



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Anabilim Dalı

SÖZLEŞME KURAMLARI VE MİNİMAL DEVLET ÜZERİNE BİR ÇALIŞMA

Cengiz Mesut TOSUN

Doktora Tezi

Ankara, 2010

SÖZLEŞME KURAMLARI VE MİNİMAL DEVLET
ÜZERİNE BİR ÇALIŞMA

Cengiz Mesut TOSUN

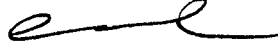
Hacettepe Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı

Doktora Tezi

Ankara, 2010

KABUL VE ONAY

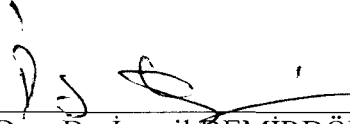
Cengiz Mesut TOSUN tarafından hazırlanan “Sözleşme Kuramları ve Minimal Devlet Üzerine Bir Çalışma ” başlıklı bu çalışma 22.06.2010 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.



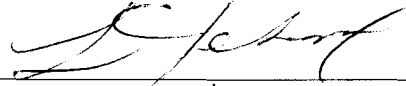
Doç. Dr. Cemal GÜZEL (Başkan-Danışman)



Prof. Dr. Kurtuluş DİNÇER



Doç. Dr. İsmail DEMİRDÖVEN



Doç. Dr. Hülya YETİŞKEN



Doç. Dr. Erdal CENGİZ

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. İrfan ÇAKIN

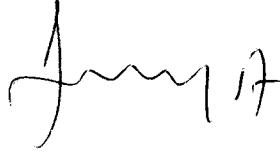
Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kağıt ve elektronik kopyalarının Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

- ☒ Tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.
- ☐ Tezim sadece Hacettepe Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- ☐ Teziminyıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

22.06.2010



Cengiz Mesut TOSUN

TEŞEKKÜR

Bu çalışmada danışmanlığımı üstlenip çalışmamın her düzeyinde yol gösterici tutumunu, desteğini ve yardımlarını esirgemeyen danışman hocam Sayın Doç. Dr. Cemal GÜZEL'e sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

Öneri ve uyarılarından dolayı tez savunma jüri üyeleri hocalarım Sayın Prof. Dr. Kurtuluş DİNÇER'e, Sayın Doç. Dr. İsmail H. DEMİRDÖVEN'e, Sayın Doç. Dr. Hülya YETİŞKEN'e ve Sayın Doç. Dr. Erdal CENGİZ'e; ayrıca gerek tezin yazımıyla ilgili gerekse de tez dışındaki yardımlarından dolayı dostum Arş. Gör. Eren RIZVANOĞLU'na teşekkürü bir borç bilirim.

Son olarak bana her zaman destek olan eşim Selda Dünder Tosun, kızım İnci Yağmur ve oğlum Kağan'a içten teşekkürlerimi sunarım.

ÖZET

TOSUN, Cengiz Mesut. *“Sözleşme Kuramları ve Minimal Devlet Üzerine Bir Çalışma”*, Doktora Tezi, Ankara, 2010.

Bu çalışmada, siyaset felsefenin merkezinde bulunan temel soruların “sözleşme kuramları”nda nasıl cevaplandırıldığı incelenmeye çalışılmıştır. Bu sorular, toplum halinde yaşayan insanlar arasında, “kimin neye hakkı olacak?”, “herkes adına kim ya da kimler karar verecek?” sorularıdır. Birinci soru, hak ve özgürlüklerin dağılımıyla, ikinci soru ise, siyasi otoritenin temsiliyle ilgilidir. Bir diğer soru ise, kurumsallaşmış bir otorite olarak “devlet”in varlığına ilişkin olarak devletin gerekip gerekmediğidir.

Çalışmanın birinci bölümünde, sözleşme kuramlarının insanlar arasındaki anlaşmanın bir ürünü olduğunu göstermeye çalışan doğal hukukçular Jean Bodin, Johannes Althusius ve Hugo Grotius’un düşüncelerine yer verdik. Doğal hukukçulara göre, siyasal iktidarın kaynağında Tanrı değil, sözleşmeler vardır.

Çalışmanın ikinci bölümünde, klasik sözleşmeciler olarak kabul edilen Thomas Hobbes, John Locke ve Jean Jacques Rousseau’nun sözleşme kuramları irdelenmiştir. Genel olarak bakıldığında, kuramcılar toplum öncesi durumu ifade eden “doğal durum” kavramı üzerine bir toplum tasarımı oluşturmuşlardır. Hobbes ve Rousseau’nun totaliter bir yönetim altındaki bir toplum tasarladıkları, Locke’un ise özgürlükleri ön plana çıkaran “mülkiyet” kavramı ile liberal geleneğin kurucusu olduğu gösterilmeye çalışılmıştır.

Son bölümde 20. yy. sözleşmecileri John Rawls ve Robert Nozick’in kuramları “minimal devlet” tartışmaları bağlamında incelenmiştir. Locke’un fikirlerinden hareketle bireyin dokunulmaz hakları olduğunu savunan Nozick, devletin görevini genel güvenlik ve adli işler olarak sınırlarken, devletin ekonomik alandan tamamen çekilmesi gerektiğini düşünmektedir. Rawls’ın yaklaşımı ise, adil bir toplum için “adalet”i temele alan bir yaklaşımdır.

Sonuç bölümünde ise, ele aldığımız sözleşme kuramları arasında en makul olanın Rawls'ın kuramı olduğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü toplum halinde yaşayan insanların can ve mal kaygısının yarattığı sorunun çözümünü, ne Hobbes ve Rousseau'nun ileri sürdüğü gibi totaliter bir rejim sağlayabilir ne de ekonomik olarak güçlü olanın kendi can ve mal güvenliğini sağlayabileceğini ileri süren Nozick'in teorisi sağlayabilir. Rawls, bir toplumda en çok ihtiyaç duyulan adalet kavramını ön plana çıkarmaktadır. Rawls, bir toplumun temel ekonomik ve politik yapılanmasında adaletin sağlanması halinde, adil bir toplum düzeninin sağlanabileceği savına dikkat çekmektedir.

Anahtar Sözcükler:

Sözleşme, Doğal Durum, Doğal Hukuk, Adalet, Güvenlik, Meşruiyet, Özgürlük, Minimal Devlet, Siyasal Toplum, Yasa.

ABSTRACT

TOSUN, Cengiz Mesut. *“Theories of Contract and a Study on Minimalistic State”*, Ph.D. Thesis, Ankara 2010

In this study, how the questions that are in the center of the philosophy of politics are answered by “the theories of contract”. These questions among people who live in communities are the questions such as “who has what right?” “who and whos are to decide for everybody?”. First question is concerned with the distribution of rights and freedoms, and the second one is with the representation of political authority. One other question is that whether a state is required as regards to the existence of “the state” as an institutionalized authority.

In the first chapter of the study, natural law theorists who try to show that the theories of contracts are a product of the agreement between people, such as Jean Bodin, Johannes Althusius and Hugo Grotius are examined. According to natural law theorists, it is not God but the contracts which lie in the foundation of political competence.

In the second chapter of the study, the theories of Thomas Hobbes, John Locke and Jean Jacques Rousseau, who are considered to be classical theorists of contract are investigated. Generally speaking, these theorists constituted a conception of a society on the concept of “natural state” which represents the state before a society. It is attempted to be shown that Hobbes and Rousseau conceive a society under a totalitarian government while Locke is the founder of the libertarian tradition with his concept of “acquisition of property” which emphasizes the freedoms.

In the last chapter, the theories of John Rawls and Robert Nozick who are the 20th century theorists of contract, on the discussions of “minimalistic state” are examined. Nozick, who advocates the untouchable rights of a person by following Locke’s ideas, believes that the state should withdraw from the economical area and the tasks of the state should be confined to general security and judicial duties. Rawls’ approach, on the other hand, is to put the “justice” on.

In the Conclusion, it appears that the most plausible theory among the theories considered throughout the thesis is Rawls' theory. Because, the solution to the problem resulting from people's anxiety over the security of their property and lives, who live in communities can neither be solved by a totalitarian government as suggested by Hobbes and Rousseau, nor is it solved by Nozick's theory who advocates that whoever is economically powerful can provide his/her own security of property and life. Rawls highlights the concept of justice which is most needed in a society. It is attempted to show that Rawls advocates the thesis that when the justice is maintained in a society's basic economical and political structuration, a fair arrangement of society can be warranted.

Key Words:

Contract, Natural State, Natural Law, Justice, Security, Legality, Freedom, Minimalistic State, Political Society, Law

İÇİNDEKİLER

Sayfa No:

KABUL VE ONAY	
BİLDİRİM	
TEŞEKKÜR.....	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	viii
GİRİŞ.....	1
 I. BÖLÜM: DOĞAL HUKUK.....	 17
I.1. Jean Bodin	19
I.2. Johannes Althusius.....	22
I.3. Hugo Grotius.....	24
 II. BÖLÜM: KLASİK SÖZLEŞME KURAMLARI	 31
II.1. THOMAS HOBBS	31
II.1.1. Hobbes'un İnsan Görüşü.....	32
II.1.2. Doğal Durum.....	36
II.1.3. Doğa Yasaları	41
II.1.4. Devletin Doğuşu ("Ölümlü Tanrı") ve Toplumsal Sözleşme....	45
II.1.5. Egemenin Hakları ve Uyrak	49
II.2. JOHN LOCKE	55
II.2.1. Doğa Durumu ve Doğa Yasası.....	57
II.2.2. Doğa Durumundan Siyasal Topluma Geçiş.....	62
II.2.3. Mülkiyet	67
II.2.4. Hoşgörü	73

II.3. JEAN JACQUES ROUSSEAU	76
II.3.1. Doğal Durum	77
II.3.2. Uygar Toplumun İnsanı	83
II.3.3. Ekonomik Yozlaşma:”İnsan Etinin Tadı“	86
II.3.4. Yasa Gücü ve Yasacı	90
II.3.5. Rousseau’nun Uygar Toplumu Türdeş midir?	93
III. BÖLÜM: MİNİMAL DEVLET TARTIŞMALARI.....	99
III.1. JOHNRAWLS.....	99
III.1.1. Hakkaniyet Olarak Adalet.....	101
III.1.2. Original Durum (Başlangıç Durumu).....	101
III. 1.3. Rawls’ın Kişi İdesi	103
III.1.4. Başlangıç Durumu’ndaki Adalet İlkeleri	104
III.1.5. Fark İlkesi	106
III.1.6. Örtüşen Görüşbirliği	108
III.1.7. Anayasal Görüşbirliği ve Yasama	111
III.1.8. Kamusal Akıl	112
III.1.9. Rawls’ın Siyasal Adalet Anlayışı	115
III.2. ROBERT NOZİCK	118
III.2.1. Minimal Devlet.....	122
III.2.2. Yasaklama-Tazminat-Risk	125
III.2.3. Görünmez El	126
III.2.4. Nozick’in Denkleştirici Adaleti.....	128
IV. SONUÇ	135
KAYNAKÇA.....	146

GİRİŞ

Siyaset felsefesinin cevabını aradığı başlıca sorular vardır. Bu sorulardan biri, toplum halinde yaşayan insanlardan “kimin neye hakkı olacak?” bir diğeri ise “herkes adına kim ya da kimler karar verecek?” sorusudur. Birinci soru, hak ve özgürlüklerin dağılımıyla; ikinci soru ise, siyasi otoritenin temsiliyle ilgilidir. Şüphesiz cevaplar, insanlar için siyasal iyyinin ne olduğunu ve bu siyasal iyyiyi gerçekleştirmek için ne yapılması gerektiğini belirlemeyi hedefler.

Siyaset felsefesinin cevabını aradığı diğeri önemli bir soru ise, devletin varlığının gerekip gerekmediğidir. Kurumsallaşmış bir otorite olarak devlet, tarihte görülen iktidar örgütlenmelerinin her zaman için en buyurgan ve en kapsayıcı olanıdır. Dün ve bugün olduğu gibi, yakın gelecek için de beklenen odur ki, gerçek egemenliğin sınırları, devletin sınırlarını aşamayacak, devlet en geniş çaplı siyasal örgüt olarak varlığını sürdürecektir. Böylesine güçlü ve varlığını her zaman hissettiren kurumların nasıl ve hangi şartlarda geliştikleri, siyaset felsefesinin öteden beri ilgisini çekmiştir. Bununla birlikte, devleti açıklamaya ya da anlamlandırmaya çalışan teorilerin hemen hemen hepsi, temelde devletin ne olduğu, niçin ve nasıl geliştiği ve mensuplarına eğer varsa hangi faydaları sağladığı konusunda bir uzlaşmaya varmış olmaktan da uzaktır (H.J.M. Claessen- P. Skalnik 1993: 43).

İktidarı, egemenlik erki olarak kavramlaştırma işlemini Jean Bodin gerçekleştirir. Böylece, modern devlet kuramının gereksinim duyduğu temel öge ortaya çıkmış olur. Bodin için egemenlik, devletin özünü oluşturan temel kavramdır; devleti diğeri topluluk biçimlerinden ayıran etmendir, doğanın, yaşamak isteyen her siyasal topluma verdiği hükmetme- hükmedilme ilişkilerini açıklayan temel ilkedir. Egemenlik olmazsa, siyasal toplumun birliği bozulur, parçalanır, dolayısıyla devlet de yok olur. Devletin/ egemenliğin temel nitelikleri ise, sürekliliği, bölünemezliği ve devredilemezliğidir. Süreklilik ilkesi Bodin’in modern devlet kuramına getirdiği en önemli katkıdır. Devlet erkini ya da egemenliğini *auctoritas* (iktidarın ilkesi) ile *potestas* (iktidarın kullanımının) tek bir yerde birleşmesi şeklinde ele alındığında, özellikle *auctoritas*’a özgü olan süreklilik sayesinde siyasal iktidar onu kullanan kişiden (ya da kişilerden)

bağımsızlaşır ve devlet düşünülebilir bir olgu durumuna gelir. Bodin'in egemenlik kuramı, özünde pratik bir amaç taşır. Daha açık bir ifadeyle, ulusal devletin tümüyle gerçekleşmesi için gerekli olan merkezi otoritenin güçlendirilmesi sorununa getirilen tarihsel- siyasal bir çözümdür (Ağaoğulları- Köker 2000: 25-33).

Siyaset felsefesinin tartışmalı konularından bir diğeri de siyasal (toplumsal) birlikteliğin nasıl oluştuğudur. Siyasal birlikteliğin, doğal bir süreç içinde kendiliğinden mi yoksa yapay bir şekilde mi kurulduğudur. Doğal olduğunu savunanlar belirli bir insan doğası tanımına, Aristoteles'in "insan, siyasal bir hayvandır" görüşüne dayanırlar. Bunun karşısında yer alan görüşler ise, siyasal birlikteliğin doğal olmadığını, tam tersine çatışmalı bir durumdan, bireylerin birbirlerine karşı verdikleri ölümüne savaştan çıkmak için sözleşmeyle kurulduğunu söylerler. 17. yüzyıl. modern siyaset felsefesi, siyasal birlikteliğin yapay olduğunu, sonradan kurulduğunu ileri sürerken *sözleşme* kavramını temele alır. Biz de çalışmamızda "Sözleşme Kuramı"na ve buna bağlı olarak Thomas Hobbes, John Locke, Jean Jacques Rousseau, John Rawls, Robert Nozick gibi düşünürlerin siyasal yapılanmaya dair düşüncelerine yer vereceğiz.

Modern devletin ayırt edici özelliği olan "egemenlik" kavramı, Bodin sonrasında farklı bir temele oturtulur. Bodin'de "doğal" bir birlik olan aile esasına dayalı egemenlik, Hobbes düşüncesinde "bireylere" dayanan bir sözleşme ile temellendirilir. Hobbes, doğal durum- toplumsal sözleşme kavramları aracılığıyla "yapay" (insan yapısı) bir kurumlaşma olarak egemenliği dile getirir.

Hobbes'a göre, "doğal durum" içindeki insanlar ölümüne bir mücadele, bir savaş içerisindedir. İnsanlar şiddete maruz kalarak yok olmamak için güçlerini genel bir iradeye, egemene devrederek, bu genel egemenin kendilerini yönetmelerini kabul ederler. Bu egemenlik, insanların haklarını, güçlerini bir *toplumsal sözleşme* yoluyla devretmeleri sonucu oluşur. İnsanların kendi hayatlarını korumak için, kendi güçlerini istedikleri gibi kullanma hakkı olarak tanımlanan doğal hak, sözleşme ile birlikte egemenin tekeline geçer. Artık Sözleşme sonrası doğal durum ortadan kaldırıldığında "hak ile adaletin" tek belirleyicisi egemendir (Hobbes 1995: 95).

İnsanların kavga etmelerinin nedeni olarak Hobbes, insan doğasında varolan üç niteliğe işaret eder. Bunlar: rekabet, güvensizlik ve şan-şeref arzusudur. Bu üç niteliğin temelinde yatan güç istemini arzulatan kibir ya da gururdur (Hobbes 1995: 94). Çünkü her insan kendisini diğerlerinden üstün sayar ve üstünlüğünü kabul ettirmeye çalışır. Üstünlüğü kabul gören kişinin gururu doyurulmak bir yana daha da artacaktır. Üstünlüğü kabul edilmediğinde ise, kendini aşağılanmış sayacağından gururu bütünü ayaklanıp kendini küçümseyenlere zarar vermek isteyecek, bu durumda da savaş kaçınılmaz olacaktır. Kişi ister küçümsemeyip kendisine büyük değer ve onur verilsin, her iki durumda da savaş kaçınılmazdır ve ölümle yüzyüze gelir. Doğal durumdaki insan, böylece ilk defa ölüm korkusunu, daha doğrusu, tutkularının en köklüsü olan şiddete maruz kalarak öldürülme korkusunu hissedecektir (Hobbes 1995: 94).

Devlet hak ve adaleti belirleme yetkisini, temel amacı olan bireysel güvenliğini sağlamasından alır. Devletin amacı, doğal durumun ortaya çıkardığı sürekli savaş durumuna dönmeyi engellemektir. Hobbes, siyasal iktidarın kaynağını Tanrı'dan alıp bunun yerine doğal durum kurgusuna dayanan sürekli bir savaşın mevcut olduğu, korku ve endişenin kol gezdiği bir güvensizlik ortamından, egemenin oluşturduğu güvenlik ile kapatmaktadır. Hak, sahip olunan güç oranıyla belirlendiğinden ve bu güçle devlete aktarıldığından, devlete karşı gelmenin, onun koyduğu yasalara itiraz etmenin hiçbir gerekçesi kabul edilemez. Uyrukların yasayı ihlal etmesi adaletsizliktir. Egemen güç ise, toplum yasalarına bağlı olmayıp bu yasanın üstünde yer alır (Hobbes 1995: 190).

Hobbes'a göre, büyük bir insan topluluğunun hepsini birden korku altında tutacak genel bir güç olmadan, insanların adalete ve diğer doğal yasalara uymalarını beklemek pek gerçekçi değildir. Bu, bütün insanların aynı davranacakları varsayımını gerektirir. Bu ancak, insanların tutkularını terk etmeleri ile mümkündür. Fakat Hobbes için bu mümkün değildir. Boyun eğme olmaksızın barış sağlanamaz, adaletin yanına kılıcın zoru eklenmeli, yoksa anlaşmalar boş sözlerden ibaret olur. Öyleyse ortak iradeyi yansıtacak bir devletin varlığı kaçınılmazdır (Hobbes 1995: 127,128).

İnsanları yabancıların saldırılarından koruyacak ve birbirlerine zarar vermelerini engelleyecek, onların rahat ve huzur içinde yaşamalarını sağlayacak genel bir gücü

oluşturmanın tek yolu, tek bir kişiye ya da hepsinin iradesini oyların çokluğu ile bir heyete devretmektir. İnsanlar kendi iradelerini ve düşüncelerini onun iradesine ve düşüncelerine bağlı kılacaklardır. Bu onaylamak ya da rıza göstermekten öte bir şeydir; herkes herkese, senin de hakkını ona bırakman ve onu bütün eylemlerinde aynı şekilde yetkili kılman şartıyla, kendimi yönetme hakkımı bu kişiye veya heyete bırakıyorum demişçesine, herkesin herkesle yaptığı bir ahit yoluyla, hepsinin bir veya aynı kişiyle gerçekten birleşmeleridir. Bu yapıldığında, tek bir kişilik halinde birleşmiş olan topluluk, bir DEVLET, Latince CIVITAS, olarak adlandırılır (Hobbes 1995: 130). Herkesin sahip olduğu kudret ve gücü devretmesiyle, ortak iradenin, yani Leviathan'ın elinde öyle bir güç oluşur ki, bu güç herkesin iradesini biçimlendirmeye ve hükmetmeye muktedir hale gelir. İnsanların birbiriyle yaptıkları sözleşmeyle, her birinin huzur ve güvenliğini sağlamak için, bir kişinin bu gücü ve imkanları kullanması devletin özünü oluşturur (Hobbes 1995: 130).

Sözleşme kuramını “doğal durum” düşüncesine dayandırarak kuran düşünürlerden biri de John Locke'dur. (1632-1704). John Locke, toplum sözleşmesi ve devlet ile ilgili görüşlerini *Hükümet Üzerine İki Deneme* adlı eserinde anlatmaktadır. 1690 yılında yayınlanan bu birinci denemesinde Locke, kralın mutlak ve tanrısal hukuk teorisini reddetmekte, ikinci denemesinde ise, özgürlük ve eşitliğin ilkel durumundan hareket ederek yürütücü kuvvetin halk oyuna dayanan parlamenter bir kanun koyucu kuvvete bağlı olduğu meşruti bir hükümdarlık düşüncesini savunmaktadır. Locke için politik güç, Hobbes'un ki gibi despotik olmamalıdır.

Doğal durum ve toplumsal durum karşılaştırması Hobbes ve Rousseau için olduğu kadar John Locke için de önemlidir. Locke için doğal durum tüm kuralların dışında yaşanılan ve “insanı insanın kurdu” durumuna getiren bir durum değildir. Doğal durumda, doğal ahlak yasaları geçerliydi ve elbette insan bireyleri yok eder durumda değildi (Timuçin 2000: 194).

Locke'un doğal durum ile ifade etmeye çalıştığı bir özgürlük durumudur: İnsanların doğa yasası sınırları dahilinde, izin istemeksizin eylemlerini düzenlemeye ve mülkleri

ve kişilikleri üzerinde uygun olduğunu düşündükleri biçimde tasarrufta bulunmaya yarayan yetkin bir özgürlük durumudur (Locke 2004:5).

Ancak, bu özgürlük durumu, herkesin her istediğini yapabilmesi anlamına gelmemektedir. Bu durumda insan, kendi kişiliği ve mülkiyeti üzerinde kontrol edilemez bir özgürlüğe sahip olmasına rağmen kendi kendisini ya da mülkiyetindeki herhangi bir varlığı yok etmeye yetecek bir özgürlüğe sahip değildir. Doğa durumunun, bu durumu yöneten ve herkesi bağlayan bir doğa yasası vardır. Bu yasanın ta kendisi olan akıl, sadece kendisine danışacak olan insanlığa şunu öğretir: herkes eşit ve bağımsız olduğundan, hiç kimse diğerinin yaşamına, sağlığına, özgürlüğüne ya da malvarlığına zarar vermemelidir. (Locke 2004: 7) Doğal yasa, Hobbes için; güç, zor ve aldatma yasası demekken, Locke için tüm insanların ussal yaratıklar olarak temel eşitlikleri üzerine düşünen insan usu tarafından bildirilen evrensel olarak bağlayıcı bir ahlaksal yasa demektir (Copleston 1998: 136). Locke'un bu görüşlerinden; insanlar doğal olarak yaşamak, özgürlük, sağlık ve mülkiyet haklarına sahip oldukları anlaşılmaktadır.

Doğal durum aynı zamanda bir eşitlik durumudur. Her türlü güç ve yetki karşılıklıdır. Herhangi biri bu konularda diğerinden daha fazla hak sahibi değildir. Doğanın bütün nimetlerinden ayrıcalıksız yararlanmak ve aynı yetenekleri kullanmak üzere doğan aynı tür ve sınıftaki yaratıklardan her biri, aralarında herhangi bir hakimiyet ya da egemenlik hakkı olmadan, kimseye uyruk olmadan eşittir (Locke 2004: 6).

Locke için doğal durum tam bir özgürlük halidir. Hiç kimseye bir bağımlılık olmadığı gibi üstünlük de yoktur. Herkes aynı hakka sahiptir ve eşittir. Doğal durum bir barış halidir. Herkes kendini ve diğerlerini korumakla yükümlüdür, karşılıklı yardım söz konusudur. Fakat insanlar her istediğini yapacak kadar özgür değildir. Tanrı tarafından insanlara doğal olarak verilen aklın kanununa uymak zorundadırlar. İnsanlar doğuştan eşit hak ve özgürlüklerle doğarlar, herkesin eşit şekilde can, mal ve özgürlüğünü koruma, zarar vereni cezalandırma hakkı vardır.

Doğal durum bu kadar iyi olmasına rağmen yine de insanlar siyasal topluma geçerler. İnsan, doğa durumunda bu kadar özgür, kendi kişiliğinin ve mallarının mutlak efendisiyse, her insan bir diğerine eşit ise, neden bu durumu bırakıp siyasal bir iktidarın egemenliği altına girer? Buna benzer soruları Locke’da aradığımızda, yanıtın, Hobbes’ta karşılaştığımız ana sav olan “güvenlik sorunu” olduğunu görüyoruz.

Doğa durumunda insan, eşit ve özgür haklara sahip olmasına rağmen, bu hakların kullanımı oldukça belirsiz ve sürekli olarak başkalarının müdahalesine açıktır. Her kişi diğeri kadar kral olduğundan, her insan diğerrinin eşiti olduğundan ve insanların büyük bir kısmı, insaf ve adaletin kuvvetli gözetleyicisi olmadığından, bu durumda, insanın sahip olduğu mülkiyetin kullanımı oldukça güvenliksiz ve korumasızdır. Bu gerçek, özgür olmasına rağmen insanı, korkular ve sürekli tehlikelerle dolu olan bu durumu terk etmeyi istemeye zorlar. Mülkiyet adı altında toplanan insanların özgürlüklerinin ve mallarının karşılıklı korunması ihtiyacı, insanların toplum düzenini kurma ya da kurulmuş bir toplum düzenine geçmelerinin başlıca nedenidir (Locke 2004: 104). Anlaşıldığı gibi insanların toplum düzenine geçmelerinin sebebi olarak, doğal durumda sahip olunan özgürlükler ve bu özgürlüklerin daha iyi kullanımı, güvence altına alınma isteğidir.

Locke’a göre, insanların kendilerini bir hükümet altına sokmak istemelerinin asıl ve ana amacı mülkiyetlerinin korunmasıdır. Doğa durumunda mülkiyetin korunması konusunda üç temel sorun bulunmaktadır Bunların ilkinine göre, insanlar arasında baş gösteren uzlaşmazlıkların giderilmesinde, ortak bir onayla kabul edilmiş ve izin verilmiş yerleşik, kurulu, bilinen bir yasa eksikliği vardır. Doğa yasası ussal olan insanlar için açık ve anlaşılır olmasına rağmen, insanlar kendi çıkarları söz konusu olduğunda, yasaların bağlayıcılığını gözardı edebilmektedirler. İkincisi ise, uzlaşmazlıklar konusunda karar verme yetkisiyle donatılmış tarafsız bir yargıcın eksikliğidir. Bu durumda; doğa durumunda her insan hem yargıç hem de doğa yasasının uygulayıcısı olmaktadır. İnsanların kendilerinin taraf olduğu herhangi bir durumda, hırslarının, intikamlarının aşırılığı ile karşılaşılır. Üçüncü olarak, doğa durumunda haklı olunan bir durumda, yaptırımı destekleme, arkasında durma ve yaptırımı doğru bir biçimde uygulama gücünün eksikliği söz konusudur (Locke 2004: 104).

Locke, sözleşme ile oluşan hükümeti doğa durumunun bu üç güvensiz ve huzursuz kusuruna karşı toplumu güvenceye almakla yükümlü tutar. Hükümet yasa yapmalı ve toplumu yasalarla yönetmelidir. Uzlaşmazlık durumlarında hükümetle bu yasaları kullanacak tarafsız ve bağımsız yargıçlar yer almalıdır. Bütün bunlar halkın kamusal iyiliğinden, barış ve güvenliğinden başka bir amaca yönelik olmamalıdır (Locke 2004: 107).

İnsanlar kendilerini ve kendilerine ait olan şeylerin korunması ve güvence altına alınması için birbirleriyle sözleşme yaparak toplumu ve sivil siyasi yönetimi oluşturmaktadırlar. Sözleşme ile oluşan yönetim meşrudur çünkü, insanların doğa durumunda sahip oldukları, özgürlüğün de bir parçası olan kendi kanununu yapma hakkını bireyler kendi rızalarıyla bu yönetime devrederler. Öyleyse, devletin varlık nedeni, bireyi ve bireye ait olan şeyleri korumaktır. Bunun anlamı, devletin, bireyi başkalarının zor kullanımına maruz kalmayacak bir şekilde yaşayabilmesinin şartlarını tesis etme ve sağlama alma görevleriyle yükümlü olduğudur (Locke 1998:4).

Locke'a göre insanlar hayatlarını, özgürlüklerini karşılıklı korumak için sözleşme yaparak uygar topluma geçmektedirler. İnsan varlığını Tanrı'ya borçlu olmakla beraber siyasal iktidar gücünü ve kaynağını Tanrı'dan almamaktadır. Siyasal toplum ve iktidarın oluşumu, toplumu oluşturan bireylerin istek ve iradelerine dayanmaktadır.

Locke için kanun, özgür bir varlığın hareketlerini sınırlamak için yapılmamaktadır. Kanun olmadan da mutlu olunsaydı, kanun faydasız olur, kendi kendini ortadan kaldırırdı. Kanunun amacı özgürlüğü kısıtlamak ya da ortadan kaldırmak değil, onu korumak veya genişletmektir. Yani insanın kanunlar koymaya elverişli bir varlık olması, özgürlükten vazgeçen bir varlık olması demek değildir. Çünkü özgürlük başkalarının şiddet ve baskısından kurtulmak demektir. Kanun olmayınca da bu imkansızdır (Akarsu 1961: 77).

Sonraları, Locke'un kullandığı temsili hükümet ve insanın devredilemez hakları kavramları liberalizmin de temel kavramları haline gelir. Locke'un ileri sürdüğü toplumsal sözleşme kuramı, beraberinde siyasetle ilgili yeni bir kavramı, kendi kendini

yöneten bireyler topluluğu (ulus) kavramını getirmektedir. Locke ve Rousseau'nun toplumsal sözleşme ile ilgili düşüncelerinin yanı sıra, Locke'un Doğal Haklar Teorisi ve Hükümet sözleşmesine ilişkin düşünceleri özellikle Thomas Jefferson ve Bağımsızlık Bildirisinin yaratıcıları olan Amerikalı liberal kuramcılar üzerinde çok etkili oldu. (Gutek 1997: 43).

Jean Jacques Rousseau ve John Locke toplumsal sözleşme kuramının temsilcileri olmaları yanında diğer bir ortak noktaları da, ikisinin de otorite karşısında özgürlük ve eşitlik düşüncelerini savunmalarıdır. Hobbes da sözleşme kuramını savunmaktadır. Ancak Hobbes doğal haklardan, sözleşmeden hareket etmesine rağmen, hukuku; yönetimin, monarkın iradesine indirgemektedir. Rousseau'da egemenlik ve özgürlük vazgeçilemez, devredilemez niteliktedir. Bu nedenle yönetenin iradesi üzerinde belli sınırlamalar mevcuttur (Öktem 1999: 147).

Locke gibi Rousseau da bugünkü toplumu oluşturan bireylerin, sanki aralarında önceden bir sözleşme yapmışlar gibi birbirlerine bağlı olduklarını söylemektedir. Her birey bu sözleşmeye dayanarak toplumun bir üyesi olur ve topluma girerken özgürlüklerinin bir bölümünden vazgeçmektedir. Buna karşılık da kanun yoluyla korunan medeni ve gerçek özgürlüğü kazanmaktadır (Hirsch 1986: 122).

Rousseau *Toplum Sözleşmesi* adlı kitabında, amacının insanları oldukları gibi, yasaları da olabilecekleri gibi ele alıp toplum düzeninde güvenilir ve haklı bir yönetim kuralının bulunup bulunamayacağının soruşturulması olduğunu belirtir (Rousseau 1990: 13).

Rousseau'ya göre insan, özgür doğar ama her yerde zincire vurulmaktadır. Özgürlüğünü hangi hakka dayanarak aldılarsa, yine o hakka dayanarak geri almasında, bu davranışı haklıdır, özgürlüğün elinden alınması haksızlıktır. Ama toplum düzeni öbür bütün hakların temeli olan kutsal bir haktır. Fakat doğuştan gelmeyip, sözleşmelere dayanmaktadır (Rousseau 1990: 14).

John Locke gibi Rousseau da aileyi ilk ve en eski topluluk örneği olarak görmektedir. Toplumlarda baş, bir baba, halk da çocuklar gibidir. Hepsi de eşit ve özgür doğdukları

için, özgürlüklerinden ancak çıkarları uğruna vazgeçmektedirler. İnsanın ilk uyacağı yasa, varlığını korumak, yapacağı ilk şey de kendine borçlu olduğu özeni göstermektir (Rousseau 1990: 15).

İnsanlar özgür doğarlar, özgürlükleri kendilerininidir, hiç kimsenin onları kullanmaya hakları yoktur. Keyfe bağlı bir yönetimin yasal bir yönetim olabilmesi için, halkın onu kabul etmeye ya da etmemeye yetkisi olmalıdır. Ancak o zaman yönetim keyfi olmaktan çıkmaktadır (Rousseau 1990:19).

Özgürlükten vazgeçmek, insan olma niteliğinden, insanlık haklarından, hatta ödevlerden vazgeçmek demektir. Her şeyden vazgeçen insanın hiçbir zararını karşılama olanağı yoktur. Böyle bir vazgeçme insanın yaradılışıyla uzlaşmaz. İnsanın isteminden her türlü özgürlüğü almak, davranışlarından her çeşit ahlak düşüncesini kaldırmak demektir. Son olarak, bir yandan mutlak bir yetke, öte yandan sınırsız bir boyun eğme koşulu koşmak, tutarsız ve boş bir sözleşme olur (Rousseau 1990: 20).

Locke, toplum sözleşmesi kuramını oluştururken Hobbes'un fikirlerini eleştirir. Rousseau'nun bu konudaki fikirlerine baktığımızda Locke'un düşünceleriyle bazı noktalarda benzerlik taşıdığını görürüz. Rousseau doğal durum dönemi özgürlük, yaşama hakkını temel almakta ve doğal durum dönemindeki bazı güçlüklerden dolayı toplum sözleşmesine geçildiğini savunmaktadır. Şöyle ki: İnsanları öyle bir noktaya varmış sayalım ki, tek bir kişinin bu durumda kalabilmek için harcayacağı çabalara üstün gelsin. O zaman bu ilkel durum sürüp gidemez artık, insanlar yaşayışlarını değiştirmezlerse yok olup giderler. İnsanlar yeni güçler yaratamadıklarına, eldeki güçleri birleştirip kullanmaktan başka bir şey yapamadıklarına göre kendilerini korumak için yapacakları tek şey, direktme gücünü alt edebilecek bir güç birliği kurmak, bu güçleri bir tek dürtücü güçle yönetmek ve elbirliğiyle harekete geçirmektir (Rousseau 1990: 24).

Rousseau'ya göre öyle bir toplum biçimi oluşturulmalıdır ki, insanların canını, malını ortak güçle savunup korusun, her insan hem herkesle birleştiği halde yine kendi buyruğunda kalsın hem de eskisi kadar özgür olsun (Rousseau 1990: 25). Ona kalırsa

bunun için çözüm yolu toplum sözleşmesidir. Yapılacak sözleşme de bu duruma çözüm getirecek nitelikte olmalıdır.

Rousseau, toplum üyelerin her birinin baştan başa kendini topluma bağlamasını dile getirir. Çünkü bir kez, her kişi kendini tümüyle topluma verdiğinde, durum herkes için birdir; durum herkes için bir olunca da, bunu başkalarının zararına çevirmek de kimsenin çıkarına olmayacaktır. Kendini topluma bağlayan kişi, hiç kimseye bağlanmamış olur ve kendi üzerinde başkasına tanıdığı hakların yanında başka hak elde edecek hiçbir üye bulunmadığına göre de, herkes hem yitirdiğinin tam karşılığını, hem de elindekini korumak için daha çok güç kazanır. Her birimiz bütün varlığımızı ve bütün gücümüzü bir arada genel istemin buyruğuna verir ve her üyeyi bütünü bölünmez bir parçası olarak kabul ederiz (Rousseau 1990: 25, 26). Denebilir ki, toplum sözleşmesi ifadesi Rousseau için bu anlama gelmektedir.

Egemen varlık kendini kuran kişilerden oluştuğu için, egemen varlığın bu kişilerin çıkarlarına aykırı çıkarı yoktur ve olamaz, onun için bir neden göstermesi gerekmemektedir. Çünkü uyruklarına zarar vermeyi aklından bile geçirmesi düşünülemez, nitekim özel olarak hiç birine de zarar veremez. Aynı zamanda egemen güç, uyruklarının güvenliğini sağlayacak yollar da bulmalıdır, yoksa uyruklarının sözlerini yerine getirmesini bekleyemez (Rousseau 1990: 28).

İnsan, doğal yaşama halinden toplum düzenine geçince içgüdünün yerine adaleti koymaktadır. Böylece kendini düşünen insan, başka ilkelere göre davranmak, eğilimlerini dinlemezden önce aklına başvurmak zorunda kalmaktadır. İnsan soylulaşmakta, akıllı bir varlık halini almaktadır. İnsanın toplum sözleşmesiyle yitirdiği şey, doğal özgürlüğüyle isteyip elde edebileceği şeyler üzerindeki sınırsız bir haktır. Kazandığı şey ise, toplumsal özgürlükle, elindeki şeylerin sahipliğidir. Bu denkleştirmede yanılmamak için, sınırını kişinin gücünde bulan doğal özgürlüğü halkın oyuyla sınırlı toplum özgürlüğünden, kaba gücün ya da ilk oturma hakkının bir sonucu olan elde bulundurmayı, gerçek bir yetiye dayanan sahiplikten ayırt etmek gerekmektedir. Ayrıca, toplum sözleşmesiyle, insanı kendi kendinin efendisi yapan

“manevi” özgürlüğe kazanır. Çünkü Rousseau için, salt isteklerinin itisine uymak kölelik, kendi koyduğumuz yasalara boyun eğmekse özgürlüktür (Rousseau 1990: 30).

Toplumsal sözleşme doğal eşitliği ortadan kaldırmak bir yana, tam tersine, doğanın insanlar arasına koyduğu maddesel eşitsizliğin yerine manevi ve haklı bir eşitlik getirmektedir. İnsanlar güç ve zeka bakımından olmasalar da sözleşme ve hak- hukuk yoluyla eşit olmaktadır (Rousseau 1990: 34).

Devlet, üyelerinin birleşmesiyle kurulan bir tüzel kişi olduğuna ve en önemli işi varlığını korumak olduğuna göre, her parçayı bütüne en uygun biçimde işletip kullanmak için genel ve zorlu bir güç olmalıdır. Bu yetki, genel istemin yönetimi altında olunca, egemenlik adını almaktadır (Rousseau 1984: 40). Üzerinde oldukça tartışılan, totaliterlik boyutunu oluşturan bu genel istemin türdeş bir toplum yaratmak amaçlı olduğu öne çıkacaktır.

“Minimal devlet” tartışmasında ön plana çıkan temel özellik, devletin toplumsal yaşamı düzenleme işlevidir. Minimal devlet düşüncesinde devlet toplumsal yaşamın mümkün olduğunca dışına çıkarılmalıdır. Belli görevleri yerine getirmeli (güvenlik, adli işler gibi) bunların dışında bir etkinliği olmamalıdır. Bu düşünce “özgürlükler” temelinde Locke ile başlamakta, Rawls ve Nozick tarafından geliştirilmektedir. Minimal devlet tartışmasında John Rawls adil bir toplum kuramı geliştirme amacındadır. O, adil bir toplumun bireylerini temelde adalet duygusuna ve iyi anlayışına sahip olarak kabul eder. Bu özelliklere sahip bireyler makul ve rasyonel diye kabul edilmektedir.

Rawls bireyleri “bilgisizlik peçesi” ardında temel iki adalet ilkesini kabul edeceklerini varsayarak kuramını temellendirir. Bu iki adalet ilkesini bireylerin kabul edeceğini düşünen Rawls’a göre, insanlar, bu peçe ardındaki kişiler ırk, etnik grup, cinsiyet, güç ve zeka gibi birçok doğal yetenekleri hakkında bir bilgiye sahip değildirler (Rawls 2007: 60).

İki temel adalet ilkesi ise,

1. Herkesin tamamıyla eşit temel hak ve özgürlüklere sahip olmak konusunda eşit olmaları ve aynı zamanda siyasal özgürlüklere de eşit şekilde sahip olmaları sağlanır.

2. Toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler en az avantaja sahip kişiler yönünde düzenlenir (Rawls 2007. 321).

Rawls bu iki ilkenin kabul göreceği fikrinden hareket etmektedir. Bir toplumda en olması gerekenin özgürlük olduğunu düşündüğü için bu Rawls'ın liberal yanını, toplumdaki ekonomik ve sosyal eşitsizliklerin giderilmesi yönü de demokratik toplum düşüncesini göstermektedir. Birinci ilkenin önceliği vardır.

İkinci ilkeye yönelik düzenlemelerin “fark ilkesi” ile yapılacağını belirten Rawls’a göre, fark ilkesi ile en az avantajlı olanların, toplum içinde ekonomik olarak kötü olanların durumunun düzeltilmesidir. Bu ilke, gelir ve varlığın vergilendirilmesi ile mali ve ekonomik siyasette kullanılmaktadır. Bu ilkeye asgari olanın azamileştirilmesi denebilir (Rawls 2007: 311).

Toplum içinde dini, felsefi ve ahlaki farklılıkların özgürce yaşanabileceğini “örtüşen görüşbirliği” ile açıklayan Rawls, siyasal adalet anlayışına sahip makul kişilerin böyle bir özgür ortamı yaratabileceğini düşünmektedir.

Rawls'ın diğer bir önemli kavramı da “kamusal akıl”dır. Bu da anayasal demokratik bir toplum anlayışına karşılık gelmektedir. Rawls, kamusal aklı düşüncesin esasını, dinsel ya da dinsel olmayan kapsamlı doktrinleri, bu doktrinlerin kamusal akıl ve demokratik yönetimle çelişmediği sürece eleştirilmemesi, karşı çıkılmaması olarak değerlendirmektedir (Rawls 2007: 144).

Çalışmamızda düşüncelerine yer vereceğimiz bir diğer filozof da Robert Nozick'tir (1938-2002). Nozick XX. yüzyılın iz bırakan önemli teorisyenlerinden biridir. Locke'tan yaklaşık üç asır sonra güçlü bir doğal haklar ve sınırlı devlet teorisi ile çağdaş fikir hayatında özgür bir toplumun anlamı ve yeniden inşası çerçevesi nedeniyle önemli

bir filozoftur. *Anarşi, Devlet ve Ütopya* adlı eseriyle liberteryen çevreler kadar sosyalist ve eşitlikçi çevreler üzerinde de kendini hissettirmiştir.

Nozick'ın *Anarşi, Devlet ve Ütopya* adlı eseri üç temel sav içerir: 1) Sınırlı ('minimal') bir devletin meşruluğunun, devlete tamamen karşı olan anarşistlere karşı savunulabilirliği. 2) Minimal devletten daha kapsamlı bir devletin meşru olamayacağı. 3) Bireylerin özgürce kendi ütopyalarını oluşturup yaşamalarını en iyi minimal devletin sağlayabileceği.

Nozick için, bireyin hakları siyaset felsefesinin odak noktasını oluşturur. Bireylerin hakları vardır, hiç kimsenin veya hiçbir grubun (haklarını ihlal etmeden) onlara yapamayacağı şeyler vardır. Haklar esastır, siyasi yapıların meşrulukları bireyin haklarını ihlal etmemelerine bağlıdır. Haklar, bireyler için yaşamlarına karışılmama ve zarar görmemeyi sağlamaya yönelik koruyucu bir işleve sahiptir (Nozick 2000: 12).

Haklar, Nozick için siyasi toplumdan önce gelmektedir. İnsanlar bireysel haklara doğal durumda sahiptirler, öyle ki bu haklar devlet tarafından verilemez veya devletin kurulması ile ortaya çıkmaz. Kişinin doğal durumda sahip olduğu haklar dışında ve ötesinde toplumun ya da devletin ayrı hakları yoktur. Aksine devletin meşruiyeti bu hakları ihlal edip etmemesine bağlıdır. Bütün insan ilişkileri, davranışları ve kurumları için geçerli ahlaki tek kriter bireylerin sahip olduğu doğal haklardır (Nozick 2000: 34).

Nozick, doğal durumun ne olduğu konusunda ayrıntılı tanımlar yapmaz. Lockecu doğal yasayı içinde herkesin doğal haklarını serbestçe kullandığı, doğal haklarını ihlal edenlere karşı kendini savunma ve suçla orantılı olarak uygun gördüğü cezayı verme haklarının bulunduğu doğal durum tasarımını temel aldığını açıkça belirtir (Nozick 2000: 37).

Nozick, doğal durum tasarımı Locke'un görüşlerini temel aldığını belirtmesine rağmen, onun devletin ortaya çıkışına dair açıklamalarına katılmamaktadır. Nozick, doğal durumda ortaya çıkan ya da çıkma olasılığı bulunan sıkıntılardan kurtulmak için insanların bir araya gelerek rızaları ve devleti kurmak niyeti ile bir sözleşme yaptıklarını

öne süren Locke'un olguları yeterince açıklayamadığını ileri sürer ve devletin ya da devletvari bir yapının ortaya çıkışını, Adam Smith'in "görünmez el" kavramı (kendiliğinden doğan düzen ve sonuçları) ile açıklar. Bu kavrama kendi açısından tam bir açıklama da getirmez.

Nozick'in Locke'un doğal durumundan avantajlı bir kullanım için hareket ettiği de düşünülebilir. Çünkü, Nozick, esas olarak özel ticaret ilişkilerinin konumunu bu doğal durumdan çıkarıp devlet ilişkisine taşıması imkanını da bulur. Doğal durumda herkesin özgürlük, eşitlik ve mülkiyet hakkı ikinci bir düzeyde ise, herkesin bu haklara tecavüz eden cezalandırma hakkı vardır. Doğal durumda insanların hiçbir hak ihlaliyle karşılaşmayacağını garantisi ve ceza ölçüsü konusunda mutabık kalınamayacağı için, insanlar haklarını korumak için önce komşularının yardımına, sonra profesyonel koruma kurumlarına başvururlar. Bu kurumlardan biri süreç içinde pazarı ele geçirir ve tekeli kurar (Kaufmann 2003: 88). Kaufmann'a göre Nozick'in kurgulamasında en önemli sistematik; arzu edilen sonucun bilinçli olarak çıkış durumuna ve tündengelim yöntemlerine yerleştirildiği daireselliklerdir. Belli kamusal zorlayıcı tedbirlerin açık bir biçimde reddedildiği ve diğerleri kendiliğinden kabul edildiği için 'minimal devlet' teorisi beklenmedik bir şekilde sözleşmeli egemenliği gerekçelendirme durumuna düşer (Kaufmann 2003: 90).

Diğer filozoflarda karşılaştığımız ve açıklamalarına yer verdiğimiz 'güvenliğin sağlanması' konusuna ise Nozick, "ücret karşılığında koruyucu hizmetler verilir" diye bir açıklama getirir. Çeşitli girişimciler koruma şirketleri kurabilirler ve bireyler koruma için bazı kişileri tutabilirler. Böylece serbest piyasa içinde çeşitli derecelerde ve çeşitli yöntemlerle koruma hizmeti sunan koruma şirketleri ortaya çıkar (Nozick 2000: 43).

Toplum sözleşmelerinin en genel özelliği, toplumsal/ siyasal bir yapıda olan insanın özgürlük, mülkiyet, yaşama hakkı gibi temel haklarını temellendirmek için bir çözüm sunmasıdır. En önemlisi de bu kavramların garantisi olma özelliği olan güvenliğin sağlanmasıdır. Bunu sağlama görevinin sözleşmelerde egemene/devlete verildiği söylenir. Hobbes, Locke ve Rousseau'da güvenliğin hangi uygulamalarla ve nasıl sağlanacağı

açık olarak ifade edilmesine rağmen, Nozick'te güvenlik kavramı muğlak kalmış, belirsizliğe terk edilmiştir.

Liberal düşünceyi savunan Locke'u takip eden Nozick, “*minimal devlet*” veya “*gece bekçisi*” devlet tanımlamalarıyla çağımız liberal düşüncenin zirvesini oluşturur. Nozick, liberal düşünce karşısında en büyük engel olarak “klasik koruyucu devlet”i görmektedir. Bu engeli aşma yolu olarak “minimal devlet”i önerir. Nozick, minimal devleti iç ve dış güvenliğin sağlanması, mahkemelerin işletilmesi ve belki çok sınırlı bir alanda bazı ekonomik görevlerin yerine getirilmesi işlevleriyle donatılmış sınırlı bir devlet olarak tasarlamaktadır. Nozick'in kuramında kullandığı *görünmez el*, *egemen koruyucu birim*, *yetkilenme teorisi* gibi kavramlarda belirsizlikler vardır.

Klasik koruyucu devlet denenin, zoru kullanmayı tekelinde tutması ve bunu kullanarak güvenliği sağlaması özelliğinin yerine, liberal düşüncenin savunduğu piyasa ekonomisine bağlı olarak güvenliğin, “ücreti mukabilinde” sağlanması savı, Nozick'in, en problemli savı gibi gözükmektedir. Minimal devletten daha kapsamlı bir devletin meşru olmadığı, böyle bir devletin bireyleri başkaları için fedakarlık yapmaya zorlayacağı, mülklerine zorla el koyacağını ileri sürerken tüm kavramsallaştırma ve temellendirme çabaları yetersiz gözükmektedir.

Her şey üzerinde hakimiyet hakkı olan klasik *koruyucu devlet* ile toplumsal yaşama müdahalesi en aza indirilmesi düşünülen *minimal devlet* anlayışlarını karşılaştırdığımızda, yurttaşları tarafından bütün gücün, dolayısıyla hakların devredildiği koruyucu devlet anlayışı bireyi nasıl ki devletin şiddeti ile karşı karşıya getiriyorsa aynı şekilde, Nozick'in minimal devleti bir güvenlik aygıtına indirgeyip diğer tüm alanlardan çıkarması da yurttaşı başka bir şiddet unsuruyla karşı karşıya getirir. Bu, piyasanın şiddetidir diğer bir ifadeyle, bireyin yurttaş olmaktan çok bir müşteri olarak görülmesine yol açan liberal ekonomik düzenin şiddetidir. Bunun sonucunda birey, karşısında güçsüz olduğu piyasanın tahakkümü altına girer. Minimal devlet anlayışında, vergilendirme yoluyla yeniden paylaşırma meşru kabul edilmez. Vergiler sadece yoksulların geçimi için değil, toplumda vergi verenin de yararlandığı birçok sosyal görevler için de kullanılmaktadır. Yoksulların bakımı aynı zamanda

yüksek gelir sahiplerinin güvenliğini arttırarak güvenlik harcamalarının yükselmesini de engeller. Sonuçta toplumsal adaletin, güvenliğin, özgürlüğün ve mülkiyetin sahip olunan ekonomik güçle doğru orantılı olduğu düşüncesinin egemen olduğu bir toplumda ne barış ortamından ne de o devletin uzun ömürlü olacağından söz edilebilir.

Bu çalışmada, insanların toplum sözleşmesini neden ve nasıl yaptıkları ve süreç içerisinde devlet- yurttaş ilişkisinin ve devletin nasıl dönüşüme uğradığını analiz etmeye çalışacağız.

Bunun için de çalışmamızın birinci bölümünde, sözleşme kuramlarını önceleyen kuramların genel içeriğini oluşturan “doğal hukuk” anlayışlarını açıklamaya ve doğal hukukun gelişmesine öncülük eden Bodin, Althusius ve Grotius’un görüşlerine yer verdik. Toplumsal sözleşmelerdeki egemenlik, siyasal iktidar, yöneten- yönetilen, devletin amacı, gibi temel kavramların bu düşünürlerce hangi anlamlarda kullanıldığını göstermeye çalıştık.

Çalışmamızın ikinci bölümünde de, klasik sözleşme kuramcıları olarak kabul edilen Thomas Hobbes, John Locke ve Jean Jacques Rousseau’nun sözleşme kuramlarını ele aldık.

Çalışmamızın son kısmında ise günümüz sözleşme kuramcıları olarak kabul edilen ve liberal düşünce geleneği içinde yer alan John Rawls ve Robert Nozick’in düşüncelerine yer verdik.

BİRİNCİ BÖLÜM: DOĞAL HUKUK

Doğal hukuk düşüncesinin Eski Mısır'a ve Antik Yunan'a kadar giden bir geleneği vardır. Eski Mısır'da, doğal hukuk fikrinin temeli olan, egemenin ihlal edemeyeceği, egemeni de bağlayan kuralların varlığı söz konusudur. Bu düşünce Yunan'da Stoacı felsefeyle daha da gelişti: Stoacı felsefe, Roma hukuk düşüncesi ve Hristiyanlık dini ile felsefesi Locke'a miras kalan doğal hukuk düşüncesinin temelinde yatan başlıca kaynaklardır (Çağıl 1984: 69). Doğal hukuk teorileri genel olarak insan doğası ve doğal durum varsayımlarından hareket ederek işe başlar. İnsan doğasını sosyal teorinin hareket noktası olarak alan görüşlerin temel varsayımı, insanın iyi veya kötü, barışçı veya savaşçı olmasıdır. Hemen hemen bir siyasal teori geliştirmeye çalışan her filozof, insan doğasının, Hobbes'ta olduğu gibi olumsuz veya Locke'da olduğu gibi olumlu tarafını ön plana çıkarmıştır. Yani insan doğasını, olumlu veya olumsuz anlamda idealize etmiştir.

Klasik geleneğin siyaset felsefecilerine bakıldığında, doğal halden devlete geçişe ilişkin bir kuramlaştırmalar bütünüyle karşılaşırız. Doğal hukuk kuramcıları (Grotius, Pufendorf, Suarez), Hobbes, Locke ve Rousseau gibi düşünürler, insanlığın geçirdiği ve birbirini izleyen iki ardışık durumu (doğal durum/ uygar-sivil devlet) belirlemek üzere uzun açıklamalara girişmişlerdir. Devletsiz toplumları devlet uygarlığından ("sivil toplum") ayırt eden kıstasları belirlemeye çalışmışlardır. Devletin de ortaya çıkış koşullarını sorgulamışlardır.

Doğal hukuk ekolünün esas olarak XVII. yüzyılda, iki büyük hukukçunun, Grotius ve Pufendorf'un etkisi altında geliştiği bilinmektedir. *Grotius'un De jure belli ac pasis* (Savaş ve Barış Hakkına Dair) adlı eseri 1625 de yayımlanmasından itibaren göz kamaştırıcı bir başarı kazanmıştır. Pufendorf'un *Droit de la nature et des gens* (Doğanın ve İnsanların Hukuku) 1672 yılında yayımlanıp çevrilmesi Rousseau ve XVIII. yüzyıl düşünürlerini de etkilemiştir. Doğal hukukçuların temel tezi, sivil / siyasal iktidarın insani bir kurum olduğudur. O dönemde doğal hukukçular hakim olan düşünceye, kralın iktidarının ilahi kökenden kaynaklandığı düşüncesine karşı çıkmışlardı. O güne kadar Tanrı mutlak iktidarın kökeni olarak kabul ediliyordu. Grotius, Pufendorf ve

bunların tilmizleri iktidarın kaynağını Tanrı’da değil, sözleşmelerde bulmaktadır. Yetke ya da egemenlik Tanrı’nın yeryüzündeki temsilcisine ilettiği, doğuştan gelen bir nitelik olmak bir yana, insanlar arasındaki bir anlaşmanın ürünüdür.

Bu durumda, siyasal toplum ya da sivil devlet, insanların özgürlüklerinin bir kısmını bir üçüncü bir şahsa, hükümdara ya da egemen meclise devretmek suretiyle, gönüllü olarak birleşmeleri sağlayan bir ön antlaşmayı varsaymaktadır. Hukukçulara göre, siyasal yetkeyi kuran toplum sözleşmesi, ilke olarak budur. Böylece Hobbes, Locke ve Rousseau’da sözleşmenin üç ayrı biçimde yorumlandığı görülür. Bununla birlikte, değişkenleri ne olursa olsun, bu farklı kuramlarda, siyasetin, insanların kuralsız bir şekilde bir arada yaşarken karşılaştıkları zorluklarla belirlenen bir dönemin sonunda, yapay olarak doğduğu düşüncesine işaret etmektedir. Siyaset yapay bir şeydir, ama bu yapay şey akılcıdır. İlahi kudrete gönderme yapmaz, insan aklından yola çıkar. Bu akıl, özellikle insanlar arasındaki özgürlüğün ve hak eşitliğinin olumlanmasıyla birlikte, doğa yasalarının ilkelerinde ortaya çıkmaktadır. Doğa yasaları ve siyaset felsefecileri karşılaştırıldığında, felsefecilerin siyasal düzene akılcı bir temel verme çabalarında başarısız oldukları görülür, çünkü doğal hukuku dinsel bağlayıcı unsurlara karşı bir savaş silahı olarak görürler, doğanın bir yasası olduğunu ortaya koymak suretiyle, kendilerini ilahi üstün bir güce başvurmadan bağışık tutarak, dinden kaçarken idealizme yenik düşmüşlerdir.

Doğal hukuk tek bir kavram ile yani “sözleşme” kavramı ile iki ayrı işlemi birleştirmektedir: Bir araya getirme ve yetkilendirme. Pufendorf’ta insanları birleştiren bir araya getirme antlaşması, sonuçta insanların sivil yetkeyi hükümdara devrettikleri boyun eğme antlaşmasından ayrılmaktadır. Bu iki yol, tekil iradelerin birleşmesi iktidara sahip hükümdarın etkisizleşmesine vardığında, birbirine bağlanmaktadır. Diğer yandan, Hobbes ve Rousseau, toplumun birleşmesini ve egemenlik yetkesinin devredilmesini tek bir sözleşmede toplarlar. Temsil düşüncesi, siyasal bütün, varlığını temsil edilmekte oluşuna borçludur.

Özetlersek, klasik siyaset felsefesi, siyasal iktidarın insani kökenini dikkate almak ve bir yandan da aklın yasalarına uygun olarak meşruluğunu sağlamak için, birbirini izleyen

iki durumu ayrıştırmaktadır. Bir yandan bireylerin kendi hallerine bırakıldıkları bir doğal durum ve buna bağlı olarak bir kaos, anarşi konumlanışı tasvir edilirken diğer yanda da sözleşme kaynaklı uygar durum söz konusudur. Gerçek anlamda siyasallaşma bu ikinci durumda varolmaktadır.

I. 1. JEAN BODİN (1530-1596)

Siyasal bir toplumda yöneten ve yönetilen ikiliği içinde, egemenlik kavramını temel öge olarak gösteren Bodin'dir. Bodin için egemenlik bir devletin sahip olması gereken temel niteliklerdir. Siyasal bir toplumun dağılmasında egemenlik kavramının üç özelliğinin sağlanamaması olarak gören, bu nedenle de egemenliğin süreklilik, bölünmezlik ve devredilemezlik niteliklerini taşıması gerektiğini ileri sürer. Güçlü bir merkezi otorite yanlısıdır.

Jean Bodin'in 1576 yılında yayımlanan *Les six livres de la Republique- Cumhuriyetin / Devletin Altı Kitabı* adlı eserinin amacı kralın gücünü arttırmaya yönelik bir çabaya girişmektir. Kitabın önemi, Aristoteles sistemini yeniden canlandırmak için sarfedilen özenli çabadan çok, tanrısal haklar teorisinin teoloji zincirine vurduğu egemen iktidar düşüncesini bu zincirden kurtarmasına bağlıdır. Bu düşüncenin teoloji zincirinden kurtulması, egemenlik kavramının çözümlenmesine ve anayasacı teori içine girmesine yol açar. Bodin egemenlik kuramını laiklik düşüncesini üzerinden kurmaya çalışır.

Bodin, *Politikler* olarak bilinen ılımlı düşünürler arasındadır. Politikler, barış ve düzenin dayanak noktasını krallık iktidarında görür, dolayısıyla kralı ulusal birliğin merkezi olarak bütün dini mezheplerin ve siyasi partilerin üstünde tutmayı amaç edinirler (Sabine 1969:76).

Bodin'in siyasal düşüncesinin ilk adımı, Aristoteles gibi, devletin amacını araştırmak olur. Devletin amacı, yurttaşların iyiliğini, mutluluğunu, barışı ve güvenliğini sağlamaktır. Bu amaç ise, yurttaşların, bedenlerinin ve ruhlarının gereksinimlerinin karşılanmasıyla gerçekleşir. Bu nedenle devletin, ulusun maddi ve manevi

ihtiyaçlarına yönelik bir politika izlemesi gerekir. Bodin için “devlet, birçok ailenin ve bu ailelere ortak olan şeylerin egemen erk tarafından doğrulukla/ adaletle yönetilmesidir.” (Runkle 1968:220). Bu tanımıda dört önemli öğe dikkati çekmektedir: Doğruluk, aile, ortak şeylerin (ıkarların) yönetimi ve egemen erk. Kamusal iktidarın, yani devletin başat özelliği, egemen erki içinde bulundurması Bodin için en önemli unsur olarak karşımıza çıkar. Egemen erk (egemenlik), *Devletin Altı Kitabı*’nın odak noktasını oluşturmaktadır. “Bir devlette egemenlik, yurttaşlar ve uyruklar üzerinde en yüksek, en mutlak, en sürekli güçtür.” (Devletin Altı Kitabı: Aktaran  enel: 407). Bodin için egemen bir erk olmadıkça iyi düzenlenmiş bir toplum olamaz. Egemen, en yüksek buyurma gücüne sahip olan kişidir. Herhangi bir yönetici kendi üzerindeki birinin buyurma gücüyle sınırlıysa, o kimse egemen sayılmaz. Bir ülkede tek bir egemen vardır. Tek bir egemen yoksa o ülkede devlet ve devlet düzeni yoktur. Karga a vardır. Egemenlik bu nedenle *bölünemez*. Aynı zamanda egemenlik süreklilik gerektirir. Çünkü, egemenliğin *sürekliliği* siyasal toplumun sürekliliği anlamına gelmektedir.

Bodin için, egemenlik her şeyden önce, genel ve özel olarak herkes için yasa yapma, yasaları değiştirme iktidarındır. Egemen güç, yasa yaparken, onu değiştirirken, ne kendinden üstün ne kendine eşit ne de başka herhangi bir gücün desteğine ya da iznine ihtiyaç duyar. Egemenlik bu yönüyle *mutlaktır*. Eğer bir prens yasa yaparken herhangi bir gücün desteğine (senato, halk v.s) gerek duyuyorsa o prens egemen değildir, olsa olsa uyruktur (Göze 1987: 123). Burada hemen bir açıklama yapmak gerekmektedir: Egemenin yasa yapması ya da bir yasayı yürürlükten kaldırması durumunda tamamen keyfiyet içinde olduğu d   n lmemelidir. Bodin, mutlak ama keyfi olmayan bir monar iden yanadır. Egemen ile halk arasında bir danışma organı olarak kabul edilebilecek *Etats- Generaux* diye adlandırılan bir organa yer verir. Fakat bu organ sadece bir danışma organıdır, karar organı değildir. Kurulu  varlığını egemen g ten alır ve ona tabi kalır.

Bodin’in egemenliğe yüklediği temel özellikler olan mutlaklık, süreklilik, devredilemezlik feodaliteyi yıkıp Fransız monar isinin temel yapısını oluşturur. Bilindiği üzere kişisel hiyerarşik ilişkiler bütünü olan feodalite bu yönüyle kamu

otoritesinin çok parçaya bölünmesine neden olur. İşte Bodin'in "egemenlik" kavramına yüklediği özellikler feodalitenin ve aynı zamanda karma yönetim anlayışlarının sonu anlamına gelmektedir. Egemenliğin kral, soylular ya da halk meclisleri tarafından kullanılması söz konusu olamaz (Bodin 14-15). Egemenliğin tek elde toplanmadığı durumda, o ülkede toplumsal kargaşa ve mücadelenin sonu gelmeyecektir.

Bodin, mutlak egemenliğin tek bir prenste bulunduğu devlet biçimi olan *monarşiyi* savunmaktadır. Taht kavgaları, saray entrikaları, yönetme becerisi olmayan krallar gibi çeşitli olumsuz yönleri bulunmasına rağmen aşağıda sıralanan özellikler bu olumsuzlukların önüne geçmektedir.

1. Monarşi doğaya en uygun devlet biçimidir: Ailede tek bir başkan, gökte tek bir güneş, evrende tek bir tanrı olması gibi devlette de tek bir egemenin bulunması gerekir.
2. Monarşi en yetenekli kişileri ön plana çıkaran devlet biçimidir: Kral mutlak tek egemen olduğu için kimsenin etkisi altında kalmadan en yetenekli, en bilge kişileri çevresinde toplar, bunların önerisinden yararlanır.
3. Monarşi egemenliğe en uygun devlet biçimidir: Teorik olarak egemenlik, halkın ya da bir azınlığın elinde olabilir. Fakat egemenliğin mutlak, bölünmez, sürekli olabilmesi yani tam anlamıyla gerçekleşebilmesi için tek bir kişide toplanmış olması, diğer bir ifadeyle kralın kişiliğinde somutlaşmış olması gerekir (Ağaoğullar&Köker 2000 : 45).

Egemen, toplumsal uyumu sağlamak için gerekli düzenlemeleri de yapmalıdır. Devlet, iyilerden ve kötülerden, zenginlerden ve yoksullardan, akıllılardan ve delilerden, güçlülerden ve zayıflardan oluşur ve bunların ortalamasının bir karışımıdır. Bilge kral, onurlu görevleri soyluluk derecelerine dağıtmamalıdır. Çünkü bu durumda halkın payına ufak tefek şeyler düşer. Dolayısıyla Bodin, devlette "soyluların ve halkın yavaş yavaş karıştırılmasını" önerir (Fabre 2003: 147). Böylelikle güçlü devlet ne eşitlik özlemiyle halkı, ne de hiyerarşik talepleriyle soylu

sınıfı ortadan kaldırır, tam tersine hükümdarın egemen ve tek otoritesi altında birleştirmiş olur.

I. 2. JOHANNES ALTHUSIUS (1557-1638)

Althusius, sembiyotik (korporatif) ve federatif yapılı sosyal ve siyasal düzen anlayışını açıklarken sosyal sözleşme ve doğal hukuk görüşünden hareket etmektedir. Althusius, yeni olduğunu ileri sürdüğü siyasal kuramının temeline, Aristoteles'in insanın toplumsal bir hayvan olduğu savını yerleştirir. Ona göre siyaset bilimi, toplumsal yaşamın var olması gereken başat ve türdeş koşullarını inceler. O, siyasetin "sembiyotik" olduğunu vurgular. Yunanca kökenli bu sözcük, "toplumsal yaşamın kurulması, yönetilmesi, ve korunması için insanları bir araya getirme" olarak tanımlanmaktadır.

Althusius'a göre, çeşitli organik birlikteliklerin nedeni insanın gereksinimleridir. Yani insanın kendi kendine yetememesi onu sembiyotik bir hayvan yapmaktadır. En temel gereksinimlerini karşılayabilmek için "doğal" olarak çeşitli topluluklara üye olmaktadır. Demek ki birey, özgür bir seçimle değil de, mutlak bir zorunluluğun sonucu bu topluluklarda yer almaktadır. Böyle yapılmadığı takdirde, yalnızca iyi bir yaşama ulaşmakla kalmayıp yaşamını sürdürmesi bile tehlikeye girecektir (Köker& Ağaoğulları 2000: 64).

Aynı gereksinimler için bir araya gelen insanların üç temel şeyde ortaklıkları ve dayanışması söz konusudur: Malların, görevlerin ve hukukun birlikteliği. Her topluluğun kendine özgü ilkeleri (yasaları) olmasına rağmen hepsi de yönetenler-yönetilenler ayrımını içerir. Çünkü *Althusius'a göre, açıkça belirlenmiş bir otorite olmadan, her hangi bir toplumsal yaşamın kurulması mümkün değildir*. Ayrıca, her ne kadar insanda doğal toplumsal bir eğilim varsa da sembiyotik topluluklar sözleşmeyle kurulurlar (Köker& Ağaoğulları 2000: 65). Bu bakımdan bir topluluk, insandaki bu eğilim nedeniyle doğal bir nitelik taşır ama aynı zamanda sözleşmeyle kurulduğu için yapay bir boyuta da sahiptir.

Althusius için devlet ya da siyasal beden, üyelerinin katıldığı bir toplumsal sözleşmenin ya da anlaşmanın ürünü olarak ortaya çıkmaktadır. Bu sözleşme, üyelerin, bütüncül toplumsal yaşamın gerektirdiği ortak malların, hizmetlerin, yardımların ve yasaların paylaşılması konusunda açık ya da örtük bir söz vermeleri şeklinde gerçekleşir. Ortaya çıkan bu hukuksal bütün, yani devlet, üyelerini tümüyle kendi içinde eritmeye vardırılmaz. Üyelerin uyacakları bir ortak çıkar alanının ve devletin temel ilkelerinin tanımlanması yeterli görülmektedir. Althusius için, federal yapı kentler, eyaletler ve bölgeler anlamını taşır. Bunlar belli göreceli bir özerkliğe sahiptir. Ama bu birimlerin birleşmesi organik nitelik taşıdığından yerel ve bölgesel çıkarların ulusal çıkarlara bağımlı olması durumu söz konusu olur. Althusius, ulus kavramını otarşi kavramına bağlayarak üniter devlet duygusunu yüceltir. Çünkü ona göre evrensel olan, bütüncül olan yalnızca devlettir (Köker& Ağaoğulları 2000: 68). Devlet bütün üyelerinin ihtiyaçlarını karşılama yeterliliğine sahiptir, bu yönüyle de üyelerini kendine bağımlı kılmaktadır.

Althusius için federe birimlerin dayanışması devlet kaynaklı hukuk ile ortaya konmaktadır. Devlet hukuku, egemenlik hukuku olarak adlandırılır. Yani devlet hukuku kente, eyalete tanınmış olan hukuktan daha önemli daha üstündür. Devleti diğer topluluklardan ayıran en önemli özelliğe, egemenliğine ulaşır.

Egemenlik, devletin ya da *res publica*'nın üyelerinin ruhsal ve bedensel esenliği için gerekli her şeyi yapmaya yönelik üstün ve evrensel bir erk olarak karşımıza çıkar, Bodin'in egemenlik anlayışını çağrıştıran bir egemenlik tanımlamasıyla karşılaştığımızı düşünürsek bu ancak bir yanılgı olacaktır. Çünkü, Bodin egemenliği kral ile özdeşleştirirken Althusius için egemenliğin sahibi halktır. Krala ya da prens olarak adlandırılan büyük meşru güce bu hakkı veren halktır. Verilen bir iktidar ne kadar büyük olursa olsun, her zaman ondan daha büyük bir iktidar vardır; bunu kendi isteğiyle verenin iktidarı, halkın iktidarındır.

Althusius için, egemenliğin meşruluğu bunun devlete ya da halkın tümüne ait olması gerekmektedir. Nasıl ki bir insan kendi yaşamını bir başkasına devredemezse, halk da, istese bile, bu hakkından vazgeçip onu başkasına devredemez, bu hakkını da terk

edemez. Halkın egemenlik hakkını bırakması, bir tür siyasal intihar anlamına gelir (Köker& Ağaoğulları 2000: 70). Çünkü bu şekilde egemenliğin yok edilmesi, devletin de yıkımına yol açar. Halka içkin olan egemenlik devlete dönüşmüştür. Diyebiliriz ki, yöneticiler, *potestas* (iktidarı kullanım) yetkisini *auctoritas*'a (iktidarın ilkesine de) sahip olan halktan almıştır.

Althusius için siyasal sözleşme, üst yöneticilerin halk tarafından seçilmesi ve daha sonra ikinci adım olan yurttaşların bu yöneticilere sadık, itaatkar olacaklarına dair söz vermeleridir. Ancak, uyrukların verdiği bu söz koşulludur. Yönetici dürüst ve adil davrandığı sürece geçerlidir. Bu gerçekleşmediği zaman halkın üst yöneticiye karşı bir sorumluluğu kalmayacağı gibi yeni yönetici seçme, hatta anayasa yapma hakkı da doğacaktır.

Eğer kral ya da prens tiranlaşırsa halk ile yapmış olduğu sözleşmeyi ihlal etmiş olur; bu durumda Althusius halkın direnme hakkının doğacağını belirtir. Althusius için tiranın tanımı, devletin topraklarını başkalarına veren, topluluk içinde kargaşaya yol açan, putperestlik düzeni kuran, kilise ya da eğitim sistemini eleştiren, devletin anayasasını çiğneyen üst yöneticidir. Dolayısıyla devletin esenliğini bozan ve yıkıma götüren kişi tirandır. Halk bu şartlarda direnme hakkını yasal yollarla kullanır. Kralı uyarır, doğru yola döndürmeye çalışır. Çabalar yeterli olmadığı zaman halk kralı görevden almak hatta öldürme hakkına sahip olur (Köker& Ağaoğulları 2000: 76). Bu aşamada Althusius'da dikkati çeken en önemli unsur, tiranlığın sürdüğü böyle bir devlette tiran ile baş edilemediği anda, sembiyotik devlet yapısı nedeniyle bu özelliği taşıyan kent, eyalet ya da diğer birimlerim kendi aralarında veya tek başlarına yeni bir devlet kurma hakkı olması yanında başka bir devlete katılma hakkının ileri sürülmesidir. Hatta, tiranlığa/ eski devlete silahla karşı koyma hakkı doğmasıdır.

I. 3. HUGO GROTIUS (1583-1645)

Grotius'un siyasal düşünceye yaptığı en büyük katkı, kendi döneminde oluşmaya başlayan egemen (ulusal) devletler arasındaki ilişkilerin hukuksal çerçeveye oturtulmasına duyulan ihtiyacı görerek geliştirdiği "uluslararası hukuk" düşüncesinde

aranmaktadır. Bu nedenle Grotius'un adı daha çok çağdaş uluslararası ilişkilerin tarihiyle ilgili olarak anılmakta; buna karşılık birey-toplum-devlet üçlüsü üzerinde odaklaşan görüşlerindeki özgünlük ve bu bağlamda siyasal düşünceye yaptığı katkılar pek vurgulanmamaktadır. Grotius'un özgün görüşleri hem kendi dönemi hem de kendisinden sonra ortaya çıkacak olan siyasal düşünceyi, en başta Hobbes'un kuramını önceleyen bir nitelik gösterir.

Grotius üzerine yaptığı incelemelerle tanınan Richard Tuck'a göre, Grotius uzun Aristotelesçi kışın buzlarını kıran, hem skolastik düşüncenin saygınlığını yitirmiş kuramlarının hem de Rönesans yazarlarının bilim karşıtı ve kuşkucu yazılarının yerine geçebilecek yeni bir doğal hukuk kuramı getiren bir düşünürdür (Tuck 1991: 499).

Grotius'un yöntem ile ilgili görüşlerinin özgünlüğü, insan bilimleri alanında Aristoteles'in (ahlak ve siyasetin de içinde yer aldığı) pratik bilimler ile (matematiğin de dahil olduğu) kuramsal bilimler arasında yaptığı ayrımın yöntemsel egemenliğine karşı çıkmasında yatıyordu. Bu Aristotelesçi tasnif uyarınca, yürürlükteki pozitif hukuku yeterli gören ve kutsal metinlerin yorumu ile tarihsel karşılaştırma yöntemini benimseyen genel yaklaşıma karşı Grotius, kendi yöntemini şöyle açıklamaktadır:

“İlkin genel bir önerme olarak, evrensel doğrunun ne olduğunu görmek için bu genellenmenin aşama aşama daraltılması gerekmektedir. Nasıl ki matematikçiler somut bir kanıtlama konusunda bütün insanların üzerinde kolayca anlaştıkları belirli genel aksiyomları ifade eden ilk önerme ile işe başlıyorsa, biz de tıpkı onlar gibi, ileri de çıkaracağımız sonuçların sağlam bir dayanağı olması için en genel nitelikli, belli kuralları ve yasaları ortaya koymalıyız.” (Tuck 1991: 505).

Grotius, bu yönteminden de anlaşılacağı üzere rasyonalist bir görüşü benimsemektedir. Grotius deney/imden bağımsız (*a priori*) doğruları ifade eden aksiyomlardan hareketle somut anlayışı uyarınca, dönemimde egemen olan Aristotelesçi görüşün aksine, ahlak ile siyasetin matematik gibi evrensel ve tumdengelimsel bir bilim konusu olabileceğini savunmaktadır. Özetle, daha sonra

Hobbes'ta göreceğimiz yöntem anlayışını haber veren bu sav, Grotius'un insan ve toplum ile ilgili sorunları incelemekte matematiği bir yöntemsel model olarak kabul ettiğini ortaya koymaktadır (Köker& Ağaoğulları 2000: 84).

Böylesi bir yöntem anlayışının gereği olarak Grotius, toplumsal ve siyasal sorunların incelenmesinde, evrensel doğru niteliğinde olan, doğrulukları kendiliğinden belli ve tartışılmaz bir önermeler kümesinden yola çıkmaktadır. Toplum ve siyaset ile ilgili sorunlarda, belirli bir tarihselliğin ürünü olan somut, dolayısıyla da değişken ve göreceli değerlendirme olanağı veren bu önermeler kümesi, Grotius'un doğal hukuk anlayışında açıkça ortaya çıkmaktadır.

Grotius'un doğal hukuk anlayışını oluşturan ögeler, üç noktada odaklanmaktadır: 1. Doğal hukukun tanımlanması ve niteliği. 2) Doğal hukukun varlığının kanıtlanması ve kaynağı. 3) Mülkiyet kavramı. Grotius'a göre doğal hukuk, bir eylemin, akıllı ve toplumsal doğaya uygunluğu ya da aykırılığı bakımından, moral yönden gerekli olup olmadığını gösteren doğru aklın (*recta ratio*) birtakım ilkeleridir. Doğanın yaratıcısı olan Tanrı da, böyle bir eylemi ya buyurur ya da yasaklar (Grotius 1967: 18).

Grotius'un yöntem anlayışı uyarınca, her varlığın evrensel ve değişmez özlerini ifade eden bir “doğa”ya sahip olduğunu; varlıklar arasındaki ilişkilerin de, “şeyleri doğası”ndan gelen zorunlu ilişkiler niteliğinde olduğunu kabul etmektedir. Buna göre, hem doğada hem de insanlar arasındaki ilişkilerde, “doğa” terimi, varlıkların değişmez, evrensel özelliklerinden çıkan zorunlulukları ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Benzer bir biçimde, ahlak alanında da, varlıkların kendilerinin rasyonel doğa ile ilişkilerinden zorunlu olarak türeyen şeylere- yalan söylemenin ahlaka aykırı olması gibi- doğru anlamıyla doğal denmektedir (Tuck 1992: 513).

“Doğal” olanın tanımını yapan Grotius için hukuk, insanlararası ilişkileri düzenleyen bir davranış kuralıdır; doğal hukuk da insanın evrensel ve değişmez özünden (insanın doğasından) zorunlu olarak türeyen evrensel hukuk ilkelerini içermektedir. Diğer bir ifadeyle, davranışın veya eylemin yapılması gerektiği yolunda buyruk veren ya da yasak koyan hukuk kuralı, “doğal” olacaksa, insan doğasına uygun olmak zorundadır.

Evrensel ve değişmez zorunlulukları ifade eden doğallığın nereden kaynaklandığı soruşturmasında Grotius, doğal hukukun kaynağını “*insanın diğer insanlarla birlikte yaşama eğilimi*”nde bulur. “...İnsan da şüphesiz, bir hayvandır, ancak üstün bir hayvandır. İnsan türüne özgü birçok davranışında görüldüğü gibi öteki hayvanlara göre çok büyük bir üstünlüğü vardır. İnsan özgü şeylerden biri de, *toplum içinde yaşama isteğidir (appetitus societatis)*, başka bir deyimle, insanın benzerleriyle, nasıl olursa olsun değil de, fakat aklının elverdiği ölçüde, düzenli ve barışçıl yaşama isteği vardır (Grotius 1967: Önsöz 6).

Doğal hukukun kaynağı doğayı yaratan Tanrı mıdır? Grotius’a göre, Tanrısal hukukla doğal hukuk özdeş olmadığı gibi doğal hukuk tanrısal hukuktan farklı ve bağımsızdır. “Doğal hukuk değişmezdir, öyle ki, Tanrı bile onda herhangi bir değişiklik yapamaz. Gerçekle ilişkisi olmasa da şöyle denebilir: Tanrı’nın gücü ne kadar ölçüye sığmaz olursa da, bu gücün bile erişemeyeceği birtakım şeyler vardır. Nasıl, iki kere ikinin dört etmemesini sağlamak Tanrı’nın bile elinde değilse, özü kötü olan bir şeyin kötü olmamasını sağlamak da O’nun elinde değildir.” (Grotius 1967:19). Bu ifadesine dayanılarak Grotius’un ateist olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Onun yapmaya çalıştığı şey, doğal hukuk anlayışını dinsellikten ayırmak ve böylece dünyevileştirmek çabası olarak düşünülmelidir. Ayrıca doğal hukukun varlık nedeni de Tanrı’nın iradesiyledir: “Tanrı’nın bağımsız iradesi, hukukun, doğa yanında, bir başka kaynağı olmaktadır. Aklımızın da çekincesiz olarak kabul ettirdiği gibi, bu iradeye boyun eğmek gerekir. Ancak, doğal hukuk bile- ister toplumun varlığını sürdürme anlamında olsun, isterse daha geniş bir anlamda alınmış olsun, insanın iç ilkelerinden doğmakla birlikte, haklı olarak gene de Tanrı’ya bağlanabilir. Çünkü, bizde böyle ilkeler olmasını da O istemiştir” (Grotius 1967: Önsöz 8).

Grotius, insanın doğasından türeyen bir zorunlulukla toplumsal yaşama istekli ve bunu toplumsal birlik ve barış içerisinde sürdürmeyi hedefleyen bir yapısı olduğunu belirtmişti. Bu anlayış, modern doğal hukuk kuramcılarından Hobbes ve sonrasında geliştirdikleri “toplumsal düzen”in yapaylığı fikriyle çatışma halindedir. Fakat Grotius’un insan doğasını iyicil bir biçimde gördüğü sonucuna varılabilir.

Grotius'a göre, doğanın ilk ilkeleri ve ikincil ilkeleri vardır. İlk ilkeler bütün canlılarda ortaktır. Bunları her canlının doğduğu andan itibaren kendi varlığını koruma isteği, yok olmaktan ve böyle bir sonuca götürecek şeylerden kaçınmak çabasıdır. Bu ilkeler, insanın toplumsal yaşama eğilimini gösteren ikincil ilkeyi ortaya çıkarmaktadır. Grotius bu noktada Cicero'nun düşüncelerine yer vermektedir: "Hiç kimse yoktur ki, gövdesinin bütün parçalarını, biçimini yitirmiş ya da sakatlanmış görmek yerine, olabildiği kadar biçimli ve eksiksiz görmeyi üstün tutmasın; bu yüzden insanın ilk görevi, kendisini doğanın koyduğu durumda saklamak, doğaya uygun olanı aramak, aykırı düşenden uzaklaşmaktır (Grotius 1967: 22).

Grotius'a göre, insanın kendi varlığını koruması en temel doğal ilke olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sebeple de, kişinin kendini tehlikelerden korumak amacıyla savaşmasını haklı gösterir. Ancak, doğanın ilk ilkeleri arasında yer alan ve gövdeden de üstün bir nitelikte olan ilke akla uygunluktur.

Grotius için, bir kişinin sahip olduğu bedensel bütünlüğü, ne özgürlüğü ne de diğer mallar üzerindeki haklarına bir başkası haksız bir eylemde bulunamaz. Herkes sahip olduğu şeylerden güvenlik içinde faydalanmalıdır. Bir başkasının haklarını çiğnememek zaten doğru akıl gereğidir. Aynı zamanda herkesin kendi çıkarını düşünmesi ve bu yolda çaba göstermesi toplumun doğasına da aykırı değildir. Savaş hali ise, ne doğal hukuka, ne de uluslararası hukuka ve tanrısal iradeye aykırıdır. Ama bunun temel şartı, hakların çiğnenmemesini sağlamaya yönelik haklı savaşlardır (Grotius 1967: 24-25).

Bu durumda, herkesin herkese karşı, kendi varlığını ve haklarını korumak amacıyla zora başvurusu, sonuçta herkesin savaş halinde olması, yani toplumsallığın ortadan kalkması sonucunu doğurmaz mı? (Köker& Ağaoğulları 2000: 92). Bu sorunun cevabı Grotius'un egemenlik, devlet ve mülkiyet kavramları arasında gördüğü ilişkiye bakılmasını gerektirir.

Egemenlik Grotius için, “eylemleri bir başkasının denetimine bağlı olmayan, yaptıkları bir başkasının iradesiyle geçersiz kılınamayan bir güçtür. Her gücün olduğu gibi egemenliğin de, biri ortaklaşa öteki özel iki taşıyıcısı vardır. Örneğin görme duyumuzun ortaklaşa taşıyıcısı gövde, özel taşıyıcısı gözdür. Egemenliğin ortaklaşa taşıyıcısı ise devlettir (Grotius 1967: 30).

Egemenliğin ortaklaşa taşıyıcısı olan devlet “tüzel kişilik”tir. Tüzel kişilerle gerçek kişiler birbirine benzemezler. Gerçek kişiler bakımından, aynı ve tek bir başa bağlı birçok gövde kuşkusuz düşünülemez, oysa bir tüzel kişi, çeşitli ilişkileri göz önünde tutulunca, başka gövdelere aynı zamanda baş olabilir (Grotius 1967: 31).

Grotius devleti bir “gövde”ye benzetmektedir, fakat burada sözü edilen “gövde”, modernlik öncesi dönemde, örneğin Platon ve Aristoteles’te görülen “organizmacı” türden bir görüşü yansıtmamaktadır. Aksine, burada ki “gövde” farklı ve birden çok gövdeleri bir araya getiren “gerçek” değil, “hukuksal” (tüzel) nitelik taşıyan bir bütünlüğü ifade etmektedir. Devletin ortaklaşa taşıyıcılığını üstlendiği egemenliğin her birinin kendi mülkiyet (egemenlik) alanlarına sahip “gerçek kişiler” diye nitelenmesi, XVII yüzyılda, özellikle Grotius’un yaşadığı dönemde genelgeçer bir nitelik almış olan “ticaret toplumu”nun en temel özelliği olan “şirketlerin” (korporasyonların) tüzel kişiliğinden kaynaklanmaktadır (Köker&Ağaoğulları 2000: 93).

Egemenliğin diğer taşıyıcısı olan “özel/gerçek taşıyıcısı” ise, her ulusun yasaları ve görenekleri (örf ve adetleri) uyarınca, ya bir kişidir ya da daha çok kimsedir (Grotius 1967:31). Buradan hareketle Grotius için egemenliğin ya bir kral (monark) ya da halkın elinde olduğu sonucu çıkar. Fakat Grotius, her ne kadar özel/ gerçek taşıyıcı olarak halkı görüyorsa da egemenliğin halkta olmasına hiç de sıcak bakmamaktadır. Grotius bunu sakıncalarını göstermeye çalışır: Bir kimse nasıl bir başkasının kölesi olmayı tercih edebiliyorsa bir halk da kendini yönetme hakkını bir başkasına verebilir. Diğer yandan Aristoteles’in dediği gibi, nasıl kölelik için doğmuş insanlar varsa, buyurmaktan çok boyun eğmeyi daha iyi becerebilen halklar da vardır. Bir halk egemen gücü kral ile bölüşmek isterse, karşılıklı da yetkilerin sınırlandırılması

gerekir. Böyle bir şey yapılmaya kalkılırsa çok büyük karışıklıklar çıkar. Bir eylemde bulunma yetkisinin kimde, ne kadar olacağı (ki yalnız kendilerinde görmek isteyeceklerdir) karışıklık ve düzensizlik anlamına gelir (Grotius 1967: 31-32).

Bodin, Althusius ve Grotius'un düşüncelerine dayanarak doğal hukukun genel yapısını vermeye çalıştık. Söylenenleri şu başlıklar altında toplamak olanaklı görünmektedir:

Doğal hukuk laik düşünce üzerinde temellenmektedir. Tanrı kaynaklı bir egemenlik ya da Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi konumundaki bir yönetici söz konusu değildir. Siyasal iktidar artık insanlar arasındaki sözleşmelerle belirlenmektedir. Siyasal toplumu ifade eden yönetme – yönetilme ilişkisini egemenlik kavramı ile açıklayan Bodin için, egemenlik üç temel özellik taşımaktadır: Bölünemezlik, devredilemezlik, süreklilik. Ancak bu özellikler sağlandığında toplumsal birlik sağlanabilir. Althusius ise Bodin'in aksine monarşi yönetimi yerine monark ile özdeş gözüken egemenliği halka dayandırmaktadır. Bu nedenle de iktidarın tiranca yönetimi söz konusu olduğunda halkın direnme hakkı doğmaktadır. Diğer yandan Althusius toplumsal yaşamın kökenini, insanların karşılıklı ihtiyaçlarını gidermek üzere sembiyotik (ortaklaşa) bir yaşam olarak görmektedir. Ona göre bu sayede insanlar siyasal yaşama geçmektedirler. Grotius ise, hukuku insanlar arasındaki ilişkileri düzenleyen kurallar olarak görmekte ve bu kuralların insanın evrensel ve değişmez özünden kaynaklandığını düşünmektedir. İnsan özünün temel niteliği olarak da insanların birlikte yaşama eğilimini (*appetitus societatis*) göstermektedir. Grotius için her insanın bedensel bütünlüğünü, özgürlüğünü ve mallarını koruma hakkı vardır. Bunun kökeninde de başkasının hakkına müdahale etmenin yanlışlığını gösteren *doğru akıl* (recta ratio) yatmaktadır.

Doğal hukukun başlıca iki hareket noktası var gibi görünmektedir. Bunlar “akıl” ve “insan doğası”dır. Dolayısıyla bu iki kavram “sosyal sözleşme”lerin önünü açmaktadır. Devlet iktidarının veya yöneticinin otoritesinin sözleşmeye dayandığı kabul edildiğinde, devletin temelini doğal hukuktan aldığını da kabul etmek gerekmektedir.

İKİNCİ BÖLÜM: KLASİK SÖZLEŞME KURAMLARI

II. 1. THOMAS HOBBS (1588- 1679)

Hobbes çok yönlü bir filozoftur. Özellikle siyaset felsefesindeki yerinin önemi onun ahlak felsefesi, ontoloji, epistemoloji ve psikoloji alanındaki düşüncelerini gölgede bırakır. Oysa Hobbes yeni çağın, hem materyalizminin hem de pozitivizminin habercisidir. Onun siyaset felsefesinin sağlam temeller üzerine yükselmesi bu çok yönlülüğüne bağlıdır. Çünkü Hobbes'un düşünceleri genel olarak tutarlı bir sistem halinde sunmaktadır. Lange bu konuda şöyle demektedir: Amansız tutarlılığından ötürüdür ki Hobbes, yanlışmış olduğu durumlarda bile olağanüstü açık seçik bir adamdır ve tarihte hemen hemen bir başka yazar gösterilemez ki, bir yandan her gruba ait insanlar kendisine sövüp sayarken öbür yandan onun yüzünden düşüncelerini daha açık seçik ve daha kesin bir biçimde ifade etmek zorunluluğu duymasın (Lange 1990: 167). Hobbes siyaset kuramını genel bir felsefe içinde sunmayı başarmıştır. Siyasal iktidarı, büyük bir güçle temellendirmiş ve mutlak iktidarın zorunluluğunu tutarlı bir biçimde ortaya koyup savunmuştur. Kuramında beliren mutlak iktidar anlayışı gerçekte modern devlet anlayışının ta kendisidir. *Auctoritas* ile *potestas*'ın tek merkezde toplanıp, bu merkezin de rasyonel bir meşrulukla donatıldığı siyasal yapı, modern devleti ifade etmektedir. *De Corpore* (Cisim Üzerine) adlı yapıtının Önsöz'ünde "siyaset felsefesi, benim yaptığım *De Cive*'den (Yurttaş Üzerine) daha eski değildir" diye yazan Hobbes'un kendisi de modern devletin kurucusu olduğunun bilincindedir (Ağaoğulları- Köker 2000: 152). Hobbes, merkezileşmiş otoritenin belli bir biçimde modern devletlerin ana belirtisi olduğuna inanmakla yanılmamıştır (Sabine 1969: 153).

Hobbes'a göre siyaset biliminin amacı, siyasal olayların ardındaki neden- sonuç ilişkilerini ortaya koyarak barışı sağlamaktır. Ancak o güne dek hiçbir düşünür bunu başaramamıştır. Hobbes'tan öncekilerin bunu başaramamasının temel nedeni bilimsel bir yöntemle sahip olmamalarıdır. Bir devletin kurulmasını ve sürdürülmesi

için de bilimsel olmak yani aritmetik ve geometri gibi kurallı yol izlemek gerekmektedir. Hobbes'un ileri sürdüğü yöntem, ayrıştırıcı- birleştirici (*resolutive-compositive*) yöntemdir. Hobbes'un ifadesiyle, bir şey en iyi onu oluşturan şeyler yoluyla bilinebilir. Nasıl otomatik bir saat ve diğer karmaşık aletlerde parçalar sökülüp malzemeleri, şekilleri, devinimleri ayrı ayrı incelenmediği sürece anlaşılamazsa devletin hakkı ve yurttaşlarının görevlerinin incelenmesinde de, devleti gerçekten parçalarına ayırmamak da öyle olduğunu düşünmemiz, eş deyişle insan doğasının ne olduğunu, bir devletin kurulması için hangi özelliklerin uygun olup olmadığını, insanların hangi şartlarda bir devlet çatısı altında birleşmek istediklerini ve nasıl davranmak zorunda olduklarını anlamamız gerekir (Hobbes 2007: Önsöz 11).

Siyasal toplumun ne olduğunu ortaya koyabilmek için, bunu oluşturan parçalardan, yani insanlardan hareket etmek gerekmektedir. Hobbes'a göre, insan doğası hakkında ne kadar açık bilgiye sahip olunursa doğal hukuk ve siyaset hakkında da o kadar açık düşüncelere ulaşılır. Bu nedenle insan doğasının bilinmesi çok önemlidir. *Yurttaşlık Üzerine*'nin (De Cive) ithaf kısmında: Eğer insan eylemlerinin nedenleri, şekillerdeki niceliklerin nedenleri gibi, kesin bir biçimde bilinseydi, insanların hak ve adaletsizlik hakkındaki yanlış fikirlerine dayanan hırs ve açgözlülük etkisiz hale getirilir ve insanlık barışa, huzura kavuşurdu der (Hobbes 2007: 3). Bu durum durağan bir barış halidir.

II. 1. 1. Hobbes'un İnsan Görüşü

Hobbes insanın toplumsal bir özelliğe sahip olduğu düşüncesine karşıdır. İnsanların ihtiyaçlarını tek başlarına karşılayamadıkları için bir araya gelmiş oldukları fikrini reddeder. Geçmişte yapılmış olan insanın doğuştan toplumsal bir yapı taşıdığı yollu açıklamalar Hobbes için yanlıştır. Böylesi hatalı bir inancın kaynağı insan doğası hakkındaki gerçeküstü bir görüşten kaynaklanmalıdır.

Hobbes'a göre, bu aksiyom çok yaygın bir şekilde kabul görse de yanlıştır, İnsanların birbirlerinin varlığına ihtiyaç duymaktan ve insanlarla bir araya

gelmekten hoşlanmalarının nedenlerine yakından bakacak olursak, bunun doğa gereği başka türlü olamayacağı için değil, sadece bir tesadüf olduğu sonucuna varırız. Bu durum insanların birbirini sevmesi diye de açıklanamaz. Bir doğa gereği değil, biz onların arkadaşlığının da değil, onlardan gelecek şan ve yararın peşindeyiz. İnsanların bir araya gelmelerinin nedeni çıkarlarıdır, arkadaşlık ya da dostluk değildir (Hobbes 2007: 22). Hobbes sosyalleşmenin temel nedenini sevgi değil, karşılıklı korkuya dayanan bir çeşit politik bir ilişki olarak görmektedir. Bu birliktelikler asla iyi niyetli değildir. Hobbes toplumsal olmanın temelinde çıkarın ya da gururun varlığına işaret etmektedir. Toplumsallık arkadaşlığın, dayanışmanın değil, benlik sevgisinin bir ürünüdür.

Hobbes’a göre, insanla hayvan arasında bir benzerlik vardır. Her ikisinde de “yaşamsal devinim” ve “hayvansal (iradi/ istençli) devinim” bulunmaktadır. Kan dolaşımı, soluk alma, sindirim, boşaltım gibi unsurlar yaşamsal devinimlerdir ve imgelemin/ tasarının yardımına ihtiyaç duyulmaz. Hayvansal devinim ise gitmek, konuşmak gibi imgelemin sonucudur. Her zaman *nereye, ne yoldan ve neyi* gibi bir ön düşünceye dayandıkları için, daima bir imgelem ile ilk içsel başlangıcı ifade ederler. Bunların hepsine, Hobbes tarafından “çaba” denir (Hobbes 2008: 46).

Doğadaki her canlının ilk hedefi yaşamını sürdürmektir. Bedensel bütünlüklerini korumak için kendilerinden güçlü olanlardan kaçarak ya da saklanarak, güçlü konumda iseler saldırarak yaşamlarını sürdürürler. Temel ayırım zarardan kaçınıp faydalı olana yaklaşma eğilimidir. Bu hem biyolojinin hem de psikolojinin temelidir.

Doğa durumundaki insanların bile reddetmeyeceği sadece bir ilke vardır:

Eğer biri vücudunu savunmak ve ölümden korunmak için elinden geleni yaparsa, bunda saçma, ayıplanacak veya doğru akla aykırı bir şey yoktur. Ve herkesin üzerinde anlaştığı gibi, doğru akla aykırı olmayan şey, meşru hakkaniyetli bir şekilde yapılan şeydir. Bu, Hobbes ‘un kuramındaki tek evrensel ilkedir. Evrenselliği, insanların kendilerini ölümden korumak için, gerçekten ne gerekiyorsa yapacakları şeklindeki bir fikre dayanarak varsayılmıştır. (Hobbes 2007: XXIX).

Buradan hareketle Hobbes iki tür ilkel duyumu birbirinden ayırır: İstek (iyi) ve nefret (kötü). İnsanın yaşam sürecinde yararlı olan bir şeye yönelmesi, elde etmeye çalışması ‘istek’tir. Yaşam sürecinde zararlı olandan kaçınma çabası da ‘nefret’tir. İnsanlar bir şeyi arzu ettiklerinde o şeye sevgi besledikleri; bir şeyden kaçındıklarında ise o şeyden nefret ettikleri söylenir. Yani arzu ve sevgi aynı şeydir yalnız şöyle bir farkla ki, arzu ile daima nesnenin yokluğu ifade edilirken, sevgi ile sevilen nesnenin varlığı anlaşılır (Hobbes 2008: 47). Hobbes’un ‘tutkular’ incelemesinde insanın zayıflığı ve bencilliği ortaya çıkar. Kudret ve kibir arzusu, neredeyse insanı üstesinden gelemeyeceği bir varolma sorunuyla karşı karşıya getirir. Ama bu korkulu durumdan çıkmanın yolu, yine insan doğasında varolan diğer tutkular ile, ölüm ve yaralanma korkusu ve rahatlık arzusuyla sağlanır. İyi ve kötü herkes göre değişse de, iyi ve kötünün ne olduğuna bireyler karar verdiğinde ulaşılan sonuç, hayatta kalmanın iyi, ölmenin ise kötü olduğudur (Warrender 1992: 352). Hobbes’un görüşünde, insanlıktan beklenen en büyük iyilik, *summum bonum* yoktur. Sadece sakınmak istediğimiz *summum malum*, en büyük kötülük vardır. İnsanoğlu için iyi bir yaşam nihai ya da büyük bir iyilik sahibi olmakta değil, sadece dinamik arzularımız tatmin olmasından ibarettir.

Hobbes, neden- sonuç çerçevesinde duyumları, duyguları, düşünceleri, böylece de insan psikolojisinin yasalarını açıkladığını düşünmektedir. Ona göre her insan davranışının ardında yatan fizyolojik ilke, kendini korumaktır. Ancak doğa, insanlara ne tek başlarına ne de toplum içinde yaşamlarını sürdürebilme olanağı verir. Çünkü insanlar çeşitli güçlerini kullanarak isteklerine ulaşmak amacıyla, sürekli olarak bir yanda doğayla bir yandan da kendi aralarında birbirleriyle mücadele içindedirler. İnsanlar içsel ve dışsal devinimlerin etkisinde olmakla birlikte insanı diğer canlılardan farklı kılan onu özgün yapan konuşmak ve geleceği düşünmek özelliğidir. Bu özellikler sayesinde tutkularını en akılcı kullanmayı hesap edip doğayı yadsımayı ve yapay bir cisim olan devleti kurmaya kadar gitmektedir (Ağaoğulları- Köker 2000: 172).

Hobbes insanı özgün yapan unsurun önceleri akıl olduğunu söylerken daha sonra bundan vazgeçerek konuşmayı (dil) ileri sürer. Hobbes konuşmanın Aristoteles,

Sokrates ve Aquinas'ın ileri sürdüğü gibi doğuştan, doğa tarafından verilmiş bir yeti olduğu fikrine karşıdır. Konuşmayı insanın kendisinin yarattığını ileri sürer. İnsan konuşmayla değil konuşmayı sonradan yaratma yetisiyle doğar. Konuşmanın en önemli faydası Hobbes için, bilim yapılmasına olanak sağlamasıdır. Siyaset bilimin yöntemi olarak benimsediği sebep/ sonuç ilişkisinin bilinmesini sağlayan da konuşmadır. Onun ifadesiyle, dil düşünme yoluyla şimdiki veya geçmişteki bir şeyin bulduğumuz nedenini ve şimdiki veya geçmişteki şeylerin ürünlerini veya sonuçlarını kaydetmemize yarar. Diğer yandan bilgileri başkasına aktarmak, tavsiyede bulunmak, yardımlaşmak amacıyla isteklerimizi bildirmek gibi faydaları da vardır. Konuşmanın kötü yanları da vardır. Aslında öyle olmadığı halde, bir şeyi insanların kendi niyetleri olarak ifade etmeyi de sağlar (Hobbes 2008: 35).

İnsana özgü diğer bir özellik geleceği düşünme, gelecek kaygısıdır. Ve gelecekte kaygı duymak insanı bilme isteğini harekete geçirir. Hobbes'a göre, gelecek kaygısı, insanı şeylerin nedenlerini araştırmaya yöneltir, çünkü bu nedenleri bilmek, insanın şimdiki zamanı kendi avantajına uygun olarak daha iyi bir şekilde düzenlemesini sağlamaktadır. (Hobbes 2008: 81) Dumont'ya göre, doğal durumda bir hayvan olarak insanla, devinimleri, istekleri, tutkuları olan ve dilin, düşüncenin yüklediği dönüşümleri bünyesinde taşıyan birey bir aradadır. Bu üç özellik, Hobbes'un toplum içinde gözlendiği biçimiyle, insanın iki farklı düzlemde ele alınmasını mümkün ve uygun bulduğu yolundaki ilkeye uymaktadır. Bize göre bu farklı düzelmelerin, toplum öncesi ve toplum sonrası değil de siyaset öncesi ve siyaset sonrası olarak tanımlanması daha uygundur. Tutku ve akıl, hayvansı yönle akılcı yön arasında ikilik olduğu izleniminden sıyrılmak pek kolay olmayacaktır. Gerçekten de siyasi duruma gitmeyi zorunlu kılan bu ikisi arasındaki çelişki değil midir? Aslında, Leviathan'da insanı hayvandan farklı kılan, dil ve dil üzerine kurulmuş akıldır. Akılcılık, insanın içine saf olmayan hayvansılıkla beraber konmuştur. Ancak yapay bir "devlet" in oluşumuyla saf akılcılık haline dönüşecektir (Dumont 2000: 159-160).

İnsan için kendini koruma, güvenlik içinde bulunma isteği, sürekli bir sorundur. İnsan, üzerindeki ölüm tehlikesini düşünebilen bir yaratıktır, dolayısıyla gelecek,

insanı sürekli meşgul eder. İleride ölümden uzak, güvenli bir duruma ulaşmak için duyumlarını, tutkularını rasyonel bir hesap içinde değerlendirmeye çalışır. Ayrıca insan gelecekteki hazzın tatminini, şimdiki bir hazzın tatminine yeğler. Fakat sürekli bir gelecek olduğundan, hiçbir zaman kesin bir tatmine ulaşamaz. Bu yüzden dur durak bilmeksizin, kendini hazza ulaştırıp elemenden uzaklaştıran davranışların neler olacağını saptayabilmek için hesap yapmak ve geleceği öngörmek zorundadır.

Geleceği düşünürken yarattığı sözcükleri sistematik bir şekilde kullanıp teleolojik hesabı gerçekleştiren, dolayısıyla da genel yasalara, bilime ulaşabilen tek canlı insandır. İnsanın teleolojik hesabı nedenleri bilerek sonuçları, sonuçları bilerek nedenleri bulmaktır. Aklını kullanarak rasyonel hesap yapan insan, tutkularını (özellikle en güçlü tutku olan ölüm korkusunu) doğru yönlendirip barışa, yani toplum durumuna varır. Böylece insan konuşma ve geleceği düşünme yetisiyle hareket ederek toplumsal insanın, yani insanın kendisinin yapıcısı ve sanatçısı işlevini yerine getirir (Ağaoğulları-Köker 2000: 175). Bizler aklımızı kullanarak üstün ya da yüce görüşler veya ahlaksal doğrulara (hakikatlere) ulaşmayız, akıl bize yalnızca sonuçları daha iyi hesaplama gücü vermektedir (Hampsher- Monk 2004: 41).

II. 1. 2. Doğal Durum

Hobbes'un doğal durumu üç temel kavrama dayanmaktadır. *eşitlik*, *güvensizlik* ve *egemenlik*. Doğal durum Hobbes için bir insanlar kalabalığıdır. Toplumun devletin ortaya çıkmasından önce “güvenlik gereksinimi” içinde olan ve bu nedenle öteki insanlar üzerinde iktidar kurma isteğiyle dolu insanlardan oluşmuş bir “doğa durumu” varsayımıdır. Bir tasvirden ibaret olarak ileri sürülen “doğa durumu”nun tarihsel doğruluğu zaten Hobbes için önemli değildir. Çünkü Hobbes'un amacı tarih değil, çözümleme yapmaktır.

Hobbes'un doğal durum kurgusu, ileride sistemli bir şekilde ortaya koyacağı “egemenin/ devletin” varolmasının, ortaya çıkmasının temel savı olarak kabul

edilmelidir. Devletin siyasal gerekliliği ve meşruluğu doğal durum üzerinden sağlanacaktır.

Hobbes’a göre, insanlar hem bedensel hem de zihinsel olarak doğuştan eşittir. Çünkü bedensel güç bakımından, en zayıf olan kişi, ya gizli bir düzenle ya da kendisi ile aynı tehlike altında olan başkalarıyla birleşerek, en güçlü kişiyi öldürmeye yetecek kadar güçlüdür. Zihinsel eşitlik olarak bakıldığında ise insanların doğası gereği başka birçoklarından daha zeki, daha güzel sözlü veya daha bilgili olduklarını teslim etseler de, kendileri kadar zeki çok fazla insan bulunduğuna kolay kolay inanmazlar, çünkü kendi zekâlarını iyi tanırırlar. Başkalarının zekâsını ise uzaktan tanırırlar. Fakat bu, insanların bu alanda eşitsizliklerinin değil, tersine eşit olduklarının kanıtıdır. Çünkü bir şeyin eşit pay edildiğinin kanıtı, herkesin kendi payına düşenden memnun olmasıdır (Hobbes 2008: 92-93). Bu yorum bize Descartes’ın “sağduyu herkese eşit dağıtılmıştır” ifadesini hatırlatır. Descartes içinde, her insanın kendi fikirlerinin ve kanaatlerinin doğru olduğunu ileri sürmesinde zihinsel bir eşitlik ve bundan dolayı da herkesin memnuniyeti söz konusudur.

Doğal durumda, her insanın her insanı öldürebileceğine dayanan mutlak eşitlik savı, bir yandan doğal durumun ne kadar tehlikeli olduğunu gösterirken öte yandan doğal halden “devlet” (sivil hal/ uygar toplum) haline geçişı sağlayacak sözleşmeye biçimsel tutarlılık kazandırmaktadır. Çünkü sözleşme ancak güçleri ve çıkarları açısından eşit düzlemde bulunanlar arasında mümkündür. Sözleşenlerden biri sözleşme ile karşısında bulunandan daha fazla şey kaybedecekse, bir rızayı belirten sözleşmeye katılması imkansızlaşırđı. Başka bir ifadeyle, en zayıfın en güçlüyü öldürme imkanı olmasaydı, en güçlü sözleşme yapmaya asla yanaşmazdı. Doğal durum Hobbes tarafından bir eşitlik hali olarak sunulduğuna göre, bir eşitsizlik durumu olması gereken “devlet” haline geçişin kuramsal temeli, her şeyden önce, bütün insanların ölüm karşısında eşit olmasıdır.

Eşitlik, Hobbes’un düşüncesinde olumlu bir anlam taşımamaktadır. 1628 yılında İngiliz Parlamentosu’nun vatandaşlara yönelik “Haklar Yasası”nı çıkarması üzerine

Thukydides Tarihi'ni (Pelepenez Savaşları) çevirerek, demokrasinin kötülükleri göstermeyi amaçlar. Bu kitapta devleti ve savaşı yönetmekten anlamayan halkın, aristokratların yerini alıp Atina'yı demokrasi ile yönetmeye kalkınca Atina'nın nasıl zor duruma düştüğü anlatılmaktadır. Hobbes'un asıl amacı, yurttaşları cumhuriyetin aldatıcı yararları konusunda uyararak İç Savaşı engelleme girişimidir (Hampsher-Monk 2004: 16).

Hobbes'a göre herkesin eşit olduğu bir durum güvensizliğin temel nedenidir. Bütün şartları eşit olan iki kişi, elde etmeye çalışacakları fakat sadece birinin sahip olabileceği bir şey için mücadele etmek durumundadırlar ki bu da birbirlerine düşman olmalarına yol açar. Esas olarak varlıklarını korumak ve bazen de sadece zevk almak olan amaçları uğruna, birbirlerini yok etmeye veya egemenlik altına almaya çalışırlar. Herhangi bir kimsenin başkalarına olan güvensizliğinden kurtulması için kendisi için tehlikeli olabilecek kadar büyük olan başka bir kuvvet kalmadığını görünceye kadar, her türlü hile ve zor kullanımıyla olabildiğince çok insanı hâkimiyeti altına almaktan başka akılcı bir yol yoktur (Hobbes 2008: 93). Bu ise sürekli savaş halinden başka bir anlama gelmemektedir. Güvensizlik, bir insanın kendi varlığını korumak amacıyla diğer insanlar üzerinde egemenliğini arttırmak istemesi ile savaşın yolunu açmakta, aynı zamanda bunun akılcı bulmaktadır.

İnsanın doğa durumunda, kendisini sürekli bir savaş içinde olmasına yol açan kavgaların insanın ne gibi özelliklerinden kaynakladığı soruşturmasında Hobbes, üç temel kavga nedeni ileri sürer: Birincisi, *rekabet*; ikincisi, *güvensizlik* ve üçüncüsü de *şan ve şeref*. Rekabet insanları kazanç için, güvensizlik güvenlik için, şöhret ise mücadele etmeye itmektedir. Birincisi ile başka insanların kişilikleri, karıları, çocukları ve hayvanları üzerinde egemen olmak amacıyla şiddet kullanarak kavga etmeleridir. İkincisi ile de, kavga yoluyla güvenliğini sağlar. Çünkü bir insan diğerleri üzerinde iktidar kurmadıkça, onları hükmü altına almadıkça, kendini güvende hissedemez. Üçüncüsü ile de kişiliklerine yönelik olarak doğrudan doğruya başkalarından gelebilecek aşağılama ve küçümsemelere karşı kavga eder (Hobbes 2008: 95).

Böyle bir savaş durumunda ise, insanlar çalışmaları sonucu elde ettikleri ürünlerin başkaları tarafından ellerinden alınmayacağından emin değillerdir. Bu nedenle doğa durumunda tarım, zanaatlar, kültür yani uygarlık da olamaz. İnsanın yaşamı ölüm korkusu içinde, yalnız, yoksul, kötü, kısa ve vahşidir. Herkesin herkese karşı daima savaş halinde olması Hobbes’a göre, devletin yokluğundan kaynaklanmaktadır. Çünkü insanlar, herkesi korku altında tutacak genel bir güç olmadan yaşadıkları vakit, savaş denilen durumun içindedirler. Bu savaş herkesin herkese karşı savaşıdır. Sürekli olarak can ve mal güvenliği konusunda hissedilen tedirginlik ile her insan silahlanır, mallarını kilit altında tutmaya çalışır. Sürekli bir savaş hali durumunda ise adaletten söz edilemez. Hobbes’a göre, genel savaş ortamında yapılan hiçbir şey adalete aykırı değildir. Doğru ve yanlış, adalet ve adaletsizlik kavramlarına yer yoktur. Genel bir gücün olmadığı bir yerde, yasa da yoktur; yasa olmayan yerde de adaletsizlik de yoktur. Adalet zihinsel ya da bedensel yetilerden değildir. Bu tür kavramlar tek başına değil, toplum içinde yaşayan insanlara ait niteliklerdir. Doğa halinde herkesin her şeye üzerinde hakkı vardır. Bu güçlü olanın adaletidir ki aynı zamanda Hobbes’un savaş halinin iki temel erdemi saydığı şiddet ve hile ile sağlanan bir adalettir. Bu bütünüyle bir özgürlük durumudur. Herkesin herkesle savaş halinde olduğu doğa durumunda mülkiyetin, egemenliğin, sen ve ben ayrımının bulunmaması, herkesin eline geçirebildiği şeyleri elinde tutabildiği sürece sahip olmasıdır (Hobbes 2008: 96).

Sabine’e göre, Hobbes “doğal” sözcüğünü farklı iki anlamda kullanmaktadır. Bazen doğal ifadesi, insanın güvenlik kazanmak için kendiliğinden yaptığı şey anlamına gelirken, düpedüz açgözlülük ve saldırganlık anlamında, bazen de yetkin aklın, insana kendi güvenliğini koşulların izin verdiği ölçüde sağlamak amacıyla yaptırdığı şey anlamında da kullanmaktadır.

Bunu nedeni olarak Sabine, Hobbes’un akıl ve arzu arasındaki bağlantıyı veya aklın arzuyu etkileme biçimi konusundaki ilişkiyi tam olarak açıklığa kavuşturamaması olarak yorumlar. Böyle bir kullanım Hobbes’u toplum öncesi (doğal durum) ve toplum durumunu birbirine karşıt bir biçimde ortaya koymasını olanaklı kılmaktadır. Fakat bu sonuç paradokstur, şöyle ki: Eğer insanlar doğal

durumda vahşi ve toplumsal değillerse hiçbir zaman bir hükümet/ devlet kuramayacaklardı. Eğer insanlar hükümet kurmaya yetecek kadar akıllı ise o zaman daima bir hükümetleri olması gerekirdi. Paradoksun kaynağı olan şey analitik psikolojinin iki bölümünün birleşmesidir. Paradoksu doğuran da budur. Hobbes bir yandan tek başına toplumu olanaklı kılan dürtülerin düzenlenmesinde akla dayanırken, diğer yandan psikolojik bir uylaşım ile motivasyonu sanki tamamen akıl dışıymış gibi ele almaktadır. Elbette bu ayırım uydurmadır. İnsan doğası, Hobbes'un varsaydığı gibi, ne bu derece akla uygun ne de bu kadar akla aykırıdır (Sabine 1969: 145).

İnsanların doğa durumunda birbirlerinin mallarını yağmalamaya ve birbirlerini yok etmeye eğilimli olmasından dolayı insan doğasını suçlamamak gerekir. Çünkü insanın istek ve arzuları kendi başlarına kötü olmadıkları gibi, “yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa” süren durumdan kurtulmayı sağlayan, insanın en temel tutkusu “şiddete maruz kalarak öldürülme korkusu”dur. İnsandaki temel tutku olan gurur ve kibir, herkesin herkese karşı savaşına neden olup o korkunç ve akla uygun olmayan, tutkunun hizmetinde olan kişiyi, kendi benliğinin dünyasına mahkum eden doğal durumu ortaya çıkarıyorsa, aynı şekilde, insanın bir başka temel tutkusu olan şiddete maruz kalarak öldürülme korkusu da insanı diğer insanlarla işbirliği içinde olmaya sevk edecektir. İnsan şiddete maruz kalarak öldürülme korkusu kendi zayıflığının da farkına varmasına yol açar. Zayıf olduğunu hisseden kişi, kibir ve gurur tutkularını ortadan kaldırarak diğer insanlarla işbirliği yapmanın yollarını arar (Strauss 1952: 20-24). Şiddete maruz kalarak ölme korkusu insana, toplumsal ve siyasal bir birlikteliğin yollarını açar. Bu korku, akla giden yolu da açmaktadır.

“İnsanı toplumsal olmaya iten nedir?” sorusuna Cemal Bali Akal, insan hem doğada hem de toplum içinde tutkularıyla varolan bir yaratıktır diye cevap verir. İnsanı en azından sıradan insanı tutkularından arındırmak mümkün olmayacağına göre, doğal hukuktan kaçan kuramcının önünde seçilebilecek iki yolu vardır. Hobbes birinci yolu seçer: Tutku kötüdür, tutkulu insan tutkulu insanın kurdudur, öyleyse tutkunun dizginlenmesi gerekir. Tutkulu insan, toplum içinde, başka tutkulu insanlardan korunabilmek, ölümden kurtulabilmek için, istemeden de olsa

tutkularını bastırarak, egemen iradenin kendine verdikleriyle yetinecektir (Akal 2004: 190). Tutkuları ve aklıyla çift yönlü olan insanın tutkularının esiri olması halinde ölüme daha yakın olduğunu bilmediği için insanı aklın yol göstericiliğini rehber olarak seçer. Bu, uygun zaman ve yerde gene tutkularını tatmin edilmek üzere ertelenmesi ve dengelenmesidir.

Hobbes'un doğa durumu tasvirinde hakim unsur olan savaşın ve her türden felaketin nedeni, şeyler üzerindeki ortaklıktan kaynaklanmaktadır. Zira insanlar bunları kullanmak için şiddetli bir mücadeleye girerler. Ayrıca doğaları gereği bundan kaçınmaya çalışırlar. İnsan doğasına ilişkin iki postula ulaştığını ileri süren Hobbes için bunların birincisi, herkesin ortak mülkiyeti kendisinin kullanma isteğidir. İkincisi ise, tüm insanları doğadaki en büyük kötülük olan vahşi bir ölümden kaçınmaya yönelten doğal aklın varlığıdır (Hobbes 2007: 4). Sürekli bir ölüm korkusu ve rahat yaşama isteği insanın bu savaş halinden uzak bir barış ortamına yönelmesine yol açar. Akıl, insanların üzerinde anlaşılabilecekleri uygun barış şartlarını gösterir. Bu şartlara doğa yasaları da denir (Hobbes 2008: 96).

II. 1. 3. Doğa Yasaları

İnsanların ölüm karşısındaki korkusu ve rahat yaşama isteği onları savaş ortamından barışa doğru yöneltir. Bu yalnızca akılcı düşünce ile değil, tutkuların dengelenmesi ile olur. Bu yolda “akıl” da insanlara üzerinde anlaşılabilecekleri barış koşullarının neler olduğunu gösterir. Aklın gösterdiği bu koşullar aslında insanların doğa yasası üzerinde birleşmelerinden başka bir şey değildir.

Hobbes doğa yasalarının kaynağını göstermeye çalışırken en başta, geleneksel siyaset öğretisine karşı çıkar. Çünkü bu öğretilerde insanın doğuştan toplumsal olduğu düşüncesine bakılarak doğa yasalarının da akıllı ve sosyal bir hayvan olan insanın amacına ya da yetkinliğine uygun olduğu ileri sürülür. Fakat Hobbes için, doğa yasasının etkin kılınması ya da pratik bir değere sahip olması için, insan davranışlarından ya da insanları harekete geçmeye zorlayan güçlerden süzülerek

ortaya çıkarılması gerekmektedir. Doğa yasasının temelini insanın yönelmiş olduğu amaçta değil, insanın kökenlerinde, yani ilk doğasında aramak gerekmektedir.

Bu bağlamda, korkuların en güçlüsü olan ölüm korkusu, özellikle de başkaları tarafından şiddete maruz kalarak öldürülme korkusudur. İnsan tutkularına dayanıp düzenleyici, biçimlendirici bir işlev görüp kimi kural ve öngörülerde bulunacaktır. Bu kurallar ve öngörüler de insanın temel doğal hakkından türetilecektir.

Hobbes'ta *doğal hak*ın ne olduğuna bakıldığında:

Yazarların genellikle *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 yönetim olarak kabul ettiği her şeyi yapmak özgürlüğüdür (Hobbes 2008: 96).

Bu tanımından hareketle Hobbes'un doğal haktan, her bir insanın bir diğer insanı veya diğer insanları öldürme hakkını ve özgürlüğünü anladığını söyleyebiliriz. Doğa durumunda bireylerin sahip oldukları tek bir özgürlük vardır. Bu, yaşayabilmek için birbirini öldürme özgürlüğünden başka bir şey değildir.

Doğa yasası ise:

DOĞA YASASI, *Lex naturalis*, akılla bulunan ve insanın kendi hayatı için zararlı veya hayatını koruma yollarını azaltıcı olan şeyleri yapmasını yasaklayan veya insan hayatını en iyi şekilde koruyabileceğini düşündüğü bir ilke veya genel kuraldır. Bu konuda yazıp çizenler, *jus* ve *lex*, yani *hak* ve *yasa* terimlerini karıştırmışlerse de, bunların birbirinden ayrılması gerekir, çünkü HAK, yapmak veya yapmamak özgürlüğünden oluşur; YASA ise, bunlardan birini tesbit ve ilzam eder: yani, yasa ve hak, aynı konuda birbiriyle tutarlı olmayan yükümlülük ve özgürlük kadar ayrı şeylerdir (Hobbes 2008: 97).

Hobbes'un bu tanımından hareketle, bir insanın yaşamını sürdürebilmesi için, neyi yapıp neyi yapmaması gerektiğini akıl yürüterek bulmasına doğa yasaları diyoruz. Doğa yasaları Hobbes'un metodolojisine uygunluk ta göstermektedir. Yani, akıl yürütme süreci içinde rasyonel hesabın sonuçları doğa yasalarını vermektedir.

Önceki bölümde ifade edildiği gibi insanlık durumu (doğa durumu), herkesin herkese karşı savaş durumu idi. Bu durumda, herkes kendi aklıyla hareket edecektir. Kendi yaşamını korumak için de, bu uğurda yardımcı olabilecek her şeyi kullanabilir, yani herkesin her şeyi yapma hakkının olduğu ortaya çıkar, bu temel doğal yasasıdır. Fakat Hobbes’a göre, herkesin her şey üzerindeki bu doğal hakkı devam ettiği sürece, ne kadar güçlü ya da akıllı olursa olsun, hiç kimse, doğanın normalde insanların yaşamalarına izin verdiği sürenin sonuna kadar hayatta kalma güvencesine sahip değildir. Dolayısıyla, *herkesin onu elde etme umudu olduğu ölçüde, barışı sağlamak için çalışması gerektiği; onu sağlayamıyorsa, savaşın bütün yardım ve yararlarını araması ve kullanması gerektiği* ilkesine veya aklın bu genel kuralına varılır. Bu kuralın ilk bölümü, birinci ve temel doğa yasasını verir: *barışı aramak ve izlemek*. İkinci bölümü ise, doğal hakkın özetini verir: *bütün yolları kullanarak kendimizi korumak*. İkinci doğa yasası ise, *başkalarının sana ne yapmasını istiyorsa, sende onlara aynısını yap* şeklinde özetleyen Hobbes bu yasaya şöyle açıklık getirmektedir, bir insan barışı ve kendi korumayı istiyorsa, her şey üzerindeki bu hakkını bırakmalı ve başkalarına karşı, ancak kendine tanıdığı kadar özgürlükle yetinmelidir (Hobbes 2008:97).

Doğa yasalarının bağlayıcılığının ne olduğu konusunda Hobbes, “içerden/vicdanen” (*in foro interno*) bağlayıcı olduklarını fakat bunun da ancak fiilen güvenliğin sağlandığı durumlarda geçerli olabileceğini ileri sürer. Diğer taraftan eyleme çevirme anlamında (*in foro externo*) bağlayıcı değildir. Şöyle ki, başkalarının kendisi gibi davranmadığı bir yer ve zamanda bir insanın alçakgönüllü ve uysal olması, sözlerini tutması, varlığının korunmasına hizmet eden bütün doğa yasalarının temeline aykırı olarak insanı başkalarına av yapmaktan ve kesin mahvına yol açmaktan başka bir işe yaramazken, başkalarının onunla olan ilişkilerinde aynı yasalara uyulduğuna dair yeterli güvencesi olan kişi, bu yasalara kendisi uymadığı taktirde, barış değil savaş ve dolayısıyla kendi varlığının şiddet yoluyla yok edilmesini istiyor demektir (Hobbes 2008: 116–117).

Hobbes’a göre, doğa yasaları evrensel, değişmez ve yazılmamış olan ahlak kurallarıdır (Hobbes 2008: 116). Bu özellikler bize doğa yasalarının “hukuksal” olmayan bir özellik taşıdığını ifade eder. Çünkü yasaların birer zorlayıcılık ve buyurma özelliği vardır. Doğa yasaları, ancak aşkın bir güç olan tanrı kaynaklı ise yasa olarak kabul edilebilir. Doğa yasalarının özü, “insanın yaşam mücadelesinde kendisine yol gösteren akıl yürütmeler ve teoremlerden başka bir şey olmamalarıdır” (Hobbes 2008:117). Diğer yandan “bu bilgiler ışığında, doğa yasaları yaşamlarımızı korumak için ne gibi rasyonel hesaplar yapmamız gerektirdiğini bize gösteriyorsa, bu hesaplar, yaşamın da ötesini yani, “ölümden sonraki sonsuz mutluluğa erişmeye” kadar uzanmalı mıdır?” sorusuna Hobbes’un cevabı: bunun mümkün olmadığı yönündedir. Çünkü doğa yasaları, “doğal bilgi” üzerine temellenmektedir. Yaşam sonrasına ilişkin hiçbir doğal bilgimiz yoktur (Hampsher-Monk 2004: 57).

İnsanların akıl yürüterek buldukları doğa yasalarına uymalarının tek bir nedeni vardır: bu tür yasaların aşkın bir güçten kaynaklanmaları ya da fiziksel bir zorlama gücüne sahip olmalarından çok değil, insanın ereğine (barışa) ulaşmasını sağlayan en etkin araçlar olarak ortaya çıkmalarıdır. İnsan rasyonel hesaplamaları sonucu barışa ulaşabilecektir. Hobbes, toplu halde yaşayan insanların korunmasının yolu olarak, barışı emreden ve sadece uygar toplum yaşamını ilgilendirdiğini ileri sürdüğü on dokuz doğa yasası ortaya koyar. Bu yasalar, insanlar arasında nankörlük, hoşgörüsüzlük, kin gütmeye, intikam, kışkırtma, kibir ve küstahlık gibi düşmanlık kaynağı olabilecek davranışları yasaklayıp paylaşım kuralları, arabuluculuk ve sorun çözme gibi süreçleri belirleyerek yaşamın sürdürülmesine katkıda bulunurlar.

Bu durumda doğa yasalarının, doğa durumundan çok farklı bir dünyaya işaret ettiğini söyleyebiliriz. İnsani işbirliğinin, gelişme ve güvenliğin olanaklı dünyasının, tarımın, bilimin ve ticaretin gelişebildiği, sanatın ve kültürün yer alabileceği, en önemlisi de korkunun ve fiziksel zarar görmenin olmayacağı güvenli bir dünyanın sınırları çizilmiş olur. Buradaki sorun, insanın böyle bir dünyaya nasıl girebileceğidir.

II. 1. 4. Devletin Doğuşu (“Ölümlü Tanrı”) ve Toplumsal Sözleşme

Devletin ortaya çıkışının temel nedeni, insanın en çok ihtiyaç duyduğu can ve mal güvenliğini sağlamaktır. Çünkü “devlet” insanları korku içinde tutarken ceza tehdidiyle onları sözleşmelere uymaya zorlar. Fakat devlet gibi zorlayıcı bir etken bulunmadığı zaman insanlar doğalarında varolan, özgür olma ve başkaları üzerinde egemenlik kurma isteklerine uygun olarak savaş halinde olurlar. Devlet “zor” kullanma yönüyle doğa yasalarını uygulatırken barışı tesis etmiş olur. Hobbes’a göre, genel barış halinin sürekliliği doğal hukukla sağlanamaz. İnsanları doğa yasalarına uymaya zorlayacak bir üst otoriteye ihtiyaç vardır. *Kılıcın zor’u* olmadıkça, diğer bir ifadeyle kurulu bir iktidar yoksa veya bu iktidar güvenliğimiz için yeterince büyük değilse genel güvenlik sağlanmış sayılmaz. Bu nedenle de ahitler birer sözden öteye gidemeyecektir. Bu iktidar boşluğu da doğal durum yaşamında olduğu gibi, herkesi kendi güvenliğini sağlamak için gücünü kullanmaya ve kurnazlığa yönlendirecektir (Hobbes 2008: 127). Kılıcın zorunun olmadığı düşünüldüğünde, yani büyük bir insan topluluğunu korku altında tutmadan da insanların adaleti sağlayacağı ya da doğa yasalarına uyacağı varsayıldığında zaten uygar bir yönetim diğer bir ifadeyle devlet de olmayacaktır. Olması da gerekmezdi. Çünkü boyun eğdirmeye gerek kalmadan barış sağlanmış olurdu.

Hobbes insanların sahip olduğu akıl ve konuşma yeteneğine rağmen, bir zor altında toplum halinde yaşamaları, bu özelliklere sahip olmayan fakat toplum halinde yaşayan diğer canlılarla karşılaştığında şu sonuçlara ulaşır.

İlk olarak, insanlar şeref ve itibar için sürekli bir rekabet içinde olmaları nedeniyle birbirlerine karşı kıskançlık ve nefret duyarlar. Bunun sonucu savaştır. Ama bu yaratıklar arasında böyle şeyler olmaz. Yaratıklar özel çıkara değil ortak çıkara hizmet ederken, insanlar kendilerini başkalarıyla kıyaslamaktan zevk alır ve değerli şeylerden hoşlanırlar. İnsanoğlu sahip olduğu akıl ile başkalarına kıyasla daha akıllı olduğu düşüncesiyle yönetime talip olur bunun sonucu ise iç kargaşa ve savaştır. Diğer yandan insanlar sahip oldukları konuşma yetisi nedeniyle iyiyi ve kötüyü

amaçları doğrultusunda yönlendirebildikleri için huzuru bozabilecek bir söz sanatına sahip olmaları bir fark yaratmaktadır Akıl sahibi olmayan yaratıklar haksızlık ve zarar ayırım yapamazlar fakat insan en rahat olduğu durumda bile aklını kullanarak bilgeliğini ve devleti yönetenleri denetlemeyi sever (Hobbes 2008:129). Bu karşılaştırmalardan çıkarılacak sonuç, akıl ve konuşma yetilerinden mahrum canlıların doğal toplumsal bir yaşam sürdürdükleri, insanın toplumsallığının ancak *yapay* ve sözleşmeler ile sağlanmakta olduğudur. Sözleşmelerin yanı sıra bir de bu yapay toplumsal yaşamın uyumunu sabit ve sürekli kılmak için insanları hep korku içinde tutacak ve eylemleri ortak faydaya yöneltecek genel bir güce ihtiyaç vardır ki bu güç de devlettir.

Hobbes “ölümlü tanrı” adını verdiği devletin oluşumu ve tanımlamasını ise şöyle ifade etmektedir: İnsanları yabancıların (düşmanların) saldırılardan ve birbirlerine karşı verebilecekleri zararlardan koruyabilecek ve bunun sonucunda yeryüzünde mutlu bir yaşam sürdürebilmelerini sağlayacak olan böylesi bir genel gücün oluşturmanın tek yolu, genel barış ve güvenliği sağlayabilen bir kişi veya heyetin belirlenmesidir. İnsanlar bütün kudret ve güçlerini onay veya rıza göstermenin ötesinde *senin de hakkını ona bırakman ve bütün eylemlerinde aynı şekilde yetkili kılman şartıyla, kendini yönetme hakkını bu kişi veya heyete bırakıyorum*, demişçesine herkesin herkesle yaptığı bir ahit yoluyla, bir aynı ve aynı kişilikte birleşmiş bir topluluk, Hobbes tarafından DEVLET olarak tanımlanır. Hobbes tarafından “Ölümlü Tanrı” olarak tanımlanan devletin elinde toplanan güç ve kudret o kadar yoğun ve şiddetlidir ki bütün insanların yurt içinde barış ve yurtdışında da düşmanlara karşı yardımlaşmada iradelerini birleştirmeye ve biçimlendirmeye muktedir olur (Hobbes 2008: 130).

Hobbes için devlete itaatin temel nedeni ölüm korkusudur. Sosyal sözleşmenin ya da uzlaşmanın (*consensus*) varlık nedeni ise güvenlik isteğidir. İnsanın hayatını koruma, bedensel varlığını sürdürme isteği onun bu amaç için diğer insanlarla anlaşmaya, mutlak eşitlik ve özgürlüğünden vazgeçmeye sevk eder. Bu vazgeçme gereği, doğal durumdan devlet olmaya geçişi zorunlu kılar. Sözleşme olmadan, devlet kurulamaz.

Hobbes tüm görkemiyle “devlet’i ortaya çıkarır. Leviathan ulusal sınırlar içinde barışın sağlanmasına yönelirken, uluslararası alanı bir kaos alanı sayar ve hakkını savaşıarak almaya yönelir. Hobbes’un devletindeki temel mantık savaş ve barış mantığıdır. “Ölümlü Tanrı”nın dayanağı ölüm korkusu ve güç tutkusu Hobbes düşüncesinde doğal durum/ yapay devlet (uygar toplum) karşıtlığı üzerinde bir kurum olarak devlet ya da Bir olarak tanımlanır. Leviathan’ı düşünmek demek, Tanrı’yı ve doğayı pozitif düşünmek demektir. Bir başka deyişle, modern batı düşüncesinde, laikleşme olarak adlandırılan süreç sonunda, boşalan tahta devlet oturmaktadır. O, gerektiğinde de zorla düzeni huzuru ve güvenliği sağlar. Farklı kimlikler yerine kuşatıcı ve soyut bir ulus kimliği oluşturur (Akal 1998: 18). Devletin bağımsızlığını, bütünlüğünü ve sürekliliğini anlatan egemenlik kavramına sosyal sözleşme kavramının eklenmesiyle, benzersiz bir siyasi iktidar tipinin (ulus-devlet) tasarımı sağlanırken, Hobbes’un kalabalık olarak nitelediği insanlar, toplumsal sözleşme ile kurumsal bir nitelik kazanmış olur.

Egemenlik ve toplumsal sözleşme kavramlarının bir aradalığı, kurum olarak devleti ortaya çıkaran düşüncenin mantıksal dayanağını, doğal olanın devre dışı bırakılması olarak gösterir. Hobbes bu yönüyle başarılı kabul edilmektedir. Bu çerçevede egemenlik kuramcısı Bodin ve toplumsal sözleşme kuramcısı Suarez’in başarısızlığı doğal olandan kopamamalarıdır. Bodin’de monark doğal yasalarının gücünü aşamamış, Suarez ise, kurulan siyasi birliğin aynı zamanda Tanrı’nın da istediği bir düzeni, doğal bir zorunluluk ifadesi olarak sunmak durumunda kalmıştır.

Hobbes için devletin özü *egemen* kavramına karşılık gelmektedir. Egemen, tüm gücün ve yetkilerin sözleşme ile devredildiği kişiliktir. Tüm egemenlik kudreti onun elinde toplanmıştır. Egemen dışında kalan herkes ise onun uyruğu’dur. Egemenlik ise iki yoldan elde edilmektedir. Birincisi, egemenin kudretini doğal zor kullanarak (yok etme/ öldürme kudreti dahil olmak üzere) düşmanlarını yenerek boyun eğdirerek ve bunun kavramsal karşılığı *edinilmiş devlet*’tir. İkincisi ise Hobbes’un *sözleşme ile kurulan devlet* dediği, insanların bir kurula ya da kişiye

kendilerini koruyacağı inancıyla gönüllü olarak insanların kendi aralarında anlaşarak bir egemen belirlemeleri şeklinde gerçekleşir (Hobbes 2008: 130).

Çoğu kere Hobbes’a yönelik yanlış yaklaşımlardan biri de şiddetin meşrulaştırılması yönündeki *edinilmiş devlet* şeklindeki “güç haklıdır” doktrininidir. Fakat Hobbes iktidar ile güç/ şiddet arasındaki ayrımın farkındadır. Barry’e göre, Hobbes siyasi iktidar ile fiziki iktidar arsında ayrım yapmıştır. Birincisi, A’nın B’nin itaatini sağlayabilmesi gibi, sahici bir sosyal ilişkiye işaret eder. Bu itaat, ezici yaptırımlar tehdidi sayesinde elde edilebilir ise de, o yine de bir tür rızaya dayanmaktadır. Bundan dolayı, iktidarı yaratan yalnız başına şiddetin varlığı olmayıp, insanların “gönüllü olarak” itaat etmeye (korku marifetiyle olsa da) motive edildikleri gerçeğidir. Bu nedenle Hobbes, “kazanma yoluyla egemenlik”in (yani fetih yoluyla egemenliğin) bireyler arasında anlaşma/ sözleşme yoluyla egemenliğinkiyle tamamen aynı sonuçları bulunduğunu söyleyebilecek durumdadır (Barry 2003: 102). Hobbes bunu şöyle ifade etmektedir: yenilen üzerinde hakimiyet kurduran şey, zafer değil, onun rıza göstermesidir, yükümlülük altına girmesinin nedeni de, yenene boyun eğmesidir (Hobbes 2008: 150).

Buradan, sözleşmelerin gereklerinin yerine getirildiği ya da getirilmediği için şiddet uygulanabilir sonucunu çıkarırız. Çünkü her sözleşme rızaya, gönüllülük esasına dayanmaktadır. Hobbesda siyasal iktidarın kaynağını rızaya, gönüllülük esasına dayandırmaktadır. Eğer bir kişi korku nedeniyle itaate razı olursa, o zaman o, egemenin barış ve güvenlikle ilgili yapacağı her şeyin aynı zamanda yaratıcısı olmaktadır (Hobbes 2008: 130). Kılıcın gölgesi sözlerin yerine getirilmesi içindir. Korku, insanları itaate, dolayısıyla vermiş oldukları sözleri yerine getirmeye zorlar.. Sonuçta, egemenin bütün yetkilerinin kaynağı yurttaşlardır. Hobbes iktidarın kaynağına meşruiyet kazandırmaya çalışmaktadır (Barry 2003: 103). Kılıcın gölgesi sözleşmelere uyulmasını sağlayarak aynı zamanda adaleti sağlar. Çünkü sözleşmelerin yerine getirilmemesi adaletsizliktir. Hobbes için adaletin varlığının temel şartı toplumda güvenliğin ve düzenin sağlanmasıdır. Güvenliğin olmadığı toplumda adaletten de söz edilemez.

Egemen kişilik uyruğundan itaat beklerken, uyruğun itaat etmesindeki amaç korunmadır. Uyrukların egemene karşı yükümlülükleri korunma sürdürdüğü sürece devam etmektedir. Hobbes bu nedenledir ki egemenliği devletin ruhu olarak görmektedir (Hobbes 2008: 162). Bu beklentiler tahterevallisi (itaat- korunma) dengede durmak zorundadır. Bu denge, dışarıdan bir düşmanın savaş açmasıyla ya da içerde insanların cehaleti ve tutkuları yüzünden kurulduğu andan itibaren iç kargaşayla ölümlülüğün tohumlarını içinde taşıması nedeniyle her an bozulmaya müsaittir.

II. 1. 5. Egemenin Hakları ve Uyruk

Hobbes'un kuramı bireyi, tek insanı ve onun en temel güdüsü olan yaşama güdüsünü, yani tek insanın güvenliğini öne çıkararak monarşik egemenin egemenliğini açıklamaya ve haklı çıkarmaya çalışmaktadır. Hobbes'ta doğa yasasına herhangi bir tanrısallık atfedilmemiş, egemenin meşruiyeti "aşkın" bağlarından kurtarılmıştır. İnsan, hayatta kalacak yani güvenliğini sağlayacak şekilde davranır. Toplum sözleşmesinin varolama nedeni güvenliğin sağlanmasıdır. Hak, adalet ve güvenlik ancak üstün bir iktidarın, devletin varlığıyla söz konusu olabilecektir.

Machiavelli ve Bodin gibi Hobbes da mutlak monarşiyi savunmaktadır. Mutlak monarşilerle birlikte "egemenlik" fikri gökyüzünden yeryüzüne iner ve Tanrı'nın özelliklerinden biri olan "egemenlik" monarka sınırsızca tanınır. Bu dönem aynı zamanda doğal hukuk anlayışının da yükselişe geçtiği bir dönemdir. Bu hukuk anlayışının en önemli özelliği, egemenliği din merkezli olmaktan çıkarıp insan merkezli kılmasıdır.

Böylesi bir düşünce "acaba Hobbes'un kuramı dindışı mıdır?" sorusunu akla getirir. Bunun cevabı, egemenin Bir olması gerekliliği çerçevesinde verilir. Hobbes'un kuramının, devletin dinsiz ve kilisesiz olmayacağıdır. Çünkü dinsel düzenlemenin tarihi bir olgu olduğu, dinin siyasetin unsurlarından biri olduğu görülmektedir. Devletin bir dini olacaktır fakat olmaması gereken şey, kilisenin devletin yanında

bir diğerkamusal otorite olarak varlığını sürdürmesidir. Çünkü bu durumda devlette çatışma ve dağılma tehlikesi doğar. Kilisenin ruhani, devletinde dünyevi gücü şeklindeki bir ayrım ikili düşünceye yol açacaktır, bu sahte bir ayrımdır ve insanların birer sarhoş gibi, Bir'i iki görmelerine, meşru egemen konusunda yanılığa düşmelerine yol açacaktır. Egemen Bir olmalıdır: Ya kilise ya devlet. Seçilen devletse, siyasi olan her şeyi, dini ya da kiliseyi etki alanı içinde tutmalıdır. Devlet dinsel bir düzenlemenin, devlete bağlılık da, yalnızca siyasi bir bağlılığın değil, aynı zamanda dinsel bir bağlılığın ifadesidir (Akal 2004: 104). Hobbes ise bunu şöyle ifade etmektedir: Tanrı'ya itaat, ister Hristiyan ister kafir olsun, cismani egemene itaat ile tutarsızlık oluşturmaz. Egemen de inançlı biri olduğu zaman hem inançlara müsaade eder hem de egemen olduğu için, bütün doğa yasalarına yani, bütün toplumsal yasalara itaat talep eder, çünkü doğa yasaları aynı zamanda Tanrı yasalarıdır ve toplumsal yasalarda içkindir. Sonuç olarak, egemene itaat eden biri aynı zamanda Tanrı'ya itaat etmektedir (Hobbes 2008: 413). Tek egemen yaratma ve olması gerekliliği düşüncesiyle Hobbes kilisenin etkinliğini ikinci planda görmek istemektedir. İlahi yasaları (emirleri) doğal hukukun bir parçası olarak görmektedir. Kilise yasaları toplum yasaları içinde eritilmektedir. Toplum yasalarına uymak aynı zamanda doğa yasalarına ve kilise yasalarına uymakla aynı şeydir. Bunu belirleyen de egemendir. Çünkü Bir olmak gerekliliği tek yasa yapıcıyı gerekli kılar.

Hobbes'un egemene itaat Tanrı'ya itaattir (ibadettir) düşüncesi, devletin dinini belirlemesi pratik siyasi bir çözümdür. Batı'nın bu yönüyle iktidarı tanrısallığın aynasından yansıtmaktan hiç vazgeçmediğini, bugüne kadar geleneksel dinsel bağdan daha sosyal bir bağ bulamadığını, siyasetin dinin bir yüzünden başka bir şey olamayacağını ve hiçbir zamanda olmadığı anlaşılır. Siyasi hiçbir *corpus* aşkın bir odağa gönderme yapmadan varoalmaz. Modern Batı düşüncesinde laikleşme diye adlandırılacak sürecin arkasında yatan giz budur. Laik modern devlet Tanrı'nın yerini almaktadır. Devlet uygun bulduğu dini kurumsallaştırmaktadır (Akal 2004: 105). Hobbes'a göre, Tanrı yasaları doğa yasalarından başka bir şey değildir. Ardı sıra gelen /gönderilen peygamberlerin tanrı buyrukları olarak bildirdikleri zaten tabi olduğumuz yasalara, yani doğa yasalarına ve egemenlerimizin yasalarına uymamızı

isteyen öğütlerdir. Öğütlerden en önemlisi, verdiğimiz sözü ihlal etmememiz dolayısıyla birbirimize karşılıklı sözleşmeyle üzerimizde tesis ettiğimiz egemenlerimize itaat etmemizdir. Egemenlerimize itaat etmemizi emreden Tanrı yasası da (İncil-Tevrat) egemenimizin onu yasa yaptığı yerde yasa hükmündedir, diğer yerlerde ise tavsiyedir (Hobbes 2008: 404-405). Burada dikkatimizi çeken nokta, Tanrı yasalarının birkaç sözcükle nasıl egemenin yasaları ile denk hale, hatta egemenin yasalarının daha etkin hale getirilmesidir. Diğer yandan uyruklarından itaat bekleyen egemen, onları çift yönlü itaat altına almayı da sağlamaktadır. Uyruk hem egemen kaynaklı hem de Tanrı kaynaklı cezalandırılma korkusuyla itaat etmede kusur etmeyecektir. Aynı zamanda egemenin sağladığı güvenlikle hem bu dünya da hem de Tanrı katında güvende olacaktır (sadık bir uyruk ve cennetlik bir mümin olarak). Sonuçta itaat eden de güvenliği sağlayan da kazançlı çıkmaktadır. Uyuğun, hem siyasi hem de dini olarak devlete bağlılığı sağlanmış olur. Dini otoritenin siyasi otoriteye bağlanmasıyla egemen Bir ve meşrudur.

Hobbes'un sözleşmesinde insanların kendi aralarında anlaşarak güçlerini ve yetkilerini bir egemene (monarka) devrettiklerini belirtmiştik. İnsanlarda monarkın ya da heyetin alacağı her türlü karar ya da eylemi kendi karar ve eylemleri olarak kabul etmişlerdi. Bu kabullenme lehte oy verenler gibi aleyhte oy verenler için de geçerlidir, böylesi de barış için gereklidir.

Devletin dinini seçecek kadar kudretli, Tanrı yasaları ile en azından eşdeğer bir konuma getirilen monarkın başka ne gibi hakları vardır? Hobbes'un en başta egemeni tüm sözleşme bağlarından muaf tuttuğu görülmektedir. Çünkü egemenin sözleşmenin bir tarafı olarak ya bütün toplulukla anlaşma yapması gerekir bu da topluluğun bir kişilik olarak kabul edilmesi demeye gelir. Egemen tek tek kişilerle anlaşma yaptığında ise anlaşmalar hükümsüz kalır. Anlaşmazlık iddialarına çözüm getirecek yargıç yoktur. Bu tür tartışmalara Hobbes doğrudan *kılıç gücü* çözümünü ileri sürmektedir. Egemen güçlü, dolayısıyla da haklıdır. Egemenin sözleşmelere bağlılığı ancak sözden ibarettir çünkü kılıç onun elindedir. Egemenin her eylemi adildir. Adaletsizlik ancak uyrukların ona karşı gelmesi durumudur. Yani sözleşmeyi bozmalarıdır. Bu durumda uyruk rızası olsun ya da olmasın ya boyun

eğmeli ya da daha önce bulunduğu savaş durumunda bırakılmalıdır. Egemen hiçbir şekilde eleştirilemez, şikayetçi olan uyruk kendi kusurundan kaynaklı olan bir durum için şikayet etmiş olur. Çünkü egemenin her eyleminin kendi eylemi olacağını sözleşme ile en başta kabul eden uyruk kendini suçlamış olur. Barışın tesisi ve savunma için neler yapılması gerektiği konusunda her türlü karara almak, savaşa ve barışa karar vermek egemenin hakkıdır (Hobbes 2008:131-134). Egemen, uyruklar arasındaki anlaşmazlıklarda yargıçtır. Anlaşmazlıkları dinleyip çözüme bağlar; diğer türlü herkes kendi gücünü kullanıp kendi adaletini sağlamayı hedefler ki bu hem savaş durumuna (doğal durum) hem de devletin kuruluş amacına aykırıdır. Uyrukların nasıl bir eğitim alması gerektiğine egemen karar verir. Eğitim uyruklar arasında hizip ve iç savaş önleyici nitelikte olmalıdır. Barış için bu gereklidir (Hobbes 2008: 135-138).

Hobbes’da özgürlük, “sözleşme ve yasalarla sınırlanmamış olan her durumda, gücü ve zekasıyla yapmaya muktedir olduğu şeylerde uyruğun engellenmemesidir” diye tanımlanabilir. Özgürlüğü bedenin serbestçe hareketi gibi anlamamak gerekmektedir; insanlar buna zaten sahiptirler. Yine yasalardan muaf bir şekilde hayatlarının efendileri olma talepleri de değildir. Bu ikisi de saçmadır çünkü bir insanın yasaları uygulamak ve koruma sağlamak için elinde kılıcı yoktur. Bu nedenlerle bir uyruğun özgürlüğü, egemenin uyruklarının eylemlerini düzenlerken, yasaklamadığı işlerdir. Hobbes bunlara örnek olarak, ticari faaliyette bulunmak, evini, gıdasını, mesleğini seçmek ve çocuklarını uygun gördüğü şekilde yetiştirmek gibi faaliyetleri uyruğa tanınan özgürlükler olarak sayar. Uyruk mevcut yasalar çerçevesinde egemenle anlaşmazlığa düşerse (borç, mal ve toprak sahipliği, kendisinden beklenen hizmet, bedensel ya para cezası konularında) dava açabilir. Egemen kendi gücüne değil, yasadan dolayı bunu talep ettiği için haklıdır. Egemen kendi gücüne dayanarak ne yapıyorsa gene haklıdır. Çünkü egemen kendisindeki gücü her bir uyruğun verdiği /devrettiği yetkiyle yapmaktadır. Dolayısıyla *egemene dava açan bir kimse onu kendine karşı açmış olur* (Hobbes 2008: 156-161). Her durumda egemen haklıdır.

Hobbes Leviathan'da özgürlüklerden uzun uzun bahsetmektedir. Fakat uyruğa tanınan her özgürlük iki kısaç arasında yok olup gitmekte, anlamını yitirmektedir. Bunlardan ilki, Dev'in bir elinde bulunan meşaledeki hem Tanrısal hem de Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi *egemenin yasaları*, diğeri ise bu yasalara karşı gelenin maruz kalacağı diğeri eldeki *kılıç gücüdür*. Hobbes'un sözleşme kuramındaki yapay devleti için "yasa devleti fakat hukuk devleti değildir", denebilir. Çünkü her türlü itaatsizlik (neredeyse itaatsizlik sayılamayacak hiçbir şey yoktur çünkü yasalar "demir bir yumruk" şeklindedir) uyrukları doğrudan kılıçla karşı karşıya getirmektedir. Hobbes'u böyle bir anlayışa götüren iki neden vardır. Bunlardan ilki İngiltere'deki İç Savaş'ın en kötü zamanlarına şahit olması diğeri ise mezhep kavgalarıdır. Otoriteyi sağlamanın o şartlarda en makul yolu da itaat ve koruma ilkesi olarak görünmektedir. Yasalara koşulsuz itaat bekleyen egemen ile yurttaş ilişkisinde N. Barry'nin yaklaşımı ise, temelde Hobbes'un yasalara uymamanın çok ağır bir şekilde cezalandırılmasını tam bir özgürlüksüzlük olarak yorumlamaktadır. Özgür olmama durumu bir kimsenin hapse atılması veya elinin kolunun bağlanması ve zincire vurulması durumudur. Hobbes'un özgürlükle tehdidin birbiriyle uyumlu olduğunu göstermeye çalışırken aldığı tutum buymuş gibi gözükmektedir (Barry 2003: 223). Zaten Hobbes'un da yurttaşına tanıdığı tek özgürlük, yasalara itaat etmesidir.

C. Schmitt'e göre, itaat ve koruma ilkesi sadece, en açık biçimde görüldüğü feodal düzende derebeyi ve vasalın, lider ve maiyetinin, patron ve müşteri ilişkilerinin temelini oluşturmakla kalmaz, aksine koruma-itaat ilişkisi olmaksızın bir hakimiyet ya da tabiyet, mantıklı bir meşruiyet ya da yasallık durumu da mümkün değildir. *Protego ergo obligo* (koruyorum, o halde kendime bağlıyorum) cümlesi, devletin *cogito ergo sum* (düşünüyorum o halde varım) ilkesidir ve bu cümlenin bilincine sistematik açıdan vakıf olmayan bir devlet teorisi yetersiz bir fragman olmaktan öteye geçemez (Schmitt 2006: 72). Hobbes bunu Leviathan'ı yazmaktaki esas amacı olarak göstermektedir: İnsan doğasının durumu ile hem doğal hem de ilahi yasalar, itaat ve koruma arasındaki bu karşılıklı ilişkinin bozulmadan devam ettirilmesini emreder (Hobbes 2008: 494). Hobbes'un sorgusuz itaat bekleyen totaliter yönetimine Bauman'ın yaklaşımı ise oldukça ilginçtir. Çünkü Bauman'a

göre, böylesi bir yönetim anlayışının sonucu aslında Hobbes'un varsayımsal olarak kabul ettiği “doğal durum’un ortaya çıkış nedenidir. Doğal durum, insan eliyle kurulmuş katı toplumsal bir denetimin ilerlemiş halinin bir tezahürüdür (Bauman 2003: 68). Bauman’ın bu düşüncesi zihnimizde döngüsel bir “doğal durum” ve “otoriter devlet” ikilisi canlandırmaktadır.

Öte yandan modern devletin ve siyasetin kurucusu olduğu iddiasındaki Hobbes’un bu düşüncesine karşı çıkan Gray’a göre, Hobbesçu kuramdan çıkarılacak ders, modern devletin çok yüksek hedefleri olması ve fazla büyümesi nedeniyle güçsüzleşmesidir. Daha kötüsü, modern devlet, bizi evrensel yırtıcılık ortamından ya da herkesin herkesle savaştığı koşullardan sivil toplumun barış ortamına taşımaya ilişkin görevini başaramamıştır. Herkesin birbirine karşı olduğu savaşta, yönetimi ele geçirmek ve yönetimin kaynaklarına el koyarak kendi aralarında yeniden dağıtmak için birbiriyle yarışan çıkar grupları modern devleti silah haline dönüştürmüştür (Gray 2004: 14) Bu bağlamda, modern devletin mutlak monarşilerle birlikte tarih sahnesine çıktığı ve bu devlet modelinin olmazsa olmazı kabul edilen *ulusal devlet* olma özelliği kapitalist dönüşüme bağlanmaktadır. Tüm egemenliği “tekeli” olma yönüyle elinde tutan “egemen devlet”in, meta üretimi ve pazarın büyüüp gelişmesi için insanlar arasındaki ilişkileri düzenleyen kuralları tek merkezden yapması gerekmektedir. Pazarın işlerlik kazanması ve genişlemesi, kuralların birliği ve kararlılığı içinde iç barışın sağlanması da temel şarttır. Modern devletin ilk örneği sayılan mutlak monarşi, ulusal zenginliğin, diğer bir ifadeyle ulusal ticaret sermayesinin hızlı bir biçimde gelişmesini sağlamıştır. Uluslaşma sürecinde de modern devletlerin ticari alan genişletme kaygıları da Gray’ın ifade ettiği gibi onları birer silaha dönüştürmüştür.

Hobbes için, doğal durumdan devlet haline geçişin nedeni yalnızca güvenlik isteğine bağlandığından, Hobbesçu düşüncenin totaliter bir devlet fikri olduğunun altını çizmek gerekmektedir. Örneğin devletin varlık nedeninin adaleti gerçekleştirmek olmadığı söylenebilir. Hobbes’un düşüncesinde, devletin ilk ve tek amacı yurttaşların (uyrukların) güvenliğini sağlamaktır. Bu yüzden Hobbes, egemene itaat yükümlülüğünün sınırını güvenlikle çizmektedir: Güvenliğin

olmadığı yerde itaat de beklenemez. Her şeyi ölüm korkusu belirlediği için uyruklar sözleşme gereği: egemene, egemenin yasalarına itaat etmek zorundadır. Bu aynı zamanda rasyoneldir. Geleceği hesaplayabilen insan egemene itaat ile can ve mal güvenliğinin sağlanacağını da bilmektedir. Bu aynı zamanda adaletin de sağlanması anlamına gelir. Adalet rasyonelliği ifade eder. Rasyonellik, uyruğa yapılacak uygulamanın belli kurallarla önceden saptanması, uyruğun keyfi muameleye maruz kalmaması demektir.

II. 2. JOHN LOCKE (1632- 1704)

XVII. yüzyılda mutlakiyetçi görüşlere ağır darbe indiren Locke liberal devlet düzeninin öncüsü olarak bilinir (Göze: 1995: 153). Locke özellikle *Two Treatises of Government*’ıyla (*Hükümet Üzerine İki İnceleme*) günümüzde siyasal liberalizmin önde gelen kurucularından kabul edilir. Bu yapıtıyla mutlak monarşinin İngiliz savunucuları ile kalem tartışmasına girerek hem ince hem de katı bir biçimde liberal siyaset felsefesinin klasik konularını savunur: mutlakiyetçiliğin yadsınması ve temsili hükümetin övgüsü insanların doğal özgürlük ve eşitlik savı üzerinde kuruludur, mülkiyet özgürlüğün koşulu olarak görülür bu nedenle özgürlüğün savunulması ilk amaçtır (Raynaud 2003: 536). Düşünce sisteminde mülkiyeti esas alan Locke bu kavrama geniş bir anlam yüklemektedir; kişinin serveti, mülkü dışında, o kişinin sağlığını, özgürlüğünü içeren bir anlamda kullanmaktadır. Adnan Güriz’in ifadesiyle Locke, “insanın vazgeçilmez doğal haklara sahip olduğunu ve siyasal düzenin amacının özgürlüğü güvence altına almaktan başka bir şey olmadığını savunmuştur. Böylece Locke’un sisteminde otorite değil, özgürlük başlıca yere sahiptir” (Güriz 1985: 201).

Locke’un siyaset anlayışının gelişimi büyük ölçüde onun içinde bulunduğu siyasi koşullar ve bu koşullar karşısında aldığı tutumla ilgilidir. Onun siyasete dair düşüncelerini *Hükümet Üzerine İki İnceleme* adlı eserinde buluruz. Bu eserini ortaya koyarken dönem İngiltere’sinde iki parti arasında bir çekişme vardır. Bir yanda mutlakiyet yanlısı krala yakın olan Tory partisi ve diğer yanda burjuva kesimine yakın olan ya da daha çok sermayeci ve tüccar kesimine hitap eden Whig partisi vardır. Locke

Whig partisine yakın düşüncelere sahip olmasına rağmen yazılarında tarafsız olmaya özen gösterir (Timuçin 2006: 16).

Hükümet Üzerine İkinci İnceleme'nin ilk incelemesi Robert Filmer'in *Patriarchia* (1680) adlı kitabına cevap olarak yazılmıştır. Locke, Filmer'in kutsal kökenlere dayandırarak mutlak yönetim ile kralın uyruklarını yönetmesinin haklılığını gösterme çabasını çürütmeye çalışır. Filmer, mutlak yönetimin Tanrıdan gelen bir hakla babadan oğula geçen (paternal) bir hak olduğu iddiasındadır. Filmer için, Tanrı'nın Adem'e lütfu koşulsuz olduğuna göre, monarkın egemenliği de sınır tanımaz. Bunun sonucu olarak her türlü erk ya da parlamento gibi temsili kurumlar, her türlü mal mülk sahipliği monarkın keyfine bağlıdır. *Patriarchia*'daki monarşist düşünceye karşı, Locke ironik bir yaklaşımla eleştirel tutumunu şöyle göstermektedir: Tüm meşru siyasal güç, monarktan kaynaklandığından tüm güçler ve ünvanlar o, bunları tanıdığı sürece vardırırlar. Bu nedenle, monarkı başka birinin siyasal ya da kişisel haklarını onun elinden almakla suçlamak saçmadır, çünkü bu hakların tek varlık nedeni zaten monarktır. Ayrıca kullarının onu, kendilerinin onayı olmaksızın vergi toplamakla suçlaması da saçmadır: Zaten insanların elinde ne varsa, onun lütfu nedeniyle vardır. Monark, kullarının yaşamları, özgürlükleri ve malları üzerinde mutlak, keyfî, sınırsız ve sınırlanamayacak olan bir hakka sahiptir; onların mallarını istediği gibi alır, satar, kullanır, çünkü bu insanlar onun köleleridir ve her şeyin sahibi olan bu efendinin istenci yasayla sınırlandırılmış değildir (Hampsher- Monk 2004: 108). Buradan anlaşılacağı üzere Locke'un siyasal düşüncesinin genel olarak neler üzerine temelleneceği kendini göstermektedir: Bireyin hak ve özgürlükleri, mülkiyet, kişinin rızası, parlamento sistemi, yasalılık...

Locke'un "Birinci İncelemesi" Filmer'in mutlakiyetçiliğine yönelik eleştiri niteliğinde olduğunu söylemiştik. "İkinci İnceleme'de Locke'un politik öğretisi yer almaktadır. Bütün mücadelesi de teokrasi ve mutlak monarşiye yöneliktir.

II. 2. 1. Doğa Durumu ve Doğa Yasası

Sözleşmeciler filozofların siyasal sistemlerine bir temel oluşturmak için varsayımsal bir doğa tasvirinden hareket ettiklerini görmüştük. Locke'ta siyasal iktidarı doğru anlamak ve onu kökeninden türetmek için insanların nasıl bir doğa durumunda olduklarını tasvir etmekle işe başlar. Şimdi Locke'da doğa durumunun ne anlama geldiğini göstermeye çalışacağız.

Locke için insanın doğal durumu, eşitlik ve özgürlük üzerine kuruludur. İnsanlar eşittir çünkü, bütün güç ve yetki hiç kimsenin diğerinden daha fazlasına sahip olamayacağı kadar karşılıklıdır. Birbirleri arasında tabi olma ya da tabi kılma ilişkisi olmaksızın, bütün nimetlerden aynı oranda yararlanırlar. Doğa durumunda insanlar özgürdür. Doğa yasası dahilinde, başka birinden izin istemeksizin ve başka birinin isteğine bağlı olmaksızın, eylemlerini düzenlemeye ve sahip oldukları mülklerin yanı sıra, kişilikleri üzerinde de tasarrufta bulunmak özgür olma halidir. Locke, özgürlüğü insanın her istediğini sınır tanımadan yapabilmesi anlamında düşünmemektedir. Bu durumda insan kendi kişiliği ve mülkiyeti üzerinde kontrol edilemez bir özgürlüğe sahip olmasına rağmen, bazı soylu amaçlarla özgürlüğünün askıya alınması dışında, yine de kendi kendisini ya da mülkiyetindeki herhangi bir varlığı yok etmeye yetecek bir özgürlüğe sahip değildir (Locke 2004: 5-7). Bu durumu yöneten ve herkesi bağlayan *doğa yasasının* varlığıdır.

Locke'un doğal durum anlayışı *doğa yasası* 'na dayanmaktadır. Onun doğa yasasına dair düşüncelerini *Doğa Yasası Üzerine Denemeler* adlı eserini inceleyerek göstermeye çalışmak yerinde olacaktır. Locke bu eseri tamamen ahlaki amaçlarla yazmıştır. Locke düşüncelerini ortaya koyarken, doğanın işleyişi veya orada yürürlükte olan yasalar hakkında bilgi vermeyi değil, insanın yaşamakla yükümlü olduğu bir ahlaki hayatın varlığını temellendirmeyi hedeflemektedir. Ona göre, insanın ahlaki bir yükümlülüğünün bulunduğunu hem ona verilmiş olan duyum, zihin, akıl yetilerden hem de doğada gördüğümüz yasalılık ve düzenlilikten çıkarabiliriz. Kaosun zıddı olan yasalılık ve düzenlilik, insanın ahlaki yükümlülüklerini yerine getirmesi için gerekli olan zemini sağlamaktadır. Böyle olmasaydı, insan ahlak kurallarına uygun davranışları

seçme olanağına sahip olmadığı için yalnızca içgüdülerine göre davranırdı. Bu noktada Locke insanı özgür ve sorumluluk sahibi olarak görmektedir.

Locke “Denemeler”in birinci bölümüne verdiği başlıktan anlaşılacağı üzere; doğa yasası ve bir ahlak kuralının varlığı “verili”dir. Bu kanun, üstün bir iradenin buyruğudur ve yasanın formel sebebi de bu üstün iradedir. Diğer yandan doğa kanunu neyin yapılması neyin yapılmaması gerektiğini ortaya koyar ki bu da bir kanunun gerçek fonksiyonudur (Locke 1999: 19).

Locke’a göre,

Doğa yasasının doğrudan karşılığı akıl’dır. Sadece kendisine danışacak olan insanlara şunu öğretir: Herkes eşit ve bağımsız olduğundan, hiç kimse diğerinin yaşamına, sağlığına, özgürlüğüne ya da malvarlığına zarar vermemelidir. Çünkü bütün insanlar her şeye gücü yeten kudret sahibinin zanaatkarlığının ve sınırsız bilge yaratıcının eserleridir. Tek egemen hizmetlileri, O’nun emriyle ve O’nun işiyle ilgili olarak dünyaya gönderilmiştir. O’nun keyfi istediği sürece varolmak üzere yaratılan insanlar, kendilerini üreten zanaatkarın mülkiyetidir. Hepimizin benzer yeteneklerle donatılmış olarak bir doğa topluluğuna katılmış olmasından dolayı, aramızda, daha alt düzeydeki yaratıkların kullanımımıza sunulması gibi, sanki birimiz diğerine hizmet etmek için yaratılmış gibi birbirimizi yok etme yetkisini verecek bir tabiiyet ilişkisi olduğunu varsayamayız. Her insan kendini korumak ve mevcut konumundan gönüllü olarak vazgeçmemek zorunda olduğundan, aynı nedenle, kendi varlığını tehlike içine sokmuyorsa, becerebildiği kadar diğer insanların varlığını korumalı ve amaç, bir suçluya adaleti uygulamak değilse, başkasının yaşamının korunması hakkına, başkasının özgürlüğüne, sağlığına, organlarına ya da mallarına yönelmemeli; başkasının yaşamını almamalı; yaşamına zarar vermemelidir (Locke 2004: 7).

Yukarıda, tüm inananların Tanrı önünde sorumlulukları bulunduğu yolundaki radikal Protestan inancı görmekteyiz. Locke’un bu gibi savları Protestanlık sempatzanı grupları çekmek içindir. Siyasal açıdan radikal de olsa, Locke’un savları laik olmaktan uzaktır. Çünkü eşitliği Tanrı’ya borçluyuz. Locke için siyasal yetke, tüm ahlakın kaynağı olan dinsel zorunluluklara dayanmaktadır. Öyleyse doğa yasası, insanın Tanrı’ya borçlu olduğu bir dizi görevdir ki kendisinin korunmasını zorunlu kılmaktadır (Hampsher- Monk 1992: 115).

Locke doğa yasasının varlığını, *akıl, vicdan, varlıkların varolma nedeni, toplum, suç-ceza- ödülün varlığı, erdem- erdemsizlik* olmak üzere beş farklı açıdan göstermeye girişir.

Locke, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik'in* I. kitabının 7. bölümündeki bir pasaja dikkat çekerek doğa yasasının akıl yönüyle ilgili olarak varlığını göstermek ister. Burada “İnsanın temel görevinin zihni yetilerini rasyonel ilkeye uygun bir şekilde kullanmaktır” olduğu söylenmektedir. Locke’a göre, insanın zorunlu olarak aklın emrettiği şeyleri gerçekleştirmesi onun gerçek görevi olmalıdır. Yine aynı şekilde Aristoteles’in V. kitabın 7. bölümünde ki “hukukun doğal kuralı her yerde aynı geçerliliğe sahip olma halidir.” ifadesini göstererek şöyle bir sonuç çıkarmaktadır: Bir doğa yasası vardır, çünkü her yerde geçerli olan bir yasa vardır. Bu aynı zamanda pozitif hukuk ile doğal hukuk arasındaki ayrımdır. Locke, bu her yerde geçerli olan doğa yasasının nasıl bilineceği konusundaki soruları ise, insanların akıl ve kavrayışa yönelmeleri ile olacağını söyleyerek cevaplar: Doğa yasası akıl ile bilinebilir. Çünkü en başta insanlar yaratılış olarak akılla donatılmıştır. Ama aklın ışığını kullanmayan insanlar tarafından bilinmesi beklenemez. Çünkü Locke’a göre, kimi insanlar tutkuların, hazların emirlerini yerine getirirler (Locke 1999: 20-21).

Doğa yasasının ikinci kanıtı olarak vicdanı gösteren Locke’a göre, bir insan kötü bir davranışta bulunduğu anda vicdan mahkemesinden kendini temize çıkaramaması bir gerçektir. Kişinin kendine verdiği mahkûmiyet kararı doğa yasasının varlığının kanıtıdır. Vicdan yazılı bir kanun değil, doğuştan, yani doğadan kaynaklanır. Üçüncü kanıt olarak, varlıkların yaratılma nedenin mutlaka bir görevi yerine getirme sebebi olmasını gösteren Locke, insanın diğer varlıkların üstünde olarak hem ruha hem de akıla sahip olarak yaratılmış olmasının, doğa yasasını bilmek üzere ve ona uygun davranmak üzere olduğunu söyler (Locke 1999: 23). Locke, belirlenmiş bir amaç olmadan bir varlığın yaratılmasının da üstün irade ile çelişeceğini söyleyerek üstün iradenin hiçbir varlığı evrende amaçsız ve bir hiç uğruna yaratmış olabileceğinin düşünülemez olduğunu ifade eder. İnsanın akıl ve ruhla donatılmış olması, onun aylak ve tembel bir varlık olması için değil, tam tersi, Tanrı’nın ondan birtakım şeyleri yapmasını istediği

anlamına gelmektedir.(Locke 1999: 48). Bunlardan biri de insanın doğa yasasının varlığını bilmesi ve buna göre yaşamasıdır.

Diğer bir kanıt olarak toplumsal yaşamı gösteren Locke, doğa yasası olmadan insanların hiçbir sosyal ilişki ve birlik oluşturamayacağını söyler. Locke’a göre, bir toplumun toplum olabilmesinin iki dayanağı vardır, bunların ilki bir devlet teşkilatının varlığı ve yönetim biçiminin olması diğeri ise sözleşmelerin yerine getirilmesidir. Eğer bu dayanaklar ortadan kalkarsa toplum yok olur. Bu ise doğa yasasının yokluğu demektir. Bir toplumda en güçlünün her istediğini yapma hakkı ve sınırsız özgürlüğü olursa, siyasal topluluktaki insanların genel çıkarları tehlikeye girer. Locke toplumsal yaşamda insanların oluşturdukları pozitif yasaların doğa yasası üzerinde temellendiğini söylemektedir. Çünkü pozitif yasaların bağlayıcılığı doğa yasalarının sağladığı toplumsal barışı korumayı, ancak otoriteye itaati emreden doğa yasasının varlığıyla sağlayabilir. Bu anlamda Locke *İkinci Deneme*’de, bir ülkenin yasaları düzenlenirken esas alınması gerekenin, düzenlenen yasaların doğa yasaları üzerinde temellendikleri oranda doğru olacakları yönündedir (Locke 2004: 12). Diğer yandan, doğa yasasının varlığı, toplumu ayakta tutan diğer bir temel olan sözleşmelerin yerine getirilmesini de sağlamaktadır (Locke 1999: 24). Çünkü verilen söze sadık olma yükümlülüğü insan iradesinden değil de doğadan çıkarılmadığı sürece, insanın daha iyi şartlarla karşılaşması halinde daha önceki sözünde durması beklenemeyecektir. İnsanın yaratılışla sahip olduğu konuşma imkanı ve iletişim kurma olanağı, insanın doğası gereği toplumsal olma yatkınlığını da göstermektedir (Locke1999: 49).

Doğa yasasının varlığına ilişkin Locke’un ileri sürdüğü son kanıt, eşdeğer gördüğü ahlak kuralıdır. Doğa yasasının yokluğu düşünüldüğünde her şey insan iradesine göre olacaktır. Ödeve uygun davranışı gerektirecek bir şey olmadığı için insan, hazzın ve faydalı olanın emrettiği kör ve kanunsuz içgüdünün öngördüğü şeyden başkasını yapma yükümlülüğünden başka bir şeye sarılmayacaktır. Çünkü insan için “dürüst” ve “erdemli” olma terimleri anlamsız görünecektir. Locke’a göre, erdem ve erdemsizlik sahip oldukları şeref ve aşağılık halini doğa yasasına borçludurlar. Bu nedenle de insan şerefli ve aşağılılık olmayı ihmal edemez. Erdemliliğin mükafatı, erdemsizliğin ise

cezayı mümkün kılması doğa yasasının varlığı ile ortaya çıkan bir hakikattir (Locke 1999: 24).

Buraya kadar doğa yasasının kaynağını ve varlığına ilişkin kanıtları sunan Locke, doğa yasası ile insanların birbirine zarar vermekten, başkalarının haklarını çiğnemekten alıkonabileceğini, aynı zamanda da barış içinde yaşayabileceklerini öngörmektedir. Doğa durumundaki eşitlik ve özgürlük cezalandırma konusunda da her insana eşit hak tanımaktadır. Çünkü doğa durumunda, doğa yasasını uygulayacak, masumları koruyup, saldırganları engelleyecek bir güç olmasaydı doğa yasası gereksiz olurdu. Sonuçta doğa durumunda herhangi bir kişi yapmış olduğu kötülükten dolayı cezalandırılabilir. Cezalandırılan kişi doğa yasasını diğer bir deyişle, Tanrı'nın insanların karşılıklı güvenlikleri için eylemlerine koymuş olduğu akıl ve ortak adalet kurallarını ihlal etmiş demektir (Locke 2004:8). Bu anlamda doğa yasası, doğal durumda ki her insana, güvenliği, barışı ve türün korunması hakkı nedeniyle suçluyu yok etme hakkı bile tanımaktadır. Çünkü doğa durumunda her insan doğa yasasının uygulayıcısıdır. Locke, herhangi birinin canımıza kastetmesi halinde onu yok etmenin hem adil hem de akılcı olduğu görüşündedir (Locke 2004: 15). Her insanın kendi varlığını olanaklı ölçüde koruması temel doğa yasası gereğidir. Bu temel yasa her insanın sahip olduğu özgürlüğünü koruma hakkını en başta tanır. Locke'a göre, bir insanın rızası olmadan, onu iktidar altına alma girişimi onun özgürlüğüne müdahale etmek, ona savaş açmak demektir, bu da doğa yasasına karşı gelmektir.

Locke'a göre cezalandırmayı meşru kılacak iki neden gösterilebilir: Zararın tazmini ve suçun tüm insan türüne yapılmış olduğu veya olabileceği bir durumda her insan cezalandırma hakkına sahiptir. Fakat Locke ceza konusunda belli bir ölçüt göstermemesine rağmen, verilen cezanın hem ibret verici olmasını hem de suçlunun pişmanlık duymasına neden olabilecek tarzda olmasını öngörmektedir (Locke 2004: 11). Locke ceza konusunda herhangi bir ölçüt verememesinin nedeni olarak, onun doğa durumunda insanların başvurabilecekleri bir yargıçlık otoritesinin yokluğunu gösterir. Bu nedenle doğa durumunda özgürlüğün, mal ve canın korunması amacıyla herkes doğa yasası gereğince meşru müdafaa hakkına sahip olmaktadır. Doğrudan cana kastedilmişçesine saldırıya uğrayan kişi, saldırıda bulunanı yok etme hakkına sahip

olmaktadır. Çünkü saldırganın telafisi olmayan bir zarara yol açabileceği bir durumda kişinin herhangi bir yere başvurma zamanı yoktur. Locke'a göre, otoriteyle donatılmış bir yargının yokluğu insanları doğa durumunda tutmaktadır ve bu durumda doğa yasaları işlemektedir Locke için, ister doğa yasalarına dayanarak ister yasa ile masumları korumak ve zararlarını gidermek için yola çıkanlar olsa bile, bu işin iyi niyetle yapılmaması durumu, masumların tek çare olarak Tanrı'ya sığınmaya (öteki dünyaya başvurmak) terk edilmesi demektir (Locke 2004: 17-18). Locke, *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*'ta, siyasi yönetimin özel bir yargısını (kamu yararı iddiasında bulunduğu fakat vatandaşların aksini düşündüğü) bir kanun olarak dayatamayacağı yönündedir. Böylesi bir durumda hüküm verecek olan en yüksek yargıç olan Tanrı'dan başkası değildir. Tanrı ise son günde, kamu mutluluğunu ve insan barışını ilerletmeyi gözetenleri belirleyecektir. Ama, Locke sorunu, sadece Tanrı'ya sığınarak, ona havale ederek bu işi sonlandırmamakta, zor durumda olursa bile herkesin toplum barışını korumaya yönelik davranmasını önermektedir (Locke 1998: 54). Yani zor şartlarda kalırsa bile insan gene doğa yasasına (ahlak yasasına) dolayısıyla Tanrı iradesine göre hareket etmelidir.

Sonuçta, en küçük bir uzlaşmazlığın bile insanı sona götürmeye eğilimli olduğu, birbiriyle mücadele içindeki insanlar arasında karar verecek bir otoritenin olmadığı bu savaş durumundan kaçınmak, insanların doğa durumunu terk edip toplumsal yaşama geçmelerinde önemli bir neden olarak karşımıza çıkar.

II. 2. 2. Doğa Durumundan Siyasal Topluma Geçiş

Doğa durumunda özgür ve eşit olan insanlar neden doğa durumunu terk edip, toplumsal bir yapıya geçmeyi isterler? Locke'a göre insanların devletlerde birleşmelerinin ve kendilerini siyasal bir yetkenin altına koymalarının asıl amacı, mülkiyetin korunması konusunda kendini hissettiren üç temel eksikliktir: Bunlar yasama, yürütme ve yargı eksikliğidir.

Bunlardan ilki, insanlar arasında yerleşik, kurulu bir yasa eksikliğidir. Locke yasamanın oluşturulmasını toplumun ilk ve temel eylemi olarak görmektedir (Locke 2004: 178).

Doğa yasası bütün ussal yaratıklar için açık ve anlaşılır olmasına rağmen, kendi çıkarları söz konusu olduğunda, yasanın bağlayıcılığını görmezden gelirler. Bunun temel nedeni insanların yasayı yeterince incelememelerinden kaynaklanan bilgisizliktir. İkinci neden ise, doğa durumunda uzlaşmazlıkların giderilmesi yönünde karar verecek yetkilerle donatılmış, tarafsız bir yargılamanın eksikliğidir. Doğa durumunun sağladığı eşit ve özgür olma halinin verdiği cezalandırma hakkının uygulamadaki ölçsüzlüğünü gidermek için tarafsız bir yargıcın varlığına ihtiyaç duyulur. Sonuncusu ise yaptırım gücünün arkasında bulunması gereken bir iktidar eksikliğidir (Locke 2004: 104). Bu eksiklikler doğa durumunda her insanın özgür ve eşit olmasına rağmen, mülkiyetin kullanımı konusunda güven içinde olmamalarına yol açar. Bu gerçek, insanı korkular ve sürekli tehlikelerle dolu bu durumu terk etmeye zorlayacaktır. Böylece insanlar mülkiyetin (yaşam, özgürlük ve servet) karşılıklı güvence altına alınması amacıyla siyasal topluma yönelirler.

Locke'a göre, her insanın, başkalarının saldırılarına karşı sahip olduğu cezalandırma iktidarının düzensiz ve belirsiz kullanımı nedeniyle maruz kaldığı rahatsızlıklar, insanları hükümetin yasaları altında bir korunak elde etmeye ve orada mülkiyetlerinin korunmasını amaçlamaya zorlar. İnsanların her birini, böylesine memnuniyetle, kendi tekil cezalandırma iktidarını, aralarından atanacak birine kullanılmak üzere bıraktıran ya da topluluğun kuralları ya da bu amaçla, insanlar tarafından yetkilendirilmiş olanlar üzerinde anlaşmaya vardıran şey budur. Hem hükümetlerin ve toplumların kökenine ilişkin hakkı ve doğuş nedenini, hem de yasama ve yürütme iktidatlarının her ikisinin de kökenlerine ilişkin hakkı ve doğuş nedenini bunun içinde buluruz (Locke 2004: 105).

Locke siyasal topluma geçişi ve siyasal toplumun varlığına ilişkin açıklamalarına daha ayrıntılı devam eder:

Doğa durumunda eşit ve özgür insanlar, doğa yasasının sağladığı hakların ve ayrıcalıkların denetimsiz bir şekilde kullanımına sahip olarak doğarlar.

Locke'a göre bu haklar sadece mülkiyetin (yaşam, hürriyet ve servet) başkalarından gelecek zararlara ve saldırılara karşı koruma iktidarı ile sınırlı değildir. Aynı zamanda doğa yasasını ihlal edenleri yargılama ve cezalandırma hakkına da sahiptir. Locke için siyasal bir toplum olmak demek, mülkiyeti korumak ve toplumdaki bütün suçları cezalandırma iktidarına sahip olmak demektir. Bunun

sağlanmaması siyasal toplumun yokluğu ve varlığını sürdüremeyeceği anlamını taşır. Siyasal toplum olmak, sadece ve sadece, her bir üyenin, doğal iktidarını terk ettiği ve bu iktidarını, korunma amacıyla, toplum tarafından oluşturulan yasaya başvurudan dışlamayan, bir topluluğun ellerine bıraktığı durumda siyasal toplum vardır. Bu yapı içerisinde özel yargılamalar bir kenara bırakılarak, bir hak sorunu durumunda bu toplum tarafında yetkilendirilmiş tarafsız hakemlere bırakılır. Toplum tarafından oluşturulan süreklilik özelliği taşıyan yasalarla topluma karşı herhangi bir üyenin işlemiş olduğu suç cezalandırılır. Böylece mülkiyete ilişkin bir ihlal söz konusu olduğunda, saldırganı cezalandıracak otoriteyle donatılmış başvurulacak bir yargı makamına sahip olanlar, bir birlik olarak siyasal bir toplum olma özelliği kazanmış olmaktadır (Locke 2004: 71).

Locke siyasal toplum olmanın temel ölçütü olarak bir haksızlık durumunda başvurulacak bir yargı makamının varlığı ya da yokluğunu görmektedir. Ortak bir başvuru makamı olmayanların hala doğa durumunda olduklarını (Locke 2004: 72) fakat bu kimselerin, siyasal toplum içindeki herhangi bir üyenin mülkiyetine zarar vermeleri halinde siyasal toplumun yasalarınca yargılanıp cezalandırılacaklarını belirtmektedir. Russell'a göre, yasaların yükümlülüğüne girmek istemeyenler, toplum dışında kalarak toplumsal yaşamın onlara sağlayacağı güvenceyi feda etmeyi tercih edebilirler. Locke, bu görüşü ile bireye seçme özgürlüğü tanımış olmaktadır (Russell 1983: 605). Sonuçta bu insanlar kendi rızaları ile doğa durumunda kalmak istemişlerdir.

Locke'un siyasal toplumu 'rıza' kavramı temelinde oluşmaktadır. Locke'un siyasal toplumunda anahtar kavram rızadır. Devlet, insanlar tarafından, doğal hukuktan kaynaklanan insan hak ve özgürlüklerini güvence altına almaktadır. Devlet, insanların rızasına dayanan toplum sözleşmesiyle kurulmaktadır. Kurulan devletin meşruiyetinin temeli, insanların rızasına dayanması ve insan hak ve özgürlüklerini güvence altına almasına dayanmaktadır. İnsanların rızasını yitiren, hakları güvenceye almak amacından sapan devlet, meşruiyetini yitirmektedir (Berzeg 1997: 213).

Stevens'e göre, Locke rıza ve aidiyet arasında sıkı bir bağ kurmaktadır. Bunun temel nedeni monarşilerin, dolayısıyla kan bağıının belirlediği aidiyeti koparmaktır. Çünkü Locke, kişinin ailesini seçemeyeceğini ama rıza göstermek ya da göstermemek seçiminde bulunarak politik toplumun temelini belirlemektedir. Bu yüzden Filmer ve öteki teorisyenlerin aile/ devlet benzetmesi inandırıcı değildir. Aidiyet için rıza uyluşımı

olmaksızın monarşilerin ya gayri meşru politik toplumlar olacakları ya da hiç politik toplum olamayacakları söylenebilir (Stevens 2000: 122).

Locke'a göre, hiç kimse kendi rızası olmadan servetinden (yaşam, hürriyet ve servet) yoksun bırakılamaz. Dolayısıyla insanların siyasal bir birliğe katılmaya rıza göstermesinin nedeni de, servetlerinin güvende olacağına olan inançtır. (Locke 2004: 81). Çünkü doğuştan akıllı ve özgür insan (Locke 2004: 51) servetinin güvende olmasını ister. Locke, insanların siyasal topluma rıza göstermesinin ilk nedeni olarak özgürlüğün yasalar tarafından teminat altına alınmasını göstermektedir:

Çünkü yasalar, özgür ve akıllı birinin çıkarlarına aykırı sınırlamalar getirmez. Bu yasalar, hükmü altında bulunanların genel yararları için gerekenden ötesini öngörmez. Yasaların amacı, hürriyeti kaldırmak ya da engellemek değil, tam tersine korumak ve genişletmektir. Yasanın olmadığı yerde özgürlük de yoktur. Çünkü özgürlük, başkalarından kaynaklanan engellemeler ile şiddetten azade olmaktır. Özgürlük, kişiliğini, eylemlerini, servetini ve tüm mülkiyetini, hükmü altında olduğu yasaların izin verdiği sınırlar içinde, dilediği gibi özgürce düzenlemek ve yönetmek, başkasının keyfi idaresine tabi olmamak, kendi iradesinin hedeflerini özgürce takip etmektir (Locke 2004: 48). Güriz'e göre, Locke'un insanın vazgeçilmez doğal haklara sahip olduğunu ve siyasal düzenin amacının özgürlüğü güvence altına almaktan başka bir şey olmadığını savunması, onun sisteminde otorite değil, özgürlüğün temel kavram olmasını sağlamıştır (Güriz 1985: 201).

Siyasal toplumun iradesi nasıl ortaya çıkmaktadır ve işlemektedir? Locke bu durumu da rızayı (onay) merkez oluşturacak şekilde açıklamaktadır: Locke'a göre, siyasal irade çoğunluğun onayıdır. Siyasal irade her bireyin onayı ile oluşmuş, eylemde bulunma iktidarındır. Eylemin kaynağı çoğunluğun iradesi ve belirlemesine bağlıdır. Bir topluluğu harekete geçiren şey, bu topluluğu oluşturan bireylerin onayı olduğundan, bu topluluğu tek bir yönde hareket için bu onay gereklidir. Her defasında bir eylem kararı için her bireyin onayının alınması güçlüğü de vardır. Bu sürekliliğin sağlanması zordur. Bu nedenle Locke, çoğunluğun aldığı bir kararı bütün toplum için bağlayıcı kabul etmektedir (Locke 2004: 82). Sabine'e göre, çoğunluğun aldığı kararların topluluğun

her üyesini bağlayıcı özellik taşıması iki nedenden dolayı sorunludur. Birincisi, eğer bireyin hakları gerçekten geri alınamaz ise, bireyin çoğunluk tarafından bu haklardan yoksun kılınması bir tiran davranışından daha iyi ya da farklı gözükmemektedir. Locke çoğunluğun diktatör gibi davranabileceğini düşünmemiştir. Ayrıca bir bireyin kendi gibi düşünmeyenlerin sayıca çok olması durumunda kendi düşüncelerinden vazgeçmesi için bir neden de yoktur. Diğer taraftan, eğer bir toplulukta gerçekten bir birlik niteliği varsa, o toplulukla ilgili olarak alınacak kararların her zaman sayısal bir çoğunluk tarafından belirlenmesi için hiç bir *a priori* neden yoktur (Sabine 1968: 220).

Siyasal iktidarın oluşumunu çoğunluğun onayıyla açıklayan Locke için siyasal iktidarın çıkaracağı yasaların da yasalaşmasında toplumun onayını şarttır. Siyasal iktidarın dayanağı toplum olduğuna göre hangi şartlarda toplumun direnme hakkının doğacağı konusunda Locke şunları söyler:

Birinci olarak, bir siyasal iktidar yasa yerine keyfi ve zevke dayalı uygulamalar içinde olursa toplumun direnme hakkı doğar. Çünkü en başta yasamacının asli görevi olan kamusal yarar gözetme yükümlülüğü yerine getirilmemektedir. Üyelerinin hayat, özgürlük ve mülkiyetlerini korumak için onay almış bir iktidar bunlar üzerinde keyfi ve zevke dayalı kararlar alamaz. Bu, özünde doğa yasasına aykırıdır, insanoğlunun varlığını sürdürmek istemesi doğa yasası gereğidir. Bu nedenle doğa yasası yasamacılar için olduğu kadar diğer kişiler içinde diğer bir ifadeyle bütün insanlar için sonsuz bir kuraldır. Yasamacıların diğer insanların eylemleri için koyduğu kurallar, kendi eylemleri içinde doğa yasasıyla uyumlu olmalıdır, yani tanrı iradesiyle uyumlu olmalıdır (Locke 2004 113-4).

İkinci olarak ise, siyasal iktidar sabit ve yazılı yasalarla yönetilmelidir. Önceden yayınlanmış sürekli kurallar ve bilinen yetkili yargıçlarla kararlar verilmelidir. Çünkü Locke'a göre kurulu bir yargı yeri olmaması halinde insanlar kendi davalarının yargıcı olmaya karar vereceklerdir. İnsanların bütün doğal iktidatlarını içine girdikleri topluma bırakmalarının ve topluluğun, yasama iktidarını uygun olduğunu düşündüğü ellere vermesinin nedeni de budur. Bu güvenle birlikte, insanlar yayınlanmış yasalarla yönetilebilir olurlar. Aksi takdirde insanların barış, huzur ve mülkiyetleri, doğa

durumunda olduğu gibi belirsizlik içinde olacaktır. Diğer yandan Locke’a göre, sabit ve yayınlanmış yasalar sayesinde, insanlar hem görevlerini hem de yasanın sınırlarını bildikleri için emniyette olurlar. Bu aynı zamanda iktidarın da sınırlarını belirler (Locke 2004: 116). Dolayısıyla, devlet hangi yönetim biçimi olursa olsun, yönetici iktidar, geçici emirlerle ve belirsiz kararlarla değil, yayınlanmış ve kabul edilmiş yasalarla hükümet etmelidir.

Üçüncü olarak siyasal iktidar, her hangi bir üyenin mülkiyetinin bir bölümünü ya da tamamını üyenin rızası dışında alamaz. Bu, insanları mülkiyetsiz bırakmak demektir. Böylelikle insanların siyasal topluma girmelerinin asıl nedeni olan mülkiyetin (hayat, özgürlük, servet) korunması amacından sapılmış olur ki, bu yine doğa yasasına aykırıdır. Diğer yandan siyasal iktidar üyelerinin rızasını almadan vergi koyma ya da vergi toplama kararı alamaz. Onay almaksızın vergi toplama ve koyma yolunu seçen bir iktidar direnme ile karşılaşır.

Dördüncü olarak ise, halk tarafından seçilmiş olan iktidar sahipleri bu iktidarı başkasına devredemezler. Çünkü halk kendi seçtiğı ve kendisi için yasalar yapma konusunda yetkilendirdiğı kişiler tarafından kabul edilmiş yasalar dışında, herhangi bir yasa ile sınırlanamaz (Locke 2004: 119). Seçilmiş bir iktidar, yasa yapma otoritesini devretme, başka ellere verme iktidarına sahip değildir.

II. 2. 3. Mülkiyet

Locke için mülkiyet, geniş anlamıyla bir insanın yaşamı, özgürlüğü ve maddi olarak sahip olduklarıdır. Kişi en başta kendi kendinin sahibidir. Bu sahiplik üzerinde başka hiçbir kimsenin herhangi bir hakkı yoktur. Diyebiliriz ki, insanın kendi bedeninin emeğı ve elinin işi tamamen kendisindir (Locke 2004: 26).

Locke’a göre, Tanrı, tüm dünyayı insanlara ortaklaşa vermiştir. Dünya üzerindeki tüm nimetler de insanların ortak malıdır. İnsan, Tanrı tarafından verilmiş aklı kullanarak bu şartlardan en iyi şekilde yararlanır. Doğal durumda bulunmalarından dolayı da hiç

kimsenin bu nimetler üzerinde başkalarını dışlayacak bir sahiplenmeye de hakkı yoktur (Locke 2004: 26).

Peki bu durumda insan nasıl mülk sahibi olacaktır? Locke için, bir şeyin özel mülkiyet olabilmesinin iki koşulu vardır: Bunlardan ilkinde göre, bir insanın doğada verili olan şeye emeğini katarak, (kendi özünden bir şeyler karıştırarak), ikincisine göre ise diğer insanlara yeterli ve aynı nitelikte iyi şeylerin kalmasını gözeterek özel mülkiyet elde edebilir. Emek eklenmesi doğal durumdaki ortak mal üzerindeki diğer insanların hakkını da dışlamaktadır. Çünkü emek, emekçinin sorgulanamaz mülkiyeti olduğu için, emekçinin emeğini katarak sahip olduğu şey üzerinde hiç kimse bir hak iddiasında bulunamaz (Locke 2004: 27). Böylece, doğal haldeyken emek katılmış olan şeyler özel mülkiyete geçmekte ve kişinin bu şeyler üzerinde hakkı doğmaktadır. Ortak olanın bir kısmına emek katılarak özel mülkiyete dönüşmesinde, diğer insanların onayına da ihtiyaç yoktur. Buna gereksinim duyulacak olsaydı insanlar doğanın sunduğu bolluk içinde açlıkla karşı karşıya kalırdı. Çünkü yaşamak zorundadırlar. Sonuçta Locke için, böylesi bir onaya gerek kalmadan, emek katılan bir şey toplumun onayı olmaksızın kişinin mülkiyeti olmaktadır.

Locke'un mülkiyet edinmedeki temel unsurlar olan "emek" ve "diğer insanlara yeterli ve aynı nitelikte iyi şeylerin kalması" Drury'e göre, Dünya'nın ilk çağlarındaki durumundaki bir mülkiyet edinme yolu olabilir. Çünkü böyle olması hem dünyadaki insan nüfusunun azlığının hem de işgücüyle mülkiyet edinme teorisinin temelinde paranın veya başkalarının kiralanmış işgücünün bulunmamasının doğurduğu kaçınılmaz bir sonuçtur. Bir insanın kendi fiziki gücüyle yapabileceği işler pek sınırlı olduğuna göre, hiç kimse çok büyük bir alana ve çok sayıda nesneye sahip olamazdı. Fiziksel gücün bu sınırlılığı mülkiyet hakkı üzerinde doğal bir sınır koymakta ve bireyi, diğerleri için yeterli miktarda kalmak üzere, sahiplenebileceği her şeyi sahiplenmekte serbest bırakmaktaydı (Drury 1982:33).

Güriz'e göre, bu doğal durumun ilk dönemleri için kabul edilebilir bir mülkiyet edinme yöntemi olarak düşünülse bile, doğal durumun doğmasından kısa bir süre sonra mülkiyet hakları üzerinde önemli sorunlar doğması beklenir. Toplumu tahrip edecek

boyutta çatışmaların önüne geçmek için siyasal toplum yaratılınca mülkiyet hakkı sadece emekle ilişkilendirilmekten çıkarılmakta, doğal hukukun verdiği bu hak aynı zamanda pozitif hukukla da düzenlenmektedir (Güriz 1969: 139). Hanhel ise, Locke'un mülkiyet edinme şeklini Locke'un hayal gücünün genişliği ve klasik liberalizmin varsayımı olarak görmektedir. Çünkü, doğal çevrenin artık insan nüfusuna göre bolluk sunmadığı ve büyük şirketlerin üretim araçlarının büyük bir kısmına sahip olmakla kalmayıp pek çok üretim teknolojisinin patentini de aldıkları bugünün dünyasında, pek çoğumuzun sahip olduğu seçeneklerin genellikle başkalarının tercihleriyle belirlendiği aşikar bir gerçektir (Hanhel 2006: 63).

Locke'a göre, Tanrı insanlara bu dünyayı ortak kullanım için vermiştir ama bu böyle kalmasını istediği anlamına gelmez. İnsan dünyayı ihtiyaçlarını gidermek için işlemeli, dönüştürmelidir. Bu noktada Locke'un Tanrı katında sevilen ve sevilmeyen olmak üzere iki insan tiplemesini görmekteyiz. "Çalışkan ve akıllı" insan makbul iken, "kavgacı ve münakaşacı" olup, mülkiyetinde olan toprağı işlemeyen tembel kişi hoş insan karşılanmamaktadır (Locke 2004:31). Locke bu ayrımı Tanrı'ya itaat eden ve etmeyen insan olarak görmektedir. Çünkü Locke'a göre, Tanrı dünyayı insanoğluna ortaklaşa verdiğinde insana, onu emeğiyle işlemeyi ve insanın aşırı yoksul durumundan kendisini uzak tutmasını emretti. Tanrı ve insanın akli, insanın yeryüzüne boyun eğdirmesini, - yeryüzündekilere emeğini katarak yaşamına faydalı hale getirmesini- emretti (Locke 2004:30). Diyebiliriz ki, birbiriyle aynı anlama gelen "doğa yasası", ahlak yasası ve "Tanrı inancı" insana çalışmayı emretmektedir. Tanrı'ya itaat eden insan, bu buyruğa uyarak toprağı ve doğadaki her şeye emeğini katarak mülkiyet edinme yetkisini de elde etmiş olur.

Locke için emek en yüksek değerdir. Her şeye değer katan ve değer farklılaşmasını sağlayan o şeye katılan emek miktarıdır. Şeylerin kendileri değerli değildir, onlara katılan emek miktarı onu değerli kılmaktadır. Bu oran neredeyse Locke için yüzde doksan dokuzdur. Emeğin doğayı dönüştürme, itaat altına alma çerçevesinde Locke, bazı Amerikan Uluslarını örnek göstermektedir: Bu uluslar doğa onlara çok cömert davranmış olmasına rağmen, onların yaşamları her yönüyle fakirlik içindedir. Çünkü onlar yaşamlarını kolaylaştırmak için emek sarf etmemektedirler (Locke 2004: 37). Bu

nedenle de geniş ve verimli topraklara sahip olmalarına rağmen en başta kralları olmak üzere yaşam koşulları oldukça kötü durumdadır. Locke'un yaklaşımını bahsi geçen bu ulusların tembelliği olarak anlasak bile asıl nedenin bu ülkelerinin sömürgeleştirilmesi yönünde bir meşrulaştırma çabası olarak düşünmek daha doğru olacaktır. Dönemin dünya siyaseti de bunu göstermektedir. Daha önce bahsedildiği üzere mülkiyetinde olmasına rağmen toprağını işlemeyenin toprağı başkasının mülkiyetine geçebilmektedir. Locke açısından bu ulusların durumunu şöyle okumak gerekmektedir: “Çalışkan İngiliz insanı tembel ulusların toprağını mülkiyetine geçirebilir, bunda bir meşruluk sorunu yoktur”.

İnsanların farklı çalışma düzeyleri sonucunda elde ettikleri mülkiyetlerin miktarları da değişiklik gösterir. Elde edilenlerin tüketimi konusunda israf olmaması gerekliliğini savunan Locke için, bir insanın kullanabileceğinden fazlasını biriktirmek onursuzca ve aptalcadır (Locke 2004: 40) Fakat kişinin çok emek vererek elde edeceği ürünün fazlalığı, onun zengin olması bir sorun teşkil etmez. Önemli olan kişinin sahip olduklarının kullanımsızlıktan dolayı telef olmamasıdır. Elinde birikmiş olanı mübadele ile kullanıma açabilir. Böylece stok heba olmamış olur. Mübadele değişik mallarla olabileceği gibi, dayanıklılığı özelliğiyle para, altın, gümüş ile de yapılabilir. Böylece paranın kullanımıyla birlikte, insanlar kısa sürede bozulabilen ürünleri çürümeden ve karşılıklı rızaya dayanarak mübadele ederek elde etmiş olurlar (Locke 2004: 41). Kendileri değerli olmayan altın, para, gümüşü değerli kılan insanların ortak onayıdır. Bu metallerin üzerinde uzlaşmış değeri, başkasına zarara vermeden biriktirilebilir olması, bozulmaması, kolay taşınabilir olmasından kaynaklanır.

Drury'e göre, Locke, mülkiyete yasama iktidarının çıkardığı yasalarla dokunulmazlık kazandırmıştır. Yasama iktidarının gücü topluluğu oluşturan her bir üyenin onayından kaynaklandığı için, yasaların kapsamı da mülkiyetin korunmasına yöneliktir. Doğa durumundan siyasal toplum haline gelen insanlar, kendi yaşamlarının, mülkiyetlerinin korunması amacıyla yasama iktidarına rıza gösterirler. Bu iktidar kendisine onay veren topluluğun yaşamları ve mülkiyetleri üzerinde bir keyfiyete de sahip olamaz. Yasama iktidarı insanoğlunun korunmasından başka bir amacı olmayan bir iktidardır ve bu gücün sınırları toplumun kamusal yararıyla sınırlı olmalıdır (Locke 2004: 113).

Mauret'e göre, devlet felsefesinin 1690'da Locke'la kavuştuğu görünüme şaşırmamak gerekmektedir: Locke mülkiyeti, sosyal ve siyasi hayatın amacı ve kaynağı saymaktadır: İnsanların devletler içinde bir araya gelmelerinin ve yönetimlere boyun eğmelerinin temel nitelikli ve en önemli amacı, mülkiyetin korunmasıdır. Mauret için bundan daha berrak bir anlayış düşünülemez. Devlet bir mal sahipleri devletidir. Hristiyanlardan oluşan bir halkın ruhun kurtuluşundan çok, bedensel nimetlere daha fazla önem verdiği bir döneme gelinmiştir. Artık gücün ilkesi doğrudan dünyevi hayatın içinde olduğuna göre, iktidarın doğrulanması için, iktidardan başka bir şey geriye kalmaz (Mauret : 2000: 241).

Yasamacının kamu yararını gözeterek çıkaracağı yasaların mülkiyete dair özelliklerine bakıldığında Locke'a göre:

Hükümet hangi ellere verilmiş olursa olsun, insanların mülkiyete sahip olabilmesi ve mülkiyetlerini koruyabilmesi koşulu ve amacıyla verilmiş olduğundan Prens ya da senato, özneler arasında, birinin diğerine karşı mülkiyetlerini düzenlemek için yasalar yapabilme iktidarına rağmen, hiçbir zaman öznelerin mülkiyetinin tümünü ya da bir bölümünü, onların onayı olmaksızın kendilerine alma iktidarına sahip değildir. Çünkü bu, gerçekte, insanları mülkiyetsiz bırakmak anlamına gelir (Locke 2004: 118).

Locke bir komutanın askerine askerlik kanunları çerçevesinde öleceği kesin olan bir görevi emredebileceğini fakat bu komutanın askerin bir penisine (kuruş) dahi ya da herhangi bir malının en küçük birimine dahi dokunamayacağını ileri sürer. Diğer yandan Locke, bir hükümetin büyük gelirlerle ayakta durabileceğini bu nedenle de her üyenin payına düşen korumadan dolayı, servetinin sürekliliğini sağlamak için payına düşeni ödemeyi bir gereklilik olarak görmektedir. Bu ödemenin de kişilerin rızasına dayanması gerektiği ama bunun dışında üyelerin rızası olmadan vergi koyma ya da toplama kararının alınması halinde, mülkiyetin temel yasasının ihlal edileceğini ileri sürer. Çünkü kişinin rızası olmadan bir başkası bu mülkiyeti isteyemez ve alamaz (Locke 2004: 118-9). Locke, meşru bir iktidarın hüküm sürdüğü yerde insanların kendi kazançlarına sahip olabildiğini fakat despotik iktidarların, yönetimleri altındaki insanlara mülkiyet hakkı tanımadığını söylemektedir (Locke 2004: 147). Locke, bunun temelinde kölelik ile mülkiyetin uyumsuzluğunu görmektedir. Gerçek siyasal iktidar

(yasama) kişilerin yaşamını, özgürlüğünü ve dolayısıyla mülkiyetini yasalarla güvence altına almaktadır. Bu güvence iktidar tarafından sağlanamadığı zaman siyasal toplumun üyelerinin itaat yükümlülüğü de kalmamaktadır (Locke 2004: 184). Locke, insanın hayat, özgürlük ve mülkiyetini doğal haklar olarak görmektedir. Bunlar dokunulamaz haklardır. Siyasal iktidarın temel yükümlülüğü de bu hakları korumaktır. Hatırlanacağı üzere mülkiyetin temeline emeği koyan Locke, devletin hiçbir şekilde kişinin mülkiyetine dokunamayacağı görüşündedir. Despotik iktidarların hiç mülkiyeti olmayanlar üzerinde var olduğu görüşünü kölelikle eşdeğer tutan Locke'la Ayn Rand'da aynı görüştedir. Rand'a göre, her insan mülkiyet hakkına sahiptir. Hayatını idame ettirmek için çalışmak ve emeğinin ürünlerini biriktirmek hakkına sahiptir. İnsanlar, çoğunlukla hayat ve özgürlük haklarını savunurlar fakat mülkiyet haklarına önem vermezler. Oysa mülkiyet hakkı da diğer iki hak gibi temel haktır. Aslında mülkiyet hakkı olmaksızın diğer haklar olanaklı değildir. Mülkiyet hakkından yoksun olmak demek, yaşamak için gerekli olan aletlerden yoksun olmak demektir. İnsanoğlu hayatını kendi çabalarına dayalı olarak devam ettirebileceğinden, kendi emeğinin ürününe sahip olma hakkı olmayan insan, kendi hayatını devam ettirmek için hiçbir alete sahip değildir. Emeğinin ürünleri başkaları tarafından gasp edilen insan, bir anlamda köledir (Rand 1964: 110).

Strauss'a göre, Locke'un mülkiyete dair yaklaşımı Hobbes'un gözü kara öğretisinin hafifletilmiş halidir. Locke'un fark ettiği şey, insanın kendini koruması için ilk ihtiyaç duyduğu şeyin mülkiyet olduğudur. Böylece insanın kendini koruma arzusu, mülkiyet arzusuna, edinim ya da kazanç arzusunda dönüşür, böylece kendini koruma hakkı, sınırsız mülk edinme hakkı haline gelir. Burada, doyumu kan akıtmayı gerektirmeyen, sonucu ise herkesin hissesinin iyileştirilmesi olan mülk edinme tutkusu, politik problemin ekonomiye ait çarelerle çözümüdür. Bu oldukça da zarif bir çözümdür (Strauss: 2000: 89). Bir şeye emek katılarak sahip olunması hayatta kalmayı sağlamaktadır. Yaşamın devamı için insanın en başta açlıkla olan savaşımı kazanması gerekmektedir. Locke açısından bu kazanım için toplum onayına gerek yoktur. Çünkü emek ile elde edilen şey doğa yasası gereği kazanılmıştır. Doğa yasasına göre dünya üzerindeki tüm nimetlerden yararlanma hakkı insana Tanrı tarafından verilmiş akıl ile işlerlik kazanmaktadır. Locke için insanın doğal hakları olan hayat, özgürlük ve servet

ancak sarf edilen emekle doğru orantılı olarak artmaktadır. Emek ile kazanılanların güvenliği içinde insan insanlar siyasal yaşama geçmektedirler. Emek verilerek kazanılan şeylerin miktarı arttıkça da hayatta kalmak için yeterli güvenlik sağlanmış olur.

II. 2. 4. Hoşgörü

Locke *Hoşgörü Üzerine Bir Mektup* (1689) adlı eserinde temel olarak yönetici (devlet) ile inanç ilişkisinin nasıl olması gerektiğini göstermeye çalışır. Locke, yönetimin hiçbir şekilde dini alana müdahale etmemesi gerektiğini ileri sürmektedir. Locke zor kullanma ile yetkilendirilmiş olan yönetimin, bu gücü güvenliği sağlamak için kullanabileceğini asla bir inanç sisteminin tesisi için kullanamayacağını ileri sürmektedir. Yöneticinin görev alanını belirleyen Locke, liberal kuramı diğer kuramlardan ayırt etmemizi sağlayan temel özelliğinin, devletin bu şekilde tanımlanması ve bu tanımda ifade edilen gücün kullanım şekli olduğu hatırlanırsa, Locke'un neden liberalizmin temellerini atan bir filozof olduğu daha iyi anlaşılır.

Liberal demokrasilerin temel değerlerinden biri olan hoşgörünün kökleri 16. ve 17. yüzyıl Avrupa'sının siyasal yaşamındadır. Kanlı mezhep mücadelelerinin olduğu bu dönemde siyasal düzenin ve kişisel güvenliğin tümüyle tehlikeye düştüğü görülür. Dini mücadelelerin önüne geçmek için iki temel sav ile karşılaşılır. Bunlardan birincisi, hoşgörünün vicdan özgürlüğüne dayanarak meşrulaştırılmasıdır. Protestan teolojisiyle de yakından ilişkili olan bu sava göre, vicdan, dışsal zorlamalara ve baskılara tabi kılınmaz. Bir kimsenin inançlarına yönelik baskılar kabul edilemez. İkinci sav ise, dinle devletin etkinlik alanlarının birbirinden kesin bir biçimde ayrılması esas alınarak, devletin elindeki zorlayıcı araçları yurttaşlarına belli inançları kabul ettirmek için kullanamayacağını ileri sürer. Devlet, elindeki bu araçları sivil düzeni sağlamak için kullanılmalıdır. Kilise ise, insanın manevi kurtuluşuyla ilgilenmelidir. Bundan dolayı, hoşgörünün, kamu düzenine ve hükümetin iktidarına yönelik bir tehdit oluşturmayan bütün inançları ve pratikleri kapsamı gerektiği ileri sürülür (Yürüşen 1996:12).

Hükümet Üzerine İki İnceleme'de insanın doğal hakları olarak gösterilen hayat, özgürlük ve mülkiyetin korunması ihtiyacı insanların siyasal yaşama geçmesinin

nedenidir. Bu eserde *Hoşgörü Üzerine Bir Mektup*'un derin izleri görülmekte ve temelde inanç özgürlüğü savunulmaktadır. Locke için nasıl ki insanın yaşamına, özgürlüğüne ve mülkiyetine müdahale edilemezse, insanın inancına da müdahale edilemez. Nasıl ki, kendi rızaları ile siyasal yaşama geçip yine kendi rızaları ile yasalarını oluşturan insanlar, bu yasaların uygulayıcı olarak seçtikleri hükümetten doğal haklarını korunmasını beklemişlerse, aynı şekilde inançlarına müdahale etmemeyi de beklerler. Çünkü bu yönetimin işi değildir.

Locke, en başta siyasi otoritenin alanı ile dini otoritenin alanını net çizgilerle birbirinden ayırmaktadır. Buradaki temel amaç, siyasi otoritenin sahip olduğu zor kullanma gücünü dini alanın dışında tutmak, müdahale ettirmemektir. Locke siyasi yönetimin işlerini, dininkinden ayırt etmeyi bütün her şeyin üzerinde zorunlu görmektedir. Bu yapılmazsa, bir tarafta insan ruhunu çıkarlarıyla ilgilenenler, yahut ilgilendiklerini iddia edenler ile, öte tarafta devleti koruyan, yahut koruduğunu iddia edenler arasında sürekli ortaya çıkmakta olan anlaşmazlıklara son verilemeyecektir. (Locke 1998: 16). Locke'un *Hükümet Üzerine İki İnceleme*'de açıkladığı gibi, devletin görevi, siyasal bir birlik olarak bir araya gelmiş olan insanların sivil çıkarlarını korumak ve geliştirmektir. Sivil çıkarlar olarak Locke hayat, özgürlük ve mülkiyeti işaret etmektedir. Devlet, yargılama yetkisini de sadece sivil konuları kapsayacak şekilde kullanabilir.

Locke için, dini bir topluluğun amacı Tanrı'ya toplu olarak ibadet etmektir. Bu nedenle de bütün ruhani kanunlar bununla sınırlandırılmalıdır. Bu toplulukta dünyevi hiçbir şey yapılmamalı ve yapılamaz. Dolayısıyla aforoz edilen birinin ya da farklı dinden olması nedeniyle herhangi birinin sivil çıkarlarına zarar verilmemeli, şiddet uygulanmamalı, kötülük edilmemelidir. Çünkü bu aklın buyruğu ve içine doğduğumuz doğal ortaklığın bizden talep ettiği (Locke 1998: 26). Hangi sebeple olursa burada hiçbir gücün kullanılmaması gerektiğine inanan Locke için bunun nedeni, gücün tamamen siyasi yönetime ait olmasıdır. Dışsal (dünyevi) malların mülkiyeti onun yargılama yetkisindedir (Locke 1998: 23). Locke hem siyasi otoritenin hem de dini otoritenin etkinlik alanlarını ve görevlerini bu şekilde göstermiş olur. Her ikisinin de sınırlarını net bir biçimde belirleyen Locke bu sınırların aşılması halinde, ne kiliselerin ne de devletlerin din nedeniyle birbirlerinin sivil haklarına yani hayat, özgürlük ve

mülkiyetlerine tecavüz etme yetkisine sahip olmadıklarını belirtir. Çünkü egemenliğin zorla tesis edilemeyeceği ve dinin silah gücüyle yayılamayacağı düşüncesi üstün gelmedikçe, insanlar arasında ne dostluk, ne barış ne de güvenlik tesis edilebilir (Locke 1998: 28).

Locke, bir insanın Tanrı'nın belirlediği kurallara uymasını zorunluluk olarak görmesine rağmen, hatalı inanç ya da aykırı ibadet şekillerinin başka insanların haklarını çiğnemediği gibi haklarına zarar da vermeyeceğini ileri sürer. Bu çerçevede yanlış inançta olduğu düşünülen kişiye iyiliksever öğütler ve şefkatle yaklaşmanın dışında bir baskı ve zorlama yapılamaz. (Locke 1998: 51). Çünkü her insanın kendisi hakkında mutlak yetkisi vardır. Başkaları zarar görmediği sürece bir insanın inancı kimseyi ilgilendirmemelidir. Ateistlere karşı hoşgörü konusunda biraz gönülsüz olan Locke, onların Tanrı'yı reddettikleri için toplumsal bağlara, sözlere dikkat etmeyeceklerini ama başkalarına zarar vermemeleri koşuluyla hoşgörüden nasiplenmeleri gerektiğini söylemektedir.

Locke, hoşgörü kavramı ile esas olarak kilisenin devlet karşısında özgürlüğü üzerinde durmaktadır. Çünkü ona göre tehlike kilisenin siyasal alana karışmasından çok devletin din üzerindeki hakimiyetidir. Devleti ve dini özdeşleştiren, dini devlete bütünüyle tabi kılan Hobbes ve Rousseau'ya karşıt bir düşünce içerindedir. Devletin tamamen laikleşmesi gerektiğini söyleyen ilk düşünür olması Locke'u önemli kılmaktadır.

Genel olarak liberal geleneğin bir özelliği olan “farklılıklara hoşgörülü davranma”yı Locke inanç özgürlüğü çerçevesinde görmektedir. Locke'un dönemi itibarıyla bakıldığında, ister Hristiyanlığın kendi mezheplerine ya da Müslümanlığa veya Yahudiliğe hoşgörülü olmayı önermektedir. Locke inanç konusunda, hiç kimsenin en başta siyasi otoritenin ve başkalarının baskısına, zorlamasına maruz kalmadan özgürlüğü savunmaktadır. Ama bu özgürlük yine inanan insanların inançları doğrultusunda kimseye zarar vermemek şartını içermektedir.

II. 3. JEAN JACQUES ROUSSEAU (1712- 1778)

Rousseau düşünceleriyle, ekonomik ve toplumsal alt yapısını 19. yüzyılda bulacak olan bir ideolojinin öncüsü olması nedeniyle çağının ilerisinde kabul edilir. Diğer yandan bu yoldaki düşüncelerini uygarlığın eşitsizliğine bir tepki olarak, ilkel toplumlara duyduğu özleme dayandırdığı için de çağının gerisinde kalmış bir düşünür olarak görünür. Rousseau akli her şeyin üzerinde tutan Aydınlanma geleneğine karşı çıkmaktadır. Uygarlığın insanca değerleri bozduğuna inanmaktadır.

Doğaya dönüş, yurttaşlığın övgüsü, özgürlüğün yüceltimi, halk istencinin bireysel hakların üstünde tutulması Rousseau'ya atfedilen çeşitli kavramlardan birkaçıdır. Bunların kimileri desteklenmiş, kimileri de şiddetle eleştirilmiştir. Rousseau düşüncesinin çelişkilerle dolu olduğunu hatta düşünce niteliği taşımadığını ileri sürenler vardır. Bu eleştirilerle erken karşılaşan Rousseau, Malesherbes'a yazdığı bir mektupta düşüncelerinin sistemli bir birliği olduğunu, siyasi düşüncelerinin tek bir dizgenin kesitleri olduğunu ileri sürer (Raynaud- Rials 2003: 724). Monk ise Rousseau'nun siyasal düşüncesini şaşırtıcı ve kafa karıştırıcı olarak değerlendirirken 20. yüzyıl kitle toplumlarında görülen liberal ve totaliter etkilerin yaşamımızdaki anlamsızlık ve baskının kendini içten içe bilincimizde hissettirdiği korkunçluğu da duyumsattığını belirtmeyi ihmal etmez, çünkü Rousseau, Antik dönemin sadeliği ve masumlüğünü aramaktadır (Monk 2004: 199). Rousseau'nun siyasal düşünceler tarihindeki yerine ilişkin tüm bu tartışmalar esas olarak, Monk'un yorumladığı gibi liberalizm/ totalitarizm çerçevesinde yoğunlaşmaktadır. Bazı Rousseau yorumcuları, onun kuramını doğal hukuk içerisinde görerek liberal geleneğe dahil ederler. Başka bir grup yorumcu ise, Hegel'in öncülerinden biri olarak totaliter düşüncenin temsilcisi olarak görürler. Genel iradeye (isteme) tanıdığı konum açısından Rousseau'nun Hegel'e yakın düşünülmesi, genel irade ile devlete tanınan gücün artmasına ve dolayısıyla bireyin toplum içindeki yerinin azımsanmasıdır (Savran: 1987: 19) Rousseau'nun genel düşüncesi modernliğin kültürel formlarının doğamızı ezip geçtiği, bizi bozduğu üzerinedir. O, insanın tüm yaşamı boyunca kurumlar tarafından esir edildiği düşüncesindedir (Rousseau 2009: 10).

Rousseau, Locke’a atfedilen sistematik bireyciliğe karşı düşüncelere sahiptir. Bu felsefeye göre, toplumsal bir zümrenin değeri, üyelerine, özellikle de bireyin mülk edinme ve kullanma hakkına ilişkin olarak sağladığı mutluluk ve tatmine bağlıdır. İnsanlar akıllı bir bencillik ve bireysel çıkarlarının tatlı hesaplarıyla işbirliği yapmaya itilmektedir. Topluluk temelde faydacıdır, kendi içinde bir değeri olmadığı halde, değerleri korumakta iken evrensel bir bencillik dürtüsüne dayanmaktadır. Üyelerinin de rahat ve güvenliğine katkıda bulunmaktadır. Çok haklı olarak Rousseau bu felsefenin Hobbes’a olduğu kadar Locke’ta da görülenin tersine, aslında bireylerde değil “toplum kişilerine” ya da “egemen adı verilen ahlaki kişilere” ait olduğu iddiasındadır (Sabine 1969: 270). Rousseau için kişiler birbirlerinden kopmuş bireyler olarak değil, yurttaş ya da uyruklar olarak savaşırlar.

Rousseau’yu bireysellikten kurtulma düşüncesinde ve genel dünya görüşünün oluşmasında derinden etkileyen Platon’dur. Bu etkiyle Rousseau, siyasi uyrukluğun esasen ahlaki olup ancak ikinci derecede bir hukuk ve iktidar sorunu olduğunu ileri sürer. Rousseau’nun Platon’dan aldığı varsayım (ki bu daha önemlidir) ise, topluluğun, kişiye ahlakını veren başlıca kurum olduğudur. Dolayısıyla da bu en yüksek ahlaki değeri ifade eder (Sabine 1969): 271)

Rousseau’nun eleştirilere maruz kalmasının temel sebebi olarak Aydınlanma düşünürü olmasına rağmen Aydınlanmaya atfedilen değerlere ve özelliklere karşı çıkan yönü olduğu düşünülebilir.

II. 3. 1. Doğal Durum

Doğal durumun Hobbes ve Locke’da olumsuz bir durum olduğu söylenebilir. Bu düşünürlerde doğal durumu belirleyen olgu, tek çözüm yolu “güçlü Leviathan” olan bir iç çelişkidir. Çünkü herkesin eşit derecede birbirinin malına canına zarar verebilme özgürlüğünün getirdiği güvensiz yaşam ancak güçlü bir devlet otoritesini gerekli hale gelmesine yol açar. Oysa Rousseau, bu haliyle sivil toplumun, Hobbes ve Locke’un sivil toplumdan anladıklarının tam tersine içsel bir çelişkiyle damgalanmış olduğunu, doğal durumun ise, bu çelişkiden arındığını düşünmektedir. Rousseau’ya göre doğal durumdaki insan, sonsuz derecede bağımsız olduğu için mutlu, sivil toplum halindeki

insan ise sınırsız ölçüde bağımlı olduğu için mutsuzdur. Dolayısıyla Rousseau uygar toplumun, insanlığın daha ileri bir aşamasına geçilmesi yoluyla değil, kökenlere, insanlığın ilk geçmişine dönülmesiyle aşılabileceğini ileri sürmektedir. Bu nedenle, doğal durum Rousseau’da olumlu bir ölçüt olarak düşünülmektedir. Öte yandan Rousseau rastlantısal bir zorlamanın insanı doğal durumu terk etmek zorunda bıraktığını ve bu gelişimin insanı artık o mutlu döneme yeniden dönmesini olanaksız kılacak şekilde dönüştürdüğünü kabul etmektedir. Bunun sonucunda da, “iyi hayat nedir?” sorusuna Rousseau’nun verdiği yanıt şudur: İyi hayat, insanlığın doğal duruma mümkün olduğu ölçüde yakın olduğu bir düzenin kurulmasıyla sağlanabilecek bir hayattır.

Rousseau yorumcuları, onun “doğal durum” dediğini üç farklı biçimde değerlendirmektedir. Gerçekçi yoruma göre, Rousseau’nun “doğal durum” dediği, tarihin başlangıcında görülen gerçek, antropolojik bir olgudur. İlkesel yoruma göre ise, “doğal durum” bir varsayımdan ibarettir. Üçüncü yorum ise, Rousseau’nun bu iki yorum arasında gidip geldiğidir (aktaran Silier 2007: 50). Rousseau düşüncelerini büyük ölçüde doğal durumun betimlemesine dayandırdığı için bu görüşlerden hangisinin onu daha iyi yorumladığını saptamak önemlidir. Örneğin gerçekçi yorum doğruysa, bu durumda, antropolojideki çalışmalara bakarak, bütün gelişkin memelilerin daima topluluk içinde yaşadığını gösterdiği için, tarihte insanın toplumsallaşmamış olduğu bir doğal durum tezi reddedilecektir. Rousseau, insan doğasının tarihsel olarak değiştiğini kabul ettiği için, onun doğal durum anlayışını yalnızca kuramsal bir varsayım olarak kabul edebiliriz.

Rousseau insanı tanımak amacındadır. Bunun temel nedeni ise, günümüz uygar insanının bu aşamaya gelmeden önceki safhasını, insanın ilk durumunu, doğa durumunu açıklamaya çalışır. Bunu yaparken o doğa durumu hakkında, yukarıda bahsi geçen kuramsal doğa durumunun gerçeklikte hiç yaşanmadığını “artık varolmayan, belki de hiç var olmamış ama gene de şimdiki durumumuzu yargılamak için hakkında doğru kavramlara sahip olmak amacı” (Rousseau 1986: 81) ile insanın hem fiziksel hem de ahlaki olarak doğal durumunu açıklamaktır.

Rousseau varsayımsal olarak düşünüp açıklamaya giriştiği insanın doğal durumunun ne olduğu konusunda, kendisinden önceki filozoflarında incelediğini fakat onların da bu doğal hale ulaşamadıklarını söylemektedir:

Kimileri insan doğasında, haklı haksız kavramlarının bulunacağını varsaymakta duraksamamışlar, kimileri herkesin kendine ait olanı koruması doğal hakkından bahsetmiş, ama “ait olmak” sözünden ne anladıklarını açıklamamışlardır. Kimileri en güçlü olana, daha zayıf üzerinde bir otorite tanıyarak, hükümetin hemen doğduğunu kabul etmişler, bunu yaparken insanlar arasında “otorite” ve “hükümet” sözlerinin manası var olmadan önce geçmesi gereken zaman üzerinde düşünmemişlerdir. Sonunda hepsi de gereksinme, açgözlülük, baskı, istek ve gururdan aralıksız söz ederken, toplumda edinmiş oldukları fikirleri uygarlık öncesi doğal hale aktarmışlar; vahşi insandan söz açmış fakat uygar insanı anlatmışlardır (Rousseau 1986: 88).

Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*’nın Önsöz’ünde doğal insanı bütün çıplaklığıyla göstermek amacıyla olduğunu söylemektedir. Bu nedenle de adım adım ilerleyerek toplumsal insandaki sosyal olan her şeyi soyutlayarak doğal insanı ortaya çıkarmayı hedefler. Rousseau, bu soyutlama sürecinde (tarihdışı olan doğal durumdaki insanın) toplumsal insanın “sonradan edinilmiş” özelliklerini bir yana bırakarak yani bu insanı toplumsal belirlenimlerden soyutlayarak doğal olana varmayı amaçlamaktadır. Çözümlemeye çalıştığı, aradığı ‘eşitsizliğin kaynağı’dır.

Rousseau’nun doğal durum betimlemesine baktığımızda, doğal durumdaki insanın, çevresine diğer canlılardan çok daha uyumlu olduğunu görürüz. Bunun nedeni, insanın kendine özgü bir içgüsüdü olmaması nedeniyle çevresindeki canlıları gözlemleyip taklit edebilmesidir. Bu, insanı tüm canlılardan üstün hale getirmektedir. Bunu sağlayan insanın yetkinleşme özelliğidir.

Doğal durumda insan özgürdür; diğer canlılarla karşılaşp karşılaşmamakla, onlarla savaşmak ya da kaçmak arasında seçim yapmakta tercihte bulunabildiği için özgürdür (Rousseau 1986: 96).

Doğal durumda insanlar arasında hiçbir ahlaki ilişki ya da kabul edilmiş görevler olmadığı için bu insanların iyi ya da kötü olmaları da beklenemez. Doğa hali, bizim

kendi varlığımızı korumak için gösterdiğimiz özenin başkalarına en az zarar verdiği durum olduğu için, barışa ve insan türüne en elverişli olan durumdur. Diğer yandan doğa durumundaki insan, iyi olmanın ne demek olduğunu bilmemektedir, bu nedenle kötü olmadığı da söylenebilir. Çünkü onun kötülük yapmasını önleyen şey, ne bilgilerinin gelişmesi ne de kanunların önleyiciliği değildir, tutkuların yatışması ve kötülüğün bilinmesidir (Rousseau 1986:117-119). Rousseau, doğal durumdaki “acıma” duygusu ile “iyilik” arasında yakın bir bağ görmektedir: Acıma duygusu doğal durumda, kanunların, törelerin, erdemin yerini almakta, zor durumdakine düşünmeden yardıma koşturan bir duygudur (Rousseau 1986:124). İyilik doğrudan doğruya doğal acıma duygusuna bağlıdır. İyilik, bilinç ya da mantık kökenli değildir. Sonuçta hiçbir kötülük yapmama arzusu doğal acıma duygusundan kaynaklanır. Bu aynı zamanda merhamet duygusudur. Doğal durumda da ahlakın temelinde merhamet duygusu yatmaktadır. Acıma duygusunun zayıflığa dönüşmemesi için bu duygunun tüm insanlığa yayılması gerekmektedir. O zaman ancak adalet duygusu ile birlikte acıma duygusu içinde oluruz. Çünkü Rousseau’ya göre, tüm erdemler için adalet, insanların ortak iyiliğine en çok yardımcı olandır (Rousseau 2009: 348).

Rousseau’nun tasvir ettiği doğal insan, bütün toplumsal unsurlardan soyutlanmış insan olarak karşımıza çıkar: Ormanlarda aylakça dolaşan, hiçbir hüneri olmayan, evi barkı, savaşları, bağlantıları olmayan, hemcinslerine hiç zarar vermeye gereksinim duymayan, az sayıda tutkusu olan, kendi kendine yeten ve sadece bu özelliklerle yaşamını idame ettirecek kadar bilgilere ve uygun duygulara sahip olması onun özellikleridir (Rousseau 1986: 128). Doğal durumdaki insanda dilsel iletişim de yoktur. Çünkü kendi kendine yeten, başkalarına ihtiyaç duymayan insan diğer insanlarla çok nadir olarak karşılaştığı için bir iletişiminin olması da beklenemez.

Rousseau’nun doğal durumu ve doğal insanı için zaman unsuru ya yok ya da zamanın durdurulmuş olduğu gibi genel bir kabul sayılması gerekmektedir: Çünkü herhangi bilgi birikimi ve aktarımı olmamaktadır. Rastlantı şeklinde bir şey keşfedilse bile, yalnız yaşayan ve neredeyse diğer insanlarla hiç karşılaşmayan doğal insanın aktaracağı bir bilgi de olmamaktadır. Eğitim ve ilerleme yoktur. Her sanat onu bulanla birlikte yok

olmaktadır. Rousseau'nun ifadesiyle, yüzyıllar hep ilk çağların kaballığı ve yontulmamışlığı ile akıp gitmektedir (Rousseau 1986:128).

Doğal durumda, güçlünün güçsüz üzerinde baskı unsuru olmasından da bahsedilemez; çünkü doğal durumdaki insanların gereksinimleri çok azdır. Hiçbir şeyi olmayanlar arasında bir üstünlük olamaz. İnsanları karşılıklı bağımlılık ve karşılıklı gereksinimler birleştirmedığı sürece (toplumsal olma) doğal durumda eşitsizlik çok az hissedilir. Bu insan başkalarından tümüyle kopuk ve yalıtılmış bir biçimde yaşar. Bu *yalıtılmışlık* onun gereksinimlerinin çeşitlenmesinin önüne geçmektedir. Rousseau'ya göre, bu insanın gereksinim duyduğu şeyler elinin altında o kadar boldur ki, bunlardan daha çok elde etme arzusu için gerekli bilgi derecesinden o kadar uzaktır ki onun ne öngörüye ne de meraka sahip olmasına olanak yoktur. Hiçbir gelecek fikrine sahip olmadığı içinde, gündelik yaşam duygusuna teslim olur (Rousseau 1986: 106). Aralarında herhangi bir iletişim bağı olmayan doğal insan ahlak ve hukuk dolayısıyla da “iyi”, “kötü”, “adalet” gibi kavramalara dair bir fikir sahibi de değildir. Öte yandan, ne kibir ne itibar ne saygı ne de küçük görmeyi bilmektedir. Adalet fikrinin yokluğu aynı zamanda “benim”-“senin” düşüncelerine de yer vermemektedir (Rousseau 1986: 125).

Rousseau'nun doğal durum tasvirinde belli bir sosyal ilişkiye yer verilmediği için *üretim* de yok sayılmaktadır. Üretim yapmayan insan imgesi, doğa kuramcıları arasında yalnızca Rousseau'ya özgüdür. Rousseau için doğal insanın gereksinimleri ile olanaklarının örtüşmesi nedeniyle, en temel gereksinimlerini karşılamak için üretim yapmak zorunda olmadığı anlamına gelmektedir. (Savran 1987: 47).

Rousseau'nun varsayımsal olarak düşündüğü doğal durumdaki üretim yokluğu antropolojik çalışmalarda hep bir eksikliği ifade etmek için kullanılır. Antropolog Pierre Clastres'e göre, arkaik toplumlar her zaman olumsuz bir biçimde, devletten yoksun toplumlar, tarihten yoksun toplumlar diye, yani bir eksikliğe göre ele alınırlar. Bu toplumların ekonomik durumu da bir eksiklik ifadesi olarak kullanılmaktadır. Bu saptamayla, üretim fazlasının piyasaya sürülmesi olan pazar ekonomisini bilmedikleri söylenmek isteniyorsa; bu durumda, sağduyu sahibi kimseler, artideğer yoksa, pazarın ne gereği var diyebilirler. Oysa geçim ekonomisi fikri, örtük olarak şu savı içerir: ilkel

toplumlar artıdeğer üretmiyorlarsa, bunun nedeni, bu artıdeğeri üretmek gücünden yoksun olmaları, yani meşguliyetlerinin çokluğu yüzünden ancak yaşamaları, geçinmeleri için gerekli en az miktarı üretmeleridir. Vahşilerin sefaletini belirtmek için çizilen çok etkili bir tablodur bu. Ve ilkel toplumlardaki durağanlığı, besin aramakla bu sürekli yabancılaşmadan kurtulmak konusundaki yetersizlikleri açıklamak için teknik altyapı yokluğuna, teknolojik geriliğe işaret ederler (Clastres 1991: 154). Clastres bu akıl yürütmeyi doğru bulmayarak, Rousseau'nun doğal durumdaki insan tasvirine uygun bir açıklama getirmektedir:

Peki gerçek durum nedir? Teknik deyince, insanların doğa üzerinde mutlak bir egemenlik kurmak için değil de doğal çevre üzerinde *uyumlu* ve *ihtiyaçlara uygun* bir egemenlik kurmak için kullandıkları yöntemlerin bütününe anlıyorsak, o zaman, ilkel toplumların teknik geriliğinden söz edemeyiz: İhtiyaçlarını karşılamak konusunda, ilkel toplumlar da, ulaştığı düzeyle övünen sanayileşmiş ve teknik toplum kadar yeterlidirler (Clastres: 1991: 154).

İlkel toplum insanı, hayatta kalabilmek için sürekli yiyecek aramakla geçen hayvansı bir yaşam sürmek zorunda olmadığı gibi, yaşamını sürdürmek için gerekli olanı şaşılacak kadar kısa sürede çalışarak elde etmektedir. Günde üç saatlik bir çalışma topluluğun ihtiyaçlarını karşılıyorsa neden daha çok çalışmak ve üretmek istesinler? Bu onların ne işine yarayacak? Ürün fazlasını ne yapacaklar? İnsanlar ancak mecbur bırakılırlarsa gerekli olandan fazla çalışırlar. Doğal durumdaki insan için, devletsiz toplum ekonomisinin işleyişinde, zengin fakir ayrımı yapmayı gerektirecek hiçbir şey yoktur, çünkü hiç kimse komşusundan daha fazla çalışmaya, daha fazlasına sahip olmaya, daha üstün görünmeye istekli değildir; herkesin kendi maddi ihtiyaçlarını karşılayacak durumda olması ve zenginliklerin özel mülkiyet yaratacak şekilde birikmesini sürekli engelleyen bir mal ve hizmet mübadelesinin bulunması, aslında güç isteğinden başka bir şey olmayan sahip olma isteğinin doğmasına izin vermemektedir (Clastres 1991: 157-164). İleride Rousseau'nun toplumsallaşma bahsinde göreceğimiz gibi özel mülkiyetle beraber “çalışmak” uygar toplumda zorunlu hale gelecektir. Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'ndeki “yurttaş”, daha fazla emek isteyen bir iş bulmak için terlemek, koşmak, ölünceye kadar çalışmak zorunda kalacaktır. *Emile*'de ise, toplumsal insanın görevi çalışmaktır. Rousseau'ya göre, zengin ya da yoksul, güçlü ya da güçsüz olsun, her işsiz vatandaş bir dolandırıcıdır (Rousseau 2009: 258).

Doğal durumdaki yalıtılmış insanın ayırıcı özellikleri *özgür olmak* ve *yetkinleşme* yetisine sahip olmaktır. Bu yeti, şartların da yardımıyla, bütün öteki yetileri geliştirir. Fakat Rousseau'ya göre, bu ayırt edici yeti insanın bütün felaketlerinin kaynağıdır: Doğal durumda masum ve sakin günleri zamanın zoruyla çekip çıkaran da bu yetidir. İnsanın bilgilerini ve hatalarını, rezalet ve erdemlerini de yüzyıllar boyunca ortaya çıkaran bu yeti, en sonunda insanın kendi kendisinin ve doğanın zorbası haline getirmektedir (Rousseau 1986: 104). Gereksinimlerimizin harekete geçirdiği tutkular aklı bilmeye, bilgiler de ilerlemeye, dolayısıyla da yetkinleşme faaliyeti içine sokmaktadır. Rousseau yetkinleşme yetisinin zamanın durduğu doğal durumda bir gizilgüç olarak var olduğunu, tarih başlayana kadar, yani insanı siyasal topluma yönelten sürece kadar, bu yeti harekete geçmemektedir. Çünkü doğal insanın ruhunu harekete geçirecek şaşırtıcı hiçbir şey olmadığı gibi, onda hiçbir *gelecek* fikri de yoktur. Gündelik yaşamın basit dürtüleri onun maddi gereksinimlerini aşmamaktadır: İhtiyaçları cinsellik, yiyecek ve dinlenmeden ibarettir.

II. 3. 2. Uygar Toplumun İnsanı

Rousseau'ya göre, uygar toplumun başlangıç anı şu cümlenin söylendiği andır: “Bu bana aittir.” Bu ifade “doğal durum” ile “toplum yaşamı”, “doğal insan” ile “uygar insan” arasındaki sınıra işaret eder. Artık “uygar insanın tarihi” de başlar. Bu ikilikler arasında duran da “mülkiyet” kavramıdır. Bu ilk uygar edim aynı zamanda temel iletişimin taşıyıcısı ‘dil’in devreye girişidir de. Çünkü doğal durumda insanlar arasında iletişimin yok denecek kadar az olduğunu söyleyen Rousseau bu ifadeyi kullanan ilk uygar insanın, diğerlerini inandırmak için güçlü bir retorik kullanması gerektiğini düşünür. Diğer yandan “mülkiyet”, Rousseau'ya göre, savaşların, cinayetlerin, yoksulluğun, korkunç olayların da nedenidir (Rousseau 1986:135). Bir toprak parçasını çevirip sahiplenilen insan için artık *yetkinleşmenin* önü açılmıştır. *Akl* artık arzuların hizmetindedir. Ardı sıra gelen ve giderek artan *gereksinimlerin* tatmin edilmesi yönünde işlev görecektir. Mülkiyet edinme arzusu da en başta gelmektedir

Mülkiyet fikri ise birdenbire ortaya çıkmış değildir. Mülkiyet bilgilerin, hünelerinin çağlar boyu ilerlemesi ve aktarımı sonucu ortaya çıkar: İnsanın ruhsal gereksinimlerinin

artışı yine insanlar arasındaki eşitsizliğinde önünü açar. Bunun kökeninde “kıyaslama” vardır.

Rousseau’ya göre, doğal durumdaki insan temelde “kendi varlığını koruma” ve “türünü devam ettirme” duyguları içinde iken çevresindeki diğer hayvanlarla ve iklimsel problemlerle mücadele etmek için bedenini daha çevik yapmak, ok yay yapmak, balık tutmak gibi becerilerini geliştirmek gibi hüneler edinir. Bu bilgi ve becerileri onun kendisiyle gurur duymasına yol açar. Diğer canlılardan üstün olmaya başladığının da farkındadır artık çünkü kıyaslama yapmaktadır.

İlk toplumsallaşma birimi olarak, ‘aile’yi gören Rousseau, aileler arasındaki, en hızlı koşan, en güzel, en güçlü gibi kıyaslamaların eşitsizliğe ve aynı zamanda kötülüğe doğru ilk adımlar olduğunu söylemektedir (Rousseau 1986: 143). Rousseau’ya göre diğer insanlara oranla daha iyi şartlara sahip olanlar gururlanırken, diğerlerinin utanma, aşağılanma ve kıskançlık duygularına kapıldıkları için geri kalanların mutluluk ve temiz ahlak bozulur. Rousseau insanın iç sesini yitirmesini gurura, kendini beğenmişliğe bağlar. Başkalarının bizi nasıl değerlendirdikleri önemsenmeye başladığı anda kişi artık doğal davranışı, kendi olmayı bırakarak sahici olmayan bir ahlaklılık oyunu oynamaya başlar. Rousseau uygar insanın hiçbir erdeme sahip olmadan bütün erdemlere sahipmiş gibi görünmek ustalığına, bilimler ve sanatların ilerleyişi ile eriştiğini söylemektedir (Rousseau: 1998: 21).

Rousseau’ya göre, bilim ve sanatlar varlık nedenlerini dinin yasakladığı şeyleri yapmaya borçludurlar; oysa doğuşlarını erdemlere borçlu olsalardı her birinin üstünlüklerinden daha az kuşku duyulurdu. Tüm bilimlerin temelinde insanın kendini beğenmişliğini, övünmesini, üstün görme tutkusunu gören Rousseau’ya göre matematik cimrilikten, fizik boş bir meraktan, boş inanç söylevcilik, kin, ikiyüzlülük ve yalandan doğmuştur (Rousseau 1998: 36).

Rousseau’ya göre bu kadar bilim dalı çeşitliliği, ilerlediği düşünülen bilgi birikimi bizlerin gerçek üzerinde tam bir yargıda bulunmamıza da bir ölçüt verememektedir. Çünkü hakikat parçalanmıştır. Sonuçta bilimlerin ve sanatların kazandırdığı bir şey

olmadığı gibi kaybettirdikleri, bireyin gerçek varoluş biçimidir: Toplum içinde insan başkalarının uygun gördüğü biçimde davranmak zorunda kaldığı için, kendi gerçekliği ile görünmek zorunda olduğu biçim arasında bölünmüştür. Mutlak benin yanı sıra göreceli bir varoluşa sahiptir.

Rousseau'ya göre,

Bilim ve sanatların ilerleyişi yetkinleşme yetisinin sınırlarına varılan noktadır, bencil çıkarlar uğruna akıl etkin kılınmış, zeka varabileceği olgunluk sınırlarına varmıştır. Herkesin rütbesi ve kaderi zekaya, güzelliğe ve değere, yeteneklere ve güce göre düzenlenir bir hal almıştır. Bu nitelikler saygı çekebilecek biricik nitelikler olduğu için hemen onlara sahip olmak ya da sahipmiş gibi görünme isteği, toplumsal insan çıkarı uğruna olduğundan farklı görünmeye “olmak” ve “ görünmek” ilişkisinde aslından uzaklaşmıştır (Rousseau 1986: 151).

Toplumsallaşan insan (uygar insan) temelde kendi kendine yeterliliğini ve sahiciliğini kaybeden insandır. Uygar insan, toplum içinde yeterliliğini sağlamak, kendini güvende hissetmek için diğerlerinin gözünde itibar kazanmayı arzular. Bu da ondaki kendini sevme duygusunu, yapay bir duygu olan bencillik duygusuna çevirir, artık bütün hedefi toplum içinde varoluşunu en üstün düzeye getirmeye yöneliktir. Rousseau'ya göre, arzu nesnesine ya da ulaşılacak istenen mevki için çoğu zaman iyi dilek ve içtenlik maskesi de kullanan toplum içindeki insandır (Rousseau 1986: 152). Bitimsiz ve tatminsiz bir şekilde, daha “ünlü”, “başarılı”, “akıllı”, “bilgili”, “zengin” olmak gibi arzuların peşinde koşulur ama başkalarının gözünde yücelmek pahasına iç huzur ve erdemli yaşama kaybedilir. Mutlu yaşam; erdemli, basit ve sade yaşamdır. Rousseau, insanların kendi içinde bulabileceği mutluluğu, kendimizi başkalarına beğendirmede aramanın anlamsız olduğu düşüncesindedir (Rousseau 1998: 54). Edebiyatı kastederek, yazma sanatının sonrasında düşünmek sanatının doğduğunu söyleyen Rousseau, Musa'larla düşüp kalkan insanların bunun yararını kısa sürede gördüğünü, böylece insanların birbirlerinin hoşuna gitmek için karşılıklı övgü yarışına girdiklerini söylemektedir (Rousseau 1998: 20).

Bu noktada bizleri düşünceye sevk eden bir durum vardır. Eğer Rousseau'ya kulak verecek olursak, arzuların harekete geçirdiği akıl amaca ulaşmak için içtenlik, iyi dilek

maskesi de kullanacaksa büyük bir güven bunalımı yaşanır. Hiç kimse bir diğerrinin davranışından, söylediklerinden emin olamaz. İçinde yaşanan toplumun genel bir paranoya içinde olması gerekir. Sevgi, dostluk, dayanışma, aşk gibi kavramların paylaşılmasında bir sahicilik şüphesi (günümüzde de pek farklı değildir) hakim olur. Rousseau'nun açıklaması, kişinin kendi gerçekliği ve görünmek zorunda olduğu biçimin oluşturduğu ikilikte, bu ikinci düzlem ortaya çıkmadan önce insan doğası temelde, şimdi olduğundan daha iyi değildi; ama insanlar birbirinin ruhunu kolaylıkla görebilmenin güvenliğini taşıyorlardı (Rousseau 1998:22) şeklindedir. Uygarlık adına bizlerin yaşamında: Kuşku, güvensizlik, soğukluk, çekingenlik, nefret ve ihanet gibi kötülükler bilim ve sanatların bize verdiği erdemsizliğin öğeleri olmaktadır.

Hırs, bencillik, yarışçılık, çıkar çatışması, kıskançlık, ikiyüzlülük gibi doğal insanda olmayan ruhsal duygular toplum yaşamı ile edinilmiş ve bütün bu kötülükler mülkiyetin ilk tahrip alanı olup, doğmakta olan eşitsizliğin de ayrılmaz unsurları halini almıştır.

Rousseau'ya göre, doğal insanın temel gereksinimlerini karşılayarak sürdürdüğü özgür, sıhhatli, mutlu ve iyi yaşam toplumsal yaşamın ilk adımında insan ruhunda yozlaşma olarak kendini göstermektedir.

II. 3. 3. Ekonomik Yozlaşma: “İnsan Etinin Tadı”

İnsan psikolojisindeki büyük değişim, doğrudan doğruya kendini ikinci büyük adım olarak özel mülkiyetin yarattığı eşitsizlik olarak gösterir. Rousseau'nun mülkiyet fikri “hırsızlık” ile başlar. Çünkü “bir toprak parçasının etrafını çevirip, burası benim” diyen kişi o ana kadar herkesin olan, ortak bir mülkün bir parçasını alıyor demektir. Diğer yandan bu kişi aynı zamanda cesur, güçlü ve akıllı sayılmalıdır. Çevresindekilerin güçsüzlüğünü, itiraz edemeyeceklerini, en azından onları ikna edebileceğini kestirmiş olsa gerekir; bu yetkinleşmiş bireydir, uygar toplumun da kurucusudur.

Rousseau'ya göre mülkiyetin, dolayısıyla da eşitsizliğin kökeninde devrim niteliğinde iki büyük etken vardır. Bunlar, tarım (buğday) ve demir cevherinin işlenmesidir (Rousseau 1986: 147). Yeteneklerin farklılığı, demirin kullanımı ve besin tüketiminin

dengede olduğu bir durumda eşitliğin korunması mümkün olabilirdi. Fakat en güçlünün ve en yeteneklinin daha fazla iş yapması sonucunda en fazla payı alması ve diğer yandan en zeki olanın emeği azaltmak için aletler bulması, eşit çalışmalarına rağmen doğal eşitsizliğin değiş tokuş ile iyice bozulmasına yol açmaktadır.

Rousseau'ya göre,

Bir kişinin elinde iki kişiye yetecek kadar yaşam araç gerecine sahip olmasının faydalı olduğunun fark edildiği andan beri eşitlik kayboldu, mülkiyet işe karıştı, çalışma zorunlu oldu, geniş ormanlar insan teriyle sulanması gereken, köleliğin ve sefaletin derhal filiz verip ekinlerle birlikte arttığı hoş ve güleç kırlar haline geldi (Rousseau 1986: 146).

Mülkiyet doğrudan doğruya, zengin- yoksul, güçlü- güçsüz, efendi- köle ilişkilerinin doğmasına neden olur.

Rousseau'ya göre,

Zayıflığın, gevşekliğin mülk sahibi olmalarını önlediği, belli sayıyı aşan kimseler hiçbir şey kaybetmeden fakir düştüler. Çünkü etraflarında her şey değiştiği halde sadece onlar değişmemişti. Geçimlerini zenginlerin elinden alıp, kabul etmek ya da saldırıp kapmak zorunda kaldılar. İnsanlar arasında huyunun değişikliğine göre hükmetmek, kulluk ya da zorbalık, çapulculuk doğmaya başladı. Zenginler, kendi paylarına hükmetmek zevkini tadar tatmaz, başka zevkleri küçük görmeye başladılar, eski kölelerini kullanarak yeni kölelere boyun eğdirirken, komşularını kullandırmaktan başka bir şey düşünmez oldular. İnsan etini bir defa tadınca, başka bütün yiyecekleri geri çeviren aç kurtlar gibiydiler (Rousseau 1986: 153).

Böylesi bir gelişme Rousseau'ya göre, insan türünün bayağılaşmasına, alçalmasına, yıkılmasına yol açan kapıyı ardına kadar açar. İnsan türü, edindiği kazançlardan vazgeçemediği için mutsuz olmasına rağmen bundan geri dönememektedir. Bütün insanlar dizginlerinden boşanmış tutkuların esiri haline geldiği için, doğal merhameti ve adaletin henüz zayıf olan sesini boğarak hasis, cimri ve kötü kişilere dönüşürler.

Bayağılaşan, düşkünleşen insan türü içinde gasp yoluyla elde ettikleri mülklerin güvenliği telaşına düşer zenginler, meşru bir çıkış yolu bulmakta gecikmezler. Hiç

kimsenin malının ve canının güvenliğini olmadığı savından hareketle, zayıfları baskıya karşı koruyacak, herkesin kendine ait olan, üzerinde tasarrufta bulunabileceği, herkesin uymak zorunda olacağı, birliğin bütün üyelerini koruyacak, zengine ve fakire ödevler yükleyerek barış ve adaleti sağlayacak, bilgece yapılmış yasalarla yaşayalım, önerisini getirirler (Rousseau 1986: 155). Böylece zenginler kendilerine yönelik tehdit edici güçleri etkisiz kılarlar. İnsanlığın o güne kadar tasarlamış olduğu en ince plan bulunmuş olur. Genel anlaşma ile mallarını güvence altına alan zenginlere karşı özgürlüklerinden başka bir şeyi olmayan fakirler ise bu anlaşma gereği özgürlüklerinden kolayca vazgeçebilecekler midir? Rousseau'ya göre, en bilge kanun koyucuların bütün çalışmalarına rağmen politik kurum, yetkinlikten her zaman uzak kalmıştır (Rousseau 1986: 159). Dolayısıyla, yapılan bu sözleşme Rousseau'nun gözünde eşitsizliği sürekli kılmanın bir yolu olmuştur.

Medeni hukukun yurttaşların ortak kuralı haline gelmesi aynı zamanda devletler hukukunun da önünü açar. Bu durumda, büyük siyasi topluluklar (devletler) arasındaki savaşlar, cinayetler, erdemli bir hareket olarak algılanmaya başlanır. Rousseau'ya göre, insanlar genelde birbirlerini neden öldürdüklerini dahi bilmezler. En dürüst insanlara vatan savunması için öldürmenin bir ödev olduğu öğretilmektedir (Rousseau 1986: 157).

Zenginlere yeni güçler kazandıran fakat zayıfları yasalarla bağlayan sözleşme, doğal özgürlüğün dönüşü olmayacak bir şekilde yok olmasına neden olurken, mülkiyet ve eşitsizlik zenginler lehine yasalarla tesis edilmiş olmaktadır. Bundan sonra insanların büyük bir kısmı çalışmaya, kulluğa ve yoksulluğa mahkûmken küçük bir kısmı da aylaklık ve lüks içinde yaşar.

Rousseau'ya göre, özel mülkiyetin ortaya çıkışı en başta, zengin- yoksul ayırımına neden olur. Toplum içindeki mevkiler de buna bağlı olarak güçlü ve zayıfı ortaya çıkarırken, güçlüler çıkarları doğrultusunda kendilerinin oluşturdukları keyfi erk ile de durumlarını yasalarla meşru kılmaya çalışırlar (Rousseau 1986: 169). Eşitsizliğin en üst noktası keyfi erkin yasalar çıkarılarak eşitsizliğin meşru hale getirilmesidir.

Tüm bu olup bitenler Rousseau için toplumun yozlaşması demektir. Çünkü varolan toplum koşullarında, biricik kanun en güçlüünün hükmetme kanunudur. Adalet ve iyilik kavramlarının ortadan kaybolduğu uygar toplumda, kimse bundan şikayet etmez. Mülksüz kalmış olanlara düşen pay sadece boyun eğmektir.

Bu noktada doğal durumdan çok farklı olan toplum durumuna (uygar toplum) gelinmiştir. Rousseau, bir halk topluluğunun ilk kuruluşundan (doğal durum) uzaklaşmış olmasının, kokuşmaya, yozlaşmaya başlamasının temel göstergesi olarak zenginliği görmektedir. Zenginlik soyluluğu, mevkileri, kişisel gücü ve değeri kısaca, bir insanın toplum içinde nelerle ölçüldüğünü gösterir. Çünkü zenginlik, eşitsizliğin temeli olup yukarıda sayılan eşitsizliklerin hepsini birden satın almaya hizmet etmektedir (Rousseau 1986: 171).

Doğal durumdaki insan huzurlu ve özgür iken uygar insan mutsuzluğa sürüklenir. Uygar insan, kin duyduğu büyüklere ve küçümsediği zenginlere yaltaklanmakta, onlara hizmeti şeref olarak görmekte, onların kendisini korumasından gurur duymakta, köleliğiyle kurum satmaktadır. Her zaman kendi kendinin dışında olan uygar insan, ancak başkalarının kanılarına göre yaşamakta, onların yargılarına göre kendi var oluşunun duygusuna erişmektedir. Fakat doğal durumdaki insan, kendini kendinde yaşamaktadır (Rousseau 1986: 176).

Rousseau (tek felsefi eseri sayılan) *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* 'nda, doğa halinde hemen hemen hiç bulunmayan eşitsizliğin, gücünü ve artışını insanların yeteneklerinden, aklın ilerlemesinden alarak sonunda mülkiyetin ve kanunların saptanıp yasalaşmasıyla hayat bulduğunu göstermektedir.

Sonuçta, mülkiyetin neden olduğu çatışma ve kavgalar, insanların bu kavgaları engelleyebilecek bir otoritenin boyunduruğu altında topluca yaşamayı kabul etmelerine ve bir sözleşme ile doğa durumundan uygar topluma (politik duruma) geçmelerine neden olmaktadır.

II. 3. 4. Yasa Gücü ve Yasacı

Rousseau eşitsizliğin kökeninde mülkiyeti görmektedir. Mülkiyetin varlığı doğrudan zengin- yoksul, efendi- köle, güçlü- güçsüzün doğmasının nedeni idi. Zenginliğin bir güç olduğu kabul edilirse bu gücün bir hak yaratıp yaratmadığı soruşturmasında Rousseau, gücün hak yaratamayacağını ileri sürmektedir. Çünkü güç, boyun eğmeyi getiriyorsa bu ancak istem ile değil zorunluluk ile olmaktadır. İnsan boyun eğmeye zorlanıyorsa, boyun eğmek zorunda değildir. Buradan Rousseau gücün herhangi bir hak yaratamayacağı sonucuna varmaktadır. İnsan ancak haklı bir gücün karşısında boyun eğebilir. Bu ise ancak Rousseau'ya göre halkın kendisinin belirlediği yasalarla oluşturulan sözleşmelerdir (Rousseau 1990: 17-18). Rousseau'ya göre kaba gücün ve buna bağlı olarak keyfi bir yönetimin yasal bir yönetim olabilmesi için halkın onu kabul etmesine ya da etmemesine bağlıdır. Yönetim ancak bu haliyle keyfi olmaktan çıkar. Kendi yasalarını yapan halk, katılımcı demokrasi ile politik bir topluma dönüşür. Bu ise etkin bir yurttaşlık kimliğinin doğuşuna yol açar. Bir toplum kendi yasalarınca yönetilirse bu hem politik özgürlüğü hem de özel çıkarların bir kenara itilmesini sağlayarak kamunun yararını ön plana çıkarır. Egemenlik halkın elinde meşruluk kazanmaktadır.

Rousseau için egemenlik devredilemez ve bölünemez niteliktedir. Çünkü genel istem bütün halkın istemidir. Bu bütün içerisinde özel istemlerin yolu açılacak olursa, genel istemin sağladığı eşitlik ortadan kalkabileceği gibi politik bütünlük de bozulacaktır (Rousseau 1990: 36). Çünkü genel istemin gerçekten genel olabilmesi için özünde olduğu kadar konusunda da genel olması gerekmektedir. Herkese uygulanmak üzere herkesten çıkmalıdır (Rousseau 1990: 41). Genel istem kişisel ve belirli bir konuya yöneldiğinde doğruluğunu da yitirecektir. Egemenliğin bir diğer özelliği de temsil edilemez oluşudur: Egemenlik genel isteme dayandığı için temsil edilemez, ya genel istemdir ya da değildir. Buna göre Rousseau milletvekillerini, milletin temsilcisi olarak değil, geçici işlerin yapılmasıyla görevli kişiler olarak değerlendirmektedir.

Egemenliğin işlevi nedir? diye sorduğumuzda, genel istemin görevi bütün yurttaşları eşit olarak görmektir. Ulusun bütünü tanımakta ve onu oluşturanlar arasında hiçbir

ayrım gözetmemektedir. Bu üstün astla değil, bütünün kendi üyelerinden her biriyle yaptığı bir sözleşmedir. Bu, sözleşme yasaya uygundur. Hak duygusuna dayanmaktadır. Temelinde kamunun yararı vardır. Rousseau yurttaşların sözleşmelere bağlı kaldıkları sürece, kendi istemlerinden başka kimsenin buyruğu altına girmemiş olacaklarını söylemektedir (Rousseau 1990: 43). Bu sözleşme ile oluşturulan yasalara boyun eğmek özgürlüğün de elde edilmesi anlamını taşımaktadır (Rousseau 1990: 30).

Rousseau'nun toplum sözleşmesi, insanların yeni güçler yaratamayıp bir araya gelip güçlerini birleştirerek kendilerini koruma amacıyla yapılmaktadır. Bu birlik Rousseau için eksiksiz ve tam olmaktadır. Çünkü geriye hiçbir üyenin isteyeceği bir şey kalmamaktadır. Aşağıda verilmiş olan sözleşme çerçevesi ile kişi kendine topluma bağlamaya söz vermektedir.

Üyelerden her birinin canını, malını bütün ortak güçle savunup koruyan öyle bir toplum biçimi bulmalı ki, orada her insan hem herkesle birleştiği halde yine kendi buyruğunda kalsın, hem de eskisi kadar özgür olsun. Özetle toplum sözleşmesi, her birimiz bütün varlığımızı ve bütün gücümüzü bir arada genel istemin buyruğuna verir ve her üyeyi bütünün bölünmez bir parçası kabul ederiz (Rousseau 1990: 26).

Rousseau için toplumsal bütünün ve bu bütünle yurttaşlar arasındaki birliğin oluşmasının odak noktası yasadır. Daha önce bahsedildiği gibi yasalara boyun eğmek özgürlüğü sağlamaktadır. Doğal düzen ile toplumsal düzen arasında belirleyici ayrım toplumsal düzende yasanın varolmasıdır. Yasanın sağladığı özgürlük ile, doğal durumdaki özgürlük birbirinden farklıdır. Çünkü özgürlük ancak bir “tabii olma” ile diğer bir anlamda boyun eğme ile kurulabilmektedir. Rousseau'ya göre, toplum sözleşmesinin boş bir laf olarak kalmaması için herkesin yasalara boyun eğmesi gerekmektedir. Eğer üyelerden biri genel istemi saymamaya kalkarsa bütün topluluk onu saygıya zorlayacaktır, bunun anlamı ise o kimsenin özgürlüğe zorlanmasıdır (Rousseau 1990: 29). Bu çelişkiyi Rousseau yasa ile çözmektedir. Ona göre, insanların buyruk almadan buyrukları yerine getirmeleri, başlarında efendi olmadan hizmet etmeleri ancak yasa ile mümkün olmaktadır. Diğer yandan Rousseau sözleşmeye kutsallık atfederek (Roussesau 1990: 28), boyun eğerek özgür olma çelişkisini yine yasacılara da bir insanüstülük atfederek aşmayı denemiştir.

Rousseau'nun ileri sürdüğü “özgürlüğe zorlanma” düşüncesi Monk tarafından bir paradoks olarak görülmemektedir. Monk'a göre, özgür olma hali, bireylerin ya da devletlerin bir eylemini veya koşullarını tanımlayabilecek bir sıfattır. Belirli eylemler, yapıldığı koşullar dikkate alındığında özgür olabilir ya da olmayabilir. Zorlama açıkça eylemlerin özgürlüğünü kaldıran bir koşuldur. Bu nedenle Rousseau'nun paradoksu sadece görünüşte ‘özgürlüğe zorlanma’dır. Rousseau ‘özgür eylemlerde’ bulunmaya zorlanmadan değil, ancak özgürlüğü (özgürlük koşulunu veya eylemini) tehlikeye atan eylemler açısından zorlanmadan söz etmektedir. Bu kesinlikle bir sorun değildir ve paradoks ancak görünüştedir (Monk 2004: 229).

Toplumsal özgürlüğün yasalara boyun eğilmesi ile sağlanacağını söyleyen Rousseau eşitliği, güç ve zenginlik derecelerinin herkes için aynı olması olarak değil, bu gücün hiçbir zorbalığa meydan vermemesi ve yasaların gerektirdikçe kullanılması diye tanımlar. Zenginliği ise hiçbir yurttaşın ne bir başkasını satın alacak (siyasal yönlendirmeye izin vermeyecek şekilde yorumlanmalıdır) kadar zengin ne de birinin kendisini satacak kadar yoksul olmaması şeklinde açıklayan Rousseau, bu tür bir eşitliğin sağlanabilmesi için büyüklerin mal, mülk ve saygınlık bakımından, küçüklerin de cimrilik ve açgözlülük bakımından ölçülü olması gerektiğini söylemektedir (Rousseau 1990: 64). Böylesi bir eşitlik fikrini, ham bir hayal olarak değerlendirenlere ise Rousseau, eşitliği bozma yönünde yaşananlara karşı eşitliğin koruyucusu olan yasaları ön plan çıkarmaktadır.

Yasayı yapan, insan doğasını bildiği halde, tutkulara kapılmayan, tutkulardan arınmış üstün bir zekâ sahibidir. Kendi mutluluğu için değil, toplumun mutluluğu için çalışan ve bundan sadece onur payı isteyen yine yasacıdır (Rousseau 1990: 53). Yasacının bu niteliklerini ileri süren Rousseau'ya göre ancak bu haliyle toplumsal kurumların en sağlam, en yetkin hale ulaşabileceğini, her yurttaşın tek başına (bir hiç olarak) değil de diğer yurttaşlarla birlikte bir şey yapabilecek yasa koyma işi de en olgun halini almış olmaktadır. Çünkü yasa yapıcılar halkın konuştuğu dili kullanmamalıdır. İnsanları sürükleyen ve inandırmanın ötesinde daha etkin bir ikna gücü olan tanrısal gücü kullanmaları gerekmektedir. Rousseau bunu bir mucize olarak değerlendirir ve yasacıların kararlarını (tanrısal güç nedeniyle) ölümlülere bildirmesini, onların sahip

üstün ruha bağlamaktadır. (Rousseau 1990: 54). Yasacı, siyasal anlamda gelişmemiş olduğu düşünülen halka, yasaları kabul ettirmede dayatma, felsefi akıl, kişisel çıkarlara uygunluk gibi sıradan araçları kullanmayıp devletin kuruluşunda etkin bir rolü olan tanrısallığı (kutsallık) kullanmaktadır. Rousseau bu çerçevede Machiavelli'den bir alıntıya yer vermektedir: “Gerçekte, hiçbir memlekette olaganüstü bir yasacı yoktur ki, Tanrıya başvurmuş olmasın, yoksa koyduğu yasaları kimse kabul etmezdi. Gerçekte, bilge kişinin bildiği birçok yararlı bilgi vardır ama bu bilgilerde başkalarını inandıracak ölçüde açık birtakım nedenler yoktur (Rousseau 1990: 163).

II. 3. 5. Rousseau’nun Uygar Toplumu Türdeş midir?

Rousseau *Emile*’de doğal insan ve uygar insanı karşılaştırırken, doğa halindeki insanı kendi içinde bir bütün olarak kabul edip uygar insanı bütünün bir parçası olarak görmektedir. Yurttaş genel istem’in içinde eritilmiştir. Rousseau’ya göre, doğal durumdaki insan kendisi için her şeydir; sayısal birliktir, mutlak bütündür, ancak kendisiyle ya da benzeriyle ilişkisi vardır. Uygar insan ise, paydaya bağlı ve değeri bütünlü, yani toplumla ilişkisi olan yalnızca kesirli bir birliktir. Yararlı toplumsal kurumlardan, insanın doğasını değiştirmesini, toplum içinde nasıl var olması isteniyorsa bu yolda, mutlak varlığını ortadan kaldırmasını ve *ben*’i ortak birliğin içine taşımasını en iyi sağlayan kurumlar olarak görmektedir. Rousseau her kişinin kendisini tek değil, birliğin bir parçası olarak görmesinin gerekliliğine inanmaktadır (Rousseau 2009: 8). Rousseau’nun bireyi toplum içinde eritmesi türdeş toplum düşüncesinin tartışılmasına neden olur.

Bu yönde Gray; modern çoğulcu toplumlarda ihtiyaç duyulanın, değerler üzerinde bir uzlaşa değil, değer çatışmalarının görüşülebileceği ortak kurumların varolmasıdır. Ortak bir yaşama sahip olmak demek, ortak değerlerle tektipleştirilmiş bir toplumda yaşamak değil, rakip değerlerin çatışmalarına bir ara yol bulacak ortak kurumlara sahip olmak demektir. Ortak kurumlar çok çeşitlidir. Bunun nedeni, toplulukların birlikte varoluş koşullarının, tek tip bir rejimin her yerde arzulanır olamayacağı kadar değişken olmasında aranmalıdır.

Gray, bir topluluğun değerlerini tektipleştirmeyi hedefleyen bir yönetim tehlikelidir. Çünkü çoğul kimliklerin anormal, aynı türdeki kimliklerin normal olduğunu ima eder. Çözülmesi güç değer çatışmalarının hata ürünü ya da kötü niyet olduğunu, dolayısıyla akılsızlık ve yozlaşma dışında hiçbir şeyin ahenkli topluluklar dünyasının önüne çıkamayacağını sezdirmektedir. Bu, Rousseau'nun tehlikeli fantezisinde başka bir şey değildir (Gray 2003: 113).

Türdeş toplum oluşturma çerçevesinde Carl Schmitt, Rousseau'nun *genel irade* fikrini gerçekten tutarlı bir demokrasi olarak değerlendirmektedir. Schmitt'e göre, Rousseau üzerine yapılan onca çalışmaya ve Rousseau'nun modern demokrasinin başlatıcısı olduğu yolundaki haklı görüşe rağmen, *Toplumsal Sözleşme*'nin devlet kurgusunda liberalizm ve demokrasinin uygunsuz bir şekilde yan yana bulunduğu henüz anlaşılmamış gözükmektedir:

Toplumsal Sözleşme'nin vitrini liberaldir: devletin meşruluğunun gerekçesi özgür bir sözleşmeye dayanır. Ancak tasvir belirginleşip merkez kavram olan *genel irade* (*volonte generale*) gelişim gösterdikçe, Rousseau'ya göre gerçek devlet, yalnızca halkın, esas olarak oy birliğinin hüküm süreceği denli türdeş olduğu yerde ortaya çıkar. Bu durumda, *Toplum Sözleşmesi*'ne göre devlet içinde partiler, özel çıkarlar, dinsel farklılıklar olmamalı, insanları birbirinden ayıran hiçbir şey bulunmamalıdır. Rousseau bütün ciddiyetiyle, maliye köleler içindir, demektedir. Burada dikkat edilmesi gereken, Rousseau için “köle” sözcüğünün demokratik devlet yapısı içinde anlam kazanmasıdır. Bu sözcük, halktan olmayanı, eşit olmayanı, soyut olarak insan olmaktan hiçbir yarar görmeyen yabancıyı (*Nicht- Citoyen*), genel türdeşliğe dahil olmayan ve bu yüzden haklı olarak dışlanan heterojeni tanımlar. Rousseau'ya göre, oybirliği o denli ileri gitmelidir ki, yasalar tartışma yapılmaksızın ortaya çıkmalıdır. Kısacası, özdeşliğe varan türdeşlik içinde her şey kendiliğinden ortaya çıkar (Schmitt 2006: 30).

Tam da bu noktada sorulması gerekeni Schmitt sorarak, akıl yürütür:

Ama eğer, iradeler arasında bu denli büyük bir birlik ve mutabakat varsa, bu sözleşmenin akdedilmesine veya kurulmasına neden ihtiyaç duyulsun ki? Sözleşme, farklılıklar ve zıtlıklar olduğunu (önsel olarak) varsayar. Oybirliği *genel irade* gibi ya vardır ya da yoktur. Olduğu yerde doğal mevcudiyeti, ayrıca bir sözleşme yapılmasını anlamsız kılar; olmadığı yerde ise hiçbir sözleşme fayda etmez. Herkesin herkesle özgürce bir sözleşme yapabileceği fikri, birbirine zıt çıkarlar, farklılıklar ve

bencillikler olduğunu (önsel olarak) varsayan, tamamen farklı bir düşünce dünyasından kaynaklanır (Schmitt 2006: 31)

Rousseau'nun kurguladığı şekliyle genel irade, gerçekte türdeşliktir. Gerçekten tutarlı olan demokrasi budur. Böylece, *Toplumsal Sözleşme*'ye göre, devlet resmi sıfatına ve mukaddime kabilinden sözleşme kurgusuna rağmen sözleşmeye değil, esas olarak türdeşliğe dayanır. Yönetenle yönetilen arasında demokratik özdeşlik buradan (türdeşlikten) kaynaklanır. *Toplumsal Sözleşme*'nin devlet teorisi de demokrasinin doğru tanımının yöneten- yönetilen özdeşliği olduğunu kanıtlar (Schmitt 2006: 31).

Leo Strauss, Rousseau'nun uygar toplumunu, kendine özgü bir toplum ya da daha açık bir ifadeyle kapalı bir toplum olduğu düşüncesindedir. Rousseau, uygar toplumun ancak kendine has özelliklere sahip olması halinde sağlıklı bir toplum olabileceğini ve bunu da uygar toplumun bireyselliğinin ulusal ve kendine özgü kurumlar tarafından oluşturulması ya da geliştirilmesi gerektirdiğini düşünmektedir. Bu kurumlar ulusal bir “felsefe”yle, yani başka toplumlara taşınabilir olmayan bir düşünme tarzıyla hareket ediyor olmalıdırlar (Strauss 2000: 294). Diğer taraftan bilim ve felsefenin kaçınılmaz bir şekilde ulusal “felsefelerin” iktidarını ve dolayısıyla da yurttaşların kendi toplumlarına özgü yaşama tarzına ve törelere bağlılığını zayıflatmaktadır. Toplum, üyelerinden kendilerini bütünüyle kamusal yararın gerçekleştirilmesine adanmalarını, kendilerini bu yolda zorlamalarını ve türdeşleriyle ilgilenmelerini talep etmektedir. Rousseau ayrıca inanç sistemi çerçevesinde, toplumun üyelerinden herhangi bir tartışmaya girmeksizin bazı dini inançlara bağlanmalarını talep etmektedir. Rousseau’ya göre egemen varlık kimseyi, “olumlu doğmalar” ile toplum sözleşmesinin ve yasaların kutsallığına inanmaya zorlayamaz, fakat inanmayanları devlet sınırları dışına sürebilir, dinsiz diye değil, toplum yaşamına elverişsiz, yasaları ve doğruları içten sevmeye ve gereğinde ödevi uğruna yaşamını hiçe saymayacağı için. Hatta Rousseau sınır dışı etmenin de ötesine geçerek bu kişilerin ölüm cezasına çarptırılmalarını uygun görmektedir: Çünkü en büyük suçu işlemiş, yasalara karşı yalan söylemişlerdir (Rousseau 1990: 157).

Bir toplumun varlığı, türdeş inanç ve türdeş itaat gerektirmektedir: Yurttaşların sosyal sözleşmeden kaynaklanan özgürlükleri, elde etmek, yani oluşumuna herkesin katkıda

bulunabildiği toplum yasalarına ve birörnek (türdeş) davranış kurallarına itaat etmek uğruna, asli ya da doğal özgürlükten vazgeçmiş olmalarını gerektirir. Uygar toplum, doğal durumdaki insanın yurttaşla dönüştüğü mekandır (Strauss 2000:295). Strauss'un bu yaklaşımına Rousseau açısından bakıldığında, kanunlar önünde eşitliğin sağlayıcısı olarak bir türdeşlik olduğu bunun sonucunda da özgürlüğün sağlandığı düşüncesinin varlığı görülür Rousseau'ya göre, özgür yaşamak ve özgür ölmek, kimsenin kanunların boyunduruğundan başka bir zorlayıcıyla karşılaşmamasıdır. Ona göre kanuna uymayan tek bir kişi bile olmamalıdır (Rousseau 1986: 67).

Rousseau'nun "insanlar özgür olmaya zorlanmalıdır" ifadesi ile türdeş bir toplum yaratma amacı içinde olup olmadığı tartışmasında Bauman, Rousseau'nun Aydınlanma karşıtı olmasına rağmen doğrudan Aydınlanmaya hizmet ettiğini söyler. Şimdi bunu göstermeye çalışalım:

Bauman'a göre Aydınlanma, görünüşte halka bilgi götürme, gözleri batıl inançla kör olanlara net bir görüş sağlama, cahil kesimlere bilgelik kazandırma, karanlıktan ışığa, cehaletten bilgiye geçiş olarak tanımlanan ilerlemeye zemin hazırlama yolunda güçlü bir dürtü olarak belleklere kazınmıştır. Bunlar, Devrim'in idari gayretkeşliği için önceden sunulan meşrulaştırmalardı. Daha yakından incelendiğinde, Aydınlanma köktencililiğinin özünde, bilgiyi yaymak değil, yasalaştırmak, örgütlemek ve düzenlemek olduğu açığa çıkar. Her şeyden çok, söz konusu olan, bireylerin yaratılıştan gelen zaaflarının, bir bütün olarak toplumun yürütme erkinin temsil ettiği sınırsız "eğitici" potansiyeli aracılığıyla toplumca telafi edilmesi gereksinimiydi (Bauman 2003. 91). Rousseau'nun sık sık aktarılan ve yerilen "insanlar özgür olmaya zorlanmalıdır" sözü, yüksek entelektüel felsefenin ana yatağından bir sapmayı işaret etmiyordu. Aksine, bu söz dönemin yapısal kargaşasına dayanak oluşturan düşünceyi şaşırtıcı bir bilinçlilikle yakalayıp dile getiriyordu:

Toplum dünyasının ideal düzeni olarak anlaşılan Aklın yerinin bireyin zihni olmadığı, bu ikisinin aynı ölçüyle ölçülemeyeceği, her birinin farkı nedenlere ve farklı etkileri olan etmenlere tabii olduğu, ikisi bulunduğu, bireyin zihni Akıl'a oranla ikinci planda kalmasının gerektiği fikri kendini gösterir. En başından itibaren aydın despotun ya da yasa koyucuların bireyler üzerindeki pastoral güç zeminine dayalı

toplumsal bir düzen tasarlandığı ortaya çıkar (Bauman 2003: 92). Bu, daha sonraları “vasilik kompleksi”yle dolu “sağaltıcı devlet” şeklide tanımlanan bir düzendir.

Aydınlanma projesinin ana damarı olarak, fikirlerin yönetimi ile gözetime dayalı disiplinin örtüşmesini gören Bauman, ancak Akıl çağının toplumsal kökleri gözden uzak tutulduğu taktirde paradoksal görülebileceğini söylemektedir.

Aydınlanma öncesi “on yedinci yüzyıl krizi”ni anımsatan Bauman, krizin özünde (o güne kadar kuramsallaştırılamamış) toplumsal denetim araçlarının iflası ya da en azından giderek artan yetersizliğinin olduğunu, dönemim güçlü ve zenginleri arasında bu denetim yetersizliğinin, toplumsal tehdit altında olduğu duygusunun, “efendisiz halk”ın -(yer değiştiren, yurtsuz, başıboş bir nüfus, düzensiz kalabalık, ayak takımı, *mobile vulgus* [hareket eden güruh], *les classes dangereuses* [tehlikeli sınıflar]) varlığından kaynaklanan deneyimle ortaya çıktığı; algılanan tehdidin etkisiz hale getirilmesi, toplumsal düzenin korunması ve yeniden üretilmesi için devletin merkezi iktidarının yeni yükümlülüğü ortaya çıkmaktadır. Bu yükümlülüğe Aydınlanma projesi cevap niteliğindedir. Aydınlanma projesi çift yönlü açıklık getirmektedir. Bir yandan, devleti ve onun eylem politikaları ve yöntemlerini “aydınlatma”yı, öte yandan da devletin yönetimi altındakileri denetim altında tutmayı, ehlileştirmeyi, düzene sokmayı hedefliyordu. *Les philosophes* (felsefeciler) ile iktidarı elinde bulunduranlar “halk” üzerine konuşmuşlar ve konuşmanın konusu da toplumsal düzenin yeniden üretiminin rasyonel hale getirilmesinde başvurulacak metodolojidir (Bauman 2003: 93).

Bauman’ın bu açıklamaları ışığında, Rousseau’nun “yasalar marifetiyle insanlar özgür olmaya zorlanmalıdır” ifadesinin herhangi paradoks taşımadığı ortaya çıkmaktadır. Sonuçta, Rousseau için, ister bilinçli ister bilinçsiz bir şekilde yapmış olduğunu düşünelim Aydınlanmaya (Bauman’ın yaptığı açıklamalar doğrultusunda) hizmet etmiştir denebilir. Fakat Rousseau’nun Antik döneme olan hayranlığına bağlı olarak türdeş bir toplum oluşturmak amacıyla olup olmadığını Mill’in, Antik devletler, vatandaşlarının tüm zihinsel ve fiziksel disiplinine karışmaya hakkı olduğu düşüncesinden hareketle, özel yaşam alanının tüm ayrıntılarını kamu otoriteleri yoluyla düzenleme konusunda kendilerini yetkili görürler (Mill 2003: 52) açıklamasıyla

örtüştüğü görülür. Diğer yandan “insanın içine doğduğu toplumun kurumlarınca tutsak edildiğini” hatırlandığında bunu, Rousseau’nun çelişkilerinden biri şeklinde yorumlayıp bırakmak gerekir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: MİNİMAL DEVLET TARTIŞMALARI

Çalışmamızın bu bölümünde, liberal düşünce geleneği içinde olmalarına rağmen bu geleneğin zıt kutuplarında bulunan John Rawls ve Robert Nozick'in düşüncelerini irdelemeye çalıştık.

John Rawls'un 1971'de *Bir Adalet Kuramı* ve Robert Nozick'in 1974'te *Anarşi, Devlet ve Ütopya* adlı eserlerinin yayımlanması ile siyaset bilimi tartışmaları Nozick ve Rawls'un düşüncelerinden derinden etkilenir. Bu iki eserin bekli de en önemli ortak noktası, 1960'lı yılların siyasal ve toplumsal gelişmeleri ışığında, toplumda adaletin ve adil bir düzenin nasıl olması gerektiği konusunda, radikal sol söylem dışında kalarak bireyin özgürlüğünü ve haklarını ön plana çıkaran bir yapı sunma çabalarıdır. Dolayısıyla, hem Nozick hem de Rawls, adalet ve adil bölüşüm ilkeleri, haklar, özgürlükler gibi kavramların 20. yüzyılın ikinci yarısında süregelen akademik tartışmaların merkezine oturmasını sağlar.

III. 1. JOHN RAWLS (1921- 1992)

Rawls, sosyal sözleşme geleneğinin yüzyılımızdaki en önemli teorisyeni ve bu yöntemi yeniden canlandıran düşünür olarak kabul edilir. Rawls'ın sözleşmecî yönüne ilişkin olarak Ryan, toplumsal sözleşmenin Hobbes, Locke, Rousseau ve Kant için onyedinci ve onsekizinci yüzyıllarda kendilerini ifade edebilecekleri bir çerçeve sağladığı düşünülürken genellikle kuramın Hume tarafından parçalandığı ve yıkıntının ondokuzuncu yüzyılın başlarında Bentham tarafından iyiden iyiye yakıldığını (Ryan 1991: 116) belirtmektedir.

Rawls bir adalet kuramı geliştirmek için, bir toplumda varolan temel ekonomik ve politik kurumlar üzerinde hangi düzenlemeler yapılarak bir fikir birliğine varılıp varılamayacağının soruşturmasını yapmaktadır. Adaletin hakim olduğu adil bir toplum anlayışını oluştururken varsayımsal bir "ilk durum"dan hareket eden ve bu durum sonucunda adalet ilkelerinin sosyal sözleşmeyle kabul edileceğini düşünen Rawls, bu yönüyle toplumsal sözleşmecî olarak kabul edilmektedir.

Ryan için Rawls'ın, demokratik olmayan bir hükümetin, ekonomik fırsatlar oluşturmayaacağını ya da daha avantajlı bir konumda bulunan öznelerin refahını geliştiremeyeceğini, bu öznelerin kendi ahlaki haklarına tecavüz ettiğini ve bağlılıklarına ilişkin olarak hiçbir iddiaya sahip olmadığını ileri sürmesi cesaret göstergesidir (Ryan 1991: 110).

Rawls “siyasal adaletin” yaşandığı adil bir toplum tasarlama amacındadır. “*Bir Adalet Kuramı* (A Theory of Justice, 1971) ve “*Siyasal Liberalizm*” (Political Liberalism, 1996) adlı eserlerinde bunu göstermeye çalışır.

Bir Adalet Kuramı'nda Rawls amacının, geleneksel toplumsal sözleşme doktrinini genelleştirip daha yüksek bir soyutluk anlayışına ulaştırarak, “hakkaniyet olarak adalet” anlayışını belli başlı yapısal özelliklerini ve onu faydacılığa daha üstün bir adalet anlayışı olarak geliştirmeyi hedefler (Rawls 2007:3). Oluşturmayı düşündüğü bu anlayışla Rawls, geleneksel ahlaki anlayışlar arasında, adalet hakkındaki yargılarımıza en yakın düşen anlayış olduğu ve demokratik bir toplumun kurumları için en uygun temeli oluşturduğunu düşünmektedir.

Rawls, Siyasal Liberalizm 'de, dinsel olan ve olmayan, liberal olan ve olmayan makul doktrinler topluluğunun varlığı durumunda iyi düzenlenmiş ve istikrarlı bir demokratik rejimin mümkün olup olmadığını sorgulamaktadır. Bunun zor bir konu olduğunun farkındadır çünkü makul bir çoğulculuk çerçevesinde, dini selamet bütün vatandaşların ortak değeri olarak kabul edilemez. Bu değer yerine, özgürlük, eşitlik ve bunlarla beraber, vatandaşların sahip oldukları özgürlükleri akıllıca ve etkin bir şekilde kullanmalarını sağlayacak araçların temini gibi siyasal kavramların kullanılması gerekmektedir. Siyasal Liberalizm, siyasal perspektiften, yani anayasal bir demokratik düzenin temel ahlaki ve felsefi kavramları açısından bakmaktadır. Bu Rawls için, özgür ve eşit vatandaşlık, siyasal iktidarın meşruluğu, makul örtüşen görüşbirliği, karşılıklı saygı ödeviyle kamusal akıl ve doğru nedenler etrafında istikrar anlayışı anlamına gelmektedir (Rawls 2007: 25). Diğer yandan Rawls, Siyasal Liberalizm'in kesinlikle, dinsel olan ya da olmayan kapsamlı doktrinlerin yerini almak gibi bir amaç gütmeyeceğini belirtmektedir (Rawls 2007:24).

Rawls, adalet kuramını temellendirirken “hakkaniyet olarak adalet” fikrini merkeze alarak bir kavramlar silsilesi ile “orijinal durum”, “bilgisizlik peçesi”, “temel toplum yapısı”, “adalet duygusu”, “makuliyet”, “örtüşen görüşbirliği”, “kamusal akıl” gibi kavramlarla kuramını açıklamayı çalışmaktadır.

Rawls, Siyasal Liberalizm ile amaçlanın “siyasal adalet”in oluşturacağı adil bir toplum tasarımıdır.

III. 1. 1. Hakkaniyet Olarak Adalet

Rawls adil bir toplumda egemen kılınacak temel ilkelerin arayışı içindedir. Adaletin sağlanması amacıyla önceden belirlenmesi ve nasıl uygulanacağını tartışılması yerine, kişilerin belirleyeceği ilkelerin neler olabileceğini araştırmaktadır. Kişilerce belirlenecek adalet ilkelerinin tarafsız bir şekilde belirlenebilmesi içinde düşünsel bir modelden hareketle, adalet ilkelerini bu tarafsız kişilere seçtirmeyi amaçlamaktadır. Kesin ve net bir biçimde belirlenmiş adalet ilkeleri yerine kişilerin tercihleri sonucu elde edilen ilkeler adil bir süreci de içermektedir. Rawls’a göre süreç adil işletildiğinde ulaşılacak adalet ilkeleri de adil olacaktır (Rawls 2006: XI). Kısaca belirtmek gerekirse, adalet ilkelerine hakkaniyetli bir süreç sonucunda ulaşılabilinecektir.

III.1.2. Original Durum (Başlangıç Durumu)

Hobbes, Locke ve Rousseau’nun toplumsal sözleşmelerindeki “doğa durumu”na karşılık gelen kavram Rawls’ta karşımıza “Başlangıç Durumu” olarak çıkmaktadır. Adı geçen filozoflar gibi Rawls’da, başlangıç durumunu, hedeflenen toplumsal düzen için bir çıkış noktası olarak görmektedir.

Rawls’a göre, başlangıç durumu bir temsil aracıdır. Dolayısıyla taraflar tarafından varılan her türlü anlaşma hem varsayımsaldır hem de tarihsellik taşımamaktadır. Rawls başlangıç durumunda, tarafları adil şartlar altında anlaşmaya varacak özgür ve eşit vatandaşların temsilcileri olarak görmektedir. Aynı zamanda başlangıç durumu toplumsal dünyanın şartlarının etkilerinden uzak olmalıdır. Bunun nedeni ise Rawls

için, özgür ve eşit kişiler arasında siyasal adaletin ilkeleri üzerinde yapılacak adil bir anlaşmanın, her toplumun arka plan kurumlarında toplumsal, tarihsel ve doğal yönelimlerin bir birikimi olarak kaçınılmaz biçimde ortaya çıkacak olan pazarlık avantajlarının yokluğunu gerektirmesidir (Rawls 2007: 68) Toplumsal bir arka plan yokluğunu şart koşan Rawls, herhangi bir dini, felsefi ya da ahlaki bir fikre sahip olunması halinde bu fikrin lehinde olacak bir adalet anlayışının ileri sürüleceğinin kaçınılmazlığına dikkat çekmektedir.

Toplumsal arka plan yokluğu kişilerin “bilgisizlik peçesi” arkasında oldukları ya da olmalarını gerektirmektedir. Rawls, bu peçe ardındaki kişilerin ırk ve etnik grupları, cinsiyetleri, güç ve zeka gibi birçok doğal yetenekleri hakkında bir bilgiye sahip olmadıklarını varsaymaktadır. Peçe ardındaki herkes adilane bir konuma sahip olmaktadır (Rawls 2007: 60). Kymlicka, Rawls’un bilgisizlik peçesi anlayışına eleştirel yaklaşmaktadır. Ona göre, insanların kendilerini bulundukları toplumsal yerden ve bireysel isteklerden uzaklaştırılması istemi acayip bir kişisel kimlik kuramı olarak görülebilir. Bütün bu bilgi dışarıda bırakılırsa, insanın benliğinden geriye ne kalacaktır? İnsanın kendini bu tür bilgisizlik peçesi ardında hayal etmesi, kurgusal insanların en azından zihinsel ve bedensel bütünlüğe sahip olduğu, geleneksel toplum sözleşmesi kuramındaki doğal durumda tasavvur etmesinden daha zor görünmektedir (Kymlicka 2004:88). Hanhel ise, Rawls’ı bilgisizlik peçesiyle kişileri kendi kimliklerine kör bırakarak akılcı tercihlerde bulunmasını beklemenin güç olacağı yönünde eleştirir (Hanhel 2006: 53).

Rawls bu tür eleştirilere cevap olarak şöyle bir açıklama getirmektedir: Özgür ve eşit vatandaşlar kendi toplumsal dünyamızda gerçekleştirebilse de, rasyonel temsilciler olarak adalet ilkeleri üzerinde anlaşıp işbirliğinin adil şartlarını belirleyen taraflar başlangıç durumuna aittir. Bu durum, hakkaniyet olarak adalet üzerinde çalışan sen ve ben tarafından oluşturulur, bu nedenle tarafların doğasının ne olacağı bize bağlıdır. Onlar sadece bizim temsil aracımızı kullanan yapay yaratıklardır. Bilgisizlik peçesi ardındaki kişilerin özellikleri, bizim onlara atfettiğimiz saikler yanlışlıkla gerçek kişilere ya da iyi düzenlenmiş bir toplumun vatandaşlarına ilişkin bir ahlak psikolojisinin ifadesi olarak algılanırsa hakkaniyet olarak adalet feci şekilde yanlış anlaşılmış olur (Rawls 2007: 72).

Rawls'a göre, başlangıç durumunun bir temsil aracı olarak kullanılması kamusal düşünmeye kendi kendini açıklamaya temel sağlamaktadır. Toplum bir nesilden diğerine eşit ve özgür vatandaşlar arasında bir işbirliği sistemi olarak görüldüğünde adaletin neyi gerektirdiğini açık ve kesin olarak ortaya çıkmasına yardımcı olmaktadır. Başlangıç durumu, sahip olduğumuz yargılar arasında daha güçlü bir tutarlılığa sahip olmamızı sağlar, böylelikle derinlikli ben-idraki ile daha geniş anlaşmalara varılabilir.

III.1.3. Rawls'ın Kişi İdesi

Rawls'ın adalet anlayışı, siyasal adalet anlayışı olduğu için kişi idesi de siyasi anlam taşımaktadır. Kişi herhangi bir "kapsayıcı doktrine" üye değildir. Rawls'ın idesi, ahlaki kişiliğin siyasi görünümüyle ilgili olması nedeniyle demokratik vatandaşlığı temele almaktadır. Çünkü Rawls'ın siyasal adalet anlayışının demokratik rejimlerde uygulanabilirliği vardır.

Rawls'ın başlangıç durumuna dayanan siyasal kişisinde genel olarak hem kendisinin hem de birbirlerinin bir iyi anlayışına sahip olmayı sağlayacak ahlaki yeteneğe sahip olmaları durumunda özgürdürler. Rawls'a göre siyasal kişinin belli bir iyi anlayışına sahip olması demek, bir düşünceye saplanıp kalmak demek değildir. Bu anlayışı makul ve rasyonel zeminlerde gözden geçirme ve değiştirme yetisine sahiptirler (Rawls 2007:74).

Rawls adil bir toplumu oluşturacak kişilerde iki temel ahlaki yetiye sahip olmalarını öngörmektedir. Bu iki ahlaki yeteneğe sahip olmak Rawls için tam kişi anlayışını ifade etmektedir(Rawls2007: 334). Birincisi, vatandaşların, işbirliğinin hakkaniyetli koşullarını belirten makul adalet ilkelerini anlamalarını, uygulamalarını ve buna göre hareket etmelerini sağlayan adalet duygusu kapasitesidir. İkinci ahlaki yetenek ise, iyi anlayışı kapasitesidir. Rawls'a göre, içtenlikle takip edilmesi gereken hedef ve amaçları belirlemede bize rehberlik edecek öğeleri içeren bir anlayışı içermektedir. Vatandaşların siyasal adalete uygun bir iyi anlayışına sahip olmaları, başlangıç durumunda tarafların rasyonelliği olarak yansır. Adalet duygusu ise, başlangıç durumunda eşit konumlanmalarında kendini gösterir (Rawls 2007: 144) Diğer yandan Rawls için, adalet

duygusu kapasitesi, iyi düzenlenmiş bir toplumda akıl yürütmelerde kendini göstermektedir. Başlangıç durumundaki kişilerin akıl yürütmeleri sonucu ulaştıkları anlaşmanın boşa olmadığını ve toplumda varolan siyasal ve toplumsal kurumların kendilerini yansıttıkları fark ederler (Rawls 2007: 343).

Rawls'ın adil bir toplum için kişi idesinin sahip olması gereken iki ahlaki yeteneğe sahip olması düşüncesi Kant'çı düşünce temelinden hareket ettiğini göstermektedir. Kant nasıl Pratik Aklın Eleştirisi'nde iyi ve kötü kavramlarını önceleyen ahlak yasasını temele almakta (Kant 1980: 70) ise Rawls'ta adalet duygusu kapasitesini iyi anlayışlarından önce kişi idesine yüklemektedir. Buna bağlı olarak, adalet duygusu kapasitesinin sağladığı rasyonellik Rawls için eşitliği istemek demektir. Kant ise ahlak yasası olarak, akıl sahibi varlıkların hepsi, kendilerine ve diğer bütün akıl sahibi varlıklara hiçbir zaman sırf amaç olarak davranmaması, her defasında aynı zamanda kendileri amaç olarak davranmaları gerektiğidir (Kant 2002: 51) Buna göre Rawls'ın iki ahlaki yeteneğe sahip kişisi adil bir toplum için sadece kendi için değil, başkalarının da adaleti amaç edindiğini bilecektir. Bu Kant'ın kategorik imperatifi (kesin buyruk) ile eylemedir. Bu ödev buyruğu, ancak, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun, olarak ifade edilir (Kant 2002: 38).

III. 1. 4. Başlangıç Durumundaki Adalet İlkeleri

Rawls adalet ilkelerini ve ne anlama geldiklerini göstermeden önce iki temel soruyu dile getirmektedir. Bunların birincisi, demokratik bir toplumdaki siyasal adalete ilişkin olandır: Özgür ve eşit sayılan ve bir nesilden diğerine hayat boyu bir toplumun bütünüyle işbirliği içerisindeki üyeleri olan vatandaşlar arasındaki toplumsal işbirliğinin adil kurallarını belirleyecek en uygun adalet anlayışı nedir? Rawls'a göre bu sorunun sorulma nedeni, son iki yüzyılın demokratik düşüncesi açıkça göstermektedir ki, halihazırda, anayasal bir demokrasinin ana kurumlarının, eşit ve özgür sayılan vatandaşlar arasında işbirliğinin hakkaniyetli ilkelerini karşılamaya yönelik olarak nasıl bir düzenlemeye gidileceği konusunda bir uzlaşmanın bulunmamasıdır. Bu durum, özgürlük ve eşitlik değerlerinin özlerini yansıtacak şekilde vatandaşların temel hak ve

hürriyetlerinin nasıl ifade edilebileceği konusundaki tartışmalara dikkat çekmektedir (Rawls 2007: 49)

Rawls'ın ikinci sorusu ise “hoşgörü” ile ilgilidir. Özgür kurumların kaçınılmaz bir sonucu olarak ortaya çıkan makul çoğunluk ışığında hoşgörünün zemini ne olabilir? (Rawls 2007:50). Rawls'ın hoşgörüye dair sorusu yerindedir çünkü demokratik bir toplumun siyasal kültürü daima birbirine muhalif ve uyuşmaz çok çeşitli dinsel, felsefi ve ahlaki doktrinleri içinde barındırır. Bunların bazıları tamamıyla makuldur ve siyasal liberalizm makul doktrinler arasında bu çeşitliliği kabul eder.

Rawls birinci soruyu cevaplamaya yönelik olarak, hakkaniyet olarak adalet, öncelikle temel kurumların özgürlük ve eşitlik değerlerini nasıl gerçekleştireceği konusunda yol gösterecek iki adalet ilkesi önermektedir:

- a. Herkesin tamamıyla eşit temel haklar ve özgürlükler düzenine sahip olmak konusunda eşit hakkı bulunmaktadır. Bu düzen herkes için aynıdır. Bu düzende eşit siyasal özgürlüklerin, ama sadece bu özgürlüklerin, değerleri eşit olarak sağlanır.
- b. Toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler şu iki şartı karşılamalıdır: Birincisi, eşitsizlikler herkese adil bir fırsat eşitliği altında açık olan konumlara ve makamlara bağlanmalıdır. İkincisi, bu eşitsizlikler toplumun en az avantajlı üyelerinin en çok yararına olacak şekilde olmalıdır (Rawls 2007: 321).

Hakkaniyet olarak adaletin birinci ilkesinin bir geleneği izlediğini belirten Rawls, bu geleneğin demokratik düşünce tarihinde varolan haklar bildirgeleri ve insan hakları beyannamelerinde yer alan belli özgürlükler ile anayasal güvenceleri ifade eden gelenektir. Birinci ilke temel özgürlüklere ve siyasal özgürlüklere yöneliktir.

Rawls'a göre, özgür ve eşit olarak kabul edilen vatandaşların sahip oldukları dinsel ve felsefi doktrinler ne kadar farklı olursa olsun birincil değerlere ihtiyacı vardır. Temel hak ve özgürlükler Rawls'un birincil değerler olarak oluşturduğu listenin başında yer almaktadır. Bu değerler özgür ve eşit vatandaşların gereksinim duyduğu değerlerdir (Rawls 2007: 216).

- a. bir liste halinde sunulan temel hak ve özgürlükler;

- b. seyahat özgürlüğü ve farklı fırsatlar çerçevesinde iş seçimi özgürlüğü;
- c. temel yapının siyasal ve ekonomik kurumlarındaki makamların güç
- d. ve yetkileri;
- e. gelir ve varlık;
- f. özsaygının toplumsal temelleri

Bu değerler, kişilerin yaşamla ilgili planlarını gerçekleştirebilmeleri için temel öneme sahiptir. Dolayısıyla, bilgisizlik peçesi ardındaki her katılımcı, akılcı ve kendi çıkarlarını gözardı etmeyen birisi olarak birincil değerlerin kendi açısından en yararlı şekilde dağıtılmasını isteyecektir. Kendisi için en iyi olanı seçmek istemesi herkes için en iyi olanı tarafsızca seçmesi sonucunu yaratacaktır.

III. 1. 5. Fark İlkesi

Rawls'ın fark ilkesi, iki adalet anlayışının ikincine yöneliktir. Toplumsal ve ekonomik eşitsizlikleri düzenlemeye yöneliktir. En az avantajlı olanların, toplum içinde ekonomik olarak kötü olanların durumunun düzeltilmesidir. Bu ilke, gelir ve varlığın vergilendirilmesi ile mali ve ekonomik siyasette kullanılmaktadır (Rawls 2007: 311) Biz bu ilkeye asgari olanın azamileştirilmesi diyebiliriz.

Fark ilkesini anlamak için bu ilkede yer alan en az avantajlıyı tanımlamak gerekmektedir. Rawls *Bir Adalet Teorisi*'nde, en az avantajlının iki şekilde belirlenebileceğini belirtmektedir. Birincisi en az avantajlı, vasıfsız işçinin durumu gibi, belirli bir sosyal duruma göre belirlenebilir. İkinci olarak ise, en az avantajlı, gelir ve refaha göre belirlenebilir. Örneğin ortalama gelir ve refahın yarısından azına sahip olanlar en az avantajlı olarak kabul edilir. Rawls'un bu iki şekildeki tanımından hareket edildiğinde, en az avantajlı, gelir, refah, güç gibi "birincil iyiler"i elde etmeye yönelik en düşük beklentiye sahip kişiler olarak tanımlanabilir. Rawls *Bir Adalet Teorisi*'den sonraki çalışmalarında, en az avantajlının belirlenebileceği başka bir yol üzerinde durmaktadır. Buna göre en az avantajlılar sınıfını, doğal, sosyal ve tarihsel rastlantılar nedeniyle avantajlı durumda bulunmayanlar oluşturmaktadır (aktaran Özkök 1999: 119).

Beauchamp’a göre, fark ilkesi, genel olarak temel yapıdaki kabul edilebilir eşitsizlikleri yöneten bir ilkedir. Rawls toplumun hakça koşullarının sosyal ve doğal rastlantılar tarafından belirlenmesini ahlaki düşünce açısından son derece keyfi bulmaktadır. Bu nedenle Rawls, herkesin yararına ve özelde de en az avantajlının yararına avantaj kaynaklarını dağıtacak belirli eşitsizlikleri azaltmayı amaçlamaktadır. Düşüncesi, en az avantajlının makul uzun dönem beklentilerini iyileştirecek şekilde sosyal kaynakların dağılımını sağlayan süreci kurmaktır (aktaran Özkök 1999: 119).

Hanhel, fark ilkesini iki farklı şekilde yorumlamaktadır: Her Pareto iyileştirmesinin, yani birilerinin durumunu iyileştirirken kimsenin durumunu kötüleştirmeyen ve aynı zamanda sonucu, durumu en kötü durumda olanlar lehine iyileştiren değişimin adil olduğu kabul edilir. Diğer yorum ise adalet, toplumun bütün Pareto optimal sonuçlarını, yani hiçbir değişimin birilerinin durumunu kötüleştirmeden birilerinin durumunu iyileştirmeyeceğidir. Bu nedenle en kötü durumda olanı en çok iyileştirecek sonucu yasalaştırması gerekir. Hanhel Rawls’ın ikinci yorumunu düşünerek fark ilkesi ile sosyal ve ekonomik eşitsizlikleri gidermeyi amaçladığını belirtmektedir. Çünkü bu durumda fark ilkesi adil ve itiraz edilemez olmaktadır (Hanhel 2006: 51).

Gray’a göre, Rawls’ın fark ilkesi cazibesini rakip eşitlikleri uzlaştırdığı yanılsamasına borçludur. İlke, birincil iyiler (birincil değerler) elde tutmadaki eşitsizliğin ölçüsünün, toplumdaki en kötü durumda olma eşitsizliğini azamiye çıkarma olduğunu söyler. Birinin birincil iyinin ne olduğuna nasıl karar verileceği sorunu ile fark ilkesinin uygulamasının, hiçbir kamusal yetkenin mantıklı bir biçimde sahip olma umudu taşımadığı birincil iyilerin fark dağılımlarının, neden ve sonuçlarının bilgisini gerektirmesi güçlüğünü bir kenara bırakılmalıdır. Çünkü Rawls’ın eşitlik anlayışının en temel güçlükleri başka yerdedir (Gray 2000: 86). Gray, Rawls’ın birincil iyilerin birbirlerini karşılıklı olarak pekiştireceklerini ya da bağlantılı olduklarını ön kabul olarak kabul ettiğini, ancak eğer birincil iyiler çoğunlukla çatışıyorlarsa ve rakip birincil iyiler arasında yapılacak hiçbir seçim, biricik akla yatkın seçim değilse, bu durumda fark ilkesini uygulanamaz olduğunu belirtir. En kötü durumdakilerin en çok gereksinim duydukları birincil iyileri seçmek zorunda kalırız. Daha fazla olanak daha yüksek gelire

yol açmayabilir (özellikle gelirleri en düşük olanlar için) daha iyi sağlık bakımı insanlara daha uzun yaşam sağlayabilir, ancak daha iyi eğitim onların kendisine saygısını arttırabilir. Bu örneklerden sonra Gray, temel özgürlüklerin, kendi içlerinde rakip olabileceklerinden dolayı, en kötü durumdakilerin kaderini iyileştirmenin biricik, kesin ideal olarak kabul edilemez olduğunu ileri sürer (Gray 2000: 87).

Nozick fark ilkesine eleştirel bakmaktadır. Nozick, fark ilkesinin daha iyi durumda olanlar ile daha kötü durumda olanlar arasında tarafsız olmadığını, bu nedenle kötü durumda olanların işbirliğine istekli şartlar getireceğini iddia eder (Nozick 2000: 252). Diğer yandan, Rawls'ın dezavantajlı olanların alabileceğinden daha çok alması için daha iyi durumda olanların, daha az almaktan neden şikayetçi olmayacaklarını göstermekte başarısız olduğunu belirtir (Nozick 2000: 257). Fark ilkesinin sadece makro düzeyde uygulanabilir olduğunu, bu ilkenin mikro düzeyde uygulanamayacağını söyleyen Nozick, ilkelerin mikro düzeyde uygulamadığında evrensel olarak da uygulanma imkanının olmadığını, bu nedenle uygun bir yöntem olmadığını ileri sürer (Nozick 2000: 265) Bir diğer eleştiri de, doğal yeteneklerle ilgilidir. Nozick'e göre, Rawls doğal yetenekleri ortak zenginlikler olarak almak suretiyle insanların yetenek ve becerilerini diğerleri için kaynak olarak görmektedir (Nozick 2000: 293).

Görüleceği gibi Rawls adaletin iki ilkesi ve birincil iyilere dair fikirleri, özgürlük ve mal dağılımının adaleti arasındaki ilişkinin tespitine yöneliktir. Bireylerin eşit olmayan yeteneklerinin ve performanslarının mülkiyetin belli ölçüde eşitsiz dağılımına yol açması tüm katılanlar açısından tümüyle avantajlı olduğu kabul edilirken merkezde bireysel özgürlüğün, politik eşitliğin ve aynı şekilde ekonomik fırsat eşitliğinin garanti edilmesi bulunmaktadır. Rawls ez az avantajlı olanlar lehine belli ölçüde bir yeniden dağılımın arzulanır ve kaçınılmaz olduğu liberal demokratik bir sosyal devlet teorisi sunmaktadır.

III. 1. 6. Örtüşen Görüşbirliği

Rawls birbiriyle çelişen ve çatışan dinsel, felsefi ve ahlaki doktrinler nedeniyle ciddi anlamda farklılaşmış özgür ve eşit vatandaşların yaşadığı demokratik bir toplumda

istikrarın ve adaletin nasıl sağlanacağı konusunda örtüşen görüşbirliğine başvurmaktadır. Bu aynı zamanda siyasal liberalizmin cevaplamaya çalıştığı sorundur.

Örtüşen görüşbirliği fikri temelde makul kapsamlı doktrinler arasındaki bir görüşbirliğini ifade etmektedir. Bunu nedeni basit çoğulculuk değil, makul çoğulculuk olgusudur. Siyasal anlayışı örtüşen görüşbirliğinin desteğini alacak şekilde ortaya koyarken varolan gayrimakullüğe değil, özgür şartlar altında özgür insan aklının özgürce kullanımının sonucu olan makul çoğulculuk kastedilmektedir (Rawls 2007: 181).

Rawls'a göre, demokratik bir toplumda makul kapsamlı bir doktrinin makul çoğunluğa sahip olması toplumun birliğini ve istikrarını sağlayacağını garantiye yoktur. Toplumsal istikrar sağlanabilmesi için makul kapsamlı doktrinlerin örtüşen görüş birliği içinde olması gerekir. Böyle bir görüşbirliği durumunda makul doktrinler siyasal anlayışı kendi açılarından onaylarlar. Toplumsal birlik, siyasal anlayış üzerindeki görüşbirliğine dayanır. Görüşbirliği içindeki doktrinlerin toplumun siyasal olarak aktif vatandaşları tarafından benimsenmesi ve adaletin gereklerinin vatandaşların toplumsal konumları tarafından oluşturulan ve teşvik edilen asli çıkarlarıyla fazla çatışmaması durumunda istikrar da mümkün olur (Rawls 2007: 172).

Örtüşen görüşbirliğinin aslında bir *modus vivendi* olduğunu ileri sürenlere *modus vivendi* örneği vererek örtüşen görüşbirliğinin *modus vivendi*den çok farklı olduğunu göstermeye çalışır. Rawls'a göre, *modus vivendi* ile ulusal amaç ve çıkarları birbiriyle çatışan iki devlet arasında yapılan anlaşma kastedilir. Anlaşmanın kuralları ve şartları öyle belirlenir ki bir ihlal halinde hiçbir devlete fayda sağlamayacağı alenen bilinir. Ancak genel olarak şartlar değiştiğinde birbirlerinin zararına amaçlar güderler. Aynı durum, toplumsal uzlaşmanın birey ya da grup çıkarına veya siyasal pazarlığın sonuçlarına dayandığı durumlar da geçerlidir: Burada toplumsal birlik sadece görünüşte vardır. Rawls bu açıklamayı getirdikten sonra örtüşen görüşbirliğinin *modus vivendi*'den çok farklı olduğunu izah eder: Görüşbirliğinin konusunun kendisi, siyasal adalet anlayışı, bir ahlaki anlayıştır ve ahlaki bir zeminde benimsenmiştir. Yani toplum ve kişiler olarak vatandaşlar anlayışlarını, adalet ilkeleri ve bu ilkelerin insan

karakterine yansması ve kamusal hayatta ifade edilmesini sağlayan siyasal değerler bütünüdür. Bu durumda, örtüşen görüşbirliği, birey ya da grup çıkarlarının birleşmesiyle, belli otoritelerin kabulüne veya belli kurumsal düzenlemelere uymayan ilişkin bir uzlaşma değildir. Siyasal anlayışı onaylayan herkes, kendi kapsamlı görüşünden hareket etmekte ve bunu sağladığı dinsel, felsefi ve ahlaki zeminlere dayanmaktadır. Kişilerin bu zeminlere dayanarak aynı siyasal anlayışı benimsemesi, onların bu davranışını daha az dinsel, felsefi ve ahlaki yapmaz, çünkü içtenlikle sahip oldukları bu zeminler benimseme davranışlarının niteliğini gösterir (Rawls 2007: 183-4).

Örtüşen görüşbirliğine büyük umutlar bağlayan Rawls, hakkaniyet olarak adaletin örtüşen görüşbirliğini sağlaması halinde, üç yüz yıl önce hoşgörü ilkesinin yavaş yavaş kabulüyle sonunda herhangi bir dini kimlik taşımayan devlete ve eşit vicdan özgürlüğüne yol açan düşünce hareketinin tamamlanmış ve genişletilmiş olacağını düşünmektedir. Demokratik toplumun tarihsel ve sosyal şartları göz önüne alındığında, siyasal bir adalet anlayışı üzerinde anlaşmak için bir genişlemenin gerekliliğini vurgulayan Rawls için hoşgörü ilkelerinin felsefenin kendisine uygulanması halinde, dinsel felsefi ve ahlaki sorunların çözümünün, vatandaşların özgürce benimsedikleri görüşleri ışığında vatandaşlara bırakılmasıdır (Rawls 2007:190).

Habermas Rawls'ın farklı kapsamlı doktrinleri benimseyen vatandaşların, farklı metafizik hakikat iddialarını iletişime sokmadan, ortak bir zemin üzerinde buluşturma çabasını gerçekçi bulmamaktadır. Vatandaşların birbirleriyle iletişim kurmadan, sadece kendi kapsamlı doktrinlerinin içinde kalarak örtüşen görüşbirliği kurmaları mümkün değildir. Aralarında hiçbir iletişim olmayan kapsamlı doktrinler arasında Rawls'ın tanımladığı anlamda bir görüşbirliği Habermas için “hoş bir tesadüf” olarak değerlendirilmektedir. Habermas'ın önerisi, farklı kapsamlı doktrinleri benimseyen vatandaşların, önce birbirleriyle iletişime geçmeleri halinde, konuşarak, tartışarak ortak yaşamlarını düzenleyecek ilkeleri saptamaları, anlaşılmadıkları konuları dışarıda bırakarak uzlaşmaları halinde böylesi bir “tesadüf” beklemek durumunda kalmayacaklarıdır (Özbank 2009: 181).

Rawls'ı atomistik bireyci olarak gören Kukathas, onun siyasal teorisinin, bir bilmezlik perdesi ardında bulunan ve birbiriyle ilgisiz veya bağlantısız bireyler kavramı üzerinde yükseldiğini bu nedenle de Rawls'ın herhangi bir sosyal teorisinin olmadığını ileri sürmektedir. Rawls'ın adil toplum iddiasında, çıkarlarla ilgili varlıklar olan insanlar tarafından değil, çıkarlara tamamen ilgisiz moral varlıklar tarafından seçilecek olan bir toplum tasarımı görülür (aktaran Yayla: 2000: 103).

Örtüşen görüşbirliğinin oldukça ütöpik olduğunun farkında olan Rawls görüşbirliğinin sağlanabilmesi ve istikrarlı kılınabilmesi için gerekli olan toplumsal, siyasal ve psikolojik gücün eksikliğine bağlamaktadır (Rawls 2007: 194).

Örtüşen görüşbirliğinin ütöpik olma özelliğinden çıkarılması, Rawls'a göre, oluşturulacak anayasal düzen ile olacaktır. Anayasal düzen üzerinde görüşbirliğine varılması, örtüşen görüşbirliğinin sağlanması anlamına gelmektedir.

III. 1. 7. Anayasal Görüşbirliği ve Yasama

Anayasal görüşbirliği ile siyasal adaletin belli liberal ilkelerini karşılamaktadır. Rawls'a göre, belli temel ilkeleri karşılayan anayasa, toplumdaki siyasal rekabeti düzenleyecek demokratik seçim prosedürlerinin yerleştirilmesine olanak sağlar. Bu rekabet sadece sınıflar ve çıkarlar arasında değil, birtakım nedenlerle belli liberal ilkeleri diğerlerine tercih edenler arasında yaşanır. Belli temel siyasal hak ve özgürlükler üzerinde anlaşılrsa da (oy verme, siyasal ifade, birlik kurma hakkı, demokrasinin seçim prosedürleri) liberal ilkeleri benimseyenler arasında bu hak ve özgürlüklerin ve daha başka hangi hak ve özgürlüklerin temel sayılacağı ve böylelikle anayasanın koruması altına gireceği konusunda anlaşmazlıklar olacaktır. Rawls'a göre bunun nedeni anayasal görüşbirliğinin derin olmamasıdır. Sadece demokratik devletin siyasal prosedürlerini kapsamaktadır (Rawls 2007: 195).

Rawls için liberal ilkelerin temel siyasal kurumları etkin olarak düzenlediği kabul edildiğinde, istikrarlı bir anayasal görüşbirliği için üç şartın gerçekleşmiş olması gerekmektedir. Birinci olarak, bir *modus vivendi* olarak anayasal devleti ortaya çıkaran

liberal ilkeler, belli temel siyasal hak ve özgürlüklerin içeriğini acilen ve bir daha değişmemek üzere belirleme ve bunlara özel bir öncelik tanıma gereğini yerine getirmiş olur. Bu yapılıncı, bu güvenceler siyasal gündemin ve toplumsal çıkarların mücadele alanının dışına çıkar, böylece siyasal rekabetin kuralları açıkça ve sağlamca ortaya konmuş olur. İkinci şart ise, liberal adalet ilkelerinin uygulanmasına ilişkin olarak kamusal akıl türü ile ilgilidir. Rawls'a göre, liberal ilkeler kamusal soruşturulmaya tabi tutularak değerlendirilmeli, bu ilke ve kurallar vatandaşların geneline açık, akıl yürütme ve tartışma yollarına izin vermelidir. Böylesi bir yol izleme bizim düşüncümüzün üstün olduğu durumda bile farklı düşünenleri dikkate almamızı sağlayacaktır (Rawls 2007: 197-198).

Rawls, istikrarlı bir anayasal görüşbirliğinin başarısının yukarıda verdiğimiz iki şart gerçekleştirildiği takdirde üçüncü şartın yerine getirilebileceğini söyler. Liberal ilkeler ve bunların uygulanmasında kullanılacak olan kamusal akıl içeren temel siyasi kurumlar siyasal hayatın işbirliğine yönelik erdemleri yüceltmış olur. Bunlar makul olma erdemi, hakkaniyet duygusu, uzlaşma ruhu ve diğerleri için yolun yarısına gitmeye hazır olmadır (Rawls 2007: 199).

III. 1. 8. Kamusal Akıl

Rawls için kamusal akıl düşüncesi, iyi düzenlenmiş anayasal demokratik bir toplum anlayışına ait olan bir kavramdır. Aynı zamanda demokrasinin bir parçası olma özelliğine sahiptir. Çünkü demokrasinin temel özelliği makul çoğunluk olgusu, ister dini, ister felsefi ister ahlaki olsun makul karşıt kapsamlı doktrinlerin çokluğu, demokrasideki özgür kurumlar kültürünün normal sonucudur.

Rawls'a göre, her akıl kamusal akıl değildir, kiliselerin, üniversitelerin ve sivil toplumun diğer kuruluşları kamusal akıl değildir. Aristokratik ve otokratik rejimlerde, toplumun iyiliği söz konusu olduğunda buna halk değil, yöneticiler karar verirler. Kamusal akıl ise, demokratik bir toplumun karakteristik özelliğidir. Eşit vatandaşlık konumunu paylaşan vatandaşların aklıdır. Bu vatandaşların aklının konusu da kamunun iyiliğidir. Siyasal adalet anlayışının toplumun temel yapısının kurumlarına yüklediği

gereklilikler ve bunların hizmet edecekleri amaç ve hedeflerdir. Rawls buradan hareketle kamusal aklın üç kamusal olma özelliğini gösterir: vatandaşların akli olması, konusunun kamunun iyiliği ve temel adalet meseleleri olması, doğası ve içeriği, bunların toplumun adalet anlayışı tarafından ifade edilen idealler ve ilkeler tarafından belirlenmesinden ve bu anlamda herkesin görüşüne açık olmasından dolayı kamusaldır (Rawls 2007: 248).

Rawls kamusal akli dinsel görüşlere uygun olarak görmekte ve kamusal akıl düşüncesinin esasını, dini ya da dini olmayan kapsamlı doktrinleri, bu doktrinlerin kamusal akıl ve demokratik yönetimle çelişmediği sürece eleştirilmemesi, karşı çıkılmaması şeklinde değerlendirmektedir (Rawls 2006: 144). Rawls'ın bunun için sürdüğü tek koşul ise makul bir doktrinin anayasal demokratik bir rejimi ve bu rejimin getirdiği meşru yasaları kabul etmesidir.

Rawls'a göre, kamusal akıl düşüncesinin işlevi, anayasal demokratik bir hükümetin vatandaşları ve vatandaşların birbirleri ile ilişkilerini belirleyen temel ahlaki ve siyasal değerleri derinliğine irdelemektir. Kısaca kamusal akıl, siyasal ilişkinin nasıl anlaşılması gerektiğini belirlemektedir. Rawls anayasal demokrasiye karşı çıkanların siyasal ilişkiyi, belli bir dini ya da seküler topluma karşı dostluk ya da düşmanlık, o topluma ait olma ya da olmama ya da tüm dünyayı doğru yola getirme gibi amansız bir mücadele olarak algıladıklarını düşünmektedir (2006: 145).

Kamusal akıl tüm siyasal sorunlarla değil, sınırlı konularla ilgilidir. Rawls için bunlar temelde “anayasal esaslar” dediği şu temel sorunlardır: Kimin oy hakkına sahip olduğu, hangi dinlerin hoş görüleceği, kimin adil fırsat eşitliğinden yararlanacağı veya kimin mülk edinebileceği gibi konular kamusal aklın konusunu oluşturmaktadır (Rawls2007:249). Rawls, bu sorunlara dair kilisenin, üniversitelerin, bilimsel derneklerin ya da profesyonel grupların akıl yürütmelerini sakıncalı görmektedir çünkü buralarda birçok dinsel, felsefi ve ahlaki yaklaşımların rol oynayabileceğini düşünmektedir. Aynı zamanda bu unsurlar arka plan kültürü temsil etmektedirler ve kamusal akıl olarak kabul edilemezler. Bunların akıl yürütmeleri kendi üyeleri için

kamusaldir ama siyasal toplum ve genel olarak vatandaşlar için kamusal akıl değildir (Rawls 2007: 254).

Rawls “anayasal esaslar”ı iki gruba ayırmaktadır. Birincisi, devletin temel yapısını ve siyasal süreci tanımlayan, yasama, yürütme ve yargı erkleri; çoğunluk kuralının kapsamı olarak belirlenirken, ikincisi ise, yasama çoğunluğunun saygı göstermesi gereken vatandaşların eşit hak ve özgürlükleridir. Bunlar, oy kullanma ve siyasete katılma hakkı, vicdan özgürlüğü, düşünce ve toplanma özgürlüğüdür (Rawls 2007: 261). Bu iki grubu da gözden geçirdiğimizde, ikinci gruptakilerin hakkaniyet olarak adaletin iki ilkesinden birincisine karşılık geldiği fakat ikinci ilkenin anayasal esaslar olarak görülmemesine rağmen Rawls bir kısmının anayasal esas olarak görülmesini ileri sürmektedir. Fırsat eşitliğinin sağladığı seyahat özgürlüğü ve özgür iş seçimi anayasal esas sayılırken, fırsat eşitliği anayasal esas değildir (Rawls 2007: 262). Rawls’a göre bunun nedeni toplumsal ve ekonomik eşitsizliklere ilişkin ilkelerin karmaşık olması sonucu üzerinde uzlaşının güç sağlanacağı, temel hak ve özgürlükler üzerinde ise daha kolay uzlaşılacağıdır.

Rawls’a göre, anayasal bir rejimde kamusal akıl yüksek mahkemenin kendisidir. Bunun nedeni ise, yüksek mahkemenin devletin kamusal aklı olarak görev yapan bölümünün olması ve kamusal aklın, mahkemenin yüce yasanın nihai yorumcusu olmasa da en yüksek hukuki yorumcusu olmasıdır.

Rawls’ın anayasacılık anlayışında, yüce ve olağan yasa ayrımı göze çarpmaktadır. Yüce yasa halkın kurucu gücünün yasasıdır. Yüce yasanın korunmasını sağlayan kurumlardan biri yüksek mahkemedir. Kurucu güç ile Rawls, vatandaşların oy kullanırken belli bir takım yasaların oylanmasını değil herhangi bir yasayı oyluyormuşçasına kendi temsilcilerini seçmesini kastemektedir. Bu seçim sonucunda belirlenen yargıçlar, yasa koyucular, icra makamları ve milletvekilleri kamusal akla dayanarak ve bu aklı uygun davrandıklarında ve temel siyasal tutumlarını vatandaşlara en makul buldukları siyasal adalet anlayışı içinde açıkladıklarında, kamusal akıl ideali gerçekleşmiş olur. Böylece, bu kişiler birbirlerine ve diğer vatandaşlara karşı yurttaşlık görevleri yerine getirmiş olurlar (Rawls 2006: 147). Bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere Rawls kamusal aklın

yansımasının birinci adımı olarak temsili hükümetin yetkilisi olmayan vatandaşların oy kullanarak temsilcileri seçmesi kamusal akıl idealinin ilk adımı olmakta, seçilenlerin vatandaşların siyasal anlayışını yansıtacak şekilde davranması ikinci adım olmaktadır. Sonuçta anayasal olma ya da temel adalet konusunda, ilgili bütün hükümet yetkilileri kamusal akla dayanarak ve kamusal akıl doğrultusunda hareket ettiklerinde ve bütün makul vatandaşlar kendilerini kamusal akla uygun davranan yasa koyucuların yerine koyduklarında, çoğunluğun görüşünü aksettiren bir yasal düzenleme meşru bir yasa olmaktadır. Bu her birey tarafından en makul, en uygun yasa olarak görülmeyebilir, ancak bu yasa her bireyin vatandaş olarak siyasal ve ahlaki açıdan kabul etmek ve uymak zorunda olduğu yasadır. Bu durumda herkes hiç olmazsa makul bir biçimde her şeyi söylemiş ve oylamış olduğunu, bu yüzden kamusal akıl doğrultusunda hareket ederek yurttaşlık görevini yerine getirdiğini düşünür (Rawls 2006: 149).

Rawls'ın anayasacılık açıklamalarında görülen kamusal akıl idealinin gerçekleşmesi, kendisinin de açıkladığı üzere Rousseau'nun düşüncelerinden kaynaklanmaktadır. Kamusal akıl ideali ile Rousseau'nun "genel irade" düşüncesi arasında yakın bağlantı kurulabilir niteliktedir.

III. 1. 9. Rawls'ın Siyasal Adalet Anlayışı

Rawls, makul fakat uyumsuz dini, felsefi ve ahlaki dünya görüşlerine sahip özgür ve eşit vatandaşların uzun süre devam edecek adil bir topluma sahip olmalarının mümkün olup olmadığı sorusunun cevabını aramaktadır. Siyasal adalet bunu sağlayabilir mi?

Rawls'a göre, siyasal adalet anlayışının üç özelliği bulunmaktadır. Bu özellikler bize siyasal adalet anlayışının anlamsal içeriğini vermektedir. Birinci özellik, siyasal adaletin konusuyla, yani toplumun "temel yapısı" ile ilgili olan özelliktir. Rawls' göre, toplumun temel yapısı, bir toplumun temel siyasal, toplumsal ve ekonomik kurumları ve bunların oluşturduğu nesilden nesile devam eden bütünleşmiş bir toplumsal işbirliği sistemi anlamına gelmektedir. Bu durumda, siyasal adaletin öncelikli konusu temel kurumlar çerçevesiyle, buna etki eden ilkeler, standartlar, kurallar ve bunun yanında bu idealleri gerçekleştiren toplum üyelerinin karakter ve davranışlarında bu normların nasıl ifade

edileceğidir (Rawls 2007: 57). Bu toplum, Rawls tarafından kapalı bir toplum varsayılmaktadır çünkü topluma katılım doğumla çıkış ise ölümle gerçekleşir. Rawls'ın neden kapalı bir toplumu tercih ettiği konusunda şöyle bir yorum yapmak mümkündür: Siyasal anlayışın aynı zamanda ahlaki bir yönüne işaret eden Rawls, bahsi geçen ideallerin, ilkelerin ve standartların temelde siyasal değerler olduğu ve bunların dış etkilerden korunarak toplum üyelerince hayata geçirilmesi, yeni nesillere aktarılması amacıyla doğum-ölüm ikiliğine başvurmuş olabilir.

Siyasal adalet anlayışın ikinci özelliği, mümkün olduğunca herhangi bir doktrine bağlılık göstermemesidir. Kendi başına bir görüştür. Rawls, siyasal anlayışın kapsamlı doktrinlerle bir şekilde ilişkili olduğunu söylerken, onun ayırt edici özelliğinin bu tür geniş bir arka plandan (dinsel, felsefi ve ahlaki) bağımsız ya da onu referans almadan kendi başına duran bir anlayış olduğuna (Rawls 2007: 58) dikkat çekmektedir.

Siyasal adalet anlayışının üçüncü özelliği, içeriğinin demokratik toplumun kamusal siyasal kültüründe varolan belli temel düşüncelerle ifade edilmesidir. Rawls'a göre, demokratik bir toplumda, eğitim görmüş vatandaşların sağduyusuna açık bir demokratik düşünce geleneği bulunur. Kamusal kültür, bir anayasal rejimin siyasal kurumlarını ve bunların kabul edilmiş yorumlama biçimlerini ve içkin olarak paylaşılan ilkeyle ideallerini içerir. Bunun anlamı siyasal kültürdür. Diğer yandan Rawls'a göre, bütün kapsamlı doktrinler sivil toplumun “arka plan kültürü” denilen alanına aittir. Fakat bu kültür, siyasal olanın değil, toplumsal olanın kültürü, günlük hayatın kültürüdür (Rawls 2007: 59). Siyasal adalet anlayışının konusu olan toplumun “temel yapısı” yani siyasal, toplumsal ve ekonomik kurumları üzerinde vatandaşların sahip olduğu düşünceler “kamusal kültürü” oluşturmaktadır.

Bu özellikler bize, siyasal anlayışın içeriğini toplumun “temel yapısı”, “başka doktrinlere dayanmama” ve “kamusal kültür”ün oluşturduğunu göstermektedir. Rawls kamusal kültür ile kamusal adalet anlayışını dile getirmektedir. Rawls kamusal açıklığın üç düzeyde gerçekleştiğini belirtmektedir. Birinci düzey, toplumun etkin olarak kamusal bir adalet ilkesi tarafından düzenlendiği düzeydir: Vatandaşlar bu ilkeleri kabul etmişlerdir. Diğerlerinin de kabul ettiğini bilmektedirler. *Başlangıç durumu*’na karşılık

gelen düzeydir. İkinci düzey, insan doğası, siyasal ve toplumsal kurumlar hakkındaki ilgili olan inançlarla olan düzeydir ve iyi düzenlenmiş bir toplumda bu inançlar üzerinde görüşbirliğine varılır ortak sorgulama ve akıl yürütmeler ile sağlanır. Bu ise *Bilgisizlik peçesine* karşılık gelir. Üçüncü düzey ise, kamusal adaletin gerekçelendirilmesiyle ilgilidir. Bu kamuya açıktır ve bilinir. Siyasal adalet anlayışına uygun davranışın sonunda ulaşılan demokratik bir topluma karşılık gelir (Rawls 2007: 109-111).

Dolayısıyla siyasal anlayış, temel özgürlüklerin ve adil anayasasal rejimin kuşattığı çerçeve içerisinde, bütün vatandaşlar adil şartlar altında kendi hayat şartlarını devam ettirebilecekleri ve (siyasal olmayan) değerleri saygıyla benimseyecekleri olanaklara kavuşurlar. Bu anayasal garantiler güvence altına alındığında, bir bütün olarak siyasal anlayışa ya da vicdan özgürlüğü veya siyasal özgürlükler ve temel haklar gibi konulara karşı durmalarını gerektirecek bir değerler çatışmasının ortaya çıkacağını düşünmezler (Rawls 2007: 192).

Siyasal adaletin gerçekleşmesi, vatandaşların sahip oldukları dinsel, felsefi ve ahlaki dünya görüşlerinin makul olmasına bağlı gözükmektedir. Rawls makul fakat farklı dünya görüşlerine yaşam alanı sağlayacak adil bir düzeni siyasal adaletin sağlayacağını ileri sürer.

Rawls hem “*Bir Adalet Kuramı*”nda hem de “*Siyasal Liberalizm*”de makul ve adil olarak iyi düzenlenmiş bir demokratik bir toplumun nasıl mümkün olduğunu, hakkaniyet olarak adaletin neden, kendi siyasal ve toplumsal dünyasında, siyasal adalet anlayışları arasında özel bir yere sahip olduğunu göstermeye çalışır. Rawls bir çok kişinin iyi düzenlenmiş demokratik bir toplumun mümkün olabileceği olasılığını doğrudan reddedip bunun mümkün olmayacağını ileri sürmesini kolay bir sonuç olduğunu düşünür. Önemli olan felsefi etkinlikte bulunmaktır. Felsefe, siyasal meseleleri her biri değerli ve önemli değişik genelleme ve soyutlama düzeyinde inceleyebilmelidir. Adil ve demokratik bir toplumun mümkün olup olmadığına dair verilen cevaplar insanların yaşamlarını etkiler. Yaygın bir bilgi olarak adil ve demokratik bir toplumun mümkün olamayacağı sorgusuz sualsiz kabul edilirse, bu davranışlarımıza, yaşamımıza yansiyacaktır. Rawls ne demek istemektedir?

Rawls bizleri harekete geçirecek olanı, tek bir örnekte bütün demek istediklerini tek bir örnek vererek somutlaştırır. Hitler.

Weimar anayasal rejiminin düşmesinin bir sebebi, Almanya'nın geleneksel elit kesiminden kimsenin anayasayı desteklememesi veya çalıştırmak için işbirliğine gitmemesiydi. Doğru düzgün bir liberal parlamenter rejimin artık mümkün olmadığına inanmışlardı. Rejim önce 1930'dan 1932'ye kadar bir dizi otoriter hükümetin eline düştü. Bunlar, halk desteğine sahip olmamalarından dolayı gittikçe zayıflayınca, Cumhurbaşkanı Hindenburg sonunda, hem böyle bir desteğe sahip hem de muhafazakarların kontrol edebileceklerini düşündüğü Hitler'e dönmek zorunda kaldı (Rawls 2007:44).

Rawls, adil ve demokratik bir toplumun mümkün olabileceği umudunu, isteğini kaybetmememiz gerektiğini, bizlerin makul ve adil bir siyasal bir toplumun mümkün olduğunu varsayarak, bunun mümkün olması için, insanların mükemmel olmasa bile ilkeleri ve idealleriyle toplumu desteklemek için makul bir siyasal doğruluk ve adalet anlayışı doğrultusunda hareket etmelerini sağlayacak ahlaki bir doğaya sahip olmaları gerektiğini ileri sürmektedir.

III. 2. ROBERT NOZİCK

Robert Nozick'in 1974 yılında yayımlanan *Anarşi, Devlet ve Ütopya* adlı eseri kısa bir süre içerisinde siyaset felsefesinin en çok tartışılan yapıtlarından biri olarak karşımıza çıkar. Bu eser, kökleri Klasik Liberalizme uzanan ve günümüzde liberter ya da noe-liberal olarak tanımlanan düşünce akımının bir örneği niteliğindedir. Nozick, liberterizmin önde gelen isimleri arasında sayılmaktadır. N.Barry liberalizmin ve liberterizmin birbirinin yerine kullanıldığını belirterek liberalizmin, klasik liberalizmin ekonomik yönünü temel alırken liberterizmin klasik liberalizmin doğal kanun ve doğal haklar öğretisini benimseyen modern biçimi olduğunu ileri sürmektedir. Sosyal liberalizmin ve sosyal demokrasinin başarısızlıkları klasik liberalizmin bazı konuları daha ön plana çıkarmasına yol açarak aşırı bireyciliği haklar zemininde yürüten liberalizmin bir biçimi olan liberterizmin ortaya çıkmasına neden olmuştur (Barry: 1986: 18). Liberterizmin üç saç ayağı olduğu

düşünülebilir ki bunlar: Sınırlı devlet anlayışı (Nozick için “Minimal Devlet’tir), bireysel haklar ve yeniden dağıtım karşı olma düşünceleridir.

Liberterlerin temel tutumu Lockecu olarak tanımlanabilir. Onlar da Locke gibi hayat, özgürlük ve mülkiyet haklarını dokunulmaz haklar olarak görmekte ve bu özel alanın devlet karşısında korunmasını istemektedirler. Çünkü, liberter düşünceye göre, özgürlüğün en büyük ihlal edicisi tarih boyunca hep devlet olmuştur. Bu düşünce akımını anarşizmden ayıran nokta, mümkün olan en küçük ölçeğe indirgenmiş de olsa, devletin varlığını genellikle meşru ve gerekli görmesidir (Barry1989: 217-219). Devlet sadece genel güvenliği, adaleti sağlayan bir koruma ajansıdır. Wilhelm Von Humboldt’un devletin varlık sebebi ve devletin görevlerinin ne olması gerektiğine dair düşüncelerine yer vermek daha aydınlatıcı olur: Humboldt’a göre insanın kendine ait sınırları aşma eğiliminden kaynaklanan kötülüğü ve başkalarının haklarına yapılan bu tür haksız tecavüzlerin ortaya çıkardığı ihtilafları bertaraf etmek devletin varlığının temel nedenidir. İnsani niyetler her zaman farklılık gösterir. Bu nedenle de bir üstün gücün varlığı zorunludur. İnsanları çatışmalardan uzak tutacak onları itaate mecbur edecek başka hiçbir şey yoktur. Şu halde güvenlik olmaksızın özgürlükte yoktur. Ama tüm bunlara rağmen elde edilebilir olan özgürlük devlet yapılanması içerisinde bulunmaz. Güvenlik bir insanın kendisi için ve yardım almadan kendi çabalarıyla elde edemeyeceği tek şeydir. Humboldt için devletin görevi sınırlı olmalıdır. Devlet; yurttaşlarının mutluluğu konusunda her türlü ilgiden kaçınmalı ve yurttaşlarının karşılıklı güvenliği ile kendisinin dış düşmanlara karşı korunmasında gerekli olandan bir adım daha ileri gitmemeli, başka hiçbir amaçla özgürlük üzerine sınırlamalar koymamalıdır (Humboldt 2004: 117-119). Humboldt için devlet; savaş zamanı komutan, barış zamanı ise yargıç olup anlaşmazlıkları çözmekle yükümlüdür.

Anarşi, Devlet ve Ütopya adlı esere baktığımızda Nozick’in üç temel savını görürüz: ilki, minimal (sınırlı) bir devletin meşruluğunun, devlete tamamen karşı olan anarşistlere karşı savunulabilirliği. İkincisi minimal devletten daha kapsamlı bir devletin meşru olamayacağı ve üçüncüsü de, bireylerin kendi ütopyalarını

özgür bir şekilde en iyi yaşayabilecekleri yerin minimal devlet olduğudur. Nozick devletin genel bir eleştirisini ortaya koyarken odağına aldığı sosyal liberalizmi (kimilerince de refah devletinin) eleştirisidir.

Nozick'in siyaset felsefesinin odak noktasını “bireyin hakları” oluşturur. Haklar esastır ve siyasi yapıların meşrulukları birey haklarının ihlal edilip edilmediğine bağlıdır. Nozick'in *Anarşi, Devlet ve Ütopya* adlı eserinin ilk cümleleri bu yöndedir: Bireylerin hakları vardır. Hiç kimsenin veya hiçbir grubun (haklarını ihlal etmeden) onlara yapamayacağı şeyler vardır. Bu haklar öylesine güçlü ve kapsamlıdır ki, devletin veya memurlarının neyi yapabilecekleri, eğer bir şey varsa, sorusunu gündeme getirir (Nozick 2000: 21). Nozick'in haklar kuramının hareket noktası John Locke'un “doğa durumu”dur.

Locke'a göre insanların nasıl bir doğa durumunda olduklarına bakmak gerekmektedir, bu bizim siyasal iktidarı doğru anlamamızı sağlayacağı gibi aynı zamanda kökeni hakkında fikir verecektir.

Doğa durumunda insanlar eşit ve özgürdür. Barış halidir. İnsanların doğa yasası sınırları dahilinde izin istemeksizin ve başka herhangi birinin isteğine bağlı olmaksızın, eylemlerini düzenlemeye ve mülkleriyle kişilikleri üzerinde uygun olduğunu düşündükleri biçimde tasarrufta bulunmaya yarayan yetkin bir özgürlük halidir. Bu durum eşitlik durumudur (Locke 2004: 5). Ancak bu özgürlük hali her isteyen her istediğini yapabilme hakkına sahip olduğu bir durum değildir. Keyfilik, başıbozukluk ve kuralsızlık hali değildir. Doğa durumunun herkesi bağlayan bir doğa yasası vardır. Bu yasanın ta kendisi olan akıl, sadece kendisine danışacak olan tüm insanlığa şunu öğretir: Herkes eşit ve bağımsız olduğundan, hiç kimse diğerinin yaşamına, sağlığına, özgürlüğüne ya da malvarlığına zarar veremez (Locke 2004:6). Doğa durumunda insanlar arasında savaş durumu ortaya çıktığında, yani kişinin hayatı, özgürlüğü veya servetine bir saldırı yapıldığında kişi bu saldırıyı engelleme, saldırıyı veya saldırganı yok etme hakkına sahiptir. Sadece böyle bir durumda güç kullanımı meşru hale gelir ve meşru müdafaa hakkı doğar (Locke 2004: 16). Doğa durumunda her tek bireyin bu tür haklara sahip olması bu

hakların kullanımında adil olma ölçüsü konusunda problemler çıkacaktır. Bu gerçek, insanların özgür olmasına rağmen onları, korkular ve tehlikelerle dolu olan bu durumu terk etmeyi istemeye zorlar. Çünkü insanın canı ve mülkiyeti güvensiz, korumasızdır. İnsanlar doğal toplum halinden hayat, özgürlük ve servetlerinden oluşan mülkiyetlerinin korunması konusunda eksiklikler hissettikleri için sivil (siyasal toplum-devlet olma) topluma geçerler (Locke 2004: 123-124). Locke için doğa durumundaki birinci eksiklik insanlar arasındaki anlaşmazlıkları genel bir karara bağlayan genel bir ölçü olacak, kurulmuş, tanınmış ve genel onaylamayla geçerlik izni alınmış bir *yasa eksikliği* vardır. İkinci olarak, doğa durumunda kurulu yasaya uygun olarak bütün uyuşmazlıklar konusunda karar verme yetkisiyle donatılmış *tarafsız bir yargıcın* eksikliği vardır. Üçüncüsü ise, haklı olduğunda, yaptırımı destekleme, arkasında durma, yaptırımı doğru biçimde uygulama erkinin/ iktidarının olmayışı eksikliği (Locke 2004:124-125-126). Doğal durumdaki bu eksikliklerden çıkabilecek sıkıntılı ve güvensiz durumdan kaçınmak için kendi rızalarıyla insanlar toplum haline gelirler. Sivil topluma geçişte insanların devrettikleri doğal hak ve özgürlüklerin yasamayla kısıtlanması söz konusu olamaz. Bunların güvenceye alınması amacıyla sivil toplum haline gelinir. Devletin amacı bu hakları korumaktır. Bu amaca hizmet etmesi için devlet kurulur. Doğa durumunda başkasının yaşamı, özgürlüğü ya da serveti üzerinde keyfi iktidara sahip olunamadığından ve doğa yasası insana sadece kendisini ve diğer insanları koruyacak kadar iktidar verdiğiinden, devlet ve bu yolla yasama iktidarına bırakabileceği sadece bu iktidardır. Bu yüzden yasama bundan fazla iktidara sahip olamaz (Locke 2004:135). Devletin neyi nereye kadar yapabileceği ona devredilen hakların korunması ile sınırlandırılır. Çünkü kendi canını ve mülklerinin korunması ve aynı zamanda doğa durumunda sahip olduğu cezalandırma, karşı koyma haklarını devretmiştir (Locke 2004: 129-130).

Nozick minimal devleti temellendirmeye çalışırken kendisine hareket noktası olarak belirlediği “bireyin hakları” argümanının dayanağı olan John Locke’un “doğa durumu”ndaki insanların rızalarıyla haklarını devrederek siyasal topluma/devlete geçmesinin özet olarak verdik. Bu özet, Nozick’in düşüncelerine de ışık tutacaktır.

III. 2. 1. Minimal Devlet

Nozick'e göre devlet, sahip olduğu zorlama vasıtalarını bazı insanların diğerklerine yardım etmesini sağlamak ya da onların kendi iyiliğı veya korunması için faaliyetlerini yasaklayarak kullanamaz. Devletin, güç kullanımı ve bölgesindeki herkesi koruma ilgili tekel olma özelliğini muhafaza etmek için bireysel hakları ihlal etmek zorunda olduğuna ve bu nedenle ötsel olarak ahlak dışı olduğuna dair anarşist sava karşı, herhangi birinin haklarını ihlal etmeyen bir süreçle anarşiden bir devletin çıkacağını ileri sürer. Bu devlet Nozick için, minimal devlettir.

Klasik liberalizmdeki “gece bekçisi” olarak tanımlanan devlet düşüncesi ile minimal devlet/ sınırlı devlet anlayışı benzerlik gösterir. Nozick'in minimal devlet anlayışında, meşru olarak kabul edilecek devletin görevlerini genel güvenliği sağlamak (polis gücü), mahkemeler ve askeri hizmetler olarak sınırlar.

Nozick'e göre, doğa durumunda bir birey haklarını koruyabilir, kendini savunabilir, kendine zarar verenlerden tazminat alabilir ya da onları cezalandırabilir. Ama her birey aynı koşullarda olmayabilir. Birey kendi haklarını savunmak ve kullanmak gücünden mahrum olabilir, haklarını ihlal eden kendisinden daha güçlü ise onu cezalandıramayabilir ya da zararını tazmin edemeyebilir (Nozick 2000: 41).

Hakların korunması için haksızlığa uğrayan kişi akrabalarından, dostlarından yardım isteyecektir. Bu durumda, bireylerden oluşan gruplar ortak savunma birlikleri meydana getirebilirler. Herhangi bir üyeden talep geldiğinde de hakların korunması konusunda gelecek talebe yanıt vereceklerdir. Yalnız bu basit koruma biriminin bu haliyle işlemesi durumunda iki olumsuz yönüyle karşılaşırız: Birincisi, birimin her üyesinin koruyucu işlevi yerine getirmek için tetikte beklemek zorunda olması, ikincisi ise, herhangi bir koruyucu birim üyesinin “asılsız” korunma talebinde bulunmasıdır. Diğer yandan koruyucu birimin kendi üyeleri arasında hak ihlalleri olması halinde birliğin dağılması problemi ortaya çıkacaktır. Herkesin aynı anda yardıma gelmesinin uygunsuzluğu ise işbölümü ve takas yöntemi ile ortadan kaldırılacaktır. Koruyucu işlevleri yerine getirmek için ücretli bazı kişiler tutulur ve bazı kişiler koruma hizmetleri veren işlere soyunurlar. Daha kapsamlı ve detaylı

koruma isteyenler için değişik tarifelerde ve farklı fiyatlarda koruma politikaları üretilir (Nozick 2000: 42-43). Bu birinci aşama “*koruyucu birim*”lerin oluşumudur. Bundan sonraki süreçte, aynı coğrafi bölgede birkaç farklı koruyucu birim ya da şirket koruma hizmeti sunacaktır. Farklı birimlerin müşterileri arasında bir çatışma olması halinde üç olasılıkla karşılaşılır. Birinci durumda, iki birimin kuvvetlerinin çarpışması sonucu, kaybeden birimin müşterileri yeterince korunmadıkları için kazanan birime geçerler. İkinci durumda ise, farklı coğrafi bölgelerde koruma faaliyetlerini gerçekleştiren birimler etki alanlarındaki çarpışmaları kazanırlar. Bu esnada, koruma talep edenler ya kendilerine yakın olan birime taşınırlar ya da diğer koruyucu birimin korumasına girerler. Üçüncü olasılıkta, koruyucu birimler birbirleriyle sık sık ve düzenli olarak çarpışırlar fakat bu durumda, sürekli bir maliyet problemi ile karşılaşılır. Kendi hükümleri farklılık gösterdiği zaman üçüncü bir hakimin ya da mahkemenin kararlarına başvurmak ve bunlara itaat etmek konusunda anlaşırırlar. Böylece yargı hakkı ve hukuksal çatışma konusunda bir temyiz mahkemeleri ve hemfikir olunmuş kurallar sistemi ortaya çıkar. Farklı koruyucu birimler faaliyet gösterse de, hepsinin bağlı olduğu tek bir federal adalet sistemi meydana gelir (Nozick 2000: 47).

Böylece her coğrafi bölgede “egemen koruyucu birim” ve bunların bağlı olduğu merkezi bir sistem ortaya çıkar. Nozick için bu oluşum koruyucu birimler ile minimal devlet arasında bir yerde bir ara pozisyonda duran ultra-minimal devlet’tir. Buraya kadar olan süreçte, egemen koruyucu birim bir minimal devlet değildir. Çünkü onun hakim olduğu coğrafi bölgede bulunan ve ondan koruma hizmeti satın almayanlara yani bağımsızlara kendi haklarını kendilerinin tatbik etmesine izin vermektedir. Ayrıca kapsamı alanındaki tüm bireylere değil, sadece koruma hizmeti satın alanlara bu hizmeti sunar. Bir güç tekeli oluşturmayarak bağımsızların kendi haklarını kendilerinin uygulamasına izin vermesi ve bölgesindeki tüm bireyleri (ödeme yapmayanları) korumaması nedeniyle egemen koruyucu birim bir devlet değildir (Nozick 2000:58).

Nozick’e göre, klasik liberal teorinin tüm vatandaşlarının şiddete, hırsızlığa ve dolandırıcılığa karşı korunması ve sözleşmelerin tatbik edilmesi işlevleri ile sınırlı olan gece bekçisi devletin dağıtımcı bir görünümü vardır. Egemen koruyucu birim

ve gece bekçisi devlet arasında bir yerde en azından sosyal bir düzenleme hayal edebiliriz. Gece bekçisi devlete çoğu zaman minimal devlet dendiğine göre, bu düzenlemeye de ultra minimal devlet denecektir. Ultra minimal devlet acil kendini savunma dışında tüm güç kullanımı üzerinde bir tekel olma özelliğini muhafaza eder. Bu yüzden de özel misillemeyi ve tazminat alımını hariç tutar fakat yaptırım ve koruma hizmetlerini sadece bu hizmeti satın alanlara sunar. Bu tekelden bir korunma sözleşmesi almayan insanlar korunmazlar. Minimal yani gece bekçisi devlet, vergi gelirleriyle finanse edilen/ dağıtımcı bir Friedmanvari bir makbuz planı ile birleşmiş bir ultra –minimal devlete denk düşer. Bu plana göre, bütün insanlara veya bazılarına parası vergi ile karşılanan ve sadece ultra -minimal devletten bir korunma poliçesi almak maksadıyla kullanılabilecek makbuzlar verilir (Nozick 2000: 60). Friedman için devletin çocuklara, yaşlılara, yardıma muhtaç kişilere korumacı yaklaşması gerekir fakat devletin bunu doğrudan doğruya değil, bir makbuz (voucher) sistemiyle özel sektörün yapmasını önermektedir. Devletin bu aşamada ki görevi ise bu makbuz sisteminin işleyişini düzenlemek olmalıdır (Friedman 1988: 63).

Ultra –minimal devlet minimal devlet öncesi aşamadır. Ultra- minimal devletin minimal devlete nasıl dönüştüğünü, onu minimal devlet haline getiren koruyucu hizmetlerin geliştirilmesi için “yeniden dağıtım” nasıl ortaya çıkardığının gösterilmesi gerekmektedir. Bu aynı zamanda minimal devletin ahlaki olarak meşru olduğu anlamına da gelecektir.

Minimal devletin ortaya çıkışının temelinde yeniden dağıtımın var olmasının gerekçesi Nozick tarafından şöyle açıklanır, Bu özel bir durumdur ve herkes için koruyucu hizmet sağlamadan ultra-minimal devlet içinde tekel oluşturmaya izin verilemez. Ultra-minimal devleti işletenler ahlaki açıdan minimal devleti oluşturmak zorundadırlar (Nozick 2000: 90).

III. 2. 2. Yasaklama- Tazminat- Risk

Nozick, minimal devletin ahlaki olarak meşru olduğunu göstermek için “*yasaklama*”, “*tazminat*” ve “*risk*” kavramlarını kullanır. Anarşistler ya da Nozick’in kavramsal olarak *bağımsızlar* olarak nitelendirdiği grup ile koruma birimleri ya da ultra minimal devlet arasındaki ilişkiler nasıl olacaktır? Daha açık ifade etmek gerekirse, bir tarafta herhangi bir koruyucu birimden korunma talep etmeyen ve bu nedenle de bir ücret ödemeyen aynı zamanda kendi haklarını kendilerinin tatbik etmesine izin verilen bağımsızlar ile koruma birimlerine ücret ödeyerek korunma talep edenlerin birbirleriye ilişkisi nasıl olacaktır? Bir bağımsız, koruyucu birimin bir üyesinin canına, malına kast ettiği ya da haklarını ihlal ettiği bir durumda koruyucu birim ne yapacaktır? Bir koruyucu birim, bu kişinin haklarını korumak için bir bağımsızı cezalandırdığında, bağımsız kişinin kendini koruyucu birime karşı koruma hakkı ortaya çıkmayacak mıdır? Bu soruların sayısı giderek artacaktır. Nozick’in çeşitli örneklemeler, açıklamalar yapmasına rağmen ciddi bir temellendirme ve bu kavramlara dair bir açıklık ve netlik getiremediğini görülür.

Nozick riskli eylemlerin neler olduğunu olduğuna ilişkin tatmin edici bir açıklama yapmaz fakat riskli kavramı üzerinden yasaklama ve tazminat ilkelerini işletir: Eğer koruyucu birim, bağımsızların kendi haklarını korumak için kullandıkları yöntemi müşterilerine karşı uyguladıkları zaman yeterli, güvenilir ve adil bulmazsa, böyle bir uygulamaya girmelerini yasaklayacaktır. Bu yasaklamanın gerekçesi, bağımsızların kendi başlarına getirdikleri yaptırımın müşterilerine tehlike riskleri empoze etmesidir. Getirilen yasaklama, bağımsızların, haklarını ihlal eden müşterilerine karşı bir cezalandırma tehdidinde bulunmalarını imkansız hale getirecektir. Bu aynı zamanda bağımsızların kendilerini koruma yeteneğini ortadan kaldırdığı gibi günlük yaşam faaliyetlerinde ciddi olarak dezavantajlı duruma düşmelerine neden olur. Bu yasaklamayı uygulayan ve menfaat elde eden kişiler, bu yasaklamadan dolayı aynı şekilde yine tazminat ödeme yoluna gidilecektir. Hiç şüphe yok ki, bağımsızlara tazminat ödemenin en düşük maliyetli yolu da egemen koruyucu birim müşterileriyle olan çatışmalarını kapsayacak bir koruyucu

hizmetler sunmaktır. Ödenecek tazminatın ve dolayısıyla bağımsızlara sağlanan koruyucu hizmetlerin bedeli ise koruyucu birimin müşterilerinden finanse edecektir. (Nozick, 2000: 155-156)

Egemen koruyucu birim yasaklamalar getirerek ve bunun sonucunda da tazminat ödeyerek müşterileri için büyük bir tehlike olarak gördüğü bağımsızlara da koruma hizmeti sunacaktır.

Nozick'e göre, artık ultra-minimal devlet minimal devlete dönüşmüştür. Bir bölgedeki egemen koruyucu birimin bir devlet haline gelebilmesi için iki temel şartı vardır: Bunlardan ilki bölgede bir güç tekeli olmak yani adil ve güvenilir olmayan yöntemler kullananlara genel olarak etkin bir yasaklama getirir ve bunu kontrol altında tutar. İkincisi ise, bölgesindeki herkese koruma hizmeti sunmasıdır (Nozick 2000: 158). Bu Nozick için minimal devletin ortaya çıkışı anlamına gelir. Egemen koruyucu birim minimal devlete dönüşmüştür.

III. 2. 3. Görünmez El

Nozick doğal bir durumdan, hiç kimsenin haklarını ihlal etmeden bir devletin yani minimal devletin ortaya çıkışını Adam Smith'in "görünmez el" kavramıyla açıklamaya çalışır. Fakat "görünmez el" yöntemini açıklamak yerine birçok örnekler verir. Bireylerin bilinçli olmadan gelişen bu sürecin her bir adımını bilinçli olarak mı geçtiğinin sorusunun cevabı yoktur. Nozick bir doğal durumdan yola çıkarak görünmez el açıklamasıyla yani bireylerin bir devleti oluşturma konusunda niyetleri olup olmadığını da dikkate almaksızın aşama aşama ve doğal durumda sahip oldukları hakları ihlal etmeden bir devletin nasıl ortaya çıktığını başardığını düşünmektedir. Nozick'in minimal devlet anlayışına Murray Rothbard eleştirel yaklaşmaktadır: Rothbard'a göre; Nozick'in görünmez el süreci tamamen geçersizdir. Süreç tamamen bilinçli ve görünür bir biçimde işletilmiştir. Risk ve tazminat ilkelerinin her ikisi de tamamen hatalıdır. Bu ilkeler sınırsız despotizme geçit verir. Diğer yandan egemen koruyucu birimin müşterilerine zarar vermeyen bağımsızların haklarını risk ve tazminat ilkelerini işleterek yasaklaması hiçbir haklı

gerekçeye dayandırılmaz. Minimal devletin tazminatların bedelini karşılamak için vergi koymasının hiçbir gerekçesi yoktur. Minimal devlette herhangi bir demokratik süreç ve oy vermeyi meşru kılan bir yöntem yoktur. Nozick'in hedeflediği, anarşizmden minimal devletin ortaya çıkışı görünmez el kavramıyla olmakta idi fakat bu kavram tekrar minimal devleti anarşizme götürecektir (Rothbard 2006: 248). Nozick'in minimal devleti, ekonomi politikten çıkan bütün derslere rağmen, esas olarak kısıtlamalardan bağımsız olarak özel bir şirket olarak kalmaktadır. Bu tür sınırlandırılmamış tekel güçlerin kötüye kullanılmaması için sadece vatandaşlığın ahlaki birleştiriciliğinin yeterince caydırıcı olacağını kabul etmek, Lockecu bireylerle donatılmış bir toplumda bile çok zordur (Rowley 2002: 78). Rosanvallon'a göre de Nozick'in ortaya koyduğu düşünce sistemi bir çok yönden pürüzlüdür: Devletin toprak bütünlüğü kötü açıklanmıştır. Devletin çok yönlü olan sürekliliği hakkında hiçbir şey söylenmemektedir. "Koruma Pazarı'nın" özel durumu açıklaması onu, kaçınılmaz olarak ortadan kaldırmaya çalıştığı siyasallık kategorisine götürmektedir. Riskli faaliyetler ve tazminat her yönüyle sorunludur. Klasik koruyucu devlet, rehaf devleti toplumsal sözleşme mantığına dayanarak yeniden dağıtımı esas almaktadır. Nozick'in ket vurmaya çalıştığı koruyucu devlet/ refah devleti yerine meşru gördüğü minimal devlette söz konusu yeniden dağıtım ilkesini tazminat ilkesiyle ikame ederek refah devletinin gayri meşruluğuna ilişkin eleştirisinin temeline koyar. Yalnızca onun gözünde, "bağımsız kişiler" için tazminat/telafi ilkesi neredeyse tesadüfen koruma arzının yeniden dağıtımı mekanizmasına dönüşür. Yani koruma sağlamanın ilk tarihsel örneği olacak genel bir ilke değil, özel bir durum söz konusudur (Rosanvallon 2004: 72-73).

Sonuç olarak denebilir ki; Nozick'in minimal devleti, ilişkin birçok eleştiriye rağmen anarşizmi çürütmek ve minimal devleti haklılaştırmak anlamında yüzyılın en önemli girişimi olarak tanımlanmasına rağmen minimal devletin her aşaması başarısız olarak görülür.

III. 2. 4. Nozick'in Denkleştirici Adaleti

Nozick'in adalet anlayışı mülklere ilişkindir. Mülklerin nasıl elde edildiğine bakılacaktır. Adil bir dağılım “yetkilenme teorisi”ne ve buna bağlı üç ilke ile gerçekleşir. Bu üç ilke “hakediş” ilkeleridir. Birinci ilke, mülklerin ilk olarak edinimiyle ilgilidir. İlk edinim ilkeleri sahipsiz ve henüz kimsenin mülkiyetinde olmayan şeylerin nasıl sahiplenileceğini, sahiplenme sürecinin nasıl olacağı, bu süreç sonunda neye ne oranda sahip olunacağını ele alır (Nozick 2000: 204). İkinci temel ilke, mülklerin bir kişiden diğer bir kişiye transferiyle ilgilidir. Transfer ilkesi, kişilerin hangi süreçlerle mülklerini başka bir kişiye transfer edeceklerini, bir kişinin başka birine ait mülkü nasıl elde edebileceği konularını ele alır. Bu iki ilke mülk adaletine ilişkin temel koşulları belirler. Nozick, dünya tamamen adil olsaydı bu iki ilkenin mülk adaletine ilişkin her konuyu kapsayacağını belirtir (Nozick 2000: 204-205).

Bu iki temel ilke ile yani, ilk edinim ilkesi ve transfer ilkesi adil olarak uygulanmadıysa, bu ilkelerin koşulları sağlanmadığı müddetçe hiç kimse bir mülk üzerinde yetki sahibi olamaz.

Nozick bu ilkeleri dünyanın tamamen adil olduğu varsayımına dayandırır. Fakat bunu düşünmek oldukça güçtür. Bu aşamada Nozick üçüncü bir ilkeyi devreye sokar. Bu ilke düzeltim ilkesidir. Bazıları hırsızlık, yağma, dolandırıcılık, gönüllü ve serbest mübadelenin engellenmesi ya da ilk edinimin adil olmaması gibi yollarla adaletin iki ilkesini ihlal eder. Geçmişteki adaletsizlik çeşitli yollardan mevcut mülkiyet sahipliğini biçimlendirmiş ise burada düzeltim ilkesinin devreye girmesi gerekir. Fakat bu soruşturmanın geriye doğru işletilmesi zor hatta imkansızdır. Düzeltim ilkesinin geçmiş adaletsizlikleri nereye kadar izleyebileceği, adaletsizliklerin bilgisini nasıl elde edileceği ve sonuçta bunların düzeltilmesinde en uygun yolun ne olacağı içinden çıkılmaz bir problemdir (Nozick 2000: 207). Nozick bu konuda ki çaresizliğini itiraf etmektedir. Yetkilenme teorisinde Nozick'in vardığı sonuç, zor kullanma, hırsızlık, yolsuzluk ve istemeyerek yapılan sözleşmelere karşı koruma gibi işlevleri dar biçimde tanımlanan bir devletin adil

olacağı fakat işlevleri daha geniş tanımlanan bir devletin ise insanların belli şeyleri yapmaya zorlanmaması hakkını çiğneyeceğinden adaletsiz olacaktır (Kymlicka 2004:144).

Nozick kendi hakediş teorisi ile faydacı dağıtımcı teorileri içerdikleri ilkelerin özelliklerine göre ayrıma tabi tutar. Buna göre adalet ilkelerini *tarihsel* ilkeler ve *nihai durum* ilkeleri şeklinde iki kategoriye ayrılır. Nozick'in ilkelere ilişkin diğer bir kategorisi *kalıplı* ilkeler ve *kalıplı olmayan* ilkelerdir. Nozick kendi adalet teorisini tarihsel ve kalıplı olmayan bir mülkiyet teorisi olarak tanımlar. Faydacı ve dağıtımcı adalet teorilerinin nihai durum teorileri olduğunu ve bu teorilerin neredeyse hepsinin kalıplı ilkeler içerdiğini belirtir. Nozick'in kuramı, adaletin “sonuç” değil, “tarih” sorunu olduğu anlayışına dayalıdır. Liberal ve sosyalist teoriler, adaleti ihtiyacın giderilmesi, faydanın arttırılması ya da yoksunların ödüllendirilmesi gibi “sonuç”lar ekseninde tamamladıkları için karşı çıkar. Adaleti değerlendirmede “tarih”ten başka bir ölçütün bulunmadığı tezinde direnir. Teorisini tarihsel bir adalet anlayışı olarak temele almasının nedeni de budur (Kymlicka 2004: 158).

Nozick'e göre; dağıtımcı adaletin nihai durum ilkeleri tarihsel değildir. Mülklerin ve kişilerin tarihini dikkate almaz. Bu teorilerde, bir dağılımın adil olup olmadığı, son durumda kimin neye sahip olduğuna bakarak değerlendirilir. Kalıplı ilkelerde dağıtım, “herhangi bir doğal boyuta, doğal boyutların ağırlıklı toplamına veya doğal boyutların sıralaması”na göre yapılır. Başvurulan doğal boyutlar ahlaki erdem, ihtiyaçlar, topluma olan yarar şeklinde farklı boyutlar olabilir. Yani ihtiyaca göre dağılım, erdeme göre dağılım gibi (Nozick 2000: 211).

Nozick göre; nihai ve kalıplı ilkeler, bireysel eylemlere ve tercihlere sürekli müdahale etmeden yani bireysel özgürlükleri ihlal etmeden yeniden dağıtımcı adalet politikalarının gerçekleştirilemez.

Dağıtımcı adaletin nihai durum ve kalıplı ilkeleri toplumun yasal yapısına dahil edildiğinde bireylerin, eylemlerinin ve emeklerinin başkaları tarafından

sahiplenilmesi kurumsallaştırılmış olur. Bu sistemler bireylerin tıpkı hayvan ya da nesne gibi diğerlerinin kısmi mülkü olmasına yol açar (Nozick 2000: 229). Haklar, negatif niteliklidir ve kişinin başka bireylerin mülkiyet haklarını kullanmalarını engellememesini ifade eder. Nozick'e göre, hakların geniş şekilde kullanılabildiği özgür bir toplumsal ortam, geleneksel adalet teorilerindeki 'adil toplum' anlayışından daha iyidir. Özgür toplumda devlet, negatif kişi haklarına kesinlikle dokunmamalı ve toplumsal adaleti gerçekleştirme amacı gütmemelidir. Adil bir şekilde elde edilmiş bir mülkün yeniden dağıtımında devletin hiçbir hakkı yoktur.

Yeniden dağıtımcı uygulamalar, ister bireylerin gelirleri üzerine çeşitli yöntemlerle getirilen vergilendirme ile yapılsın ister tüm gelir ve giderlerin ortak bir sosyal kap veya havuz sistemi ile yapılsın bireylerin eylemlerini düzenlemek ve kontrol etmek durumundadır. Bu durum Nozick'e göre, bireyleri kendi rızaları dışında diğerlerinin iyiliği ve refahı için çalışmaya, gelirlerini vermeye zorlamak Kantçı buyruğun ihlal edilmesi anlamına gelir. Dağıtımcı ilke ve uygulamalar insanlar üzerinde kısmi bir sahiplik "yetkisi" vererek diğerlerinin iyiliği için onları zorlayarak birer araç konumuna düşmelerine neden olur. Nihai durum ve kalıplı ilkeler kişilerin ayrılığı ilkesini ihlal ederler. Nozick felsefesine yapılan ortak eleştirilerden biri, onun haklar için bir temel oluşturamadığı, sadece bunların varlığını kabul ettiğine dairdir. Nozick bireyin kendi özelliklerinden bağımsız bir şeyleri olduğunu, bundan dolayı da, geleneksel Kantçı anlamda, bir araç değil bir amaç olarak ele alınması gerektiğini ispatlamaya çalışmaktadır. Nozick'e göre, her birey, hayatını, benimsediği birtakım görüşlere göre düzenleme yeteneğine sahiptir. Bundan dolayı, arzularını her anlamda tatmin etse bile, bireylere bazı planların dayatılması kabul edilemez. Onları fayda sahibi değil, hak sahibi kılan, bireylerin ayrılığıdır (Rowley 2002: 77).

Sonuç olarak, kalıplı nihai durum ilkelerinin üzerinde durduğu dağıtımcı adalet teorileri; bireylerin özgürlüklerini ihlal etmekte, haklarını çiğnemekte, kişileri diğerlerinin menfaati için feda edilebilir araçlar olarak ele almakta ve özerkliklerini ve kişisel tercihlerine saygı göstermemektedir. Tüm bu nedenlerden Nozick'in Ahlaki Yan Sınırlamalar olarak kavramsallaştırdığı Kantçı ilke de ihlal edilmiş

olur. Bu ilkeye göre bireyler araç değil aynı zamanda amaçlırlar. Rızaları olmadan başka amaçların gerçekleştirilmesi için kurban edilemezler ya da kullanılamazlar (Nozick 2000: 64). Bireyler dokunulmazdır. Bütün bu nedenlerden dolayı minimal bir devletten daha kapsamlı bir devlet ahlaken meşru değildir (Nozick 2000: 295).

Liberter düşünce birey haklarının ön planda olduğu özgür bir toplumu hedefler. Bir bireyin en temel hakkı da mülkiyet hakkıdır. Mülk adaleti Nozick için: Mülkiyetin edinilmesinde, korunmasında ve devredilmesinde adil olunuyorsa bu adil bir süreçtir. Fakat ileri sürülen bu düşünce büyük toprak sahibi aristokratların gücünü kaybetmeye başladığı dönemde kendini gösterir. Nozick mülklerin adil olarak sahiplenilmesi ya da devredilmesi durumunda günümüz tehlikesi olarak refah devleti politikalarını görmektedir. İşsizlik sigortası, sosyal güvenlik hakları, istihdam gibi refah devleti unsurları aynı zamanda serbest piyasanın doğal işleyişini bozmaktadır. Liberter düşünce için bu tür yeniden dağıtımcı devlet müdahalelerinin hem o toplumdaki bireysel ve siyasal özgürlüklerin kısıtlanması hem de etkinlik alanının sınırlandırılması düşünülen devletin müdahale gücünün diri tutulması anlamına gelmektedir. John Gray'da refah devletinin alt sınıfları sivil yaşama entegre eden bir mekanizma olmadığını ve etkili bir yeniden bölüşüm ağıda olmadığını ama bütün bu kurumların tam tersi olduğunu belirtmektedir. Refah devleti yoksulluğu yok etmemekte ama onu kurumsallaştırmaktadır. Alt sınıfları kurtarmak bir yana onları bağımlılık gettolarına hapsedmektedir. Geliri zenginden fakire yeniden dağıtmamaktadır. Aksine gelir transferini zengin ve fakirden alıp orta tabakaya götürmektedir (Gray 1993: 47). Kamu harcamalarının özellikle orta sınıfın yararına harcandığını bu yükün kaynağını da çoğunlukla zengin ve fakirlerden alınan vergiler olmaktadır.

Benzer şekilde Hayek'e göre, toplumsal adaleti gerçekleştirmeyi hedefleyen sosyalistlerin ve sosyal demokratların çabaları, serbest piyasanın işleyişini bozmakta ve aynı zamanda istikrarsızlığa neden olmaktadır. Serbest piyasada başarılı olanın kazandığına el koyarak toplumun alt sınıflarına transfer etmek, yoksulluk kültürünü körükleyip, sendikal hareketler gibi örgütlü eylemler ve örgütlü grupların hareketlerini güçlendirir ve bu da kişisel özgürlükleri yok

etmek anlamını taşır (Hayek 1993: 126). Friedman'ın "kupon/makbuz sistemi" yöntemiyle devletin kısmı olarak zor duruma düşenlere yardım etmesine makul olarak bakmaktadır. Hayek'te bazı toplumsal ihtiyaçların karşılanması durumunda refah devleti etkinliklerine karşı çıkmaz. Fakat Nozick'in minimal devleti, serbest piyasa koşullarında herhangi bir bireyden zor durumdaki diğer bir bireye yardım etmesi anlamında bir zorlamaya gidemez. Yeniden dağıtım ve devlet korumacılığı tamamen reddedilir. Böylesi bir talep bireyin hem mülkiyet hakkına hem de özgürlüğüne müdahaledir. Bu aynı zamanda *Anarşi Toplum ve Ütopya*'nın mottosu olarak kabul edilen "Bireylerin hakları vardır. Hiç kimsenin veya hiçbir grubun (haklarını ihmal etmeden) onlara yapamayacağı şeyler vardır. Bu haklar öylesine güçlü ve kapsamlıdır ki, devletin veya memurlarının neyi yapabilecekleri sorusudur. Devlet, sahip olduğu zorlama vasıtalarını bazı insanların diğerlerine yardım etmesini sağlamak ya da onların kendi iyiliği için veya korunması için faaliyetlerini yasaklamak maksadıyla kullanamaz" (Nozick: 2000: 21). Minimal devletten daha kapsamlı bir devlet, insanların bazı şeyleri yapmaya zorlamama hakkını ihlal edeceği için mazur görülemez. Bu tür bir anlam Kaufmann tarafından, mülkiyet sahibi olan bireylerin hakkı olarak görülmektedir. Minimal devlet zenginlerin fakirlere karşı korunması işlevine sahiptir. Minimal devlet genel olarak halkın büyük çoğunluğunun toplumdaki yaşamını çekilir alanlardan çekilmesi ortaya çıkmaktadır. Yeniden dağıtımın reddi düşüncesiyle sosyal devlet olma, yoksullar lehine yeniden dağıtım, dağıtımdaki her türlü adalet "iyi durumdakiler" için angarya görülmektedir. Kaufmann'a göre, Nozick'in minimal devletinde minimallik öncelikle yeniden dağıtım önlemlerinde görülürken mülkiyetin korunmasında hiçbir kısıtlamaya gidilmemesi, birçok alanda uygulanması istenen liberalizme karşı duyulan genel şüpheyi onaylamaktadır. Devlet kurmanın bu tür bir modeliyle ikna edilecek anarşistlerin ya çok zengindir ya da akılları kıttır. Minimal devlet anlayışı zengin kişilerin lejyonerlerce (paralı asker) ayrıcalık sahibi olmayanlardan (Nozick'in kavramıyla söylemek gerekirse *bağımsızlardan/ anarşistlerden*) korunmasıdır (Kaufmann 2003: 19-20/88-89).

Nozick anarşist sava karşı minimal devletin savunulabilirliğini "bireyin doğal hakları" argümanı ile ileri sürer. Bunun ahlaki bir süreç ile ortaya çıktığını

göstermeye çalışmaktadır. Bu noktada John Gray’a göre, devletin faaliyet alanının negatif hakların korunmasıyla bittiğini savunmak minimal devlet doktrindir. Humboldt ve Nozick bunu yapmaktadır. Bu doktrinin birçok zorluğu vardır. Gray’a göre, en önemlisi de devletin korumakla yükümlü olduğu negatif hakların muğlaklığıdır. Özgürlük bir negatif hak ise bunun tanımlanması nasıl yapılacaktır. Eğer bu türden birçok hak var ise aralarındaki pratik rekabet nasıl çözülecektir? Bu tür teoriler günümüz klasik liberallerinin ısrar ettiği gibi, daha önceki ve meşru bir negatif haklar teorisin çarpıtılması veya saptırılması olmaktan çok, içeriği kaçınılmaz olarak belirsiz olan bir haklar söyleminin ortaya çıkmasına neden olmuştur (Gray 2003: 10-11).

Nozick ileri sürdüğü tezlerle, devletin ekonomik alandan tamamen çekilmesi ve tüm etkinlik gücünü bireylerin güvenliğini sağlamaya yönelik olarak kullanmasını isterken liberter düşüncenin gelişmesine katkıda bulunur. Nozick “Anarşi, Devlet ve Ütopya” yayımlandıktan sonra yoğun bir eleştiriye hedef olmuştur. Liberal, sosyalist, muhafazakar, anarşist çevrelerden eleştiriye maruz kalması ileri sürdüğü fikirlerin temellendirme sorunları yanında oldukça karmaşık olmasıdır. Fakat siyaset felsefesinin tartışma alanına da bir hareket, zenginlik kattığı göz ardı edilemez.

Son söz olarak Robert Nozick hakkında söylenebilecek olanın ve kimsenin itiraz edemeyeceği onun gerçek bir entelektüel olduğudur. “Anarşi, Devlet ve Ütopya”nın önsöz’üyle bitirmek onu eleştirilerden kurtarmaz ama ne yapmak istediğini de açıklamış olur. Mutlak olarak bir şey söylemeye çalışmamıştır.

“Gerçekten de, felsefi bir eseri alışılmış bir tarzda sunmak benim kafamı karıştırıyor. Felsefi eserler, yazarları tarafından sanki bu konuyla ilgili mutlak olarak söylenebilecek söz olduğuna inanıyorlarmış gibi yazılıyor.”

“Felsefi faaliyetin bir biçimi de bir takım şeyleri belli bir şeklin sabit bir perimetresine uydurmak üzere itip kakmaktır. Bütün bu şeyler dışarıda beklemektedir ve uydurulması gerekmektedir. Bir malzemeyi bir alana itip kakarak sokmaya çalışırsanız bir başka yerden şişlik yapar. Gidip şişkinlik yapan yerden

itersiniz, bu sefer de başka bir yerden şişkinlik yapar. Böylece, itersiniz, kakarsınız ve sonunda her şeyin aşağı yukarı uygun bir hale geldiği duruma ulaşırsınız. Filozofların kendi görüşleri ile ilgili olarak algıladıkları zayıf noktalar hakkında ağzı sıkılıkları, sanırım bir felsefî namus ve dürüstlük meselesidir. Ağzı sıkılık, filozofların görüşlerini formüle etmedeki maksatları ile ilintilidir. Neden her şeyi sabit bir perimetrenin içine zorla sokmak için çaba gösteriyorlar? Neden başka bir perimetrenin içine sokmuyorlar ya da daha radikal bir şekilde, neden olduğu gibi bırakmıyorlar. Her şeyi bir perimetrenin içine sokmanın bize ne faydası var? Neden böyle olmasını istiyoruz?”

SONUÇ

Bu çalışmada iki grup filozofun toplumsal sözleşme kuramları üzerinde duruldu. İlk grupta klasik sözleşmeciler olarak bilinen Thomas Hobbes, John Locke ve Jean Jacques Rousseau yer aldı. Diğer grupta ise minimal devlet anlayışının gelişmesini sağlayan 20.yüzyıl filozofları John Rawls ve doruğa ulaşmasını sağlayan Robert Nozick bulunmaktadır.

Analiz etmeye çalıştığımız sözleşme kuramlarında “herkes adına kim ya da kimler karar verecek?”, “kimin neye hakkı olacak?”, “siyasal otoriteyi temsil eden devletin varlığı nasıl ortaya çıkar ve gerekli midir?” gibi siyaset felsefesinin temel sorularının cevapları bulunmaya çalışıldı.

Sözleşme kuramları, insanlar arasındaki anlaşmanın bir ürünü olarak doğal hukuktan kaynaklanmaktadır. Doğal hukuk düşüncesinin temelindeki insan doğası ve doğal durum varsayımı “sözleşme düşüncesine” öncülük eder. Doğal hukuk laik düşünce zemininde temellenmektedir. Tanrı kaynaklı bir egemenlik ya da Tanrı’nın yeryüzündeki temsilcisi konumundaki bir yönetici söz konusu değildir. Siyasal iktidar artık insanlar arasındaki sözleşmelerle belirlenmektedir. Doğal hukuk görüşünde bütün insanlığı kapsayan ve değişmez nitelik taşıyan bazı doğal hukuk kuralları vardır ve bu kurallar a priori olarak bilinebilir. Bu özellik kuralların insan aklı ve sosyal yaşamına uygun olması, aykırı olmamasına dayanmaktadır. Grotius bu kuralların başında *pacta sunt servanda* yani “söze bağlılık”ı göstererek, insanları birbirine bağlayacak doğaya en uygun kuralın bu olduğunu ileri sürmektedir (Grotius 1967: 8). Siyasal toplumu ifade eden yönetme –yönetilme ilişkisini açıklayan, devletin temelini oluşturan iktidarı egemenlik erki olarak ifade eden de doğal hukukçu Bodin’dir. Bodin için egemenliğin toplumsal birlik, devletin sürekliliği, bölünemezliği ve devredilemezliği anlamları vardır. Althusius için ise, insanlar ihtiyaçlarından ötürü için bir toplulukta bulunurlar. Bu yapılmazsa iyi bir yaşama ulaşılmayacağı gibi insanın hayatı da tehlikeye girer. Açıkça belirlenmiş bir otoritenin yokluğu, her hangi bir toplumsal yaşamın kurulmasının önünde büyük bir engeldir. Bu nedenle Althusius için de toplumsal yaşam yöneten- yönetilen ayrımını içermektedir. İnsanda doğal toplumsal bir yaşama

eğiliminin varlığı kabul edilse de Althusius için toplumsal yaşamın temeli sözleşmeye dayanmaktadır.

İncelemeye çalıştığımız sözleşme kuramcılarının ortak hedefi “*siyasal iyi hayat*”ın hangi şartlarda sağlanabileceği yönündedir. “İyi hayat” isteği, “iyi hayatın” ne veya nelerle anlam kazanacağı temelde bireyi gösteriyor ve relativizmi işaret ediyor olsa da kuramcılarının ortak hedefi “*en çok kişi için iyi hayat*”ı ifade eden “*siyasal iyi hayatın*” temel şartlarını bulmaya ve temellendirmeye çalışmak gibi görünmektedir. İster bireyi, ister bireylerin oluşturduğu toplumu düşünelim “*siyasal iyi hayat*” için olmazsa olmaz ihtiyaçlar vardır. Bu ihtiyaçlar “devlet”in varolma nedenidir. Devletin amacı, yurttaşlarının iyiliğini, mutluluğunu, barışı ve güvenliğini sağlamaktır. İncelemeye çalıştığımız filozoflar da genel olarak bunları kavramsal düzeyde saptamış ve kuramlarında bu kavramları “*siyasal iyi hayat*” için en iyi şekilde temellendirmeye girişmişlerdir. Bu kavramlar “güvenlik”, “özgürlük”, “mülkiyet”, “meşruiyet”, “eşitlik”, “adalet”, “haklar”, “iktidar”, “yurttaş” gibi kavramlardır. Çalışmamızda ulaşılan sonuçlardan biri, bu kavramlara yüklenen anlamların, kuramcının yaşadığı dönemin siyasal yapısını yansıttığıdır. Daha doğru ifade etmek gerekirse, dönemindeki siyasal sorunlara bir çözüm oluşturacak şekilde içeriklendirilmiştir. Her kuram kendi çağını anlatmaktadır.

Çalışmamızda, yukarıda saydığımız kavramları araştırma konusu yaptığımız kuramlarda hangi anlamlarda kullanıldığını, süreç içinde ne gibi değişime uğradığını saptamaya çalıştık.

Kuramcılar, ortak kavramlar kullanarak, idealize ettikleri toplum düzenini oluşturmak için bir hareket noktası bulmak durumunda kalırlar. Bu nokta, kuramcılar için bir milat, bir dayanak noktası, kısacası kuramlarını inşa edecekleri sağlam bir zemin ihtiyacı olarak kendini gösterir. Bu sağlam zeminin adı kuramcılarının bazıları tarafından farklı bir biçimde kavramsallaştırılsa da, “doğa durumu”dur. Belki de kuramcılar için işin en zor tarafı doğa tasarımı aşaması gibi gözükmektedir. Çünkü doğa durumunun, üzerine inşa edecekleri toplum tasarımı taşıyabilecek sağlamlıkta olması gerekmektedir. Bu, kuramın problem kısmını ifade etmektedir. Kuramcının en çok zorlandığı aşamadır.

Çözmeye çalıştığı problemi en zor, en kapsamlı şekilde hazırlamalı ki, çözüm olarak sunduğu toplum tasarımı başarılı olsun.

“Doğa durumu”nun kuramcılarının hepsinde varsayımsal, tarihin her hangi bir dönemini işaret etmeyen bir özellik olarak ifade edilmesi dikkat çekmektedir. Ayrıca bu düşünürlerin amaçları tarih yapmak değil, çözümleme yapmaktır.

Klasik sözleşmeciler olarak bilinen Hobbes, Locke ve Rousseau’nun, “doğa durumu”nu nasıl tasarladıklarını incelediğimizde, Hobbes için doğa durumunun, “eşitlik”, “güvensizlik” ve “egemenlik” kavramlarıyla hayat bulduğunu görürüz. Herkesin birbirini öldürmesinde ve birbirinin malını gasp etmesinde kendini gösteren bu eşitlik, insanları canlarını ve mallarını koruyabilmek için sürekli bir savunmada bulunmanın getirdiği savaş halinin yol açtığı karşılıklı güvensizlik nedeniyle, insanların birbirleri üzerinde egemenlik kurmaya yöneltmektedir. Adalet yoktur, çünkü savaş ortamında yapılanlar adalete aykırı değildir; yalnızca güçlünün adaleti vardır. Hobbes için doğa durumu kısaca insan için, “yalnız, yoksul, kötü ve kısa”dır.

Locke, doğal durum tasarımına oldukça sağlam bir dayanak göstermektedir. Locke doğa durumunda her insanın Tanrı tarafından özgür ve eşit yaratıldığını ifade etmektedir. O’na göre Tanrı tarafından “verili” olan doğa yasasınca herkes eşit ve bağımsız olduğundan, hiç kimse diğerinin yaşamına, sağlığına, özgürlüğüne, mal varlığına zarar vermemelidir. Bu Tanrısal yasalar akılcıdır ve ortak adaleti sağlamaktadır. Tanrısal yasaları (doğa yasalarını) ihlal edenler cezalandırılır. Çünkü doğa durumunda her insan doğa yasasının uygulayıcısıdır. Locke barışın, güvenliğin hakim olduğu bir doğal durum tasvir etmektedir.

Ele aldığımız üçüncü klasik sözleşmeci olan Rousseau’nun doğal durum anlayışının ilginç bir özelliği vardır. Rousseau doğal durumundan uzaklaşıp gitmiş “uygar insanı” tekrar bu noktaya getirmek istemektedir. Diğer kuramcılarının kendilerine bir çıkış noktası saydığı yere geri dönme özlemi içindedir. Çünkü doğa durumunda insan, özgür ve uyumludur. “İyi”, “kötü”, “adalet”, “senin- benim” gibi kavramlara sahip değildir çünkü diğer insanlarla çok nadir karşılaşmakta, yalıtılmış bir hayat sürmektedir.

Rousseau'nun doğal durumdaki insanının bir diğer ilginç yönü de belli bir sosyal ilişkiye girmediği için üretim faaliyeti içinde olmamasıdır. Bu yön sadece Rousseau'ya özgüdür. Rousseau'nun doğal durumdaki insanını devletsiz toplum içinde diye değerlendiren Clastres'e göre, böylesi bir toplum ekonomisinin işleyişinde zengin- fakir ayrımı yapmayı gerektirecek hiçbir şey yoktur. Çünkü hiç kimse bir başkasından daha fazla çalışmaya, daha üstün görünmeye istekli olmadığı için zenginliklerin özel mülkiyet yaratması engellenecektir. İnsanın bir mal ve hizmet mübadelesinde bulunmaması, aslında güç isteğinden başka bir şey olmayan sahip olma isteğinin doğmasına izin vermemesidir (Clastres 1991:157-164). Doğal durumdaki insanın *yetkinleşme* yetisine dikkat çeken Rousseau'ya göre bu yeti, diğer yetilerin gelişmesini sağlamakta ve insanın bütün felaketlerinin kaynağını teşkil etmektedir. Bilim ve sanatlar bu yeti ile gelişmektedir. Rousseau'nun *gelecek* fikrine sahip olmayan doğal insanı için, gündelik yaşamın basit dürtüleri bu insanın maddi gereksinimlerini aşacak bir düzeyde değildir.

Minimal devlet tartışmaları çerçevesinde incelemeye çalıştığımız Rawls ise, doğal durum yerine “Başlangıç Durumu” kavramını kullanmaktadır. Başlangıç durumu tasviri ile Rawls, adil şartlar altında anlaşmaya varacak özgür ve eşit vatandaşlar tasarlamaktadır. Rawls, adil bir anlaşma sağlanabilmesi için başlangıç durumunun toplumsal şartların etkilerinden uzak olmasını (“toplumsal arka plan yokluğu”) istemektedir. Rawls herhangi bir dini, felsefi ya da ahlaki fikre sahip olunması durumunda, bu anlayışların etkisinde adil bir anlaşmaya varılamayacağına dikkat çeker. Toplumsal arka plan yokluğu Rawls'ın “bilgisizlik peçesi” kavramına karşılık gelmektedir. Adil bir anlaşmanın yapılabilmesi için, insanlar bu peçenin ardında bilgisizlik bakımından eşitlenmektedir. Çünkü Rawls, peçenin ardındaki kişilerin ırk, etnik grup, cinsiyet, güç, zeka gibi doğal yetenekler hakkında bilgiye sahip olmadıklarını varsaymaktadır. Kymlicka için böylesi bir durum, insanın benliğinden başka geriye bir şey bırakmayacaktır. (Kymlicka 2004: 88). Hanhel bu noktada, kişilerin kendi kimliklerine kör bırakılarak akılcı tercihlerde bulunmalarını istemenin güçlüğü (Hanhel 2006: 53) dile getirmektedir. Rawls, bu tür eleştirilere cevap olarak, bilgisizlik peçesi ardındaki kişilerin farazi kişilikler olduğunu, bunları gerçek kişiler

olarak yorumlamamak gerektiğini söyler. Böylesi bir algılamanın tüm kuramının yanlış anlaşılmasına neden olacağını belirtmektedir.

Rawls başlangıç durumundaki kişilerin, adil bir toplum için iki ahlaki yeteneğe sahip olmalarını istemektedir. Bunlardan birincisi, adalet duygusudur. Bu duygu işbirliğinin hakkaniyetli koşullarını belirten makul adalet ilkelerini anlamayı, uygulamayı ve buna göre hareket etmeyi sağlamaktadır. Adalet duygusu Rawls'ın bütün kuramında kendini gösterir. Adaletin bir duygu olduğunu savunan Solomon da adalet duygusunun öteki insanlara yönelik kişisel bir ilgi ve kaygıyı dile getirdiğini ileri sürmektedir (Solomon 2004: 133). Rawls'ın diğer ahlaki yetenek dediği, “iyi anlayışı kapasitesi”dir. Bu içtenlikle takip edilmesi gereken hedef ve amaçları bize hayat boyu rehberlik edecek bir anlayıştır. Rawls bu iki yeti ile akıl yetilerine sahip kişileri eşit ve özgür olarak değerlendirir. Yine aynı şekilde bu iki ahlaki yetiye sahip vatandaşlar, makul ve rasyonel olma özelliği taşır. “Makul olma” Rawls için adalet duygusuna ilişkin kapasitedir. Bu işbirliğine yatkın olmak diye de açıklanabilir. İşbirliğine yatkınlık, ileri sürülen ilke ve standartların herkes tarafından kabul edilebilir olmasıdır. Rasyonellik ise, ikinci ahlaki yeti olan iyi anlayışı kapasitesi ile ilişkilidir. Akılcı kişi kendi iyi anlayışına göre davranan kişidir.

Nozick'e gelince, o diğer kuramcılardan farklı bir doğa durumu tasarımı ileri sürmez. Kuramını Locke'un doğal durum tasarımı üzerine kurar ve geliştirir. Hareket noktası olarak belirlediği “bireyin hakları” savını da Locke'a dayandırır. Nozick liberter olarak, Lockeçu geleneğin hayat, özgürlük ve mülkiyet haklarını dokunulmaz haklar olarak görür ve bu hakların devlet karşısında korunmasını ister. Çünkü o, bu hakların en büyük ihlal edicisi olarak devleti görmektedir. *Anarşi, Devlet ve Ütopya* eseri şu cümleyle başlamaktadır: “bireylerin hakları vardır. Hiç kimsenin veya hiçbir grubun onlara yapamayacağı şeyler vardır. Bu haklar öylesine güçlü ve kapsamlıdır ki, devletin veya memurlarının müdahalesi” söz konusu olamaz. Burada Nozick'in “devlet”e karşı olan tutumu ve haklara olan tutkusu kendini göstermektedir.

Buraya kadar olan kısımda sözleşme kuramcısı filozofların, hareket noktası olan “doğal durum” tasarımı karşılaştırmaya çalıştık. Bundan sonra da bu tasarımlar üzerine nasıl

bir toplumsal yapı inşa ettiklerine baktığımızda, Hobbes'un sadece ölüm karşısında eşit olan insanların, can ve mal güvenliği ihtiyacını devletin ortaya çıkış nedeni olarak gösterdiğini görmekteyiz. Devlet insanları eşit korku altında tutarak ceza tehdidi ile sözleşmeye uymaya zorlamaktadır. Devlet zor kullanma gücü ile kendini göstermektedir. Hobbes uyrukları, *egemen*'e hem doğal hukukla hem de Tanrı yasalarınca itaate zorlar. Kılıcın gücü bu yüzden vardır. Uyruk ise canının ve malının güvenliği için *egemen*'e itaat etmek zorundadır. Sözleşmenin varlık nedeni güvenlik isteğidir. Egemen hem dini hem de dünyevi tüm güçlerin ortak temsilcidir. Hobbes kuramında, “demir bir yumruk” gibi olan güçlü bir devleti oluşturma amacındadır. Mutlak monarşiyi savunduğu için monarka güç kazandırmak, toplumdaki dinsel çatışmalara son vermek ve daha önemlisi kilisenin ayrı bir güç olmasını engellemek için dini otoritenin gücünü de egemene vermektedir. Hobbes pratik bir çözüm bulur, egemene itaat Tanrı'ya itaattir. Güvenliğin sağlanmasını kuramında en önemli unsur olarak gösteren Hobbes için bunun nedeni İngiliz İç Savaşı ve mezhep kavgalarıdır.

Rousseau ise, “uygar toplum” yaşamının kökeninde, “mülkiyet” edinme arzusu olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Bu aynı zamanda yozlaşmayı da ifade etmektedir. Çünkü doğal insanın sonu demektir. Bir toprak parçasının etrafını çevirip sahiplenen kişi bütün kötülüklerin de önünü açmaktadır. Bunu temelinde ise Rousseau için bilimlerin ve sanatların gelişmesi yatar. Mülkiyet, toplumda ikiliklerin, zengin-yoksul, efendi-köle, güçlü- güçsüz ilişkilerinin doğmasına neden olur. Uygar insan mülkiyetin peşinde koştukça mutsuz olur. Diğer yandan Rousseau, zenginlerin, mülklerin korumak için “sözleşme” fikrini, kurnazca fakirlere “ortak yasalar”a uyma şeklinde benimsettiğini böylece de insanlar arasındaki eşitsizliğin meşru bir duruma kavuştuğunu ileri sürer.

Rousseau'nu sözleşmesindeki temel çelişki, yurttaşlarından yasalara boyu eğerek özgür olacaklarını ileri sürmesidir. Rousseau “Genel İrade”nin herhangi bir yurttaş tarafından sayılmaması halinde, bütün topluluğun onu özgürlüğe zorlamasını yasalarca uygun görmektedir. Bu iyimser bir anlamda yorumlandığında da toplum tarafından oylanıp kabul edilen yasalara uymayan kişiyi, “yasamıza uy” çağrısı olarak yorumlanabilir.

Çünkü Rousseau için, “Genel İrade’nin oluşturduğu yasalar toplum düzenini en iyi şekilde düzenlemek üzere yapılmıştır.

Diğer yandan Rousseau’nun sözleşme ile türdeş bir toplum yaratma çabası dikkati çeker. Toplumsal kurumlardan insanın varlığını, kişiliğini ortadan kaldırıp ortak birliğin içine taşınması istenmektedir. Farklılıklara izin verilmemektedir. Rousseau türdeş bir toplum yaratma amacı yönünde bir toplum dini oluşturmaya kadar gider.

“Minimal devlet” anlayışı liberal geleneğin tarihsel süreç içinde gelişimi sonucu tartışılır hale gelmiştir. Çalışmamızda bu geleneğin kurucusu sayılan Locke ile başlayıp 20. yüzyılda sosyal devlet anlayışı nedeniyle ılımlı liberal olarak anılan Rawls ve liberter olarak bilinen Nozick ile “minimal devlet” tartışması doruğa ulaşır. Görüleceği gibi minimal devlet anlayışının gelişimi genel olarak “devlet” kavramına yüklenen anlamların daraltılması, etkinlik alanının birey karşısında gerilemesi sürecini ifade eder. Bu talepte bulunanlar ise, liberal gelenek temsilcileridir.

Klasik liberalizmin toplumcu değil bireyci, pozitif değil negatif özgürlük yani bir kimsenin neden öyle değil de böyle yapması gerektiğini belirleyen bir denetim ya da müdahaleye karşı, hiç kimsenin ya da grubun kişinin eylemine müdahale etmemesinin getirdiği özgürlük anlayışına dayanan, yaygın müdahaleci ve baskıcı olmayan, sınırlı sorumlu devlet isteyen, yeniden dağıtımcı sosyal adalet anlayışına karşı çıkıp adaletin en iyi piyasa ekonomisi içinde kendiliğinden gerçekleştiğine inanan liberalizmdir.

Klasik liberal geleneğin kurucusu sayılan Locke’un mülkiyet anlayışına bakıldığında Locke için mülkiyet yaşam, özgürlük ve servet anlamına gelmektedir. İnsanların siyasal yaşama rızaları ile geçmelerinin nedenleri, doğa durumundaki yasa eksikliği nedeniyle cezalandırmanın ölçüsüzlüğü ve bir yaptırım gücünün yokluğudur. Temel amaç mülkiyetin güvence altına alınmasıdır. Rıza kavramını temele alan Locke, devletin bile rıza ile kurulabileceğini, insan hak ve özgürlüklerinin güvencesini veremeyen bir devletin de meşru sayılamayacağını belirtmektedir. Devletin temel görevinin yasalar aracılığıyla özgürlüğü korumak olduğunun, insanın vazgeçilmez doğal haklara sahip

olduğunun ve siyasal düzenin özgürlüklerin teminatı olarak düşünülmesinin, Locke'un kuramında otoritenin değil, özgürlüğün temel kavram olduğunu göstermektedir.

Kuramını özgürlükler üzerine kuran diğer bir kuramcı da Rawls'tır. Rawls kuramında "siyasal adalet anlayışının" hüküm sürdüğü liberal demokratik bir toplum tasarımı dile getirmektedir. Bunun için başlangıç durumundaki iki adalet ilkesinin kabul edilmesi gerekir. Rawls'ın birinci adalet ilkesi, toplumdaki herkesin eşit temel hak ve özgürlüklere sahip olması şeklinde; ikinci adalet ilkesi ise toplumdaki ekonomik ve toplumsal eşitsizlikleri gidermeye yönelik yeniden dağıtımın en dezavantajlıların yararına olacak şekilde düzenlenmesini öngörür. Birinci ilkeyle liberal geleneği, ikinci ilkeyle sosyal devlet anlayışını temsil eden Rawls için, birinci ilkenin her zaman önceliği vardır. İkinci ilke devletin gelir ve varlığın vergilendirilmesi ile dezavantajlı kimselere yardımı öngörmektedir. Rawls'ın bireysel özgürlüğü, politik eşitliği ve ekonomik fırsat eşitliğini merkeze alması, dezavantajlılar lehine yeniden dağıtım esaslarına yer vermesi onun liberal demokratik bir sosyal devlet teorisi tasarısına işaret ettiğini gösterir.

Liberter anlayış ise bireylerin mülkiyet haklarını kamulaştırmaya karşıdır. Liberterler genellikle insanların temel hak ve özgürlüklerini koruyacak yasaları savunurlar. Yasalar, sadece bireyleri diğer bireylerin saldırılarına karşı koruyacak yasalarla sınırlı olmalıdır. Bunu sağlayacak olan devlettir ve devletin tek görevi budur. Devlet sadece genel güvenliği sağlamalıdır. Liberterlerin en çok karşı çıktıkları ise, devletin, insanların başka insanlara yardım etmesi için yasalar çıkarmasıdır. Bunu gerekçelendirirken Locke'un emek kavramından hareket ederler. Bir insanın emek kattığı her şey kendisininindir. Devletin başka insanlara yardım amaçlı yasalar oluşturması hoş görülemez. Kısaca devlet ekonomik alandan tamamen çekilmelidir.

Liberter Nozick, minimal devlet anlayışında devleti, sadece iç ve dış güvenliği sağlamak ve adli işleri yapmak görevleriyle sınırlar. Çünkü bireylerin dokunulamaz hakları vardır. Nozick bu sava her anlamda otoriteye karşı çıkan anarşistlerin dahi onay vereceğini düşünmektedir. Güvenlik isteğinde bulunanların ücret karşılığı minimal devletten güvenlik talep edebileceğini, diğer yandan da devletin vergi toplamasına her

anlamda karşı çıkan anarşistlere (kendi kavramsallaştırmasıyla, “bağımsızlara”) belli riskli davranışlarda bulunmamaları karşılığında tazminat ödenmesi fikriyle çelişkili bir sav ortaya koymaktadır. Çünkü Nozick, devleti sınırlarken, devletin zor kullanma gücünü, insanların iyiliği veya güvenliği için faaliyetlerine kısıtlama ya da yasaklama getiremeyeceğini savunurken, “bağımsızların” (koruma talep etmeyenlerin) riskli davranışlar adı altında eylemlerini yasaklama yoluna gitmekte bir sakınca görmemektedir.

Liberal toplum tasarımlarında ortak olan bir unsur da hoşgörü kavramıdır. Locke’un hoşgörü kavramı en başta dinsel alanda kendini gösterir. Locke devletin hiçbir şekilde dini alana müdahale etmemesi gerektiğini, dünyevi olan mülkiyetlerin korunması ile görev alanını belirlemesi gerektiğini savunur. Devletin elindeki zorlayıcı gücü kullanarak yurttaşlarına belli bir dini benimsetmeye çalışmaması gerektiğini, insanın temel özgürlükleri gibi inancına da müdahale edilmemesi gerektiğini savunur. Fakat Hobbes, siyasal gücü ve kilisenin gücünü egemen güçte birleştirir. Rousseau ise, türdeş bir toplum yaratma çabasıyla bir “devlet dini” öngörür.

Hoşgörü kavramı temelde farklı dinlere hoşgörü ve devletin inanç özgürlüğüne müdahale etmemesi olarak hayat bulurken, Rawls’ın kuramında, “örtüşen görüşbirliği” ile ifade edilir. Siyasal adalet anlayışını benimsemiş, birbirleriyle çelişen ve çatışan dinsel, felsefi ve ahlaki makul kapsamlı doktrinler örtüşen görüşbirliği altında siyasal bir birlik kurarlar. Rawls’a göre demokratik bir toplumda, tek bir makul kapsamlı doktrin ile o toplumun birliği sağlanamaz. Hoşgörü bir toplumda çatışmaların nedeni olan dinsel, felsefi ve ahlaki görüş farklılıklarının kabulüne, tahammülüne yönelik olumlamaıdır.

Günümüz siyaset felsefesinin “toplum sözleşmesi” anlayışı son kertede minimal devlet anlayışı olarak karşımıza çıkmaktadır. Minimal devlet fikri bireyin dokunulamaz temel hak ve özgürlükleri esasına dayanmaktadır. Bu haklar, devletin ve diğer bireylerin müdahale edemeyeceği haklardır. Liberter anlayışa göre devlet genel güvenliğin sağlanması ve adli işlerin yürütülmesi görevleriyle sınırlandırılırken, liberal demokratik

anlayış, toplumda ekonomik olarak dezavantajlı olanların lehine sosyal yardımları öngörmektedir.

Minimal devletin “iyi hayat” anlayışı, devletin bireylerin ekonomik, sosyal yaşamına en az müdahalede bulunması üzerine temellenmektedir. Bu minimal devlet anlayışının kökeninde Locke’un mülkiyet anlayışı bulunmaktadır. İnsanların hayatları, özgürlükleri ve servetleri, kendilerindir, dokunulamaz. Çalışmamızda, sözleşme kuramlarındaki yöneten- yönetilen arasındaki ilişkinin klasik sözleşmelerde gösterilenin aksine, yönetilenin lehinde bir gelişme göstermiş olduğu görülmektedir. Bunu sağlayan ise, klasik liberal geleneğin kurucusu kabul edilen Locke’un fikirlerini bir adım öteye götüren liberter Nozick ve diğer yanda da Kantçı düşünceyi temele alarak adaleti bir amaç olarak düşünen Rawls’tır. Rawls’ın adaleti de kişi idesi ve bu düşünceye denk düşen toplum idesine karşılık gelmektedir. Adaletin sağlanması bütün amaçlardan önce gelmektedir. Bunun sağlanması da Rawls’ın kişi idesine yüklediği iki ahlaki yeteneğe (adalet duygusuna sahip olma ve iyi anlayışı kapasitesi) ve bu yeteneklere sahip kişilerin makul ve rasyonel kabul edilmesi ile mümkün düşünülmektedir.

Minimal devlet anlayışında, “yurttaş”, “uyruk” gibi doğrudan bir iktidara tabii olmayı ya da boyun eğmeyi ifade eden kavramların yerini “birey” ve “bireyin hakları” gibi kavramlar almaktadır.

Sonuç olarak, ele aldığımız sözleşme kuramları arasında en makul olanının Rawls’ın kuramı olduğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü toplum halinde yaşayan insanların can ve mal kaygısının yarattığı sorunun çözümünü, ne Hobbes ve Rousseau’nun ileri sürdüğü gibi totaliter bir rejimin sağlayabileceğini ne de Nozick’in ileri sürdüğü biçimde ekonomik olarak güçlü olanın kendi can ve mal güvenliğini sağlayabileceğidir. Rawls, bir toplumda en çok ihtiyaç duyulan adalet kavramını ön plana çıkarmaktadır. Bir toplumun temel ekonomik ve politik yapılanmasında adaletin sağlanması halinde, adil bir toplum düzeninin sağlanabileceği savına dikkat çekmektedir. Rawls’ın “Hakkaniyet Olarak Adalet”indeki iki adalet ilkesi, kuramını diğer kuramlar arasında daha makul kılmaktadır. Bu ilkelerin ilki, bir toplumdaki temel hak ve özgürlüklerin herkes için eşit olması fikriyle politik eşitliği sağlarken, diğer ilkenin de toplumsal ve ekonomik

eşitsizlikleri gidermek amacıyla herkese adil fırsat eşitliği ve toplumdaki en az avantajlılar lehine düzenlemeler içermesi Rawls'ın kuramını daha tutarlı kılmaktadır.

KAYNAKÇA

ABELES, M. (1998) *Devletin Antropolojisi*. (Çev. N. Ökten) İstanbul: Kesit Yay.

AKAL, C. B. (1998) *İktidarın Üç Yüzü*. Ankara: Dost Yay.

AKAL, C. B. (2000) *Devlet Kuramı*. Ankara: Dost Yay.

AKARSU, B. (1961) *John Locke'un Devlet Felsefesi*. İstanbul: İstanbul Matbaası.

BARRY, N. (1986) *On Classical Liberalism and Libertarianism*. London: Macmillan.

BARRY, N. (1989) *An Introduction to Modern Political Theory* London: Macmillan

BARRY, N. (2003) *Modern Siyaset Teorisi*. Ankara: Liberte Yay.

BAUMAN, Z. (2003) *Yasa Koyucular ile Yorumcular*. (Çev. K. Atakay) İstanbul: Metis Yay.

CLAESSEN H.J.M- SKALNİK P. (1993) *Erken Devlet*. (Çev. A. Şenel) İstanbul: İmge Yay.

CLASTRES, P. (1991) *Devlete Karşı Toplum*. (Çev. M.Sert – N. Demirtaş) İstanbul: Ayrıntı Yay.

COPLESTON, F. (1998) *Felsefe Tarihi. "Hobbes- Locke"* (Çev. A.Yardımlı) İstanbul: İdea Yay.

FRIEDMAN, M. (1988) *Kapitalizm ve Özgürlük*. (Çev. D.Erberk ve N. Himmetoğlu): İstanbul: Altın Yay.

- GÖZE, A. (1995) *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*. İstanbul: Beta Yay.
- GRAY, J. (1993) *Sınırlı Devlet Pozitif Bir Gündem*. (Çev. Nadir D. Leblebici)
Editörler: A.Yayla.& M. Erdoğan. Anavatan Partisi Bilimsel Yay. Serisi: 2
- GRAY, J. (2003) *Liberalizmin İki Yüzü*. (Çev. K. Değirmenci) Ankara: Dost Yay.
- GRAY, J. (2004) *Post- Liberalizm*. (Çev. M. Günay) Ankara: Dost Yay.
- GROTIUS, H. (1967) *Savaş ve Barış Hukuku*. (De Iure Belli Ac Pacis) Seçmeler
(Çev. S. L. Meray) Ankara: AÜSBF Yay.
- GUTEK, G. (1997) "Liberalizm ve Eğitim". (Çev. N. Kale) *Liberal Düşünce Dergisi*,
Sayı: 7 Syf: (41-56)
- GÜRİZ, A. (1969) *Teorik Açıdan Mülkiyet Sorunu*. Ankara: AÜHF Yay.
- GÜRİZ, A. (1985) *Hukuk Felsefesi*. Ankara: A.Ü. Hukuk Fakültesi Yay.
- HANHEL, R. (2006) *İktisadi Adalet ve Demokrasi*. (Çev. Y. Alagon) İstanbul: Ayrıntı Yay.
- HAYEK, F (1993) *Sosyal Adalet Serabı*. Cilt II. (Çev. M. Erdoğan) Ankara: İş Bankası Yay.
- HIRSCH, E. (1986) *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri*. Ankara: Banka ve Ticaret Araştırma Enstitüsü Yay.
- HOBBS, T. (2008) *Leviathan*. (Çev. S. Lim.) İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- HOBBS, T. (2007) *Elementa Philosophica DE CIVE Yurttaşlık Felsefenin Temelleri*. (Çev. D. Zarakolu) İstanbul: Belge Yay.

HUMBOLDT, W. V. (2004) *Devlet Faaliyetinin Sınırları*. (Çev. B. Seçilmişoğlu)
Ankara, Liberte Yay.

KANT, İ. (2002) *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. (Çev. İ. Kuçuradi)
Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

KANT, İ. (1980) *Pratik Aklın Eleştirisi*. (Çev. İ. Kuçuradi) Ankara: Hacettepe
Üniversitesi Yay.

KAUFMANN, M. (2004) *Aydınlanmış Anarşi*. (Çev. Y. Coşar) İstanbul: Ayrıntı Yay.

KÖKER, L.- AĞAOĞULLARI M. A. (2000) *Kral- Devlet ya da Ölümlü Tanrı*.
Ankara: İmge Yay.

KYMLICKA, W. (2004) *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*. (Çev. E. Kılıç) İstanbul:
İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay.

LANGE, A. (1990) *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*.
Cilt I (Çev. A. Arslan) Ankara. Gündoğan Yay.

LOCKE, J. (1999) *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*. (Çev. İ.Çetin)
İstanbul:Paradigma Yay.

LOCKE, J. (2004) *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*. (Çev. F. Bakırcı) Ankara:
Babil Yay.

LOCKE, J. (1998) *Hoşgörü Üzerine Bir Mektup*. (Çev. M. Yürüşen) Ankara: Liberte
Yay.

MILL, J. S. (2003) *Hürriyet Üstüne*. (Çev. M. O. Dostel) Ankara: Liberal Düşünce
Topluluğu.

- MONK- HAMPSHER, L. (2004) *Modern Siyasal Düşünce*. (Çev: Y. Özer) Der, Necla Arat, İstanbul: Say Yay.
- NOZICK, R. (2000) *Anarşi, Devlet ve Ütopya*. (Çev. A. Oktay) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay.
- ÖZBANK, M. (2009) *Rawls- Habermas Tartışması. Neden demokrasi? Neden İstikrar?* Der, Murat Özbank. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay.
- ÖKTEM, N. (1999) *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, İstanbul: Der Yay.
- ÖZKÖK, G. (1999) *John Rawls'ın Adalet Görüşü Bakımından Devlet Problemi*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi. Ankara.
- RAND, A. (1964) *The virtue of Selfishness*. New American Library, New York
- RAWLS, J. (2006) *Halkların Yasası*. (Çev. G. Evrin) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay.
- RAWLS, J. (2007) *Siyasal Liberalizm*. (Çev. M. F. Bilgin) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay.
- RAYNAUD- RIALS P.S. (2003) “John Locke”, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, (Çev. İ. Yerguz, Necmettin Kamil, Emel Ergun, Hüznü Dilli) İstanbul: İletişim Yay. (syf :542- 552)
- ROSANVALLON, P. (2004) *Refah Devletini Krizi*. (Çev. B. Şahinli) Ankara: Dost Yay.
- ROTHBARD, M. (2006) “Robert Nozick and the Immaculate Conception of the State” Syf: 248. *Anarchy and the Law. The Political Economy of Choice*. Edited by, Edward P. Stringham. The Independent Institute

- ROWLEY, C. (2002) *Özgürlük ve Devlet*. (Çev. İ. Dalmış) Ankara: Liberte Yay.
- ROUSSEAU, J.J. (1998) *Bilim ve Sanatlar Üstüne Söylev*. (Çev. S. Eyüboğlu) İstanbul: Cem Yay.
- ROUSSEAU, J. J. (1986) *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma*. (Çev. R. N. İleri) İstanbul: Say Yay.
- ROUSSEAU, J. J. (1990) *Toplum Sözleşmesi*. (Çev.V. Günyol) İstanbul: Adam Yay.
- ROUSSEAU, J. J. (2009) *Emile*. (Çev. Y. Avunç) İstanbul: İş Bankası Yay.
- RUNKLE, G. (1968) *A History of Western Political Theory*. Ronald Pres Company.
- RUSSELL, B. (1983) *Batı Felsefesi Tarihi*. (Çev. M. Sencer) İstanbul: Say Yay.
- RYAN, A. (1991) "John Rawls". (Çev. A. Demirhan) Der, Quentin Skinner, *Çağdaş Temel Kuramlar*. Ankara: Vadi Yay. (109-128)
- SABİNE, G. (1969) *Siyasal Düşünceler Tarihi*. 2 Yeni Çağ. (Çev. A. Sökmen) Ankara: Sevinç Matbaası.
- SAVRAN, G. (1987) *Sivil Toplum ve Ötesi*. İstanbul: Alan Yay.
- SCHMITT, C. (2006) *Parlamentar Demokrasinin Krizi*. (Çev. A. E. Zeybekoğlu) Ankara: Dost Yay.
- SCHMITT, C. (2006) *Siyasal kavramı*. (Çev. E. Göztepe) İstanbul: Metis Yay.
- SİLİER, Y. (2007) *Özgürlük Yanılsaması Rousseau ve Marx*. İstanbul: Yordam Kitap.
- SOLMAZ, Z. H. (1997) *İki Adalet Arasında*. Ankara: Vadi Yay.

SOLOMON, C. R. (2004) *Adalet Tutkusu*. (Çev. E. Altınay) İstanbul: Ayrıntı Yay.

STEVENS, J. (2000) *Devletin Yeniden Üretimi*. (Çev. A. Yılmaz) İstanbul: Ayrıntı Yay.

STRAUSS, L. (2000) *Politik Felsefe nedir?* (Çev. S. Z. Hünler) İstanbul: Paradigma Yay.

STRAUSS, L. (2000) “Tabii Hak Ve Tarih” (Çev. O. Erözden) Der: C.B. Akal, *Devlet Kuramı*,. Ankara: Dost Yay. (269- 320)

TİMUÇİN, A. (2006) *John Locke’un Siyaset Anlayışı*. İstanbul: Bulut Yay.

TUCK, R. (1992) “Grotius and Selden” J.H Burns, ed., *The Cambridge History of Political Thought*. 1450-1700. Cambridge University Pres (499- 529)

YAYLA, A. (2000) *Özgürlük Yolu Hayek’in Sosyal Teorisi*. Ankara: Liberte Yay.

YÜRÜŞEN, M. (1996) *Ahlaki ve Siyasi Hoşgörü*. İstanbul: Yapı Kredi Yay.

WARRENDER, H. (1992) “*Hobbes conception of Morality*”. Hobbes, Ed.by John Dunn and Ian Haris. Chaltenham: Edward Elgar Pub.