

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU HUKUKU (GENEL KAMU HUKUKU)
ANABİLİM DALI

TOPLUM SÖZLEŞMESİ DÜŞÜNCESİNDE
DEVLETİN DOĞUŞU
HOBBS, LOCKE, ROUSSEAU

Yüksek Lisans Tezi

Ulaş KARADAĞ

Ankara- 2012

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU HUKUKU (GENEL KAMU HUKUKU)
ANABİLİM DALI

TOPLUM SÖZLEŞMESİ DÜŞÜNCESİNDE
DEVLETİN DOĞUŞU
HOBBS, LOCKE, ROUSSEAU

Yüksek Lisans Tezi

Ulaş KARADAĞ

Tez Danışmanı

Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman SAYGILI

Ankara- 2012

T.C
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU HUKUKU (GENEL KAMU HUKUKU)
ANABİLİM DALI

TOPLUM SÖZLEŞMESİ DÜŞÜNCESİNDE
DEVLETİN DOĞUŞU

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı: Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman SAYGILI

Tez Jürisi Üyeleri:

Adı ve Soyadı

İmzası

.....

.....

.....

.....

.....

.....

Tez Sınavı Tarihi

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. 30.11.2012

Ulaş KARADAĞ

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ	8
-------------	---

BİRİNCİ BÖLÜM

İNSAN DOĞASI, DOĞA DURUMU VE DOĞA YASASI

A. GENEL BAKIŞ	17
----------------------	----

B. THOMAS HOBBS'DA İNSAN DOĞASI, DOĞA DURUMU VE DOĞA YASASI	21
---	----

1.TUKİDİDES VE İNSAN DOĞASI	21
-----------------------------------	----

2. “ <i>HOMO HOMİNİ LUPUS</i> ” & “ <i>BELLUM OMNIUM CONTRA OMNES</i> ”	24
---	----

C. JOHN LOCKE'DA İNSAN DOĞASI, DOĞA DURUMU VE DOĞA YASASI	39
---	----

1.İNSAN DOĞASI, DOĞA YASASI VE DOĞA DURUMU	39
--	----

2.SAVAŞ DURUMU	46
----------------------	----

D. JEAN-JACQUES ROUSSEAU'DA İNSAN DOĞASI VE DOĞA DURUMU	48
---	----

İKİNCİ BÖLÜM

HOBBS, LOCKE VE ROUSSEAU'DA DEVLETİN DOĞUŞU

A.GENEL BAKIŞ.....	63
B. THOMAS HOBBS'DA DEVLETİN DOĞUŞU YA DA SİYASAL TOPLUMA GEÇİŞ.....	64
C. JOHN LOCKE'DA SİYASAL TOPLUMA GEÇİŞ YA DA DEVLETİN DOĞUŞU.....	73
D. JEAN-JACQUES ROUSSEAU'DA TOPLUMSALLAŞMA SÜRECİ VE DEVLETİN DOĞUŞU.....	78
SONUÇ.....	90
KAYNAKÇA.....	97
ÖZET.....	104

“17. Yüzyıldan bu yana dek modern Avrupa’nın siyasal alanı, kısmen toplumsal sözleşme, kısmen de Hegelvari devlet kuramlarınca biçimlendirilmiş bir ananke’nin egemenliği altındadır.”

-Ulus Baker, Dolaylı Eylem¹

“‘Üyelerinden her birinin canını, malını tüm ortak gücüyle savunan ve koruyan öyle bir katılım, bir toplum biçimi bulmalı ki, her birey, bir yandan başkalarıyla birleşmiş, bütünleşmişken öte yandan yalnızca kendine boyun eğsin, eskisi kadar özgür kalsın.’ Toplum Sözleşmesi’nin çözümünü bulacağı temel sorun budur.”

-Jean-Jacques Rousseau, Toplum Sözleşmesi²

¹ Ulus Baker: Dolaylı Eylem, Der. Ege Berensel, Birikim, 2012, İstanbul, s. 53.

² Jean-Jacques Rousseau: Toplum Sözleşmesi, Çev. M.Tahsin Yalım, Kalkedon, 2006, İstanbul, s. 30.

GİRİŞ

Siyasetin ve siyasi erkin, dolayısıyla da *siyasi corpus*'un ortaya çıkışını anlatan toplumsal sözleşme teorileri, siyaset felsefesi ve devlet teorisi alanlarında belirleyici-merkezi bir öneme sahip olmakla birlikte sınırları sadece akademik düzeyde kalan teorik yapılar değillerdir. Yakınlarda yayımlanan bir söyleşi metninde bunun tam da böyle olduğunu vurgulamak için, tek kaygısı kendi varlığını devam ettirmek olan bir “sözleşme”cilik teorisi içinde “özgürlük” kavramına teorik ve pratik alanlar açmanın “lüks” haline geldiği ifade edilirken şöyle deniliyor: “sözleşmecilik sadece bir teori değil, aynı zamanda inandığımız, benimsediğimiz ölçüde öznelliğimizi biçimlendiren, biçimlendirmesi gerektiğine kanaat getirdiğimiz hakikatlerden birine dönüşüyor ve eylemlerimizi yapılandırmaya, onlara yön vermeye başlıyor.”³

Gerçekten de toplumsal sözleşme teorilerinin en temel içeriği olan “toplumun, şehrin ve devletin ortaya çıkışı” matrisi düşünüldüğünde, bunun bir yanıyla bütünsel ve edilgen bir yaşam biçimini inşa ettiği görülebilir. Sözleşmecilik (*Contractualism*) esasen yepyeni siyasal ilişkiler yaratarak günlük yaşamın en çıplak halinden siyasal mekanın toplumsallığına hatta daha da ötesine, siyasi düşüncesin fantazmal sınırlarına kadar, insanın bulunduğu ve bulunabileceği tüm yaşamsal

³ Kaan Atalay & Ömer Albayrak: Sözleşme Teorileri, Cogito, 70-71, YKY, 2012, İstanbul, s.127.

uzamları içleyen bir meta-alan sunuyor bizlere: Bireylerin birer parçası olduğu; farklı tekilliklerin, içinde tamamen kaybolduğu; kapsayan ve hükmeden bir hükümlanlık.

Bu hükümlanlık en klasik imgesini kuşkusuz toplumsal sözleşme teorisinin en somut anlamıyla kendisinde ortaya çıktığı düşünür olan Thomas Hobbes'da bulmuştur: "Hobbes'un *Leviathan*'ının özgün baskısının ilk sayfasında, pek çok küçük bireyi içeren bir hükümdar –taçtan hükümdarlık esasına kadar monarşik hükümdarın bütün nitelikleriyle donanmış bir hükümdar- imgesi vardır. Bu durumda, her birey, en iyi durumda, hükümlanlığın bir parçasıdır; onun bütünlüğü, tek tek her bireyin değil, halkın bütünlüğüdür."⁴

Peki sözleşmeciliğe göre bireyler sadece hükümlanlığın birer parçasıysalar eğer, Gilles Deleuze'un farklı toplumsallık türlerini, insanların daha üstün bir birey oluşturmak için nasıl bir araya gelebileceklerini düşünürken sorduğu şu sorunun sorulması gerekmez mi? "Bir varlık bir başka varlığı kendi dünyasına alıp da, gene içine aldığı ilişkin, kendine özgü dünyasına nasıl saygı duyabilir, onu koruyabilir?"⁵ Deleuze bu soruyu, "ilişkilerin hangi biçimde bir araya gelebileceğini, bireylerin hangi biçimde daha üstün bir kip oluşturabileceğini kendisine sorduğunda, egemenliğin klasik tanımına takılıp kalma olasılığının hala var olduğunu çok iyi bilir."⁶ "Rousseau'yu anımsayalım: onun sorunu, insanların, içlerinden hiçbirine ya

⁴ Judith Revel: Michel Foucault - Güncelliğin Bir Ontolojisi, çev. Kemal Atakay, Otonom, 2005, İstanbul, s.102.

⁵ J. Revel: Michel Foucault, s.100.

⁶ J. Revel: Michel Foucault, s.102.

da oluşturdukları toplama indirgenemeyen, her birini yurttaş olarak genel iradeyle bütünüleştiren üstün bir biçime girmelerinin nasıl sağlanacağıydı.”⁷

Fakat sözleşmeciliğin tersine Deleuze’ün kastettiği ve mümkünlük koşullarını sorguladığı husus, esasen kökten bir değişimi, yeni ve farklı bir toplumsallık imkanının düşünceğini çağırır: “farklı tekillikleri yok etmeden ve aşkınlığı yeniden devreye sokmadan birlik nasıl sağlanır?”⁸ Bu noktada doğrudan Gilles Deleuze’ün sorduğu sorulara cevap verilmesi olanaksız ve bambaşka bir çalışmanın konusu olsa da başlangıçta önemli olan, toplumsal sözleşme teorisini konu edinen bir çalışmanın tam da yukarıdakine benzer yeni bir siyaset düşünce ve farklı bir özgürlük fikrinin geliştirilebilmesi için sözleşme teorisinin temel anahtarlarını aramak amacıyla yola çıkması; sözleşmeciliğe dair eleştirel bir yaklaşım getirme çabası içinde olması gerektiğidir.

Sözleşmecilik siyasi geleneğimizin ve ufumuzun sınırlarını belirlerken, farklı toplumsallık-bir aradalık-bir araya gelme türlerinin sorgulanışı ya da yeni özgürlük alanları yaratma girişiminin faili olduğu her teorik müdahale, toplumsal sözleşme teorisinde ciddi yarıklar açmaktadır. Kısacası, denildiği gibi sözleşmecilik öznelliğimizi bile yönlendiren bir hakikate dönüşebiliyorsa eğer, tam da bu dönüşüm sayesinde bir sınır-kavram haline geliyor ve onun belirlediği alanda gerçekteşecek her teorik deneyim bu yerleşik kategorinin yeniden düşünülmesini gerektiriyor demektir.

⁷ J. Revel: Michel Foucault, s.101.

⁸ J. Revel: Michel Foucault, s.102.

Toplumsal sözleşme kategorisinin yeniden ve bir sınır-kavram olarak düşünülmesini gerektiren bir başka önemli noktayı ise *Kutsal İnsan* kitabında Giorgio Agamben sunmuştur. Tüm sözleşme teorilerinde yer bulan “doğa durumu” kavramının kronolojik olarak şehrin kurulmasından önce gerçekleşmiş gerçek bir dönem olarak değil, şehrin *tanquam dissoluta*, yani çözülmüş veya yıkılmış gibi algılandığı anda ortaya çıkan, şehrin içindeki bir ilke olduğunu belirten Agamben, doğal durumun tam da şehri kuran ve şehrin ortasında bulunan bir eşik (istisna) olduğunu ileri sürer.⁹ Dolayısıyla da Agamben için doğa durumundan hükümlanlığa/devlete ya da başka bir deyişle *tekil bir varoluştan toplumsal bir varoluşa*¹⁰ geçişte sözleşmenin ifade ettiği kuruluş “bir daha yıkılmamak üzere yapılan bir temel değil, toplumsal alanda egemen hüküm biçiminde sürekli işleyen bir ilkedir.”

Bundan başka, egemen hüküm doğrudan doğruya vatandaşların hayatına gönderme yapar; dolayısıyla da vatandaşların hayatı, siyaset kümesinin ilk elemanı, siyasetin *urphänomen*’i olarak” ortaya çıkar.¹¹ Kuşkusuz, egemen iktidarın Agamben’in ifade ettiği gibi doğrudan vatandaşların hayatına gönderme yapması, sözleşmeciliğin insanların hayatları üzerindeki -yukarda sözü edilen- etkisine işaret eder. “Zamansal” olmayan bu Doğa durumu kavramı, dolayısıyla da toplumsal sözleşme kategorisi böylece, varsayılan/mitsel bir bilgi olmaktan çıkarak şehrin,

⁹ Giorgio Agamben: *Kutsal İnsan – Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı, 2001, İstanbul, s. 142-143.

¹⁰ K. Atalay & Ö. Albayrak: *Sözleşme Teorileri*, s. 106.

¹¹ G. Agamben; *Kutsal İnsan*, s. 146.

modern devletin tam ortasında kurucu bir ilke olarak hem egemen iktidarın sürekliliğini sağlayan hem de bireylerin (Agamben'in ifadesiyle *çıplak hayatın*) üzerindeki özgün etkisiyle egemenlik alanının sınırlarını ve işlevini belirleyen bir sınır kavram haline gelir. İşte bu nedenle Agamben, *sözleşme* bağlamına eklemlenen Hobbes'un mitsel bilgisinin, demokrasiyi, egemen iktidar sorunuyla karşılaştığı her yerde güçsüzlüğe mahkum ettiğini ve aynı zamanda demokrasiyi devlet biçiminden bağımsız bir siyaset düşüncesi geliştirmekten aciz hale getirdiğini iddia eder.¹²

Agamben'in düşüncesinde vurgulanan bu son kısım aynı zamanda tüm sözleşme paradigmasının devlet biçim(ler)ine (*form*) –ki bu bizim durumumuzda modern devleti ifade etmektedir- tamamen paralel olduğunu gösterir. Sözleşmecilik devlet biçiminden ayrı bir siyaset düşüncesinin gelişimini imkansız kılıyorsa, kendisinin varlık koşulları da ancak bir devlet biçimiyle birlikte mümkün olabilir. Kuşkusuz orta çağın siyasal çözülüşünden sonra, “idarenin ve hukukun birliğini/bütünlüğünü sağlayacak, şiddet araçlarını kesinleşmiş sınırlar içinde tekel altına alacak, dolayısıyla da bütün tekellerin en önemlisi olan silah ya da şiddet tekeli elinde tutacak”¹³ olan devletin/”Leviathan”ın doğmasını; bu devletin 17.yy’da olgunlaşmasını; hatta ve hatta “devlet akı” kavramının “dolaysız referans olma ve yaygın itibar görme anlamında” esas olarak yine 17.yy’da hüküm sürmesini¹⁴; toplum sözleşmesi düşüncesinden ayrı tutmak mümkün değildir. Öyleyse, toplumsal sözleşme kategorisinin yeniden düşünülmesi en basitinden

¹² G. Agamben: Kutsal İnsan, s. 147.

¹³ Mithat Sancar: “Devlet Akı” Kısacında Hukuk Devleti, İletişim Yayınları, 2010, İstanbul, s. 17.

¹⁴ Mithat Sancar: a.g.e., s. 16-18.

modern devletin ve oluşumunun da yeniden düşünülmesi anlamına gelmektedir ki böyle bir değerlendirmede artık göz ardı edemeyeceğimiz iki unsur yer alır:

- i. Modern devletin oluşumu açısından *toplumsal sözleşme*'nin toplumsallık ve bireyler, dolayısıyla da iktidar ilişkileri üzerindeki etkisi. Çünkü sözleşmeciliğin ortadan kaldırdığı fakat aynı zamanda da ürettiği ve bir noktadan sonra da mahkum ettiği bir çok yeni, tahakkümcü ve totalitaryen ilişki türü vardır.¹⁵
- ii. *Toplumsal sözleşme*'nin kronolojik olarak ileri yürüyen devletin başlangıcındaki bir ilksel bilgi değil de, modern devletin tam ortasında zamansal olmayan kurucu bir ilke olarak okunması. Bu ikincisi, bu çalışmanın temel fikrini ifade etmektedir.

Bu iki unsur aynı zamanda sözleşmeciliğin örtük olarak içerdiği iki muammanın ipuçlarını da sunmaktadır bizlere. Buradaki ipucu aynı zamanda Michel Foucault'un Toplum sözleşmecilerine yönelttiği eleştirilerden biriyle de eşleşmektedir. Foucault sözleşmecileri eleştirirken öncelikle onların iktidar anlayışlarını hedef almaktadır. Burada Slavoj Žižek'in Jürgen Habermas'ın "postyapısalcılık" konusunu ele aldığı kitabında Jacques Lacan isminden neden sadece beş defa söz edildiğini (Žižek bir muamma olarak adlandırır bunu)

¹⁵ K. Atalay & Ö. Albayrak: Sözleşme Teorileri, s. 107.

sorgularken değindiği “tuhaf raslantı”ya benzer bir durum vardır.¹⁶ Foucault’a göre sözleşmecilerin spesifik bir iktidar anlayışları, iktidar ilişkileri üzerine söyleyecek bolca sözleri varken, sorunsallaştırdıkları bir iktidar teorileri yoktur.¹⁷ Nitekim Hobbes da siyaseti siyaset olarak değil “hukuksal” terimlerle düşünerek yeniden kurgulamayı önerir: “hukuk ve meşruiyet birbirlerinden ayrılamazlar.”¹⁸ Buradaki hukuksallaştırma, kuşkusuz, iktidarın bir meta olarak ele alınması eğilimiyle paralellik taşımaktadır. Sözleşmecilerin tümü iktidarı bir meta olarak; mübadelesi mümkün, yasallaştırılarak nitelleştirilebilen bir şey olarak düşünür.¹⁹

Oysa “iktidar kavramına dair eleştirel ve bütünlüklü bir bakış açısı elde edebilmek için iktidarı, öncelikle, doğası gereği somut ve fiili güç kullanımı olarak tezahür eden insan eylemleri arasındaki karşılıklı belirleme, şartlandırma, yönlendirme ilişkileri olarak ele almamız gerekir.”²⁰ Fakat sözleşmecilik iktidar ilişkilerinin bu özgünlüğünü görmezden gelerek daha farklı bir iktidar anlayışı ortaya koymaktadır.

¹⁶ Bu muammanın cevabını Žižek, Habermas’ın kitabının Althusser’le ilgili bir başka tuhaflığında bulur: Althusser’in adının Habermas’ın kitabında hiç geçmemesini Sherlock Holmes’un kullandığı anlamda tuhaf olarak değerlendirmektedir. “Sherlock Holmes, ‘köpeğin tuhaf davranışı’ndan söz eder. Dr. Watson, ‘ama köpek hiçbir şey yapmadı ki,’ deyince de, ‘Tuhaf olan da bu zaten’ diye cevap verir. (y.n)” Slavoj Žižek: İdeolojinin Yüce Nesnesi, çev. Tuncay Birkan, Metis, 2008, İstanbul, s. 19.

¹⁷ K. Atalay & Ö. Albayrak: Sözleşme Teorileri, s. 128.

¹⁸ U. Baker: Dolaylı Eylem, s. 52.

¹⁹ K. Atalay & Ö. Albayrak: Sözleşme Teorileri, s. 128.

²⁰ K. Atalay & Ö. Albayrak: Sözleşme Teorileri, s. 129.

İşte sözünü ettiğimiz bu muammanın cevabını toplumsal sözleşme ile ilgili başka bir tuhaf rastlantıda, insanın toplumsal bir varlık olmasına ilişkin o tuhaf rastlantıda bulabiliriz. Sözleşme teorileri çok önemli bir hususu gözden kaçırmışlar: insanın toplumsal bir varlık olduğunu²¹, daha da önemlisi o varsayımsal toplumsal öncesi durumun toplumsal karakterini. Sözleşmeciliğin kendi teorik içeriğini temellendirebilmesi için insanın toplumsallık (sözleşme) öncesi doğal bir durumunu varsayması gerekir. Bu varsayım ise doğal olarak toplumsallığın kökenlerini dolayısıyla da siyasal iktidar kategorisini, insanlar arası ilişkilerin ve bu ilişkiler toplamının her türlü biçiminde değil, sözleşme anında kurulduğu kabul edilen kesintisiz hukuksal iktidar ediminde arar. Bu iktidar edimini ise yukarıda değinilen, devletin tam ortasındaki kurucu ilke ihtiva etmektedir.

Aslında tüm bu iktidar, toplumsallık ve sözleşmenin kuruculuğunun ne ifade ettiği tartışmaları toplumsal sözleşme teorisinin neden tahakkümcü ve totalitaryen ilişkiler dayattığı sorusuna gönderme yapmaktadır. Hegelci diyalektiğe dayanılarak sorulması gereken soru şu olmalıdır: Tahakküm ilişkileri toplumsal sözleşme teorisine neden içkindir? Bu soru ister istemez bizi daha ilksel bir soruya, toplumsal sözleşme teorisinin hangi teorik yarıktan geçerek toplumu ve devleti kurduğu sorusuna götürür. İşte bu sorulara verilecek tüm yanıt girişimleri de bu defa en başta sorulan (aynı zamanda olabildiğince politik olan) o hayati soruya tekrar gönderir bizi: “Bir varlık bir başka varlığı kendi dünyasına alıp da, gene içine aldığıının ilişkilerine, kendine özgü dünyasına nasıl saygı duyabilir, onu koruyabilir?”²²

²¹ K. Atalay & Ö. Albayrak: Sözleşme Teorileri, s. 121.

²² J. Revel: Michel Foucault, s.100.

Görüldüğü gibi şu ana kadar kısaca, toplumsal sözleşme teorisine dair eleştirel bir yaklaşım geliştirebilmek amacıyla kritik olduğu düşünülen üç izlekten bahsedildi. İşte böyle bir yaklaşım geliştirilebilmek için ilkin bu iç izleği göz önünde tutarak (genel anlamıyla) toplum sözleşmesi teorisinde doğa durumunun ve devletin doğuşu tasavvurunun içeriğinin analiz edilmesi gerekir. Bu analiz ise çalışmamızda sözü edilen izleklerle bağlantılı olmak üzere iki aşamada gerçekleşecektir: 1. *İnsan Doğası, Doğa Durumu ve Doğa Yasası* 2. *Hobbes, Locke ve Rousseau'da Devletin Doğuşu*.

Birbiriyle bağlantılı ve iç içe geçen bu iki bölümün ilkinde Toplum sözleşmesi teorisinde sözleşmenin kuruculuğunun ilk nedenini anlamak için insan doğası ve doğa durumu kavramları incelenecek; ikincisinde sözleşmenin toplumsallığı nasıl oluşturduğu ele alınacaktır. “Bireylerin, bir topluluğun üyeleri olarak, kendi aralarında siyasal bağlılık sözleşmesi yapabilecekleri düşüncesi”nin ilkin İspanyol düşünür Francisco Suarez’de yetkin bir biçimde ortaya çıktığını²³ not ederek belirtmek gerekir ki, teoriyle ilgili farklı yaklaşımları da tartışabilmek amacıyla esas olarak Thomas Hobbes, John Locke ve Jean-Jacques Rousseau’nun düşünceleri incelenecektir.

²³ Cemal Bali Akal: *Modern Düşüncenin Doğuşu: İspanyol Altın Çağı*, Dost, 2010, Ankara, s. 255.

BİRİNCİ BÖLÜM

İNSAN DOĞASI, DOĞA DURUMU VE DOĞA YASASI

“‘Batılı’ diye adlandırdığımız insanlar 2000 yılı aşkın bir zamandır kendi içsel varlıklarının hayaletinin daimi tasallutu altındadırlar: Öyle açgözlü ve kavgacı bir insan doğası hayaletidir ki bu, bir yolu bulunup hükmedilmediği takdirde, toplumu anarşiye sürüklemesi kaçınılmazdır.”

-Marshall Sahlins, Batının İnsan Doğası Yanılsaması²⁴

A. GENEL BAKIŞ

İnsan doğası ve doğa durumu kavramları siyasal düşünce tarihi ve siyasal hukuk alanında daima değişik bağlamlarla sorunsallaştırılan belirleyici konumlara sahiptir. Doğa durumunun yalnızca devletin yasal temelleri konusuna ışık tutacak hipotetik bir araç mı; siyasal hukuk alanında en temel ilkelerin kendisinden türetileceği bir hipotez mi; yoksa gerçek tarihsel bir sürecin başlangıç noktası olarak tarihsel bir gerçeklik mi olduğu her zaman önemli bir tartışma konusu olmuştur.²⁵

²⁴ Marshall Sahlins: Batının İnsan Doğası Yanılsaması, Çev. Emine Ayhan, Zeynep Demirsü, BGST, 2012, İstanbul, s. 9

²⁵ Gülnur Savran: Sivil Toplum Ve Ötesi, Alan Yayıncılık, 1987, İstanbul, s. 24

İnsan doğası kavramının sözleşmeciliğin kuruculuğu noktasında günyüzüne çıkan önemi ise sadece toplumsallığa geçiş bağlamında değil, monarşi ve cumhuriyet düşüncelerinin oluşumu açısından da geçerlidir. Çünkü -birazdan farklı düşünürlerce ele alınışı ayrıntılı biçimde anlatılacak olan- “insan doğası”nın nasıl denetim altına alınacağı konusunda “siyaset bilimi, esas itibariyle tezat içinde olan iki alternatif biçimde, karşımıza çıkar: Bu alternatifler, hiyerarşi ve eşitlik; monarşik otorite ve cumhuriyetçi güçler dengesidir. Başka bir deyişle bu iki biçim, ya insanların doğal öz çıkarlarını dışsal bir güç vasıtasıyla kısıtlayan bir tahakküm sisteminden oluşur veya özgür ve eşit güçlerin olduğu, her bir gücün çatışan tikel çıkarlarının ortak çıkarda uzlaştığı, kendi kendini örgütleyen bir sistemden.”²⁶ Kısaca insanlığın güç ve kazanca yönelik doğal arzularının denetimi ya egemen bir güç tarafından ya da bir güç dengesi tarafından gerçekleştirilecektir.²⁷ İşte bu iki alternatif bize monarşi ve cumhuriyet düşüncelerinin de temelini sunar.

Ele alacağımız ilk düşünür olan Thomas Hobbes’un seçimi ise tabi ki; “doğası açısından, devleti belirli ve değişmez yasalarla yöneten tek kişinin yönetimi”²⁸ olan monarşiden yana olacaktır. Yaşadığı dönemdeki özgürlükçü devinimlere karşı çıkarak mutlak yönetimi savunmuş olan Hobbes’a²⁹ göre çözüm, kuşkusuz iç savaş konusundaki ampirik bilgilerinden de dolayı, insanların daima

²⁶ Marshall Sahlins: Batının İnsan Doğası Yanılsaması, s. 9.

²⁷ Marshall Sahlins: a.g.e., s. 12.

²⁸ Louis Althusser: Politika ve Tarih, Çev. Ömür Sezgin, Alaeddin Şenel, Verso, 1987, Ankara, s. 49.

²⁹ Afşar Timuçin: Düşünce Tarihi-2: Gerçekçi Düşüncenin Gelişimi, Bulut, 2005, İstanbul, s.134.

kendilerine fayda sağlaması yönündeki doğuştan eğilimin zor yoluyla engellenmesi ve bir hükme bağlanmasından geçiyordu.³⁰

“Doğa her insana her şey üzerinde bir hak vermiştir. Eş deyişle, saf doğa durumunda ve insanlar birbirleriyle yaptıkları sözleşmeler yoluyla kendilerini bağlamadan önce, herkese herhangi birine istediğini yapma, arzuladığı ve elde edebileceği her şeye sahip olma, bunları kullanma ve bunların tadını çıkarma izni verilmişti”³¹

“Bütün insanların tecrübeyle bildiği ve kimsenin inkar etmediği bir ilkeyi, yani insan eğilimlerinin doğası gereği böyle olduğunu ve zorlayıcı bir iktidarın salacağı korkuyla frenlemediği takdirde, bütün insanların birbirine kuşku ve korkuyla yaklaşacağını ve doğal hakkı doğrultusunda olabileceği gibi, zorunluluktan dolayı da elindeki gücü kendisini savunmak amacıyla kullanmaya mecbur kalacağını tespit ettim”³²

İlerde görüleceği üzere Hobbes’un kuramı hipotetiktir ve egemenliğin olmadığı bir durumun nasıl olacağını kuramsal bir kurguyla, bir analogiyle sergilemektedir.³³ Hobbes’un doğa durumu, siyasetin olmadığı kronolojik bir

³⁰ Marshall Sahlins: Batının İnsan Doğası Yanılsaması, s. 20.

³¹ Thomas Hobbes: De Cive – Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri, Çev. Deniz Zarakol, Belge Yayınları, 2007, İstanbul, s. 28.

³² T. Hobbes’ten aktaran M. Sahlins: a.g.e., s. 20.

³³ Gülnur Savran: Sivil Toplum Ve Ötesi, s. 24.

dönemde insanlığın durumunun nasıl olduğunu betimlemek yerine ortak bir gücün yokluğunda insanın durumunun ne olacağını anlatır.³⁴

Öte yandan “Hobbes, çeşitli toplumsal sözleşme kuramlarına yol açan genel ruhun tipik bir örneğidir.”³⁵ Özellikle döneminde büyük etki yaratmış olan, tartışma ve akıl yürütme biçiminin yarattığı yöntemini kullanarak sorguladığı esas nokta devletin ampirik kökeni değil, toplumsal ve siyasal düzenin geçerliliğidir.³⁶

³⁴ Gülnur Savran: Sivil Toplum Ve Ötesi, s. 24.

³⁵ Ernst Cassirer: Devlet Efsanesi-İnsan Üstüne Bir Deneme, Çev. Necla Arat, Say Yayınları, 2005, İstanbul, s. 358.

³⁶ Ernst Cassirer. Devlet Efsanesi, s. 359.

B. THOMAS HOBBS'DA İNSAN DOĞASI, DOĞA DURUMU VE DOĞA YASASI

1. TUKİDİDES VE İNSAN DOĞASI

“Homeros ve Vergilius, Horace, Sofokles,

Plautus, Euripidies, Aristofanes,

*Bunları Biraz anlıyorum, ama o kadar; ne ki hepsinin
arasında Beğendiğim olmadı Tukidides kadar.*

Demokrasinin bir ahmak işi olduğunu söylüyor,

Cumhuriyetten daha bilgece olanın ise bir Kral.”

-Thomas Hobbes³⁷

Hobbes'un insan doğası ve doğa durumu kavramlarını nasıl ele aldığını incelemekten önce bu kavramlara yaklaşımıyla Agamben'in [Hobbes'un] “doğa durumu” değerlendirmesi arasındaki bağlantıyı kurabilmek adına M.Ö. 460 – M. Ö. 395 yılları arasında yaşamış, Sparta ile Atina arasında gerçekleşen Peloponez Savaşı tarihinin yazarı Antik Yunan Tarihçisi Tukidides'i hatırlamak gerekir. Çünkü Tukidides'in Peloponez Savaşı'nda gerçekleşen Korfu iç savaşı ile ilgili anlatıları, (Tukidides'i Yunanca'dan İngilizce'ye ilk çeviren düşünür olan) Hobbes'un insan doğası kavramı ile Agamben'in değerlendirmesi arasındaki nedensellik bağını ortaya

³⁷ T. Hobbes'tan aktaran Sahlins: Batının İnsan Doğası Yanılsaması, s. 19.

koyar. Aynı zamanda Hobbes araştırmacılarına göre Hobbes'un insan doğası kavrayışı kaynağını Tukidides'in bu iç savaş ile ilgili anlatısında bulur.³⁸

Bu bölümde “Korfu’da ‘azınlığın’ ‘çoğunluğa’ karşı başlattığı bir isyan anlatılır: Sparta’yla müttefik oligarşik bir rejim kurarak şehrin Atina’yla ittifakını bozmak isteyen imtiyazlı sınıfın halkın demokratik yönetimine karşı giriştiği bir isyandan söz edilir. Yasaya ve dine karşı küfrü de içeren bir dizi şiddetli çatışmada taraflardan önce biri sonra diğeri zafer kazanır. Spartalıların oligarkların yanında, Atinalıların ise halkın yanında duruma müdahale etmesiyle kayıplar artar. Sonunda, Atina donanması şehri ablukaya alır. Bunun üzerine oligarşi yanlıları çıkırından çıkmış bir güruhun ellerinde kanlı bir katliama uğrarlar”³⁹:

“Korkyralılar Atinalılar’dan yardım geldiğini haber alınca ilk olarak surların dışında bekleyen Messenialılar’ı içeri aldılar. Onların limandan Hyllaikos limanına gitmelerini istediler. Bu arada karşılarına çıkan herkesi öldürdüler. Daha sonra ise gemilere binecek olan arsitokratları indirerek öldürdüler. Hera tapınağındaki elli yalvarıcıyı mahkemeye çıkarmaya razı ettiler. Bu adamlar yargılandı ve ölüm cezasına çarptırıldı. Diğer yalvarıcılar ise başkalarının mahkemede neler yaşadıklarını öğrendiklerinde birbirlerini öldürdüler. Kendisini ağaçlara asanlar da vardı. Özetlemek gerekirse hepsi intihar etti. Eurymedon komutasındaki Atina gemileri bir hafta boyunca kentte kaldılar. Bu sırada Korkyralılar demokrasi karşıtlarını idam ettiler. Ayrıca alacak verecek tartışmaları yüzünden ya da başka

³⁸ M. Sahlins: Batının İnsan Doğası Yanılsaması, s. 19.

³⁹ M. Sahlins: Batının İnsan Doğası Yanılsaması, s. 15.

bahanelerle birbirlerini öldürenler de oldu. Kısacası her türlü kötülük yapıldı. İnsanlar, babalar, oğullar, herkes birbirini öldürüyordu. Yalvaranlar bile tapınakların içinde katledildiler. Hatta Dioynsos tapınağında da duvarın içinde öldürülenler vardı.”⁴⁰

Tukidides sonrasında şehirdeki iç savaşın neden olduğu sivil çöküşü Atina’daki veba salgınından bahseder gibi anlatır: “çünkü burada dizginlerinden boşanan veba salgının adı insan doğasıdır”.⁴¹

Şimdi Agamben’in doğa durumu kavramını kronolojik olarak şehirden önce gelen varsayımsal/mitsel bir bilgi olarak değil de şehrin *tanquam dissoluta* yani yıkılmış gibi algılandığı anda ortaya çıkan, şehrin içindeki bir bilgi olarak değerlendirmesinin sebebini anlayabiliriz. Çünkü aynı Korfu’daki iç savaşta olduğu gibi şehrin yıkılmış gibi algılandığı bir anı, kargaşa anını tasvir eder doğa durumu. İnsan doğasının en zapt edilemez tutkuları da serbest kalmıştır bu doğa durumunda. Kısaca insan doğası ile doğa durumu arasındaki ilişki iç savaşa dair Tukidides’in söylediklerinde olduğu gibi karşımıza çıkmaktadır: “İnsanların yaşamları bir anda değişti. Yasalara uygun davranılmadı, kendi tutkularını dizginleyemeyen insanlar herkesin gözleri önünde yasaları küçümseyerek türlü türlü suçlar işlediler.”⁴²

⁴⁰ Thukydides: Peloponnessos Savaşları, Çev. Furkan Akderin, Belge Yayınları, 2010, İstanbul, s. 149.

⁴¹ M. Sahlins: Batının İnsan Doğası Yanılsaması, s. 16.

⁴² Thukydides: Peloponnessos Savaşları., s. 152.

2. “HOMO HOMINI LUPUS” & “BELLUM OMNIUM CONTRA OMNES”

“Devlet olmadıkça, herkes herkese karşı daima savaş halindedir. Buradan şu açıkça görülür ki, insanlar hepsinin birden korku altında tutacak bir güç olmadan yaşadıkları vakit, savaş denilen o durumun içindedirler; ve bu savaş herkesin herkese karşı savaşıdır.”

-Thomas Hobbes, Leviathan⁴³

Leo Strauss Doğal Hak ve Tarih adlı eserinin Hobbes başlıklı bölümünde şöyle der: “Hobbes’un üzerine kendi binasını inşa edeceği kıtayı bulan kişi, Colomb’dan daha büyük bir kaşif olan Machiavelli’ydi.”⁴⁴ Çünkü Machiavelli kendisinden önceki klasik siyaset felsefesinin “insan nasıl yaşamalı?” sorusuna sert biçimde başkaldırmış ve onun yerine “insanlar gerçekte nasıl yaşıyorlar” sorusundan hareket ederek toplumsal düzen sorununa yaklaşmıştı.⁴⁵ Bunu yaparken ise “Machiavelli, ‘gerçekçi’ bir siyaset felsefesi arayışını sivil toplumun temellerine ilişkin düşüncelerle, yani neticede insanın içinde yaşadığı bütüne ilişkin düşüncelerle haklılaştırıyordu.”⁴⁶ İşte Machiavelli’nin açtığı bu yolda Hobbes, insanın doğru

⁴³ Thomas Hobbes: Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti, Çev. Semih Lim, YKY, 2012, İstanbul, s. 101.

⁴⁴ Leo Strauss: Doğal Hak Ve Tarih, Çev. Murat Erşen-Petek Onur, Say, 2011, İstanbul, s. 208.

⁴⁵ Leo Strauss: Doğal Hak Ve Tarih, s. 209.

⁴⁶ Leo Strauss: Doğal Hak Ve Tarih, s. 210.

düzen ve bu düzenin kuruluş koşulları hakkında bilgi sahibi olmaksızın iyi düzeni kuramayacağı fikrini benimsemişti. O, insanların doğa durumundan toplumsal duruma geçmesini sağlayan doğa yasalarını incelerken şunun farkındadır: Doğal yasanın temelini insanın yönelmiş olduğu amaçta değil, insanın kökenlerinde, yani *prima natura*ede ya da daha ziyade *primum natura*de aramak gerekiyordu.⁴⁷

Büyük eseri *Leviathan*'ın birinci bölümünün ilk cümlesinde Hobbes esasen, [Heidegger'in sonradan (20.yy'da) yerle bir edeceği] batı metafiziğinin klasik nesne-özne ikiliğini benimsediğini ve devam ettirdiğini duyurur:

“İnsanın düşünceleriyle ilgili olarak, ilkin, onları *tek tek*, daha sonra da bir dizi halinde, yani birbirine bağımlılıkları içinde, ele alacağım. Tek tek, her biri, bizim dışımızdaki, genellikle nesne denilen bir varlığın bir niteliği veya bir başka özelliğinin simgesi veya görüntüsüdür. Bu nesne, gözler, kulaklar ve insan vücudunun diğer kısımları üzerinde iz bırakır; bu iz bırakmaların çeşitliliği nedeniyle bir görüntüler çeşitliliği yaratır.”⁴⁸

Hemen sonrasında ise *Görüntüler ve hayaller* başlıklı paragrafında, insanların gördükleri görüntülerden ve hayallerden söz ederken bu defa en basit ifadelerle aşkınlık düşüncesine olan bağlılığını ortaya koyar: “Fakat, şüphe yok ki, Tanrı ve sadece Tanrı doğaüstü görüntüler yapabilir(...)”⁴⁹ Bu iki anlayışın benimsenmesi,

⁴⁷ Leo Strauss: *Doğal Hak Ve Tarih*, s. 211.

⁴⁸ Thomas Hobbes: *Leviathan*, s. 23.

⁴⁹ Thomas Hobbes: *Leviathan*, s. 29.

özellikle Hobbes'un siyaset felsefesinin başlangıç noktasını düşündüğümüzde önem kazanmaktadır. İnsan davranışlarını keşfetmenin ve barışçıl, istikrarlı bir toplumu oluşturmanın olanaklarını düşünen Hobbes'un siyaset felsefesinin bu başlangıç noktasını ise insan doğasının bilinmesi oluşturur.⁵⁰ O, insanların neden bir araya gelerek bir devlet çatısı altında toplanmak istediklerini ve nasıl davranmak zorunda olduklarını buradan yola çıkarak düşünmeye başlar.⁵¹ Bunu yaparken ise daha en başta, kendi iktidar ve egemenlik anlayışıyla ilgili ipuçlarını vermiştir bile. Hobbes'un devletin aşkınlığı, hükümdarın tebaasına olan aşkınlığı dolayısıyla da devlet anlayışı; onun insan doğasını incelerken benimsediği yöntemlerle doğrudan ilgilidir.

Hobbes kendisini siyaset felsefesinin ya da siyaset biliminin kurucusu olarak görür.⁵² Hobbes'a göre kendinden önceki düşünürler bilimsel bir yönteme sahip olmadıklarından politika felsefesini veya bilimini kuramamışlardı.⁵³ O ise analitik-sentetik yöntemi, ya da başka bir ifadeyle ayırma-birleştirme yöntemini politika felsefesine uygulayarak devleti anlamaya çalışmıştı⁵⁴: “Yöntemim söz konusu olduğunda, ne kadar açık olursa olsun, retorik söylevin geleneksel yapısını kullanmanın tek başına yeterli olmayacağına karar verdim. Aksine, bir devleti oluşturan şeylerle başlayıp, onun nasıl ortaya çıktığı, aldığı biçimler ve adaletin ilk

⁵⁰ Filiz Zabcı: Thomas Hobbes: Devlet ya da “Ölümlü Tanrı”ya Övgü; Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler, Ed. Mehmet Ali Ağaoğulları, İletişim, 2011, İstanbul, s. 432.

⁵¹ Filiz Zabcı: a.g.e., s.432.

⁵² Leo Strauss: Doğal Hak Ve Tarih, s. 197.

⁵³ Solmaz Zelyut Hünler: Dört Adalı, Paradigma, 2003, İstanbul, s. 18.

⁵⁴ Solmaz Zelyut Hünler: Dört Adalı, s. 18.

kökeni ile devam etmem gerekiyordu. Zira bir şey en iyi, onu oluşturan şeyler ile bilinebilir. Nasıl otomatik bir saate ve diğer karmaşık aletlerde parçaların ve çarkların fonksiyonları, bu aletler sökülüp malzemeleri, şekilleri ve devinimleri ayrı ayrı incelenmediği sürece anlaşılamazsa; devletin hakkının ve yurttaşların görevlerinin incelenmesinde de, devleti gerçekten parçalara ayırmamak da öyle olduğunu düşünmemiz (...)gerekmektedir.”⁵⁵

Dolayısıyla devleti anlamak için onu oluşturan parçaları birbirinden ayırmak ve o parçaların doğasını anladıktan sonra onları tekrar birleştirmek gerekecektir. Eş deyişle, sanki politik toplum dağılmış gibi bakılmalıdır.⁵⁶ Bu ise tam da Agamben’in sözünü ettiği şeydir: Hobbes doğa durumuyla politik toplumun dağılmış, şehrin *tanquam dissoluta* yani yıkılmış gibi algılandığı anı betimlemektedir.

Hobbes bu yöntemi izleyerek ilk sıraya, politik toplumu oluşturan parçalar olan, insanları koyar: “(..) eş deyişle insan doğasının ne olduğunu, bir devletin kurulması için hangi özelliklerinin uygun olduğunu ve hangilerinin olmadığını, insanların nasıl olup da bir arada yaşamak istediklerini anlamamız, gerekmektedir.”⁵⁷ Tam bu noktada belirleyici olan husus ise Hobbes’un herkes tarafından kabul edildiğini belirterek benimsediği ilkedir. Hobbes ilkin insanların doğal karakterleri gereği genel bir gücün korkusu tarafından denetim altına alınmadıkça birbirlerine güvenmeyeceklerini ve birbirlerinden korkacakları, dolayısıyla da herkesin kendi

⁵⁵ Thomas Hobbes: De Cive, s. 11.

⁵⁶ Solmaz Zelyut Hünler: Dört Adalı, s. 19.

⁵⁷ Thomas Hobbes: De Cive, s. 11.

başının çaresine bakmak zorunda kalacağı yolundaki görüşü ifade eden ve deneyimsel olduğu söylenen ilkedен bahseder.⁵⁸ Artık yavaş yavaş, insan doğasına dair bilgileri sunmaya başlamıştır:

“Bazıları bu ilkeyi kabul etmenin doğrudan sadece insanların kötü olduğu değil (sert de gözüксе bunu kabul etmek zorundayız zira bu, Kutsal Kitap’ta açıkça söylenmektedir) ama aynı zamanda insanların doğaları gereği kötü olduğu (ama bunu Tanrı’ya saygısızlık etmeden yapamayız) sonucuna yol açacağını düşüncesiyle, buna karşı çıkmaktadır. Fakat bu ilkedен insanlar doğaları gereği kötüdür sonucu çıkmaz. Zira iyi ile kötüyü birbirinden ayıramayacağımızdan, iyilerden daha az sayıda kötü insan olsa bile, dürüst ve iyi insanlar mümkün olan her yolla kendilerini korumak için diğerlerini izleme, onlara güvenmeme, tedbirli olma ve diğerlerinden daha güçlü olma ihtiyacı içindedirler.”⁵⁹

Hobbes’a göre insanda, diğer duyguların veya tutkuların ondan türediği iki tür ilkel duyum vardır: Arzu ve nefret; veya isteme ve kaçınma duyumları.⁶⁰ İnsan arzuladığı nesneye ulaşırsa haz; nefret ettiği ya da kaçındığı şeye maruz kalırsa ise acı hissetmektedir. Dolayısıyla Hobbes’a göre insan haz peşinde koşan ve acıdan kaçan bencil bir varlıktır. Bunun kökeninde yatan içgüdü ise kendini koruma ve yaşamını sürdürme içgüdüsüdür.⁶¹ Gerçekten de insan kendi gereksinimlerinin tutsağıdır ve her defasında davranışlarının gerçek nedenini ussal gerekçelerle örterek,

⁵⁸ Thomas Hobbes: Leviathan, s. 11.

⁵⁹ Thomas Hobbes; Leviathan, s. 12.

⁶⁰ Solmaz Zelyut Hünler: Dört Adalı, s. 19.

⁶¹ Solmaz Zelyut Hünler; Dört Adalı, s 19.

çıkarlarının peşinde koşmaktadır.⁶² Peki sürekli arzulararak, çıkarlarının peşinde koşan bu insanın arzularına ulaşma koşulu nedir? Bu koşul insanda, yaşama iç güdüsüyle birleşerek güç isteme duygusunu yaratır. “Güç isteği, Hobbes’a göre bütün geri kalan isteklerin kendisine indirgenebileceği bir istektir ve onun antropolojisinin göbeğinde durur.”⁶³

Hobbes’un devletini kuracak olan şey, işte tüm bu duyguların ve içgüdülerin arkasında yatan iki dürtüdür: ölüm korkusu ve güvenlik isteği. Ölüm korkusu insanların ortak bir güce itaat etmelerinin başlangıcıdır ve sözleşmenin varlık nedeni de güvenlik isteği olacaktır.⁶⁴ Herkesin güç istediği ve arzularının peşinde koştuğu bir ortamda insanlar hayatta kalabilmek için birbirlerinden korunmalıdırlar. Ölüm korkusu ve güvenlik isteği duyan insan, bu nedenle geleceği düşünmek zorunda kalır ve sadece kendisine özgü olan bir diğer yeteneğiyle, yani konuşarak, güvenilir bir ortamda bir arada yaşamanın olanaklarını arar: İşte bu birleşim insanları Hobbes’un devletini kurmaya götürmüştür.⁶⁵ Nitekim Leviathan’da şöyle der:

“Devlet olmadıkça, herkes herkese karşı daima savaş halindedir. Buradan şu açıkça görülür ki, insanlar hepsini birden korku altında tutacak genel bir güç olmadan

⁶² Ayhan Aydın: Düşünce Tarihi ve İnsan Doğası, Gendaş, 2004, İstanbul, s. 160.

⁶³ Solmaz Zelyut Hünler: Dört Adalı, s. 19.

⁶⁴ Cemal Bali Akal; İktidarın Üç Yüzü, Dost, 2012, Ankara, s. 96.

⁶⁵ Solmaz Zelyut Hünler; Dört Adalı, s. 20.

yaşadıkları vakit, savaş denilen o durumun içindedirler; ve bu savaş herkesin herkese karşı savaşıdır. (*bellum omnium contra omnes*)”⁶⁶

Eserinin bir başka bölümünde ise devletin varlık sebebini açıklarken bir karşılaştırmaya başvurur Hobbes. Aristoteles’in siyasal varlıklar olarak düşündüğü karıncalar ve arıların zorlayıcı bir güç olmadan toplum halinde yaşayabilmelerini mümkün kılan şey; onların insanlar arasında savaşa neden olan şeref ve itibar için rekabet halinde olmamaları; özel çıkarları ve ortak çıkarlarının örtüşmesi; akıldan yararlanmadıkları için yanlışlık, haksızlık ve zarar gibi durumların kargaşaya sebebiyet vermemesi; dolayısıyla da muhalefet, eleştiri ve egemenlik kaygılarının bulunmamasıdır.⁶⁷ Karınca ve arı toplulukları doğal olarak uzlaşma varmış bütünlüklü topluluklardır. Oysa yukarıda sayılan durumların tam aksinin geçerli olduğu insanlar arasındaki uzlaşma ancak zorunluluktan doğar ve yapay bir biçimde sağlanabilir. Rekabet, kıskançlık ve nefret, doğuştan eşit olan insanlar arasında nihayet savaşın doğmasına sebep olur. Kısaca devlet, insanın insanla savaşından doğacaktır.

Gerçekten de Hobbes Leviathan’ın 13. Bölümü olan *Mutluluğu ve Mutsuzluğu Bakımından İnsanlığın Doğal Durumu Üzerine* başlıklı bölüme, insanlar doğuştan eşittir, diyerek başlar ve insanları savaşa, oradan da barışa götüren doğa durumunu betimler.⁶⁸ “Argümanı kısaca şöyledir. İnsanlar doğuştan eşittir; eşitlikten

⁶⁶ Thomas Hobbes: Leviathan, s. 101.

⁶⁷ Thomas Hobbes: Leviathan, s. 135.

⁶⁸ Thomas Hobbes: Leviathan, s. 99.

güvensizlik doğar; güvensizlikten savaş doğar.”⁶⁹ Ona göre doğa insanları bedensel ve zihinsel olarak öyle eşit yaratmıştır ki, bir insan başkasına göre bedence çok daha güçlü olsa bile, zayıf olan kişi gizli bir düzenle ya da kendisiyle aynı tehlike altında bulunan kişilerle birleşerek, en güçlü kişiyi öldürmeye yetecek kadar güçlüdür.⁷⁰ İşte bu yetenek eşitliğinden amaçlara erişme umudundaki eşitlik doğar ve dolayısıyla iki kişinin arzularını gerçekleştirmedeki bu eşit umudu birbirlerini yok etmelerine ve egemenlik altına almalarına neden olur.⁷¹ “Bu nedenledir ki, bir istilacının herhangi bir başka tek kişinin gücünden korkmadığı bir durumda; eğer ekilir, biçilir, yapı kurulur ve kendisine iyi bir yer edinilirse, başkalarının onu yalnızca emeğin ürününden değil, canından ve özgürlüğünden de yoksun kılmak için güçlerini birleştirip gelmeleri beklenebilir. Ancak yeni istilacı da başka bir istilacının tehdidi altındadır.”⁷²

Buradan doğan güvensizlik duygusu sebebiyle, Hobbes’un *bellum omnium contra omnes* olarak adlandırdığı savaşın tohumları atılır. Çünkü kendisini güvensiz hisseden herhangi bir kimsenin bu duygudan kurtulabilmesi için Hobbes’a göre, onun için tehlikeli sayılmayan büyüklükte bir güç kalmayana kadar insanları hakimiyeti altına alması gerekir.⁷³

⁶⁹ Solmaz Zelyut Hünler: Dört Adalı, s. 22.

⁷⁰ Thomas Hobbes: Leviathan, s. 99.

⁷¹ Thomas Hobbes: Leviathan, s. 100.

⁷² Thomas Hobbes: Leviathan, s. 100.

⁷³ Thomas Hobbes: Leviathan, s. 100.

Hobbes insanın doğasında bulunan bu kavga haline dair üç neden ileri sürer: Rekabet, güvensizlik ve şan, şeref. Bunların ilki insanı kazanç için, ikincisi güvenlik için, üçüncüsü ise şöhret için mücadele etmeye itmektedir.⁷⁴ Hobbes bu ilişkiyle ilgili şunları yazar:

“Birincisi başka insanların kişiliklerine, karılarına, çocuklarına ve hayvanlara egemen olmak için şiddet kullanır; ikincisi, kendilerini korumak için; üçüncüsü ise, kendi kişiliklerine yönelik olarak doğrudan doğruya veya hısımları, arkadaşları, milletleri, meslekleri veya adları dolayısıyla, bir söz, bir gülümseme, farklı bir görüş ve başka bir aşağılama işareti gibi küçümsemelere karşı şiddet kullanır.”⁷⁵

İşte Hobbes’un esas olarak devletin kaynağını ve zorunluluğunu, dolayısıyla da sözleşmenin kuruculuğunu temellendirmek için dayandırdığı “doğa durumu” bu noktada ortaya çıkar. Hobbes’a göre, insan, doğası gereği toplumsal bir varlık olmadığı için doğa durumunda da toplumsal hiçbir şey yoktur.⁷⁶ Görüleceği üzere Hobbes bu noktada Antik-Yunan Felsefesinden ayrılarak *zoon politikon*’u reddeder. Öyleyse bir diğeri için rakip sayılan ve yok edilmesi ya da egemenlik altına alınması gereken insanlar bu nedenle sürekli olarak savaş halindedir. Böyle bir savaşın getireceği sıkıntıları ise Hobbes şöyle tasvir eder:

⁷⁴ Thomas Hobbes: Leviathan, s. 101.

⁷⁵ Thomas Hobbes: Leviathan, s. 101.

⁷⁶ Solmaz Zelyut Hünler: Dört Adalı, s. 20.

“Dolayısıyla herkesin herkese düşman olduğu bir savaş zamanı nelere yol açıyorsa; insanların, kendi güçlerinden ve yaratıcılıklarıyla sağladıkları şeylerden başka güvenceleri olmadan yaşadıkları bir dönem de aynı şeylere yol açar. Böyle bir ortamda çalışmaya yer yoktur; çünkü çalışmanın karşılığı belirsizdir: ve dolayısıyla toprağın işlenmesine de yer yoktur(...)Hepsinden kötüsü, hep şiddetli ölüm korkusu ve tehlikesi vardır; ve insan hayatı yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa sürer.”⁷⁷

Hobbes eserine böyle bir savaşta hiçbir şeyin adalete aykırı olamayacağını söyleyerek devam eder.⁷⁸ Gerçekten de doğa durumunda ne iyi ve kötü ne de adalet ve adaletsizlik vardır.⁷⁹ Böyle bir savaşın sonucu doğru ve yanlış, adalet ve adaletsizlik kavramlarının olmamasıdır aynı zamanda. Çünkü genel bir gücün olmadığı yerde, Hobbes’a göre yasa da yoktur. Dolayısıyla yasa olmayan yerde adaletsizlik de olmayacaktır.⁸⁰ Böylece onda adalet, toplum, yasa ve barışın doğal değil yapay olduğunu görürüz.⁸¹ Hobbes cebir ve hilenin savaşta en büyük iki erdem olduğunu ifade eder. Daha önce de söylendiği gibi ona göre doğa durumunda sadece kavga vardır ve kavganın iki temel zorunluluğu ise cebir ve hiledir.⁸² Hobbes, Leviathan’ın 14. Bölümünün başında doğal haktan bahsederken Machiavelli’yi hatırlatır biçimde şöyle yazar:

⁷⁷ Thomas Hobbes: Leviathan, s. 101.

⁷⁸ Thomas Hobbes: Leviathan, s. 102.

⁷⁹ Solmaz Zelyut Hünler: Dört Adalı, s. 21.

⁸⁰ Thomas Hobbes: Leviathan, s. 103.

⁸¹ Solmaz Zelyut Hünler: Dört Adalı, s. 21.

⁸² Ayhan Aydın: Düşünce Tarihi Ve İnsan Doğası, s. 161.

“Yazarların genelde *jus naturale* dedikleri Doğal Hak, kendi doğasını, yani kendi hayatını korumak için kendi gücünü dilediği gibi kullanmak ve, kendi muhakemesi ve aklı ile, bu amaca ulaşmaya yönelik en uygun yöntem kabul ettiği her şeyi yapma özgürlüğüdür.”⁸³

Öyleyse doğal hak, insanlara diğerlerini öldürme hakkını ve özgürlüğünü sağlar. Doğa durumunda insanların esas olarak sahip oldukları biricik ve en büyük özgürlük birbirlerini öldürme özgürlükleri olacaktır.⁸⁴

Tüm bunlarla birlikte doğa durumunda mülkiyetin, egemenliğin, senin ve benim ayrımının da bir anlamı olmayacaktır; herkes eline geçirebildiği şeye, onu elinde tutabildiği sürece sahiptir.⁸⁵ İşte toplum içinde yaşayan insanlara ait tüm niteliklerin ortadan kalktığı; yasa, adalet, özgürlük ve barış imkanlarının bulunmadığı; mülkiyetin ve egemenliğin karşılığının olmadığı bir doğa durumunda; insan insanın kurdudur (*Homo homini lupus*), der Hobbes.

Artık o beklenen sorunun sorulma zamanı gelmiştir Hobbes için: insanları barışa yöneltecek, dolayısıyla da doğa durumundan toplumsal duruma geçişi sağlayacak duygular nelerdir? “İnsanları barışa yönelten duygular şunlardır” der Hobbes: “Ölüm korkusu, rahat bir hayat için gerekli şeyleri elde etmek arzusu ve

⁸³ Thomas Hobbes: Leviathan, s. 103.

⁸⁴ Solmaz Zelyut Hünler: Dört Adalı, s. 21.

⁸⁵ Thomas Hobbes: Leviathan, s. 103.

çalışarak onları elde etmek umudu.”⁸⁶ Peki akıl? Akıl, insanların üzerinde anlaşabilecekleri uygun barış şartlarının gösterir ki bu şartlara da Doğa Yasaları adını vermiştir Hobbes.⁸⁷ Burada Hobbes’a göre akıl, sonradan Kant’ın akıl adını verdiği yetidekine benzer bir görev görür. Alain Badiou yakınlarda gerçekleşen bir konferansta Kantçı akıl kategorisini şöyle anlatır: “Kant’a göre, biliyorsunuz, aklın fikirleri vardır. Bu fikirlerin deneyimde hiçbir kurucu gücü yoktur, bu nedenle de nedensellik veya zorunluluk gibi deneyim kategorileri değildirler. Bu kategorilerin kaynağı “idrak”tır, yani bilme olanağını şart koşturamaz akıl. Ona ait fikirlerin işlevi salt düzenleyicidir. Deneyimin sunduğu gerçek bir bilginin mecrası olmasalar da bu fikirler, deneyime sorulmasında yarar olan soruların ifade edilebilmesi için birtakım kurallar ve perspektifler koyarlar.”⁸⁸ Badiou’nun ifade ettiği gibi, Hobbes açısından da akıl barışın sağlanabilmesi için sorulması gereken kuralları ve perspektifleri ortaya koyar ve uygun barış şartlarını gösterir.

Doğa yasalarıyla ilgili ilk olarak, Hobbes’un bir tespitini bu defa Leo Strauss’un kelimeleriyle yinelemek gerekir: “Şiddete maruz kalarak öldürölme korkusu, kendisini kuvvetli bir biçimde doğal arzuların en güçlüsü ve en temeli olan kendi varlığını koruma arzusu olarak ortaya koymaktadır.”⁸⁹ Öyleyse Hobbes, doğal yasayı kendi varlığını koruma arzusundan çıkartmaktadır ve Hobbes’un doğa yasası diyeceği ilk yasa bu doğal hakkı içermektedir. Çünkü kendi varlığını koruma arzusu

⁸⁶ Thomas Hobbes: Leviathan, s. 103.

⁸⁷ Thomas Hobbes: Leviathan, s. 103.

⁸⁸ Alain Badiou: İdeası Komünizm Olan Şeyin Gerçeği de Sosyalizm midir?, Komünizm Fikri, Haz. Alain Badiou, Slavoj Žižek, çev. Okan Doğan, Savaş Kılıç, Haluk Barışcan, Metis, 2012, İstanbul, s. 11.

⁸⁹ Leo Strauss: Doğal Hak Ve Tarih, 2011, s. 212.

temel ahlaki bir ödev olmaktan ziyade bir haktır. Ödevler, ancak yerine getirilmeleri insan hayatını tehlikeye atmıyorsa bağlayıcıdır.⁹⁰ Kayıtsız şartsız mutlak olan hak, bu durumda sadece kendi varlığını koruma hakkıdır. Hobbes, doğa yasasını şöyle açıklar:

“Doğa yasası, *lex naturalis*, akılla bulunan ve insanın kendi hayatı için zararlı veya hayatını koruma yollarını azaltıcı olan şeyleri yapmasını yasaklayan veya insanın hayatını en iyi şekilde koruyabileceğini düşündüğü bir ilke veya genel kuraldır. Bu konuda yazıp çizenler, *jus* ve *lex*, yani *hak* ve *yasa* terimlerini karıştırmışseler de, bunların birbirlerinden ayrılması gerekir; çünkü hak, yapmak ve yapmamak özgürlüğünden oluşur; yasa ise, bunlardan birini tespit ve ilzam eder[...]”⁹¹

Doğal hak ise, tekrar hatırlatmak gerekirse, “kendi doğasını, yani kendi hayatını korumak için kendi gücünü dilediği gibi kullanmak ve, kendi muhakemesi ve aklı ile, bu amaca ulaşmaya yönelik en uygun yöntem olarak kabul ettiği her şeyi yapmak özgürlüğüdür.”⁹² “İnsanlık durumu” der Hobbes, “herkesin herkese karşı savaşı olduğu için ve, bu durumda herkes kendi aklıyla hareket ettiği için ve kendi hayatını düşmanlarına karşı korumak için ona yardımcı olabilecek her şeyi kullanabileceği için; böyle bir durumda, herkesin her şeye hakkı vardır; hatta bir

⁹⁰ Leo Strauss; Doğal Hak Ve Tarih, s. 212.

⁹¹ Thomas Hobbes: Leviathan, s. 103.

⁹² Thomas Hobbes: Leviathan, s. 103.

başkasının bedeninde bile.”⁹³ Hobbes buradan içinden birinci ve temel doğa yasası olarak adlandırdığı doğa yasasının çıkacağı temel bir ilkeye ve aklın genel bir kuralına gider: “Herkesin, onu elde etme umudu olduğu ölçüde, barışı sağlamak için çalışması gerektiği; onu sağlayamıyorsa, savaşın bütün yardım ve yararlarını araması ve kullanması gerektiği ilkesi-”⁹⁴ Bu genel ilkenin birinci kısmı olan, barışın aranması ve izlenmesi temel(birinci) doğa yasasını; ikinci kısmı, yani tüm yolların yardımıyla korunma hakkı ise *jus naturale*’yi ifade eder.

Birinci, temel doğa yasasından türeyen İkinci doğa yasası için ise şöyle yazar Hobbes: “Bir insan başkaları da aynı şekilde düşündüklerinde, barışı ve kendini korumayı istiyorsa, her şey üzerindeki bu hakkını bırakmalı ve başkalarına karşı, ancak kendisine karşı onlara tanıyacağı kadar özgürlükle yetinmelidir.”⁹⁵ Eş deyişle, herkesin her şeyi yapma hakkını elinde tutması savaşa yol açmış olduğu için tüm diğerleriyle anlaşıp bu hakkı bırakmak gerekmektedir.⁹⁶

Toplam on dokuz tane olan bu yasaların geri kalanları, sözü edilen bu iki yasadan türemişlerdir ve Hobbes’a göre, sonsuz, tümel, değişmez ve yazılmamış olan yasalarlardır.⁹⁷ Doğa durumundan toplumsal duruma geçişi sağlayan bu yasalar, bir

⁹³ Thomas Hobbes: Leviathan, s. 104.

⁹⁴ Thomas Hobbes: Leviathan, s. 104.

⁹⁵ Thomas Hobbes; Leviathan, s. 104.

⁹⁶ Solmaz Zelyut Hünler: Dört Adalı, s. 25.

⁹⁷ Solmaz Zelyut Hünler: Dört Adalı, s. 24.

yandan insan aklında bulunmamaları bir yandan da devletin olmadığı bir aşamada ortaya çıkmaları nedeniyle ne doğal ne de yapaydırlar.⁹⁸

Hobbes ikinci doğa yasasından söz ederken bu yasayı temellendirmek adına İncil'e ve tüm insanların yasası dediği bir yasaya atıfta bulunur: bunlardan ilki *başkalarının sana ne yapmalarını istiyorsan, sen de onlara onu yap*; ikincisi ise *sana yapılmasını istemediğin şeyi başkasına yapma* yasasıdır.⁹⁹ Bu iki yasa Hobbes'un tüm doğa yasalarının temelinde yatan kuralın iki farklı formülasyonudur ve doğa yasalarının dışsal birer yasa değil de; insanları içsel olarak bağlayan veya *in foro externo* değil de, *in foro interno* bağlayan, ahlaki buyruklar olduğunu gösterir bizlere.¹⁰⁰

⁹⁸ Solmaz Zelyut Hünler: Dört Adalı, s. 24.

⁹⁹ Thomas Hobbes: Leviathan, s. 104.

¹⁰⁰ Solmaz Zelyut Hünler: Dört Adalı, s. 25.

C. JOHN LOCKE'DA İNSAN DOĞASI, DOĞA DURUMU, DOĞA YASASI

1. İNSAN DOĞASI, DOĞA YASASI VE DOĞA DURUMU

John Locke'un Thomas Hobbes'la arasındaki kuramsal bağ ya da ilişki, siyaset felsefecileri bakımından her zaman tartışıla gelen bir konu olmuştur. Leo Strauss onun bir Hobbesçu olduğunu savunurken, bu düşünsel yelpazenin zıt kanadında John Dunn onu politik felsefenin dini temelli doğal hukuk eğiliminde konumlandırmaktadır. Dunn'a göre Hobbes'un önermeleri Locke'da cevaplandırılmamakta, kibarca ve bütünüyle görmezden gelinmektedir.¹⁰¹ Öyleyse Locke'un insan doğası ve hatta doğa yasası kavramlarını incelemeye geçmeden önce, çalışma boyunca onun Hobbes'tan nasıl ayrıldığını daha iyi anlamak adına, doğa durumu kavrayışının genel özelliklerinden bahsedilmesi gerekir.

Locke için sivil toplumun, siyasal iktidarın anlaşılması ile sivil toplumun kökenlerinin araştırılması iç içe geçmiş sorunlardır.¹⁰² Ona göre, amaç eğer barışın sağlanması ve korunmasıysa, bir yönetimin bunu başarma yeteneği sadece ona itaat edilmesini zorunlu kılmakla değil, eşit ve özgür doğmuş insanların, bir itaat etme yükümlülüğünü nasıl edindiklerini açıklamakla da ilgilidir. Bunun açıklanması için

¹⁰¹ Piotr Hoffman; Freedom, Equality, Power: The Ontological Consequences Of The Political Philosophies of Hobbes, Locke and Rousseau, Peter Lang, 1999, New York, s. 140.

¹⁰² Gülnur Savran: Sivil Toplum Ve Ötesi, s. 24.

ise Hobbes'un söylediklerinden daha fazla şeyin gerektiğini belirtir ve onun yönetim türünün meşruiyetini reddetmeyi amaçlar.¹⁰³

Esasen Locke'un doğa durumu anlayışı Hobbes'unkinden kilometrelerce uzak olmasa da, teorisinde "yönetimsiz bir dünyanın gerçekte neye benzeyeceğinin görüldüğü bir durum" olarak ifade edilir.¹⁰⁴ Kısaca, onun kavrayışı Hobbes'unkinden en başta, hipotetik olmamasıyla, diğer bir ifadeyle, tarihsel bir gerçeklik olmasıyla ayrılmaktadır. İnsanlar "kendilerini belirli bir siyasal toplumun üyesi yapıncaya kadar" doğa durumunda kalacaklardır.¹⁰⁵ Şöyle yazar Locke:

"Dünyanın her yerindeki bağımsız hükümetlerin bütün prensleri ya da yöneticileri doğa durumunda olduklarından şu açıktır ki, dünyada, en azından belirli sayıda insanın doğa durumunda olmadığı bir dönem hiç olmamıştır ve bundan sonra da olmayacaktır."¹⁰⁶

Öyleyse doğa durumu Locke'a göre geçmişe ait bir durum da değildir. Bu kavram, "belli bir toplumsal gelişkinliğe ulaşılmadığı durumları" ifade eder ve "ilkel", "özgül bir sözleşmenin yapılmamış olduğu" toplumlarda varlığını sürdürmektedir.¹⁰⁷ "Her anlaşma" der Locke, "insanlar arasındaki doğa durumunu

¹⁰³ Ellen Meiksins Wood & Neal Wood: Kapitalizmin Yükselişi ve siyasal Teori, Çev. Fahri Bakırcı, Epos, 2008, Ankara, s. 182.

¹⁰⁴ Ellen Meiksins Wood & Neal Wood; a.g.e., s. 183.

¹⁰⁵ John Locke: Hükümet Üzerine İkinci İnceleme, Çev. Fahri Bakırcı, Babil Yayıncılık, 2004, Ankara, s. 14.

¹⁰⁶ John Locke: İkinci İnceleme, s. 13.

¹⁰⁷ Gülnur Savran: Sivil Toplum Ve Ötesi, s. 24.

sona erdirmez. İnsanlar arasında doğa durumunu sona erdiren anlaşma sadece, bir topluluğa girmek, bir siyasal bütün oluşturmak üzere karşılıklı olarak birbiriyle yapılan anlaşmadır. İnsanların biri diğerine söz verebilir ve anlaşmalar yapabilir. Ancak bu yine de doğa durumudur.”¹⁰⁸ Hatta bu anlayışın bir uzantısı da uluslararası sözleşme yapılmadığı sürece yaşanan veya yaşanacak olan devletler arası doğa durumudur. Kendi iç ilişkilerinde doğa durumu sona ermiş olsa bile ulus-devletler uluslar arası bir sözleşme yapılmadıkça birbirleriyle ilişkilerinde doğa durumundadırlar.¹⁰⁹

Demek ki Locke, kendi doğa durumu anlayışını Hobbes’un savaş durumu kavramından kesin olarak ayırarak, doğa durumunun “herkesin herkesle savaşı” olarak adlandırılmasını reddeder. Ona göre doğa durumu daha başka bir şeyi, insanların akla göre yaşadığı fakat yargıda bulunma otoritesine sahip bir “üst”ün olmadığı durumdur.¹¹⁰

John Locke’un doğa durumu kavramının çıkış noktasını, ona göre doğa durumunun eşitlik ve özgürlük durumu olması oluşturur. Locke, siyasal iktidarın doğru biçimde anlaşılabilmesi için insanların nasıl bir doğa durumunda olduklarının düşünülmesi gerektiğini salık verirken; bu doğa durumunun “insanların doğa yasası dahilinde, izin istemeksizin ve başka herhangi birinin isteğine bağlı olmaksızın, eylemlerini düzenlemeye ve mülkleriyle kişilikleri üzerinde uygun olduklarını düşündükleri biçimde tasarrufta bulunmaya yarayan yetkin bir özgürlük durumu”

¹⁰⁸ John Locke: İkinci İnceleme, s. 13.

¹⁰⁹ Gülnur Savran: Sivil Toplum Ve Ötesi, s. 25.

¹¹⁰ Solmaz Zelyut Hünler: Dört Adalı, s. 61.

olduğunu belirtir.¹¹¹ Ona göre doğa durumunda bir kimsenin iradesi başkasınıninkine tabi olmadığı için doğal özgürlük tam ve mutlaktır.¹¹² Özgürlüğün tam olduğu bu doğa durumu, bir diğer yanıyla, “bütün güç ve yetkinin kimsenin diğerinden daha fazlasına sahip olamayacağı biçimde karşılıklı” olmasıyla eşitlik durumudur aynı zamanda¹¹³:

“Doğanın aynı olan bütün nimetlerinden ayrıcalıksız yararlanmak ve aynı yetenekleri kullanmak üzere doğan tür ve sınıftaki yaratıklardan her birinin, tabi kılma ve tabi olma ilişkisi olmaksızın, diğerleriyle eşit durumda bulunmasından daha açık bir şey olamaz(...)”¹¹⁴

Fakat Locke’a göre bu özgürlük ve eşitlik durumu Hobbes’taki gibi herkesin her şeyi yapmaya hakkının bulunduğu bir durum değildir.¹¹⁵ İnsan kendi kişiliği ve mülkiyeti üzerinde kontrol edilemez bir özgürlüğe sahip olsa da, kendini ya da mülkiyetindeki herhangi bir şeyi yok edemez.¹¹⁶ Doğa durumunda, bu durumu yöneten ve herkesi bağlayan doğa yasası tüm insanlığa; herkes eşit ve bağımsız olduğundan, insanların bir diğerinin yaşamına, sağlığına ve mal varlığına zarar vermesi gerektiğini öğretir.¹¹⁷ Locke bu noktayı temellendirirken ilahi iradeye başvurmaktadır. Ona göre “bütün insanlar her şeye gücü yeten tanrının” eseri ve

¹¹¹ John Locke: İkinci İnceleme, s. 5.

¹¹² Gülnur Savran: Sivil Toplum Ve Ötesi, s. 26-27.

¹¹³ John Locke: İkinci İnceleme, s. 5.

¹¹⁴ John Locke; İkinci İnceleme, s. 5.

¹¹⁵ John Locke; İkinci İnceleme, s. 7.

¹¹⁶ John Locke; İkinci İnceleme, s. 7.

¹¹⁷ John Locke; İkinci İnceleme, s. 7.

mülkiyetidir.¹¹⁸ Dolayısıyla doğa yasası bir yandan Tanrının yasası, ilahi bir buyruğu¹¹⁹, tanrının iradesinin bir ilanı¹²⁰ ama aynı zamanda ileride görüleceği üzere usun yasasıdır.

Locke'un sözünü ettiği doğa yasası kavramı, insanların birbirlerini yok edebildikleri, daha doğru ifadeyle birbirlerini yok etme yetkisinin söz konusu olabildiği bir “tabiiyet ilişkisi”ni değil; her insanın becerebildiği kadar diğer insanların varlığını koruduğu ve başkasının yaşamının korunması hakkına, özgürlüğüne, vücuduna ve mallarına yönelmediği bir düzenin temel yasasını ifade eder.¹²¹ Fakat Locke burada cezalandırma hakkını saklı tutar ve hemen sonrasında bu hususa açıklık getirir:

“Böylece bütün insanlar doğa yasası sayesinde başkalarının haklarını çiğnemekten ve birbirlerine zarar vermekten alıkonulabilir ve insanların barış içinde yaşamasını ve korunmasını ön gören doğa yasası gözetilir. Bu durumda, doğa yasasının yürütülmesi tek tek insanların eline verilir. Bununla herkes ihlali engelleyecek derecede cezalandırma hakkına sahiptir.”¹²²

¹¹⁸ John Locke İkinci İnceleme, s. 7.

¹¹⁹ John Locke: Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler, Çev. İsmail Çetin, Paradigma, 1999, İstanbul, s. 19.

¹²⁰ Leo Strauss: Doğal Hak Ve Tarih, s. 237.

¹²¹ John Locke: İkinci İnceleme, s. 7.

¹²² John Locke: İkinci İnceleme, s. 8.

Öyleyse doğa yasası insanları yönlendirirken ve aralarındaki ilişkileri düzenlerken, bütün insanlar üzerinde bağlayıcı bir güce sahiptir¹²³. Bu bağlayıcı gücü ise doğa yasasının yukarıda sözü edildiği üzere Tanrının ilahi bir buyruğu olması yanı sıra, cezalandırma yetkisinin içeriği açıklar. Doğa yasasını ihlal eden suçlu, Tanrı'nın insanların güvenlikleri için onların eylemlerine koymuş olduğu aklın kurallarıyla yaşamak istemediğini ifade eder ve bu yüzden tehlikeli hale gelir.¹²⁴

Dolayısıyla doğa yasasının uygulayıcısı olarak her insan doğa yasasının güvence altına aldığı bu barış ve güvenlik durumunu ihlal eden suçluyu cezalandırma hakkına sahiptir.¹²⁵ Locke'a göre doğa durumunda doğa yasasının uygulanması, böylece masumların korunması ve saldırganların engellenmesi işte bu cezalandırma yetkisinin kullanılmasıyla mümkündür.¹²⁶ Bu yetkiyi ise, "birisinin bir başkası üzerinde doğal olarak egemenlik ya da hükümlanlık hakkının bulunmadığı bu yetkin durumda" ayrı ayrı herkes yapabilir.¹²⁷ Herkes, doğa durumunda doğa yasasını uygulama iktidarına sahiptir.¹²⁸

Görüldüğü gibi doğa yasasının uygulanması John Locke'un teorisinde, tek tek insanların ellerine verilmiştir. Gerçekten de doğa yasası ussal yaratıklar olan insanların onun kurallarını kavramaları ve ona uymalarıyla yürümektedir. Eş deyişle,

¹²³ John Locke: Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler, s. 69.

¹²⁴ John Locke: İkinci İnceleme, s. 8.

¹²⁵ John Locke: İkinci İnceleme, s. 8-9.

¹²⁶ John Locke: İkinci İnceleme, s. 8.

¹²⁷ John Locke: İkinci İnceleme, s. 8.

¹²⁸ John Locke: İkinci İnceleme, s. 12.

“doğa durumunda özgürlüğün ve eşitliğin sürmesi doğrudan doğruya insanların ussal olmasına bağlıdır.”¹²⁹

Gerçekten de Locke’a göre us insanın tek rehberidir.¹³⁰ Onun için us, “düşünce dizilerini biçimleyen ve kanıtlamalara giden anlık yeti”yi değil, “tüm erdemlerden kaynaklanan ve ahlaka uygun şeklinin verilmesinde zorunlu olan belli eylem ilkeleri”dir.¹³¹ Ussal bir yaratık olan insan, Tanrıyı ve onun belirleyeni olduğu doğa yasasını usun gösterdiği yolda duyu deneyimi sayesinde bulacaktır.¹³² Dolayısıyla son kertede Locke’un doğa yasası, Tanrının bir buyruğu olmasıyla ve insan doğasının ussal yapısıyla temellendirilmektedir.

Peki Locke’da doğa durumundan siyasal topluma geçiş nasıl gerçekleşecektir? Esasen bu Locke’un teorisinde onun cezalandırma yetkisiyle temellendirdiği bir durumdan, herkesin herkese karşı iktidar sahibi olmasından kaynaklanır. Evet Locke Hobbes’un tespitinden ayrılarak, doğa durumunu “herkesin herkese savaşı” olarak tanımlamaz, aksine barış ve özgürlük durumu olarak betimler fakat onun doğa durumu da herkesin herkese karşı iktidarını ifade etmektedir. “Doğa durumunda” der Locke, “herkes doğa yasasını uygulama iktidarına sahiptir.”¹³³ Fakat insanların kendi olaylarının yargıçları olması kuşkusuz adaletsizlik getirecek bunu da karmaşa ve düzensizlik izleyecektir. Çünkü “insanın kötü doğası, tutku ve intikam

¹²⁹ Gülnur Savran: Sivil Toplum Ve Ötesi, s. 27.

¹³⁰ Ayhan Aydın: Düşünce Tarihi Ve İnsan Doğası, s. 195.

¹³¹ Locke’dan aktaran, Ali Timuçin: John Locke’un Siyaset Anlayışı, Bulut Yayınları, 2006, İstanbul, s. 21.

¹³² Ali Timuçin; a.g.e., s. 26.

¹³³ John Locke: İkinci İnceleme, s. 12.

duygusu, insanları diğerlerini cezalandırmada aşırıya götürecektir.”¹³⁴ Ayrıca insanlar kendilerini ve sevdiklerini kayırabilirler.¹³⁵ Dolayısıyla Tanrı, insanın şiddetini ve taraflılığını sınırlamak için hükümeti atar; doğa durumunun, insanların kendi olaylarına yargıç olmaları yüzünden çıkan sorunlarına çare bulur.¹³⁶

2. SAVAŞ DURUMU

Savaş durumu Locke için Hobbes’un doğa durumuna benzer şekilde “bir düşmanlık ve yok etme durumudur.”¹³⁷ Hayatı bir başkası tarafından tehdit altında olan kişi, temel doğa yasasına göre kendini korumalıdır. Öyleyse böyle bir durumda kendini koruyacak olan kişi, üzerinde meşru olmayan bir güç kullanan kişiye karşı kendisini kavganın tarafı haline getirerek, savaş durumuna sokar.¹³⁸ Locke, insanın kendisine karşı savaş açmış olan kişilerin -“tehlikeli ve zararlı av hayvanları der Locke bunlara”- ortak aklın kurallarına uymadıklarını söyleyerek, yok edilebileceklerini belirtir.¹³⁹

Böylesi bir durumda, tarafların birbirlerini zor kullanarak egemenlikleri altına alma çabası ve buna karşılık bir diğerinin kendisinin özgürlük hakkını gasp eden

¹³⁴ John Locke: İkinci İnceleme, s. 12.

¹³⁵ Filiz Zabcı: Thomas Hobbes, s. 487.

¹³⁶ John Locke: İkinci İnceleme, s. 12.

¹³⁷ John Locke: İkinci İnceleme, s. 15.

¹³⁸ John Locke: İkinci İnceleme, s. 15.

¹³⁹ John Locke: İkinci İnceleme, s. 15-16.

kişiyeye karşı kendisini koruma hakkı onları savaşı durumu sokmaktadır. Bu savaşı durumunda saldırganın öldürölmesi kuşkusuz meşrudur.¹⁴⁰

Anlaşılaçağı üzere doğa durumu ile savaşı durumu arasında ciddi farklılıklar bulunmaktadır. Bunlardan ilki barış, eşitlik ve özgürlük durumuyken; ikincisi düşmanlık, şiddet ve “karşılıklı yok etme” durumudur. Doğa durumu, “insanların yeryüzünde, aralarında yargıçlık yapacak otoriteye sahip ortak bir üst olmaksızın, birlikte, akıllarına göre yaşadıkları bir durum”ken; savaşı durumu “yardımına başvurulacak ortak bir üstün olmadığı, birinin diğeriinin kişiliğı üzerinde güç ya da açıklanmış bir güç planı uyguladığı yer”dir.¹⁴¹ İnsanlar arasında meşru olmayan bir güç kullanıldığında orada yargıç olsa bile artık savaşı durumu söz konusu olacaktır.¹⁴²

Bu şekilde betimlenen savaşı durumu bir uzlaşma söz konusu oluncaya kadar devam eder Locke’a göre. “En küçük bir uzlaşmazlığın insanı sona götürmeye eğilimli olduğı, birbirleriyle mücadele eden insanlar arasında karar verecek bir otoritenin olmadığı bu savaşı durumundan kaçınmak” insanları doğa durumunu terk ederek siyasal bir toplum oluşturmaya iter.¹⁴³ Öyleyse savaşı durumu, insanların doğa durumundan çıkarak siyasal topluma geçmelerine ve bir “yeryüzü iktidarına” boyun eğmelerine neden olan sürecin anlatısıdır. Fakat Locke yine de ussal insanların eliyle yürüyen ve ilahi bir iradenin buyruğı olan doğa yasasının hüküm sürdüğü özgürlük ve eşitlik durumunu sivil bir hükümetin yönetimine yeğlemektedir.

¹⁴⁰ John Locke: İkinci İnceleme, s. 17.

¹⁴¹ John Locke: İkinci İnceleme, s. 17.

¹⁴² John Locke: İkinci İnceleme, s. 17.

¹⁴³ John Locke: İkinci İnceleme, s. 18.

D. JEAN-JACQUES ROUSSEAU'DA İNSAN DOĞASI VE DOĞA DURUMU

“...Yönetme sanatıyla ilgili olarak bütün bilimlerde olması gerekenleri denemeye çalışalım, daha önce yapılmış olan her şeyi yok edelim; çünkü, insanların eylemlerine uygun bir kural bulmak için öncelikle bunların kendi aralarında farklı ilişkileri iyi düzenlemek gerekir”

–Jean-Jacques Rousseau, Siyasal Fragmanlar¹⁴⁴

Jean-Jacques Rousseau'nun insan doğası; daha doğru söylemek gerekirse, insanın doğal yapısı anlayışı uygar insanın bütünüyle soyutlamaya uğratıldığı bir olumsuz antropolojik yöntemle inşa edilir. Esasen Rousseau, Türkçeye *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* olarak çevrilen eserinde sözünü ettiği eşitsizlik durumunun nasıl ortaya çıktığını anlayabilmek için insanın doğal yapısının anlaşılması gerektiğini vurgular.¹⁴⁵ Bununla birlikte düşünüre göre insanlığın o günkü durumunun doğru bir biçimde kavranılabilmesi ancak insan doğasının ve doğa durumunun özgün biçimiyle ortaya konulmasıyla mümkündür. Bu ise toplumsal-uygar insanın bir soyutlama sürecine tabi tutulmasıyla gerçekleşecektir.

¹⁴⁴ Jean-Jacques Rousseau: Siyasal Fragmanlar, Ekonomi Politik Üzerine Söylev, Çev. İsmail Yerguz, Say, 2008, İstanbul, s. 40.

¹⁴⁵ Mehmet Ali Ağaoğulları: Ulus Devlet ya da Halk Egemenliği, İmge, 2010, Ankara, s. 34.

Rousseau ilkin Grotius, Hobbes ve Locke gibi düşünürleri doğal insanla uygar insanı birbirine karıştırmakla suçlar.¹⁴⁶ Onlar insan doğasını incelerken esasen uygar insanın tüm özelliklerini doğal insana yüklemişler ve dolayısıyla da toplumsal durumda söz konusu olan aç gözlülük, istek ve baskı gibi kavramları doğa durumuna aktarmışlardır.¹⁴⁷ Bu düşünürler, vahşi insandan söz etmişler, fakat uygar insanı anlatmışlardır.¹⁴⁸

Rousseau'nun insanın doğal yapısıyla ilgili olarak söylediği temel şey ise, onun “tarih içinde sahip olduğu tüm yapay niteliklerden”, “toplumsal ilişkilerden, kurumlardan ve uzun gelişmeler sonucu elde ettiği yetilerden” soyutlanması gerektiğidir.¹⁴⁹ Çünkü insanın özgün yapısı tüm tarih boyunca değişime uğramıştır. Öyleyse neyin doğuştan olduğunu, neyin sonradan edinildiğini ayırmak şarttır.¹⁵⁰ Bu nedenle eşitsizliğin kaynağını araştırırken, toplumsal insanın sonradan edinilmiş tüm özelliklerinin bir yana bırakılması, toplumsal belirlenimlerden soyutlanması gerekir.¹⁵¹ Onun insanın doğasına ulaşma yöntemini bu olumsuz antropoloji oluşturur.

¹⁴⁶ M. Ağaoğulları: *Ulus Devlet Ya Da Halk Egemenliği*, s. 35.

¹⁴⁷ M. Ağaoğulları: *a.g.e.*, s. 35.

¹⁴⁸ J. J. Rousseau: *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, Çev. R. Nuri İleri, Say, 2010, İstanbul, s. 88.

¹⁴⁹ M. Ağaoğulları: *a.g.e.*, sf. 36

¹⁵⁰ Gülnur Savran: *Sivil Toplum Ve Ötesi*, s. 43.

¹⁵¹ Gülnur Savran: *Sivil Toplum Ve Ötesi*, s. 43.

“İnsan doğuştan gelen yapısında zamanının ve nesnelerin ard arda yarattığı bütün değişimlerin arasından doğanın kendisini şekillendirdiğini görmeyi nasıl başaracaktır ve kendi ilkel durumuna şartların ve gelişmelerin yaptığı ekler veya değişiklikler ile kendi özüne bağlı olan hususları nasıl ayırt edebilecektir?”¹⁵²

Olumsuzlama yoluyla ulaşılan doğal insanın yaşadığı dönem ise doğa durumunu ifade etmektedir. “Toplumun temellerini incelemiş olan filozoflar” der Rousseau, “hep doğa haline kadar gitmek gereği duymuş, ama hiçbirisi oraya ulaşamamıştır.”¹⁵³ Hobbes ve Locke gibi düşünürler bu yöntemin içerdiği soyutlamayı sonuna dek götürmedikleri ve olguları yasa ile sınamak yerine, yasaya olgulardan yola çıkarak vardıkları için sivil toplumdaki toplumsallık ve ussallık biçimlerini tümüyle doğa durumuna atfetmişlerdir.¹⁵⁴ Mesela Hobbes tam da bu nedenle Rousseau’ya göre, savaş durumunu yanlış yorumlamaktadır. Rousseau, doğa durumunda güdücü dürtünün kendi varlığını sürdürme dürtüsü olduğuna katılır fakat Hobbes’un doğal gereksinimlerin, kaynakları aştığı ve bu nedenle savaş durumunun ortaya çıktığı yönündeki görüşünü olumsuzlar. Hobbes, Rousseau’nun sözünü ettiği soyutlamaya sadık kalmadığı için toplumsal duruma ait bir özelliği doğal duruma sızdırmıştır. Savaş Rousseau’ya göre de gerçek bir olgudur fakat farklılık, özel mülkiyete yapılan vurguda belirir: insanların gereksinimleri özel mülkiyete yol açtığında savaş söz konusu olacaktır. Çünkü Rousseau’ya göre şeyler arasında kalıcı

¹⁵² J. J. Rousseau: İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı, s. 79.

¹⁵³ J. J. Rousseau: a.g.e., s. 88.

¹⁵⁴ Gülnur Savran: Sivil Toplum Ve Ötesi, s. 44.

ilişkiler, sürekli mülkiyet ilişkileri tesis edilmemişse savaş söz konusu olamaz.¹⁵⁵

Şöyle yazar Rousseau:

“Demek ki, Hobbes’un yanlışı, bağımsız olup da sonradan toplumsallaşmış insanlar arasında bir savaş durumunun olduğunu ortaya koymak değil, bu durumun insan türü için doğal olduğunu varsaymak ve savaşı aslında sonucu olduğu kötülüklerin nedeni olarak göstermektir.”¹⁵⁶

Rousseau, aynı Hobbes’da olduğu gibi, insanın doğa durumunda toplumsallığını reddeder: Ona göre de insan bir *zoon politikon* değildir.¹⁵⁷ Doğa durumundaki insan hemcinslerinden kopuk bir biçimde yalnız yaşamaktadır. Bunun bir nedeni doğal insanın davranışlarını ve bu davranışların yönelimini *gereksinimlerinin sınırlılığının* belirlemesidir. Doğal insan, yaşamını sürdürmesini sağlayan temel gereksinimler oldukça sınırlı olduğundan, hiçbir şey yapmadan bu gereksinimleri karşılayabilmektedir.¹⁵⁸

Söz konusu durum, insanın kendi kendine yeterli olması ve başkalarıyla ilişki kurmadan yaşayabileceği anlamına gelmektedir. Aynı şekilde bu kopukluk ve yalıtılmışlık insanın yeni gereksinimler geliştirmesinin imkanını da ortadan

¹⁵⁵ Gülnur Savran: *Sivil Toplum Ve Ötesi*, s. 45.

¹⁵⁶ Rousseau’dan aktaran Savran: a.g.e., s. 45.

¹⁵⁷ M. Ağaoğulları: *Ulus Devlet Ya Da Halk Egemenliği*, s. 38.

¹⁵⁸ Gülnur Savran; a.g.e., s. 45.

kaldırmaktadır.¹⁵⁹ Demek ki Rousseau'nun doğa durumu anlayışı, doğal insana attettiği iki özellik üzerine yerleşir: yalıtılmışlık ve sınırlı gereksinimler.¹⁶⁰ Dolayısıyla insanda gizilgüç olarak bulunan akıl doğa durumu boyunca ortaya çıkmayacaktır.¹⁶¹ Hiçbir toplumsal ilişkinin bulunmadığı bu durumda tabi ki hukuk ve ahlak kategorilerine de yer olmayacaktır. Böylesi bir doğa durumunda doğal insanla ilgili olarak şu sonuca vardığını yazar Rousseau:

“Ormanlarda avare dolaşan, hiçbir hüneri olmayan, konuşmayı bilmeyen, evi barkı, savaşları, bağlantıları olmayan, hemcinslerine ya da onlara zarar vermeye hiç gereksinmesi olmayan, hatta belki onlardan hiçbirini tanımayan, az sayıda tutkusu olan, kendi kendine yeten vahşi insan sadece bu duruma uygun duygulara ve bilgilere sahipti. Gerçek gereksinmelerden başka bir gereksinme duymuyor, görülmesinin ilgi çekici olacağını sandığı şeylerden başkasına bakmıyor, zekası da gururundan fazla ilerlemiyordu. Rastlantısal olarak bir keşif yaparsa, kendi çocuklarının bile tanımadığına göre, bu keşifleri başkalarına daha az ulaştırabilirdi. Her sanat onu bulanla birlikte yok oluyordu. Eğitim ve ilerleme yoktu; kuşaklar boş yere çoğalıyordu; her kuşak hep aynı yerden hareket ettiği için yüzyıllar hep ilk çağların kalabalığı ve yontulmamışlığı ile akıp gidiyordu(...)”¹⁶²

¹⁵⁹ Gülnur Savran: *Sivil Toplum Ve Ötesi*, s. 45.

¹⁶⁰ Gülnur Savran: *Sivil Toplum Ve Ötesi*, s. 46.

¹⁶¹ M. Ağaoğulları: *Ulus Devlet Ya Da Halk Egemenliği*, s. 39.

¹⁶² J. J. Rousseau: *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s. 127.

Rousseau'nun vardığı bu sonuçtan doğal insana ve doğa durumuna ait temel özellikleri çıkartabilir ve doğal hukukçulardan –özellikle de Hobbes'tan- ayrıldığı temel noktaları belirleyebiliriz.

Görüldüğü üzere Rousseau'un doğal insanı savaşları olmayan bir vahşi insandır. Bunun nedeni kuşkusuz Rousseau'nun insanın özünü oluşturduğu söylediği iki ilkedir:

“Bunlardan biri bizim refah ve varlığımızı korumamızı yakından, şiddetle ilgilendirir, ötekiyse bütün duyar varlıkların, hepsinden önce de hemcinslerimizin yok olmasını veya acı çekmesini görünce, doğal olarak içimizi hoşnutsuzluk duygusu ile doldurur.”¹⁶³

Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'nde ilk doğal yasa şeklinde andığı insanın kendini koruması kaygısı, “ilk doğal tutku olarak belirtilen ‘kendini sevme’ ile doğrudan bağlantılıdır.”¹⁶⁴ *Emile*'de insanın yüreğinde doğuştan hiçbir ahlak bozukluğu ve kötülüğün olmadığını; insanın tek doğal tutkusunun kendine olan sevgisi ve özsaygısı olduğunu söyler.¹⁶⁵

¹⁶³ J. J. Rousseau: İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı, s. 84.

¹⁶⁴ M. Ağaoğulları: Ulus Devlet Ya da Halk Egemenliği, s. 39.

¹⁶⁵ Jean-Jacques Rousseau; *Emile*, Çev. Yaşar Avunç, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2011, İstanbul, s. 91.

İnsanın sadece kendini düşündüğü ve varlığını sürdürmekten başka bir amacı olmadığı konusunda Hobbes’la aynı fikirde olsa da Rousseau’da bu durum, insanların birbirleriyle savaşına yol açmaz. Çünkü “kendini sevme” insanları birbirleriyle çatışmalarına neden olmak yerine yalnızlığa itmektedir.¹⁶⁶ Fakat esas neden, insan doğasında Hobbes’un fark edemediği bir başka ilkenin varlığıdır: Merhamet duygusu. Merhamet duygusunun varlığı, insanın hemcinsinin acı çekmesi karşısında duyduğu hoşnutsuzluk, insanların savaş içine girmelerini önlemektedir. *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*’nda şöyle yazar Rousseau:

“Demek ki merhamet, doğal bir duygudur; her bireyin kendisine karşı duyduğu sevginin faaliyetini hafifletip yumuşatarak, bütün türün, karşılıklı olarak kendini muhafazasına yardım eder. Bizi acı çektiğini gördüklerimiziz yardımına düşünmeden koşturan bu duygudur; doğa halinde kanunların, törelerin, erdemin yerini, tatlı ve yumuşak sesine herkesin boyun eğmesi üstünlüğüne de sahip olarak bu duygu alır.”¹⁶⁷

Böylece merhamet duygusunu kendisini sevme tutkusunun bir sınırı olarak değerlendirebiliriz. Yalıtılmış ve tek başına yaşayan insan bu iç güdüsü sayesinde hemcinsleriyle karşılaştığında saldırgan bir tutum sergilemenin aksine zarar vermekten kaçınacak ya da olabildiğince az zarar verecektir. Burada Rousseau şu iki sözü karşılaştırarak merhamet duygusunu ortaya koyar:

¹⁶⁶ M. Ağaoğulları: *Ulus Devlet Ya Da Halk Egemenliği*, s. 40.

¹⁶⁷ J. J. Rousseau: *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s. 123.

“Adaletin, iyice düşünölmüş şu bilge sözü: ‘Sana nasıl yapılmasını istiyorsan, başkalarına öyle yap’ yerine, bütün insanlara, herhalde daha az mükemmel, ama öncekinden, belki de daha yararlı şu doğal iyilik bilge sözünü, yani ‘yapacağın iyiliğı başkalarına olanağı olduğı kadar az zarar vererek yap’ sözünü esinleyen bu duygudur.”¹⁶⁸

İnsanların barış içinde yaşamalarının bir diğere sebebi de yukarıda sözü edilen, gereksinimlerin sınırlılığıdır; diğere bir deyişle insanın arzularının maddi gereksinimleri aşmaması-. Doğa durumunda insan, hayatını sürdürmek için gereksinim duyduğu şeyleri kolayca elde edebilmektedir. Bu onun hem diğereleriyle çatışma içine girmesini hem de arzularını geliştirmesini önler. Her şey onun sınırlı aklı kadardır. Rousseau bu noktayı şöyle ifade eder:

“Bu insanın gereksinim duyduğu önemsiz şeyler elinin altında o kadar kolay bulunur ve o bunlardan daha büyük bir miktar elde etmek arzusu için gerekli bilgi derecesinden o kadar uzaktır ki, onun ne öngörüye ne de merakı sahip olmasına olanak vardır.”¹⁶⁹

Gereksinimlere kolayca ulaşma imkanı Rousseau’un doğa durumunu Hobbes’un kavramsallaştırmısından önemli bir biçimde ayırır. Hobbes’ta savaşın

¹⁶⁸ J. J. Rousseau: İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı, s. 123.

¹⁶⁹ J. J. Rousseau: a.g.e., s. 106.

nedeni olarak gösterilen rekabet ortamı, gereksinimlerin kolayca karşılandığı Rousseau'un doğa durumunda yoktur.¹⁷⁰

Gereksinimlerin sınırlılığının ve kolayca karşılanmasının bir başka sonucu ise “üretim yapmayan insan” imgesinin ortaya çıkışıdır.¹⁷¹ Görüleceği üzere bu insanın doğa durumunda toplumsal olmamasıyla doğrudan ilgilidir. Yukarıda Rousseau'nun doğa durumunda insanın toplumsallığını kabul etmediği söylenmişti. Bunun bir nedeni olan gereksinimlerin sınırlılığı ve kolayca karşılanabilir oluşu, doğal insanın toplumsal olmamasının bir sonucu olan üretimin engellenmesinde de rol oynamaktadır. Bir toplumsal ilişkiler ağının bulunmaması, üretimin doğa durumunda oluşmasını önlemektedir.¹⁷² Rousseau'ya göre sadece belli bir toplumsal ilişkiler bağlamının mevcudiyetinde üretim yapılabilir.¹⁷³

Rousseau'ya göre böylesine bir doğa durumunda insanlar doğal bir eşitlik içinde bulunurlar.¹⁷⁴ Bu tam anlamıyla doğal bir eşitliktir çünkü doğa insanlara adeta “Sparta kanununun vatandaş çocuklarına davrandığı gibi davranır; sağlam yapılı olanları güçlü, gürbüz kılar; bütün ötekileri yok eder.”¹⁷⁵ Bu eleme süreci sayesinde insanlar arasında, birinin diğerine bağımlı olmasına neden olacak fiziksel farklılıklar

¹⁷⁰ M. Ağaoğulları: Ulus Devlet Ya Da Halk Egemenliği, s. 42.

¹⁷¹ M. Ağaoğulları: a.g.e., s. 42.

¹⁷² M. Ağaoğulları: a.g.e., s. 42.

¹⁷³ Gülnur Savran: Sivil Toplum Ve Ötesi, s. 47.

¹⁷⁴ Ağaoğulları, Mehmet Ali; Jean-Jacques Rousseau: Halk Kendini Yaratıyor, Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler, Ed. Mehmet Ali Ağaoğulları, İletişim, 2011, İstanbul, s. 575.

¹⁷⁵ J. J. Rousseau: İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı, s. 95.

olamaz. Söz konusu doğal eşitlik aynı zamanda, insanların yalıtılmış hayatlarının dolayısıyla da yaşam koşullarının aynılığının bir sonucudur.¹⁷⁶

Rousseau'nun yapıtında bu “aynılık”, onun doğa durumunun ayırıcı bir özelliği olarak da değerlendirilebilir. Bu “farklılaşmamışlık”, soyut bir “dolayımsızlık”tır.¹⁷⁷ Doğal insan, yine sınırlı sayıdaki gereksinimlerini kolayca karşılayabildiği için hiçbir zaman kendini aşma gereği duymaz. Yeterli sayıda doğal kaynağa ulaşabildiğinden emek harcamaz ve herhangi bir tasarımda kendini dışsallaştırmaz.¹⁷⁸ Öyleyse Rousseau'ya göre doğal insan kendinin dışına hiçbir zaman çıkmayan, dolayımsız bir “bütün”dür. Doğal insan için doğa durumu bir aynılık, dolayımsızlık durumudur ve bu insan hem kendisiyle hem de doğanın bütünüyle dolayımsız bir birlik içindedir.¹⁷⁹

Doğayla dolayımsız bir bütün içinde olan Rousseau'nun doğal insanı için tek gerçek; günlük yaşamı, fiili varoluşudur. Rousseau bunu şöyle açıklar:

“Bu insanın gereksinim duyduğu önemsiz şeyler elinin altında o kadar kolay bulunur ve o bunlardan daha büyük bir miktar elde etmek arzusu için gerekli bilgi derecesinden o kadar uzaktır ki, onun ne öngörüye ne de merakla sahip olmasına olanak vardır. Doğanın görüntüsü, onunla içli dışlı olduğundan ona önemsiz gelir;

¹⁷⁶ M. Ağaoğulları: Ulus Devlet Ya Da Halk Egemenliği, s. 44.

¹⁷⁷ Gülnur Savran: Sivil Toplum Ve Ötesi, s. 52.

¹⁷⁸ Gülnur Savran: a.g.e., s. 53.

¹⁷⁹ Gülnur Savran: a.g.e., s. 53.

hep aynı düzen, hep aynı dolaşımlar; zekası en büyük harikalar karşısında bile şaşmaz; insanın her gün gördüğü şeyi bir defada gözlemleyebilmek için gereksindiği felsefeyi onda aramamak gerektir. Hiçbir şeyin harekete geçiremediği ruhu, ne kadar yakın olursa olsun hiçbir gelecek fikri olmadan, sadece fiili, gündelik yaşama tutkusuna teslim olur(...)"¹⁸⁰

Doğal insanın doğayla dolaylımsızlık bir birlik içinde olması doğayla arasında bir "zorunluluk yasasının" bulunması anlamına gelmektedir.¹⁸¹ "Zorunluluk yasası" ise esasen doğal insanın doğa ile arasındaki bağımlılık ilişkisini ifade eder. Doğal insan bir yandan doğal kaynaklara bağımlıdır ama tam da bu nedenle gereksinimleri kendiliğinden karşılanır. Bu bağımlılık ilişkisi doğal insana "doğal özgürlük" getirmektedir Rousseau'ya göre. Doğal insanın doğaya olan bu bağlılığı onu özgür kılmaktadır. Çünkü kaynaklar onun isteklerini belirlerken, tüm isteklerini de yerine getirebilmektedir. Öyleyse doğa durumunda özgürlük bir hak değil, zorunlu bir yasa sonucu yaşanan olgudur.¹⁸²

Zorunluluk yasasının özgür kıldığı doğal insan gereksinimlerini kolayca yerine getirebildiği için bir bakıma mutludur Rousseau'ya göre. Fakat Rousseau burada mutluluk kavramına ahlaki bir içerik yüklemeyi. Aynı "mutluluk"ta olduğu gibi doğal insanın, doğrudan ve ahlaki olarak iyi ya da kötü olduğu söylenemez. Doğal insanın iyiliği hemcinslerine karşı saldırgan bir tutum sergilememesinden

¹⁸⁰ J. J. Rousseau: İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı, s. 106.

¹⁸¹ Gülnur Savran: Sivil Toplum Ve Ötesi, s. 53.

¹⁸² Gülnur Savran: Sivil Toplum Ve Ötesi, s. 54.

ibarettir.¹⁸³ Bu anlamda Rousseau aynı Hobbes gibi, doğa durumunu ahlak öncesi bir durum olarak algılar fakat bu durumun sonucunun “herkesin herkese karşı savaşı” olduğunu kabul etmez.¹⁸⁴ Doğa durumu bir barış durumudur ve doğa durumunda “insanlar arasında hiçbir ahlaki ilişki ya da kabul edilmiş görev” olmadığından insanlar iyi ya da kötü olamazlar Rousseau’ya göre.¹⁸⁵

“Hobbes gibi insanın –iyilikten hiç haberi olmadığı için- doğal olarak kötü, erdemi bilmediği için ahlaksız olduğu, hemcinslerine borçlu olmadığına inandığı hizmetleri onlardan daima esirgediği; gereksindiği şeylere haklı olarak hak iddia etmesine bağlı olarak kendisini delicesine bütün evrenin biricik sahibi sandığı sonucuna varmayalım.(...)Doğa hali, bizim kendi varlığımızı korumak için gösterdiğimiz özenin başkalarına en az zarar verdiği durum olduğu için barışa ve insan türüne en elverişli durumdur.”¹⁸⁶

“Vahşilerin, iyi olmanın anlamını bilmedikleri için kötü olmadıkları bile söylenebilir. Çünkü onların kötülük yapmasını önleyen şey bilgilerin gelişmesi ya da kanunların koyduğu fren değil, tutkuların yatışması ve kötülüğün bilinmemesidir.”¹⁸⁷

Peki doğal insanın bu yalıtılmış ve sınırlı hayatı nasıl değişecektir? Hemcinsleriyle ilişki kurmadan yaşayan, konuşmayan, aklını kullanmayan, sürekli

¹⁸³ M. Ağaoğulları: Ulus Devlet Ya Da Halk Egemenliği, s. 46.

¹⁸⁴ M. Ağaoğulları: a.g.e., s. 46.

¹⁸⁵ J. J. Rousseau: İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı, s. 117.

¹⁸⁶ J.J. Rousseau: a.g.e., s. 118.

¹⁸⁷ J. J. Rousseau: a.g.e., s. 119.

uyuyan, tüm bu özellikleriyle hayvanlardan pek farklı olmayan doğal insan toplumsal yaşama nasıl geçecektir? Bu noktada Rousseau'nun düşüncesi Hobbes'un ve Locke'un düşüncelerinden ciddi bir farklılık gösterir. O toplumsal yaşama geçişte doğrudan bir savaş durumunu öngörmez. Öncelikle insanı hayvandan ayıran iki özellikten bahseder. Bunlardan ilki insanın özgürce seçim yapabilmesi ve karar alabilmesidir. "Hayvanlar arasında insanın özgül üstünlüğünü yapan" der Rousseau, "insanın anlığı (*entendement*) olmaktan çok onun özgür bir unsur olma niteliğidir." Doğa hayvanlara emreder ve hayvanlar da buna uyarken, insan uymakta ya da direnmekte özgürdür.¹⁸⁸

İnsanı hayvandan ayıran diğer özellikler ise onun gelişme kabiliyetidir - Rousseau'nun deyişiyle "gelişmek, olgunlaşmak yetisidir."¹⁸⁹ Hayvanlar her zaman oldukları gibi kalırlarken, insan bu yetisi sayesinde gelişebilmektedir.¹⁹⁰ Rousseau şöyle yazar:

"Bu yeti şartların da yardımıyla bütün öteki yetileri art arda geliştirir ve bizde gerek tür olarak gerek kişi olarak bulunur, oysa bir hayvanın bütün hayatı boyunca sürecek kesin şekli birkaç ay içinde alır ve bu hayvanın türünün bin yıl sonunda bin yılın bu birinci yılının sonunda olduğu gibi kalır."¹⁹¹

¹⁸⁸ J. J. Rousseau: İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı, s. 103.

¹⁸⁹ J. J. Rousseau: a.g.e., s. 103.

¹⁹⁰ M. Ağaoğulları: Ulus Devlet Ya Da Halk Egemenliği, s. 47.

¹⁹¹ J. J. Rousseau: a.g.e., s. 103.

Öyleyse insanın doğa durumundan çıkışı onda gizilgüç olarak bulunan yetilerin art arda ortaya çıkmasıyla mümkün hale gelir. Gelişme yetisi, dışsal koşulların değişmesine karşılık olarak, fakat aynı zamanda da uyum sağlama aracı olarak etkinlik kazanır: “o zamana kadar uyuklamakta olan akıl, konuşma gibi yetiler harekete geçer, yepyeni duygular, tutkular belirir; kısacası, insan geri dönüşü olmayan bir sürecin içine girer.”¹⁹² Fakat bu süreç Rousseau’nun söyleyişiyle ancak “hiçbir zaman doğmayabilecek dışsal koşulların rastlantısal katkısıyla” gerçekleşebilir. Bunu *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* adlı eserinin birinci bölümünün sonunda şöyle ifade eder Rousseau:

“Yetkinleşebilmenin, toplumsal erdemlerin ve doğa halinde yaşayan insanın edimsel olarak sahip bulunduğu başka özelliklerin kendi kendilerine asla gelişemeyeceklerini, bunu başarabilmek için birçok dış nedenin karşılık beklemeden katılmasına muhtaç bulunduklarını, bu dış nedenlerin de doğmamış olabileceğini ve bunlar olmadan insanın kendi ilkel durumunda sonsuz olarak kalmış olacağını gösterdikten sonra, türü bozarken insan aklını yetkinleştirebilecek olan olan çeşitli rastlantıları ele alıp birbirine yaklaştırmam bir varlığı toplumsallaştırırken kötü etmem, [...] nihayet bizim onları gördüğümüz noktaya getirmem kalıyor.”¹⁹³

Görüldüğü üzere Rousseau’da doğa durumundan çıkış bir savaş durumunu değil, bir çok dışsal neden ile insanın gerçekleşen doğal yetilerinin karşılıklı

¹⁹² M. Ağaoğulları: *Ulus Devlet Ya Da Halk Egemenliği*, s. 48.

¹⁹³ J. J. Rousseau: *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s. 130.

etkileşimleri sonucu gerçekleşen bir süreci çağrıştırmaktadır.¹⁹⁴ Bu yönüyle Rousseau diğer sözleşme kuramcılarından ayrılmaktadır.

¹⁹⁴ M. Ağaoğulları: Ulus Devlet Ya da Halk Egemenliği, s. 49.

İKİNCİ BÖLÜM

HOBBS, LOCKE VE ROUSSEAU'DA DEVLETİN DOĞUŞU

“Her insanın gücüyle özgürlüğü, kendisini korumasının, muhafaza etmesinin birincil aracı olduğundan, bu güçler, kendine zarar vermeden, benliğine karşı borçlu olduğu bakımı da göz ardı etmeden, nasıl seferber edilebilir, başkalarının güçleriyle birleştirilebilir?”

-Jean-Jacques Rousseau, Toplum Sözleşmesi¹⁹⁵

A. GENEL BAKIŞ

Şu ana kadar (1.Bölümde) Toplum Sözleşmesinin doğrudan nedeni olarak değerlendirilebilecek olan (Rousseau haricinde) doğa durumunun ve doğal insanın üç düşünür tarafından ele alınışlarına yer verildi. Sözleşmenin kuruculuğunu anlamak bakımından insan doğasını ve doğa durumunu anlamak oldukça önemliydi çünkü toplumsal ve siyasal hayata geçişin ilk nedenleri aslında bu aşamada gösterilmekteydi. Diğer yandan, birazdan görüleceği üzere; Hobbes, Locke ve Rousseau'nın doğa durumu ve insan doğası kavrayışları, onların “sözleşme”lerinin niteliğini ve içeriğini doğrudan etkilemektedir. Dolayısıyla sözleşmenin iktidar

¹⁹⁵ Jean-Jacques Rousseau; Toplum Sözleşmesi, Çev. M.Tahsin Yalım, Kalkedon, 2006, İstanbul, s. 29.

anlayışının ve devlet-birey ilişkilerini belirleyen unsurların, düşünürlerin doğa durumu ve insan doğası kavrayışlarıyla doğrudan bağlantısı olduğu söylenebilir.

İkinci bölümde, sözleşmenin doğa durumundan sonraki toplumsal-siyasal hayatı nasıl kurduğu, yönlendirdiği, insanlar ve devlet arasında nasıl ilişkiler tesis ettiği incelenecektir. Bu inceleme tabi ki aynı zamanda sözleşmenin iktidar ve egemenlik anlayışı üzerine yapılan bir incelemedir. Fakat öylesi bir inceleme çok daha kapsamlı bir araştırmanın ve çalışmanın konusu olacağından bölümün başlığı dikkat çekilmek istenen noktalar üzerinden spesifik bir biçimde, “Sözleşme, Biraradalık ve Devlet-Birey İlişkisi” olarak oluşturuldu.

B. THOMAS HOBBS'DA DEVLETİN DOĞUŞU YA DA SİYASAL TOPLUMA GEÇİŞ

Hatırlanacağı üzere Thomas Hobbes *Leviathan*'ın 13.Bölümünün sonunda insanları barışa yönelten duygulardan bahsetmişti. Ölüm korkusunun, “rahat bir hayat için gerekli şeyleri elde etmek arzusu”nun ve “çalışarak onları elde etme umudu”nun, aklın uygun barış şartlarını göstermesi eşliğinde insanları barışa yönelteceğini söylemişti. *De Cive*'de ise Hobbes “büyük ve köklü toplumların kökenine karşılıklı sevgi değil ama insanların birbirine karşı duydukları korkunun konması gerekir”¹⁹⁶ diyerek toplum durumuna geçiş için özellikle ölüm korkusunu

¹⁹⁶ T. Hobbes: *De Cive*, s. 24.

vurgular ve hatta “insanların karşılıklı korku yoluyla bir toplum içinde birleşecekleri”ni kabul etmeyenlere şunları söyler:

“Bu itirazı yapanların korkmanın gerçekten korkmaktan başka bir şey olmadığına inandığını düşünüyorum. Fakat bu kelimeyle gelecekteki kötülöklere ilişkin tüm öngöröleri kastediyorum. Buna göre sadece kaçmak değil ama aynı zamanda korkudan doğan güvensizlik, kuşku, tedbirli olma ve önlem alma da korkmuş bir insanın karakteristik özellikleridir.[...] Sonunda dövüşürlerse, zaferin neticesi olarak bir devlet doğar; eğer bir anlaşmaya varırlarsa, devlet bir uyumun neticesinde kurulur.”¹⁹⁷

Gerçekten Carl Schmitt’e göre de Hobbes’un devlet kurgusunun başlangıç noktası doğa durumuna karşı duyulan korkudur. Bu kurgunun nihai hedefinde ise devlet düzeninin eksiksiz biçimde teşekköl ettiği o yüce düzenin tüm tehditlerden arındırılarak güvence altına alınması yatar.¹⁹⁸ Çünkü doğa durumunda herkes herkesi kölesi haline getirebilir, “bu büyük başarıya mazhar olabilir.”¹⁹⁹

Hobbes’a göre ölüm korkusu duyan ve savaş durumunda güvenliğı her zaman tehlike altında bulunan insan, yukarda sözü edilen doğa yasalarında birleşerek, geleceğı düşünmesi ve rasyonel hesap yapabilmesi sayesinde bu durumdan ancak

¹⁹⁷ T. Hobbes: De Cive, s. 25-26.

¹⁹⁸ Carl Schmitt: The Leviathan In The State Theory of Thomas Hobbes, Almacadan Çeviren George Schwab, Erna Hilfstein, Greenwood Press, 1996, London, s. 31.

¹⁹⁹ Carl Schmitt: a.g.e., s. 31.

barış yaparak kurtulabileceği ve güvenliğini ancak barış ortamında sağlayabileceği kanısına varır.²⁰⁰ Ölüm korkusu karşısındaki “rasyonel panik” bütün insanların toplumu kurma gerekliliği üzerinde anlaşmalarını sağlar ve barışın sağlanması için herkesin haklarını karşılıklı olarak bir üçüncü kişiye devrettiği sözleşme yapılır.

Barışın korunması için güvenlik gerekmektedir Hobbes’a göre.²⁰¹ Güvenliği sağlamanın yolu ise “saldırıları karşı koyacak gerekli yardım ile tarafların bu karşılıklı tehlike yüzünden bir savaş başlatmaktansa bir şey yapmamanın daha iyi olduğunu düşünmelerinin sağlanmasıdır.”²⁰² Hobbes için böylesi bir güvenlik iki veya üç kişi arasındaki bir uzlaşma (*consensio*) ile değil, “karşılıklı yardım için bir arada hareket edenlerin sayısı birkaçı düşman tarafına geçse bile ona zaferi için avantaj sağlamayacak kadar fazla” olduğunda gerçekleşebilir.²⁰³

Öte yandan Leviathan’ın 17.Bölümünde “devletin amacı, bireysel güvenliktir” der Hobbes.²⁰⁴ İnsanların devletler halinde yaşamayı seçmesinin nedeni ; onları korku içinde tutacak, ceza tehdidiyle onları “ahit”lerini ifa etmeye zorlayacak bir gücün olmadığı zamanki (aynı zamanda insanın doğal duygularının bir sonucu olan) savaş durumundan kurtulmaktır.²⁰⁵

²⁰⁰ Mehmet Ali Ağaoğulları; Thomas Hobbes: Ölümlü Tanrı, Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı, Mehmet Ali Ağaoğulları-Levent Köker, İmge, 2009, Ankara, s. 207-208.

²⁰¹ T. Hobbes: De Cive, s. 80.

²⁰² T. Hobbes: De Cive, s. 80.

²⁰³ T. Hobbes: De Cive, s. 80.

²⁰⁴ T. Hobbes: Leviathan, s. 133.

²⁰⁵ T. Hobbes: Leviathan, s. 133.

Peki nedir bu ahit? Hobbes bunu Leviathan'ın 14. Bölümünde açıklar: “taraplardan biri kendi adına taahhüt ettiği şeyi teslim edebilir ve, ona itimat ederek, diğer tarafın kendi taahhüdünü ileriki bir tarihte yerine getirmesini bekleyebilir; ve bu durumda sözleşme, onun açısından, Anlaşma veya Ahit adını alır: veya her iki taraf da, ileride ifa etmek üzere, şimdi sözleşme yapabilirler.”²⁰⁶

Ahit kavramı bizi “sözleşme”ye götürmektedir görüldüğü gibi. Sözleşme, karşılıklı hakların devredilmesidir.²⁰⁷ Fakat De Cive'deki tanımı göz önüne alırsak burada Sözleşme ve Akit arasında ince bir ayrım vardır.:

“İki veya daha fazla kişinin haklarını karşılıklı olarak devretmesine Akit (Contract, Contractus) denir. Her akitte ya iki taraf da hakkında akit yaptıkları şeyi derhal ifa eder, ki böylece de hiç kimsenin diğerine güvenmesine gerek olmaz, ya biri ifa ederken diğerinin ifa edeceğine güvenilir ya da hiçbir taraf o şeyi ifa etmez. İki tarafın da aynı anda ifa etmesi durumunda, bununla akit sona erer. Fakat taraflardan birine veya ikisine birden güvenilirse, güvenilen taraf o şeyi gelecekte ifa edeceğine söz verir ve bu şekildeki bir söze Sözleşme (Pactum) denir.”²⁰⁸

İnsanların savaş durumundan dolayısıyla da doğa durumundan barış durumuna, siyasal hayata geçmeleri de böylesi bir devretme ilişkisiyle

²⁰⁶ T. Hobbes: Leviathan, s. 106.

²⁰⁷ T. Hobbes: Leviathan, s. 106.

²⁰⁸ T. Hobbes: De Cive, s. 38.

gerçekleşecektir. “*Bir devletin oluşumu. Tanımı.*” cümleleriyle başladığı paragrafında Hobbes, “insanların yabancıların saldırısından ve birbirlerinin zararlarından” korunmalarını ve “mutluluk içinde yaşayabilmelerini” sağlayacak genel gücü kurmanın tek yolunun; bütün “kudret ve güçlerini, tek bir kişiye veya hepsinin iradesini oyların çokluğu ile tek bir iradeye indirgeyen bir heyete devretmeleri” olduğunu yazar.²⁰⁹

“Yani, kendi kişiliklerini taşıyacak tek bir kişi veya bir heyet tayin etmeleri ve, herkesin, bu kişi veya heyetin, ortak barış ve güvenlikle ilgili işlerde yapacağı veya yaptıracağı şeylerin amili olmayı kabul etmesi; ve kendi iradesini o kişi veya heyetin iradesine ve muhakemesine de onun muhakemesine tabi kılmasıdır.”²¹⁰

Burada yukarıda sözü edilen devretme ilişkisinin içeriği görülmektedir. Gerçekten de söz konusu ilişki, sadece “onaylama” ve “rıza gösterme” değil, ama aynı zamanda bir hakkın, kendini yönetme hakkının bir başka kişiye veya heyete “bırakılmasıdır”. Bunu tam olarak şöyle ifade eder Hobbes: “Herkes herkese, *senin de hakkını ona bırakman ve onu bütün eylemlerinde aynı şekilde yetkili kılman şartıyla, kendimi yönetme hakkını bu kişiye veya bu heyete bırakıyorum* demişçesine, herkesin herkesle yaptığı bir ahit yoluyla, hepsinin bir ve aynı kişilikte gerçekten birleşmeleridir.”²¹¹

²⁰⁹ T. Hobbes: Leviathan, s. 136.

²¹⁰ T. Hobbes: Leviathan, s. 136.

²¹¹ T. Hobbes: Leviathan, s. 136.

Bu yapıldığında ise Hobbes'un kitabının özgün baskısında yer alan o hükümdar imgesi oluşmaktadır: tek bir kişilikte, iradede birleşmiş olan topluluk; Devlet, Civitas. “İşte o Ejderha'nın” der Hobbes, “veya, daha saygılı konuşursak *ölümsüz tanrının* altında, barış ve savunmamızı borçlu olduğumuz, o *ölümlü tanrının* doğuşu böyle olur.”²¹² Nasıl doğa durumu Hobbes'a göre herkesin herkese karşı bir savaşıysa, devletin doğuşu ve barış için de “herkes”in tek tek hakkını devretmesi gerekmektedir. Böylece her kimsenin o tek bir kişiye verdiği yetkiyle, o tek kişinin elinde öyle bir güç toplanır ki, o kişi barış ve dışarıdaki düşmanlara karşı mücadele yönündeki iradeleri birleştirerek biçimlendirmeye muktedir hale gelmektedir. Bu ise kısaca, devletin özünü oluşturur.²¹³

“Bu öz, büyük bir topluluğun üyelerinin birbirleriyle yaptıkları ahitlerle, her birinin huzur ve sükunu ve ortak savunmaları için, içlerinden birinin, onun uygun bulacağı şekilde, hepsinin birden gücünü ve imkanlarını kullanabilmesidir.”²¹⁴

Sözü edilen bu güce muktedir olan iradeye ya da kişiliğe, Hobbes'a göre, “Egemen” denmektedir.²¹⁵ Yine aynı noktada Hobbes, egemen dışında kalan herkese “Uyruk” denileceğini belirtir. Bu egemenlik, eğer “bir kişiye veya bir kurula, onun kendilerini başkalarına karşı koruyacağı inancıyla, tabi olmak için insanların gönüllü olarak kendi aralarında anlaşmalarıyla” elde ediliyorsa, bu devlet “sözleşme ile kurulan devlet”; “doğal zor ile”, “yok etme kudretiyle” elde ediliyor ise “edinilmiş”

²¹² T. Hobbes: Leviathan, s. 136.

²¹³ T. Hobbes: Leviathan, s. 136.

²¹⁴ T. Hobbes: Leviathan, s. 136.

²¹⁵ T. Hobbes: Leviathan, s. 136.

yani fethedilmiş devlettir.²¹⁶ Öyleyse devletler iki şekilde oluşabilir: Ya özgür bireylerin karşılıklı anlaşmasıyla, kısaca, kurularak; ya da daha önce var olan bir hükümdarlığı fethederek, diğer bir deyişle, edinilerek.²¹⁷ Fakat her ikisinde de “anlaşma” şarttır: insanların yapay düzeni ancak sözleşme ile gerçekleşecektir.²¹⁸

Hobbes Leviathan’ın 18. Bölümünün başında “devlet kurma”nın ne olduğunu şu ifadelerle belirtir:

“Bir insan topluluğunun kendi arasında ahit yaparak, hepsisinin birden kişiliğini temsil etmek, yani onların temsilcisi olmak hakkının hangi kişiye veya heyete verileceği konusunda çoğunlukla anlaştığı vakit, bir devlet kurulmuş denir; bunun lehinde oy verenler gibi, aleyhinde oy verenler de, barış içinde birlikte yaşamak ve başkalarına karşı korunmak amacıyla, o kişi veya heyetin bütün eylemlerini ve kararlarını, bunlar kendi eylem ve kararları imişçesine, yetkili kılacaktır.”²¹⁹

Hobbes’un bu pasajında, en başta sözünü ettiğimiz totalitaryen eğilim kendini kolayca göstermektedir. Bireyler güvenlik ve barış içinde yaşam için egemenin kararlarını kendi kararları gibi yetkili kılacaklardır. Bu tipik monarşik devlet tipinin bir ifadesidir.

²¹⁶ T. Hobbes: Leviathan, s. 137.

²¹⁷ Ian Hampsher-Monk: Modern Siyasal Düşünce Tarihi, Haz. Necla Arat, Çev. Necla Arat, Deniz Hakyemez, vd., Say, 2004, İstanbul, s. 58.

²¹⁸ Ian Hampsher-Monk: a.g.e., s. 58.

²¹⁹ T. Hobbes: Leviathan, s. 137.

Devlet bir kere kuruldu mu doğal olarak bunun kuruluşun sonuçları olacaktır. Devletin kuruluşuyla birlikte, “halkın rızası ile kendisine egemenliğin devredildiği kişi veya heyetin bütün hakları ve yetkileri doğar.”²²⁰ Birincisi uyruklar hükümet şeklini değiştiremeyeceklerdir: Bir sözleşme yapıldığı için uyruklar daha önceki bir sözleşme gereği buna aykırı herhangi bir şeye bağlı değildir.²²¹ Sözleşme sonucu devlet kurulduğu için, uyruklar egemenin kararlarını benimsemek ve “egemenin izni olmaksızın kendi aralarında yasal olarak sözleşme yapmamak” durumundadırlar. Bununla birlikte uyruklar, egemenin, dolayısıyla da monarkın, izni olmadan monarşiyi terk edip dağınık bir topluluk kargaşası durumuna geri dönecekler.²²²

Hobbes bu noktada kendi egemenlik kavramının Tanrısallığına da vurgu yapmaktadır. Egemene itaat etmeyerek sözleşmeyi ihlal edenlerin, esasen Tanrıyla sözleşme yaptıklarına dair sundukları argümanı, Hobbes, Tanrıyla sözleşme yapılamayacağını, onun kişiliğini sadece Tanrının altında egemenliğe sahip olan egemenin temsil ettiğini söyleyerek çürütür. Bu sadece haksız bir hareket değil aynı zamanda “alçakça bir mizacın” sonucudur.²²³

Hatırlanacağı üzere yukarıda Hobbes’un devletinin birkaç kişinin birleşmesiyle kurulamayacağından söz edilmişti. Hobbes Leviathan’ın “Bir Devletin

²²⁰ T. Hobbes: Leviathan, s. 137.

²²¹ T. Hobbes: Leviathan, s. 137.

²²² T. Hobbes: Leviathan, s. 137.

²²³ T. Hobbes: Leviathan, s. 138.

Nedenleri, Doğuşu ve Tanımlanması Üzerine” başlıklı 17.Bölümünde buna, “tek bir karar verici tarafından yöneltilmeyen bir çoğunluk”u da ekler. Ona göre, “büyük bir insan topluluğunun, onların hepsini korku içinde tutacak genel bir güç olmadan da, adalet ve diğer doğa yasalarına uymayı kabul edeceğini varsayabilirsek, bütün insanların aynı şeyi yapacağını da varsayabiliriz.”²²⁴ Bunu kabul edersek uygar bir yönetimin olmayacağını söyler Hobbes, çünkü böylesi bir durumda “boyun eğdirme olmaksızın” barış sağlanabilir.²²⁵

Bununla birlikte “Devlet”in tam anlamıyla var olabilmesi için; egemenin, karar vericinin sürekli olması gerekmektedir. İnsanlar belirli bir süreyle tek bir karar erki tarafından yönetilseler bile sonrasında farklı çıkarlar sebebiyle tekrar savaşırlar. Bu nedenle karar vericinin tek ve sürekli olması gerekmektedir. Ortak bir düşmanın olmadığı ya da “bazılarınca düşman kabul edilen birisi”nin diğerlerince dost olarak görülmesi, farklı çıkarlara,dolayısıyla da savaşa neden olabilir.²²⁶

Görüldüğü üzere devletin doğuşunda ve varoluşunda “korku” oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Hobbes artık klasikleşmiş olan “arılar ve karıncalar” örneğinde bu canlıları ve insanları karşılaştırırken, insanı korku içinde tutacak bir güçten bahseder:

²²⁴ T. Hobbes: Leviathan, s. 134.

²²⁵ T. Hobbes: Leviathan, s. 134.

²²⁶ T. Hobbes: Leviathan, s. 135.

“Bu yaratıkların muhatabı doğaldır; insanların ki ise ancak ahde dayalıdır, yani yapaydır: bu nedenle, onların mutabakatını sabit ve sürekli kılmak için, ahit dışında başka bir şey daha gereklidir; yani hepsini korku içinde tutacak ve eylemlerini ortak faydaya yöneltecek genel bir güç.”²²⁷

Hobbes’un “Devlet”inin (Hobbes’un “Toplum Sözleşmesi”ndeki) doğuşu böylesi bir süreci ifade etmektedir. Bu süreç tabi ki doğal olarak sözleşmeyle kurulan devletin dayattığı tahakkümcü iktidar ilişkilerini, devlet-birey ilişkilerini ve sözleşmenin egemenlik kavrayışını da belirleyecektir. “Devlet”in doğuşunun bir başka ele alınışı ise, John Locke’un eserlerinde görülür. Kuşkusuz doğa durumu ve insan doğası anlayışındaki farklılıklardan dolayı, onun Devletinde Hobbes’unkinden bir takım farklı özellikler olacaktır.

C. JOHN LOCKE’DA SİYASAL TOPLUMA GEÇİŞ YA DA DEVLETİN DOĞUŞU

John Locke *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*’sinin “Siyasal Toplamların Başlangıcı Üzerine” başlığını koyduğu bölümünde, ilkin kendi doğa durumu anlayışını tekrar dile getirir. “Daha önce söylendiği gibi” der, “insanların tümü, doğa tarafından özgür, eşit ve bağımsız kılınmış olduklarından, hiç kimse kendi onayı olmaksızın, kendi servetinden yoksun bırakılamaz ve başka birinin siyasal iktidarına

²²⁷ T. Hobbes: *Leviathan*, s.136.

tabi kılınamaz.”²²⁸ Hatırlanacağı üzere, Locke’un alıntılanan bu cümlesi onun doğa hali kavrayışındaki eşitlik ve özgürlük durumunu ifade etmektedir. Fakat bu durum ilk bölümde anlatılan sebeplerle savaş durumuna dönüştüğünde, insanların sivil topluma geçmeleri gerekecektir. Bu ise esasen insanların doğa durumunun özgürlük ve eşitliğinden yoksun kalmaları, kendilerini sivil toplumun sınırlamalarına maruz bırakmaları anlamına gelir. Locke, böylesi bir geçiş için şöyle yazmaktadır:

“Kişinin, kendisini doğal özgürlüğünden yoksun kılmasının ve sivil toplumun sınırlamaları içine koymasının tek yolu, insanların birbirleriyle rahat, güvenli ve barışçıl bir yaşam sürdürmeleri için, başkalarıyla, insanların mülkiyetlerinin güvenli bir kullanımının ve sivil toplumun üyesi olmayanlara karşı daha büyük güvenliğe sahip oldukları bir topluluğa katılma ve birleşme konusunda anlaşmasıdır.”²²⁹

Burada Hobbes’tan farklı olan nokta, söz konusu anlaşmanın herhangi bir sayıdaki insan tarafından yapılabilmesidir. Geriye kalanlar doğa durumunda kalmaya devam edeceklerdir.²³⁰

Öte yandan dikkat çekilmesi gereken bir diğer nokta ise Locke’un insanların haklarının devredilmez karakterine yaptığı vurgudur. İnsanlar doğa gereği özgür, eşit ve bağımsız kılınmış olduklarından, hiç kimse, kendi onayı olmaksızın, kendi servetinden yoksun kılınamaz ve başka birinin siyasal iktidarına tabi kılınamaz. Bu

²²⁸ J. Locke: İkinci İnceleme, s. 81.

²²⁹ J. Locke: İkinci İnceleme, s. 81.

²³⁰ J. Locke: İkinci İnceleme, s. 81.

kısaca John Locke'un mülkiyet anlayışının ipuçlarını da sunar. Onun "mülkiyet" anlayışına "yaşamlar, özgürlük ve mallar" girer.²³¹

Bu noktada bir parantez açarak Locke'un "özel mülkiyet hakkı"ndan bahsetmek yerinde olacaktır. Hobbes'a göre mülkiyet hakkı ancak yasal-sivil düzen tesis edildikten sonra mümkün olabilirken, Locke bu hakkın sivil yasadaki önce geldiğini ve bu hakkın kaynağını doğa yasasından aldığını söyler.²³² Ona göre, "insan doğduğu anda kendini koruma hakkı vardır diyen ve dolayısıyla da insanın yeme, içme ve kendi varlığını sürdürmek için doğanın sağladığı diğer benzer şeylere hakkı vardır diyen" doğal aklı göz önüne alırsak, dünyanın insanoğluna Tanrı tarafından ortaklaşa verildiği oldukça açık bir husustur.²³³ Fakat yeryüzü ve diğer yaratıklar tüm insanlığa ortaklaşa olarak ait olsa da, her insan kendi kişiliği üzerinde, başkasının hiçbir hakkının bulunmadığı bir mülkiyete sahiptir Locke'a göre. "İnsan bedeninin emeği ve elinin işi tam anlamıyla kendisindir" der.²³⁴ Dolayısıyla doğanın verdiği şeylere kendi emeğini katması sonucu ortaya çıkan şey onun mülkiyetinde olacaktır:

"İnsanın, doğanın kendisine verdiği ve onda bıraktığı şeyleri, emeğini katarak ve kendi özüne ait olan şeyleri karıştırarak bu durumun içinden çıkarması, bu şeyleri kişinin kendi mülkiyetinde yapar. Bu şey, içine emek eklemlenerek ortak doğa durumundan çıkarıldığından, diğer insanların müşterek hakkı bu şeyden dışlanmış olmaktadır. Emek, emekçinin sorgulanamaz mülkiyeti olduğundan, bu kişi (emekçi)

²³¹ Solmaz Zelyut Hünler: Dört Adalı, s. 62.

²³² Solmaz Zelyut Hünler: Dört Adalı, s. 61.

²³³ J. Locke: İkinci İnceleme, s. 25.

²³⁴ J. Locke: İkinci İnceleme, s. 26.

dışında hiç kimse, bir kez emeğini katmış olduğu şeye sahip olma hakkına sahip olamaz.”²³⁵

Bu sayede Locke’da kendini koruma hakkı ile kendi mülkiyetini koruma hakkı özdeşleşmektedir. Öyleyse bu mülkiyet hakkı da devredilemezdir. İnsanlar doğa tarafından eşit ve özgür kılındıklarına göre bu haklarını devredemeyecek ve rızaları olmadıkça başkasının siyasal iktidarına tabi kılınamayacaklardır. Fakat otoriteye sahip ortak yargıcın olmadığı savaş durumunda insanlar Locke’un “mülkiyet” kavramı altında topladığı yaşamlarını, özgürlüklerini ve mallarını koruyabilmek için, rıza göstererek ve anlaşma yaparak sivil topluma katılırlar.²³⁶

İnsanlar, sayıları fark etmeksizin, bir topluluk ya da hükümet oluşturmak için uzlaştıklarında bütünleşirler ve siyasal bir bütün oluştururlar Locke’a göre.²³⁷ Bu bütünün eylemliliği ise çoğunluğun iradesine göre belirlenmektedir. Bir topluluğu harekete geçirecek olan şey bireylerin onayı, rızası olduğuna göre, siyasal bir bütün olan topluluğu belli bir yönde hareket ettirmek için gerekli olan güç, daha büyük olan gücün, çoğunluğun yönlendirme gücü, yani çoğunluğun onayı, rızasıdır. Nitekim Locke, Hobbes’tan farklı olarak bu gücün tek bir kişinin elinde olması durumunu sivil bir yönetim biçimi olarak kabul etmemektedir.²³⁸

²³⁵ J. Locke: İkinci İnceleme, s. 27.

²³⁶ Filiz Zabcı: Thomas Hobbes, s. 493-4.

²³⁷ J. Locke: İkinci İnceleme, s. 81.

²³⁸ Solmaz Zelyut Hünler: Dört Adalı, s. 63.

Öyleyse siyasal bir toplulukta birleşmek isteyen insanların güçlerini, o siyasal topluluğu-bütünün çoğunluğuna bırakmaları gerekir ki bu da sözleşmenin içeriğini oluşturan şeydir Locke'da. İnsanlar mülkiyetlerini koruyabilmek için sözleşme yaparak siyasal bir topluluk oluşturmalıdır.

“Dolayısıyla doğa durumu dışındaki bir toplulukta birleşmek isteyen her kişinin, içinde birleştiği toplumun amaçları için gerekli olan bütün güçlerini, çoğunluktan daha büyük sayıda insan açıkça başka türlü kararlaştırmamışsa, topluluğun çoğunluğuna bıraktığı kabul edilmelidir. Bu işlem ancak ve ancak, bir devletin içine giren ya da devleti oluşturan bireyler arasında, siyasal bir toplumda birleşmek konusundaki anlaşma ile yapılır. Ki bütün sözleşme, bundan ibarettir (...)”²³⁹

Demek ki devletin doğuşu, Locke'un sözleşme teorisinde, herhangi bir siyasal toplumu başlatan ve fiilen kuran şeyle gerçekleşmektedir. Böylesi bir toplumda birleşme ve bütünleşme konusunda bir çoğunluğu oluşturmaya muktedir belli sayıdaki özgür insanın onayı sözleşmeyi ifade etmektedir ki bu da Devletin oluşturulması anlamına gelmektedir. Locke'a göre “dünyada meşru bir hükümetin başlamasına olanak veren/verebilen şey sadece ve sadece budur.”²⁴⁰

Locke, insanların bir Devlet kurmalarının ya da daha doğru söyleyişle, bir Devlette birleşmelerinin sebebini İkinci İnceleme'nin dokuzuncu bölümünde açıkça

²³⁹ J. Locke: İkinci İnceleme, s. 83.

²⁴⁰ J. Locke: İkinci İnceleme, s. 84.

belirtir. Ona göre, “insanların devletlerde birleşmelerinin ve kendilerini hükümet altına koymalarının asıl ve ana amacı, mülkiyetlerinin korunmasıdır.”²⁴¹ Çünkü hatırlanacağı üzere doğa durumunda mülkiyetin korunması konusunda eksik olan şeyler vardı: uzlaşmazlıklarda karar verilmesini sağlayacak bir yasanın, otorite sahibi ortak bir yargıcın eksikliği ve haksızlığa karşı yaptırım uygulamadaki genel başarısızlık.²⁴²

İşte asıl olarak mülkiyetin korunması için kurulan Devlet, Locke’a göre Latince *Civitas* sözcüğüyle ifade edilen herhangi bağımsız bir topluluğu ifade eder: Devlet (commonwealth) bir demokrasi ya da hükümet biçimi değil, doğa durumu dışındaki, siyasal bir bütün oluşturmuş bağımsız bir topluluğun adıdır.²⁴³ Burada devlet biçimi dediğimiz şey ise Locke için “yasa yapma iktidarının verildiği ellere bağlıdır.”²⁴⁴

D. JEAN-JACQUES ROUSSEAU’DA TOPLUMSALLAŞMA SÜRECİ VE DEVLETİN DOĞUŞU

Önceki bölümün sonunda Rousseau’nun Hobbes ve Locke’tan farklı olarak uygar-siyasal topluma, toplumsallığa geçişi doğrudan bir savaş durumunun sonucu olarak değerlendirmedeği söylenmişti. Gerçekten de Rousseau’da hem doğa durumu

²⁴¹ J. Locke: İkinci İnceleme, s. 104.

²⁴² J. Locke: İkinci İnceleme, s. 104-5.

²⁴³ J. Locke: İkinci İnceleme, s. 110.

²⁴⁴ J. Locke: İkinci İnceleme, s. 110.

bir savaş durumu değildir, hem de toplumsallık salt savaş durumunun bir sonucu olarak ortaya çıkamaz. Esasen savaş durumu insanların toplumsallaşmaya başladıkları doğal durumun sadece bir parçasıdır ve bu doğal durum insanların bir geçiş dönemi sonunda siyasal toplumu oluşturmalarıyla son bulacaktır.

İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı'nın ikinci bölümünün başında Rousseau, sözü edilen geçişle ilgili o ilk ama en can alıcı olan cümleyi sarf eder: “Bir toprak parçasının etrafını çitle çevirip ‘*Bu, bana aittir!*’ diyebilen, buna inanacak kadar saf insanlar bulabilen ilk insan, uygar toplumun gerçek kurucusu oldu.”²⁴⁵ Ardından bunun adeta sonun başlangıcı olduğunu ima edercesine şunları yazar:

“Bu sınır kazıklarını söküp atacak ya da hendeği dolduracak, sonra da hemcinslerine ‘Bu sahtekara kulak vermekten sakınınız! Meyvelerin herkese ait olduğunu, toprağın ise kimsenin olmadığını unutursanız , mahvolursunuz!’ diye haykıracak olan kişi, insan türünün nice suçlardan, nice savaşlardan, nice cinayetlerden, nice yoksulluklardan ve nice korkunç olaylardan esirgemiş olurdu!”²⁴⁶

Görüldüğü üzere mülkiyetin ortaya çıkışı doğa durumundan toplumsallığa geçiş için oldukça önemli bir gelişme(!)dir. Bu doğa durumunun son sınırırır:

²⁴⁵ J. J. Rousseau: *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s. 133.

²⁴⁶ J. J. Rousseau: a.g.e., s. 133.

“Fakat öyle görünüyor ki o zaman işler, o güne kadar oldukları gibi sürüp gidemeyecekleri noktaya artık gelmişlerdi. Çünkü ancak birbirini ardına meydana gelebilen daha önceki bir çok fikre dayanan bu mülkiyet fikri, insan aklında birden bire teşekkül etmedi. Doğa halinin bu en son sınırına varmadan hayli ilerlemeler kaydetmek, bir çok hüner elde etmek, bunları bir çağdan ötekine aktarmak, çoğaltmak gerekmişti.”²⁴⁷

Gerçekten de Rousseau için toplumsallaşma insanlığın belirli aşamalardan geçişiyle gerçekleşen bir olgudur. Onun anlatılarına göre bu sürecin, birbirini takip eden dört evreden oluştuğu söylenebilir.²⁴⁸ Hatırlanacağı gibi, Rousseau’nun doğa durumunda insanların gereksinimleri sınırlıydı ve kolayca karşılanabiliyordu. Bu nedenle de cinslerin kendi aralarında iş birliğini içeren bir iletişimi söz konusu değildi. Örneğin; Cinsel birleşme, türü devam ettirme içgüdüsüne dayanan tamamen hayvanca bir eylemdi ve bu gereksinim giderildiğinde iki cins birbirini tanıımıyordu.²⁴⁹ “Dünyaya gelen insanın” insanın durumu ilkin böyleyken, insan doğanın kendisine sunduğu nimetlerden ve imkanlardan kolayca yararlanıyorken, karşısına zorluklar çıkmaya başladı ve bu zorluklar onun ilkel durumdan çıkmasına neden oldu.

Toplumsallaşma sürecinin bu ilk evresinde belirleyici faktör, ilk bölümde de sözü edilen dışsal faktörler, yani doğal nedenlerdir. Rousseau, doğada meydana gelen

²⁴⁷ J. J. Rousseau: İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı, s. 133.

²⁴⁸ M. Ağaoğulları: Ulus Devlet Ya Da Halk Egemenliği, s. 50.

²⁴⁹ J. J. Rousseau: a.g.e., s. 134.

bir takım değişiklikler nedeniyle insanların birbirlerine yakınlaştıklarını belirtir. Gereksinimleri karşılamada rastlanan engeller ve zorluklar insanların gerek fiziklerini gerek zekalarını kullanmalarını zorunlu kıldı. Bu sayede yeni icatlarda bulundular ve en temel gereksinimlerini gidermek için bile yeni yöntemler keşfettiler.

“Deniz, ırmak boylarından dolayı, oltayı, balık iğnesini icat ettiler; balık avcısı ve balık yiyicisi oldular; avcı ve savaşçı oldular. Soğuk ülkelerde, öldürdükleri hayvanların derilerine sarındılar. Yıldırım, yanardağ ya da herhangi bir mutlu rastlantı onlara ateşi, kışın sertliğine karşı uzatılacak yeni bir yardım kaynağını öğretti; bu unsuru muhafaza etmeyi, sonra onu yeniden meydana getirmeyi, nihayet daha önce çiğ çiğ yuttukları eti ateşte pişirip hazırlamayı öğrendiler.”²⁵⁰

Doğal olarak böylesi ilerlemeler insanı sonrasında daha hızlı ilerleme kaydedebileceği bir duruma getirdi:

“İnsan akli daha çok aydınlandıkça, hüneler ve sanayi daha yetkinleşti. Hemen ardından ilk rastlanan ağaç altında uyumak ya da mağaralara çekilmeyi bırakarak, taştan yapılmış sert ve kesici bir çeşit balta bulundu, odun kesmek, toprağı kazmak, ağaç dallarından kulübeler yapmak düşünüldü; bu kulübeler sonradan balçık ve çamurla sıvandı. Bu ailelerin kurulmasını, birbirinden ayırt edilmesini meydana

²⁵⁰ J. J. Rousseau: İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı, s.134-5.

getiren bir çeşit mülkiyeti benimseten ilk devrim dönemi oldu; işte bu mülkiyetin çıkmasıyla hemen bir çok kavga ve çatışma doğdu.”²⁵¹

Diğer taraftan aynı konut içinde yaşama durumu, bir arada yaşama alışkanlığını, dolayısıyla da karı-koca ve ana-baba sevgisini meydana getirdi.²⁵² Böylece aile ve küçük topluluklar, cinsler arasındaki ayrımlar ve yavaş yavaş “söz”ün kullanımı ortaya çıktı. Kuşkusuz dilin [ortak] kullanımı gerektiren bazı özel sebepler oldu ve bu sebepler aynı zamanda insanların bir arada yaşamalarını zorunlu kıldı:

“Dili hangi özel sebeplerin daha gerçek kılarak yayabildiği ve ilerlemesini hızlandırdığı üzerinde varsayımlar yürütülebilir. Büyük su baskınları ya da depremler, oturlan yerleri su ve uçurumlar kuşattı; yeryüzünün uğradığı değişiklikler kıta parçalarını birbirinden ayırdı, adalar haline getirdi. Böylece kıta ormanlarında serbestçe dolaşan insanlara göre daha fazla birbirine yaklaşan ve bir arada yaşamak zorunda olan insanlar arasında, bir ortak dilin doğması gerekti.”²⁵³

Öyleyse doğada meydana gelen değişiklikler ve insanın gereksinimlerini karşılarken karşılaştığı güçlükler onu diğerlerine muhtaç hale getirmiş ve ilerleyen

²⁵¹ J. J. Rousseau: İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı, s. 138.

²⁵² J. J. Rousseau: a.g.e, s. 138.

²⁵³ J. J. Rousseau: a.g.e., s. 139-140.

süreçte bu gibi gelişmeler yaşanmıştır. Bu Rousseau'nun doğal insanının doğal bir şekilde ilk doğa durumundan çıkışıdır.²⁵⁴

Barınakların inşa edildiği, ailelerin ve daha büyük toplulukların ortaya çıktığı dönemde, artık insani denilebilecek duygular da ortaya çıkmaktaydı. Ahbaplık, aşk, kıskançlık ve benzeri duygular artık insan ilişkilerini daha sıkılaştırmakta ve yaygınlaştırmaktaydı. Fakat bu durum diğer yandan, henüz toprak mülkiyeti ortaya çıkmasa da, bir eşitsizlikle sonuçlanacaktı. Rousseau eserinde bu durumu şu cümlelerle ifade eder:

“Herkes başkalarına bakmaya, kendisine bakılmasını istemeye, toplumun verdiği saygınlık değeri olmaya başladı. En iyi şarkı söyleyen ya da dans eden, en güzel, en güçlü, en becerikli olan ya da en güzel konuşan, en çok sayılan insan olurdu; bu eşitsizliğe, aynı zamanda kötülüğe doğru ilk adım oluyordu.”²⁵⁵

Rousseau, esasen uygar insanda görülebilecek bu durumların, doğa durumunun içinde doğduğunu göstererek siyasal hayata geçişin toplumsal karakterini en iyi ortaya koyan düşünürdür. Ona göre, yukarıda sözü edilen o “ilk üstün tutma”dan gurur, küçük görme ve kıskançlık; dolayısıyla da mutluluğu, arılığı ve ahlak temizliğini yok edecek bileşimler doğmuştur.²⁵⁶ Fakat öte yandan, her ne kadar kötülüğe böylesine bir adım atılmışsa da, belli erdemlerin oluşması ve en az

²⁵⁴ M. Ağaoğulları: *Ulus Devlet Ya Da Halk Egemenliği*, s. 51.

²⁵⁵ J. J. Rousseau: *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s. 141.

²⁵⁶ J. J. Rousseau: *a.g.e.*, s. 141.

bozulmaya uğrayan durum olması sebebiyle bu dönem Rousseau'ya göre insanlığın en mutlu çağı olmuştur:

“Böylece insanlar daha az dayanıklı hale gelmiş olsalar ve doğal acıma duygusu bazı değişikliklere uğramış olsa da insan yetilerinin bu gelişme dönemi, ilkel durumun tasasızlığıyla bizim özsaygımızın taşkın faaliyeti arasında bir ortak yol tutarak, en mutlu, en uzun süreli çağ olmuş olsa gerektir. Bu çağ üzerinde düşünüldükçe bu durumun devrimlere en az uğradığı, insan için en iyi çağ olduğu, ortak yarar için hiç olmaması gerekli uğursuz bir rastlantı olmasaydı çıkılmaması gereken bir çağ olduğu, sonucuna varılıyor.”²⁵⁷

Rousseau için bu “uğursuz rastlantı” maden sanayi ile tarımın bulunmasıdır.²⁵⁸ Bunu “büyük devrim” olarak adlandıran Rousseau'ya göre, artık her şey kötüye gitmeye başlayacaktır. Demir ve buğdayın işlenmesi doğal işbölümünden toplumsal işbölümüne geçişe neden olacak ve bu da Platon'dan beri var olan bir tutkuya dönüşecektir: tüketimden daha fazla sayıda üretim. Aynı zamanda toplumsal iş bölümü nedeniyle üretimin artması ve çeşitlenmesi nedeniyle bir çok yapay gereksinim çıkacak; insanlar bu gereksinimlerin giderilmesi bakımından birbirlerine daha da bağımlı hale gelecektir.²⁵⁹ Buna ek olarak uzmanlaşma da söz konusu bağımlılığı daha da artıracak, doğal eşitsizlikler daha belirgin hale gelecek ve

²⁵⁷ J. J. Rousseau: İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı, s. 143.

²⁵⁸ J. J. Rousseau: a.g.e., s. 144.

²⁵⁹ M. Ağaoğulları: Ulus Devlet Ya Da Halk Egemenliği, s. 54.

kuşkusuz bunların sonuçları olacaktır. Artık daha güçlü, zeki ve becerikli olanlar daha fazla üretebilir ve kazanabilirler.²⁶⁰

Rousseau ekonomik eşitsizliğin ve özel mülkiyetin ortaya çıkışının koşullarını sağlayan bu gelişmelerle ilgili şöyle yazar:

“Yetenekler eşit olsaydı [...] durumlar bu halde eşit kalabilirdi. Fakat hiçbir şeyin korumadığı orantı birden koptu , bozuldu; en güçlü olan daha fazla iş yaptı; en becerikli olan, kendi yaptığı işten en fazla pay aldı; en zeki olan emeği kısaltmak için araçlar buldu; çiftçi daha fazla demire ya da demirci daha fazla buğdaya gereksinme duydu; eşit çalıştıkları halde biri daha fazla kazandı, oysa ötekinin eline ancak yaşayabilecek kadar bir şeyler geçti.”²⁶¹

İşte bu eşitsizlik sonucunda her yerde, Rousseau’nun ilkin sözünü ettiği “çit”ler yükselmeye başlar ve buna bağlı kötülükler artarda sıralanır.²⁶² “Rekabet”, “yarışçılık”, “çıkar çatışmaları”, “kendi çıkarını başkasının zararına sağlama arzusu” bu eşitsizliğin zorunlu sonuçlarıdır: “Bütün bu kötülükler” der Rousseau, “mülkiyetin ilk etki ve sonuçları, doğmakta olan eşitsizliğin ayrılmaz maiyet olayıdır.”²⁶³

²⁶⁰ M. Ağaoğulları: Ulus Devlet Ya Da Halk Egemenliği, s. 54-5.

²⁶¹ J. J. Rousseau: İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı, s. 146.

²⁶² M. Ağaoğulları: a.g.e., s. 55.

²⁶³ J. Rousseau: a.g.e., s. 149.

Gittikçe şekillenen, fakat şekillendikçe de “kötüleşen” toplumda artık net çizgilerle ayrılmış iki sınıf belirir: mülk sahibi zenginler ve mülk sahibi olamamış yoksullar. Rousseau’ya göre bu dönemde “zayıflığın, gevşekliğin mülk sahibi olmalarını önlediği, belli sayıyı aşan kimseler” fakir düşerken; zenginler “kendi paylarına hükmetmek zevkini tadar tatmaz, başka bütün zevkleri küçük görmeye başladılar” ve köleleştirmek, kullandırmaktan başka bir şey düşünmediler.²⁶⁴ Hatta Rousseau tam bu noktada belki de Hobbes’a göndermede bulunurcasına şöyle yazar: “İnsan etini bir defa tadınca başka bütün yiyecekleri hırçınlıkla geri çeviren, sadece insan yutmak isteyen aç kurtlar gibiydiler.”²⁶⁵

En güçlülerin, zenginlerin kendi gereksinimlerini başkalarının malları üzerindeki bir hak olarak görmeleri, hatta bunu mülkiyet hakkıyla eşdeğer tutmaları büyük bir kargaşanın doğmasına neden olur.²⁶⁶ Fakat bu defa söz konusu savaş ortamı “ilkel doğa durumunun değil, fakat toplumsal ilişkilerin olduğu, özel mülkiyetin belirlediği, ekonomik eşitsizliklerin ve hiyerarşilerin kurulduğu bir toplumsallaşma durumunun ürünüdür.”²⁶⁷ Rousseau *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*’nda şöyle yazar:

“En güçlüsünün hakkı ile ilk el konanın hakkı arasında ancak kavga ve cinayetle son bulan devamlı bir çatışma meydana geldi. Doğmakta olan toplum en korkunç savaş halinde gelişti; alçalmış, bayağılaşmış, yıkılmış insan türü artık geriye

²⁶⁴ J. Rousseau: *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s. 150.

²⁶⁵ J. J. Rousseau: a.g.e., s. 150.

²⁶⁶ J. J. Rousseau: a.g.e., s. 150.

²⁶⁷ M. Ağaoğulları: *Jean-Jacques Rousseau*, s. 578.

dönemediği, edindiği mutsuz kazançlardan vazgeçemediği, kendisine onur vermiş olan yeteneklerin kötüye kullanılması yüzünden ancak utanç pahasına çalışabildiği için kendi yıkımının arifesine getirmiş oldu.”²⁶⁸

Oysa Rousseau için toplumsal anlaşmanın temelini mülkiyet, birinci koşulunun ise herkesin kendine ait nimetlerden huzur içinde faydalanması olmalıdır.²⁶⁹ Fakat bunun aksinin gerçekleştiği korkunç savaş durumunda bulunan insan artık geriye dönemeyecekse, geriye yapılacak tek bir şey kalmaktadır: zorunlu olarak siyasal-uygar toplumu kurulmalıdır. Böylece “ikinci doğa durumu” da, eş deyişle toplumsallaşma süreci de sona ermektedir.

Adaletin ve barışın sağlanması için gerekli olan devlet, zenginler tarafından temelinde mülkiyetin bulunduğu yalancı bir sözleşmeyle kurulur. Eşitsizlik ve hiyerarşik ilişkileri kurumsallaştıran ve sağlamlaştıran bu yalancı sözleşme, adalet ve barış görüntüsü altında örtük olarak ekonomik gaspın siyasal bir güç haline geldiği devleti kurmaktadır. Oysa Bodin’i hatırlanacak olursa, o *Devlet Üstüne Altı Kitap* adlı büyük eserinde Platon’a ve Thomas More’a atıfla, zenginlik ve fakirliğin devletler için tehlikesine vurgu yapar.²⁷⁰

²⁶⁸ J. J. Rousseau: İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı, s. 150-1.

²⁶⁹ Jean-Jacques Rousseau; Ekonomi Politik, Çev. İsmet Berkan, İmge, 2005, Ankara, s. 45.

²⁷⁰ “Bundan dolayıdır ki, Platon zenginlik ve yoksulluğa devletlerin ezeli vebaları derdi(...) Thomas More’un da dediği gibi bir devlet için güvenliğin tek yolu insanların ortaklık halinde yaşamalarıdır.” Mete Tunçay; Batı’da Siyasal Düşünceler Tarihi: Yeni Çağ, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011, İstanbul, s. 196.

Fakat zenginler; kaba ve aldatılmaları kolay, üstelik kendi aralarında çözüme kavuşturulması gereken pek çok sorunları olduğu için de hakemlerden, çok hırslı ve hasis oldukları için de efendilerden vazgeçmeyen insanları şu sözlerle devleti kurmaya ikna etmişlerdi²⁷¹:

“Zayıfları baskıya karşı güven altına almak, muhterisleri durdurmak, herkese kendisine ait olanın tasarrufunu sağlamak için birleşelim; herkesin uymak zorunda olacağı,hiç kimsenin dışında kalamayacağı, zengine ve fakire karşılıklı ödevler yükleyerek servetin cilvelerini tamir edip giderecek olan adalet ve barış kuralları kuralım. Kısacası, kendi güçlerimizi kendimize karşı çevirmek yerine, bu güçleri, bizi bilgece yapılmış kanunlara göre yöneten, birliğin bütün üyelerini koruyan, savunan, ortak düşmanları def eden, bizi sonsuz bir anlaşma içinde bulunduran üstün bir iktidar halinde birleştirelim, toplayalım.”²⁷²

Rousseau’da devlet zenginler eliyle bir tahakküm aracı olarak bu şekilde kurulur. Burada siyasal iktidarın ortaya çıkışıyla Rousseau’nun “moral ya da siyasal eşitsizlik” adını verdiği eşitsizlik biçimi ortaya çıkar.²⁷³ Artık şiddetin yerini hukuk almış, insanlar doğaya değil yasaya boyun eğmeye başlamış, üretim araçlarına sahip olan kişilere itaat etmeye başlamışlardır. Şeyler arasındaki ilişkiler ağında insan artık

²⁷¹ J. J. Rousseau: İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı, s. 152.

²⁷² J. J. Rousseau: a.g.e., s. 152-3.

²⁷³ M. Ağaoğulları: Ulus Devlet Ya Da Halk Egemenliği, s. 57.

kendi varoluşundan çıkar ve görünüşler düzleminde, sürekli rekabet ve düşmanlık içinde yaşar.²⁷⁴

Öyleyse doğru bir siyasal toplumun temellerinin ortaya koyulabilmesi için bu ilk ama yalancı sözleşmenin oluşturduğu burjuva toplumunun temsil ettiği değerlerin, olguların bir kenara bırakılması; “toplumsal düzen içinde meşru ve güvenli bir yönetim kuralı bulunup bulunamayacağını” araştırmak gerekmektedir.²⁷⁵ “Sonuçta” der Rousseau, “insanlar yeni güçler yaratamadıklarına, var olan güçleri birleştirmek ve bir hedefe yönelmekten başka ellerinden bir şey gelmediğine göre, benliklerini korumak için güçlerini birleştirerek bu direnci kırabilecek bir güç toplamı meydana getirmekten, bu güçleri tek bir dürtücü, devingen güç aracıyla uyumlu bir biçimde harekete geçirmekten başka çareleri yoktur.”²⁷⁶

Yalancı sözleşmeyle kurulan devletin temsil ettiği “kötülüğün” yerine doğru bir siyasal toplumun düşünebilmek ancak yukarıda sözü edilen gücün nasıl seferber edilmesi gerektiğiyle ilgilidir. Rousseau’nun toplum sözleşmesi de esasen bunu araştırmaktadır. Rousseau Toplum Sözleşmesi’nin sorunu şöyle açıklar:

“Bu güç toplamı ancak bir çok kişinin bir araya gelmesiyle elde edilebilir. Fakat her insanın gücüyle özgürlüğü, kendisini korumasının, muhafaza etmesinin birincil aracı olduğundan, bu güçleri, kendine zarar vermeden, benliğine karşı borçlu

²⁷⁴ M. Ağaoğulları: Jean-Jacques Rousseau, s. 579.

²⁷⁵ J. J. Rousseau: Toplum Sözleşmesi, s. 15.

²⁷⁶ J. J. Rousseau: Toplum Sözleşmesi, s. 29.

olduğu bakımı da göz ardı etmeden, nasıl seferber edebilir, başkalarının güçleriyle birleştirebilir? Bu zorluk, tartışmakta olduğum konuya indirgenirse şöyle ifade edilebilir:

‘Üyelerinden her birinin canını, malını tüm ortak gücüyle savuran ve koruyan öyle bir katılım, bir toplum biçimi bulmalı ki, her birey bir yandan başkalarıyla birleşmiş, bütünleşmişken öte yandan yalnızca kendine boyun eğsin, eskisi kadar özgür kalsın.’ Toplum sözleşmesi’nin çözüm bulacağı temel sorun budur.”²⁷⁷

SONUÇ

Zygmunt Bauman Türkçe’ye *Yasa Koyucular ile Yorumcular* olarak çevrilen kitabında, doğa durumu imgesini tartışmadan hemen önce “Hobbes’un önermesinin Avrupa’nın son üç yüz yıllık entelektüel tarihindeki önemini yadsımak olanaksızdır” der.²⁷⁸ O nedenle başta söyleneni tekrarlamakta yarar var: Sözleşme teorisi, toplumsallaşma sürecini ve siyasal hayata geçişi, dolayısıyla da devletin doğuşunu, Hobbes’un deyimiyle biçimini, iktidar ve egemenlik anlayışını inceleyen akademik-kuramsal bir teori olmanın ötesinde; günümüz yönetim paradigmasını, öznelliğimizi yönlendiren bir hakikate dönüşmüştür. Nitekim toplum sözleşmesi kategorisi dikkatlice irdelendiğinde onun hemen her tür gerekçe için kullanılabilen ve taban tabana zıt sonuçlar doğurabilen bir kategori olduğu görülür. Bu kategoride temel

²⁷⁷ J. J. Rousseau: Toplum Sözleşmesi, s. 29-30.

²⁷⁸ Zygmunt Bauman: *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, Çev. Kemal Atakay, Metis, 2012, İstanbul, s. 68.

alınacak bir seçeneğin kendisi, sürekli olarak değişken halindedir ki²⁷⁹ bu, sözü edilen hakikatin bizzat ideolojik boyutunu yansıtır.

İşte bu hakikat bizlere oldukça büyük bir anlatıyı, bugün yokluğunu neredeyse hayal bile edemediğimiz devletin ortaya çıkış anlatısını sunuyor. Öyle ki bu anlatı, bugün devletler arası ilişkilerin, devlet-birey ilişkilerinin, yurttaşlık-mülteci krizlerinin, sonu gelmez özgürlük ve eşitlik sorunlarının, hatta ve hatta tarihsel sınıf savaşımının bile tarihsel ve bugünkü koşullarını kavrayabileceğimiz ipuçları sunmakta. Bu ipuçları ise tabi ki ilkin anlatının başında, doğa durumunda ve siyasal topluma geçişte oluşmaya başlıyor.

Günümüz küresel kapitalizminin ulus-devletlerin varlığını, sınırlarını ve geleceğini sorgulattığı bu dönemde, devlet düşüncesinin yeniden ele alınışı ve yapısöküme uğratılması belki de yeni bir siyasallığın, Rousseau'nun dediği gibi, doğru bir siyasal toplumun yeniden ve yeniden düşünümü için de göz ardı edilmemesi gereken bir durumdur. Bu nedenle bu çalışmada da Toplum Sözleşmesi düşüncesinde devletin doğuşu anlatısı ele alındı ve temel olarak Thomas Hobbes, John Locke ve Jean-Jacques Rousseau'nun düşüncelerini incelendi.

Yönetim biçimi olarak Monarşiyi savunan Hobbes, doğal olarak buna uygun bir düşünce geliştirmiş ve iktidar ilişkilerini tahakkümcü-totalitaryen bir yapıda

²⁷⁹ David Boucher & Paul Kelly; The Social Contract And Its Critic-An Overview, The Social Contract From Hobbes To Rawls, Ed. David Boucher, Paul Kelly, Routledge, 2005, s. 2.

kurmuştur. O insanlığın bugün de sözünü edebileceğimiz bir eğilimine, “erk üstüne erk edinmeye yönelik o daimi arzusuna” vurgu yapmıştır.²⁸⁰

Bununla birlikte Hobbes’un doğa ve savaş duruma dair temel önermesini Michel Foucault şöyle açıklar:

“(…) savaş ilişkisini iktidar ilişkileri ilkesine ve temeline oturtan kişi olarak görünen Hobbes’tur. Düzenin temelinde, barışın ardında, yasanın altında, devleti, hükümdarı oluşturan büyük otomatın doğuşunda Hobbes’a göre yalnızca savaş değil, tüm savaşların en geneli olan savaş bulunur, her anda ve her boyutta yayılan ‘herkesin herkese savaşı’”²⁸¹

Burada Foucault’nun “düzenin temeli” sözcüklerine dikkat edilmesi gerekir. Hobbes’un doğa ve savaş durumu tasavvuru kuşkusuz, başta da söylendiği gibi, tarihsel bir süreç olarak değil toplumun yıkıldığı ya da çözüldüğü bir anın, durumun tasavvuru ve kuruculuğu olarak algılanmalıdır. Nitekim “doğal hal-siyasal hal ikilemi insanlığın tarihsel seyrinin bir çözümlemesi gibi değil, yöntembilimsel bir alet olarak, hali hazırdaki, durumun mantıksal bir izahını sunmaya çalışan, var olan

²⁸⁰ Philippe Corcuff; Siyasetin Büyük Düşünürleri, Çev. Aziz Ufuk Kılıç, Versus, 2008, İstanbul, s. 29.

²⁸¹ Michel Foucault; Toplumun Savunmak Gerekir, Çev. Şehsuvar Aktaş, YKY, 2011, İstanbul, s. 99.

gerçekliği bir *–miş gibi*’den hareketle düşünmeye olanak veren tündengelimsel bir yaklaşım olarak anlaşılmalıdır.”²⁸²

Hobbes’un bu yöntemi, dolayısıyla da doğa durumu ve devletin ortaya çıkışı tasavvuru aslında bugünün egemen yönetim paradigmasının temelini ifade etmektedir: Olağanüstü hal. Nasıl Carl Schmitt, olağanüstü dönemleri hukukun mevcut olmadığı bir başlangıç zamanına benzetiyorsa²⁸³; Hobbes’un doğa durumunda da aynı şekilde, siyasal hayatın toplumsallığını çağrıştıran bir hukuk düzeni mevcut değildir. Şehrin, devletin, toplumsal hayatın çözülmüş veya yıkılmış olduğu o olağanüstü halin anlatısıdır esasen doğa durumu anlatısı. Bu da şehri kuran, toplumsal hayatı kuran şeyin bizzat kendisidir. Bu paradigma bugün bireyler olarak bizlerin tüm yaşamsal alanını belirlemektedir. Dolayısıyla genel olarak her üç düşünürün de doğa durumu ve toplumsallaşma tasavvurları en başta bunun için hayati önem taşımaktadır.

Batı siyaset felsefesinin bu geleneğini, öyle ya da böyle, Locke ve Rousseau da devam ettirmiştir. Görüldüğü gibi Locke’un hareket noktası Hobbes’unkine oldukça yakındır: Doğa halinde insanın mülkiyeti, diğer deyişle yaşamı ve malları, her an başkalarının istilasına açıktır; bu nedenle güvenlik ve mülkiyetlerin karşılıklı muhafazası için sivil duruma geçmek gerekmektedir.²⁸⁴ Hobbes’un düşüncesinin temeli olduğu gibi burada da yatmaktadır. Ne yazık ki Locke, tiranlık tehlikesine

²⁸² Philippe Corcuff: Siyasetin Büyük Düşünürleri, s. 30.

²⁸³ Mithat Sancar; Kalıcı Global Olağanüstü Hal, Birikim – Aylık Sosyalist Kültür Dergisi: Kasım 2001, 151, Birikim Yayınları, 2001, İstanbul, s. 19.

²⁸⁴ Philippe Corcuff: a.g.e., s. 32.

karşı özgürlük kaygısıyla siyasal liberalizmin taslağını çizse de²⁸⁵ söz konusu paradigma da hiçbir delik açamamıştır. Locke *Hükümet Üzerine Birinci İncelemesi*'nde krallığın tanrı tarafından yaratılmış ataerkil bir müessese olduğunu iddia eden Filmer'in iddialarını çürütür ve siyasal iktidarın ortak çıkarlara yönelik olduğunu söyler.²⁸⁶ Nitekim şöyle yazar:

“Filmer'in sistemi, küçük bir alana sıkışır ve bu alan da aşağıdakinden ibarettir: ‘Bütün hükümetler mutlak monarşidir.’”²⁸⁷

Locke her ne kadar bu düşünceyi reddetse de, onda da kurucu olan sivil halin çözülmüş olması tasavvurudur. Görüldüğü üzere “Devlet”in doğrudan nedeni, doğa ve savaş durumu değil, bu durumun toplumsal karakterinin ta kendisidir: Doğa durumu, soyut akıl yürütmede, devletin ortasındaki kurucu tasavvur olarak, bizzat toplumsaldır. Fakat bu toplumsal gibi görünmeyen, görünüşte toplumsal öncesi bir durumun kendisine içkin, örtük toplumsallığıdır. Girişte sözü edilen, toplum sözleşmesi düşüncesinin içinden geçtiği teorik yarığı işte bu toplumsallık “karakteri” oluşturur: Toplumsal öncesi toplumsallık.

Bu anlamda, sözünü edilen düşünceye en çok yaklaşan düşünür Jean-Jacques Rousseau'dur. Çünkü hatırlanacağı üzere düşüncenin dayanağının en açık ve net olarak görüldüğü Hobbes, doğal insanın toplumsallığını reddetmişti. Oysa Rousseau,

²⁸⁵ Phlippe Corcuff: Siyasetin Büyük Düşünürleri, s. 32.

²⁸⁶ Jean Didier: John Locke, Çev. Atakan Altınörs, Paradigma, 2009, İstanbul, s. 63.

²⁸⁷ John Locke; Hükümet Üzerine Birinci İnceleme, Çev. Fahri Bakırcı, Kırilangıç Yayınevi, 2007, Ankara, s. 2.

burada keskin bir ayrımı ve geçişi bir kenara bırakır ve doğa durumunu ikiye ayırarak; aşamalı, ilerleyen bir toplumsallaşma süreci kurar. Bu süreçte insan toplumsallaşmakta fakat aynı zamanda da bozulmaktadır. Toprak mülkiyetinin çıkışıyla felakete sürüklenen insanlık, ilk doğa durumuna geri dönemeyeceğine göre devleti kurmak durumunda kalır. Batı siyaset felsefesinin bu geleneği Rousseau'da geçerli olsa da, o uygarlık öncesi dönemin toplumsal karakterini en iyi ortaya koyan düşünür olmuştur. Toplumsallaşma sürecinde bireyin gelişimi onu, toplumsal durum öncesi toplumsal bir ilişkiler ağına koymaya başlar. Hatta burada Rousseau insanlığın en mutlu çağından bile söz etmektedir. Nitekim Rousseau'nun bireyin toplumsal kuruluşuna dair kavrayışı onun yapıcı siyaset felsefesine de yansır: bireylerin topluma girerken yaptıkları fedakarlıklar aynı zamanda onlara önemli kazançlar da sağlayacak; doğal özgürlük bakımından yitirdiklerini, “sivil” ve “ahlaki özgürlük”te kazanacaktır.²⁸⁸

Öyleyse, Toplum sözleşmesi düşüncesinde devletin doğuşu tasavvuru, hem bu düşüncenin kurucu-ilksel sebebini anlamamıza olanak verir; hem de bugünün egemen yönetim paradigmasının kurucu anahtarını sunar. Anahtarlarını ve böylesi ipuçlarını teker teker aramamız gereken bu hakikat, tıpkı Louis Althusser'in Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'ni çözümlerken söylediği gibi bir “oyun”dur²⁸⁹; “hakiki” bir oyun.

²⁸⁸ David West; Kıta Avrupası Felsefesine Giriş: Rousseau, Kant ve Hegel'den Foucault ve Derrida'ya, Çev. Ahmet Cevizci, Paradigma, 2008, İstanbul, s. 60.

²⁸⁹ “*Toplum Sözleşmesi* nesnesinin kuramsal işleyişinin şematik bir çözümlemesine girişirsek, şu olguyla karşılaşırız: Onun işleyişi ancak, bir iç kuramsal uyumsuzluğun (1..Uyumsuzluk'ın) yarattığı oyun ile sağlanabilmektedir.” Louis Althusser:

Makyavel'in Yalnızlığı, Çev. Turhan Ilgaz, Alaeddin Şenel, Seda Çarmık, Epos, 2006, Ankara, s. 82.

KAYNAKÇA

- Agamben, Giorgio :**Kutsal İnsan – Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı, 2001, İstanbul
- Ağaoğulları, Mehmet Ali :Jean-Jacques Rousseau: Halk Kendini Yaratıyor, **Sokrates’ten Jakobenlere Batı’da Siyasal Düşünceler**, Ed. Mehmet Ali Ağaoğulları, İletişim, 2011, İstanbul
- Ağaoğulları, Mehmet Ali :Thomas Hobbes: Ölümlü Tanrı, **Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı**, Mehmet Ali Ağaoğulları-Levent Köker, İmge, 2009, Ankara
- Ağaoğulları, Mehmet Ali :**Ulus Devlet ya da Halk Egemenliği**, İmge, 2010, Ankara
- Akal, Cemal Bali :**İktidarın Üç Yüzü**, Dost, 2012, Ankara
- Akal, Cemal Bali :**Modern Düşüncenin Doğuşu: İspanyol Altın Çağı**, Dost, 2010, Ankara

- Althusser, Louis :**Makyavel'in Yalnızlığı**, Çev. Turhan Ilgaz, Alaeddin Şenel, Seda Çarmık, Epos, 2006, Ankara
- Althusser, Louis :**Politika ve Tarih**, Çev. Ömür Sezgin, Alaeddin Şenel, Verso, 1987, Ankara
- Atalay, Kaan & Albayrak, Ömer :Sözleşme Teorileri, **Cogito**, Özel sayı: Michel Foucault, 70-71. sayı, YKY, 2012, İstanbul
- Aydın, Ayhan :**Düşünce Tarihi ve İnsan Doğası**, Gendaş, 2004, İstanbul
- Badiou, Alain :İdeası Komünizm Olan Şeyin Gerçeği de Sosyalizm midir?, **Komünizm Fikri**, Haz. Alain Badiou, Slavoj Žižek, çev. Okan Doğan, Savaş Kılıç, Haluk Barışcan, Metis, 2012, İstanbul
- Baker, Ulus :**Dolaylı Eylem**, Der. Ege Berensel, Birikim, 2012, İstanbul
- Bauman, Zygmunt :**Yasa Koyucular ile Yorumcular**, Çev. Kemal Atakay, Metis, 2012, İstanbul

- Boucher, David &
Kelly, Paul :The Social Contract And Its Critic-An Overview, **The Social Contract From Hobbes To Rawls**, Ed. David Boucher, Paul Kelly, Routledge, 2005
- Cassirer, Ernst :**Devlet Efsanesi-İnasn Üstüne Bir Deneme**, Çev. Necla Arat, Say Yayınları, 2005, İstanbul
- Corcuff, Philippe :**Siyasetin Bütük Düşünürleri**, Çev. Aziz Ufuk Kılıç, Versus, 2008, İstanbul
- Didier, Jean :**John Locke**, Çev. Atakan Altınörs, Paradigma, 2009, İstanbul
- Foucault, Michel :**Toplumu savunmak Gerekir**, Çev. Şehsuvar Aktaş, YKY, 2011, İstanbul
- Hampsher-Monk, Ian :**Modern Siyasal Düşünce Tarihi**, Haz. Necla Arat, Çev. Necla Arat, Deniz Hakyemez, Tüten Anğ, Özge Özaydın, Yeşim Özer, Sanem Yazıcıoğlu, S.Ümit Arat, B.Oktay Yılmaz, Alev Tolga, Enver Orman, Lütfü Şimşek, Say, 2004, İstanbul

- Hobbes, Thomas :**De Cive – Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri**, Çev. Deniz Zarakol, Belge Yayınları, 2007, İstanbul
- Hobbes, Thomas :**Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti**, Çev. Semih Lim, YKY, 2012, İstanbul
- Hoffman, Piotr :**Freedom, Equality, Power: The Ontological Consequences Of The Political Philosophies of Hobbes, Locke and Roussau**, Peter Lang, 1999, New York
- Locke, John :**Hükümet Üzerine Birinci İnceleme**, Çev. Fahri Bakırcı, Kırılancık Yayınevi, 2007, Ankara
- Locke, John :**Hükümet Üzerine İkinci İnceleme**, Çev. Fahri Bakırcı, Babil Yayıncılık, 2004, Ankara
- Locke, John :**Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler**, Çev. İsmail Çetin, Paradigma, 1999, İstanbul
- Revel, Judith :**Michel Foucault - Güncelliğin Bir Ontolojisi**, çev. Kemal Atakay, Otonom, 2005, İstanbul

- Rousseau, Jean-Jacques :**Ekonomi Politik**, Çev. İsmet Berkan, İmge, 2005, Ankara
- Rousseau, Jean-Jacques :**Emile**, Çev. Yaşar Avunç, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2011, İstanbul
- Rousseau, Jean-Jacques :**İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, Çev. R. Nuri İleri, say, 2010, İstanbul
- Rousseau, Jean-Jacques :**Siyasal Fragmanlar & Ekonomi Politik Üzerine Söylev**, Çev. İsmail Yerguz, Say, 2008, İstanbul
- Rousseau, Jean-Jacques :**Toplum Sözleşmesi**, Çev. M.Tahsin Yalım, Kalkedon, 2006, İstanbul
- Sahlins, Marshall :**Batının İnsan Doğası Yanılsaması**, Çev. Emine Ayhan, Zeynep Demirsü, BGST, 2012, İstanbul
- Sancar, Mithat :**“Devlet Aklı” Kışkacında Hukuk Devleti**, İletişim Yayınları, 2010, İstanbul

- Sancar, Mithat :Kalıcı Global Olağanüstü Hal, **Birikim – Aylık Sosyalist Kültür Dergisi**, , 151. sayı, Birikim Yayınları, 2001, İstanbul
- Savran, Gülnur :**Sivil Toplum Ve Ötesi**, Alan Yayıncılık, 1987, İstanbul
- Schmitt, Carl :**The Leviathan In The State Theory of Thomas Hobbes**, Almacadan Çeviren George Schwab, Erna Hilfstein, Greenwood Press, 1996, London
- Strauss, Leo :**Doğal Hak ve Tarih**, Çev. Murat Erşen-Petek Onur, Say, 2011, İstanbul
- Thukydides :**Peloponnessos Savaşları**, Çev. Furkan Akderin, Belge Yayınları, 2010, Ankara
- Timuçin, Afşar :**Düşünce Tarihi-2: Gerçekçi Düşüncenin Gelişimi**, Bulut, 2005, İstanbul
- Timuçin, Ali :**John Locke’un Siyaset Anlayışı**, Bulut Yayınları, 2006, İstanbul

- Tunçay, Mete :**Batı’da Siyasal Düşünceler Tarihi: Yeni Çağ**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011, İstanbul
- West, David :**Kıta Avrupası Felsefesine Giriş: Rousseau, Kant ve Hegel’den Foucault ve Derrida’ya**, Çev. Ahmet Cevizci, Paradigma, 2008, İstanbul
- Wood, Ellen Meiksins &
Wood, Neal :**Kapitalizmin Yükselişi ve Siyasal Teori**, Çev. Fahri Bakırcı, Epos, 2008, Ankara
- Zabcı, Filiz :Thomas Hobbes: Devlet ya da “Ölümlü Tanrı”ya Övgü; **Sokrates’ten Jakobenlere Batı’da Siyasal Düşünceler**, Ed. Mehmet Ali Ağaoğulları, İletişim, 2011, İstanbul
- Zelyut Hünler, Solmaz :**Dört Adalı**, Paradigma, 2003, İstanbul
- Žižek, Slavoj :**İdeolojinin Yüce Nesnesi**, çev. Tuncay Birkan, Metis, 2008, İstanbul

ÖZET/ABSTRACT

Toplum sözleşmesi düşüncesi 17.yy'dan bu yana Batı Avrupa'nın yönetim paradigmasının temel belirleyenlerinden biri olmuştur. Bu çalışma Thomas Hobbes, John Locke ve Jean-Jacques Rousseau'nun toplum sözleşmesi modellerinde, devletin kuruluşu ve siyasal topluma geçiş sürecini incelemektedir. Kuşkusuz devletin kuruluşu ve siyasal topluma geçiş safhası modern devletin egemenlik ve siyasal iktidar kavrayışı açısından belirleyici bir öneme sahiptir. Çalışmada bu süreç, girişte belirtilen izleklerle bağlantılı olmak üzere, iki aşamada incelenmiştir: 1. İnsan Doğası ve Doğa durumu, 2. Hobbes, Locke ve Rousseau'da Devletin Doğuşu.

The idea of social contract has been one of the determining causes of Europe's governance paradigm since seventeenth century. This work is an analysis of the establishment of government and the transition process to political society, discussed at the models of social contract proposed by Thomas Hobbes, John Locke and Jean- Jacques Rousseau. The establishment of government and the transition process to political society has definitely a fundamental and distinctive importance regarding the government's comprehension on sovereignty, administration and political power. In this work, the process described above is analysed in two segments: 1- Human Nature And The State Of Nature, and 2- The Origin and Establishment of Government in Hobbes, Locke and Rousseau.