15

HAYSİYET VE HAK

Cemal Bâli Akal

(*Burada haysiyet kavramı Spinoza düşüncesi üstüne yapılan ve henüz tamamlanmamış bir çalışma çerçevesinde ele alınmıştır. Spinoza'da bir yanda inanç özgürlüğüyle çatışan düşünce ve ifade özgürlüğü, diğer yanda da insani zayıflıklar üstüne inşa edilmiş liberal bir hak kuramı arayan çalışmada, unsurlar arasındaki bağlantılar yeterince kurulmadığı için, şimdilik yalnızca sorularla yetinilmektedir.*)

Spinoza liberal söylemini bütünüyle insani tutkular ve çıkar kaygısı ya da zaaf üstüne kurar. Mutlakiyetçi bir sistemin tasarımcısı Hobbes da insanın zayıflığından yola çıkarak, bu zayıflığın dizginlenmesi gereği üstünde devlet kuramını inşa etmiştir. İlk bakışta, iki düşünürün ortak bir zaaf düşüncesinden yola çıkıp, modern düzeni temellendirdikleri sanılabilir. Ne var ki, ortada totaliter ve liberal diye adlandırılabilecek iki farklı tavır vardır. Hobbes'un yapılanmasında, birey devlet karşısında tüm özgürlüklerinden vazgeçmiştir. O totaliter sistemini zaaf düşüncesi üstüne oturturken, insanın zayıf yanlarını düzen adına bastıracak bir güç tasarlar. İnsan bu yeni düzende kargaşa nedeni zayıf tabiatını aşabilmek için, özgürlüklerinden vazgeçecektir. Aynı zayıflıktan yola çıkan Spinoza'ysa karşıt bir söylemi yaratırken, zayıflığın dizginlenmesi değil, tam tersine özellikle bu zayıflığın kurulacak yapılanmada dikkate alınması ve tabii hoşgörülmesi gereğini dile getirir. Artık bastırılan değil ama çekip çevirilen insani zayıflıklar söz konusudur. İnsan zayıfsa, bu zayıflığı makul ölçüler içinde tanıyan, onu düzenleyen bir sistem gereklidir. Siyaset ahlaki ideallere, tanrısal ya da tabii (doğal) buyruklara, gerçekle ilgisi olmayan kusursuz insan tiplerine, soyutlamalara ve yüceltmelere göre yapılmaz. Tanrısallıktan kopmuş bir dünyevilikte, insan, neyse öyle, yani zayıf bir varlık olarak özgürleştirilecektir. Spinoza'da, insan, özgürlükleri üstün bir varlık olarak değil, zayıf

bir varlık olarak kazanacak ya da haklar insanın zayıflığı üstüne inşa edilecektir. Aynı insan tasarımından yola çıksalar da, bu açıdan, Hobbes zihniyetiyle Spinoza zihniyeti arasında derin bir fark vardır. Ayrıca, hakları insanın yarı-kutsallaştırılmış bir varlık olmasına bağlayan liberal savlarla Spinoza'nın yukarıdaki savı arasında da önemli bir fark olduğu ortadadır.

Spinoza'nın bu önermesi, haklar ya da özgürlükler konusunda alınabilecek geleneksel tavra göre daha işlevsel kapılar aralayabilir. Hak ya da özgürlükten söz edildiğinde, bu kavramları kullanan herkesi hemen sıkıştıracak ilk soru, onların kaynağına ilişkin sorudur. Üstelik hak ya da özgürlük kavramı, kullanımı yaygınlaştıkça belirsizleştiğinden, yukarıdaki soruyu anlamsızlaştıracak bir çeşitlenme sunabilir: Aynı anlamda kullanılmak üzere başvurulan sözcükler arasında Tabii (Doğal) Haklar, Doğuştan Haklar, Bireysel Haklar, Temel Haklar, Temel İnsan Hakları, Subjektif Haklar, Subjektif Kamu Hakları, Temel Özgürlükler, Kamu Özgürlükleri, vb. sıralanır. Söz konusu liste isteğe bağlı olarak uzatılabilir, ama ne olursa olsun, bu hak ya da özgürlükler, hep şu neo-klasik tanım çerçevesinde düşünülmüştür: Her insan, insan olduğu için, birtakım moral haklara sahiptir ve bu hakların, toplum, hukuk sistemi ve siyasi iktidar tarafından tanınıp güvence altına alınmış olması gerekir. Bu konuda, sosyal, ekonomik, hukuki, siyasi, ideolojik, kültürel ya da cinsel ayrımcılık yapılamaz. Ayrıca söz konusu hakların, temel hak olma niteliğini *insan haysiyeti* kavramıyla yakından ilintili oldukları için kazandıklarını, ama aynı zamanda da bu *insan haysiyeti* düşüncesinin gelişiminin önkoşulunu oluşturduklarını tanıma eklemek gerekecektir.

Demek ki, hak ya da özgürlük genel tanımında bunları ayrıcalıklı kılan *haysiyet* kavramının, aynı zamanda insan hakları tarafından beslendiğini kabul etmek gerekecektir. Basit bir yorumla, hak ya da özgürlüğü açıklamak için başvurulan *insan haysiyeti* kavramını açıklamak gerektiğinde, bu kez hak ya da özgürlük kavramına dolaylı bir yoldan başvurmak gerekmektedir: Hak ya da özgürlük insan haysiyetiyle açıklandığında, insan haysiyeti de belirsiz bir kavram olduğundan, onu bir kara kutuya dönüştürmemek için, hakların belirlenmesinde insan haysiyetine bağlanan bir başka kavramdan medet umulmaktadır. Bu kavram ilk bakışta daha somut görünen insan ihtiyaçları kavramıdır. Neo-klasik tanıma göre, böylece, insan hakları temelini bu kez insan ihtiyaçları kavramında bulurken, insan haklarının tanınması, kullanılması ve korunması sayesinde, haysiyetli bir hayat için gerekli görülen bir dizi ihtiyacın karşılanacağı savunul-

maktadır. Ancak somut ihtiyaçlar da bu kez, ihtiyaçlarla birlikte, –koşullara göre ihtiyaçlar farklılaşacağından– kendilerine bağlı haysiyet düşüncesinin, sonra da haysiyete bağlı hak düşüncesinin sonsuzca parçalanıp çeşitlenmesine yol açmaktadırlar.

Öyleyse, özellikle merkez kavramı haysiyet olan bir hak düşüncesi çerçevesinde, hakların temelini araştırıp bulma tasarısı bir hayal olmaktan öteye gidemeyecektir. Özellikle hayal görmekten hoşlanmayan bazı düşünürler, hak sorununun felsefi değil, hukuki ve genel anlamda siyasi olduğunu, hak kavramının temeli yerine, genel kabul görmüş hakların en sağlam biçimde nasıl güvence altına alınabileceğinin araştırılması gerektiğini ileri süreceklerdir. Ancak onlara karşı, hakkın temeline ilişkin felsefi sorunun, bu hakların korunmasına yönelik siyasi-hukuki sorundan bağımsız olamayacağı söylenebilir. En azından, özel bir biçimde korunması gereken temel nitelikte hakla, bu nitelikte olmayan bir hak arasında gözetilmesi gereken ayrım bile, hakkın temelini araştıran bir düşünsel çaba gerektirecektir.

Hakkın kuramsal temelinin de, moderniteyle birlikte atıldığını ileri sürmek abartılı olmayacaktır. Modern anlamda bireyden ve devletten söz edilemeyecek bir ortamda bir hak düşüncesinin doğduğunu söylemek mümkün olamayacaktır. Hakkın temeline ilişkin düşünsel sorun, hak kavramına aşkın (tabii ya da tanrısal) bir kaynak arama sorunu değil, hak kavramının hangi kavramsal alan içinde yer alabileceğini düşünme sorunudur. Haysiyet sözcüğünün, skolastik zihniyetten, içinde hak kavramının da yer alabileceği modern zihniyete geçişle, nasıl bir dönüşüme uğradığı izlenirse, hem hak kavramının özgün dönemsel niteliği, hem de haysiyet gibi bir soyutlamanın, neden modern çerçevede bir kara kutuya dönüştüğü anlaşılabilir:

Haysiyet sözcüğünün Latince karşılığı *dignitas* feodal anlamıyla, her şeyden önce, bir kişiyi yüce bir konuma yükselten görev ya da sıfat anlamına gelir. Demek ki, *dignitas,* özellikle *dignitas*'a sahip olmayanların konumuyla karşılaştırılacak bir konumdur. Varlık nedeni tam da toplumun önemli bir kesiminin *dignitas*'a sahip olmayışıdır. Bir kesimi toplumun bir başka kesiminden ayıran bu *haysiyet* anlayışı, kesinlikle kademelendirilmiş bir sosyalliğe özgüdür. Bu yüzden *haysiyet*'in modernite içinde bambaşka bir anlam taşıyacağı, yoksa eşitlenmiş bireylerin oluşturduğu modern toplumda *haysiyet*'in bu eski anlamının bir çelişki oluşturacağı açıktır. Gerçekten de, *haysiyet,* modern zihniyette, birini diğerlerinden ayıran yüce bir

konum olmaktan çıkacak, büyüklük ve soyluluk yerine, bireyin kapalı alanına yönelecek, birilerinin ötekine konumundan ötürü gösterdikleri saygıya denk düşemeyeceği için, bireyin kendi kendine göstereceği saygıya dönüşecek, *özsaygı* diye tanımlanacaktır. Bu, skolastik *haysiyet*'le karşılaştırılırsa, kavramın olağanüstü soyutlaştığını gösteren dönüşümdür. Ortaçağda bir insanın haysiyetinden söz edilirken o, bir konum olarak, soylunun, –dini ya da değil– yüksek bir görevlinin somut haysiyetidir –işlevidir– ve başka insanların sahip olamayacakları bir şeydir. Bazı insanların *dignitas*'ı (azınlık) vardır, başkalarının (çoğunluk) yoktur. Oysa modernite eşitlenmiş her bireyi bir konum olarak değil, bir "iç-bakış"a dönüşen *haysiyet*'le donatacak, ama parçalanmış toplumun her üyesinin ilkesel olarak sahip olduğu ve aslında hiç kimsenin de sahip olmadığı bu haysiyet bulanık bir nitelik kazanacaktır. Bu kuramsal tıkanıklığı aşmak ve hakları, insan haysiyetine *rağmen* düşünmek için, Spinoza'nın, 1670 baskısı *Teolojiko-Politik İnceleme*'si yeniden okunabilir mi?

Kitap yayımlanır yayımlanmaz saldırılara uğramıştır.[1] Üstelik bu kez kurallara bağlılık açısından incinenler yalnızca Museviler değildir. Çünkü ortada açıkça tanrıtanımazlığa kayan bir kitap vardır. Kaldı ki, kitabın yazarı sözde belli değilse de, herkes onun kim olduğunu tahmin edebilmektedir. Melchior, kitaba saldırırken, Zinospa adlı bir yazardan söz edecektir. Zinospa ya da Spinoza olarak bu yazar yeterince ünlüdür. O ise tuhaf bir oyun oynamaktadır. Kitaba bir yandan sahip çıkmakta, öte yandan çıkmamaktadır. Lambert van Velthuysen Jacob Osten'e kitabı tanıtınca, bu tanıtmaya karşı çıkarken, kitabın yazarı olduğunu kanıtlayacaktır. Ama ne tanıtma, ne kanıtlama ve ne tanıklık!

Jacob Osten'in kitap hakkındaki bir sorusunu Velthuysen şöyle cevaplayacaktır:

> Benden *Teolojiko-Politik İnceleme* adlı kitap hakkındaki fikrimi ve değerlendirmemi istiyorsunuz... Bu yazar kimdir, nedir, hangi ilkelere göre yaşar? Bu beni pek ilgilendirmiyor... O, hurafeden kaçınırken, her türlü dinden kendisini arındırmış... Herhangi bir konuda doğru fikre sahip olanlar için derslere ya da buyruklara gerek olmadığını düşünüyor... Ona göre, duyguları Tanrı'ya gönderen söyleme insanların cahilliğinden başka bir şey yol açmamış... Yazar, kitabında ne dualara ne de onların yararına değiniyor; ayrıca insanlara, hayatta ya da ölümde, hiçbir ödül ve ceza verilmediğini düşünüyor... Ona göre, Tanrı, Vahiy'le ya da peygamberler aracılığıyla ve hep yasalara bağlı kalan yaptırımlar sayesinde, bir ceza korkusu ya da bir ödül ümidi uyandırarak, insanları erdeme yöneltmeye çalışır görünse de, bu yalnızca basit insanlar için söz konusudur; onlar öylesine akılsız ve bilgisizlerdir ki, yal-

nızca yasalar, cezalar, ödüller, korku ve ümit onları erdeme ulaştırabilir. Oysa yazar için, herhangi bir konuda, gerçeğe uygun değerlendirme yapanlar, bu tür savların ne tutarlı ne de gerçek olduğunu bilirler... Ona göre, peygamberlerin söyledikleri ve savları, gerçekliğe değil, seslendikleri insanların önyargılarına uygun olmuştur... Onların misyonu, yalnızca insanlar arasında erdeme inancın yayılması olmuştur, yoksa herhangi bir doğrunun öğretilmesi değil... Yazar, tabiat yasalarına aykırı mucizeler olabileceğini de kabul etmiyor, çünkü ona göre, varolan her şeyin tabiatı ve bunların düzeni, Tanrı'nın mahiyeti ve sonsuz gerçekler kadar gereklidir... Demek ki, o, tanrısal açıdan tabiat yasaları uyarınca düzenli olarak beliren güçten başka bir güç kabul etmemektedir; çünkü Tanrı'ya tabii olanın dışında bir güç atfedilirse, bu, şeylerin tabiatına aykırı düşecek ve böyle bir güç kendi kendisiyle çelişecektir... Yazar, bu savlarla, kitabının sonunda savunduğu kuramlara ulaşmak için bir yol açmakta ve orada daha önceki bölümlerde sunduğu her şeyi bir araya getirmektedir: Devlet içinde kamusal olarak savunulması gereken dini düzenlemek yöneticilerin işidir. Öte yandan bu yöneticiler, yurttaşları, din konusunda akılları ve yürekleri onları nasıl belirliyorsa, öyle düşünmekte ve konuşmakta özgür bırakmalıdır... Ona göre, Tanrı tüm ulusların bağrına "Tanrı sevgisi ve yardımseverlik" diye adlandırılabilecek iki erdemin tohumlarını atmıştır; öyle ki, herkes kendiliğinden, bu erdem tohumları sayesinde, hemen hemen hiçbir eğitim de gerekmeksizin, iyiyi kötüden ayırabilir... Bu yüzden, yazar için, herhangi bir inanca ilişkin törensel uygulamaların Tanrı açısından hiç önemi yoktur... İnsanların hangi inançtan oldukları Tanrı'yı ilgilendirmez; Tanrı, her tapınma biçimini, her inancı, kutsallığa saygı ve erdemlere sevgi içerme koşuluyla, hoşgörür... Yazara göre, yalnızca erdem sevgisi insanı mutluluğa götürebilir, gerisi de önemsizdir; sonuç olarak, yöneticilerin tek kaygısı devlet içinde adaletin ve dürüstlüğün sağlanabilmesidir; hangi inancın hangi öğretilerin daha doğru olduğunu araştırma sorunu yöneticilerin sorunu olamaz... Öyleyse, yöneticiler, devlet içinde, farklı dinleri hoşgörebilirler... Ancak yazara göre, bu erdemleri uygulamaya geçirme biçimi, yöneticinin otoritesi ve buyruklarının gücüyle belirlenmelidir; çünkü, bir yandan erdemin dış tezahürleri koşullar uyarınca mahiyet değiştirir, öte yandan da insanların böyle eylemleri gerçekleştirme zorunluluğu, bunlardan doğabilecek yarar ya da zararlara göre değerlendirilmelidir. Uygunsuz biçimde gerçekleştirilen eylemler birer erdem olmaktan çıkabilecekleri gibi, erdemsizce görünen şeyler de aynı biçimde erdeme dönüşebilirler... Bu nedenle, yazar, yöneticinin devlet içinde kamusal olarak yayılabilecek inançların mahiyeti konusunda kural çıkarma yetkisi olduğunu ve yöneticinin kamusal düzlemde susulmasını emrettiği yerde, uyruğun inanç yayamayacağını ve açıklayamayacağını düşünmektedir... Ona göre, bireyler, yöneticilerle uyuşmazlık içinde bulundukları zaman, din konusunda kanılarını açıklamamak ve yöneticinin din konusunda koyduğu yasaları zayıflatabilecek her şeyden kaçınmak zorundadırlar... İşte, özet olarak *Teolojiko-Politik İnceleme*'nin kuramı budur: Bana göre, o, her inancı, her dini bütünüyle alt üst edip, köklerine kibrit suyu ekiyor; devreye üstü kapalı bir ateizm sokuyor ya da gücüyle insanlarda hiçbir saygı uyandıramayacak bir Tanrı yaratıyor, çünkü bu Tanrı da sonuçta bağımlıdır ve artık kuramda, tanrısal bir yönetime, tan-

rısal bir esirgeyiciliğe benzeyen hiçbir şey kalmamıştır ve sonuçta beklenebilecek ne tanrısal bir ceza, ne de tanrısal bir ödül vardır. En azından, bu kuramda açıkça görülüyor ki, yazarın seçtiği yöntem ve savlarla, Kutsal Kitap'ın tüm otoritesi bütünüyle çökmekte ve yazar ona yalnızca biçimsel açıdan gönderme yapmaktadır... Gerçeğe oldukça yakın şeyler söylediğimi ve yazarın üstü örtülü ve dolambaçlı savlarla saf ateizm dersleri verdiğini açıklarken, ona herhangi bir zarar vermediğimi umuyorum" (*Mektup* XLII).[2]

Spinoza bu değerlendirmeyi şöyle karşılayacaktır: "Velthuysen, *bu yazar kimdir, nedir, hangi ilkelere göre yaşar? Bu beni pek ilgilendirmiyor* demekte. Kim olduğumu bilseydi, hiç kuşku yok ateizm dersleri verdiğime bu kadar kolay karar veremezdi. Gerçekten de, ateler, ölçüsüzce paye ve zenginlik ardında koşma alışkanlığı edinmişlerdir; oysa beni tanıyan herkes bilir ki, bunlardan her zaman nefret ettim" (*Mektup* XLIII).[3] Velthuysen'in savlarına kuramsal karşılıklar vermek için yazılmış bir mektubun hemen başında böyle hiç de kuramsal olmayan bir kalkan kullanılması şaşırtıcıdır. Spinoza, savları çürütmektense, bu savların kendisini yanlış anlayan biri tarafından ortaya atıldığını söyleyerek devam edecektir. Sorun yorumdadır ve kötü niyetli yorum yapacak olanların, kitabını hiç okumamış olmalarını dilemekten başka yapacak şey kalmamaktadır (*Mektup* XLIII).[4]

Öyleyse Velthuysen'in değerlendirmesini gözardı etmemek gerekebilir[5]: Spinoza bunu reddetse de bir ateistten başka şey olmayabilir. Gerçekten de, onun panteizmi Tanrı'ya ulaşmanın yolu olmaktan çok, liberal çözüme ulaşmanın yoludur. Köklerini Musevi ve Müslüman Endülüslü düşünürlerde bulan yaklaşımının, bu açıdan etkili unsurlardan biri olarak düşünülmesi gerekebilir. Spinoza düşüncesinde Tanrı ve Tabiat bir anlamda özdeşleşecektir. Bu nedenle, tabii ve tanrısal sözcüklerini birbirine yaklaştıran tüm düşünürlerden daha da güçlü bir biçimde, Spinoza'da bu iki sözcük, örneğin tanrısal yasa ve tabii yasa deyimlerinde, Tabiat, Tanrısal Tabiat,Tanrı'nın kusursuz ya da sonsuz tabiatı kavramlarında[6] hemen hemen kaynaşmaktadır. Tabiat'ın düzeni Tanrı'nın sonsuz yasalarıyla zorunlu bir biçimde örtüşür. Spinoza, "Tanrısal yönetimden, Tabiat'ın sabit ve değişmeyen düzenini, bir başka deyişle tabii olayların birbirleriyle ilişkisini anlıyorum... Tabiat'ın evrensel yasaları Tanrı'nın sonsuz buyruklarından başka bir şey değildir..."[7] diyecektir.

Canlı cansız bütün varlıkları tanrısallaştırmak ve "Tanrı her yerdedir" derken, Tanrı hiçbir yerdedir demek. İnsanlığı atomlarına ayırarak evren-

selleştirmek ve parçalamak. İnsanı kutsallaştırırken, onu her şeyle özdeşleştirerek, bir karınca ya da bir taş parçasıyla aynı kılmak ve sıradanlaştırmak. Her insanın sınırını, evrenselleştirilen her varlıkla belirlemek. Artık bu düzende insanın, herhangi bir başka varlık ve kuşkusuz herhangi bir başka insan karşısında, ona tercih edilebilir olmadığını söylemek. Her insanın sınırı herhangi bir başka insandır, her inancın sınırı herhangi bir başka insanın inancıdır, ne kadar insan varsa o kadar inanç vardır ve hiçbir inanç bir başkasına tercih edilebilir değildir demek. Modern bir deyimle, insanı ruhu ve bedeniyle evrensel bütünün sonsuzca bölünmüş parçası haline getirmek ve böylece onu sonsuzca eşitlenmiş bireye dönüştürmek... Zayıflıklar üstüne inşa edilmiş liberal bir sisteme ancak böyle bir parçalanma yakışabilir. Panteizmle, temel iki soruna, insani zayıflık üstüne oturmuş ortak bir cevap verilmektedir: İnsanı kademelendirilmiş cemaat baskısından kurtarmak ve eşitlenmiş birey olarak modern sosyalliğin belirleyiciliğine sunmak...

Spinoza, felsefeyle siyasetin arasını insanın onaylanmış zayıflığına dayanarak açacaktır. Hayatı boyunca güncel siyasetle ilgilenmeden siyaset kuramı yapan, eylemsel olan her şeyden seçkinci bir tavırla kaçan, L. Fabritius tarafından Heidelberg Üniversitesi'ne ders vermeye çağrıldığında, bu daveti "kendimi gençleri eğitme işine verirsem felsefi çalışmaları sürdürmekten vazgeçmem gerekir" (*Mektup* XLVIII)[8] diyerek reddeden, mercek perdahlayıcılığı gibi mesleki bir seçimi bile muhtemelen kendisini çalışma ortamından ayırmayacak bir *yarı zamanlı* iş olarak seçen, evinden çok az çıkan, çok az dolaşan ve yer değiştiren (Amsterdam, Rynsburg, Voorburg, La Haye), mümkün olsaydı kendisini çalışma masasına gömmekten zevk alacak yaratılışta olan, dikkatli, sakin ve hırssız yaşayan, bir zayıflıklar dünyasında belki tek zayıflığı sayılabilecek bir gösteriyle yetinen, yakaladığı sinekleri örümceklerin nasıl öldürdüğünü seyrederek eğlenen,[9] bir lokma bir hırka felsefesinden hoşlanan bu insan, özdeyişine çok uygun bir çizgi izleyecek kadar dürüst olmayı başarabilen ender düşünürlerdendir: *Siyaset etmek için bir filozoftan daha uygunsuzu düşünülemez.*

Herkes zayıftır, yönetenler de yönetilenler de. Öncelikle, bu ikiyönlü zayıflığı ancak, zayıflıkların –yönetenin ve yönetilenin– istikrarlı yasalarla dengelendiği, bu sayede birbirleriyle karşılaştığı ve uzlaştığı esnek bir düzlemde, idealler ardında koşan değil, toplumu bu yönüyle kavrayan meslekten siyasetçiler çekip çevirebileceklerdir. *Teolojiko-Politik İnceleme*'nin ve Politik İnceleme'nin yazarı, güncel siyasetle şaşırtıcı biçimde hiç ilgilen-

mez ve bu açıdan tutarlıdır: Filozofun siyasetçiye dönüşmemesi gerektiğini söyleyen kendisi değil midir? O ivedi sorunlara çare arayan bir pragmatist değil, genelgeçer ilkeler saptayan bir düşünürdür. Modernitenin başlangıcında, bir ikilemi, ulus-devletin kaçınılmaz tekçi yapısını ve bu sınırlar içinde mümkün olabilecek en liberal açılımı birlikte düşünmekte ve düşündürtmektedir. İkilem bir başka düzlemde de, modern bireyin cemaati içindeki konumuna denk düşmektedir: Cemaate dini özgürlük tanıyan liberal bir yapı içinde, cemaat kendi üyelerine bu özgürlüğü tanımazsa ne yapmalı? Kapalı cemaatin kimliksiz üyeleri, ama aynı zamanda açık toplumun da bireyleri olan bu insanlar cemaat baskısından nasıl korunmalı? Bu düzlemde Spinoza, Alexis de Tocqueville'le (1805-1859) uyuşamayacaktır. Modern devletin birey karşısındaki ezici konumunun dehşete düşürdüğü Tocqueville, anakurumla birey arasına arakurumlar yerleştirilmesini önerecektir. Ancak Spinoza, kişisel deneyimiyle,[10] bu çözümün bazen nerede sorun çıkarabileceğini görmüştür. Bu kez bazı arakurumlar, anakurumun birey üzerindeki baskısını engellerken, bireyi birey olmaktan çıkaran, daha dar bir kuşatıcı rol üstlenebileceklerdir. İstikrarlı yasalarla donatılmış, arakurumların etkinliğini özellikle yasal çerçevede (tek hukuk sistemi) kırmış modern bir düzen, Spinoza'nın erken önerisidir. Ancak anakurum karşısındaki korku da boşuna değildir: Yalnızlaşan birey karşısında, anakurumun ezici konumunu nasıl yumuşatmalı? Spinoza'ya göre, bireyin özgürlük alanını mümkün olduğunca genişleterek... Bunun için de, kurumun eziciliği karşısına bireyin zayıflığını çıkararak...

İnsanları akıl değil de tutkuları yönlendirdiği için, kendilerini aşan bir birlik kurmak istediklerinde bunun nedenleri yalnızca ümit, kaygı ya da uğranılan bir zararın öcünün alınması gibi nedenler olabilir. Ama öte yandan da, bu tutkulu insanlar yalnızlıktan öylesine korkarlar ki, sivil halde yaşamaktan asla vazgeçemezler. Dolayısıyla, siyasi bütün içinde zorunlu olarak patlak veren tüm anlaşmazlıklar o toplumun bütünüyle çözülmesine neden olamayacaklardır. Ancak bunlar yine de bir yönetim biçiminden diğerine geçilmesine yol açabileceklerdir.[11] Spinoza'ya göre, devleti korumak, bu anlamda, seçilen ilk yönetim biçimini korumaktan başka şey değildir. Ona göre, bir yönetim biçiminin ötekine tercih edilir bir tarafı yoktur. Koşullar ve insani zayıflıklar dikkatle gözlendiğinde, akıl, hangi topluma hangi yönetim biçiminin uygun olduğunu gösterecektir. Ancak söz konusu biçim bir kez belirlendiğinde, insani zayıflığın bunu alt üst etmesine izin verilmemeli, bu aşamada yönetim biçiminin istikrarı –insani za-

yıflık gereğince çekip çevrilerek– korunmalıdır. Ancak bir kez daha, yönetim biçimini korumak adına, insani zayıflığı ezmeye, yok etmeye yönelik bir tavırdan kaçınmak gerekecektir. Sonunda yönetim biçiminin uygun olup olmadığını gösterecek olan tek ölçüt, insanların, tüm zayıflıklarıyla da olsa, yine de kölelikten, barbarlıktan ve yalnızlıktan uzakta, barışı özgürce tadabilecekleri bir ortamın sağlanmasıdır.[12] Barış adına insani zayıflığı bastırarak özgürlüğü yok etmek değil, barış adına insani zayıflığı hoşgörerek özgürlüğü sağlamak. Öyleyse, düşünülebilecek her yönetim biçimini kendi koşulları içinde korumanın yolu, yukarıda çizilen liberal sınırlar içinde, insani zayıflıkların olumlu bir bileşkesi olan toplumu öne çıkarmak olacaktır. Her bireyin, bir kusurlar demeti olan tabiatına göre yaşama hakkı, monarşik, aristokratik ya da demokratik yönetimlerde eksiksizce varlığını sürdürecektir.

Sonuçta, Tabiat ya da Tanrı'nın gerçek anlamda önerdiği bir tek ilke olabilir: Herkesin kendisini sevmesi, kendisi için gerçekten yararlı olanı araması ve insanı hep daha yetkin kılacak olan şeyi istemesi... özellikle de varlığını sürdürmek için çabalaması... Bu, yönetim biçimi ne olursa olsun, liberal bireyciliğin inşa edilebileceğine ilişkin abartılı bir iddia mıdır? Ya da içinde modernitenin ilerleyebileceği tek yolun öngörülü biçimde gösterilmesi mi? İnsanın artık bu dünyada erdem olarak kabul edebileceği tek hedef... her türlü aşkın amaçtan arınmış biçimde, yalnızca kendi varlığını sürdürmek gibi dünyevi bir hedef... Modern dünya artık ihtiyaç duyulan ve de insanı çevreleyen bir çok maddi dış unsurla donatılmıştır ve insanın –tutkuyla– bunları istemesinden daha doğru bir şey yoktur. Bu çerçevede bir insanın haklı bir tutkuyla istediğini, kaçınılmaz olarak her insan da isteyecektir. Dolayısıyla bir şeyi kendi için istemek, o şeyi herkes için de istemektir. İnsan kendisine yararlı olanı ararken, böylece, başkalarına da yararlı olacaktır. Tabiatın gereği ve Akıl'ın yolu budur ve insanın kendisine yararlı olanı –tutkuyla– istemesi, bazılarının sandığı gibi ahlaksızlık (*impietas*) değildir. Bu yeni tür bir ahlak, liberal ahlaktır ya da kusurların bir tür modern erdeme dönüştürülmesidir. Erdemli davranmak, Spinoza'ya göre, artık yalnızca Akıl'ın buyruğu altında, kişinin kendisine yararlı olanı araması ilkesi doğrultusunda hareket etmek, yaşamak ve varlığını sürdürmektir. Böylece ortak nitelik kazanan bir bireysel yarar arayışı, insanın başına buyruk kaldığı bir yalnızlıkla kıyaslanırsa, yalnızca devletli toplum birlikteliğinde insanı alabildiğine özgür kılacaktır.[13] Liberal devlet düzeninin çerçevesi Spinoza'da açıkça belirmiştir: Bu, dengelenmiş bireysel ve bencil

tutkuların hâkim kılındığı düzendir.

Spinoza liberalizminin temel mantığı bu olacaktır. Yüceltmelerle, masa başında toplumlara yakıştırılan güdümlü sistemler ne kadar iyi niyetli ve ahlaki (belli bir dönemin ahlakına uygun olma anlamında) olurlarsa olsunlar, topluma uygulandıklarında insanın zayıf karakterine aykırı baskıcı sistemlere dönüşeceklerdir. İki düzlemde: Her şeyden önce yöneticiler de insandır. Başlangıç idealleri ne olursa olsun, iktidar onları bozacaktır. İktidarı sevdikçe kanı, kanı sevdikçe iktidarı seveceklerdir. İnsanı terbiye etme savıyla ortaya çıkan her sistem, önce, tanrıların değil, zayıf yöneticilerin elindeki bir baskı sistemi olarak yozlaşacaktır. Sonra, varsayımsal olarak yöneticiler tanrısal bir nesnellik gösterse bile, ideal hiçbir sistem, insanların zayıflıklarını çekip çevirebilecek bir sistem olamayacaktır. İki yönlü bu imkânsızlığın çözümü, ancak, toplumun zayıflıklar üstünde işlemesine izin verecek geleneksel anlamda ahlaki olmayan ya da ahlak-dışı olan yeni bir yaklaşımla mümkün olacaktır.

Machiavelli, siyaseti salt dünyevi bir düzlemde düşünerek bu yolda adım atmıştı. Bodin, Suárez, Hobbes bu çizgiyi mantıksal sonucuna götürdüler; ama insanın kötülüğünden yola çıkarak "barok devlet"i, baskıcı monarşik yapılanmayı, bu kötülüğün güvenlikle dizginlenmesine yönelik bastırıcı sistemi önerdiler. Bu, bireyin haklarının, egemenin ağzından çıkan sözle belirlenmesini, bir anlamda da tanrısal kökenli bir tür hak anlayışının çökmesini sağlıyordu. Ama dünyaya da mutlakiyetçi devlet mantığından bakmaktan başka çare kalmıyordu. Öyleyse bireyden ve haklardan söz etmek için bir başka kuramsal çaba gerekiyordu. Feodal ve skolastik anlayıştan devralınan *insan haysiyeti* gibi bir yüceltme, uzun hâkimiyetine rağmen, modern düşünce içinde bir ikilem olarak varlığını sürdürüyordu. İnsan ilkesel olarak haysiyetli olması gereken, ama öyle olamayan, öyle olamadığı için de zorla ve ulus-devlet içinde *haysiyet* kazandırılması gereken ve hakkı olan değil, varsayımsal haklar adına her şeyi –baskıyı da– hakeden bir varlığa dönüşüyordu. Kuramsal olarak insanın haysiyetli olması yetmiyor, pratikte insan haysiyetli olamadığı için, birileri –filozof-yöneciler– bu kuramsal *haysiyet* adına, onu sahiplenerek ve böylece haysiyetsizlerden farklılaşarak, onlara doğru yolu gösterme hakkını elde ediyorlardı.

Bu da, bazı düşünsel alışkanlıkların, kavramsal kesintilere rağmen, dönüşüme uğrayarak, niteliksel açıdan farklı bütünler içinde arkaik birer tortu olarak kalabildiklerini gösteren olgudur. İtiraf etmek gerekir ki, *haysi-*

yet özsaygıya dönüşse bile, modernitenin özgün mantığına uymayan aykırı bir kavram olarak, feodal zihniyetin bir tür tekrarı olarak varlığını sürdürecek, bir başka tür soyluluğun –örneğin yönetsel bir soyluluğun, devlet adamlığının, vb.– çelişkin bir biçimde modernite içinde sürdüğünü gösterecektir. Belki de haysiyetin, modern bir kavram olarak insan hakkının temelini açıklamak üzere kullanılması, araştırmacıyı bu nedenle kuramsal bir çıkmaza sürüklemektedir. İnsan, haklara ulaşabilmek için, bir insan olarak ulaşamayacağı *haysiyet* idealiyle –insanlık haysiyeti– sınırlanmakta ve sürekli olarak liberalizmden mutlakiyetçiliğe kayan tehlikeli bir söylem ortaya çıkmaktadır: "Hakkın kaynağı *haysiyettir,* yeterince haysiyetli olursan haklara kavuşabilirsin, değilsen *haysiyet* adına seni haysiyetli olmaya zorlama hakkımız vardır, direnirsen hakkını sana vermeme hakkına sahibiz."

Daha liberal bir çözüm için Spinoza düşüncesine başvurulabilir mi?

– Kademelendirilmiş haysiyet katmanlarına göre toplumu ayrıştırmak değil, herkesi insani zayıflık düzleminde, belki de ortak bir ahlak-dışı temelde, haklara kavuşturabilmek... İnsana zayıf olma hakkı vererek, ilkesel bir kutsallık için değil, kimse –yönetici de– bir başkasından daha iyi olmadığı için, herkesin eşit sıradanlıkta hak sahibi olduğunu ileri sürebilmek... Bu düzlemde kimse kimseden daha iyi ve üstün olamayacağı için, "hakkın var, çünkü kimse –ya da hiçbir kurum– senden daha haklı değil" diyebilmek... Kimsenin bir başkasından daha üstün bir değer ya da inancı temsil edemeyeceği, kimsenin bir başkasından daha iyi ve üstün olamayacağı gerçeğinden yola çıkarak, kimsenin bir başkasına herhangi bir hak veremeyeceğini, kimsenin de herhangi birinin hakkını elinden alamayacağını söyleyebilmek... ya da zayıflık temelinde, bireyi ve hakkını korumak.

Spinoza'nın, bunu da "karışılmama hakkı" diye adlandırılabilecek bir özgürlük tanımı içine yerleştirdiğini görmek ilginç olacaktır: "Yalnızca tabiatından kaynaklanan bir zorunlulukla varolan ve hareket eden şey özgürdür; belli bir biçimde varolması ve hareket etmesi bir başkası tarafından belirlenen şey özgür değildir (*Mektup LVIII*; 303)."[14] Demek ki, özgürlüğü, insanın düşünsel ama özellikle de bedensel açıdan karışılamayacağı bir bireysel alan içinde ilk düşünen modern Spinoza'dır ve bu düşünce liberal bir yol açmakla kalmamakta, çok da güncel sorular sordurmaktadır. Özetle, Spinoza okurunu zor liberal tercihlerle karşı karşıya bırakmaktadır:

– Anakurum karşısında bireyi korumak için, arakurumlara başvurmaktan çok, bireyin sistem içinde özgürlük alanını elden geldiğince açarak, kurumsallığın yerine bireyselliği oturtmak mümkün olabilir mi? Düşünsel bir dönüşüm moderniteyi modernite yapan bir zihniyeti, insansızlaştırılmış soyut bütün olarak kurum düşüncesini aşarak mı gerçekleştirilebilecektir? Léon Duguit'nin neredeyse yüzyıl önceki şaşırtıcı önerisini dikkate alıp, kurumların gerçekliğini tümüyle reddetmeli miyiz? Ya da en azından sözde bireylerden oluşan, ama kendisini oluşturan bireylerin sayısal toplamının ötesinde güç ve varlık kazanan bu bütünlere, bireylerin özgürlük alanını genişletebilmek için, elden geldiğince sınırlı bir anlam mı vermeliyiz? Böylece kurum adına bireyin ve bireyselliğin feda edilmesinin önüne geçilebilir ve tam tersine bireyselliğin kurumsallığın önüne çıkması sağlanabilir mi? Bireyi kurumsal önemi ya da kuruma yararı açısından değil, yalnızca kendi insani sınırları içindeki birey olarak ele alan bir düşünce, yani kurum yararınca belirlenmeyen bir bireysel yararlılık düşüncesi (kamusal yarardan bireysel yarara) oluşturulabilir mi?

– Bu sınırlar, bireyin düşünsel olduğu kadar bedensel açıdan da kendi kaderine terk edildiği, orada "kendisine karışılmama hakkı"yla donatıldığı bir özel özgürlükler alanı oluşturabilir mi? Bu çerçevede oluşturulan ve hiçbir inanç ya da değerin nüfuz edemediği bir mahrem alandan yola çıkılarak, özellikle bireyin kendi bedeni üzerinde ve kimsenin buna karışamayacağı –dokunamayacağı– biçimde, çok geniş bir tasarruf hakkı oluşturulabilir mi?... Liberal sistem ancak böylece, farklı ahlakiliklerin birlikteliği olarak, insani zayıflıkları ve düşkünlükleri karşılayacak ahlak-dışı (soyut bir haysiyet kavramından arınmış) bir sistem diye önerilebilir mi?

– Bunlar, bireyi yalnızca kuruma ya da cemaate karşı değil, diğer bireylere karşı da korumanın ilkesi olabilir mi? Hiçbir bireyin, hiçbir bireyselliğin, tek tek hiçbir inancın, değerin, hayat biçiminin bir başkasına tercih edilebilir olmadığı, örnek modellerin, davranış biçimlerinin, birliktelliklerin ortadan kalktığı, sonsuz bir bireysellikler çoğulluğu böyle gerçekleştirilebilir mi? Bu durumda, bireye –kurumsal bir yarar açısından bakılamayacağı ilkesi gibi– başka bireylerin yararı açısından da bakılamayacağı ilkesi öne çıkarılabilir mi?

– Ulusal, dini, etnik, vb. sınırların çerçeveleyemeyeceği bu sonsuz –parçalanmış– bireysellikler bütününün ancak evrenselleştirilmiş bir "istikrarlı liberal yasalar" dizgesiyle çekip çevrileceği düşünülebilir mi?

NOTLAR:

1. Yine de bu olgu yanlış kanılara yol açmamalı. Hollanda, o dönem için, hoşgörünün kalesidir: Katolik Engizisyonun ya da Calvinci fundamentalizmin hüküm sürdüğü yerden tacirin kaçtığını sezen modern zihniyetin desteklediği bir hoşgörü... Bu hoşgörünün cezbettiği, gerçek bir ifade özgürlüğüne aç aydınlar... Bu nedenle burada uzun süre yaşayan ve belki de Spinoza'nın önünü açan bir Descartes "Böylesine eksiksiz bir özgürlükten başka hangi ülkede yararlanılabilir, başka nerede böylesine huzur içinde uyunabilir" diyecektir. Hoşgörünün olduğu yerde çok yazılır ve yayın yapılır. Amsterdam'da 1600'de 96, 1699'da 273 yayıncı vardır; bu tarihte yayıncılık sektöründe 30.000'den fazla kişi çalışmaktadır. Tabii kitaplar konusunda hiçbir ön sansür yoktur; yöneticiler bazı kitapları yasaklayabilmişlerdir, ama yayıncılar ve yazarlar da etkili hilelere başvuracak kadar rahattırlar: Spinoza'nın *Teolojiko-Politik İncelemesi* 1670'te basıldığında kitabın yazarı belli olmadığı gibi, kitap da sözde Hamburg'da basılmıştır. Yönetim kitabı bir yıl sonra yasakladığında zaten dördüncü baskı yapılmıştır ve de yayıncılar 1670 tarihi atarak korsan baskıları sürdürmektedirler. Üstelik kitapların baskı adedi de çok şaşırtıcıdır: 1655'te Cats'in, pahalı da olan bir şiir kitabı tam 50.000 adet basılacaktır (Alain Minc, *Spinoza, un roman juif*, s. 50-62). Tabii unutmamak gerekir ki, kitap ayrıca, satılan ya da başka mallarla değiştirilen kârlı bir üründür... Ne var ki Spinoza bu ortamda bile kaygılı bir kişiliktir; belki de onu içinden atan cemaatin zamanında açtığı yara yüzünden... Sağlığında adını taşıyarak yayımlanan tek kitabı *Descartes'in Felsefi İlkeleri*'dir (1663)... İlk *Tractatus*'un, üstünde adı olmamasına rağmen gördüğü sınırlı tepki halim selim filozofun çekingen davranmasına neden olacak ve ünlü *Etika* bir çekmecede, gün ışığına çıkabilmek için yazarının 1676'da 44 yaşında ölmesini bekleyecektir. İkinci *Tractatus*'a (*Politik İnceleme*) gelince, o da ne yazık ki tamamlanamayacaktır; üstelik de Spinoza'nın tam demokrasi üstüne yazmaya başladığı bölümde kesilerek... *Mektuplar* da deyim yerindeyse miras bırakılmışlardır. Çalışmalarından bazı metinleri dostlarına okutsa bile, Spinoza için düşünce gerçek anlamda hayatın bittiği yerde yürümeye başlayacaktır. Yazının tüm kışkırtıcılığına karşı, tasavvur edilebilecek en gösterişsiz, en sakin, en sıradan bir hayatın bittiği yerde...

2. Benedictus Spinoza. *Oeuvres IV*, Lettres, s. 260, 271. 3. *A.g.e.,* s. 272.

4. *A.g.e.*, s. 274.

5. Alain Minc bu mektubu, 1999 baskısı kitabında, Spinoza'nın mektubu olarak sunmaktadır (Alain Minc, *Spinoza, un roman juif*, s. 167, 168. Oysa *Mektuplar*'ın yer aldığı, 1966 Garnier Flammarion baskısı *Oeuvres IV*'te mektubun yazarı olarak sunulan Lambert van Velthuysen hakkında ayrıntılı bilgi verilmekte ve onun Leyde'de felsefe öğrenimi gören, sonra hekimlik yapan ateşli bir Descarteşçı olduğu ve Kilise'nin suistimallerine karşı devletin haklarını savunduğu, yine de *Tractatus Theologico-politicus*'u aşırı bulduğu, ama sonradan düşünsel açıdan Spinoza'ya yaklaştığı 46 No'lu notta belirtilmektedir (Benedictus Spinoza, *Oeuvres IV*, s. 372). İki seçenekle karşı karşıyayız: Ya Alain Minc, Spinoza'nın olmayan bir mektubu Spinoza'nın sanarak esaslı bir yorum hatası yapmış ve Spinoza'nın bir ateist olarak, kitabını ve kendi kendisini deşifre ettiğini ileri sürmüştür. Ya da Spinoza'nın tüm eserlerini çeviren ve notlar yazan Charles Appuhn, Spinoza'nın mektubunu Velthuysen'in mektubu sanmıştır. Ama bu durumda da, ilk mektubu 26 Ocak 1671'de Velthuysen adıyla yazan bir Spinoza'nın, aynı Jacob Osten'e yazdığı bir başka mektupta (Benedictus Spinoza, *Oeuvres IV,* Lettres, s. 272-6), bu kez kitabın yazarı olarak ve Spinoza imzasıyla, kendisini neden savunduğunu anlamak mümkün olamayacaktır. Esrar: Çünkü Minc'e göre tuhaf bir oyun oynayarak saklanan Spinoza, Appuhn çevirisinde açıkça *Tractatus*'a sahip çıkar. Ama kesin olan bir şey varsa, 17 Ocak 1671'de, yani birinci mektuptan topu topu 23 gün sonra, Spi-

noza, Jarig Jelles'e yazdığı mektupta (yine Appuhn çevirisi, *Oeuvres IV,* Lettres, s. 276-7) açıkça *Tractatus*'un yazarı olduğunu söylemekte, bunu Minc de kabul etmektedir!

6. Benedictus Spinoza, *L'Ethique,* s. 39, 70, 140.

7. Benedictus Spinoza, *Oeuvres II, Traité Théologico-Politique,* s. 71.

8. Benedictus Spinoza, *Oeuvres IV,* Lettres, s. 281.

9. Jean Colerus, "Vie de B. de Spinoza", *Vies de Spinoza,* s. 36, 42, 48, 49.

10. Spinoza'yı Spinoza yapan, hem Hollanda toplumunun bir üyesi, hem de bu toplumun içindeki kapalı bir topluluğun üyesi olmanın kaçınılmaz çatışması olacaktır. Hollanda ve Amsterdam o dönemde, siyasi, hukuki, ekonomik açıdan, modern olan her şeyin öncüsüdür. Daha 1590'da bir kararla Birleşik Eyaletler'in kendileri üstünde hiçbir otoriteyi kabul etmedikleri resmen ilan edilecektir. Bu, her türlü tanrısallığı dışarıda bırakan yeni bir meşruiyet ilişkisinin ilanından başka şey değildir. Dünyevi çerçevede egemenlik, henüz kuramsal kaynağını ya da ulusu bulamamışsa da, varlık nedenini kendinde arayan bir düzen anlayışı bu topraklarda kesinlikle ortaya çıkmıştır. Üstelik bu Eyaletler bağımsızdır ya da ABD örneğinden iki yüzyıl kadar önce federalizm diye adlandırılabilecek bir yapı ortaya çıkmaktadır. Ayrıca siyasi hâkimiyetin bir burjuva oligarşisinin elinde olduğu da düşünüldüğünde, Hollanda'nın modern topluma özgü unsurları siyasi tarihte ilk kez gösteren yapılanma olduğu kabul edilecektir. Bu tacirler dünyasında, ona kaçınılmaz olarak eşlik edecek olan dini özgürlükler olacaktır: 1579 Utrecht kararına göre, "Hiç kimse inançları ve dini yüzünden rahatsız edilemez". Spinoza'nın çelişkisi bir yandan bu pazar ve özgürlük dünyasının, öte yandan da kapalı ve bağnaz bir cemaatin üyesi olmasıdır. Özgür genel çerçeve içinde, iki bin Musevi bir tür teokrasi içinde yaşamaktadırlar. Örnek tüm zamanlar için çarpıcıdır. Toplum içinde dini özgürlükten yararlanma talebinde olan ve de yararlanan bir cemaat, bu demokratik kazanımı kendi üyelerine yansıtma konusunda kıskanç davranmakta ve kendi içinde baskıcı bir mikro-ortam yaratmaktadır. Sözgelimi Musevi yayıncılar üzerinde cemaatin uyguladığı baskı ve sansür, genel denetime göre çok daha ağırdır. Bir Musevi yayıncının yayınladığı her metin ön denetime tabi tutulur ve kitabın okurları Museviler olacaksa dini kurallara uyup uymadığına, metin Hıristiyanlar için basılmışsa cemaatler arasındaki iyi ilişkilere zarar verip vermeyeceğine bakılır. 1626'da yayıncılığa başlayan Menasseh Ben Israel bu tür sansür uygulamalarıyla çok sık karşılaşacak ve özgürlüğü nerede kazandığını bildiğini gösterircesine, basabildiği her kitap için, bu olanağı kendisine sağlayan Birleşik Eyaletler Cumhuriyeti'ne teşekkür edecektir. Aynı Menasseh Ben Israel, yayınevinde Musevi olmayan işçiler çalıştırdığı için, cemaatin ileri gelenlerince hiç hoşgörülmeyecektir. Görüldüğü gibi ayrımcılık hiçbir yerde, hiçbir dönemde, hiç kimsenin tekelinde olmamıştır.

11. Benedictus Spinoza, *Oeuvres IV, Traité Politique*, s. 41. 12. *A.g.e.*, s. 42.

13. Benedictus Spinoza, *L'Ethique,* s. 260-2, 275, 277, 205, 316.

14. Benedictus Spinoza, *Oeuvres IV,* Lettres, s. 303.

KAYNAKÇA

Benedictus SPINOZA, *Oeuvres I, Court Traité de la Réforme de l'Entendement, Les Principes de la Philosophie de Descartes, Pensées Métaphysiques*, Paris, Garnier Flammarion, 1966.

———, *Oeuvres II, Traité Théologico-politique,* Paris, Garnier Flammarion, 1965.

———, *Oeuvres IV, Traité Politique,* Lettres, Paris, Garnier Flammarion, 1966.

———, *L'Ethique,* Paris, Gallimard, 1954.

Jean COLERUS, "La vie de B. de Spinoza", *Vies de Spinoza,* Paris, Allia, 1999.

LUCAS, "La vie de M. Benoit de Spinoza", *Vies de Spinoza.*

Alain MINC, *Spinoza, un roman juif,* Paris, Gallimard, 1999.