinde insan öncelikle kendini özgür addeder, ardından bu özgürlüğü Tanrıya atfeder. Özgür irade sahibi bir Tanrının tabiatına ilişkin önyargı, beraberinde iyi, kötü, düzen, kargaşa gibi kavramların nesnel nitelikleri olduğu sonucunu getirir. Ancak Spinoza’nın Tanrı anlayışı içerisinde tüm bu kavramların tabii bir niteliği olduğu kabul edilemez. Bu noktada Spinoza’nın “yasa” kavramını görmek üzere, *Ethica*’dan *Teolojik-Politik İnceleme*’nin “Tanrısal Yasa” başlığını taşıyan IV. bölümüne ilerleyen bir inceleme sunmaya çalışabiliriz.

VI. Tabii Yasa Kavramı

A- İyi ve Kötü Kavramları

İyi ve kötünün olumsal bir varlığının olmadığını görmek için Spinoza’nın ide (*idea*) kavramından yola çıkalım. Tabiatın bir parçası olan insan, zihin ve beden birliği olarak ifade edilir. Spinoza, zihni meydana getiren ilk şeyin bir ide

⁴⁰¹ Ibid., III.Önerme.2.Scolie, s.135.

⁴⁰² Bumin, s.85.

⁴⁰³ Spinoza, *Etika*, II.Önerme.7, s.82.

olduğunu söylemektedir. İde, sonsuz düşünce özneliliğini ifade eden zihnin, düşünen bir şey olarak oluşturduğu kavram olarak tanımlanır. Hiçbir ide, varolmayan bir şeyin idesi olmadığına göre⁴⁰⁴, ide öncelikle bir nesneyi temsil edecektir. İnsan zihnini meydana getiren idenin nesnesi, bedendir. Başka bir biçimde; “insan, kendi bedenini algılayan bir zihindir”⁴⁰⁵. Duygudan farklı olarak duygulanış, bir cismin diğerinin etkisine maruz kaldığı eylemi ifade etmektedir. Duyguların duygulanışların bir idesi olduğu, duyguların duygulanışları temsil ettiği söylenebilir. İnsanın bedeni duygulanışlarla belirlendiği ölçüde zihin de duygular tarafından belirlenmektedir. Buna bağlı olarak da Spinoza, insanın eyleme gücünün (*potentia agendi*) bir yetkinlik derecesinden diğerine azalıp arttığını belirtir. Spinoza için iyi ve kötü kavramları da şeylerin kendisinde değil, aralarındaki bu bağıntıda yer almaktadır. Zira bir beden ne ölçüde bir şeyi yerine getirmeye ve bir şey tarafından belirlenmeye açıksa, zihin de o denli açık ve yatkındır⁴⁰⁶. Spinoza’ya göre bedenın eyleme gücü ve zihnin düşünce gücü arasında paralellik söz konusudur; bedenın eyleme gücünü azaltan ya da arttıran ya da engelleyen şey, aynı ölçüde zihnin düşünce gücünü azaltır ya da artırır ya da engeller⁴⁰⁷. Duygu zihindeki bu geçişi ifade eden kavram olarak, bedenın eyleme gücünü arttıran ya da azaltan duygulanışlarını temsil eden idedir.

Bedenın duygulanışı, en az iki cisim ya da bedenın birbirine karışımına, bu karışımında da etki alan bedenın durumuna işaret eder. Tabiat, şeylerin bedenimiz üzerinde bıraktıkları etkileri ile tanınmaktadır. Güneş balmumunu eritir. Kişi eriyen balmumunu görür; ancak güneşin balmumunu eritmesinde nasıl bir oluşumun etkili olduğunu, yani etkiyi doğuran nedeni bilmez. Aynı zorunluluktan ötürü Adem, Tanrıyı bir yasa-koyucu olarak kavrar. Ancak Spinoza’ya göre söz konusu olan; etkilerin temsilinden ibaret, upuygun olmayan idelerdir. Upuygun ide, ideanın tüm içsel özelliklerini temsil ettiği nesne ile ilişkisinden farklı olarak, Tanrı ile olan ilişkisine bağlıdır. Yani tekil zihinler ile değil, Tanrı ile ilintili

⁴⁰⁴ Ibid., II.Tanımlar.3, II.Önerme.11; s.78, 87.

⁴⁰⁵ Fransez, s.175.

⁴⁰⁶ Spinoza, *Etika*, II.Önerme.11, II.Önerme.13.Scolie; s.87, 90.

⁴⁰⁷ Ibid., III.Önerme.11.Scolie; s.140.

oldukları sürece, idelerin doğruluğundan bahsedilebilmektedir⁴⁰⁸. O halde tekil zihnimiz ile ilintili olduğu sürece dışsal şeylere ilişkin idelerimiz yetersiz olacak, şeylerin tabiatından ziyade bizim bedenimizin yapısını anlatacaktır⁴⁰⁹.

Spinoza *Ethica*'nın “Duyguların Kökeni ve Tabiatı Üzerine” başlığını taşıyan III. bölümünde, duyguların tabiatı ve insan üzerindeki güçlerinin tespitine geçer. Duyguların beden üzerindeki etkileri konusunda upuygun bir nedene sahip olunabilirse, duyguyu Spinoza bir eylem (*actio*) olarak tanımlar. Başka bir biçimde ifade ederek; etkisi kendi yoluyla açık ve seçik olarak kavranabilen duygunun nedeni biz isek, etkinlik konu edilir. Aksi durumda insanın zihni edilgin konumdadır⁴¹⁰. Yani edilgin durumda, upuygun olmayan bir nedenin bilgisi bulunmaktadır ve bu durumda bir şeyin kısmi olarak nedeni oluruz. Bu bir tutkudur (*passio*) ve Spinoza için edilgin duyguları ifade eder. Ancak etkin ya da edilgin biçimde duygular tarafından belirlenmek, insanın tabii zorunluluğudur. Etkin duygular ya da akıl kaynaklı duygular, kaynağını upuygun idelerden alırken, edilgin duygular ya da tutkular upuygun olmayan idelerden doğar. Akıl kaynaklı duygular ya da tutkularla belirlenme arasında bir hiyerarşi söz konusu değildir. Bedenin duygulanışları doğrultusunda zihnin farklı yetkinlik derecelerine geçtiğini belirtmiştik. Yetkinlik derecesinde iki kutup Spinoza tarafından “sevinç” (*laetitia*) ve “keder” (*tristia*) biçiminde ele alınır⁴¹¹. Sevinç, zihnin daha düşük bir yetkinlik derecesinden daha büyük bir yetkinliğe geçişini ifade ederken; keder

⁴⁰⁸ Ibid., II.Tanım.4, II.Önerme.36.Kanıtlama; s.78, 109.

⁴⁰⁹ Spinoza'ya göre zihin, diğer bedenlerin tabiatını kendi bedeninin tabiatına göre anlar. Peter'in bedeninin özünü ya da Peter'in tabiatını anlatan Peter idesi, Paul'da bulunan Peter idesinden farklıdır. Zira Paul, Peter'i ancak kendi tabiatı ile kavrar; Paul'un Peter idesi, sadece Paul'un beden yapısını anlatır. Paul Peter'i, bedeni üzerinde yaptığı etkiler ya da duygulanışlar bakımından kavramaktadır. “İnsan ruhu (zihni) kendi bedeninin tabiatı ile birlikte birçok cisimlerin tabiatını da tasarlar.” Zihnin şeyleri bu şekilde görmesi, şeyleri aslında imgelediğini ifade etmektedir; bir kez daha imgelemden yola çıkılarak, dışsal olan şeye ilişkin upuygun bir bilgi edinilemeyeceği ifade edilebilecektir (Ibid., II.Önerme.16.Önerme Sonucu.2, II.Önerme.17.Scolie, II.Önerme.26; s.96, 98, 104).

⁴¹⁰ Ibid., III.Tanım.I, III.Tanım.2; s.130-131. Bir ideden belli bir etki zorunlu olarak doğar. Zihin upuygun idelere sahip olduğu ölçüde zorunlu biçimde etkindir. Zihin upuygun olmayan idelere sahip olduğu müddetçe de edilgindir.

⁴¹¹ *Laetitia* ve *tristia* kavramları, G.H.R Parkinson'ın İngilizce çevirisinde “haz” (*pleasure*) ve “acı” (*pain*) olarak ifade edilmiştir. Bu çalışmada acının Spinoza tarafından başka bir duygu olarak tanımlandığı göz önünde tutularak, *joy* ve *sorrow* sözcüklerine tekabül edecek biçimde Hilmi Ziya Ülken'in “sevinç” ve “keder” ifadeleri tercih edilmiştir.

daha büyük bir yetkinlik derecesinden daha düşük bir yetkinliğe geçişe işaret eder. Kederli duygular insanın eyleme gücünü ve dolayısıyla varlığında kalma gücünü ya da çabasını, *Conatus*'unu kısıtlar. İnsan zihni de elinden geldiği ölçüde sevinç ile etkilendiği şeyleri imgelemeye çabalarken, keder ile etkileneceğini düşündüğü şeylerin varoluşunu dışlamaya koşullanır. Sevinç ve keder tanımlarından, *Teolojik Politik İnceleme* içerisinde anlam kazanacak siyasi bir soruna geçilir; kederli duygulara iktidar sahiplerinin duyduğu ihtiyaç, keder kutbu içerisindeki duygularla insanların her zaman daha kolay sömürüleceği gerçeği... Korku, Spinoza için hurafelerin temelinde yatan duygudur. Korkunun tutsağı olmak kolaydır ve bunu da en iyi siyasetçiler bilir; çünkü kaynağını akıldan değil, “yalnızca duygudan, hem de en güçlüsünden”⁴¹² almaktadır. Hurafelerin kaynağı korku olduğuna göre, korku siyaseti ile halk yığınlarını yönetmek kolaydır; korkuyu siyasi araç olarak kullanan bir egemen böylelikle işini kolaylaştırır: Monarşik yönetimin en büyük sırrı ve tüm çıkarı, insanları aldatmakta ve onları dizginlemesi gereken korkuya din maskesi takmakta yatar. İnsanlar böylece, sanki kurtuluşları için savaşıyormuşçasına, köleliklerine doğru koşarlar⁴¹³.

Buraya kadar bahsetmiş olduklarımızı toparlarsak; her tekil şey (*res singulares*) gibi insan bedeni belirli bir biçimde var olmak ve etki etmek için, yine başka bir cisim ve beden tarafından belirlenmiş olmalıdır. Tabiatını da kendi bedeninin üzerindeki duygulanışlar ile birlikte kavrar. Almış olduğu bir etkiyi,

⁴¹² Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, Giriş, s.44. *Ethica*'da korkunun kararsız, kuşkulu bir sonucu ifade eden bir keder duygusu olduğu belirtilir. Ya da korku, “daha az bir kötülükle korktuğumuz daha büyük bir kötülükten kaçmak arzusudur” (Spinoza, *Etika*, III.Duyguların Genel Tanımı.13, s.192).

⁴¹³ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, Giriş, s.45. Spinoza kederli tutkuları, varlıkta kalma çabasını engelleyeceği ya da azaltacağı için insanın “çabasına” aykırı olarak niteler. Deleuze, Spinoza'nın *Ethica* metninde kederli tutkular ile varolan üç tür kişilik bulunduğunu bildirdiğini düşünür; “ahlaksal üçlü” olarak adlandırılacak olan köle, despot ve papaz... Köle, kederli tutkuların boyunduruğu altında yaşar, despot kederli tutkuları destekleyerek ve insanları bu tutkulara hapsederek köle haline getirir. Böylelikle de onları kolayca sömürebilir. Papaz, kölelerin içinde bulunduğu hal nedeniyle onlardan hem tiksindir, hem de onları biçimlendirmeye çabalar. Spinoza düşüncesi bu noktada açık biçimde bir “hayat felsefesi” olarak, tüm kederli tutkuların değersizleştirilmesine yönelir; sevinç yararına... Kederli tutku içinde iyi bir şey barındırmaz ve Deleuze'e göre Spinoza bunu Nietzsche'den daha önce görmüştür. Deleuze'den aktardığımız biçimde; “yaşamıyoruz, sadece yaşamın bir benzerini sürdürüyoruz, sadece ölümden kendimizi nasıl sakınacağımızı düşünüyoruz, ve bütün hayatımızı bir ölüm tapınıcı”(Deleuze, *Spinoza. Pratik Felsefe*, s.32-33; Spinoza, *Etika*, III.Önerme.37.Kanıtlama, s.159).

etkiyi meydana getiren nedeni ile birlikte anladığı noktada, upuygun bilgiyi edinmiş olur. Hatanın kaynağı da, tabii şeylere ilişkin upuygun olmayan bilgilerimizdir. Özgürlüğe ilişkin sorunu buraya yerleştirelim: İnsanlar eylemlerinin bilincindedir ancak eylemleri belirleyen nedenleri bilmez. İradenin ne olduğu ve bedenın nasıl devinime belirlendiği konusunda bir bilgileri bulunmaz; bu nedenle “Ruha içinde oturmak üzere bir Beden” tasarlar⁴¹⁴. Kendisiyle birlikte tüm insanlık özgür biçimde kendi kararlarını verir; bu yanılsama içerisinde başkasının eylemini kendi mizacına göre değerlendirir ve eylemin yetkin olmadığına hükmeder, insanın güçsüzlüğünden, “insan tabiatının düşüklüğünden” bahseder. Ancak kendisine atfedilebilecek hiçbir kusur taşımayan Tabiat, her zaman ve her yerde aynıdır. O halde iyi ve kötü, tekil olanda yetkinlik derecesinin artmasını ve azalmasını ifade eder ve sadece öznel nitelik taşımaktadır.

Herkes şeyleri kendi mizacına göre yargılar ve yargılarına evrensellik atfeder; Spinoza’ya göre bu, insanlar arasındaki uyumsuzlıkların da temel kaynağıdır. İyi ve kötü kavramlarının her tekil bedene göre belirlendiğini ortaya koyarak bu kavramların tabii olmadığını gösteren Spinoza, onları bir kenara bırakmaz. İnsan tabiatına göre söz konusu edilen bir iyi ve kötü ayrımı gerçekleştirilir; insanın özgürlüğü ve köleliği ile özdeşleştirilen...

Anlama yetisini geliştirmeyip imgelemede kaldığımız ve şeylere ilişkin upuygun ideler taşımadığımız sürece edilgin konumdayızdır⁴¹⁵. Spinoza bu noktada duyguların gücünü ve zihnin anlama yetisi ile bunlar üzerindeki gücünü belirlemeye çalışır. Dışsal nesnelere bedeni birçok biçimde etkiler. İnsan ise kendisine dışsal olanı ancak bedenın duygulanışlarıyla ve buradan almış olduğu ideleriyle kavrar. Zihnin denetimi içerisinde imgelemin, gerçek nedenlerden ayrı tutulması gereklidir. Bu bağlamda zihin önce kendi bedeni üzerine eğilir ve öncelikli olarak kendi kendini gözlemler. Kederli duyguların nedeninin zihindeki eksiklikten kaynaklandığının görülmesi oranında bu duygular ortadan kaldırılır.

⁴¹⁴ Ibid., II.Önerme.35.Scolie, s.109.

⁴¹⁵ Ibid., III.Önerme.56, s.175.

Bu noktada zihin bazı upuygun ideleri tasarlar ve tasarladığı ölçüde etkinleşir, etkinleştiği ölçüde sevinç ile duygulanır. Sonuçlar düzleminde kalarak, etkilere göre belirlenerek yaşamak; Spinoza için “denizin dalgaları gibi başımıza ne geldiğini ve kaderimizin ne olduğunu bilmeden birbirine karşıt rüzgârlarla sürüklenmek”⁴¹⁶ anlamına gelir ve bizi *Ethica*’nın “İnsanın Köleliği ya da Duyguların Gücü Üzerine” başlıklı IV. bölümünde yer alan kölelik tanımına götürür.

Spinoza köleliği, insanın duygularını denetleme konusundaki güçsüzlüğü, edilgin duygularına boyun eğme hali olarak tanımlar. Bu hal içerisinde insan bir anlamda talihin elindedir; “birbirine karşıt rüzgârlarla sürüklenir”. Köle, kendi kendisinin sahibi değildir⁴¹⁷. Kölelikten kurtulma ve özgürleşme yolunda, iyi ve kötü kavramları yeni anlamlarıyla okuyucunun karşısına çıkar; ancak Spinoza öncelikle insanı “iyi ve kötünün ötesinde” kurup, değerlerin olumsuzlanmasını sunar.

B- Kötülük Sorunu

İnsanlar bir şeyi diğerine yeğ tutmaya başlayıp evrensel ideler kurmaya başladıklarında, tabii olan ile evrensel ide arasında bir karşılaştırmaya gider. Aralarında bir bağıntı kuramadığı noktada bu şeyin yetkin olmadığı hükmüne varır. Tabii şeyleri yetkin ya da yetkinsiz olarak karşılamak, Spinoza’ya göre Tabiatın kusurlu olduğunu ileri sürmektir. Ancak Tanrı ya da Tabiat belli bir amaca göre davranmaz; Tanrının ya da Tabiatın niçin etki yaptığı ve niçin var olduğunu nedeni bir ve aynı olup bir varoluş ilkesi içermez. Kendisini var eden aynı zorunlulukla eylerken varoluşu için herhangi bir ilkeden hareket etmez. Yetkinlik ya da yetkinsizlik, sadece düşüncenin tezahürleridir. Başka bir biçimde aynı türün ya da cinsin bireylerinin karşılaştırılmasıyla oluşturulan kavramlardır (*notion*). O halde Spinoza hem bu kavramların tabii olmadıklarını, hem de Tabiata uyarlanamayacaklarını ifade eder. Tabiattaki kimi cisim ya da bedenin diğerinden

⁴¹⁶ Ibid., III.Önerme.59.Scolie, s.179.

⁴¹⁷ Ibid., IV.Önsöz, s.197-200.

daha çok olgusallık taşıdığını düşünmenin nedeni, aralarında yapılan karşılaştırmadır. Spinoza aynı konuyu, Willem van Blyenbergh ile olan mektuplaşmasında⁴¹⁸ (“Kötülük Mektupları”) da ele almaktadır. Blyenbergh’e vermiş olduğu yanıtta Spinoza, şeylerin tabiatları gereği genel tanımlar içerisine yerleşemeyeceğini ve Tanrının şeyleri soyut biçimde tanıyarak genel tanımlar oluşturmadığını belirtir. Bir türün tüm bireylerini tek bir tanım altında karşılamak, sadece insana mahsustur. Yapılan genel tanım, en yüksek yetkinliği içermektedir ve tüm bireylerin bu tanım altında toplanabileceği, bu en yüksek yetkinliğe eşit derecede ulaşılabileceği yanılığını beraberinde getirir⁴¹⁹. Aksine Spinoza kimi şeylerin eksik ya da kusurlu olarak nitelendirilmesinin, bunların o tekil zihni, yetkin gördüğü şeyler kadar güçlü etkilememesinden ileri geldiğini belirtir. Ancak yetkinsizlik, Tabiata yüklenemez.

Spinoza’ya göre imgeler, varlığın tabiatını vermez. Zihnin yetisi imgelem, tekil şeylerin çokluğunu algılamakta zorlanır ve bunları tek bir kavram altında toplamaya çalışır. Bu bağlamda yoksunluğun da kendisine ait olumlu bir tanımı yapılamaz. Olumlu tanım, şeylerin özünü ve ilk nedenini tanımlayacağından⁴²⁰, yoksunluk da ancak etkilerle ilintili olarak başka bir şeyle ilişki tanımlanma çabası içerisinde kavranabilir. Örneğin, “İnsan” kavramının, sonsuz sayıdaki tekil şeye gönderildiğine değinilmektedir⁴²¹. Bu bağlamda kör birini sağlıklı bir insanla karşılaştırmak, onun yetkin olmadığı sonucunu getirtir. Ancak, “o anda görme duyusunun ona ait olması, bir taşın ona ait olması kadar çelişkilidir... Görmeme saf olumsuzlamadır”⁴²². Kör insanda görme yetisinin bulunmaması sadece onun yetkinlik derecesini gösterecektir. Spinoza’nın önerisi, her şeyin kendi yetkinlik

⁴¹⁸ Spinoza ve Blyenbergh arasındaki mektuplaşma, 12 Aralık 1664’te başlar ve Spinoza’nın 3 Haziran 1665 tarihli mektubu ile kesilir. Temelinde kötülük probleminin konu edildiği bir mektuplara Deleuze “Kötülük Mektupları” adını verecektir. Spinoza başlangıçta muhatabının iyi niyetli olduğunu düşünmüşse de, Blyenbergh söz konusu mektuplaşmalardan sonra, 1674 yılında yayımladığı eseri *İmansızların Savlarına Karşı Hıristiyan Dininin Hakikatinin ve Kutsal Kitap’ın Otoritesinin Tasdiki ya da “Teolojik-Politik İnceleme” Başlıklı Kâfir Kitabın Çürütülmesi* ile Spinoza’nın düşmanı olduğunu açık biçimde gösterecektir (Spinoza, Blyenbergh, *Kötülük Mektupları* (çev. Alber Nahum), Norgunk Yayıncılık, İstanbul, Temmuz 2008).

⁴¹⁹ Spinoza, Blyenbergh, s.55 (Mektup 19).

⁴²⁰ Spinoza, *Etika*, I.Önerme.Scolie.2, s.37.

⁴²¹ Ibid., II.Önerme.40.Scolie.1, s.112-113.

⁴²² Spinoza, Blyenbergh, s.81 (Mektup 21).

derecesi ile değerlendirilmesi yönündedir. Var olan her şey zorunlu biçimde çıkar; başka türlü bir varoluşu olamayacak biçimde...

İnsanlar iyi, kötü, yetkin, yetkinsiz gibi kavramları kullanarak gördükleri şeylerin bedenleri üzerindeki etkilerini ve zihinlerinde oluşturdukları imgelerini, şeylerin özü sayar. İyi ve kötü; tek başlarına ele alındıklarında olumlu hiçbir şey ifade etmez; bunlar sadece düşünce özniteliğinin tezahürleri olup, tabiattaki şeyleri birbirleriyle karşılaştırmak suretiyle oluşturmuş olduğumuz kavramlardır. Spinoza düşüncesinde iyi ve kötü yoktur; bu kavramların olumlu birer tanımı yapılamaz. Ama Spinoza bu kavramları kullanmaya devam etmemizi önerir; yükledikleri anlamları tamamen dönüştürerek... İyi sözcüğünden artık anlaşılacak olan; “ileri sürdüğümüz insan tabiatı modeline bizi gittikçe daha çok yaklaştıracak bir araç olduğunu kesinlikle bildiğimiz şey”dir. Kötü ise, “bu modeli meydana çıkarmaya engel olduğunu kesinlikle bildiğimizi şeyi” ifade eder⁴²³. Ancak söz konusu edilen modelin aşkın bir insan modeli olmadığına dikkat edilmelidir. Tekil olanı daha az bir yetkinlikten daha çok bir yetkinliğe götürecek olan şeyler iyi olarak adlandırılacak iken, aksi durumda kötülükten bahsedilir. Spinoza kötülükten kaçınmak gerektiğini yazar, ancak Tanrı yasakladığı için değil. Kötülükten kaçınmak gerekir; sadece bizim tabiatımızla uyuşmadıkları ve bizi mutsuzluğa sürükledikleri için...

C- Değerlerin Öznelliği

Tanrı sadece kendi tabii zorunluluğu doğrultusunda davranacak ve tabiattaki tüm şeyler Tanrının tezahürleri olarak, öncesiz ve sonrasız bir zorunluluk içerisinde önceden belirlenmiş biçimde varolabilecekler ise; iyi, kötü, kusurlu, kusursuz gibi kavramların da Tabiatta yeri olamayacaktır. Tanrı ya da Tabiat tarafından tüm şeyler kusursuz biçimde üretilmektedir. Nesnel değerler, insanların tabiatı kendi mizaçlarına göre yargılamalarını ve bu yargılarına evrensel nitelik atfettiklerini ifade eder. İnsan iştahına göre hareket ederken

⁴²³ Spinoza, *Etika*, IV.Önsöz, s.197-200.

kendine en yararlı olduğunu düşündüğü şeyi en yetkin olarak görecektir, iyi, kötü, düzen, karışıklık gibi sıfatları tabii olana yerleştirmekten çekinmeyecektir. Spinoza'nın belirttiği biçimde tabiatı açıklamak için kullanılan tüm bu kavramlar, hiçbir şeyin tabiatını anlatamayacak, Locke'un ifadesiyle "imgelemin varlıkları" (*ens imaginationis*) olarak kalacaklardır. İmgelemden yola çıkılarak, şeylerin imgeler ile tasarlandıkları ölçüde ancak tabiatın bir "düzeninden" ya da "ütopyadan" bahsedilebilir. Spinoza düşüncesinde nesnel iyi ya da kötü kavramları ile karşılaşılmaz; sadece tekil bireyde ifade bulacak iyi ya da kötü karşılaşmalar söz konusudur. Tabiat ise kendine atfedilebilecek bir kusur taşımaz; daima aynı olan Tabiatın her şeyin olmasını belirleyen yasaları, "her yerde ve her zaman aynıdır"⁴²⁴.

Adem ise tabiatı gereği Tanrıyı bir yasa-koyucu olarak addetmiştir. Kendisi için zararlı olan meyveyi yemiştir ve meyvenin bedeni üzerindeki etkisini bir neden olarak almıştır. Zira Adem, şeyleri, etkilerinin bedenini uygulandığı biçimde kavrayabilir. Meyvenin zararlı etkisini neden olarak alır ve etkinin, Tanrının buyruğuna karşı geldiğinden kaynaklandığını düşünür. Ancak meyve ve Adem Tanrıdadır; kötülük meyvenin kendisinde değil, meyvenin Adem ile karşılaşmasındadır. Adem ile karıştığı anda onu kuran bağıntıları dağıtmıştır sadece... Tanrı da Adem'e sadece bu bilgiyi vermiştir; bunu da kendi tabiatı gereği yapmıştır. Ancak Adem bunu yasa olarak algılar. Kaldı ki Tanrı Adem'e meyveyi yemesini yasaklamış olsaydı, Tanrının bu kararı sonsuz bir zorunluluk içerecek ve meyveyi yemesi mümkün olmayacaktı⁴²⁵. Sonuç olarak Spinoza'ya göre kötülüğün nedeni varlığın özüne ilişkin değildir; bir şeyin kötü olup olmadığına verilebilecek yanıt, o şeyin başka bir şeyle bağıntısı üzerinden olumlu biçimde ifade edilebilir. Spinoza, Hıristiyan teolojinin unsurlarından Ademi Yetkinlik Kuramını reddeder, Spinoza için Adem'in günahından bahsedilemez. Öte yandan tabiatı iyi, kötü, sevap ve günahın yokluğu, onu tabii hukuk kuramlarının da karşısına yerleştirir.

⁴²⁴ Ibid., III.Önsöz, s.129-131.

⁴²⁵ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, IV, s.101, 103; Spinoza, Blyenbergh, s.54-56 (Mektup 19).

D- Teolojik-Politik İnceleme'nin IV. Bölümü

Evrensel, aşkın bir adalet ve eşitlik ilkesi olarak tabii yasa olarak nitelenen ahlak yasasının⁴²⁶, modernitenin iradi pozitivist çerçevesi içerisinde değişim geçirdiğinin söylenebileceğini, çalışmanın birinci bölümünde göstermiştik. Bu bağlamda; öncelikle teoloji kaynaklı beliren tabii yasa anlayışının, XVII. yüzyılda sekülerleşme çabası içerisinde, Tanrıdan bağımsızlaştığı ölçüde rasyonelleştiği görülmektedir. Grotius geleneğinin belirgin kıldığı biçimde; iyi ve kötünün Tanrıdan bağımsız temellerinin olabileceğinin düşünülmesi, hukukun odak noktasını yine aşkın bir düzlemde; Tanrıdan Tabiata kaydırır. Öte yandan hak ve ödev kavramlarının Tanrı imgesinden bağımsız olarak ortaya konulabilmesinin de güçlüğü ortadadır. Modern tabii hukuk yaklaşımları, sözleşme kuramları ile birlikte rasyonelleştikleri oranda pozitifleşir. Ancak Suârez ve Hobbes'un çizmiş olduğu iradi pozitivist çerçevenin kırılması gerekir. Bu noktada modern hak kuramlarının yasa ve ödev tartışmaları yerine, hak ve özgürlükler tartışmasına yöneldiği, merkezin tabii hukuktan tabii hakka kaydığı düşünülebilir. Locke'un yaklaşımı da, bu çabanın iyi bir örneğini sunmaktadır. Locke'un yok hükmünde görünen tabii yasası, sözleşme kuramı ile birlikte onu Hobbes düşüncesine yaklaştırmakta; ancak o soyut haklarıyla insanı, pozitivistten bir çıkış olarak düşünmektedir. Locke'un tabii hak temelli tabii hukukçuluğu bu bağlamda siyasi iktidarı mülkiyet yararına sınırlamaya çalışırken, liberal çabayla da özdeşleşmektedir. Tabii hukuka ilişkin bu ayrımı temel alırsak, Spinoza'nın pre-modern tabii hukuk geleneğinden ayrıldığı açıktır; Tanrı odaklı aşkın bir yasa düşüncesine itibar etmediği için... Öte yandan temellerini Tanrının dışında bulacak aşkın bir adalet kuralını da Spinoza düşüncesinde aramak boşunadır; bu, Spinoza'nın "ahlak karşıtıdır"⁴²⁷. Tabii hak temelli tabii hukuk kuramları ile Spinoza'nın "tabii hak" (*ius naturale*) kavramı arasında ise bir karşılaştırmaya gitmek mümkün olabilir; *Teolojik-Politik İnceleme'nin* IV. bölümünün, pozitivist çerçevesinde kalmadığını görebilmek için...

⁴²⁶ Errol E. Harris, "Spinoza's Treatment of Natural Law", *Spinoza's Political and Theological Thought: International Symposium Proceedings* (ed. Cornelius de Deugd), North-Holland Publishing Company, Amsterdam/Oxford/New York, 1984, ss.63-72, s.63.

⁴²⁷ Deleuze, *Spinoza. Pratik Felsefe*, s.29.

Teolojik-Politik İnceleme'nin "Tanrısal Yasa" başlığını taşıyan IV. bölümünde yasa kavramı, metnin hemen başında ikiye ayrılmaktadır; yasa, tabiatın zorunluluğuna ya da insani bir karara bağlıdır. Tabiatın zorunluluğuna ilişkin yasa ya da Spinoza'nın ifade edeceği biçimde "evrensel yasa", tabiattaki değişmez düzeni ifade eder. Yasa sözcüğü de bu zorunluluğu karşılamak adına "metaforik" olarak uyarlanmış olmalıdır; zira yasadaki genel olarak anladığımız, "insanların yerine getirebilecekleri ya da ihmal edecekleri bir buyruktur"⁴²⁸. Özel tanımıyla yasa, insanların bir amaç için kendilerinin ve başkalarının eylemleri üzerine belirlediği yaşama usulünü ifade eder. Tabii zorunluluk insanların uyup uymamasının mümkün olmadığı bir durumu ifade ettiğinden, bu nedenle aslında yasa sözcüğü ile karşılanamaz. Yasa, insanların yerine getirebilecekleri ya da ihmal edebilecekleri bir buyruk olarak tanımlandığında, insanı sınırlar içerisinde tutacak bir yaşama usulü olup, kaynağını insanların kararlarında bulur. Bu noktada tabii zorunluluk yasa ile kavranmaktan çıkarılır ve Spinoza'nın ikinci yasa ayırımına varılır: Yasa, insani yasa ve Tanrısal yasa olarak ikiye ayrılmaktadır⁴²⁹.

Tanrısal yasa, insanın en üstün yararına ilişkin olarak, anlama yetisinin mükemmelleştirilmesi üzerinde temellenir. Gerçek Tanrı bilgisini ve sevgisini gözetken yasa olarak, Spinoza'nın bilgi türlerinden üçüncüsüne, sonsuz ve mutlak tözün bir parçası olduğunun bilincine tekabül eder. Bu anlamda, etkileri gerçek nedenleriyle tanıma, tekil şeyleri kavrama ve kavrandığı ölçüde Tanrının özünü ya da tabiatını daha yakından tanıma çabasına ilişkin, her bireyin kendisi için kurduğu yaşama usulünü ifade eder⁴³⁰. İnsanın mutluluğu adına eylemlerini yönelteceği hedef olarak bu yasa, okuyucuyu *Ethica* metnine, "Zihnin Gücü ya da İnsanın Özgürlüğü Üzerine" başlıklı V. bölüme gönderir. Tanrısal yasanın en yüce buyruğu Tanrıyı sevmektir. Ancak tanrısal yasa tek başına yasa niteliğinde değerlendirilemez; "çünkü Tanrı sevgisi itaat değil, Tanrıyı doğru dürüst tanıyan

⁴²⁸ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, IV, s.96.

⁴²⁹ *Ibid.*, IV, s.96-97.

⁴³⁰ *Ibid.*, IV, s.98.

bir insanda zorunlu olarak varolan bir eylemdir. Oysa itaat buyruk verenin iradesine ilişkindir, şeylerin gerçekliğine ve zorunluluğuna değil⁴³¹. “Tabii ışıık ya da peygamberlik aracılığıyla”⁴³² tanrısal yasa, Spinoza’ya göre yasa niteliğini Tanrıdan almaz. Tanrı yasa-koyucu değildir, Tanrının yönetiminden tabiatın değişmez ve sabit zorunluluğu anlaşılır. Tanrının gücü, Tabiatın bu zorunluluğunu ifade eder ve onun gücünü bir karar alma gücü olarak ortaya koyanlar bu gücü kralların güçleriyle karıştırmaktadır. O halde bir kural “buyruk gücü” niteliğini, siyasi bütün içerisinde üstün gücü tutanlar tarafından yasalaştırılmasıyla ancak kazanabilir.

Teolojik-Politik İnceleme’nin IV. bölümünde belirtildiği üzere yasa, sadece belli bir amaca yönelik olarak insanların kendileri ya da başkaları için belirlemiş olduğu kurallar bütünüdür, hukuku ifade eder. Yasa, gerçek anlamıyla yaptırım gücü bulunmasıyla yasadır. Artık yasa, hukukla özdeşleşmiştir. İyi, kötü, adalet, adaletsizlik; bu kavramlar sadece pozitif düzlem içerisinde anlam bulabilir. Tabiatıta suç ya da günah olmaz, siyasi-hukuki kavramlar olarak ancak pozitif düzlemde düşünülebilir. Tabii kavramlar olmadıkları gibi, sadece insani yasadaki kaynaklanırlar. Her insan kendisi için yararlı olanı arar; ama bunu aklın buyruğu ile değil, çoğunlukla sınırsız arzusuyla yapar. Sürekli biçimde çeşitli şeyleri arzu eder, arzu ettiği şeyleri “iyi” görüp peşinden gider. İnsanlar genelde etkin duyguları ile değil, edilgin duyguları ya da tutkularıyla vardır. O halde Spinoza’ya göre tutkuların dengelenmesi adına siyasi bütünüün yasa çerçevesinde düzenlenmesi gerekmektedir. Ancak bu noktada da *Ethica*’da ortaya konan töz kuramından çıkarılan hak kavramı belirecektir.

Gerçek anlamıyla yasanın, insanı belli sınırlar içerisinde tuttuğu belirtilmişse de, “insani gücün kendisi bu sınırların çok ötesindedir. Yasa bu sınırları aşan hiçbir şey buyuramaz”⁴³³. Scruton, Spinoza’nın siyaset düşüncesinin Grotius ve Hobbes düşüncesinin bir sentezi olarak okunabileceğini belirtir. Tabii

⁴³¹ Ibid., XVI, Not 34, s.301.

⁴³² Ibid., XIX, s.275.

⁴³³ Ibid., IV, s. 96.

yasanın kavramlaştırılma biçimi Spinoza'yı Grotius'a yaklaştırırken, hak ve güç özdeşleştirilmesi onu Hobbes'a yaklaştırır⁴³⁴. Ancak aksine Spinoza düşüncesi bu iki gelenekten de kopuşu ifade eder; öncelikle tabii yasayı ele alışının onu tabii hukuk geleneklerinden ayırdığını belirtmiştik. İkinci olarak, yukarıda sunmuş olduğumuz önerme, insanın gücünü ya da hakkını insani sınırların ötesinde düşünmek bağlamında Hobbes düşüncesinden de ayıracaktır. İnsani yasa, insani gücü ortadan kaldıramaz. O halde bu noktada hak ve güç kavramlarının niteliğini görmeye çalışmak gerekir.

VII. Tabii Hak Kavramı

A- Bir Güç Kavramı Olarak “Tanrı”

Buraya kadar belirtmiş olduklarımız doğrultusunda, tözün sonsuz öznitelikleri arasında, insan sadece uzam ve düşünceyi kavrayabilir. Tekil düşünceler düşünce özniteliğinin tezahürleri olarak mutlak töz Tanrı ya da Tabiatın gücünü ifade eder. Her tekil beden, tözün uzam özniteliğinin tezahürü olarak Tanrıyı ya da Tabiatı anlatır⁴³⁵. Ve bu beden, sonsuz sayıda uzamlı parçaların belli bir bağıntı oluşturacak biçimde birleşmesini ifade etmektedir. Tekil şey ya da “sonlu olan ve gerektirilmiş varlığı bulunan her şey”, kendisi gibi başka tekil şey tarafından etkilenmedikçe de eyleme belirlenmez.

İnsan bir töz değil; tözün, Tanrının tabiatını ya da Tanrının özniteliğinin sonsuz tabiatını sonlu olarak ve belirli biçimde ifade eden tezahürüdür. Bir tözün bir başka tözün nedeni olduğunu söylemek, tözün nedeninin kendisine dışsal olduğunu ileri sürmek anlamına gelir; bu da Spinoza'nın töz tanımı düşünüldüğünde artık töz ile karşılanamaz. İnsanın kendi kendisinin nedeni olmaması, onun varolması kadar varolmamasının da mümkün olduğu sonucunu getirir. Kendi kendisinin nedeni olan Tanrı, aynı zamanda insanın varoluş nedeni

⁴³⁴ Scruton, s.46.

⁴³⁵ Spinoza, *Etika*, II.Önerme.1.Kanıtlama, II.Önerme.2; s.79, 80.

olmasıyla beraber insanın özünü kurması bakımından da oluş nedeni olarak belirir⁴³⁶. İnsan Tanrının bir tezahürüdür ve yine insanın özünü kuran, Tanrıdır. Bu önerme de bizi Spinoza'nın hak kavramına taşıyacaktır. Spinoza Tanrıyı bir güç kavramı olarak sunmaktadır: “Tanrının gücü kendi özüdür”⁴³⁷. İnsanın özünde bir güç bulunur ve bu güç Tanrının sonsuz gücünün insanda varoluş tarzıdır⁴³⁸. Başka bir biçimde insanın gücü, Tanrısal özün ya da gücün bir parçasıdır:

“Tabiatın, gücü altında olan her şey üzerinde üstün bir hakkı vardır. Bir başka deyişle, tabiatın hakkı onun gücünün uzandığı yere kadar uzanır. Çünkü tabiatın gücü her şey üzerinde üstün bir hakkı olan Tanrının gücüdür. Ama tüm tabiatın evrensel gücü, bir arada ele alındıklarında tüm bireylerin oluşturduğu güçten başka bir şey değildir. Bunun sonucunda, her bireyin, gücü altında olan her şey üzerinde üstün bir hakkı vardır. Ya da her insanın hakkı, kendisine ait belirlenmiş gücün uzandığı yere kadar uzanır. Tabiatın üstün yasasına göre de her şey, elinden geldiğince, kendi varlığında varolmayı sürdürmeye uğraşır. Bunu da kendinden başka hiçbir şeyi hesaba katmadan yapar”⁴³⁹.

B- Güç ya da *Conatus*

Kendi varlığında kalmayı sürdürme çabası olarak ifade edilebilecek *Conatus* kavramı, insanın hakkını tanımlamaktadır. *Ethica*'da sunulduğu üzere; varolan bir şeyin tabiatında, onu ortadan kaldıracı ve bu nedenle karşıt tabiatını oluşturabilecek hiçbir şey bulunmaz. Başka bir biçimde; tekil olanın, özünde kendi tekilliğine karşıt nitelikteki şeyi barındırması imkânsızdır. Aksine; her şey, kendi varoluşunun sürdürülebilmesi adına, elinden geldiği ölçüde çaba ya da direnç gösterir. *Conatus*; her tekil şeyin kendi varlığında kalmak adına harcadığı çabayı ifade ederek, onun edimsel özüne tekabül etmektedir. Her şey,

⁴³⁶ Ibid., II.Aksiyom.I, II.Önerme.10, II.Önerme.10.Önermenin Sonucu, II.Önerme.10.Scolie; s.79, 86-87.

⁴³⁷ Ibid., I.Önerme.34, s.67.

⁴³⁸ Ibid., I.Önerme.36, s.68.

⁴³⁹ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, XVI, s. 230-231.

Conatus'a göre belirlenir ve bu belirlenim sonucunda yapılan şey, hakkı ifade eder. Bu bağlamda güçle özdeşdir; *Potentia sive Conatus*'tur ve tekil şeye içkindir. İçkin olduğu üzere de, erekselci bir bakışı ifade ettiği söylenemez⁴⁴⁰. *Conatus*, içkin ya da ilk ve etkili neden (*primum movens*) olarak hakkı; amaçtan, herhangi bir ödev düşüncesinden ayırmaktadır⁴⁴¹. Bir akıllı ve bir deli arasında *Conatus* bakımından fark bulunmaz; ikisi de, “elinden geldiği ölçüde” kendi gücünü etkili kılar. Sonuç itibariyle; tabii gücüne göre belirlenen tabii hakkına göre, herkes varlığında kalmaya çabalar. Varolan her şey aynı güç ile varlığında kalırken, gücün ölçüsü bakımından birbirinden ayrılır; birinin özü (güç derecesi) bu bakımdan ötekinin özünden (güç derecesinden) farklıdır. Öte yandan insanın varlıkta kalmasını sağlayan gücü sınırlıdır ve dışsal nedenlerin gücü tarafından sonsuzca aşılır; çünkü tabiatla sonsuz sayıda sonlu tezahür bulunmaktadır⁴⁴². Bu bağlamda varlıkta kalma çabası, sonlu tezahürlerin sürekli hareketliliğini⁴⁴³, edimsel öz olma niteliğini göstermektedir.

Tabiatın hakkı ve düzeni ya da “her bireye ilişkin tabiat kuralları” uyarınca, her varlık belli biçimde varolma ve davranmaya belirlenmektedir: Büyük balık küçük balığı yer. Tabiatın değişmez ve sabit düzeni gereği büyük balık küçük balığı yemeye belirlenir; bu nedenle tabii hakkı uyarınca bunu yapar. Aklın kılavuzluğunda yaşamını sürdüren ve erdemli davranan, erdemi alışkanlık haline getirememiş ve bu nedenle iştahı ile belirlenmek durumunda olan kişiden, hak bakımından ayrılmaz; ikisi de yaptıklarını üstün hakkı ile yapar⁴⁴⁴. Spinoza, “her bireye ilişkin tabiat kurallarından”, yani her tekil varlığın *Conatus*'undan bahsetmektedir. Güç, *Conatus*'la özdeşleşir ve hakkı oluştururken; *Conatus*'un edimsel öz niteliğiyle birlikte bu hak, her varlığı diğerleri karşısında

⁴⁴⁰ Karşı okuma için bkz. Garrett, “Teleology in Spinoza and Early Modern Rationalism”, s.329.

⁴⁴¹ Deleuze, *Spinoza. Pratik Felsefe*, s.81.

⁴⁴² Ibid., III. Önerme 57, IV.Önerme.3, s.176, 203. “Tekil şeylerin bunun sonucu olarak insanın varlığını saklamalarına, korumalarına sebep olan güç, Tanrının ya da Tabiatın gücüdür, ve bu hal bu gücün sonsuz olması bakımından değil, edimsel (*actuel*) bir insan özü ile açıklanabilmesi bakımındandır. Öyle ise insanın gücü, *actuel* özü ile açıklanabilmesi bakımından sonsuz gücün yani Tanrının, ya da Tabiatın özüdür; birinci nokta bu idi...” (Ibid., IV.Önerme.4.Kanıtlama, s.203)

⁴⁴³ Parkinson, s.43.

⁴⁴⁴ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, XVI, s.230-231.

özerkleştirmektedir. Özerkleştirilmiş varlığın hakkı ve gücü de, “bedenin gücünden başka şey değildir”⁴⁴⁵. Bir beden başka bir bedenle aynı biçimde belirlenmez; bu nedenle de hepsi tabii hakkı uyarınca eyleyen, güçlerinin farklılığı, haklarının farklılığını gösterir⁴⁴⁶.

Bu bağlamda Locke’un hak-güç özdeşliği, Spinoza’nın yaklaşımından ayrılır. Hak, aşkın ya da ahlaki (*moral*) bir gücü değil; tamamen somut bir biçimde, bedenin gücünü ifade etmektedir. Wernham bu bağlamda Spinoza’nın ifade biçimine dikkat çeker: Spinoza, tabii hakla yapılanı (*does by natural right*) ifade etmektedir. Çünkü aksine bir şeyi yapmaya hakkın olduğunu (*has a natural right to do*) söylemek, hak ve gücün arasını açmak anlamına gelebilir⁴⁴⁷.

C- Güç ve Arzu ile Belirlenen Hak

Buraya kadar izlendiği üzere; Spinoza için hakkı tanımlayan dünyevi bir yasa-koyucu değildir. Bu hak aşkın bir insan tabiatı üzerinden de kurulmaz; kaldı ki kurulacak bir şey bulunmaz. Güç derecesine göre belirlenen hak ve bu hakka göre zorunlu olarak varlığında kalmaya çalışan tekil bedenler söz konusudur. Varlığında kalma çabasının artması da, insanın davranışını erdemli kılar⁴⁴⁸. Her tekil bireyin, varlığını sürdürme çabasında kendince iyi olduğu yargısına vardığı şeyi aratan eylemi, erdemle özdeşleşir; “insana atfedilmesi bakımından erdem, sırf kendi tabiatının kanunlarıyla tanınabilen bazı şeyleri yapmak gücüne sahip olmak bakımından, insanın özü ve tabiatıdır”⁴⁴⁹... *Conatus* erdem kazanmanın temeline yerleşirken erdemli davranmak, aklın yönetimi altında insanın kendi

⁴⁴⁵ Spinoza düşüncesinin bedene odaklı bir düşünce olduğunu ileri süren Akal, Spinoza’nın hak-güç özdeşliğini Machiavelli düşüncesindeki hak ve güç kavramlarından ayırır. Machiavelli’nin *Hükümdar*’ının hakkı, sınırsız bir biçimde gücünü başkalarına karşı kullanmak anlamına gelirken Spinoza düşüncesinde hak, varlıkta kalma ya da bedeni sürdürme gücü olarak “her şeye ve herkese karşı” kullanılan şeyi ifade etmektedir (Akal, *Varolma Direnci ve Özerklik*, s.62).

⁴⁴⁶ A.G. Wernham, “General Introduction”, *Benedict de Spinoza: The Political Works* (ed. A.G. Wernham), Clarendon Press, Oxford, 1965, ss.1-41, s.15.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, s.16.

⁴⁴⁸ Spinoza, *Etika*, IV.Önerme.20, IV.Önerme.21.Kanıtlama; s.214, 215.

⁴⁴⁹ *Ibid.*, IV.Tanım.8, s.206.

yararını araması temelinde yaşamını sürdürmesi anlamına gelir. Zihnin erdemi ise, Tanrıyı bilmektir⁴⁵⁰.

İnsan tabiatı gereği aklın yönetimi altında yaşamaz. Ancak belirleyici olan, her zaman tutkuları ile var olmasıdır. Tutkulara göre eyleme belirlenmek tabiidir; tabii olduğu için de Spinoza düşüncesinde tutkunun olumsuzlanmasından söz edilemez. Tutkuların belirleniminde, tutkunun artmasının ya da azalmasının *Conatus* (ve bu bağlamda erdemli davranmak) ile bir ilişkisi yoktur; zira tutkular dışsal nedenlerle tanımlanır ve insanın bedeninin duygulanışlardan kopması ve zihnin paralel olarak duyguları tanımaktan uzaklaşması mümkün değildir⁴⁵¹. Ancak insanın tutkuları ile eylemesi ya da aklın kılavuzluğunda yaşamını sürdürmesi, hak konusu bakımından önem arz etmez⁴⁵². Zira bu iki durumda da varlık elinden geldiği ölçüde hakkını etkili kılmaktadır: “Bu nedenle her insanın tabii hakkı, sağlıklı akılla değil, arzu ve güçle belirlenir”⁴⁵³. İnsanlar aklın kılavuzluğu altında yaşamlarını sürdürmeye, tabii olarak belirlenmedikleri gibi aksine; “pek az insan aklın yönetiminde erdemli alışkanlıklar kazanabilir”⁴⁵⁴. Spinoza düşüncesinde akıl ve erdem bir ürün olarak belirir, bu ürüne sahip olmayanlar kör iştaha göre belirlenerek varlıklarını korumaya çabalar.

“Tüm insanlar, Yahudi ya da putperest, hep aynı insanlardı. Her dönemde de, erdem çok ender rastlanan bir şey oldu”⁴⁵⁵. Erdemli olmak gücün ölçüsünü belirliyor olsa da, tabii hakkı belirleyen her tekil bireyin tabii gücüdür. Gücü dâhilinde olmak, üstün hakkı uyarınca eylemde bulunmak, başka türlü davranmamak; Spinoza düşüncesinde bu ifadeler özdeşleşir: “Herkesin içinde

⁴⁵⁰ Ibid., IV.Önerme.28, s.217.

⁴⁵¹ Ibid., I.Önerme.24, IV.Önerme.4.Kanıtama, IV.Önerme.4.Önermenin Sonucu, IV.Önerme.5; s.57, 203-204.

⁴⁵² Armaner’e göre Spinoza, aklın kılavuzluğuna göre yaşamının insanların güvenliği bakımından yararlı olduğunu düşünür ve tabii hakkı bu konuda tek başına yetersiz görür. Bu durumda iştahları da barındıran tabii hak kavramının içerisine başka bir alanın daha açılması gerekmektedir. Bu alanı ve bu alanın sınırlarını oluşturacak olan, “sivil hak” kavramıdır (Türker Armaner, “Spinoza’da “Doğal Hak” ya da “Aklın Doğası”, *Spinoza Günleri. Teolojik-Politik İnceleme Etrafında* (haz. Cemal Bâli Akal), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, Ekim 2009, ss.9-16, s.12).

⁴⁵³ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, XVI, s.231.

⁴⁵⁴ Ibid., XV, s.229; Spinoza, *Etika*, IV.Önerme.54.Scolie, s.239.

⁴⁵⁵ Ibid., XII, s.199.

doğup ömrünün büyük bölümünü geçirdiği, tabiatın hakkı ve düzeni, kimsenin arzu etmeyeceği ve yapamayacağı şey dışında, hiçbir şeyi yasaklamaz⁴⁵⁶. Tabii hakkın ahlaki bir temeli olmadığı gibi ahlaki bir sınırı da bulunmaz⁴⁵⁷.

Bu nedenle “insanın tabii hakkını belirleyen nedir” sorusuna Spinoza akıl yanıtını vermez. Aklın kurucu nitelik olduğu kabul edilmez. İnsanlar genelde aklın kılavuzluğu altında yaşamını sürdürmez; aksine tutkularına göre yaşar. Aklın hâkim olmadığı bir alan olarak belirir toplum; akıl, insanların toplum halinde yaşamlarını sürdürmelerini açıklamaz. Siyasi bedenin kurulması aşamasında da Spinoza akla kurucu bir rol atfetmeyecektir. Ancak demokratik bütünde bu çerçeve değişir, Spinoza demokratik toplumun temeline akılı yerleştirdiğini düşündürür. Hakkı belirleyen ne olduğuna ilişkin sorumuza dönecek olursak, Spinoza arzu yanıtını verir⁴⁵⁸. Arzunun (ya da arzuyu koruma gücünün) belirleyici olduğu üstün tabii hak, “hak tanımından akılı uzaklaştırırken”⁴⁵⁹, öte yandan “her varlığın” gücüne karşılık gelmektedir. Tabii düzen içerisinde Spinoza, insana özel bir ayrıcalık tanımaz⁴⁶⁰.

D- “Arzu İnsanın Özüdür”

“Arzu insanın özüdür” önermesine tekrar dönelim. Düşüncenin içeriğine uymayan bu kavramın, Spinoza için farklı bir anlam taşıyacağı bellidir. Öz, çalışmanın ikinci bölümünün hemen başında belirttiğimiz gibi tüm insanları kapsayacak ve onları kapsarken farklılıklarını içerisinde eritecek soyut bir kavrama işaret etmez. Aksine Spinoza öz kavramını, onları “tekilleştiren” güce gönderme yaparak kullanmaktadır. Ancak bu tekilleşme, bir izolasyon düşüncesini ifade etmez; “bireyin arzusunun biçimini belirleyen ve gücünü fiili hale getiren şey, her bir bireyin diğer kişiliklerle olan ilişkisi, aralarındaki

⁴⁵⁶ Ibid., XVI, s.231-232.

⁴⁵⁷ Öktem, Türkbağ, s.148.

⁴⁵⁸ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, XVI, s.231.

⁴⁵⁹ Bumin, s.84.

⁴⁶⁰ Steven B. Smith, *Spinoza, Liberalism, and the Question of Jewish Identity*, Yale University Press, New Haven/London, 1997, s.124.

karşılıklı eylemler ve tutkulardır. Tekillik, bireyler-arası bir işlevdir. Bu bir iletişim işlevidir”⁴⁶¹. Bu işlev, Spinoza’yı “iletişimsel demokrasi”⁴⁶² anlayışına götürecektir.

“Arzu insanın özüdür.” İnsanın “dürüstçe arzu edebileceği” üç şeyi ise Spinoza şu biçimde sıralar: Şeyleri ilk nedenleriyle tanımak, tutkuları dengelemek, sağlıklı bir bedenle güvenlik içinde yaşamak⁴⁶³. İlk iki husus, insanın gücü dâhilindedir; bunları belli bir süreç çalışmasının sonucunda elde edebilmesi, insanın tabiatına içkindir. Ancak üçüncü hususu sağlayacak araçlar, tekil şeyin kendisinde edinilmiş değildir; belirleyici olan, dışsal nedenlerdir. Spinoza’ya göre akıl, yasalar çerçevesinde toplum oluşturmayı ve herkesin gücünü tek bir bedendeymişçesine bir araya getirmeyi; “toplumun bedenini”, bir yol olarak sunmaktadır⁴⁶⁴. *Teolojik-Politik İnceleme* içerisinde Spinoza, sık sık yasaların yararlı olduğunun altını çizmektedir: “Tabiat insanları, arzuları gerçek aklın yolundan hiç sapmayacak biçimde oluştursaydı, toplumun yasalara hiç ihtiyacı olmazdı”⁴⁶⁵. Toplumun yasalara ihtiyacı vardır. Bu nedenle de insanlar, her şeyi aklın kılavuzluğunda yönlendirmek ve tutkuları dengelemek adına, her insanın tabii olarak her şey üzerindeki hakkının topluca kullanılmasını, “toplucu herkesin gücü” ile belirlenmesine izin verir⁴⁶⁶.

E- Meşruiyet Sorunu

“Tabii hakla çelişmeden”⁴⁶⁷ bir toplumun oluşturulabilmesi, her insanın tüm gücünü topluma devretmesi nasıl mümkün olabilmektedir? Bu soru, Spinoza’nın yanıtlamadığı bir sorudur. Bu soruya verilen yanıt, “tabii gücünü devreden” ile “üstün gücü elinde tutan” arasındaki itaat ilişkisini kurmaktadır.

⁴⁶¹ Balibar, s.117-118.

⁴⁶² Reyda Ergün, Cemal Bâli Akal, “Kimlik Bedenin Hapishanesidir”, *Kimlik Bedenin Hapishanesidir: Spinoza Üzerine Yazılar ve Söyleşiler*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, Nisan 2011, ss.1-9, s.3.

⁴⁶³ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, III, s.84.

⁴⁶⁴ Ibid., III, s.84-85.

⁴⁶⁵ Ibid., V, s.110.

⁴⁶⁶ Ibid., XVI, s.233.

⁴⁶⁷ Ibid., XVI, s.234.

Öncelikli olarak tabii hakla çelişmemek, tabiatın sabit ve değişmez düzenine aykırı düşmemektir ve bu bağlamda Spinoza'nın *Teolojik-Politik İnceleme* içerisinde üç temel özellikten bahsettiği söylenebilir: Birincisi, kimse eşiti gördüğü kişiye itaat etmez. Öte yandan herkes iki iyi arasından daha iyi olanı, iki kötü arasından daha az kötü olduğunu düşündüğü şeyi seçer. Son olarak da zorunlu biçimde, şiddete dayalı bir yönetim uzun soluklu olamaz⁴⁶⁸.

Korku ve umut, Spinoza'nın siyaset düşüncesi içerisinde iki karşı kutbu⁴⁶⁹ ifade ederler. Bu bağlamda üstün gücü kullanan, gönüllülük esasıyla (iyilik umudu) ya da ölüm cezalarıyla (kötülük korkusu) uyukları kendine bağlayabilir. Ama ancak bu gücü koruduğu müddetçe üstün hakkın sahibi kalabilir. Kimse eşiti gördüğü kişiye itaat etmez; gücünü koruyamazsa, “buyukları dayanaksız kalacak ve daha güçlü olan hiç kimsenin, ona itaat etmek istemiyorsa, bunu yapması gerekmeyecektir”⁴⁷⁰. İnsanların sözlerini tutmalarının tek koşulu da yararlılık ilkesidir. Tabii hakkı uyarınca bireyler, herhangi bir sözleşmeden dönebilir, hatta hileye başvurabilir. Gücü dâhilinde olduğu ölçüde bunu tabii hakkı uyarınca yapar. O halde güçlerini devrederek bireyleri uyruk olarak itaate bağlamanın yolu, bunda bir yarar görmelerini sağlamakta yatar. Söz konusu olanın meşruiyet ilişkisinin niteliği olduğu söylenebilir. Modern siyasi-hukuki düşünce içerisinde, meşrulaştırma unsurunu aramayan bir siyasi iktidar yoktur. Modernite içerisinde egemenlik olarak adlandırılan meşruiyet ilişkisi, bu niteliğini süreklilik kazandırılmış dünyevi bir odak noktasından, ulus kavramından alır. Ulus egemenliği, bir toplumsal sözleşme düşüncesi içerisinde, kaynağını bireysel rızalarda bulur. Söz konusu olan, güç ve rıza arasında nasıl bir ilişki kurulduğudur; ancak Spinoza için bu ilişkinin nasıl kurulduğunun bir önemi yoktur: “Uyruğu uyruk yapan itaatın kendisidir, nedeni değil”⁴⁷¹. İtaatin nedenine

⁴⁶⁸ Ibid., V, XVI; s.111, 233.

⁴⁶⁹ Spinoza, umut ve korkunun tek başlarına ele alındıklarında “iyi” olmayan duygular olduğunu belirtir. Korku, kederli bir duygudur ve korkusuz umut da olmaz. Bu iki kavram kendinde belirsiz olmakla birlikte insandaki bir bilgi eksikliğine işaret etmektedir. Anlama yetisini mükemmelleştirerek aklın yönetimi altında varlığında kalmaya çabalayan insan, umut ve korku duygularının onu belirlemesinden kaçınabilir.

⁴⁷⁰ Ibid., XVI, s.234.

⁴⁷¹ Ibid., XVII, s.244.

bir ceza korkusu yerleşebileceği gibi, vatan sevgisi ya da bir hürmet duygusu da yerleşebilir. Uyruk, bir kere üstün gücün kararına uyma kararını verdiğinde, ilişki kurulmuş olur. Üstün gücü kullanan, iktidarını uyruğun iyilik umuduna bağlamadığı ve sadece şiddete dayanarak üstün hakkı elinde tutmaya çabaladığı anda, tabii hakla çelişmiş olur; şiddete dayalı bir yönetim uzun soluklu olamayacaktır. Korkudan ziyade en büyük hâkimiyeti kurmak o halde, “uyrukların kafalarında hüküm sürmek” ile söz konusu olabilir. Çünkü siyasi bütünün korunması, uyrukların bu konuya yönelik bir kararlılık göstermelerine bağlıdır. Bir anlamda insanların güvenini kazanması, iktidarını onların gözünde “meşru” kılması gerekir; sadece bunu başararak uyrukların sadakatine güvenebilir. Bu amaçla üstün güç, çeşitli araçlara başvurabilir; tapınaklar, kutsal resimlerle iktidarını sürdürmeye gayret gösterir. İktidarı korumak adına siyasi bütünü öyle bir şekilde düzenlemelidir ki her şey; “mizacı ne olursa olsun her insana kamusal hakkı özel çıkarının önüne koyduracak biçimde”⁴⁷² görünmelidir. Siyasi bütünün en büyük düşmanları zira hep yurttaşları olmuştur.

Spinoza, öncelikle pre-modern meşruiyet bağına işaret ederek siyasi iktidarın kaynağını Tanrıdan alan kralları örnek göstermektedir. İnsanlar krallarına tüm hürmetleriyle itaat eder; bu yolla Tanrıya itaat etmiş olurlar. Kimse eşiti gördüğü kişiye itaat etmez; o halde Kral kendini aşkın bir düzlemde sunabilir ve uyrukları kendisine kolayca boyun eğdirebilir. Spinoza’ya göre monarşi yönetimleri de sadece buna benzer başka yollar üretir; siyasi bütünün merkezi, gerçekte sadece tapıntan saraya kaydırılır⁴⁷³. Yine bu bağlamda Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*’nin XVII. Bölümünde Yahudi siyasi bütününün kurulumundan bahsetmektedir. Yahudi siyasi bütününde, siyasi bütünün yasasına “Tanrının yasası” denmiş ve böylelikle insanlar ibadetlerini gerçekleştirirken “ulu krallarına” boyun eğmiştir. Vatana bağlılık, özel ibadet biçimleri, (“diğer uluslara karşı ortak kinleri ve karşılığında bu ulusların onlara duyduğu kinden beslenen”⁴⁷⁴) dindarlık, meşruiyet araçları olarak siyasete hizmet etmiştir. Bu

⁴⁷² Ibid., XVII, s.246.

⁴⁷³ Ibid., XVII, s.261.

⁴⁷⁴ Ibid., XVII, s.258.

bağlamda Spinoza düşüncesinin meşruiyet dışı olarak değerlendirilebileceği söylenebilir. Spinoza, uyrukları uyruk yapanın, itaatın nedeni olmadığını belirtmiştir. Bu bağlamda uyruklar, tanrıya ibadet ettiklerini ya da yasaları kendilerinin yaptıklarını dile getirebilir; güç ve rıza arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğunun Spinoza için bir önemi yoktur. Siyasi bütünlerin güvenlik içinde nasıl kurulması gerektiği konusu, *Politik İnceleme*'den farklı olarak *Teolojik-Politik İnceleme*'nin inceleme alanının dışındadır. XVII. bölümde Spinoza, “bir siyasi bütünün her durumda hep güvenlik içinde kalması için hangi yöntemle kurulabileceğine gelince, bunu göstermeye niyeti”⁴⁷⁵ olmadığını belirtir. “Siyasete ve insan tabiatına her zaman gerçekçi bir gözle bakan Spinoza, İnsan tabiatına en uygun rejimin ne olabileceği sorusunu sorarken, hukuku kuran siyasi süreçler ve meşrulaştırma çabaları arasında taraf tutmaz”; düşüncesinin meşruiyet dışılığı, onu modern bir devlet kuramcısı olarak okumayı güçleştirir: “En azından, *Ethica* ve *Teolojik-Politik İnceleme* beraber düşünüldüğünde”⁴⁷⁶...

Spinoza çeşitli itaat nedenlerine, devletin kurulumunu açıklamak adına başvurmazken, öte yandan meşruiyet ilişkisinin ardında gizli olanı da okuyucunun karşısına getirir. Üstün gücün hakkı ve itaatının niteliği, “bir uydurmaya gerçeklik süsü vermek”⁴⁷⁷ üzerinde yükselir. Siyasi bütünü idare edenler ya da onu elinde tutanlar, hangi suçu işlemiş olurlarsa olsunlar, ona hep bir hak görünümü kazandırmaya ve halkı dürüst davrandıklarına inandırmaya çalışırlar⁴⁷⁸. Yani başka bir biçimde meşruiyet, güç ilişkilerini gizleyen bir maske olarak düşünülür. Öte yandan hak kavramı da, herhangi bir aşkın odak üzerinden meşrulaştırılmadan ortaya konmaktadır. Bu noktada Machiavelli ve Nietzsche gibi, Spinoza düşüncesini meşruiyet dışı bir düşünce olarak okuma çabası anlamlı olabilir⁴⁷⁹.

⁴⁷⁵ Ibid., XVII, s.245.

⁴⁷⁶ Ergün, “*Leviathan* ve *Teolojik-Politik İnceleme* ile *Politik İnceleme*'de Korku Kavramı”, s.49.

⁴⁷⁷ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, XVII, s247.

⁴⁷⁸ Ibid., XVII, s.254.

⁴⁷⁹ Akal, “Spinoza ve *Teolojik-Politik İnceleme* Hukukun Neresindeler?”, s.5; Akal, *Varolma Direnci ve Özerklik*, s.60-61.

F- Teolojik Politik İnceleme'nin XVI. Bölümü ve Siyasi Bütünü Düşünmek

Herhangi bir “kurucu neden” ile itaat eksiksiz bir alışkanlık haline getirilir, kölelik özgürlük addedilir. İtaat, Spinoza'nın tanımladığı biçimde, bir eylemi başkasının otoritesi nedeniyle yerine getirmeyi ifade etmektedir⁴⁸⁰. Ancak siyasi bütünün herkese ait olduğu bütünde, bireyler sadece kendi kararlarıyla eyleme geçer⁴⁸¹. O halde insanın tabiatına en uygun rejim olduğu ileri sürülen demokratik siyasi bütünün, Spinoza için her şeyden önce itaatın de ortadan kalktığı bir bütünü karşılaması gerekmektedir. *Teolojik-Politik İnceleme*'nin XVII. bölümünün ortaya koymuş olduğu bu bakış çerçevesinden hareketle, Spinoza'yı bir yandan Hobbes'un ardılı⁴⁸², öte yandan “liberal demokrasi kuramcısı”⁴⁸³ olarak okutan XVI. bölüme ilerlenebilir.

Teolojik-Politik İnceleme'nin XVI. bölümünün iradi pozitivist çerçevesi içerisinde siyasi bütün ya da devlet; sivil halin kurulumu sürecinde hakların devredildiği ve yalnızca sivil hakların gündeme getirilebileceği bir yapılanmayı ima eder⁴⁸⁴. Tabiat hali, “dinden ve yasadan bağımsız”, adalet, adaletsizlik, düzen, kargaşa gibi kavramların bulunmadığı bir hal olarak sunulmaktadır. IV. bölümde yasa, hukuk kuralı olarak tanınmış; suç ve günahın tek belirleyicisi olarak sunulmuştur. Tabii hukukun yokluğu, üstün gücün başka bir yasayla bağlanamayacağını ifade etmektedir. Hiçbir yasayla bağlı olmayan üstün güce de, herkes her konuda itaat etmekle yükümlüdür⁴⁸⁵. Uyruklar da bu itaat yükümlülüğü çerçevesinde, üstün gücün “hak” olarak tanıdığı şeyden başka hakkın sahibi olamaz. O halde sivil hak, “üstün gücün buyruklarıyla belirlendiği ve yalnızca onun otoritesiyle koruduğu haliyle, her insanın kendi varlığı içinde varlığını sürdürme özgürlüğü”⁴⁸⁶ biçiminde tanımlanabilir. Hak ihlalinin ancak pozitif

⁴⁸⁰ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, XVII, s.258.

⁴⁸¹ Ibid., V, s.111.

⁴⁸² Wernham, s.35.

⁴⁸³ Smith, s.124.

⁴⁸⁴ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, XVI, s.239.

⁴⁸⁵ Ibid., XVI, s.235.

⁴⁸⁶ Ibid., XVI, s.237.

düzlemde ya da hukuk düzleminde, (üstün gücü kullananları dâhil etmeden) güce itaat yükümlülüğü altında olan uyruklar arasında söz konusu olabileceği ileri sürülebilir. Devlet sadece üstün gücün kararıyla yönetilebilir ve uyruklar “antlaşma” gereği, bu hakkı sadece ona verebilir⁴⁸⁷.

Spinoza'nın toplumsal sözleşme kuramı ile ilişkisi ve bu bağlamda *Teolojik-Politik İnceleme* ve tamamlanmamış eser *Politik İnceleme* arasındaki “bağdaşmazlık” sorunu, Spinoza düşüncesi üzerine okumaları birbirinden ayıran temel noktalardan biridir. Kapsamlı bir biçimde tartışmalara yer vermek bu çalışma içerisinde mümkün olmamakla birlikte, *Teolojik-Politik İnceleme*'nin geleneksel anlamda bir sözleşme kurgusuna yer verip vermediğine kısaca değinmek gerekir. *Teolojik-Politik İnceleme*'nin XVI. bölümü içerisinde, *Multitudo*'nun tek bir beden tarafından yönetilmek adına birleşme kararıyla tek bir sözleşme ile siyasi bütünü kurduğu; Spinoza'nın güvenli ve iyi bir yaşamın sürdürülebilmesi adına, tek bir beden altında birleşme önerisini getirdiği ilk bakışta düşünülebilir. Ancak Spinoza'nın bütün-parça ilişkisi içerisinde hak ve güç özdeşliği, *Teolojik-Politik İnceleme*'nin XVII. bölümü ile birlikte böyle bir okumayı güçleştirir. Öncelikle toplumsal sözleşme düşüncesi, kurgusal bir düzlemde, eşit bireylerin özgür iradelerinin bir yansımasını ifade eder. Devletin yararlılığı, sözleşmeyi meşru kılacak bir tabii hal kurgusu üzerinden sağlanmaktadır. “Özgür” bireyler, serbest iradeleriyle sözleşmeye rıza gösterirken, kendilerini devletli toplumun yaratıcısı olarak addedebilirler. Ancak insanlar hep tutkularıyla eyleme geçer. İnsanlar çeşitli nedenlerle haklarını devretme kararını verseler de, Spinoza'nın belirttiği üzere durum pratikte tamamen farklıdır. Meşruiyet ilişkisinin ardında gizlenen de tam budur, hak gerçek anlamda asla devredilemez; insanlar haklarını devretme niyeti taşıdıklarına (örneğin devlet öncesi bir tabii halin sakıncaları ya da mülkiyetin korunması nedeniyle) ikna edilirler⁴⁸⁸. Ancak hak ile özdeşleşen güç, Tanrının gücüdür;

⁴⁸⁷ Ibid., XVI, s.239.

⁴⁸⁸ “Musa, antlaşmadan önce, Şabat kuralını çiğneyenleri ölüme mahkûm edemedi. Çünkü o sırada bunu kendi haklarına dayanarak yapmışlardı. Antlaşmanın ardından, yani her biri tabii hakkından vazgeçtikten ve siyasi bütünün hakkı uyarınca Şabat buyruk gücü kazandıktan sonra, bunu yapanları ölüme mahkûm edebildi” (Ibid., XIX, s.274).

Tanrısal tabiatın bir parçası olan bu güç, insana içkindir. Bu bağlamda insanın kendi tabiatına yabancılaşması, tabii haklarını toplumsal sözleşme içerisinde iradi olarak devretmesi mümkün olamaz⁴⁸⁹. Akal ve Ergün, güç-hak özdeşliği göz önünde tutulduğunda, *Teolojik-Politik İnceleme*'nin hak devrine ilişkin kısımlarının, gücün kullanımından bir "vazgeçme" olarak okunması önerisini getirirler. *Teolojik-Politik İnceleme*'de sözleşme ifadesine karşılık gelebilecek *pactum* ifadesi de, *Politik İnceleme*'nin *contractum*'undan ayrılır; *pactum* ile devlet değil, demokratik rejim kurulur⁴⁹⁰. *Teolojik-Politik İnceleme*'nin XIX. bölümünde ise tabii halin neye tekabül ettiği Spinoza tarafından açıklanır:

"Gerçekten de XVI bölümde, tabiat halinde, aklın iştahtan daha fazla hakkı olmadığını ve aklın yasaları uyarınca yaşayanlar kadar, iştahın yasaları uyarınca yaşayanların da güçlerinin yettiği her şeye hakları olduğunu gösterdik. Bu nedenle, tabiat halinde, ne günah denen bir şeyin varlığını kavrayabildik, ne de Tanrıyı günahları yüzünden insanları cezalandıran bir yargıç gibi tasarlayabildik. Tersine, her şeyin tabiatın ortak evrensel yasalarına uygun biçimde olup bittiğine inandık"⁴⁹¹.

Spinoza'nın tabii hali, toplumsallık öncesi varsayılan bir duruma karşılık gelmez; kavram ile insanın tabii eğilimlere ve duygularına işaret edilmektedir. Tabii hal, insanın tabiatının bir parçası olduğu Tanrısal yönetimi ifade ederek, kurgusal bir tabii halden ayrılmaktadır. Bu bağlamda tabii hal olarak adlandırılan, devletli toplum içerisinde de sürdürülmektedir. Zira tabii güçler hep edinilmiş durumdadır; örneğin yargıda bulunma gücü hiç bir zaman devredilebilecek bir güç olarak değerlendirilemez. Spinoza'ya göre insan, tabiatı gereği bir arada yaşama eğiliminde olduğundan, toplumsal hale geçişi sadece tabii bir süreç içerisinde düşünülebilir. Tabii hak devredilmez, tabii hakkın korunmasıyla beraber bu geçiş devamlılık arz eder. Bu bağlamda devredilecek bir hakkın

⁴⁸⁹ Zelyut, s.93.

⁴⁹⁰ Reyda Ergün, Cemal Bâli Akal, "*Teolojik-Politik İnceleme*'den *Politik İnceleme*'ye, Özgürlük ve Güvenlik Bilmecesi", *Kimlik Bedenin Hapishanesidir: Spinoza Üzerine Yazılar ve Söyleşiler*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, Nisan 2011, ss.63-77, s.67-70.

⁴⁹¹ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, XIX, s.273.

yokluğu, geleneksel anlamda bir sözleşmeden *Teolojik-Politik İnceleme* içerisinde bahsedilemeyeceği sonucunu getirebilir⁴⁹². Öte yandan Spinoza'nın ifade ettiği tabii halin, sadece *Natura Naturata*'yı karşılayabileceği düşünülebilir.

G- Siyasi Bütün İçerisinde Hak-Güç Özdeşliği

“Tabii hakkı her zaman koruyorum ve herhangi bir devlette egemene uyrukları üstünde yalnızca onlar gücüyle aştığı oranda hak tanıyorum; bu tabii halin devamıdır”⁴⁹³. Jarig Jelles'e yazılmış olan mektuptaki bu ifade, tabii hakkı kendi bütünlüğü içerisinde korumaktadır. Bu bakış, Spinoza'nın modern egemenlik kuramının karşıtlığını ortaya koyarken⁴⁹⁴, aynı zamanda onu Hobbes'un kuramından da tamamen ayıracaktır⁴⁹⁵. *Teolojik-Politik İnceleme*'nin XVII. bölümünün hemen başında Spinoza, tabii haktan gerçekten vazgeçilemeyeceğini belirtmektedir: “Gerçekten de hiç kimse, gücünü, dolayısıyla hakkını, onu insan olmaktan çıkaracak ölçüde bir başkasına devredemez. Her istediğini yapabilecek bir üstün güç de asla varolmayacaktır”⁴⁹⁶. Üstün gücün insandan, “tabiatının yasalarından zorunlulukla kaynaklanan” şeye aykırı davranmasını beklemesi mümkün değildir; “insanlar hiçbir zaman, haklarından, o güç ve hakkı ele geçirenlerin onlardan artık korkmayacakları ölçüde vazgeçerek güçlerini bir başkasına devretmemişlerdir”⁴⁹⁷. Pozitivizmin kırıldığı noktada Spinoza, üstün hakkı elinde tutanların iradesinin belirleyiciliğine karşı tabii hakkı koyar; insan hakkından kaynaklanan birçok şeyi kendine saklar ve bunu da sadece kendi kararıyla yapar. Siyasi bütünü yönetenlerin elindeki bu güç, hiçbir zaman mutlak niteliğe bürünmez.

⁴⁹² Harris, s.70; Zelyut, s.91; Ergün, Akal, “*Teolojik-Politik İnceleme*’den *Politik İnceleme*’ye, Özgürlük ve Güvenlik Bilmecesi”, s.70; Akal, *Varolma Direnci ve Özerklik*, s.166.

⁴⁹³ Ibid., s.69; Spinoza, “The Letters”, s.891-892 (Mektup 50).

⁴⁹⁴ Ergün, Akal, “*Teolojik-Politik İnceleme*’den *Politik İnceleme*’ye, Özgürlük ve Güvenlik Bilmecesi”, s.69.

⁴⁹⁵ Wernham, s.35.

⁴⁹⁶ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, XVII, s.243.

⁴⁹⁷ Ibid., XVII, s.243.

“...Her insanın, arzusu ve gücünün uzandığı yere kadar uzanan tabii hakkıyla işe başlıyorum. Hiç kimse, tabii hak gereği, bir başkasının mizacına göre yaşamak zorunda değildir. Tersine, her insan kendi özgürlüğünün savunucusudur”⁴⁹⁸. Söz konusu durum, siyasi bütün içerisinde de aynı biçimde ele alınır. Tabii hakla çelişmeden bir toplum olabilmenin koşulu nedir? Soru önemlidir; siyasi düzenin tabii hakla çelişmeyeceği, siyasi bütünü erdemi olarak nitelenecek özgürlükle örtüşen bir yönetim biçimi konu edilir. Spinoza’nın insanın tabiatına en uygun yönetim olarak dile getirdiği demokrasi, “gücü altındaki her şeye ilişkin üstün hakka toplu olarak sahip, evrensel insan birliği”⁴⁹⁹ olarak tanımlanır. Düşünce tarihinin tanıdığı ilk sistematik demokrasi ve düşünce özgürlüğü savunusu⁵⁰⁰ olarak nitelen bu düşüncede, ifade özgürlüğünün demokrasiyi kurucu niteliği söz konusudur. Spinoza için bir siyasi bütünü özgür kılacak tek şey, ifade özgürlüğünü tüm baskılara karşı koruyacak işlevsel mekanizmaların kurulmuş olmasıdır. Tekil düşüncelere karşı baskının söz konusu edilmesi, bir siyasi düzenin ortak özgürlüğüne bütünüyle aykırıdır. Spinoza için devletin en üstün erdemi ve tek amacı, özgürlüktür. Söz konusu olan, “yalnızca eylemlerin kovuşturulabileceği ve sözlerin asla cezalandırılmayacağı”⁵⁰¹ demokratik bütündür. Siyasi bütünü huzura kavuşturacak olan, her insana yargıya varma özgürlüğünü bırakmak ve bu özgürlüğü baskı altına almamaktır⁵⁰². Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme* metni içerisinde tam da bunu ortaya koymaya çalıştığını gösterir; insanlara, düşüncelerini ve kendi mizaçlarına göre inançlarını yorumlama özgürlüğünü bırakmak ve bu özgürlüğü baskı altına

⁴⁹⁸ Ibid., Giriş, s.51.

⁴⁹⁹ Ibid., XVI, s.235.

⁵⁰⁰ Bumin, s.69.

⁵⁰¹ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, Giriş, s.46.

⁵⁰² “Bu nedenle, kimse dilediği gibi düşünüp yargıda bulunma özgürlüğünden istese de vazgeçemiyorsa ve tersine her insan tabiatın en üstün hakkı uyarınca düşüncelerinin efendisiyse, bundan çıkacak sonuç şu: Fikirleri bu denli çeşitli ve karşıt olan insanların yalnızca üstün gücü kullananların buyrukları doğrultusunda konuşmaları sağlanmak istenirse, hiçbir devlette, tam bir başarısızlığa yol açılmadan böyle bir şeye kalkışılmaz. Gerçekten de, halk tabakası bir yana, en becerikli olanlar da çenelerini kapayamaz. İnsanların ortak kusuru, gizlilik gerektiği zaman bile, düşündüklerini başkalarına açmalarıdır. Demek ki herkesin düşündüğünü söyleme ve öğretme özgürlüğünü elinden alan siyasi bütün, en şiddetli siyasi bütündür. Buna karşılık, ılımlı bir siyasi bütün, her insana söz konusu özgürlüğün tanıdığı siyasi bütün olacaktır” (Ibid., XX, s.284-285).

almamak. Siyasi bütünü güvenliği de bu özgürlüklerin korunmasına bağlıdır. Baskı, siyasi bütüne büyük zararlar verir; hakkın niteliği gereği...

Tekil bedenlerin birlikteliği, her birinin siyasi bütünü ortaklaşa olarak elinde tuttuğu ve bu nedenle kesinlikle tek bir kişinin hâkimiyeti olarak anlaşılacak bir bütüne tekabül eder; her şeyden önce ifade özgürlüğünü koruyan: “Öyle ki her insan, bir suç sayılmaksızın, her konuda istediğini düşünebilirsin”⁵⁰³... Bu bağlamda *Teolojik-Politik İnceleme*, felsefe yapma özgürlüğü ile özdeşleşen ifade özgürlüğünün tavizsiz bir savunusuna dönüşmektedir.

H- Demokratikleşme Eğilimi Olarak Siyaset

İfade özgürlüğünün kurucu olduğu ve insanın özüne tekabül eden tutkuları bastırmak yerine onları dengeleme çabası içerisindeki siyasi bütünü bir süreç neticesinde demokratikleşmesi ya da özgürleşmesi, Spinoza için varolabilen ve insan tabiatına en uygun yönetim biçimini ifade etmektedir. Demokratik siyasi bütün, “görünüşe bakılırsa, en tabii ve tabiatın her insana tanıdığı özgürlüğe en yakın olandı... Çünkü bu siyasi bütünde hiç kimse tabii hakkını, gelecekte her türlü tartışmanın dışında kalacak biçimde başkasına devretmez”⁵⁰⁴. Aksine, her insan tabii hakkını, kendisinin de bir parçasını oluşturduğu *Multitudo*’ya devretmektedir. Böyle bir siyasi bütün içerisinde, “saçmalıktan”⁵⁰⁵ da söz edilemeyecektir; zira ifade özgürlüğünün temelini yerleştiği evrensel iletişim ağına dönüşen, herkesin kendini ifade edebildiği ve bütüne karışmadan özerkliğiyle varolabildiği bütün içerisinde, herkesin tek ve aynı saçmalık üzerinde

⁵⁰³ Ibid., XIV, s.220.

⁵⁰⁴ Ibid., XVI, s.236.

⁵⁰⁵ Spinoza, üstün gücü kullananların saçmalık olarak nitelendirilebilecek bir buyrukta karar kılması ihtimalini değerlendirir: “Siyasi bütünü düşmanları olmak ve onu tüm gücümüzle savunmayı bize öneren akla aykırı davranmak istemiyorsak, üstün gücün tüm buyruklarını kesinlikle uygulamak zorundayız; dünyanın en saçma emirlerini vermiş olsa bile... Çünkü akıl böyle emirlerin de yerine getirilmesini buyurur; kötü iki şeyden daha az kötü olanın seçilmesi için...” Öncelikle Spinoza bu duruma ender rastlanacağını söyler. Çünkü üstün gücü elinde tutanlar, kendilerini uyruklara karşı kollamalıdır ve siyasi bütünü koruması için uyrukların “saçma” göreceği bir buyruk almaktan çekinmelidir. Demokratik bir siyasi bütün içerisinde ise bu konuda endişe duymak gereksizdir (Ibid., XVI, s.235).

hemfikir olması imkânsız hale gelecektir. Hakkın kendisi devredilmez, bir anlamda herkesin tabii hakkını yine kendine geri devrettiği ileri sürülebilir ve bu noktada Spinoza'nın içkin siyaset kuramı belirmektedir. Herhangi bir aşkınlık odağına başvurmeyen, kurucu güçlerin bizzat kendilerinin dâhil olduğu siyasi bütün dâhilinde...

İnsanlar, nadiren aklın yönetimi altında yaşasalar da yine de birlikte yaşarlar. İnsanın özüne tekabül eden varlıkta kalma çabası, ihtiyaçlarını başka insanlarla yardımlaşarak daha kolay elde edebileceğini ve varoluşunu engelleyen şeylerden kaçınabileceğini duyumsatır. “İnsan insanın Tanrısıdır.” İnsana en yararlı olan, aklın kılavuzluğu altında yaşayan bir başkasıdır. Spinoza, *Ethica* metni içerisinde siyasi bütünü de bu noktada temellendiğini göstermektedir; dostluğun kurulması, aklın yönetimi altındaki özgür insanın başkaları ile böyle bir tabiatla yaşama arzusundan⁵⁰⁶...

İnsanın kendi tabiatı ile uyuşan insanlarla birlikteliği, etkinlik gücünü artırır; “insan için tabiatın bir parçası olmaması ve onun ortak düzenine uymaması imkânsızdır. Eğer, bununla birlikte, tabiatları kendisinininki ile uyuşacak fertler arasında yaşarsa, onun etkisi, işleme gücü sırf bununla tamamlanır ve beslenir”⁵⁰⁷. Tabiatın sonsuz gücü içerisinde insan bir güç derecesidir ve gücü sürekli biçimde dışsal nedenler karşısında artıp azalabilir. Etkisi kendisi yoluyla açık ve seçik olarak kavranabilen şeyin nedeni insanın kendisi ise, Spinoza insanın etkin konumda olduğunu belirtmiştir. Ancak insanın kendisini bir “neden” olarak sunabilmesi, başka bireyler arasındaki bir etkileşimini gerektirir. Dolayısıyla Spinoza'nın parça-bütün ilişkisi, insanı bir *praxis* içerisinde tutan bir ilişkidir⁵⁰⁸. Bu bağlamda alıntılanmış önermeyle birlikte; tekilliklerin bir bütün içerisindeki *praxis*'leri, topluluğun tabiat içerisinde kapladığı yeri de arttıracaktır⁵⁰⁹. Bu bütün, cemaat ya da ulus sınırlarını aşacak ölçüde genişleyebilir. “En yüksek iyilik, başka bireylerle birlikte, eğer olanaklıysa”⁵¹⁰,

⁵⁰⁶ Spinoza, *Etika*, IV.Önerme.35.Scolie, IV.Önerme.37, IV.Önerme.71; s.223, 224.

⁵⁰⁷ Ibid., IV.Ek Bölüm.Fasıl.7, s.256.

⁵⁰⁸ Armaner, s.10-11.

⁵⁰⁹ Spinoza, *Etika*, V.Önerme.8, s.271.

⁵¹⁰ Descartes, Spinoza, Leibniz, s.60.

böyle bir tabiata ulaşmaktır; “bu tabiata olanaklı en büyük sayının en kolay ve en güvenilir yolla erişilmesini sağlayacak”⁵¹¹ toplumsallığı oluşturarak... Spinoza, kişisel düzlemde özgürleşmenin, *Ethica*’nın açtığı yolda mümkün olabildiğini belirtmiştir. Öte yandan bu özgürleşme toplumsal olandan ayrılmaz. Tekil olanın farklı tekilliklerle kurduğu ilişkisel ağlar, anlama yetisinin mükemmelleştirilmesi adına kurucudur. Ancak tekilliği ortaya koyacak olan, ifadedir. “Mümkün olduğu kadar çok düşünecek, mümkün olduğu kadar çok insan”⁵¹², Spinoza düşüncesinin özgürleşme/demokratikleşme stratejisi olarak belirir. İfade özgürlüğünü baskı altında tutmayacak demokratik bir siyasi bütünün gereği, Spinoza’nın düşünce sisteminden matematiksel bir veri biçiminde çıkar. Bu yaklaşım özgürleşme ve demokratikleşmeyi özdeşleştirirken; demokrasiyi de özgürlük gibi sürekli beliren bir *praxis* olarak düşünür. Bir demokrasi eğilimi üzerinden siyasetin güç-hak özdeşliği temelinde düşünülmesi, kamusal(siyasi) alan-özel alan ayırımından temellenen yaklaşımı karşısına alır. Zira özel alan siyasidir. Locke’un düşüncesi ise mülkiyet kuramıyla, tam da farklılaştırmış olduğu bu iki alan üzerinden yürüyerek siyasi liberalizm geleneğini hazırlar.

Bir özgürleşme *praxisi* olarak görünen demokrasiyi, bir ürün olarak getirecek olan, ifade özgürlüğüdür. Devletin amacı özgürlükse, devlete istikrar sağlayacak olan da, düşünce ve ifade özgürlüğü araçlarıdır⁵¹³. Herkesin zihinsel/bedensel özerkliği ile yer aldığı siyasi bütün, tekilliklerin özerkliklerini koruyarak yaşabildikleri bir rejimi, demokrasiyi ifade etmektedir⁵¹⁴. Spinoza demokrasiyi bir uzlaşma rejimi olarak düşünmediğini gösterir; tüm tekil şeyler, Tanrısal uzam ve düşüncenin bir tezahürü ya da Tabiatın bir parçası olarak, indirgenemez gerçeklikleriyle bütün içerisinde yer alır. Spinoza, siyasi bütünün oluşumu için zorunlu tek bir koşul sunar; karar alma gücünün herkese, birkaç kişiye ya da tek kişinin eline verilmesi gerekir. Karar alma gücünün herkese verildiği demokratik rejimde; “kimse bir başkasına tabii hakkını, yani her konuda özgürce akıl yürütme ve özgürce yargıda bulunma yetisini devredemez.” En

⁵¹¹ Ibid., s.60.

⁵¹² Balibar, s.107.

⁵¹³ Ibid., s.124.

⁵¹⁴ Ergün, “*Leviathan ve Teolojik-Politik İnceleme ile Politik İnceleme*’de Korku Kavramı”, s.53.

şiddetli siyasi bütün, ifade özgürlüğü üzerinde baskı kurmaya çalışan bütündür; Spinoza “sözü”, “eylemden” ayırmayı önerir, bazı sözlerin eylem olabileceğini de ekleyerek... Spinoza ifade özgürlüğünü bir “değer” olarak ortaya atmaz, insan tabiatının zorunluluğu içerisinde çıkarır. Herkes düşündüğünü söyleme ve öğretme özgürlüğünü elinde bulundurur; çünkü konuşur, bu insanlığın “ortak bir kusurudur”⁵¹⁵. İnsan konuşmasını denetleyebilseydi; “bu dünyada bütün işler yolunda gidecekti, fakat deney bize fazlasıyla gösteriyor ki, insan dilinin ve arzularının hâkimi değildir”⁵¹⁶. İnsanın özgürlüğünün temeli, “erdemleri, yüceliği, kusursuzluğu... değil, tam tersine, onun kusurlu bir varlık olması”⁵¹⁷; ya da sadece insan olmasıdır.

Hukuk insani gücü sınırlar altında tutmaya çalışsa da, insanın gücü bu sınırları aşar. Spinoza düşüncesi üzerinden de hak, hukuk karşısına yerleştirilebilir. Hukuk, gücü belirli sınırlar çerçevesinde tutmaya çalışıldığında, onun gücünü *Multitudo* sınırlandırmaktadır. Ancak yasanın sınırlandırılması, onun işlevsiz kalacağı anlamına gelmez. Spinoza’nın siyaset düşüncesinde akıl, toplumsallığın kuruluşunu açıklamasa da, demokratik siyasi bütünün temeline yerleşebilir⁵¹⁸.

I- Modern Bir Düşünür Olarak Spinoza ve *Politik İnceleme*

Pozitif yasa ile dini otorite siyasal otoriteye tabii kılınır; *Teolojik-Politik İnceleme*’nin bu tavrı, Spinoza düşüncesinin modern yanı olarak değerlendirilmektedir⁵¹⁹. Modern düşüncenin başlangıcında Spinoza, Hobbes gibi

⁵¹⁵ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, XX, s.283-285.

⁵¹⁶ Spinoza, *Etika*, III.Önerme.2.Scolie, s.132.

⁵¹⁷ Akal, *Varolma Direnci ve Özerklik*, s.196.

⁵¹⁸ Bu bağlamda da *Teolojik-Politik İnceleme*’nin “sözleşme” kavramı, demokratik siyasi bütünün kurulumuna denk düşebilir. Hatırlanacağı üzere, hak-güç bakımından tutkulara göre yaşamak ya da aklın kılavuzluğu altında olmak arasında Spinoza bir fark görmemektedir. Ancak biri Spinoza için köleliği ve diğeri özgürlüğü ifade eder. *Ethica*’nın “İnsanın Köleliği ya da Duygularının Güçleri Üzerine” başlığını taşıyan IV. bölümü içerisinde ortaya konulan duygularda dönüşüm projesi, tutkuların denetlenmesi olarak siyasi bütünün demokratikleşme projesine tekabül edebilir.

⁵¹⁹ Smith, s.124.

dini, devlet otoritesi içine yerleştirir; asa ve kılıç aynı eldedir. İnanç özgürlüğü⁵²⁰ (içsel ibadet) konusunda taviz verilmezken ibadet özgürlüğüne (dışsal ibadet) müdahalenin önünün açılması, bu yönüyle seküler ulus-devlet modelini imgeler. Dini uygulamalara ve görevlere ilişkin düzenleme yapma hakkına sahip olan üstün güç, bu hakkını mutlak biçimde kullanır. Bu hakkına dayanarak kutsal işleri idare eder, din görevlilerini seçer, dışsal ibadet biçimlerini denetler. Spinoza'nın örneği içerisinde; Hıristiyan dinini yasaklayan bir siyasi toplumda bireyler, dini ibadetlerinden vazgeçmek durumundadır. Çünkü dini ibadetlerin insanın kutluluğu ile bir ilişkisi yoktur ve bu nedenle hedef bakımından tamamen işlevsizdir⁵²¹. *Teolojik-Politik İnceleme*'nin XIX. bölümü, ibadet özgürlüğünün sınırlandırılmasına ilişkindir ve Spinoza *Teolojik-Politik İnceleme*'nin XIX. bölümünün başlığında açık bir biçimde düşüncesini dile getirir: “Kutsal sorunlara ilişkin hak bütünüyle üstün gücü kullananlarıdır ve Tanrıya doğru dürüst itaat etmek istiyorsak, dinin dışı yönelik uygulamaları devletin huzuruyla bağdaşmalıdır.” Dini uygulamaların, siyasi bütünün huzuru ve korunmasına uyumlu olması beklenirken, herhangi bir dini kuralın yasa gücü kazanabilmesi, üstün gücü yönetenlerin ya da elinde tutanların karar gücü altındadır.

Son olarak çalışma içerisinde *Politik İnceleme* içeriğindeki, modern olarak değerlendirilebilecek düşünce çizgisine kısaca değinilebilir. *Teolojik-Politik İnceleme*'den *Politik İnceleme*'ye geçilirken özgürlük kaygısının yerini güvenlik

⁵²⁰ Kimsenin inanç konusunda zorlanamayacağı temelinde yükselen inanç özgürlüğü savunusu, Rosenthal'a göre bir “hoşgörü siyaseti” olarak Locke'un *Hoşgörü Üzerine Bir Mektup* eserinde izlenebilir. Söz konusu çalışmada Locke, Spinoza düşüncesi ile paralel biçimde inanç konusunda kimseyi zorlamamanın daha istikrarlı bir siyasi bütün yaratacağına inanır. Üstün gücü kullanan, hiçbir kimseyi bir inanca zorlama girişiminde bulunamaz. Aksine, dinsel çeşitliliğe bir ölçüde imkân sağlanmasına çalışmalıdır. Kaldı ki Spinoza'nın liberalizmine ilişkin yorumların da temel noktası bu konu olacaktır. Bu bağlamda, *Teolojik-Politik İnceleme*'nin, modern liberal-demokratik bir kuramı ortaya koyduğunu düşünen Smith, Spinoza'nın inanç konusunda kimsenin zorlanamayacağını söyleyerek bu bağlamda seküler ulus-devlet modelini imlediğini belirtir (Michael A. Rosenthal, “Spinoza on Why the Sovereign Can Command Men's Tongue But Not Their Minds”, *Toleration and Its Limits* (ed. Melissa S. Williams, Jeremy Waldron), New York University Press, New York/London, 2008, ss.54-77, s.55-56, 55 dipnot 3'te bulunan John Christian Laursen, “Arming the State and Reining in the Magistrate”, *Difference and Dissent: Theories of Toleration in Medieval and Early Modern Europe* (ed. Cary J. Nederman, John Cristioan Laursen), Rowan and Littlefield, Lanham, 1996, s.194; Smith, s.23-24).

⁵²¹ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, V, s.113.

kaygısına bıraktığı belirtilmektedir⁵²². Zira metin içerisinde devletin (*imperium*) erdeminin güvenlik olduğu ifade edilmektedir⁵²³. Bu tavrın, Spinoza'nın yaşadığı hayal kırıklığının bir ürünü olduğu, siyasetteki kaygılarının da bu nedenle değiştiği ileri sürülür⁵²⁴. Bu tavrı, 1670'li yıllarda Birleşik Eyaletlerin içinde bulunduğu siyasi huzursuzluk dönemi içerisinde anlamaya çalışmak doğru olabilir. Witt kardeşlerin öldürülmesinin ardından gelen baskıcı rejim ve 1672'de Fransız ve Alman ordularının çeşitli şehirleri istila etmesi, Spinoza'yı *Politik İnceleme*'yi yazmaya götürmüş olabilir. Yapılan yorumlarda, *Politik İnceleme*'de Spinoza'nın yönetim rejimlerini toplumsal zihin ile doğruladığı ve geleneksel anlamda sözleşmeci bir anlayışı izlediği ileri sürülmektedir. Karşı okuma, *Politik İnceleme*'nin sözleşmeci bir terminolojiden uzak durduğunu ileri sürer⁵²⁵. *Politik İnceleme* öncelikle Spinoza'nın ütopya eleştirisini ortaya koyar ve “olan” (*is*) üzerinden başlangıç noktasını belirler. Filozofların, bir deneyim alanı olan siyasete getirmiş oldukları bakışı uygunsuz bulan Spinoza, uygulanmayacak şeyler öğretmedikleri için devlet adamlarını tercih eder. Çünkü her şeyden önce siyasette, siyasi sorunların nesnel insan tabiatından çıkarılarak, somut gerçekliğe uyarlanabilir olması gerekir⁵²⁶. Metin içerisinde Spinoza devletin en iyi biçimde nasıl yönetilmesi gerektiği sorusunu sorup, sırasıyla monarşik, aristokratik ve (tamamlanmayan bölümde) demokratik rejimler içerisinde inceleme gerçekleştirir, bu rejimleri temel prensipleriyle ortaya koyar. Ancak bu izleğin, ütopya geleneğinden ne kadar uzaklaşabildiği de sorulabilir. Misrahi, en iyi rejim arayışının bir ideal düzen arayışı olarak ele alınabileceği ve bu bağlamda *Politik İnceleme*'nin ütopya geleneği içerisinde yerleşebileceğini belirtir⁵²⁷. Kaldı ki metnin terminolojisi, onu *Ethica* ve *Teolojik-Politik İnceleme*'nin yaklaşımından temel biçimde ayırmaktadır.

⁵²² Balibar, s.58.

⁵²³ Spinoza, *Tractatus Politicus*, I.6, s.14.

⁵²⁴ Akal, *Varolma Direnci ve Özerklik*, s.31.

⁵²⁵ Ergün, Akal, “*Teolojik-Politik İnceleme*'den *Politik İnceleme*'ye, Özgürlük ve Güvenlik Bilmecesi”, s.64-65.

⁵²⁶ Spinoza, *Tractatus Politicus*, I.2-4, s.12-13.

⁵²⁷ Akal, *Özgürlüğün Geleceği Yoktur*, s.17, dipnot 9'da bulunan Robert Misrahi, *L'Etre et la joie. Perspectives synthétiques sur le spinozisme*, Encre Marine, La Versanne, 1997, s.436, 455, 457.

Politik İnceleme'nin "Tabii Hak" başlıklı II. bölümünde Spinoza, insanı eylemde tutan gücün, Tanrının gücünün bir parçası olduğunu belirtir. İnsan tabiatı gereği; aklın kılavuzluğu altında yaşamaya değil, tutkulara tabiidir. Tabiatla varolan her şey şu ya da bu şekilde var olmaya belirlenir. Bu bağlamda insan da her zaman varlığında kalma çabasını gösterir; bu çaba içerisinde yapmış olduklarını, tabii hakkı uyarınca yapar. Özgürlük bir yetkinlik derecesine tekabül eder, olumsuzlukla karıştırılmaz. İnsanın özgürleşmesi ise tabiatın sabit düzenini ortadan kaldırmak değil, duygulanışlar içerisinde uygun nedenleri kavramayı ve eylemde bulunmayı ifade eder⁵²⁸. Ancak Spinoza, geleneksel bir sözleşmeyi düşündürecek biçimde, hakların bu sözleşmeye (*contractus*) devrini ifade etmektedir: *Multitudo* tabii haklarını bir sözleşme ile meclise ya da bir kişiye devreder. Bu sözleşme ancak *Multitudo*'nun ortak çıkarı olduğu anda, egemen gücün kararı ile ihlal edilmelidir. "Gövdesi ve zihniyle bütün" (*body and mind of the state*) olan ve "tek bir zihinmişçesine hareket eden" (*guided as on mind*) siyasi bütün karşısında uyrukların, "ortak yasanın kendisine bahşettiği kadarıyla" hakka sahip olmaları mümkün olur. İnsan tabii halde ve sivil halde de tabiatı gereği eyleme belirlenirken, onu yöneten hep bir umut ya da korkudur. Tabii halden⁵²⁹ farklı biçimde, sivil halde herkesin korkuları ve güvenlik nedenleri aynıdır. Homojen bir çıkarı olan ve tek bir bedenmiş gibi birleşen (*unite in one body*) siyasi bütün karşısında yurrtaş, barışı buyuran aklının kılavuzluğu doğrultusunda

⁵²⁸ Spinoza, *Tractatus Politicus*, II.2-5-6-7-8-9-11, s.15-20.

⁵²⁹ Murat Erşen'in çevirisinde "doğal hal" olarak karşılanan *statu naturali*, Samuel Shirley'nin İngilizce çevirisinde *state of nature* biçiminde karşılanmaktadır. Bu kullanımın, *natural state* yerine tercih edilme sebebi olarak; *natural state* biçiminde yapılacak ifadenin Locke ve Rousseau'nun toplumsallık öncesi tabii haline denk düşeceği biçiminde anlaşılacağı endişesidir. (Spinoza, *Complete Works*, s.686, 687'de dipnot 19). Tabii halin metin içerisinde nasıl ele alındığına bakacak olursak; II.18'de tabii hal, günahın olmadığı, iyi, kötü gibi kavramların sadece insanın mizacına göre belirlendiği bir hal olarak belirtilir. Ancak II.15'de bu tabii hal kimsenin kimseye boyun eğmediği, hakkın muhafaza edilmediği ve aslında tabii hakkın yok hükmünde görüldüğü hal olarak karşımıza çıkar. Bu çerçevede ister istemez okuyucuya Hobbes'un savaş halini ya da Locke'un tedirginlik halini anımsatmaktadır. III.5'te Hobbes ve Locke düşüncesinde yer aldığı gibi, iki *commonwealth*'in, aralarında tabii hali sürdürdükleri ileri sürülür (*two states are two men in a state of nature*), III.11'de iki *commonwealth*'in tabiatları gereği birbirlerinin düşmanı oldukları belirtilir. Tıpkı insanlar gibi... III.14'te insanların tabiatları gereği birbirinin düşmanı (*by nature enemies*) olduğunun söylenmesi ile Hobbesçu bir düşünce çizgisi izlenmeye başlanabilir: "En büyük düşmanım, benim için en korkunç olan ve kendisinden en çok korkmak gerektir" (Ibid., s.22, 21, 27, 30, 31). Geleneksel tabii hal-sivil hal ayrımının *Politik İnceleme*'de izlendiğini düşündürecek bir başka hususun, mülkiyetin bir hak olarak *commonwealth* yarattığı olarak sunulması olduğu da söylenebilir (Ibid., VII.19, VII.25; s.62, 65).

üstün gücün kararlarına uymakla yükümlüdür. Kimsenin kimseye boyun eğmediği ve herkesin tabiat gereği birbirinin düşmanı (*by nature enemies*) olduğu tabii hal karşısında akıl, siyasi bütünün yararını açık biçimde göstermektedir⁵³⁰. Spinoza'nın hak sorununu ele alış biçimindeki farklılık, mülkiyet sorunu üzerinden de görülebilmektedir. *Politik İnceleme* metninde mülkiyet bir hak olarak *commonwealth* yaratısı olarak sunulmuştur. Bu önerme, öncelikli olarak geleneksel tabii hal-sivil hal ayrımının Spinoza tarafından izlendiğini düşündürmekle birlikte, hakkın pozitif bir çerçevede kaldığını da göstermektedir. Akal'a göre mülkiyet hakkının yararlılık ölçütüne bağlanması, Spinoza ve Locke düşüncesi arasında bu konuda paralellik kurulabileceğini düşündürtebilir⁵³¹. Ancak yararlı bir mülkiyet düşüncesinin dışında *Politik İnceleme*'de sunulan mülkiyet hakkı, Spinoza'yı Locke'dan ve modern tabii hukukçu (ya da hak temelli tabii hukukçu) gelenekten büsbütün koparır. Çalışmanın birinci bölümünde sunulmuş olduğu üzere, Locke düşüncesinde mülkiyetin kaynağı emektir; bu bağlamda, mülkiyet hakkı tabiidir. Tabii halde mülkiyet elde edilir ve tabii halden sivil hale geçiş mülkiyetin korunması esasına bağlanmaktadır. Spinoza'nın *Politik İnceleme* içeriğinde sunduğu düşüncede ise, tıpkı Hobbes'da olduğu gibi, mülkiyet ancak devletli toplum içerisinde gündeme getirilebilir. Bu bağlamda hakkı tanımlayan hukuktur. Mülkiyet sahibi olmayı hukuka bağlayan Spinoza, miras hakkının kaynağını da sivil hal olarak değerlendirir⁵³².

Sonuç olarak, tabii hakların devredilmesini öngören sözleşme ve hak düşüncesi, *Teolojik-Politik İnceleme*'nin düşünce çizgisinden büsbütün ayrılmaktadır. *Teolojik-Politik İnceleme*'nin ortaya koymuş olduğu hak kuramı, biz modernlere kavramsal alanımızı göstererek eleştiri getirirken⁵³³, siyaseti yeniden tanımlama imkânı sunabilir.

⁵³⁰ Ibid., II.16, III.5, II.15, III.13; s.21, 27, 21, 31.

⁵³¹ Akal, *Varolma Direnci ve Özerklik*, s.223.

⁵³² Spinoza, *Tractatus Politicus*, VII.19, VII.25, s.62, 65.

⁵³³ Akal, "Spinoza ve *Teolojik-Politik İnceleme* Hukukun Neresindeler?", s.2.

VIII. SONUÇ

XVIII. yüzyıl felsefesi “Aydınlanma Felsefesi” olarak adlandırılmaktadır. “Aydınlanma” (*Aufklaerung, Enlightenment*) Kant’ın tanımına göre, “insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin-olmayış durumundan kurtulup aklını kendisinin kullanmaya başlamasıdır.” Bu bağlamda Aydınlanma, insanın aklını kullanarak hurafelerin ve önyargıların düşürdüğü durumdan çıkmak üzere yaşamını aydınlatma çabası olarak görülür. Aydınlanacak olan akıl ya da özdeşleştiği biçimde insanın kendisidir. İnsan tek başına aklın kurallarıyla yaşamını düzenleyebilir, özgür ve mutlu olabilir; belirleyici olan her alanda akla duyulan bu büyük güvendir⁵³⁴. Tabiat bilimlerinde insanın ya da insan aklının kazandığı zaferler, siyaset, kültür, din ve etik alanda da mümkün olabilir. O halde tüm gerçekler mekanik biçimde insan tarafından üretilebilir. Bu üretim, düşüncenin siyasi alanda rasyonelleştiği ölçüde pozitivistleşmesini, dinsel alanda rasyonelleştiği ölçüde sekülerleşmesini beraberinde getirecektir. Aklın metafiziksel işlevi terk edilerek, spekülatif felsefenin taşıdığı tüm dogmaların dışında insanın mutluluğu için Aydınlanma düşüncesi bir “militana”⁵³⁵ dönüşecektir.

Berlin’in Aydınlanmanın genel varsayımları olarak sıraladığı üç öğeye bakarsak; öncelikle bu felsefe için tüm sorular yanıtlanabilir. Eğer bir soru yanıtlanamıyorsa soru değildir. Bir soru bilinemiyorsa aşkın bir varlığa gönderilir ve bu dünyada bilinmeyeceği belirtilerek konu dışı edilir. İkinci olarak sorulara verilecek tüm yanıtlar insan aklı tarafından keşfedilebilir ya da üretilebilir. Akıl çeşitli yollar ve yöntemlere başvurarak kendi yanıtlarını bulabilir. Üçüncü olarak tüm verilen yanıtların da birbirleriyle bağdaşabilir olması gerekir. “Doğru”, bir yanıtın başka bir yanıtla çelişmemesini ifade eder; o halde tüm yanıtlar önermeler halinde bir araya getirilebilir ise ideal bir düzen belirlenebilecektir. Tüm yanıtların tanımlandığı bir bütün olarak ideal bir düzen ya da “ütopya”, kendisini

⁵³⁴ Gökberk, s.289-290.

⁵³⁵ Dominique Folscheid, *Felsefe Akımları* (çev. Muna Cedden), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, Temmuz 2005, s.75.

standart olarak sunabilecek, insana yetkinsizliklerini oranlayabilmesi için varolan bir ideali verecektir⁵³⁶.

Tabiattaki şeylerin özleri nedir? Şeyler ve insan arasındaki ilişki nedir? Şeyleri hangi yasalar yönetir? İnsan için bir yasa söz konusu edilir mi? Her şeyden önce insan nedir? Tabiatı nedir? İnsan Tabiat gereği özgür ve eşit midir? Özgür ve eşit ise neden bir başkası onu yönetir? Tüm bu sorulara yanıt verme çabasında izlenecek yöntemler de pekâlâ fizik alanından çıkarılabilir; ahlak ve siyaset alanında da bu yolla zaferler elde edilebilir. Bu düşünce, “Aydınlanmanın idealidir”⁵³⁷; Newton’un fizik alanındaki başarısı, farklı alanlara da uygulanabilir görünmektedir. Aydınlanma düşünürlerinin bu ortak paydada birleşebileceği düşünülürse de indirgeyici davranmamak gerekir. Zira söz konusu sorulara verilen tüm yanıtlar çeşitlilik gösterir. Akla duyulan güvenle oluşturulan ideal düzen arayışları birbirinden farklılaşmakla birlikte, bu ideal düzenler hepsi için matematik kesinlik taşır. Folscheid karşımızda “aydınlanmış bir grup” olduğunu belirtir; bir düşünür grubu, kendilerini diğer insanların düşüncelerine ve eylemlerine rehberlik etmeye adanmıştır⁵³⁸. O halde felsefenin amacı spekülasyon olmaktan ziyade insanlara yol gösterecek “bilge” bir düzeni kurmak olacaktır. Çünkü bilgi erdemdir; insan ne olduğunu ve neye ihtiyaç duyduğunu bilirse mutlu, erdemli, adil ve özgür (kimi zaman tüm bu öznitelikleri birbirleriyle özdeşleştirecek biçimde) bir yaşam sürdürebilir.

Locke, Aydınlanma’nın kurucusu olarak addedilir ve Aydınlanma Çağının hemen başına yerleştirilir. Aydınlanma düşüncesinin birinci ögesi tüm soruların yanıtlanabilirliğinin ileri sürülmesi ise Locke öncelikle yanıtların nasıl bilinebileceğini sormaktadır. Tabiattaki şeylerin olgusal özleri bilinemez, çünkü her şeyden önce töz bilinemez. Bu bağlamda Locke Newton’un aksine tabii bilimleri “bilim” olarak kavramaz. Sezgisel-kanıtlayıcı-duyusal bilginin alanları dardır. Tanrısal düzene ilişkin tüm sorular yanıtsız kalmak durumundadır. O halde

⁵³⁶ Isaiah Berlin, *Romantikliğin Kökleri* (çev. Mete Tunçay), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, Nisan 2010, s.40-44.

⁵³⁷ *Ibid.*, s.43.

⁵³⁸ Folscheid, s.76.

yanıtlanmıyorsa bunlar soru değildir. Birçok şeyin insanın bilgisinin dışında kalması da önemli değildir; önemli olan insanın yaşamını anlamlandırabilmesi için ihtiyaç duyduğu bilgilere sahip olmaktır. Bu bağlamda her şeyden önce ahlak ve siyaset alanları insanın mutluluğu için gereken hakikatleri içerir. Locke her ne kadar Newton'un tabii bilimlerdeki başarılarından şüphe duymuşsa da ahlak alanında aynı Newton gibi sorulara aynı teknikle yanıtlar bulmaya çalışarak ve verilen yanıtların birbirleriyle uyumlarını izleyerek bir düzen kurulabileceğini düşünür. D'Alembert'e göre Locke, Newton'un fiziği yarattığı biçimde metafiziği yaratarak, Newton'un yapmaya cesaret edemediği şeyi yapmıştır. Newton modern fiziğin kurucusu olarak addedilecekse, Locke modern "bilimsel" felsefenin yaratıcısı olmalıdır⁵³⁹.

Kanıtlanabilir bir ahlak felsefesi Locke için mümkündür çünkü tüm ahlaki ideler olgusal ve adsal özlerini birlikte taşır ve olgusal özleri bilinebildiğine göre uygun biçimde kavranabilirler. Ahlaki idelerin olgusal özleri bilinebilir, çünkü bu ideler insan zihni tarafından oluşturulur. Ahlak, ahlaksızlık, erdem, erdemsizlik gibi kavramlar tabiatta bulunmaz; bunların tüm üreticisi insan aklıdır. Ahlakın temeli, Tanrıdan akla taşınırken Locke geleneksel tabii hukuk kuramlarından ayrılır; öte yandan ahlaki ilkelerin temelini ne Tanrıda ne de Tabiatta bulunamayacağını imleyerek yasa olarak sadece insani yasayı işaret eder. Ancak Locke, metinlerde çelişkin biçimde insana öncel, kaynağını Tanrı ya da Tabiatta bulacak bir tabii yasa kavramı sunarak ampirist yöntemden ayrılıp rasyonelleşecektir. Ancak çalışmada gösterildiği üzere Locke'un yasa kavramı hem tanrısallıktan bağımsızdır, hem de akıl ile yasa olarak kavranamayacağından "yasa" olmaktan uzaktır; kavram "geçerliliği kalmamış bir yasa"⁵⁴⁰ (*dead letter*) olarak, toplumsallığın gerektirdiği sağduyu kuralları bütünü olarak görünecektir. Bu bağlamda ampirizmin sürdürüldüğü söylenebilirse de kabul etmek gerekir ki siyaset felsefesi içerisinde Locke, rasyoneldir. Her şeyden önce Locke'un yasa

⁵³⁹ Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, s.523, dipnot 50'de bulunan d'Alembert, *Discours préliminaire*, xxvii.

⁵⁴⁰ Forde, s.402.

kavramının yerini dolduran hak kavramı, ampirizmin öznesi insandan ziyade, bir kurgusal birey modeli üzerinden temellenir.

İnsan bilgisinin kaynağı deneyimdir; doğuştancılık sadece bir önyargı kuramıdır. Doğuştancılık hem kuşkuculuğa hem de dogmatizme karşı bir itirazdır. İnsanın tek arzulanabileceği şey mutlu olmaksa mutluluğunu gerçekleştirmek üzere gereken bilgi ne zihinde ne de vahiydedir. Alışkanlıklar Locke için sadece yanlış pekiştirir ve insanı nihai amacında sürekli yanıltır. Vahiyle bilgi edinmek mümkün görünürse de bu bilgi şeyleri aklın vereceği biçimde kesin kanıtlamaz ve akla aykırı şeyler sadece inancın konusu edilerek konu dışında bırakılır. O halde mutluluğunun peşinde insan, öncelikle aklını doğru kullanmalı ya da anlama yetisini geliştirmelidir. Bu bağlamda Locke, ampirizmiyle insanlara “yeni bir başlangıç” öneren bir düşünürdür⁵⁴¹. Rasyonel çaba içerisinde de insan, “henüz insani olmayan dolaysız tabii bir temelin üzerinde” ya da “insan yaşamının eğilim gösterdiği ideal bir form içerisinde”, yani tabiatta kurgulanacaktır⁵⁴²: İnsan Tabiatı gereği bir takım evrensel, vazgeçilmez haklara sahiptir. İnsan özgür ve eşittir; o halde bir başkası neden onu yönetir? Bu soruya bir sözleşme kurgusu ile yanıt verilecek ve gönüllülük esasında kurulan bir sözleşme ile modern devlete geçilecektir. Locke tabii hak kuramı ile pre-modern alanda kurulan “bireyi” pozitif alana taşıyacak, bu bireyi devletli toplumda ulus kavramı altında eşitlenen bireye dönüştürecektir. En azından söylemde devlet artık her şeyden önce bu mülkiyet hakkına saygı duyacak, korunması için yükümlü kılınacaktır. “Liberal devlet” modeli içerisinde devlet, kutsal birey karşısında sınırlandırılacak, hukuka ideal bir düzen ya da bir ütopya (“İnsan Tabiatı”) ile değerlendirme ölçütü sunulacak, bu bağlamda hak ve hukukun arası açılacaktır. Aydınlanma’nın insanın rasyonelliğine verdiği üstün değer, liberal birey anlayışını getirecek; liberal kuram, hukuk devleti ilkesi, güçler ayrılığı gibi tekniklerle kutsal olanı pozitivist çerçevede içerisinde koruma çabası olarak belirlenecektir.

⁵⁴¹ Hünler, s.66.

⁵⁴² Folscheid, s.74; Berlin, s.46.

Locke bir Aydınlanma düşünürüdür, ampiristtir ve söylenildiği üzere liberalizmin kurucusudur. Locke’u Locke yapan da özellikle bu son özelliği olacaktır. Locke, Althusser’in belirttiği biçimde “ideolojik bir mitostur”⁵⁴³. Bir siyasi gelenek (“liberal gelenek”) tarafından ünlü kılınmış olup bugün hala modern düşünce içerisinde yaşamaya devam ediyorsa bunu liberal geleneğin kendisine kazandırdığı siyasi kimliğe borçludur. Öncelikle Locke, liberalizmin kurucusu sayılır, kendisini bu noktada tek başına okutan *Yönetim Üzerine İki İnceleme*, “liberalizmin kutsal kitabı” olarak ele alınır. Hayek, Locke’un kurucu olduğu liberalizmi Avrupa’da görünen modellerden ayırarak “gerçek liberalizm” olarak addeder. Cranston ise Rousseau’dan temellendiğini düşündüğü “etatist liberalizmden” Locke’un liberalizmini ayırır, Locke’un kuramında liberalizm kavramının ne kadar tartışmalı da olsa⁵⁴⁴ “devleti minimize etmek” ile karşılandığını belirtir⁵⁴⁵. Her ne kadar liberal anlayış Hobbes düşüncesinde de izlenebilecekse de Locke liberal yaklaşımı devlet modeli içerisinde kurarak tek başına kendini liberalizmin kurucusu olarak okutur. Locke özellikle XVIII. yüzyıl siyasi düşüncesinde siyaset kuramıyla etkili olacak, üç büyük devrimin, İngiliz, Amerikan ve Fransız devrimlerinin köklerinin kendi düşüncesinde bulunduğu belirtilecektir⁵⁴⁶. Kaldı ki öte yandan “tarihin sonundan” bahsedilecekse Locke’un liberalizminin etkisinin bugün de devam ettiğini, Locke’un “günümüzün düşünürü”⁵⁴⁷ olduğunu kabul etmek gerekebilir. Ancak bu iddia kabul edilmese bile, dile getirildiği gibi Locke’un tabii hak düşüncesi günümüz insan hakları kuramlarında halen geçerliliğini sürdürmektedir. Hobbes ve Suârez’de birey, hakları ile ilk kez düşünülebilirken Locke bu bireyi mutlakıyetçi sınırlardan çıkarır ve hakları aşkın bir insan tabiatı içerisine yerleştirir⁵⁴⁸; akla yapılan vurgu ile... Akıl yasaya ulaştırandır, aynı zamanda yasanın kendisidir. Akıl, insanı

⁵⁴³ Althusser, “Raymond Polin Üzerine, John Locke’un Ahlak Politikası”, s.48.

⁵⁴⁴ Nozick ve Rowley başta olmak üzere “liberal” okumalar Locke’un kuramı içerisinde “minimal” bir devlet modelinin sunulduğunu ileri sürseler de bu iddiada bulunmak sanırım güç olacaktır. Locke’un kuramı kimi noktalarda Strauss ve Zuckert gibi okumaların da gösterdiği gibi tam aksi bir yöne de gidebilmektedir. Kaldı ki Locke’un genel olarak üstün bir devlet anlayışından kopmayacağı söylenebilir. Bu bağlamda “minimal” değil ama “sınırlı” bir devlet modelinden bahsedilebilir.

⁵⁴⁵ Atilla Yayla, *Liberalizm*, Liberte Yayınları, Ankara, 1998, s.32.

⁵⁴⁶ Göze, s.168.

⁵⁴⁷ Wootton, s.9.

⁵⁴⁸ Akal, *Varolma Direnci ve Özerklik*, s.188-189, 229.

özgürleştirir, insan eylemleri üzerinde bir egemendir. İnsanı diğer varlıklardan ayıran, aynı zamanda bireyi kurandır. Tabii haklar rasyonel, “hiçbir yerde varolmayan bir insan tabiatını” (*humana natura quae nullibi est*), “gerçeklikte var olanın” (*ea quae revera est*) yerine yerleştirerek gündeme getirir⁵⁴⁹. Somut durumu karşılamayacak evrensel “insan hakları” da ister istemez modernitenin çizmiş olduğu çerçevede ulus kimlikleri tarafından tanınabilecek, hakların ihlal edilemeyeceği önermesi normatif bir önerme olarak kalacaktır. O halde modernitenin krize girdiğinin ileri sürüldüğü bir dönemde, hak sorununu modern bir hak modeli karşısında, böyle bir yaklaşımdan ayrılan bir düşünceyle karşılaştırmak anlamlı olabilir. Akla verilen kurucu rolü kabul etmeyecek, bir devlet kuramcısına dönüşmeden devleti düşünebilecek, herhangi bir ideoloji ile uzlaşmaktan çekinecek, “insan hakları” yerine sadece “haklardan” bahsedecek ve hakları meşruiyet, sözleşme terimleri dışında, “deyim yerindeyse hakları, hakların yokluğu üzerine”⁵⁵⁰ inşa edecek bir düşünceyle karşıtlık içerisinde sunulabilir. Ancak bu noktada Locke’un nasıl bir Spinoza okuması gerçekleştirmiş olduğunu görmeye çalışabiliriz.

Modern zamanları en çok etkilediği söylenen liberal düşünür⁵⁵¹ ile Spinoza arasındaki ilişkiyi görmek adına Locke’un Spinoza düşüncesi ile tanışmasının izlerini sürelim. XVII. yüzyılın ikinci yarısı, İngiltere’nin siyasi, ekonomik ve bilimsel alanlarda oldukça hızlı bir değişim dönemine girdiği yıllardır. Söz konusu değişim Locke’un düşünce çizgisinde de görülebilmektedir. Locke’un düşüncelerinin rastlantısal olarak geliştiği, her girdiği çevre içerisinde değişim gösterdiği söylenir⁵⁵² ve bu nedenle haksız biçimde eleştirilirse de, söz konusu iddiayı bir ölçüde kabul etmek gerekir. Locke’un özellikle Shaftesbury ile tanışmasının ardından etkin siyasete katıldığı yıllarda, görüşlerinde gerçekten de büyük bir değişimden bahsedilebilir. 1661’deki Locke, 1681’de okurun karşısına çıkan düşünürden oldukça farklıdır. Bu nedenle Wootton’a hak vermek

⁵⁴⁹ Akal, *Özgürlüğün Geleceği Yoktur*, s.16, dipnot 5’de bulunan Pierre-François Moreau, *Spinoza. L’Expérience et l’éternité*, Puf, Paris 1999, s.484.

⁵⁵⁰ Akal, *Varolma Direnci ve Özerklik*, s.223.

⁵⁵¹ Aarsleff, s.252.

⁵⁵² Timuçin, s.16.

gerekebilir; Locke'un düşüncesine ilişkin herhangi bir çıkarımda bulunmak her zaman tehlikelidir⁵⁵³. Bu noktada Locke'un yaşamına dönecek olursak, Laslett'in yapmış olduğu tespit bize yön verebilir. Laslett'e göre İngiltere'de erken bir kapitalizmin geliştiği dönemde yetişen Locke'un yaşamında dikkati çeken; onun aile, kilise, cemaat, mevki gibi çeşitli ilişkilerden her zaman kaçınmış olmasıdır. Bu durum da tüm düşüncesine yansımaktadır⁵⁵⁴. Ancak aksine Locke'un her zaman çeşitli ilişkileri taşıdığı söylenebilir: Locke akademisyendir, Whig Partisi üyesidir, Shaftesbury'nin sağ kolu, Royal African Company yöneticisi, 1694-1700 yıllarında etkili bir siyasetçi, Somerset seçkini, mektuplarında adının önünde gururla taşıdığını düşündürtecek biçimde de her zaman bir *gentleman*'dir. Kimi zaman bu nitelermeleri fazlasıyla taşırken, kimi zaman da bunların altında ezilebilir. Bu bağlamda Locke'un düşüncesini izlemek için, onun ilk ve belki de son defa özgün bir yazar olarak karşımıza çıkacağı, Hollanda dönemine bakmak gerebilir.

1682'de Shaftesbury'nin sürgün edilmesinin ardından İngiltere yönetimi, adı II. James'e karşı yürütülen bir suikast planına karıştığından Locke'u vatan haini ilan eder ve Locke 1683 yılında Hollanda'ya gelir⁵⁵⁵. Adı arananlar listesindedir ve Hollanda döneminin ilk yıllarını farklı adlarla sürekli yer değiştirerek geçirir. İngiltere'nin geleceği parlak değildir, danışmanlığını yaptığı Shaftesbury ölmüştür, otuz yıl boyunca Oxford'dan aldığı aylık gelir siyasi düşüncelerinin güven vermediği gerekçesiyle kesilmiştir. Locke'un yaşamı için ne kadar tedirginlik duyduğunu tahmin etmek güç değildir. Ancak tedirginlik iyidir; insanı, sadece tabiat düzeninin bir parçası olarak tutan tedirginlik eyleme geçirir. Zihindeki tedirginliği gidermeye çabalamak, Locke'un belirttiği biçimde insan tabiatının kusursuzluğu, bir özgürleşmedir. Locke temel eserlerinin büyük çoğunluğunu bu tedirginlik ya da özgürleşme döneminde kaleme alır. *Yönetim Üzerine İki İnceleme* burada tamamlanacak, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Deneme*'nin büyük bölümü, *Hoşgörü Üzerine Bir Mektup*'un tamamı burada

⁵⁵³ Wootton, s.11.

⁵⁵⁴ Laslett, s.44.

⁵⁵⁵ Ibid., s.25.

yazılacaktır. Ancak Hollanda dönemi ile de bu “özgür” dönemin sona erdiği ileri sürülebilir. Locke 1689 yılında ilk defa yazdıklarını yayımlatırken bu dönem içerisinde yazdığı birçok metni dışarıda bırakacak, yayımlanan eserlerinde adını gizli tutacak ve hiçbir zaman *Yönetim Üzerine İki İnceleme* ve *Hoşgörü Üzerine Bir Mektup*’un yazarı olduğunu kabul etmeyecektir. Özellikle *Yönetim Üzerine İki İnceleme*’ye ilişkin alınan tutum ilginçtir: Locke bu metnin yazarı olduğu bilgisini verdiği dostlarına, bu bilgiyi başkalarıyla paylaştıklarında oldukça öfkelenir. Eserle ilgili yapılan tüm ön çalışmalar yok edilerek onun varlığına ilişkin hiçbir metin ortada bırakılmaz. Öte yandan unutulmamalıdır ki bugün siyasi metinler arasında büyük bir önem arz eden bu eser, Locke’un kaleme aldığı özgün metnin yarısından daha da azdır. Metnin geri kalanı Locke tarafından İngiltere’ye dönüldükten sonra yok edilmiştir. Laslett’e göre Locke, yazdıklarının başını kaybetmesine mal olacağını düşünmüştür⁵⁵⁶.

XVII. yüzyıl Hollanda’sında İngiltere’nin aksine, dinsel tartışmalara sınırlı da olsa hoşgörülle yaklaşmaktadır. Bu kısmen özgür çevre içerisinde 1684 sonrası Locke, daha önce ilgi duymadığı bir alana yönelip Kutsal Kitap üzerine çalışmalara başlar ve dönemin dinsel tartışmalarına katılır. Hollanda’nın entelektüel çevresi ile ilişkiler kurar, *Remonstrant* hareketi içerisindeki kişilerle yakın temaslarda bulunup daha önce Spinoza’nın da bulunduğu Kolejliler (*Collegiant*) toplantılarına katılır⁵⁵⁷. Phillippus van Limborch ile kurduğu ilişki ise, bize Spinoza’ya olan ilgisini görme şansı verir. “Spino(s)a” düşüncesinin tartışıldığı bölümler, Locke’un bu konudaki ilgisini açık kılarken, Goldstein Hollanda döneminde tanıştığı Spinoza düşüncesinin, Locke’u özellikle hoşgörü, özgürlük ve demokrasi konularında etkilediğini belirtir⁵⁵⁸. Klever’a göre ise Locke, sadece Spinoza’dan etkilenmekle kalmamış; bilgi, etik ve siyaset kuramlarını tamamen Spinoza düşüncesi üzerine temellendirmiştir. Öte yandan Spinoza ilgisinin izleri, Hollanda döneminin öncesinde, 1660 yıllarında da

⁵⁵⁶ Ibid., s.76-77.

⁵⁵⁷ Elizabeth, s.18; Nadler, s.139.

⁵⁵⁸ Klever, “Locke’s Disguised Spinozism”, s.3 dipnot 12’de Rebecca Newberger Goldstein, “The Reasonable Doubt”, *The New York Times*, (29 Temmuz 2006); Rebecca Goldstein, *Betraying Spinoza. The Renegade Jew Who Gave Us Modernity*, Schocken Books, New York, 2006, s.260.

görülebilmektedir. Spinoza'nın yaşamı boyunca adı ile yayımlanan tek eseri *Descartes'in Felsefesi İlkeleri ve Metafizik Düşünceler (Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae, Pars I et II, More Geometrico demonstratae)*, 1663 yılında Locke tarafından temin edilir ve kitaba ilişkin bir not düşünülür⁵⁵⁹. Ardından *Teolojik Politik İnceleme*, 1677'de ise *Opera Posthuma* Locke tarafından okunur. Öte yandan Klever'in kimi zaman Locke'un metinlerini "aşırıldığını" iddia edeceği, Locke'dan önce Tabiat Bilgisinin İlerletilmesi Amaçlı Londra Kraliyet Derneği'nin sekreterliğini yapmış Oldenburg ve Spinoza yazışmalarının; Boyle aracılığıyla Locke tarafından okunmuş olması muhtemeldir⁵⁶⁰. Goldstein, Locke'un sadece Spinoza'nın kaleme aldığı eserlerle kalmadığı, dönemi içerisinde Spinoza'ya ilişkin yazılmış metinleri de incelediğini belirtmektedir. Ancak Locke, kendisine yöneltilen "Spinozacılık" suçlaması karşısında Spinoza'yı iyi bilmediğini söyleyecektir; onu Hobbes ile birlikte "lanetli adlar" (*decried names*) olarak addederek⁵⁶¹...

Belirtmiş olduğumuz üzere; Carroll, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*'yi eleştirirken Locke'un sadece Spinoza düşüncesini tekrar ettiğini belirtmiş, Leibniz Locke'u başarısız bir Spinoza taklidi olarak addetmiş, Voltaire ise Locke'u hemen Hobbes ve Spinoza arasına yerleştirmiştir. Bu tanıklıkların ardından, göz ardı edildiğini kabul etmemizin gerektiği Spinoza-Locke ilişkisi, oldukça ilgi çekici görülebilir. Bu bağlamda yeni bir bakış olarak çalışmada sunulanlardan özetle, Locke'un Spinoza okuması üzerine bir değerlendirmeye gidilebilir. Ancak hak sorunu çerçevesinde bir değerlendirme yapmaya çalışarak; zira iki düşünürün Descartes ile olan sıkı bağları düşünüldüğünde bu ilişki başka bir çalışmanın konusu olabilir.

⁵⁵⁹ Locke, Spinoza'nın bu eser dışında kaleme aldığı başka metinlerin de olup olmadığını merak ettiğini not olarak düşer (Leyden, s.20; Klever, "Locke's Disguised Spinozism", s.1 dipnot 5'te bulunan Bodl. MSS Locke f.27, s.5).

⁵⁶⁰ Klever, Locke-Spinoza ilişkisini ortaya koymaya çalıştığı makalesinde Spinoza'nın yazmış olduğu mektuplar ve Locke'un metinleri arasında karşılaştırmaya gider, ele alınan düşünce ve terminoloji arasındaki benzerliklerden ötürü Locke'un bu metinleri okumuş olduğunu kabul eder.

⁵⁶¹ Smith, s.11, dipnot 43'te bulunan John Locke, "Second Reply to the Bishop of Worcester", *Works*, Tegg, London, 1823, cilt 4, s.477; Strauss, *Natural Right and History*, s.211; Klever, "Locke's Disguised Spinozism", s.2.

Çalışmamızın birinci bölümünde göstermiş olduğumuz üzere Locke, Spinoza'nın *Deus sive Natura* yaklaşımını izlediğini gösteren çeşitli önermelere yer vermektedir. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme ve Yönetim Üzerine İki İnceleme* metninde düzenleyici (*ordered by nature, provided by nature* biçiminde) bir tabiat okurun karşısına çıkabilir. Ancak bu terminolojinin, Locke'un rasyonel tabii hukuk yaklaşımına ilişkin olduğunu düşünmek daha muhtemel olabilir. Tanrı, yine aşkın bir odağa, Tabiata gönderilir ve yasa-hak kavramları bu bağlamda açıklanmaya çalışılabilir. Ancak yine de Locke'un *Hıristiyanlığın Rasyonelliği* metninde sunduğu üzere; yığınlara itaat kazandırmak için Kutsal Kitap'ta Tanrının bir yasa-koyucuymuş gibi sunulduğunu ileri sürmesi Spinoza düşüncesini izlediğini imleyebilir. Öte yandan Locke, temel sorunsalının bir ahlak kuramı olduğunu gösterir ve öncelikle bildiğimiz şeylerin ne ölçüde bilgi niteliğini taşıyacağını (bu bağlamda neyin insanın gücü dâhilinde olduğunun gösterilmesi) tespiti amacıyla yazdığı metninde bir anlamda önyargıları gösterirken *Ethica*'nın Ek metnini hatırlatabilir. Ancak, “olabildiğince metafiziksiz” yaklaşımında, Tanrının insanlar tarafından varoluşunun nasıl kanıtlandığını izlerken, sorunun devamında susmayı tercih edebilir. Locke tözün varoluşunu değil, idesini tartışmaya aldığını belirtir; ontolojik bir inceleme yerine tözün ele alınışı bilgi kuramı içerisinde sınırlandırılır. Ancak Spinoza'nın tek töz diyerek işe başlaması, onu Locke düşüncesinden büsbütün ayırabilir. Temel bir paralellik Locke'un tözün mahiyetinin kavranamayacağını ileri sürmesinde kurulabilir⁵⁶².

Belirtmiş olduğumuz üzere özgürlük sorunu çerçevesinde Klever ve Adkins, Locke'un Spinoza'yı takip ettiğini düşünürler. Locke öncelikle iradeyi özgürlükten ayırır, özgür iradenin bir yanılısama olduğunu savunur. Özgür irade zihinsel bir kurgudur; tabiatın mekanik düzeni içerisinde cisimler birbirinden aldıkları etkiyi diğerine iletirler ve bir cisim, kendi kendine etki üretmez. Zihni

⁵⁶² Locke için töz bilinemez. Tanrının varolduğu kesin bir biçimde kavranabilirken, Tanrısal aklın ya da evrensel aklın bilgisi insanın sınırları dâhilinde değildir. Spinoza için de töz kavranamaz; üçüncü tür bilgi bile bu tözün tabiatı hakkında bir bilgi vermez. Evrensel akı kavramak mümkün değildir; ancak bu sadece sonsuz düşünce tezahürleri düşünüldüğünde, sayısal imkânsızlık nedeniyledir.

belirleyen de aynı nedensellik zinciridir; bu bağlamda iradenin özgür olduğu söylenemez. Locke, zihin-beden birliğini imlemiş olmakla birlikte, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*'nin genel tavrı içerisinde geleneksel düalizmi tahrip etmeye yönelir. Hiçbir zaman özdeksel herhangi bir varlığın düşünüp düşünemeyeceğinin bilinemeyeceğini söylemek, Locke'u düalist bir yaklaşımdan koparır. Tanrı özdeğe düşünce gücü veremez demek, Tanrının sonsuz gücünü insanın kendi gücünün boyutlarına indirmek, Spinoza'nın ifade edeceği gibi Tanrının tabiatını insanınkiyle karıştırmaktır. Öte yandan *Yönetim Üzerine İki İnceleme*, bir ön-kabulden hareket etmek durumundadır: "Birey" doğuştan özgürdür, bireyin özgürlüğü ve serbest iradesiyle eylemlerini belirleme iradesi, ulus-devletin kurulumunda temellenmektedir. Spinoza ise zihin-beden birliği üzerinden; ikisini birbirinden ayırırken zihne özerk bir alan sunan ve buradan özgürlüğe kapı açan yaklaşıma karşı dururken, hak kavramının da modern anlamlarından uzaklaşmasına, soyutlama mekanizmaları içerisinde açıklanamaması sonucuna varır. Ama hak kavramına gelmeden önce tabii yasa üzerine değerlendirme yaparak devam etmek gerekebilir.

Tabiatın sabit düzeni, iki düşünür tarafından öncelikle yasa olarak karşılanır, ardından yasa tanımının bu zorunluluğu karşılamayacağından yasa olarak addedilmesi bir kenara bırakılır. *Hiristiyanlığın Rasyonelliği* metninde yasa, tabii yasa ve pozitif yasa olarak ikiye ayrılır. Tabii yasa vahiy ya da akılla kavranabilir. Ancak tabii yasayı akıl yasa olarak kavrayamaz; zira yaptırımsız bir yasa, yasa ile karşılanamaz ve Locke'un sadece pozitif yasayı tanıdığı güçlü bir biçimde düşünülebilir. Spinoza etkilerinin açık bir biçimde görüldüğü bu düşünceyle birlikte, *Teolojik-Politik İnceleme* ve *Hiristiyanlığın Rasyonelliği* çalışmalarında da paralellik izlenebilir; Locke'un, Spinoza düşüncesini Hiristiyanlık bağlamında ele almış olduğu düşünülebilir. Bu bağlamda; aklının yönetiminde yaşamayan yığınlar evrensel sevgi ilkesi ödül ve cezalarla dayatılabilir, en başta fiziksel bir gerçeklikleri olamayacak mucizelerle itaat mümkün kılınabilir. İncil'in öğretisi her ne kadar doğru olsa da okuyucuyu sıklıkla şüpheye düşürecek biçimdedir; zira teologlar da anlaşılmasını

zorlaştırmaktan başka bir şey yapmamıştır. Örneğin akademi gibi çalışan kiliseler İncil'in sözlerini süslemiş, Aristoteles'in felsefesiyle yasayı bulandırmışlardır. Ancak açık ve güvenilir bir biçimde İsa yardımseverlik ilkesini tüm insanlığa sunmuştur. Musa dünyevi bir yönetimi kurarken, İsa sadece evrensel sevgiyi buyurmuştur. İncil siyaset yapmaz; sorun teolojinin siyasi güce dönüşmesindedir. İki metin arasındaki düşüncenin benzerliği dikkat çekicidir; ancak yine de bu benzerlik burada noktalanabilir; *Teolojik-Politik İnceleme*'yi bir tefsir kuramına indirgememek adına... Bir yorumla evrensel sevgi ilkesine de ancak pozitif yasa ile bağlayıcılığın kazandırılabilceğini söyleyerek, Locke'un tabii yasasının yokluğuna sonucuna varılmıştır. Locke, kendisini skolâstik düşünceden arındırmanın Descartes düşüncesi olduğunu belirtir, "ilk kurtuluşunu" gerçekleştiren kişiye minnet duyduğunu belirtir⁵⁶³. Bununla birlikte ikinci ve radikal kopuşu gerçekleştirecek olanın Spinoza olduğunu düşünmek büyük bir olasılıktır; her ne kadar Locke, Spinoza'ya borçlu kalmak istememişse de... Locke'un *Hıristiyanlığın Rasyonelliği* ve *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Deneme*'de konuya ilişkin yaklaşımı, Hıristiyanlık yorumlarıyla gelen skolâstik anlayışı hedef gösterir. İnsanların akıllarını yeterince kullanabilmeleri, bilginin yolunu "örtün bu çöpleri ortadan kaldırabilmeleri", ahlaka ilişkin sorulardan hareketle bir bilgi kuramına taşınabilir.

Skolâstik düşünceden kopuş, *Tabii Yasa Üzerine Denemeler*'den *Yönetim Üzerine İki İnceleme* arasındaki kopuşa tekabül eder. Locke'un teolojik temelleri olduğu ileri sürülen tabii hukukçuluğu, bu çerçevede ikinci metne yürünürken tabii hukukun modernite ile gelen kırılmasına denk düşebilir. Bu, tabii hukukun rasyonelleşmesi, rasyonelleştiği ölçüde pozitifleşmesidir. İradi pozitivizmden kurtulmanın ya da mülkiyet yararına *Leviathan*'ı sınırlandırmanın yolu ise, aşkın bir insan tabiatından, "tabii hak" kavramından geçer: Locke'un çözümü bu olur.

1661 yılında karşımıza çıkan Locke, 1681'deki Locke'a benzemez. Locke'un düşünce çizgisindeki kırılma (özellikle Locke'un ahlakının teolojik

⁵⁶³ Woozley, "Giriş", s.10, dipnot 2'de bulunan John Locke, "Stillingfleet'e Birinci Mektup", *Works of John Locke* (1714), cilt 1, 4. basım, s.381.

temellerinden kopuşu), belki araya giren uzun soluklu Spinoza okuması ile açıklanabilir. Klever, Locke'un Spinoza'yı siyaset düşüncesinde de takip ettiğini düşünür. Bu bağlamda *Teolojik-Politik İnceleme* ve *Politik-İnceleme*'de Spinoza'nın egemenlik kuramcısı olduğu söylenecek ve bir siyasi bütünü kurulumu sözleşme terminolojisiyle açıklanabilecekse⁵⁶⁴, Spinoza düşüncesi ile *Yönetim Üzerine İki İnceleme* arasındaki benzerlikler anlaşılabilir. Ancak Spinoza'yı modern bir devlet kuramcısı olarak addetmekten çekinen bir okuma, onu Locke düşüncesinden ayırır. Klever'in iddia ettiği gibi Locke, gerçekten de siyaset düşüncesini Spinoza üzerinden temellendirmiş ise, Locke'un Spinoza'yı sadece modernite içerisinde seslenirken yakaladığı söylenebilir. Ancak yine de söz konusu olan Spinoza'dır ve her okuma ayrı bir Spinoza'dır: Bu noktada da üç ayrı Spinoza bulunmaktadır.

Locke'un tabii yasa kavramındaki kırılmayla merkezin tabii hak üzerine temellendirilmesi onu Hobbes düşüncesine, bizi Strauss'un aykırı okumasına taşıyabilir. Bu bağlamda Locke'un, Hobbes'un kuramını tek bir unsurla değiştirdiği söylenirse de, sonuçları Locke'u Hobbes'tan büsbütün ayıracak, *Yönetim Üzerine İki İnceleme*'de liberal devlet modeli karşımıza çıkacaktır. Bu bağlamda liberal çaba; hukuk devleti ilkesi, güçler ayrılığı gibi yöntemlerle, pre-moderniteden aldığı aşkınlığı, liberal birey modeline taşıyacaktır. Ancak doğuştan tabii haklarla donatılmış, bir "değer" olarak insanı, modernite hep yurttaş olarak tanımıştır. Hakların ihlal edilemeyeceği önermesi ise, modern sınırlar içerisinde normatif bir önerme olarak kalır. Sözleşmeci-liberal modernliğin, bu bağlamda modern devletin kendisine içkin olan totaliter zihnine bir çözüm sunmadığı söylenebilir; bu eleştiriyi görmek ve hakkı yeniden düşünmek, Spinoza düşüncesi ile mümkün olabilir. Öncelikle Locke düşüncesini ve Locke'un kendini, içine yerleştirdiği geleneği bir ütopya geleneği olarak addederek ve her türlü aşkınlığı kovarken insanı da tekil özerkliği içerisinde ortaya koyup, soyut insan tasarımını reddederek... Ve bugün evrensel bir bakış olarak yerini almış liberal hak yaklaşımlarıyla liberal geleneğin; tekil özerkliklerin

⁵⁶⁴ Klever, "Locke's Disguised Spinozism", s.36-40.

indirgenemezlikleriyle bir arada varolabilme olanaklarını gerçekleştirip gerekleştirmeyeceğini sorarak ve buradan iki kavramın çatıştığı sonucuna vararak: Özerklik ve Eşitlik.