

T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

MODERN DEVLET ANLAYIŞININ FELSEFİ TEMELLERİ

DOKTORA TEZİ

Ertunç Aras ERGÜNEŞ

KOCAELİ - 2016

**T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

DOKTORA TEZİ

MODERN DEVLET ANLAYIŞININ FELSEFİ TEMELLERİ

Tezi Sunan

Ertunç Aras ERGÜNEŞ

Danışman

PROF. DR. Sinan ÖZBEK

KOCAELİ - 2016

T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

MODERN DEVLET ANLAYIŞININ FELSEFİ TEMELLERİ

DOKTORA TEZİ

Tezi Hazırlayan: Ertunç Aras ERGÜNEŞ

Tezin Kabul Edildiği Enstitü Yönetim Kurulu Karar ve No: 18.05.2016/10

Jüri Başkanı: Prof. Dr. H. Sinan Ögütçü

Jüri Üyesi: Prof. Dr. Betül ÇATUKSÖKEN

Jüri Üyesi: Yrd. Doç. Dr. Z. Deniz Kandı

Jüri Üyesi: Prof. Dr. Metin Toprak

Jüri Üyesi: Prof. Dr. Saffet Babür

KOCAELİ - 2016

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	I
ÖZ.....	II
ABSTRACT.....	III
ÖNSÖZ.....	IV
GİRİŞ.....	5
I. RÖNESANS'TAN AYDINLANMAYA MODERN DÜŞÜNCENİN DOĞUŞU VE DEVLET ANLAYIŞINA ETKİLERİ	7
I. A. Modern Devlet Anlayışının Eşiğinde: Niccolo Machiavelli.....	13
I. B. Egemenlik Kuramı, İktidarın Sürekliliği ve Mutlak Monarşi: Thomas Hobbes	41
I. C. Modern Devlet, Yasa ve Mülkiyet: John Locke.....	73
I. D. Devlet Toplum İkiliğinde Mülkiyetin Rolü: Jean- Jacques Rousseau	126
II. ANAYASAL DEVLET ve ELEŞTİRİSİ: 19. YÜZYILDA DEVLETİN ROLÜ	153
II. A. George Wilhelm Friedrich Hegel'in Devlet Anlayışı.....	154
II. B. Karl Marx ve Modern Devlet Anlayışının Eleştirisi	183
III. GENEL DEĞERLENDİRME VE SONUÇ.....	240
KAYNAKÇA.....	244
ÖZGEÇMİŞ.....	259

T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

MODERN DEVLET ANLAYIŞININ FELSEFİ TEMELLERİ

DOKTORA TEZİ

Tezi Hazırlayan: Ertunç Aras ERGÜNEŞ

Tezin Kabul Edildiği Enstitü Yönetim Kurulu Karar ve No: 18.05.2016/10

Jüri Başkanı: Prof. Dr. H. Sinan Ögütçü

Jüri Üyesi: Prof. Dr. Betül ÇATUKSÖKEN

Jüri Üyesi: Yrd. Doç. Dr. Z. Deniz Kandı

Jüri Üyesi: Prof. Dr. Metin Toprak

Jüri Üyesi: Prof. Dr. Saffet Babür

KOCAELİ - 2016

ÖZ

Bu tez çalışmasında modern devlet teorisinin felsefe tarihi içerisindeki merkezi konumu vurgulanarak, modern devlet teorisinin ortaya çıkış koşullarının felsefe tarihinin düşünsel seyri ile sahip olduğu paralellikler ortaya konmaya çalışılmıştır.

Modern devlet teorisi, felsefe tarihinin düşünsel seyrinden etkilendiği kadar tarihsel ve toplumsal dönüşümlerden de etkilenmiştir. Bu nedenle bu tez çalışmasında modern devlet teorisinin 16. yüzyıldan bu yana yaşanan tarihsel dönüşümler neticesinde ortaya çıkmaya başlayan yeni özne tanımlaması ile doğrudan ilişkili olduğu belirtilmiştir.

Yeni özne anlayışının felsefe tarihinde yerini alması ile birlikte, modern bireyin değişen iktisadi ve siyasi yaşamdaki yeri siyaset felsefesinin modern dönemdeki temel sorunsallarından biri haline gelmiştir. Bu tez çalışmasında devlet teorilerinin, modern siyaset felsefesi içerisinde modern özne anlayışının bir sonucu olan birey - toplum ikiliğini aşmak adına şekillendirildiği öne sürülmektedir.

Modern dünya görüşünün özne anlayışını dönüştürmesi aynı zamanda ilahi iktidar biçimlerinin yerini dünyevi iktidar biçimlerinin almasını gerekli kılmıştır. Modern devlet teorileri içerisindeki dünyevi iktidar biçimleri ise akla dayalı iktidar biçimleri olarak kendilerini varetmişlerdir. Bu durumun modern devlet teorilerinin ortaya çıkışında ve sonraki seyrinde meydana gelen dönüşümlerde belirleyiciliği, devlet iktidarı ile kurumsal dinler ve mülkiyet rejimi arasındaki ilişkinin varlığı, yine bu çalışmada ortaya konmak istenmiştir.

ABSTRACT

In this dissertation, with a view to highlighting the centrality of the modern state theory in history of philosophy, the conditions that led to the emergence of the modern state theory are examined in parallel with the course of history of philosophy.

Modern state theory has been shaped by historical and social transformations as much as the course of history of philosophy. Therefore in this dissertation it is argued that the emergence of modern state theory is directly linked to the changes in the new definition of the philosophical subject as a result of the historical transformations since the 16th century.

With the advent of new understanding of the subject, the place of the modern individual in the economical and political life became one of the fundamental problems of the political philosophy in the modern period. In this dissertation, thus, it is claimed that theories of the state are shaped with the aim of the dichotomy of individual-society which is the result of the understanding of modern subject in modern political philosophy.

The transformation of the understanding of the subject by the modern worldview, facilitated the replacement of divine power forms by the secular power forms which are based on reason. The effect of this shift on the emergence and development of the theory of the modern state and its determination of the resulting transformations is the focus of this study, in addition to the relationship between state power, institutional religions and the property-centred regime.

ÖNSÖZ

Uzun yıllar süren bir çabanın ürünü olan her şeyde olduğu gibi, bir doktora tezinde de o teze katkısı olanların listesini yapmak sanırım yapılan işin bütünü kadar zahmetli ve dahası her zaman eksikli bir girişimdir.

Tez çalışmam boyunca her türlü desteklerini benden esirgemeyen değerli çalışma arkadaşlarım Sema Ülper ve Fehmi Ünsalan’a teşekkürü bir borç bilirim.

Değerli vakitlerini benden esirgemeyen ve yaptığımız sohbetlerle hem tez çalışmasına katkıda bulunup hem de tez sonrası çalışma temalarına dair ufkumu genişleten değerli tez izleme komitesi üyesi hocalarım Prof. Dr. Betül Çotuksöken ve Prof. Dr. Metin Toprak’a teşekkürler.

Tez yazım sürecinin ciddi bir rehberliği gerektirdiği bir gerçek. Ancak değerli hocam Prof. Dr. Sinan Özbek’e sunmuş olduğum teşekkür tez sürecine dair bir rehberliğin çok ötesinde.

Bu tez konusunu seçmem için beni her zaman destekleyen ve eğer sağ olsaydı tezin içerisindeki payının da entelektüel macerası ile paralel olarak hızla büyüyeceğini düşündüğüm, değerli kaybımız Taner Yelkenci’yi anmak isterim.

Son olarak tez süreci boyunca yaşadığım fiziksel ve psikolojik dalgalanmalara rağmen verdiği destekle bu tezin sorunsuz bir biçimde tamamlanmasını sağlayan, üstelik bunları kendisi de tez yazmakta olan biri olarak yapan değerli eşim Gülbin Kıranoglu’na ne kadar teşekkür etsem az.

GİRİŞ

Bu çalışmada siyaset felsefesinin en kadim sorularından olan “iyi toplum nedir?” sorusuna cevap niteliğinde geliştirilmiş olan devlet kuramlarının 16. yüzyıldan günümüze değin nasıl şekillendirildiği incelenmeye çalışılacaktır. Çalışma 16. yüzyıldan başlayarak günümüze kadar ulaşan bir periyodu kapsayacaktır. “İyi toplum” arayışının felsefe dünyasındaki ilk görünümlerine sahip olan Antik Yunan dünyası ve ardından gelen Roma Dönemi çalışmanın doğrudan inceleme alanının içerisinde yer almayacaktır.

Antik Yunan dünyasının ve Roma Döneminin çalışmanın doğrudan inceleme alanının dışında bırakılmasının nedenlerinden biri günümüzdeki kullanımına en yakın “devlet” tanımının ilk kez geç Rönesans döneminde ortaya çıkmasıdır. Bir diğer ve daha önemli neden, Antik Yunan dünyasında modern devlet anlayışının temel kategorilerinden biri olarak kabul edilen yurttaşlık kategorisinin modern devlet anlayışının devlet ve yurttaş arasındaki haklar temelinde şekillenen biçiminden farklı olarak böylesi bir ayrıma sahip olmamasıdır. Dolayısıyla Antik Yunan dünyasının yurttaş anlayışı devletten ayrı ve haklar temelinde onunla ilişki kuran modern bireyselliği değil kamusal düzenin bizzat kendisine mündemiç olduğu kolektif yurttaşlığa denk gelmektedir. Roma İmparatorluğu döneminde ise bu kez Antik Yunan dünyasından farklı olarak hukuki ve yasal düzenekler kamusal bütünlüğün örgütlenebilmesi için kullanılmıştır. Bu durum siyasi olan ile toplumsal olan arasına bir sınır çizmiş olsa da yükselmeye başlayan Hristiyanlığın çoktanrılı biçimlerden farklı olarak sahip olduğu homojenleştirici nitelikler zamanla ruhani olanın cismani iktidar üzerinde belirleyici olmasına neden olmuştur. Bunun sonucu olarak kuralları ruhani olarak belirlenen ve seküler vasiler tarafından idare edilen Ortaçağ iktidar anlayışına adım atılmış olur.

Yukarıda sayılan nedenlerledir ki, inceleme alanı içerisine günümüz modern ulus-devlet anlayışını da dahil ederek, güncel devlet tartışmalarına kadar uzanmak isteyen bu çalışma, coğrafi olarak Kıta Avrupasında ve Britanya’da ortaya çıkmaya başladığı kabul edilen modern devlet kavramını incelemeye 16. yüzyıldan başlayacaktır.

Çalışmanın birinci bölümünün ilk alt bölümünde öncelikle devlet kavramının etimolojik kökenlerine değinilecektir. Ardından modern devlet anlayışının eşiği olarak

kabul edilen 16. yüzyılda düşünceleri ile modern devlet anlayışının şekillenmesinde etkili olan Niccolo Machiavelli ve Thomas Hobbes incelenecektir. Bu iki düşünürün özellikle ruhani olan karşısında seküler iktidar tanımları ve eski iktidar biçimini yeni oluşmaya başlayan toplumsal formasyona göre yeniden ele almayı öneren görüşleri modern devletin izini sürmede yol gösterici tutamaklar sunmaktadır.

Çalışmanın ikinci bölümünde bu kez Aydınlanmaya yaklaşılın süreçte bireyselleşmenin ortaya çıkışıyla birlikte herkes adına karar veren siyasal iktidarların yasal yükümlülükler ile sınırlanması anlayışından doğan Anayasal Monarşi fikrinin temsilcileri olarak John Locke ve Jean Jacques Rousseau ele alınacaktır. İkinci bölümün üçüncü alt bölümünde ise modern hukuk devleti anlayışının ve liberal devlet tanımlarının kurucularından sayılan Georg Wilhelm Friedrich Hegel'in devlet anlayışı değerlendirilecektir.

Çalışmanın üçüncü bölümünde modern devlet anlayışı tarihsel materyalizm bağlamında incelenecek ve günümüz ulus-devlet anlayışına değin hangi tartışmaların şekillendiği, oluşan düşünce kampları ekseninde değerlendirilecektir. Bu amaçla ikinci bölümünün birinci alt bölümü Karl Marx'ın Hegel'in devlet-sivil toplum ayırımına getirdiği eleştiri üzerine bina ettiği devlet anlayışı incelenecektir.

Çalışmanın genel değerlendirme ve sonuç bölümünde çalışma boyunca serimlenen devlet teorisi yaklaşımlarına yeniden geriye doğru bir bakış atılarak aralarındaki ilişkiselliklere değinilecektir.

I. RÖNESANS'TAN AYDINLANMA'YA MODERN DÜŞÜNCENİN DOĞUŞU VE DEVLET ANLAYIŞINA ETKİLERİ

Modern devletin kökenlerini araştırmadan önce, devlet kavramının düşünce dünyasında kendisini nasıl var ettiğini incelememiz gerekir. Bu çaba aynı zamanda bu çalışmada devletten bahsederken neden tarihsel olarak belirli bir anda ortaya çıkan modern devletle işe başlanıldığını da aydınlatabilir.

Modern devlet anlayışının kendinden önceki devlet anlayışları ile farkı yalnızca devlet anlayışı bağlamında ortaya çıkmaz. Devlet anlayışı da tıpkı diğer toplumsal olgu ve durumlar gibi Batı'nın düşünce ve pratik geleneği içerisinde gerçekleşen dönüşüme paralel ortaya çıkan değişimlerin bir tezahürüdür. Modern düşünce geleneğinin ilk kırılma ve ortaya çıkış anını Descartes ile başlatabiliriz. Descartes'ın felsefeye mantık ya da ontolojiyle değil bilgi kuramsal açıdan yaklaşması ve bilgi kuramını oluşturan ana sorunlar olarak bilginin imkânı ve sınırlarının tayin edilmesi pek çok yorumcu tarafından Descartes'ı modern felsefenin kurucusu yapmaktadır. Descartes bilgi kuramından hareketle bir ontolojik zemin arayışına girerek, düşünce tarihinde özne felsefesi ya da bilinç felsefesi üretmenin de koşullarını yaratmıştır. (Öktem, 2003:, s. 133)

Modern düşünce aynı zamanda bir dizi sosyal, ekonomik ve düşünsel değişim ile kendini hissettirir. Bu değişimlere eşlik eden düşünsel altyapı ise kendini iki temel alanda ortaya koyar: Bu alanlar toplumsal olarak içinde yaşadığımız zaman-mekân algısındaki kırılma ve farklılık ile bireyleşmeyle birlikte açığa çıkan birey-toplum ikiliğidir. Dolayısıyla modern devlet anlayışının izleklerini takip edebilmek için öncelikle modern düşüncenin zaman-mekân kurgusunu ve birey-toplum ikiliği hakkındaki görüşlerini incelemek gerekmektedir.

Modern Zaman-Mekân Anlayışı

Aristoteles'in, kendisi hareket etmeyen hareket ettirici tanımını merkeze alan ve genel olarak Aristoteles'in metafiziğinin kabulü anlamına gelen bir kozmoloji anlayışının hâkim olduğu Ortaçağ'da, iki temel felsefi söylem alanı bulunduğunu söylemek mümkündür; bunlardan ilki Antikçağ'dan devralınan akıl mirasını tanrı inancı ile uzlaştırma çabası, ikincisi ise tek tek varolanları bir kavram dizgesinin altına almanın sınırlarına dair tümeller tartışmasıdır. (Çotuksöken, 1993:, ss. 95–97)

Ortaçağ'da inanç ile akıl arasında kurulmak istenen ilişkide en temel isimlerin başında Augustinus gelmektedir. Ortaçağ düşüncesinin merkezinde yer alan bilmek için inanmak mottosunun ilk savunucularından olan Augustinus, bilgiyi özne ile nesnenin salt bir karşılaşması ya da öznenin edilgin olduğu bir süreç olarak tanımlamaz. Augustinus'a göre özneye ilişkin bilme biçimleri bilginin sınırlarını tayin etmede belirleyicidir. Zaman kavrayışı konusunda da psikolojik zaman yaklaşımı ve bellek ile tahminin zaman nosyonunun içine dahil edilmesinin Augustinus'un getirdiği bir yenilik olduğunu söylemek mümkündür. Augustinus kişinin kendi belleğini kullanarak belirli bir süreyi imgesinde yeniden canlandırabileceğini öne sürer. (Knuuttila, 2011:, s. 73) Zamanları ölçme ve zamansal uzunlukları belirleme konusunda yetilerimiz de, zamanı imgemizde canlandırabilmemiz ile doğru orantılıdır. Görüleceği üzere burada zamanı hesaplarken imgeye, dolayısıyla onun sahibi olan özneye yapılan vurgu zaman - mekân anlayışında daha sonraki çağlarda gerçekleşecek dönüşümün de olanağına küçük bir kapı açmaktadır. Ayrıca mekânın sabit olduğu ve Tanrı tarafından belirlendiği görüşü hâkimdir.

Augustinus'un etkisinde kendi felsefi anlayışını geliştiren Anselmus, inanç ile akıl arasındaki ilişkide “aklı araştıran inanç” düşüncesi üzerinde durur. (Çotuksöken, 1993:, s. 103) Anselmus'a göre insan bilgisi duyularda temellense de bilgi edinim süreci duyularla sonlanmaz. Duyular hakikatin kavranmasında yetersiz olduklarından, hakikati kavrayabilmek ancak akılla mümkün olabilir. (Çotuksöken ve Babür, 1993:, ss. 152–153) Burada insan zihni Anselmus'ta etkin bir anlam kazanmaktadır. Nesnelerin düzeninin belirlenişinde ve zihnin ilkelerinin ve imgelem gücünün payı büyüktür. Zihnin etkin bir

konuma geçtiği Anselmus düşüncesi düşünen özneyi etkin hale getirmesi anlamında Descartes düşüncesinin de öncüsü konumundadır. (Çotuksöken, 1993:, s. 107)

Descartes'ın felsefi sistemine öncü olarak görülebilecek düşüncelerin Anselmus'a kadar izini sürmek mümkün olsa da Rönesans'tan itibaren gelişmeye başlayan matematiksel düşünüş ve mekanistik dünya algısı Descartes'çı felsefe sisteminin gelişiminde başat role sahiplerdir. (Koyré, 2000:, ss. 8–9) Matematikte ve doğa bilimlerinde gerçekleşen dönüşümle birlikte Aristoteles'in fiziksel cisimleri türlerine göre ayıran ve bilimleri de bu temel üzerine inşa eden görüşlerinden uzaklaşmaya başlanmıştır. Artık cinslere ve türlere göre tasnif yerine cisimler uzam ve zaman içerisinde kapladıkları yer üzerinden bilimin nesnesi haline gelmeye başlamışlardır. Descartes bu noktada şeylerin çokluk içerisinde görünür olan ve aldatıcı doğalarına aldanmamamız için onların kesin bilgilerine ulaşacak evrensel bir yöntemin arayışı içerisine girmiştir:

“Şeylere ilişkin deneyimlerimiz çoğu kez aldatıcıyken, buna karşın tündengelim ya da birşeyin bir başkasından arı çıkarsaması, gerçi iyice dikkat edilmediğinde atlanabilecek olsa da, eğer en küçük bir ussallık gösteren bir anlak tarafından yerine getirilirse, hiçbir zaman yanlış olamaz.” (Descartes, 1997:, s. 12)

Deneyime konu olan bilgilerin aldatıcı olduğunu öne süren Descartes sadece duyulara dayalı olanları değil, evrensel bir bilgi olma iddiasındaki gerçeklerin de doğruluğundan şüphe etmektedir. Descartes şüphesinin vardığı son noktayı ise, varlığından şüphe edilemeyecek olan ve matematiksel önermeler gibi doğrudan sezgi yoluyla kavranabilecek “Ben” olarak açıklar. Doğası düşünmek olan ve var olmak için düşünmek dışında maddi hiçbir şeye ihtiyacı bulunmayan “Ben”, beden var olmadan bile ne ise o olarak var olandır. Böylece Descartes varlığı *res extensa* ile *res cogitans* olarak ikiye ayırmıştır. Elbette ruh ve beden ayrımı düşünce tarihinde ilk olarak Descartes tarafından dile getirilmemiştir. Ancak Descartes'ın *res cogitans*'ı kendinden önceki örneklerden farklı olarak yalnızca bedenin ruhsal ya da tinsel yanına değil, aynı zamanda deneyimleyen ve düşünen yanına denk gelmektedir. Bu, düşünce tarihinde ilk olarak düşünen özneye varlık alanı açmaktadır. Descartes'ın düşünen özneye ilişkin vurgusu,

ayrım yapmaksızın düşünenin “ben”i *res cogitans* olarak tanımlaması, aynı zamanda bir evrensellik kavrayışını içermektedir. Böylece düşünen özne, taşımakta olduğu tüm sıfatlar bir kenara bırakılarak, bundan böyle yalnızca düşünen bir özne olarak modern dünyadaki yerini alır.

Descartes’ın *res cogitans* ile modern özneye özgülediği alan Kant tarafından yeni bir metafiziğe açılan bir kapı olarak görülmüş ve Descartes’ın başlattığı özne tasarımı Kant tarafından bir ileri adıma taşınmıştır. Kant’ın Leibniz eleştirisi olarak ortaya koymaya çalıştığı ve bunu yaparken de Copernicus’u referans gösterdiği zaman-mekân anlayışı, modern dönemin önceki dönemlerden farkını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Kant’ın düşünce dünyasına getirdiği epistemolojik bir yenilik olan ve “Copernicus Devrimi” olarak nitelendirilen değişim temel olarak bilimizin nesnelere değil nesnelerin bilgilerimize uygun hale getirilmesine dayanmaktadır. Kant, Copernicus’un, tüm gök cisimlerinin sabit bir gözlemcinin çevresinde döndüğü varsayımına dayalı yöntemle sonuç alınamadığını görüp, gözlemcinin konumunu hareketli kılarak gök cisimlerinin konumun ona uygun olarak saptadığını belirtir. (Kant, 2008:, s. 29) Kant Copernicus’un bilginin bilinen nesneyi belirlediği gök bilimi anlayışını metafiziğe uyarlamıştır. Kendisinden önce metafiziğin özellikle *apriori* sorununa dair nesnelerin kendisinden hareketle açıklamalar getirmeye çalıştığını belirten Kant’a göre, metafiziğin inceleme alanının nesneler dünyası değil, nesneleri bir arada tutan düşünce dünyası olmalıdır. Kant tüm bilginin deneyimden türediğini öne sürse de (Kant, 2008:, ss. 51–52) deneyim çokluğunu bir arada tutan ve deneyime öncel olan *apriori* duysal sezgi biçimlerinin deneyimi mümkün kıldığını belirtir. Duyusal sezginin iki a priori formu Kant’a göre zaman ve mekândır. Kant’a göre zaman ve mekân tasarımları, deneyimden gelmezler ve nesnelerin deneyimde bir arada ve artarda temsil edilebilmeleri için düşüncenin zemininde yer alırlar. (Kant, 2008:, s. 80) Böylece zaman - mekân tasarımlarının nesnelerden ve öznenin bağımsız mutlak bir varlığa sahip olmadığı ve öznenin zihninde bir deneyime öncel *apriori* bir form olarak yer aldığı gösterilmiştir. Gilles Deleuze *Kant Üzerine Dört Ders* başlıklı eserinde Kant’ın zaman - mekân tasarımını bir duysal sezgi biçimi olarak düşüncenin içerisine yerleştirmesini kurucu fenomenlerin deneyime konu oldukları biçimleri belirleyebilen yeni bir özne anlayışına

denk düştüğünü öne sürer. (Deleuze, 2007:, s. 25) Deleuz’e göre Kant’ın zaman ve mekânı öznenin a priori bir düşünce formu olarak ele alması ile birlikte, düşünen özne klasik öz/görünüş karşıtlığındaki pasif konumundan terfi ederek, fenomenler ve deneyim koşulları ilişkisi içerisinde fenomenlerin birer bilgi nesnesi olarak belirişinin zeminini kurmaya başlamıştır.

Değişen Zaman - Mekân Anlayışı ile Kapalı Polis’ten *Estate*’a Geçiş

Latince’de bir durumu ve konumlanışı bildirmek için kullanılan *status* (Harper, 2015:) kavramı Fransızcaya *estate* biçiminde geçmiş ve sabit bir durumu ve duruşu nitelemek için kullanılmıştır. Benzer biçimde kavramın İngilizcedeki karşılığı da sabit bir konumlanışa ve duruşa işaret eden *stand* olmuştur. (Klein, 1971:) Geç Ortaçağ ile birlikte kavram devletlerin olaylar karşısındaki konumuna dair kullanılmaya başlanmıştır. Machiavelli ile birlikte kavramın modern anlamda devlete karşılık gelen ilk kullanımı da böyle bir sürecin sonunda gerçekleşmiştir. Türkçeye ise ‘devlet’ kavramı Arapça ‘Lat’ kökünden geçmiştir. ‘Lat’ Arapça’da “statü, konum” anlamına gelmektedir. Fakat İngilizce ve Fransızca kökeninden farklı olarak Arapça ‘Lat’ kelimesi aynı zamanda “şanslı, talihli ve servetli kişi” anlamlarına da gelmektedir. Bu anlamları düşünüldüğünde ‘Lat’ sözcüğünün aslında devletin başındaki Hükümdara ait niteliklere işaret eden bir sözcükken soyutlama yolu ile devlete ait bir tanımlama biçimini aldığı anlaşılmaktadır. (Nişanyan, 2015:)

Antik Yunan dünyasında Platon ve Aristoteles’te kullanımını gördüğümüz *Polis*¹ kavramı, günümüz modern devlet anlayışından farklıdır. Antik Yunan’da *polis*

¹ “Radikal sosyoekonomik gelişmelerin bir sonucu olan polis, uzun bir tarihsel süreç içinde ortaya çıkmıştır. Girit’teki Minos Uygarlığı’nın ardından gelen Mikenai (ya da Mykene) Uygarlığı’nın M.Ö. XII. yüzyılda Dorlar tarafından yıkılmasıyla birlikte, Yunan dünyası, bir bakıma ortaçağda Avrupa’nın yaşadığı, feodalizme benzer bir düzen içine girdi. Çeşitli halklar, gerek ticaretin hemen hemen tümüyle ortadan kalkmış olması, gerek güvenlik gereksinimi nedeniyle kabile tipinde örgütlenmiş köyler kurdular. İşte polis, kabilelerin, klanların, bir başka deyişle bu köylerin birleşmesiyle oluştu. Aristoteles, polisi klanların (gene) ve köylerin (komai) birliği olarak

denildiğinde kastedilen politik, etik ve düşünsel ağlarla da sarıp sarmalanmış bir birliktir. Aynı zamanda bir etik tavrı ve düşünsel eğilimi temsil eden Antik Yunan *Polis*'i, günümüz devletinden farklı olarak yurttaşların dışındaki bir yönetsel erki değil, onlara içkin bir eylem-sorumluluk-etik bütünü temsil eder. Antik Yunan dünyasında modern birey algısı henüz oluşmadığından, kolektif bütünün içerisinde eylem-sorumluluk-etik bütünlüğünün temsilcileri yurttaş sınıfıdır. O nedenledir ki Antik Yunan dünyası için politik kolektif bütünün temsilcisi devlet ile yurttaş arasında haklar temelinde şekillenen bir ayrım söz konusu değildir. Bu ayrımın ortaya çıkışı kolektif politik bütün içerisinde yaşayan tüm halkların birer kişi olarak tanındıkları ve sahip oldukları politik iradeyi kendilerinden daha üstün politik otorite kabul ettikleri devlete devrettikleri, daha sonrasında ise bu en üstün politik otorite ile hukuki dolayım ile ilişkilendikleri modern devlet içerisinde ortaya çıkmıştır.

Roma döneminde devlet kavramına bakış Antik Yunan'a göre farklılıklar gösterir. Bunun en önemli nedenlerinin başında öncelikle Roma Devletinin oylum olarak Antik Yunan *Polis*'inden farklı oluşu ve bir kent devleti değil, büyüyen bir imparatorluk olmasıdır. İkinci neden ise Antik Yunan düşüncesinde bulunmayan hukuki ve yasal düzeneklerin Roma İmparatorluğunun temel egemenlik kaynaklarının başında geliyor oluşudur. Burada *Polis* kavramının yerine Cicero'nun *Res Publica* kavramının tercih edilmeye başlanması önemlidir. Bu yalnızca kavramsal bir değişim değildir. Siyasal olanın toplumsal olanla iç içe olduğu Antik Yunan dünyasının aksine Roma'da siyasal olan toplumsal olanla arasına mesafe koymuştur. Zaten *Res Publica* kavramı da kamusal işleri özel işlerden ayırmak için kullanılan bir kavramdır. Bu anlamıyla özel işlere işaret eden *Res Privata*'nın tam karşıtıdır. Burada devletin kuruluş amacından çok yapısına dair bir kavramlaştırma mevcuttur. *Res Publica* etiğin yerine hukukun ve yasallığın geçtiği bu düzenin işleyişini temsil eden bir kavram olarak vardır. Felsefenin buradaki konumu ise yine Antik Yunan'dan farklı olarak doğrudan idari mekanizmanın içerisinde kendisine yer

tanımlar. Thukydides ise, polis sözcüğünü hem surlarla çevrilmemiş köyler topluluğu hem de surla çevrili kent için kullanır.” (Ağaoğulları, 1994:, s. 13)

bulur. Roma’da felsefe ile ilgilenen kişilerin tamamı ya siyasi ya da askeri alanlarda görevi olan kişilerdir.

Devlet tanımı ilk kavramsal ifadesini geç Rönesans döneminde bulur. Bu dönemde devlet kavramı günümüzdeki tanımına yakın bir biçimde; yasalar yoluyla insanlar arasındaki ilişkileri düzene sokmak için birtakım araçları elinde bulunduran güç anlamında kullanılır. Kavramı ilk olarak kullanan ise Francesco Guicciardini’dir. (Borelli, 2007:) 1521-1523 yılları arasında kaleme aldığı *Del reggimento di Firenze* adlı diyalog biçimindeki yazılarında ‘devlet’ sözcüğünü sonraki kazandığı anlamdan biraz farklı bir biçimde kullanmış, devleti Hıristiyanlıktan ve Hümanizmden kısmen uzak bir politik durum olarak değerlendirmiştir.

I. A. Modern Devlet Anlayışının Eşiğinde: Niccolo Machiavelli

Niccolo Machiavelli ölümünden 5 yıl sonra, ancak 1532 yılında basımına izin verilen eseri *Prens*’in açılış cümlesinde devlet (*stato*) ifadesini kullanır ve devleti en üstün örgütlü siyasi güç olarak tanımlar. Yaygın kanağe göre bu kullanım devlet sözcüğünün ilk kullanımı olmasa da modern devlet kavramının yerleşmesini sağlayan en önemli katkıların başında gelir. (Akal, 2000:, s. 195) Machiavelli’nin modern devlet kavramına katkısı *Prens* eserinde cumhuriyet ile diğerk yönetim biçimleri arasında geliştirdiğı ayrım ile ortaya çıkar:

“İnsanlar üzerinde hüküm sürmüş olan ve halen de bu hükmü sürdüren devletler veya egemenliklerin tümü ya cumhuriyet ya da hükümdarlıklar olarak ortaya çıkarlar.” (Niccolo Machiavelli, 2013:, s. 11)

Machiavelli’den sonra, 1547 yılında Başpatrik Giovanni Della Casa’nın İmparator 5. Charles’a ithafen yapmış olduğı konuşmada (*Orazione a Carlo V*) kullandığı *ragione degli stati* kavramı günümüz kullanımına yakın bir devlet tanımı vermektedir. 1589 yılına gelindiğinde ise başlığında devlet kavramı yer alan ilk metin kaleme alınmış olur.

Giovanni Botero, *Ragione Di Stato* kitabıyla böylece devlet kavramını merkezine alan ilk eseri yayınlar. (Burke, 1996:, s. 479) Botero yaşadığı dönemde devlet aklının (hikmet-i hükümet) nasıl kurulması gerektiğini anlatır. Bunu yaparken devleti insanlar üzerinde kurulan bir hâkimiyet aracı olarak tanımlar ve bu aracın düzgün bir biçimde çalışabilmesi için siyasi iktidarın tek başınalığına ve bütünselliğine vurgu yapar. Botero'ya göre hâkimiyet aracı olarak devletin siyasi bütünselliğinin ekonomik alanda da etkileri mevcuttur. Vera Keller Rönesans düşünürlerinin doğanın dönüşümüne dair görüşlerini incelediği makalesinde Botero'nun “devlet aklı yorumu(nun) devlet ve doğa bilimleri arasında tamamen farklı bir ilişki(nin) kurulmasına neden olduğunu” (Keller, 2012:, s. 5) ifade eden görüşlerine yer verir. Egemen ile ekonomik gelişme arasında bağ kuran Botero, bir insan topluluğu üzerinde istikrarlı bir yönetimi temsil eden devletin, devlet aklı (hikmet-i hükümeti) ile yönetilmesi durumunda süreklilik, güç ve ekonomik başarının sağlanacağına inanmaktadır. (Erözden, 2012:, s. 64) Botero'nun kitabı kısa sürede Almanca, Fransızca, İspanyolca ve Latinceye çevrilmiş, birçok farklı edisyonla yayımlanmıştır. Bu çeviriler kavramın evrensel olarak dolaşıma girmesine neden olmuştur. Metnin çevrildiği dillerde devlet kavramı *razon de estado*, *ratiostatus*, *raison d'etat* gibi farklı biçimler almıştır (Almanlar belirli bir süre Latince terimi kullanmışlar, İngilizler de İtalyanca terimi muhafaza edip sonuna *policy* eklemişlerdir). Botero'ya göre devlet “insanlar üzerinde istikrarlı hüküm sürme biçimidir” (Burke, 1996:, s. 480). Öte yandan “devlet aklı”, hâkimiyetin elde edilmesi, korunması ve geliştirilmesine ilişkin bilgilerin bütününe işaret etmektedir.

Devlet tanımını, bir arada yaşamak zorunda olan insan topluluklarının düzeni, aralarındaki hukuki anlaşmayı ve moral değerleri koruyabilmesi için iradelerini üstün bir otoriteye hasretmelerini imlemesi açısından Antik dünyadan günümüze kadar sürdürmek mümkündür. Friedrich Meinecke, Alman Devletin Prusya döneminden ikinci Bismarck hükümetine kadarki seyrini inceler. İmparatorluktan Ulus Devlete değgin gerçekleşen dönüşümü incelediği *Cosmopolitanism and The National State* adlı kitabında, devlet aklını süreklilik fikri eşliğinde açıklamaya çalışır. Meinecke'ye göre:

“Devletlerin ve Ulusların kesin olarak hangi tarihte doğduklarını bilemeyiz. Sadece, canlı ve sürekli bir politik topluluk duygusunun,

devletin sınırları içinde ya da dışında etkin olabildiği her yerde, devletin sınırları içerisindeki halkın, politik bir ulusa dönüştüğü söylenebilir.” (Meinecke, 1970:, s. 13)

Başka bir deyişle Meinecke’ye göre devlet kavramının ya da ulusal devlet teriminin içeriğini doldurabileceğimiz tarih dışı bir durumdan bahsetmek mümkündür. Meinecke için devletin bir özelliği de koruduğu ve varlığını dayandırdığı ahlâki ve hukuki ilkeleri askıya alma yetkisine sahip olan tek güç olmasıdır. Yine bu tanımı da devleti tarihin dışına yerleştirerek yapar Meinecke.

Ancak devletin değişmez bir özü olup olmadığı düşünce tarihi açısından tartışılmalı bir konudur. Birçok düşünür Meinecke’nin aksine modern anlamıyla devletin kökenini 15. ve 17. yüzyıllar arasında Avrupa’daki sosyo-ekonomik gelişmelere paralel olarak ortaya konulan özgün bir düşünce biçiminde bulur. Devlet düşüncesinin modern anlamını kazandığı bu sosyo-ekonomik ortamda, politik anlamda devletin egemenlik tanımında da önemli bir kopuş yaşanmıştır. İktidarlar artık egemenliklerini ruhani otoriteye dayandırmadıklarından cismani iktidar, ruhani iktidarı kendi içinde eritmiştir. Dolayısıyla modern devletin bu ayrıma izin veren laik formu, geçmiş biçimlerinden kesin olarak farklı ve özgün bir yapıya sahiptir. (Akal, 1995:, s. 29) Modern devletlerin bu seküler biçimi, egemenlik tarzlarının ve egemenliklerinin dayandığı meşru zeminin de modern öncesi devletlerden farklı olduğunu bizlere gösterir. Cristopher Pierson, *Modern Devlet* eserinde sekülerleşme ile birlikte modern devlet anlayışının meşruiyet zemininin de değiştiğini şu sözlerle açıklar:

“Meşruiyetin dinsel otoriteden ya da kabaca uzun süredir yerleşik bir düzenin adet ve uygulamasından türediği bir dönem vardı. Aydınlanma sonrası dünyada bu meşruiyet biçimleri, en azından ilkesel bakımdan çok büyük ölçüde reddedildi dönemlerin aksine modern devletlerde ilahi meşruiyet biçimleri reddedildi.” (Pierson, 2000:, s. 47)

Sekülerleşme ile birlikte modern devlet iktidarını var eden siyasal meşruiyet zemininin ilahi olana değil de, kitlelerin ve yığınların rızasına dayandığını ilk fark eden isimlerin başında şüphesiz Machiavelli gelmektedir.

Niccolò Machiavelli'nin Yeniliği

Antik-Yunan'dan Rönesans'a değin *polis*, *cit  *, *respublica*, *  tat*², *state*, *stato*, *state* gibi farklı kelimelerle karşılanan ve farklı anlamlar yüklenen siyasi otorite olarak devlet tanımlarının değişmeyen ortak yanı devletin en yüksek iyiyi amaçlaması olmuştur. İlk olarak Machiavelli'nin (1469-1527) siyaset felsefesine getirdiği yenilik, onun devleti g    ve iktidar ilişkileri ekseninde değerlendiren gerçekçi bakışı olmuştur.³ Leo Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?* eserinde, modern politika felsefesinin kurucusu olarak Machiavelli'yi gördüğünü ifade ederken, onun bütün olarak politika felsefesi içinde bir kırılmaya denk düştüğünü söyler. (Strauss, 2000:) Strauss'un "kırılma" olarak ifade ettiği bu dönüşüm yine Strauss'un terimleriyle ifade edilirse politika felsefesi içerisindeki Atina - Kudüs ikilięinin⁴ Machiavelli ile birlikte koparılmış olmasıdır.⁵

² Fransız akademisi sözlüğünün ilk baskısında *  tat* sözcüğüne Machiavelli'nin verdiği anlamı koyar. Bkz. (Brancourt, 2000:, s. 179)

³ Althusser *Felsefi ve Siyasi Yazılar*'da Machiavelli'nin siyaset felsefesine getirdiği yeniliği ş   c  mlerle özetler: "'Hakiki bir tarih bilgisi Prenslerin bilgisi'; yönetme sanatının ve savaşmanın bilgisi, kısacası pozitif bir bilimin, politika biliminin temeli olarak belirtmenin klasikleştiği her ş  yin bilgisi. Bu terimlerin (politikanın pozitif bilimi) doğru olup olmadığı sorusunu askıya alıyorum. Her ş ekilde bir başlangıcı kayda geçiriyorlar ve de bu başlangıç bir temelin ta kendisi; bize kadar sürüp giden bir 'ş ey'in (bu bilimin) başlangıcı ve buna bağlı olarak bir karşıtlık ve bir kopuş." (Althusser, 2004:, s. 18)

⁴"Strauss'a göre, ş imdinin karışıklıklarının ve tehlikelerinin ortasında teselli bulduğumuz tüm umutlar, pozitif veya negatif bir ş ekilde, dolaysız veya dolaylı olarak, geçmişin deneyimlerine dayanır. Bu deneyimlerin en geniş ve en derinine, biz batılı insanları ilgilendirdiği kadarıyla, iki kentin adı ile Kudüs ve Atina ile işaret edilir... Kendimizi anlamak ve geleceğı giden   zsiz yolumuzu aydınlatmak için Kudüs ve Atina'yı anlamak zorundayız. Başka deyişle, Strauss için Batı medeniyetinin iki kökü vardır; Kutsal Kitap ve Grek Felsefesi. Strauss bu iki k  k   zaman zaman birbirine dolandırır da çoğu zaman ikiliği muhafaza eder; onlar, Strauss'da birleşmekten çok çiftleşir." (Hünler, 2000:, s. 10)

⁵ Enzo Baldini, Machiavelli'nin bir yüzünün de kitleler tarafından onları iktidara karşı harekete geçiren, halktan yana bir düşünür olarak düşünce sahnesinde yer aldığını söyler. 19.yy'ın başında Fransa'da karşı devrimcilere karşı olarak kitlelerin siyasete girmesinin ve demokrasi taleplerinin

Ağırlıklı eğilim Machiavelli’yi modern politika felsefesinin başlatıcısı olarak görse de, farklı değerlendirmeler de mevcuttur. Machiavelli’yi Modern ile Klasik teori arasında araf bir pozisyonda okuyan Cemal Bali Akal, *Machiavelli, Makyavelizm ve Meşruiyet Sorunu* adlı çalışmasında Machiavelli’nin siyaset felsefesi içerisindeki gücünün de bu arafta kalma durumundan kaynaklandığını öne sürer.

“Machiavelli modern olamaz. Çünkü modern olmak modern meşruiyet düşüncesiyle yoğrulmaktan geçer. Sık sık Machiavelli’yle karşılaştırılan Don Quijote modern değildi, çünkü modern yapılanma içinde, bir modern gibi düşünmeyi başaramıyordu; meşruiyet düşüncesi premoderni. Machiavelli ise bir premodern gibi düşünmüyordu. Klasik okumaya göre bu, onun modern meşruiyet alanına bir kapı açtığı anlamına gelir. Oysa bir başka okumaya göre, Machiavelli’nin modern sayılmasına yol açabilecek tek şey, yaşadığı dönemdir; yani modernitenin başlangıcı.” (Akal, 2012:, s. 38)

Machiavelli’nin politik gerçekçiliği vazeden anlayışı, talihin ya da teolojik olanın akıl tarafından fethedilmesi üzerine kuruludur. Strauss, Machiavelli’nin politik gerçekçiliğinin toplumsal hedeflerin makulleştirilmesi ya da aşağıya çekilmesi olduğunu söyler. Machiavelli’nin toplumsal beklentilerin makulleştirilmesi ya da aşağı çekilmesi olarak ifade ettiği durum *Prens*’te halkı iktidara mecbur eden ve iktidarın sürekliliği için zorunlu olan bir yöntem olarak belirir: “Akıllı hükümdar, yurttaşlarını her zaman ve her durumda kendisine muhtaç bırakmalıdır. Onların sürekli olarak bağlılığını sağlayacak tek yol budur.” (Niccolo Machiavelli, 2013:, s. 65) Strauss’a göre Machiavelli, insanda gözlemlediği olumsal kötücüllüğe ideal bir olması gerekenden hareket ederek değil, somut gerçeklikten yola çıkarak varır. Machiavelli’ye göre:

“(…) yaşanması gerekenle, gerçekten yaşanan arasında öyle büyük bir ayrım vardır ki, var olan yerine olması gerekenin peşinen düşen kişi,

sorumlusu olarak gösterilen, siyasi modernitenin kurucusu bir Machiavelli vardır. Baldini Strauss’un da böylesi bir Machiavelli yorumunu paylaştığını ve onu siyasi modernitenin kurucusu olarak gördüğünü belirtir. (Baldini, 2012:, s. 19)

kurtuluşunu değil, yıkımını öğrenmiş olur: çünkü iyi olmak isteyen birinin bunca iyi olmayan arasında yıkıma uğraması kaçınılmazdır.”

(Niccolo Machiavelli, 1999:, ss. 127–128)

Bu durumda bir olması gereken toplumsal formasyonu tanımlamak yerine, mevcut toplumsal koşullar göz önünde bulundurulmalıdır. Dolayısıyla Machiavelli için önemli olan ideal bir gelecek inşası değildir, gücün ele geçirilmesi ya da gücü ele geçirebilmek için yapılması gereken eylemler bütünüdür. Cemal Bali Akal *Machiavelli, Makyavelizm ve Meşruiyet Sorunu* adlı çalışmasında, Machiavelli’nin siyaset felsefesinin somut güç ilişkileri haricinde herhangi bir “olması gereken”e atıfta bulunmadığına değinir:

“O iyi yönetimin ya da ideal bir geleceğin inşasıyla değil, gücün ele geçirilmesi için uygulanacak stratejiyle ilgilenir. İyinin ve kötünün, doğrunun ve yanlışın, haklının ve haksızın, ahlaki olanın ve olmayanın ortadan kalktıkları bir dünyada, ne borç vardır, ne ödev, ne de hak.”
(Akal, 2012:, s. 39)

Görüleceği üzere, Machiavelli ile birlikte devlet, “olması gereken”in ahlâki ya da teolojik bir açıklamasıyla değil, “olan”ın gerçekçi bir referansı üzerinden değerlendirilmeye başlanmıştır. Machiavelli bunu yaparak, modern ulusal devlet ile modern politik düşüncenin oluşumunu sağlamış ve hem sekülerizasyon sürecinin hem de Batı’nın Ortaçağ ile bağlarını koparma sürecinin önemli bir momentine yerleşmiştir. Bir başka ifade ile Machiavelli siyasette varolanlara, “olması gereken”den değil “olan”dan hareket ederek yaklaşmıştır. Bu açıdan Machiavelli, Platon’dan, Cicero’dan ya da Thomas Aquinas’tan bu yana sürdürülmekte olan klasik siyaset felsefesi geleneğinin dışına çıkarak, siyaset felsefesine sirayet etmiş olan normatif yaklaşımın belirlediği toplum anlayışının karşı kutbunda yer alır ve siyaseti bir eylemler bütünü olarak değerlendirir. John Sanbonmatsu, *Postmodern Prens* kitabında “iyi”yi dışarıda bırakarak siyaset alanını görünür olanlarla sınırlayan Machiavelli’nin, Hannah Arendt’in şefkat ve vicdan gibi kavramları siyasetin dışında gören düşüncelerine de kaynaklık ettiğini söyler:

“Eylemlerimiz ancak görme ve görülmeye dayalı görüngüsel zeminde anlam kazanır ve başkalarına karşı anlaşılır hale gelir. Böylece

Machiavelli Prens'te şu yorumda bulunmuştur: 'İnsanlar genellikle, ellerinden ziyade daha çok gözleriyle bir yargıya varırlar; çünkü herkes görebilir ancak pek az kişi hissedebilir.' Hannah Arendt'in gözlemlediği gibi, politik yaşam 'tamamıyla, şeylerin korunaklı var oluşun karanlığından görünür olduğu bir kamusal alanın varlığına...dayanır.' Gerçeklik dediğimiz şey 'başkalarının varlığıyla, onun herkese karşı görünür olmasıyla sağlanır...ve bu görünüşte eksik olan her ne varsa kendimizin içinden ve dışından bir rüya gibi, ama gerçeklikten yoksun bir biçimde gelip geçer.' Görünür olmayan eylem, politik eylem değildir." (Sanbonmatsu, 2007:, s. 225)

Görüleceği üzere, tek amacı Medici ailesinin iktidarlarını tesis edebilmeleri için onlara yol göstermek olan Machiavelli, her türlü aşkınsal değeri siyasetin dışına çıkarmıştır. Miguel Abensour *Devlete Karşı Demokrasi; Marx ve Makavel Momenti* başlıklı eserinde Machiavelli'nin aşkınsal değerleri dışarıda bırakma girişimini siyasi ilahiyatın sonlanması olarak yorumlar. Abensour'a göre bu sonlanış aynı zamanda *demos*'u geçmişin yüklerinden kurtaracak ve geleceğe dönük siyaset yapmanın olanağını yaratacaktır. (Abensour, 2002:, ss. 33–35) Görüldüğü gibi Machiavelli için tüm siyasal olgular iktidarın kazanılması ya da kaybedilmesine dair pratik eylemlerden ibarettir.

Mehmet Ali Ağaoğulları *Batı'da Siyasal Düşünceler* eserinde Machiavelli'nin olgulardan hareket etme yaklaşımını aynı zamanda yeni bir siyaset felsefesi anlayışının da ortaya çıkışı olarak yorumlar:

"Machiavelli'nin keşfettiği yeni siyaset kıtasının salt olgular üzerine kurulu olması ya da siyasetin iktidara gelmek ve iktidarı korumak anlamında bir stratejik ve teknik beceri konusu haline gelmesi, siyasal alanın her türlü normatif yaklaşımla ilişkisinin kesilip özerkleşmesi demektir. Daha açıkçası, Machiavelli siyaseti, hem aşkın ya da göksel bir güce ve ondan kaynaklanan dinsel dogmalara, hem de geleneksel ahlaki değer yargılarına bağımlı olmaktan kurtarır." (Ağaoğulları, 2011:, s. 325)

Gramsci de yukarıdaki yoruma benzer bir biçimde Machiavelli'ye kadar politikanın geleceğe dair olması gereken idealler, ütopyalar sunduğunu söylemektedir. İlk kez *Prens* ile birlikte politik amaca yönelik ortak iradenin oluşumu bir yöntemler ve ilkeler dizgesinin sıralanmasıyla değil, somut ilişkilerin, kişilerin, koşulların zorunlulukların ortaya konulmasıyla gerçekleştirilmiştir. Dolayısıyla Machiavelli'nin siyaset felsefesi içerisinde işgal ettiği özel konumun en önemli belirleyenlerinden biri Gramsci'ye göre onun amaçlar ve ideallerden ziyade, olguları ve iktidarı ele geçirmeye dair somut eylemleri önceleyen üslubudur. Gramsci *Modern Prens* eserinde bu konuyu şu şekilde ele alır:

“Kendi yaşadığı dönemde Machiavelli'nin öğretisi, sadece ‘kitabî’ olan bir şey, çevresinden soyutlanmış düşünürlerin bir [bilgi] tekeli, gizli üyeler arasında dolaşan mahrem bir kitap [niteliğinde] değildi. Machiavelli'nin üslubu, Ortaçağ ve Hümanizma dönemlerinde rastlanılan, sistematik [bilimsel] eser kaleme alanlarındaki gibi değildi; tam tersine, üslubu, eylem adamının, [kişileri] eyleme zorlayan bir kimsenin üslubudur, parti ‘manifesto’su üslubu.” (Gramsci, 2014:, s. 20)

Dolayısıyla Gramsci, Machiavelli'yi yaşamış olduğu dönemin zorunlu dönüşümleri ve toplumsal taleplerini tüm somutluğuyla ifade eden bir düşünür olarak ele alır. Machiavelli'nin yaşadığı dönemde dini otoritenin dünyevi iktidar karşısında uğradığı güç kaybı, onun “olan”ı önceleyen siyaset felsefesinin güncel devlet olgusu ile ilişkili olduğu noktadır. Machiavelli'den önce Padova'lı Marsilius, laikleşme olarak adlandırılmayacak bir dünyevileşme hareketini başlatmış olsa da, tam olarak Kilisenin ya da Papanın otoritesini ne azaltmayı ne de yok etmeyi başarmıştır. Padova'lı Marsilius'a göre, devlet içinde devlet olamaz ve iki iktidara birden tam olarak itaat edilemez. Gerard Mairet, *Padova'lı Marsilius'dan Louis XIV'e Laik Devletin Doğuşu* adlı çalışmasında, Ortaçağ dünyasında ilahi ve dünyevi iktidar odaklarının çatışma halinde olduklarını bildirir. Mairet'ye göre, Marsilius'un önemi bu çatışmalı iktidar ortamında seçmiş olduğu tarafın, kendisinden sonra başlayacak olan siyasi dönüşüme önyak olmuş olmasıdır. Marsilius'un bu dönüşüme önyak olmasını sağlayan şeylerin başında da toplumu

düzenleyen yasaların oluşumu konusunda ortaya koyduğu görüşleridir. Mairer, Marsilius'tan aktardığı satırlarla onun yasanın dünyevi rolüne dair görüşlerini ortaya koyar:

“Demek ki hayat, yani bu dünyada yeterli hayat için, birinin uğradığı haksızlığa ya da onun hakkına, uğradığı zarara ya da onun yararına yönelik olarak uygulanması mümkün olan, buyurulmuş bir insani edimler kuralı, yalnızca şu dünya işleri için, yasayı çiğneyenlere, bedensel eziyet ya da ceza tehdidiyle, buyruklar veren ve baskı yapan bir kural koyulmuştur. İnsani yasa ortak adını verdiğimiz şey işte bu kuraldır.” (akt. Mairer, 2000:, s. 224)

Burada yasanın uygulanmasına kaynaklık edenin adalet fikri olduğu görülmektedir. Adaletin belirleyeni de Marsilius'a göre ilahi otorite ve onun vazettiği vahiy değil, gündelik hayatın ihtiyaçlarının herkes için uygun biçimde karşılanmasıdır. Adalet anlayışının dünyevi olan ile birlikte düşünülmesi kavrayışını Marsilius'tan devralan Machiavelli ise, dünyevi olanın siyaset felsefesi içerisinde iktidarın ve gücün ele geçirilmesi açısından ne gibi işlevleri olduğunu ele alacaktır.

Hannah Arendt'e göre de, Machiavelli'ye atfedilen bu sekülerizasyon süreci hiçbir biçimde dini olanın dünyevi olana dönüşmesi, yani dünyevileşme değildir. Arendt'e göre Machiavelli'nin yaşadığı dönem için gözlemlediği en yıkıcı tehlike piskopos ve başpiskoposların kişisel hırsları, bireysel dejenerasyonları değil, laik/seküler siyasi meselelere karışmalarıydı. Bu yüzden sekülerizasyon, yani dinin kamu yaşamından tasfiye edilerek, Kilise ile dünyevi devletin ya da din ile politikanın ayrılması gerekliydi. Bu durumda tüm dini kurallar politik alandan uzaklaştırıldı ve egemen ise tüm meşruiyetini dünyevi iktidarından almaya başladı. Machiavelli'ye göre dinin seküler alan üzerindeki egemenliği kaçınılmaz bir ikileme gebeydi;

“Ya kamusal seküler alan dini yapıyı kokuşturacak ve onunla birlikte kendisi de dejenere olacaktı ya da dini yapı kamusal seküler alanı tamamen kuşatarak ortadan kaldıracaktı.” (Arendt, 2005:, s. 129)

Machiavelli *Prens*'in 11. Bölümünde dine dayalı hükümdarlıklar üzerine yazarken bu devletlerin her ne kadar güvenlik içinde ve mutlu olduklarını ifade eder. Dini otoritenin henüz gücünü kaybetmediği devletler Machiavelli'ye göre dünyevi otoritenin temsilcisi olan prenslerin de en rahat ettikleri devlet biçimleridir. Çünkü prensler halkın gözünde ne kadar kötü bir idareci olurlarsa olsunlar, dini otoritenin halk üzerindeki etkisi sayesinde prensliklerine devam edebilirler. Ancak Machiavelli'nin bu durumu geçmiş devlet biçimlerindeki güçlü prenslerin yerine kötü benzerlerinin geçmiş olmasına bağladığını anlarız. Yani Machiavelli için bu durum güçlü bir dini otoritenin gerekliliğini değil, geçmişteki gibi güçlü prenslerin gerekli olduğunu kanıtlamaktadır,⁶ Machiavelli bu durumu şöyle açıklar:

“Ama bunlar, insan aklının erişemeyeceği yüce ilkelerce yönetildikleri için bu konuda bir şey demeyeceğim; çünkü Tanrı tarafından öngörülüp korundukları için, bunları tartışmak kendini bilmezlik ve düşüncesizlik olur. Ama yine de biri bana Alexander'den önce İtalya'yı yönetenler, hem de yalnızca yönetici adını alanlar değil en küçük baronlar ve senyörler bile Kilise'yi pek önemsemezken, şimdi nasıl olup da onun bir Fransa Kralını önünde titrettiğini, İtalya'dan kovduğunu, Venediklileri perişan ettiğini soracak olursa, bu olayları herkes iyi bilse de, yine de anımsatmayı gereksiz görmem.” (Niccolo Machiavelli, 1999:, ss. 103–104)

Ancak belirtilmelidir ki Machiavelli'nin sekülerleşme vurgusu dini tamamen özel bir mesele haline getirme anlamı taşımaz. Çünkü din alanında böyle bir özelleşme, bir tiranlık

⁶ Machiavelli'nin tarihsel olaylara bakarken, tarihi bir geçmişten ders alma sahası olarak gördüğü öne sürülebilir. Özellikle *Söylevler* eserinde açık bir biçimde ortada olan bu durum, Machiavelli için tarihin döngüsel olduğuna işaret eder. Bu nedenle Machiavelli tarihsel devletler, imparatorluklar ve şahsiyetlerin deneyimlerinin yaşadığı dönemde tekrar edebileceğinden, örneklerini ve öykünmelerini daima bu yaşanmışlıklar üzerine kurar. J.G.A. Pocock, Machiavelli düşüncesiyle İngiliz İç Savaşı ve Amerikan Devrimi'ni bir süreklilik içerisinde ele aldığı *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* eserinde Machiavelli'nin tarihten seçmecî bir akılla eserlerine taşıdığı örneklerin üç temel başlıkta toplanabileceğini öne sürer: Askeri, Dini ve Yönetmel. (Pocock, 1975:, ss. 114–117)

rejimi altında Kilise'nin kamusal görünümünün yasaklandığı bir ortamda ortaya çıkabilir. Zira kamusal-seküler ya da politik alan, kamusal-dini alanı kapsar. Bir kişi aynı zamanda hem bir Kilisenin üyesi hem de bir devletin yurttaşı, hatta devlet adamı olabilir. Başta Machiavelli olmak üzere sekülerizasyonu gerçekleştirenler, çoğunlukla ne Tanrı'yı reddeden ne de dini dogmalardan kuşkulanan kimselerdir. Zaten Machiavelli'nin en çok etkilendiği tarihsel şahsiyetlerin başında da Papa VI. Alexander'ın oğlu Cesare Borgia⁷ gelmektedir. Ancak seküler bir iktidar anlayışını tesis etmeyi düşünen Machiavelli, Borgia'nın kilise otoritesinin yerine geçirmeye çalıştığı dünyevi otoritesinden ziyade, onun bu amacını yerine getirmek için kullandığı siyasi stratejilerden etkilenmiştir. Yani Machiavelli, Borgia'nın kendisinden öte kurmuş olduğu “yeni devletin yapısına” (Cassirer, 1984:, s. 138) hayrandır. Machiavelli bu yeni siyasal yapının dini otoriteyi egemenliğin dışına çıkaran ancak dinin dünyasal gücüne hiçbir zaman karşı çıkmayan ve onu egemenliğin tesisi için kullanan biçimini bütünüyle yeni bir durum olarak görür. Ernst Cassirer, *Devlet Efsanesi* başlıklı eserinde Machiavelli'nin öğretisi için dinin ne anlama geldiğini şu cümlelerle özetler:

“Bu nedenle din, Machiavelli'nin dizgesinde bile zorunludur. Ama artık kendi başına bir erek değildir. O, insanın toplumsal yaşamının temeli değildir. Ancak tüm siyasal savaşımarda güçlü bir silahtır. Bu silah, gücünü eylemde kanıtlamak zorundadır. Yalnızca edilgin, yani dünyayı düzenleyecek yerde bir yana bırakan din, pekçok krallık ve devletin yıkımına neden olduğunu kanıtlamıştır. Din, ancak iyi bir düzen ortaya koyarsa iyidir. İyi bir düzene ise, herhangi bir girişimde genellikle iyi şans ve başarı eşlik eder. İşte son adım bu noktada atılmıştır. Dinin aşkın bir nesneler düzeni ile hiçbir bağlantısı yoktur ve o tüm tinsel değerlerini yitirmiştir.”(Cassirer, 1984:, ss. 142–143)

⁷ Papa VI. Alexander'ın oğlu olan Cesare Borgia önce Psikopos ardından 1493'te Valencia Kardinali olmuştur. Fransa Kralı XII. Louis'nin desteğiyle önce Romagna'yı (1500-1503) ardından Toscana ve Orta İtalya'yı ele geçirmiştir. Babasının ölümünden sonra yeni Papa II. Julius ile anlaşmazlığa düşerek Napoli'ye sığınmıştır. İhanetle suçlanarak tutuklanıp İspanya'ya gönderilmiş (1504) ardından kaçarak akrabası Navarra kralına sığınmıştır. Pamplona dolaylarında tuzağa düşürülerek öldürülmüştür. bkz. (Niccolo Machiavelli, 1999:, s. 76)

Devlet iktidarının sürekliliği açısından dinin önemine vurgu yapan Machiavelli'ye göre her devlet egemenlik alanını sürekli olarak büyütmek durumundadır. Bunu yapmasının yolu da her ne koşulda olursa olsun mutlak gücü elinde bulundurması ve onu gerektiğinde kullanma yetkisine sahip olmasıdır. Dolayısıyla Machiavelli'ye göre dinin, seküler iktidar gücünü elinde bulunduran devletin himayesi altında olması ve devletin gereklerine uygun bir biçimde gelişmesi toplum adına yararlıdır. Bunun haricinde dinin ya da inanç alanının bağımsız bir biçimde gelişmesi, dünyevi işlere el atmaları anlamına gelir Machiavelli için. Bu nedenle, inanç alanının yetke ve sınırlarını *Prens*'te belirlerken, devlet işlerine dahil olan edimleri Tanrıdan beklemenin anlamsızlığına vurgu yapar:

“Burada koşullar çok elverişli, koşulların çok elverişli olduğu bir yerde büyük zorluklar olmaz, yeter ki, örnek olarak verdiğim kişilerden esinlenen önlemler alınsın. Bunun dışında, bu konuda Tanrı'nın yönlendirdiği, benzeri olmayan olağanüstü olaylar var: deniz yarıldı; bir bulut gidilecek yolu gösterdi; taştan su fışkırdı; gökten ekmek yağdı; her şey sizin büyüklüğünüzü destekliyor. Gerisini yapmak size düşüyor. Özgür istencimizi elimizden almamak ve bize düşen şan payını azaltmamak için, Tanrı her şeyi yapmak istemez.” (Niccolo Machiavelli, 1999:, s. 191)

Machiavelli, devlet iktidarının sürekliliği ve egemenlik alanının büyütülmesinin gerekliliğine dair bu görüşlerini tarihsel verilerden hareketle oluşturmuştur. Machiavelli'nin siyaset kavrayışının şekillenişinde onun tarih kavrayışı önemli bir belirleyici nitelik olarak ortaya çıkarken, filozof tarihi bir ders alma alanı olarak görmüş ve tarihin bilgisini siyaset felsefesinin içerisine dahil etmiştir. Louis Althusser *İki Filozof: Machiavelli ve Feuerbach* eserinde Machiavelli'nin siyasete tarihin bilgisini dahil eden ilk düşünür olduğundan bahseder:

“Hakiki bir tarih bilgisi... Prenslerin bilgisi; yönetme sanatının ve savaşmanın bilgisi, kısacası pozitif bir bilimin, politika biliminin temeli

olarak belirtmenin klasikleştigi her şeyin bilgisi. Bu terimlerin [politikanın pozitif bilimi] doğru olup olmadığı sorusunu askıya alıyorum. Her şekilde bir başlangıcı kayda geçiriyorlar ve de bu başlangıç bir temelin ta kendisi; bize kadar sürüp giden bir ‘şey’in [bu bilimin] başlangıcı ve buna bağlı olarak bir karşıtlık ve bir kopuş.”(Althusser, 2004:, s. 18)

Bilindiği gibi, Machiavelli’ye göre devletler aynı aşamalardan geçer ve yıkılmaya mahkûmdurlar. Bu yüzden Machiavelli, Rönesans döneminde yaşayan ve politikaya Ortaçağ’da kaybettiği eski itibarını yeniden kazandıran klasik dönem sonrası politika teorisini olarak devlet hakkındaki görüşünü oluştururken dönemindeki İtalyan kent devletlerinin politik durumundan fazlasıyla etkilenmiştir. Machiavelli’nin yaşadığı dönemde papalığın politik gücü giderek azalmaktadır. İtalya’da bulunan beş önemli kent devletinden İtalya’yı birleştirecek, Fransa veya İspanya gibi güçlü komşu devletlere av olmasını engelleyecek en güçlü odak Papalık yani Roma’dır. İtalya’nın ortasında Papalık ile Floransa Cumhuriyetinin kuzey doğusunda Venedik Cumhuriyeti kuzey batısında ise Milano Dükalığı (Sforza) ve güneyinde Napoli Krallığı vardır.⁸ Bu kentler zengin olsalar da güçlü politik ve askeri yapılara sahip değillerdir. 1512’de Floransa Cumhuriyeti yıkılmış ve Kuzey İtalya’da kent devletleri birbirlerinden bağımsız devletler olarak varlıklarını sürdürmüşlerdir. Giderek artan Fransız ve İspanyol ordularının istila tehditleri karşısında Machiavelli, Kuzey İtalyan Birliğinin kurulmasını, korunmanın bir yolu olarak görmektedir; Floransa Cumhuriyetinin yıkılışının ardından iktidarı ele geçiren Medicilerin Kuzey İtalya’da bir birlik oluşturabileceğini umut etmektedir. Machiavelli’nin *Prens*’i yazışı da çağının genel sorunlarına bir çözüm arayışıdır. (Niccolo Machiavelli, 1999:, ss. 19–22)

Prens aynı zamanda devletlerin yıkılmaya yazgılı oluşunu hükümdara hatırlatan bir eser olarak da görülebilir. Bu açıdan Ernst Cassirer’in Hegel’den aktardığı üzere, on dokuzuncu yüzyıl Alman kamu yaşamı ile Machiavelli’nin yaşadığı dönem arasında bir

⁸ Machiavelli’nin yaşadığı dönemdeki sosyo-politik ortam ve bu ortamın Machiavelli düşüncesine etkisi için bkz. (Ağaoğulları, 2011:, ss. 319–322)

koşutluk söz konusudur. Hegel, Alman Anayasasına ilişkin olarak yazdığı yayımlanmamış denemesinde, Machiavelli'nin İtalya'nın yıkıma doğru ilerlediği ve yabancı devletlerin tahakkümü altına girmekte olduğu bir dönemin siyaset adamı olarak İtalya'nın birleştirilmesinin gerekliliğini en iyi kavrayan düşünür olduğunu belirtir. Hegel'e göre bu nedenlerle Machiavelli, kendinden önceki yüzyıllarda ve yaşadığı dönemde İtalya'nın durumu göz önünde bulundurularak okunmalıdır. (Cassirer, 1984:, ss. 128–129) Machiavelli'nin politikayı düşünme, konuşma ve politik meseleleri ortaya koyma biçimi Hegel'i oldukça etkilemiştir. Althusser burada Hegel'i Machiavelli konusunda etkileyen şeyi şöyle açıklar:

“Şöyle diyelim: burada ‘söz konusu’ olan, Machiavelli'nin 16. yüzyıl İtalya'sını tanımlarken kullandığı terimlerin tıpatıp aynılığıyla, Almanya'nın 19. yüzyılın hemen başında karşı karşıya geldiği politik bir sorun ortaya konulması. Biraz daha kesinleştirebilir miyiz? Politikayı kendisi için değil de, bir sorunun ortaya konulması ve tarihsel bir görevin tanımlanması olarak düşünme biçimi: Hegel'i avucuna alan da bu işte, hem de Hegel'in felsefi vicdanının egemenliğini zorlayarak.”(Althusser, 2004:, s. 22)

Althusser, Hegel gibi Gramsci'nin de, Machiavelli'nin politik bir sorun olan İtalya'nın birliği sorununu yani İtalyan ulusunun birliği sorununu izlediğini ifade eder. Ona göre Machiavelli, hiçbir ulusun, devletin aracılığı olmaksızın oluşamayacağını görmüştür. Bu açıdan Machiavelli'de devletin ulusa temel olan ve onu önceleyen bir içeriği vardır. Althusser bu önceleyişi devletin Machiavelli'deki araçsallığına atıfta bulunarak açıklar:

“Ne var ki, kendiliğinden oluşmaz bir ulus. Önceden varolan unsurlar kendi kendilerine bir ulus olarak bir araya gelmezler. Bir ulusun birliğini demir döver gibi şekillendirmek için gerçek ya da potansiyel [potentiels] unsurlarını bir araya toplamak için gerçekleşen birliği savunmak ve de yeri geldikince sınırlarını genişletmek için bir gereç lazımdır. Bu gereç biricik ulusal devlettir.”(Althusser, 2004:, s. 25)

Söylevlerde Devletin İşlevi Açısından İktidar

Machiavelli sistemli bir düşünür olmadığından tam olarak durağan bir devlet tanımı vermemiştir. Kendi siyaset kuramını oluştururken sistematik düşünceler yerine özel durumlar ve güncelliğin değişen konumlarını dikkate aldığından ortada sistematik bir teori de mevcuttur demek aslında güçtür. Ancak *Prens*'ten ve *Söylevler*'den hareketle Machiavelli'nin güncel bağları olan düşüncelerinin ardında yatan temaların ortak yönleri bir araya getirildiğinde, modern siyaset felsefesi açısından bir dönüm noktası niteliğindeki görüşleri aydınlanmaktadır.

Machiavelli devlete dair en kesin tanımlamasını, pek çok yorumcuya göre *Prens*'in açılış cümlesinde sarf etmektedir; “İnsanlar üzerinde bir yetkeye sahip olmuş ve olan devletlerin tümü, güçlerin tümü, ya da cumhuriyet ya da prensliktir” (Niccolo Machiavelli, 1999:, s. 43) cümlesi ile söze başlayan Machiavelli devlet sözcüğüne kesin bir tanım getirmektedir. Alessandro Passerin d'Entreves, *Devlet Kavramı* çalışmasında Machiavelli'nin devlete dair yaptığı bu tanımlamanın filozofun devlet sözcüğünü kullanırken ortaya koyduğu en sarıh tanım olduğundan bahseder. D'Entreves'e göre, devlet sözcüğünü kullanırken çoğu zaman tutarlı olmayan Machiavelli'nin burada ortaya koyduğu devlet tanımı öncekilerden farklılaşmaktadır:

“Machiavelli'nin *Il Principe*'de (Hükümdar) kullandığı dil ve tarz, diğer eserlerine göre, daha basit ve doğrudandır. Diğer tüm eserlerine göre, yazınsal dil onu *Hükümdar*'da daha az engellemiştir. İşte tam burada, ‘devlet’ sözcüğünün, eski kaynaklarda belli belirsiz olan yeni anlamının en kesin kanıtını buluruz. Gerçekten de *Hükümdar*'ın ilk cümlesinden başlayarak, ‘devlet’ deyimi, yönetim biçimi ve dış görünüş değişebilse de, en azından öze ilişkin olarak siyasetin özgül nesnesi olan ve her zaman aynı kalan kolektif bir birliği anlatmak için kullanılıyor gibidir.” (D'Entreves, 2000:, s. 196)

Machiavelli devleti tanımlarken gerek monarşi yanlısı gerekse de cumhuriyetçi olsun, her iki biçim altında da onun devlet olarak tanımlandığı, belirli bir toprak parçası ve halk

üzerinde güç kullanma ve denetleme yetkisini elinde bulunduran örgütlü güç olarak değerlendirilebilir. Cumhuriyetçi devletleri *Söylevler* kitabında inceleyen Machiavelli, *Prens*'i de mutlak monarşileri incelemek için yazmıştır. Machiavelli her ne kadar *Prens* 'in henüz ilk paragrafında cumhuriyetleri daha önce incelemiş olduğunu söylese de *Söylevler* çalışması *Prens*'ten önce başlayan ancak *Prens*'ten sonra yayımlama fırsatını bulabildiği uzun soluklu bir çalışmadır.

Machiavelli monarşileri incelediği *Prens*'te güçlü liderliğin devletlerin devamlılığı adına önemine vurgu yapar. Öyle ki *Prens* 'in son bölümü İtalya'yı yıllardır süren esaretten kurtaracak olan lidere dair beklentinin ve umudun ifadesidir. Machiavelli bu konuda şöyle düşünür:

“Bunca zaman sonra İtalya'nın bir kurtarıcıya kavuşması için, bu olanağın kaçmasına izin vermemek gerekir. Onun yabancı akıncılardan eziyet çekmiş eyaletlerin tümünde nasıl bir sevgiyle; nasıl bir öç isteğiyle, nasıl bir inançla, nasıl bir sevecenlikle, nasıl gözyaşlarıyla karşılanacağını anlatamam. Hangi kapılar onun yüzüne kapatılabilir? Hangi halk onun sözünü dinlememezlik edebilir? Hangi kıskançlık ona karşı çıkabilir? Hangi İtalyan ona saygı göstermekten kaçınabilir?”
(Niccolo Machiavelli, 2013:, s. 194)

Machiavelli'nin sunumundan ve metinlerinin içeriğinden hareketle; *Prens*'te monarşi yanlısı bir tavır aldığı; oysa *Söylevler*'de bu kez Cumhuriyeti savunduğu düşünülebilir. Bu yorumu güçlendiren, Machiavelli'nin *Prens*'te parçalı İtalya devletini bütünleştirebilmek adına gerekli olan siyasi gücü tanımlaması ve onun pratik oluşumunun koşullarını incelemesi, *Söylevler*'de ise geçmişte yaşanmış olan Roma İmparatorluğu deneyiminden hareketle mevcut devlet anlayışının bu örneğe uygun biçimde muhafaza edilmesini anlatmasıdır. Ancak iki metnin birbirini tamamlayan sürekliliklere sahip olduğunu söylemek de pekâlâ mümkündür. Örneğin Rousseau *Toplum Sözleşmesi* 'nde “Machiavelli krallara ders verir gibi görünerek uluslara büyük öğütler vermiştir”⁹ diyerek

⁹ J.J. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol, İstanbul: Adam Yayınları, 1984. s. 85

Prens'in aslında Monarşi'nin değil Cumhuriyet'in el kitabı olduğundan bahseder. Rousseau, Machiavelli'nin metinleri arasında olduğu kabul edilen çelişkinin de aslında iktidarlara olan bağımlılığı yüzünden olduğunu düşünmektedir. *Prens*'te özellikle iktidarı ele geçirme ve elde tutabilmenin olmazsa olmazları arasında yer alan halk desteğine yapılan vurgu Rousseau'nun yorumunu doğrular niteliktedir.¹⁰ Machiavelli'ye göre üniter bütünlüğü sağlayabilmek için güçlü liderlik ya da prens bir gerekliliktir. Ancak iktidarlar meşruiyetlerini halkın rızasıyla elde ettikleri için, Machiavelli prenslerin meşruiyetlerinin kaynağının da halk olduğunu söylemektedir. Machiavelli ile birlikte prensin meşruiyetinin kaynağı olarak görülen tanrısal mutlaklık, seküler bir hale büründüğünden iktidar prensin eylemiyle başlasa da o prense meşruiyetini kazandıran halkın rızasıyla devam eder.

“Bir prensin halkla dost olmasının gerekli olduğu sonucuna varıyorum; dost olmazsa, kötü günlerinde başvuracağı hiçbir çare olmaz. Spartalıların prensi Nabis bütün Yunanistan'ın ve yengiler kazanmış bir Roma ordusunun kuşatmasına karşı koydu ve bunlara karşı yurdunu ve konumunu savundu; tehlike kapısına dayandığında çok az sayıda kişiye karşı önlem alması gerekti; eğer halk kendisine karşı olsaydı bu önlemler yeterli olmazdı. Benim bu görüşüme kimse, halka dayanan batağa batar, gibi eskimiş bir atasözü ile karşı çıkmaya kalkmasın; çünkü bu atasözü, sıradan bir yurttaş halka güvenip de, düşmanların ya da yöneticilerin saldırılarından kendisini halkın koruyabileceği yanılgısına düştüğünde geçerlidir.” (Niccolo Machiavelli, 1999:, s. 96)

¹⁰ Machiavelli'nin bir önceki bölümde dile getirilen din anlayışı, Rousseau'nun toplum sözleşmesinde öne sürdüğü “sivil din” ya da “toplum dini” diyebileceğimiz din kavrayışı ile tutarlılıklar taşır. Rousseau'nun *Emil*'de “doğal din” olarak ifade ettiği ve toplumun içerisinden gelen geleneksel inanç sistematğine atıfta bulunduğu din anlayışından farklı olarak “sivil din” kavramsallaştırmasının toplumsal ve siyasal bir işlevi vardır. Bu bakımdan Machiavelli'nin dini devletin hizmetine koşan düşüncelerinin Rousseau'nun “sivil din” anlayışını etkilemiş olduğu söylenebilir.

Görüleceği üzere Machiavelli için bir devlet halka dayalı sivil bir düzende daha sağlam bir iktidar yapısına sahip olur. *Prens*'te olduğu gibi *Söylevler*'de de özgür bir devletin ancak bir halk yönetiminde yani cumhuriyette vücut bulabileceğini düşünür. Çünkü aristokrasi ya da oligarşide iktidarda olan soylular ya da zenginler özgürlüğü tek başlarına ellerinde tutabileceklerinden bunu kendilerinin avantajına kullanabilirler ve devleti yıpratırlar. Oysa bir halk yönetiminde, halk özgürlüğü tek başına elinde tutamayacağından ve zenginlere de bırakmayacağından özgürlük yalnızca belirli kesimlerin özgürlüğü olmaktan çıkar ve toplumun tümünün özgürlüğü haline gelir. Machiavelli *Söylevler*'de şöyle ifade eder:

“Şüphesiz, soyluların amaçlarıyla soylu olmayanlarınkine bakacak olan kişi, öncekilerde büyük bir yönetme arzusu görürken, sonrakilerde yalnızca yönetilmeme arzusu görecektir ve sonuç olarak, özgür yaşamak için büyük bir şevk bulacaktır. Çünkü özgürlüğü sahiplenme konusunda soylulardan daha az ümide sahip olabilirler. Bundan dolayı özgürlüğü korumak sıradan halka yüklenirse, daha iyi ilgi gösterecekleri aklı yatkın olur ve özgürlüğü kendi kendilerine elde tutamayacakları için başkalarının elde tutmasına da izin vermeyeceklerdir.” (Niccolò Machiavelli, 2009:a:, ss. 41–42)

Ancak daha önce de bahsedildiği üzere, Machiavelli'nin devlet anlayışı, düşünürün iktidarın ele geçirilmesinin güncel anlamıyla ilgilenmesiyle doğrudan ilişkili olduğundan bir tutarlılıktan ziyade değişkenlikler barındırır. Buna örnek olarak Machiavelli'nin *Söylevler*'in daha sonraki bölümlerinde çelişik kabul edilebilecek yorumu verilebilir. Liderliği ve monarşiyi överek diktatörlüğün Roma Cumhuriyet'i için ne denli yararlı olduğundan bahseden Machiavelli, *Prens*'teki tavrından uzaklaşmış görünmektedir:

“*Diktatör*, gerçekten de kendi otoritesiyle değil genel yasalara göre oluşturulduğu sürece her zaman şehir için iyi oldu. Cumhuriyetler için zararlı olansa, gerçekten *magistratus*'ların kendilerini yasal yollardan değil yasadışı yollardan gelen güçle düzenlemeleri idi. Roma'da uzun süre boyunca herhangi bir *Diktatör*'ün cumhuriyete asla kötü herhangi

bir şey yapmadığı açıkça görülür.” (Niccolò Machiavelli, 2009:a:, s. 132)

Quentin Skinner hem *Prens* ile *Söylevler* arasındaki söylem farkından kaynaklı çelişkilere hem de *Söylevler*’in içerisinde bölümler arasındaki iç tutarsızlık iddialarına değinir. Skinner’e göre *republica* sözcüğünün geçtiği bağlamları yalnızca Machiavelli’de değil, hem onu önceleyenlerde hem de çağdaşlarında da ele alırsak, bu sözcüğün kamu yararını gözeterek yönetilmek koşulunu karşılayan her hangi bir yönetim biçimine denk düştüğünü görebiliriz. Yani çelişki olarak yorumlanan söylem farklılıkları aslında devlete ilişkin siyaset sorularıdır. Prenslere kamu yararını gözeterek yönetilmenin koşullarını sağlayacak yasalar yapmaları bakımından güvenmenin koşulu, onların erdem sahibi olarak kendi çıkarlarını değil kamunun çıkarlarını koruma ve hırslarını dizginleyebilmeleri ile mümkündür. Skinner, *Machiavelli A Very Short Introduction* eserinde, Machiavelli’nin devlet yönetimine dair kamu yararını öne çıkaran analizi ile insan doğası tanımındaki çelişkiye değinir:

“Machiavelli’nin analizi çelişki barındırır. O bir yandan devamlı olarak “insan doğasındaki tekinsizliğe ve ihtirasa” vurgu yaparken ve “insanların zorunlu olmadıkça iyi eylemde” bulunmayacağını öne sürerken, öte yandan insanların bir kez “bir ihtirastan bir diğerine koşmasına” izin verildiğinde, bunun o devletin parçalanmasına neden olacağından ve daha iyi bir devlet olma fırsatını yitireceğinden bahseder.” (Skinner, 2000:, s. 64)

Aslında Machiavelli, Skinner’ın da tespit ettiği üzere monarşilerde, toplumu yönetirken kamu yararından sapma eğilimi görmekte ama bir yandan da iktidarların mevcut konumlarını kazanmaları ve koruyabilmeleri için gücün önemli olduğundan bahsetmektedir. Machiavelli, gücün bir monarkın ya da bir zümrenin elinde bulunduğu durumlarda kimi zaman cumhuriyetlerin sahip olamadığı acil durumlar karşısında hızlı karar alma yetisine sahip olduğundan söz eder. Cumhuriyetlerin olağanüstü durumlar karşısında bağlı oldukları yasalar ve kurumlardan ötürü hızlı hareket edemediklerinden

bahseden Machiavelli'ye göre bunu aşmak için en ideal yol tüm gücü tek bir monarkın elinde toplamaktansa küçük bir yurttaş grubunun olağanüstü durumlar için toplanıp herhangi birine danışmadan karar verme gücü ile yetkilendirilmeleridir:

“Cumhuriyetin normal yasal prosedürleri çok yavaştır; çünkü hiçbir konsül ya da resmi görevli bağımsız herhangi bir şey yapamaz, her biri birçok iş için başkalarının onayını almalıdır; bu birçok danışma arasında zaman kaybı olur. Bu gecikme nedeniyle, zaman kaybına tahammülü olmayan hazırlıklar yapılması gerekli olduğunda, bu hazırlıklar çok tehlikeli olur. Cumhuriyetler bu nedenle yaraları arasına Romalılarınkine benzer birini yerleştirmelidirler.”(Niccolò Machiavelli, 2009:a:, ss. 133–134)

Bu örnek açıkça ortaya koymaktadır ki, Machiavelli ne koşulda olursa olsun tüm yetkenin monarkın elinde toplanmasını istememektedir. Machiavelli'nin devletinde yurttaş kategorisi de zaten monarkı ya da cumhuriyetlerde iktidardaki lideri devamlı olarak denetleyen ve onlara sorumluluklarını hatırlatan bir sınıfa işaret eder.

Machiavelli'ye göre devlette sürekliliği sağlayabilmek için sevgi, sadakat, dostluk ve yasalara uygunluk, şiddetten veya güçten daha önce gelmelidir. Burada Machiavelli, Aristoteles gibi dostluk anlayışının devlet için öneminden bahseder. Ancak aralarında farklar vardır: Aristoteles'in dostluğu daim kılmaya çalıştığı yurttaş kategorisinin oylum olarak boyutları Machiavelli'nin devletinden daha dardır ve yalnızca *polis*'teki soylu erkek sınıfını kapsar.¹¹ Oysa Machiavelli'nin yurttaş kategorisi iktidarın gücüne rıza gösteren

¹¹ Burada Aristoteles'in dostluk üzerine görüşlerine yer vermek, karşılaştırma yapabilmek için uygun olur. Aristoteles'te dostluk bağı devleti önceleyen ilksel bağa işaret eder. Yönetenler ve yönetilenler arasındaki ilişkiyi Aristoteles, dostluk temelinde açıklamaya çalışır. Yönetenle yönetilenin ilişkisinin ilk örneği kadın ve erkek ilişkisi üzerine kurulu olan aile ilişkisidir. Yani aile politik bir kurum olarak belirir ve zemininde dostluk vardır. Eudymos'a Etik eserinde Aristoteles, devlet olmasa bile bir tür yönetme yönetilme ilişkisinin devam ettiğini şöyle ifade eder: “İnsan yalnızca siyasal, toplumsal bir varlık değildir, aynı zamanda evcil bir varlıktır. Bu da gelişigüzel bir erkek ya da dişiyle çiftleşen sonra da kendi ininde yalnız yaşayan öteki hayvanlarınkı gibi bir evcillik değildir. Dolayısıyla bir devlet olmasa bile, bir ilişki, bir ortaklık ve belli bir adalet, hak söz konusudur. Ev yaşamı da bir tür dostluktur.” (Aristoteles, 1999:, s. 197) Aristoteles böylece dostluğu en küçük politik birliktelik olan aile kurumunda temellendirir. Bu bir

ve aynı zamanda ona meşruiyetini kazandıran halkın ta kendisidir. Machiavelli de Aristoteles gibi yurttaşların da devlette bir görev almalarının gerekli oluşundan bahseder. Ancak Machiavelli'nin yurttaş kategorisi Aristoteles'in aksine epey geniş bir kesimi kapsar. Machiavelli'nin devlet anlayışında hükümdar ve halk birbirlerini karşılıklı olarak denetlerler. Dolayısıyla Machiavelli'nin devletinde halk, yalnızca ne toplum içerisinde yönetme erkine yakın olan belirli bir sınıfı ne de siyasetle ilişkisi olmayan ve iktidarın mutlak gücünü kabul etmiş bir sınıfı imlemez. Gramsci'ye göre de Machiavelli'nin halkı bu nedenlerle sadece bir yığından ibaret değildir, Gramsci, Machiavelli'nin bunu özellikle *Prens*'in son bölümünde benimsetmeye çalıştığını öne sürer:

“Sonuçta bizzat Machiavelli, ‘genel geçer’ olarak ele alınmış bir halk olarak değil de, gene kendisinin daha önceki aşamalarda inceledikleriyle ikna etmiş olduğu, bilimini oluşturduğu ve bizzat kendisinin ifadesi olduğunu, özdeşliğini hissettiği halk olur; Machiavelli aynı halkla bütünleşmiş olur, konunun işlenmesindeki bütün ‘mantıksal’ ele alımlar, sanki halkın kendi bilincinde meydana getirdiği ve bunun sonucunda duygusal ve dolaysız bir çağrıyı içeren, aynı halkın kendi kendisi hakkında akıl yürütmesi, içsel bir düşünce eyleminin gerçekleştirilmesinden başka bir şey değildir.” (Gramsci, 2014:, s. 10)

Görüleceği üzere Machiavelli kendisini de politikanın kurucusu olarak gördüğü halk kitlelerinden ayrı görmez. *Prens*'in başında Medici'lere yaptığı ithafta kendisinden “en alt konumdaki biri” (Niccolo Machiavelli, 1999:, s. 40) olarak bahseder ve prenslerin yapısını iyi anlayabilmek için halktan olmak gerektiğini düşünür. Machiavelli'nin sınıfsal konumunu henüz eserin başında açıkça ifade etmesinin, halktan yana tavır alacağını belirtmesinin Althusser'e göre iki önemli politik sonucu vardır: Konumunu baştan belirterek Machiavelli ilkin herhangi bir prensi istemediğini, prensliğin daima tiranlığa

hacimsel daraltma gibi görülse de aslında bir fizik kuralı üzerine temellenen Aristotelesçi bir yaklaşımdır ve onun Platon'un kadın ve çocuk ortaklığı konusundaki görüşlerine yönelik eleştirisinde de içerilen bir düşüncedir: Alanı daraltmak, etkiyi arttırır.

evrilebilme ihtimaline karşılık da totaliter bir devlet anlayışından ziyade halk devleti ya da ulus devlet anlayışına yakın durduğunu ifade etmektedir. Machiavelli fetihçi ve saldırgan bir ulus-devlet anlayışına değil ölçülü bir anlayışa sahiptir. Bu her bireyin ve özellikle yöneticinin de devletin çıkarına eylemde bulunduğu bu çıkarı korumayı vaat ettiği bir anlayıştır. Bu çıkarın da tanımı modern politikanın temel ilkesi olan hikmet-i hükümet ya da devlet aklıdır. Machiavelli sınırlı devlet anlayışı ve yönetimdeki rasyonalite melekelerinden ötürü Almanya'nın ölçülü devlet anlayışını över:

“Almanya'nın kentleri çok özgürdür, toprakları azdır, canları istediğinde imparatorun buyruklarına uyar, ne ondan ne de çevrelerindeki bir başkasından korkarlar: çünkü öyle bir berkitilmişlerdir ki, herkes bunları ele geçirmenin zahmetli ve zor olduğunu düşünür.” (Niccolo Machiavelli, 1999:, s. 100)

İkinci politik sonuç ise Machiavelli'nin umutsuzca prene sesleniyor gözüke de aslında özdeşlik kurduğu sınıfsal konuma yani halka sesleniyor oluşudur. (Althusser, 2004:, s. 44)

Farklı Yönetim Biçimlerinde Devletin Konumu

Machiavelli *Söylevler*'in başında krallıktan demokrasiye doğru bağımsız her devletin yaşadığı tarihsel bir döngü olduğunu ileri sürer. Platon'dan bu yana devam eden bu döngüsel tarih teorisinde olaylar kendilerini tekrar etmektedir. Machiavelli bu teoriyi oluştururken doğrudan doğruya Polybius'tan devraldığı altılı yönetim sınıflandırmasını sürdürür. Bu teoriye göre insanlık tarihi devamlı olarak bir yönetimden diğerine geçerken döngüsel bir sırayı takip eder. Machiavelli bu döngüdeki yönetim biçimlerini iyiler ve kötüler olarak ikiye ayırır. Machiavelli'ye göre yerleşik yaşam önceleri sınırlı olduğundan ve insanlar bir süre hayvanlar gibi dağınık yaşadıklarından, yönetim biçimlerinin çeşitliliği de rastlantısal olarak ortaya çıkar. (Niccolò Machiavelli, 2009:a:, s. 31) İnsanlar sayıları arttıkça kendilerini savunabilmek için bir araya toplanma ihtiyacı duydular ve bu kez de savunma ihtiyacını karşılayabilmek için aralarında en güçlü, en cesur olanı

kendilerine baş seçtiler. Topluluğun büyümesi aralarında sorunlar ve anlaşmazlıklar çıkmasına neden olmaya başlayınca da kötülüklerin önünü alabilmek için yasalara ihtiyaç duydular. Sonuçta bir prens seçmeleri gerektiğinde de cesur ya da güçlü olanı değil adil ve basiretli olanı seçmenin uygun olduğunu anladılar. İşte monarşi böyle bir sürecin sonunda doğmuş oldu.

Machiavelli monarşinin yozlaşmış biçiminin tiranlık olduğunu söyler. Prensın mirasçıları prensin sahip olduğu erdemleri yitirir, onları halkın desteğinin o konuma getirdiğini unutup ve kendi bireysel çıkarlarının ve arzularının peşinden koşarlarsa monarşi tiranlığa evrilir. Halk bir tiranın yönetimi altında uzun süre yaşayamayacağından güçlü insanlar (zenginler) ile birlikte tiranı alaşağı edebilmek için ayaklanır. Tiran alaşağı edildikten sonra halk iradesini güçlülere devreder ve aristokrasi ortaya çıkar. (Niccolò Machiavelli, 2009:a, s. 32) Ancak aristokrasi de kamunun çıkarını korumayı unutup küçük bir zümrenin çıkarını toplumun çıkarı olarak dayatmaya başladığında bu kez oligarşi oluşmaya başlamıştır. Halk ortaya çıkan bu yeni efendiye karşı da ayaklanır. Bu kez iradesini teslim edeceği birisi ya da bir sınıf kalmadığından geriye bir tek halk yönetimi (demokrasi) kalmıştır. Ancak halk yönetimini yürütenlerin halefleri de önceki kuşakların hangi koşullarda bu yönetimi kurduğunu unutup, aşırılıklarının ve arzularının peşinden koşmaya başladıklarında bu kez anarşi hüküm sürmeye başlar. Böylece döngüsel tarih anlayışında tekrar başladığımız noktaya döneriz, halk anarşi durumundan kurtulup güvenliğini sağlamak adına adil bir prens seçerek iradesini monarşiye teslim eder:

“Bu, tüm devletlerin, kendilerini yönetirken ve yönetilirken içinde döndükleri bir çemberdir. Ancak yalnızca birkaç kez aynı yönetim biçimine dönülür. Çünkü hiçbir devlet birçok kez bu değişimlerin içinden geçecek ve kaynaklarını sürdürebilecek kadar uzun yaşayamaz. Bununla birlikte her zaman basiret ve dayanıklılıktan yoksun bir devletin, mücadele ederken güçlü ve daha iyi organize olmuş bir komşusuna boyun eğmesi olasıdır. Ancak böyle bir durumun, bu yönetimler çemberinde neredeyse sonsuz süre dönebilmiş bir devletin başına gelmeyeceği kabul edilir.” (Niccolò Machiavelli, 2009:a, s. 33)

Dolayısıyla Machiavelli'ye göre devletlerin büyüklüğünü gösteren şey birilerinin ya da belirli zümrelerin zenginliklerinin değil, kamunun çıkarının korunmasıdır. Kamu çıkarı kesinlikle yalnızca cumhuriyetlerde gözetilir. Zira cumhuriyetlerde öncelik tek tek bireylerin zararına da olsa kamunun, halkın ya da ulusun yararına olandır. Üstelik zarar gören az sayıdaki birey de ulusun yararı için buna gönüllü olarak rıza gösterir. Oysa bir krallıkta, özellikle tiranlıkta bireye yarayan her şey genelde halka ve dolayısıyla devlete zarar verir ya da tersine devlete yarayan her şey bireye zarar verir. Bu yüzden özgürlükçü bir yönetimin ardından bir tiranlık ortaya çıktığında bu devlet ne ilerleyebilir ne de zenginleşebilir, hatta giderek güçsüzleşir ve sonunda yok olur. Zira tiran, mutlak iktidar olmak isteyecek ve bu gücü kimseyle paylaşmak istemeyecektir. O, çıkarı doğrultusunda eylemlerde bulunacak, örneğin *virtu* sahibi bireyleri ödüllendirmeyecek, hatta kuşku duyup cezalandıracak ve devleti bölüp parçalayacak ya da birlik olmasını engelleyecektir. O halde, tiran devleti değil, kendini güçlendirir. Machiavelli halka tirandan daha çok güvenilmesi gerektiğini özellikle *Söylevler*'deki pasajlarda ifade etmiştir. Tiran kurucu güç olma anlamında etkiliyken, koruma ve sürdürme konusunda halka güvenmek gerekir. Zira tiranların kamu çıkarından sapmaları Machiavelli'ye göre yüksek bir olasılıktır ve kamu çıkarından sapmış olan bir prensi geri döndürmenin tek yolu zor kullanmaktır. Machiavelli bu durumu şu sözlerle ifade eder:

“Eğer sınırlandırılmamış bir halk ya da prensi tartışmak zorundaysak halkta prestekinden daha az kusur görülecektir. Bunların çareleri de daha küçük ve kolay olacaktır. Bunun nedeni kontrolsüz ve ayaklanmış bir halkın iyi bir kişinin konuşmasıyla, iyi bir yola geri döndürülebilir olmasıdır. Kötü bir prensle konuşabilecek kimse yoktur ve tek çare çeliktir. Bu durum, her iki sıkıntının yarattığı hastalıkların ciddiyeti üzerinde tahmin yürütmemize izin verir. Çünkü halkın hastalığının tedavi edilmesi için sözcükler yeterli olurken, prensin hastalığı için çelik gerekir. Bu nedenle hiç kimse hatalar büyüdükçe gerekli dikkatin de büyüyeceği sonucundan başkasına varamaz.” (Niccolò Machiavelli, 2009:a, s. 204)

Machiavelli için halk ve halkın temsil edildiği Cumhuriyet yönetimi bu bakımdan her türlü eleştiriye açıktır. Bu nedenle de Cumhuriyet bir karma yönetim biçimi olarak, karma bir yönetimin tüm toplumsal gerilimlerini bir Monarşiye ya da bir Tiranlığa oranla daha kolay içselleştirebilir ve Machiavelli için bu özelliği nedeniyle daha tercih edilebilirdir. Machiavelli'ye göre başarılı bir Cumhuriyet örneği olan Roma Cumhuriyeti de zaten böylesi toplumsal çatışmaların ve gerilimlerin sayesinde şekillenmiştir.

Machiavelli'nin Cumhuriyeti Monarşiye yeğlemesinin bir diğer nedeni de *Söylevler* eserinin üçüncü kitabında dile getirdiği biçimiyle her özgür devletin halka tutkularını açığa vurma araçlarını sağlaması gerektiğini düşünmesidir. Devletin halk için seferber etmesi gereken araçların başında da bireyin kamusal yaşamın içerisinde sürekli olarak yer almasının sağlanmasıdır. İnsanları *virtu* sahibi yapacak olan da zaten onları kamusal yaşamın içerisine birer yurttaş olarak katan cumhuriyettir. Bu bakımdan Machiavelli halk yönetimi olarak tanımladığı Cumhuriyetin Monarşiye göre üstün yanları olduğunu söylemektedir. Çünkü monark yanılabilse de Machiavelli'ye göre kamuoyu önünde sonunda doğruyu bulacağından, kamuya güvenmek gerekir. Örneğin Machiavelli iyi davranış örnekleri konusunda halkın kolaylıkla yanılmayacak kadar sağlam bir temele sahip olduğunu düşünür:

“Bu konuda, hem yanlış kanıda bulunmada hem de onun uygun olmayan etkisi konusunda, halk her zaman bir prensen daha az hata yapar... Şu halde halk *magistratus*lukların seçiminde insanları en güvenilir olduğunu düşündüğü göstergelere göre yargılar; prenslere yapıldığı gibi, onlara da tavsiyede bulunulabildiği zaman, daha az yanılırlar.” (Niccolò Machiavelli, 2009:a:, ss. 482–483)

Machiavelli'nin halkın seçimine ve kararlarına prensinkine oranla daha az yanılma payı vermesi, yararlı olanın tayininde halkın daha güvenilir olduğu yönündeki düşüncesidir. Yararlılık, kamunun kararlarında süreklilik ve gereklilik kadar önemli bir nosyondur. Zaten Machiavelli'nin *Söylevler*'de Cumhuriyete dair yaptığı son değerlendirme, Cumhuriyetin devlet iktidarının kurumsallaşması ve sürekliliği açısından da gerekliliğine ilişkindir. Machiavelli Monarşiyi ele aldığı *Prens*'te devleti Prens'in şahsiyetinden ayrı

olarak çok sınırlı değerlendirir. Bunun nedeni monarşilerdeki devlet anlayışının buna fazla izin vermiyor oluşudur. Fakat *Söylevler* ile birlikte Prens'in şahsiyeti ile devlet iktidarını ayrı ele alır ve Cumhuriyetlerde devletin kaderinin Prens'in kişiliğinde somutlaşmadığını belirtir.

Prens'te Monarşi yanlısı olarak gözüken ancak *Söylevler*de Cumhuriyet'in üstün niteliklerini sayıp döken Machiavelli bu bakımdan kendi içerisinde çelişiyor gibi gözükmemektedir. Machiavelli'nin aynı zamanda içerisinde yaşadığı tarihsel koşulların getirdiği politik atmosfere uygun bir biçimde ve bu atmosferin sorunlarına çözmeye yönelik bir teorisyen olması onu bizlere çelişkili bir düşünür olarak göstermektedir. Ancak hem *Söylevler*'de hem *Prens*'te gerek Monarşiyi gerekse de Cumhuriyeti incelerken Machiavelli'nin öncelikli sorunu İtalya'nın ulusal birliğinin sağlanmasıdır. Bu yaklaşımın en açık ifadesini *Prens*'in son bölümünde görürüz. Bu bölümde Machiavelli İtalya'yı tüm yabancıların ve Almanların elinden kurtarabilecek yegâne gücün bir ulusal devlet olduğunu dile getirir:

“Bu fırsat kaçırılmamalıdır. Uzun zamandan beri bekleyen İtalya'nın artık kurtarıcısını görme zamanı gelmiştir. Kurtarıcısını, yabancı boyunduruğuna boyun eğmiş ülkenin tüm yörelerinde ne denli bir aşk, nasıl bir intikam ateşi, sarsılmaz bir inanç, sevecenlik ve gözyaşı ile kucaklayacağını anlatamam. Hangi kapı onun yüzüne kapanabilir? Hangi halk onun sözünden çıkabilir? Hangi kıskançlık ona karşı koyabilir? Hangi İtalyan ona saygısızlık edebilir? Herkes bu barbar zorbalıktan bıkmış usanmıştır. Şanlı ocağınız, insanların haklı davalar uğruna beslediği umut ve taşıdığı ruhla bu görevi üstlenmeli...”
(Niccolò Machiavelli, 2009:b: s. 101)

Görülmektedir ki burada Machiavelli İtalya'nın kurtuluşunun bir ulus devletle gerçekleşebileceğini düşünmekte, ancak bunu gerçekleştirecek olanın da bir prens olacağını ileri sürmektedir. Machiavelli'nin özellikle *Söylevler*'de diktatörlüğün Roma Cumhuriyeti'nin bir arada tutulmasında ve büyümesinde önemli katkıları olduğunu dile

getirdiğini görürüz. Ancak yine *Söylevler* eserinin 35. Bölümünde, hükümdarın Roma Cumhuriyetindeki iktidar alanını tartışırken Roma döneminde hükümdarın mutlak iktidarının anayasal sistem ve senato tarafından dengelenmesi anlayışını olumladığını görürüz. Kısa dönemli mutlak iktidarlar topluma karşı gelişebilecek olan tehditlere karşı ve yasaların korunması için olumlu olabilse de, bu diktatörlük dönemlerinin uzaması Machiavelli'ye göre daima tehlikelidir. Machiavelli'nin hükümdar ya da diktatör tanımlamasının iktidar gücünün kamusal ve özel biçimler arasındaki çatışmayı yansıttığını düşünen Alissa Ardito'ya göre, Machiavelli hükümdara Cumhuriyetin kuruluşunda kurucu bir rol atfetmiş olsa da mutlak iktidarının sınırlandırılması gerektiğine de dikkat çekmiştir. Ardito bu açıdan Machiavelli'nin John Locke'un iktidarın sınırlandırılması anlayışında farklılaştıklarını öne sürer:

“Diktatör politik düzeni tehdit etmez, çünkü o 'Cosimo de Medici'nin kamusal bakışın dışındaki sessiz ve uğursuz gücünden farklı olarak kamusal düzene uygun olarak görevlendirilmiştir'. Machiavelli'nin diktatör konusundaki uyarıları, bakanlıkların sınırlarına dair vurgularının John Locke'un *İkinci İnceleme*'de dile getirdiği imtiyaz hakkına karşıt olduğunun altını çizmek gerekir. İronik bir biçimde Locke'un imtiyaz hakkı kavramı 'bu güç kamusal iyiye uygun bir biçimde hareket' etse de, hiçbir süre sınırı olmayacak kadar geniş ve fırsatını bulduğunda bu imtiyaz hakkını kullanabilecek olan monarkın hoşgörüsüne muhtaç bir biçimdedir.” (Ardito, 2015:, s. 153)

Machiavelli, Batıda 16. yüzyılda başlayan 17. ve 18. yüzyıllarda gelişen modern devlet anlayışının başlangıç noktasında durmaktadır. Machiavelli'nin devleti bu bakımdan ne *polis*, ne *cosmopolis* ne de *civitas*'tır, o halkı ulus manasında kullanmış ve yurtseverlikten bahsetmiştir. Devletin bekasının da ancak halkın rızasının meşruiyeti sağladığı bir cumhuriyet modeli ile mümkün olabileceğini düşünür. Eserlerinde her ne kadar derinlemesine devlet tahlilleri yapmamış olsa da istisnasız devlet sözcüğünü her kullanımında aynı kavramsal çerçeveyi ifade ediyor oluşu, Machiavelli'nin politika

felsefesinin ve özellikle devlet kuramının başlangıç noktalarından birini temsil ettiğini göstermektedir. (Althusser, 2004:, s. 17) Passerin'e göre de *Prens*'in ilk cümlesinden itibaren devlet sözcüğü, yönetim biçimi ve dış görünüşü değişebilse de politikanın özgül nesnesi olan ve aynı kalan-kalacak olan bir kolektif birliği anlatmaktadır. (D'Entreves, 2000:, s. 196)

Özellikle Avrupa halklarının siyasi ve entelektüel söz dağarcığına devlet kavramını kazandıran ve modern devletin özel bir tarihsel ve toplumsal koşullar içerisinde tanımını vermiş olan Machiavelli olsa da, devleti, toplumun üzerinde yükselen ve onu aşan örgütlü üstün bir otoritenin ötesinde tanımlayabilmek egemenlik kuramından öte bir anlayışı gerektirir. Yani devletin, Machiavelli'nin ele aldığı biçimiyle öznel tarihsel ve toplumsal bir örnekten öte, kendine özgü bir bütünselliğe ve iktidarın devamı için gerekli olan sürekliliği kurumları aracılığıyla sağlayan bir yapı olarak değerlendirmek gerekir. Dolayısıyla devlet aklı'nın nasıl işlediğini düşünebilmek için, bu düşünceye eşlik edecek kavram setlerine sahip olunmalıdır. Kuramını bir egemenlik kuramı biçiminde oluşturan Machiavelli, devletin kamusal sürekliliğini sağlayacak olan yasa, hukuk, kurumlar gibi modern devlete ait niteliklere yer vermediğinden modern devlet teorisinin eşiğinde durmaktadır. Ozan Erözden, *Makyavelizm, Hikmet-i Hükümet ve Modern Devlet* eserinde Machiavelli'nin modern siyaset ve devlet teorisi için gerekli zemini hazırladığını söylerken, bir yandan da onun modern devlet anlayışının eşiğinde kalmasını şu sözlerle açıklar:

“Machiavelli, siyaseti kutsaldan arındırılmış bir mekânda yeniden kurarken skolastik düşünceyi temellerinden sarsmakta, alt üst etmektedir. Bu çerçevede, Machiavelli bir ayağını moderniteye basar. Ancak, iktidarın sürekliliğini düşünememek gibi bir eksikliği barındırıyor olması nedeniyle, Machiavelli düşüncesi tam anlamıyla modernite içine de alınamaz.” (Erözden, 2012:, s. 65)

Machiavelli'nin açıkta bıraktığı iktidarın sürekliliği nosyonu ile birlikte modern devlet anlayışının 16. ve 17. yüzyıllardaki anlamlarına yön veren düşünür Thomas Hobbes'tur. Machiavelli'de gündelik siyaset içerisinde reel bir olgu olarak işaret edilen devlet, Hobbes

ile birlikte ise devlet iktidarının bir güç olarak kullanım biçimleri ve meşruiyetinin kaynakları açısından ele alınmıştır. Feodalitenin, kurumlarıyla birlikte yeni yükselmekte olan toplumsal formasyon karşısında yaşadığı bunalım Machiavelli ve Hobbes'u monarşileri ve egemenlik anlayışlarını yeniden gözden geçirmeye itmiştir. Böylece ortaya burjuvazinin ulus-devlet modelinin ilk örneği olan mutlak monarşi anlayışı çıkmıştır.

I. B. Egemenlik Kuramı, İktidarın Sürekliliği ve Mutlak Monarşi: Thomas Hobbes

Thomas Hobbes dinsel olmaktan çok insani kökenlere sahip bir egemenlik ve devlet kuramını okurlarına anlattığı başyapıtı olan *Leviathan*'a kendi bilgi kuramının yapıtaşlarını açıklayarak başlar. Selefi Machiavelli'den farklı olarak, Hobbes için bilginin üretiminde önemli olan bütünsel yaklaşım burada kendini açığa vurmuş ve yazar siyaset teorisi yapabilmenin koşulunu bilgi kuramı ortaya koymakta görmüştür. Bu bakımdan Hobbes'un bilgi kuramını ortaya çıkaran düşünsel örüntünün izleklerini siyaset teorisine değin izlemek mümkündür.

Thomas Hobbes'un Bilgi Kuramı

Hobbes'a göre bir şey ancak tümellik kazandığı takdirde bilimsel olma niteliğine de sahip olabilir. Evrensel tanımlamalardan hareket eden Hobbes için ilk bilimsel değere sahip olan bilim felsefedir. Hobbes felsefeden başlayarak diğer bilimlere değin bir silsilenin varlığından bahseder:

“Hobbes'a göre bilim evrensel tanımlamalardan başlar. Bu tanımlamalarda temsil edilen şeyler tek başlarına ilk felsefeyi oluştururlar. İlk felsemeden sonra geometri ya da basit hareketin etkilerini gösteren bilim gelir. Mekanik, ya da tüm bedenlerin birbirleri üzerindeki hareketinin etkilerini gösteren bilimi fizik takip eder: bedenlerin uzuvlarının görünmez hareketleri ile başka beden hareketlerinin

duyumsanmasının etkisinin araştırılması. Daha sonra gelen moral felsefe bunu arzular ve istençli eylemlerin duyumsanmasının içsel etkisini inceleyerek yapar. Son olarak ise toplumsal felsefe güvenli barışı sağlayacak olan ve bize içkin kurumlarla birlikte tüm canlılar tarafından takip edilen davranış kurallarını araştırır.”(Sorell, 2010: s. 48)

Hobbes'ta bilginin kaynağı algıda temellenir. Düşünceyi oluşturan edimselliğin ilk devindiricisi özne değil de nesnenin kendi hareketi olduğundan, nesnenin bu hareketliliğinin zihnimizdeki yansıması da algı ile oluşur.

“Bunların kökeni, algı dediğimiz şeydir, çünkü insanın zihninde ilk olarak tümüyle veya kısmen duyu organlarında vücuda gelmemiş hiçbir algılama yoktur. Bütün diğerleri işte bu kökenden türer.” (Hobbes, 1995: s. 23)

Nesnenin duyu organları üzerinde bıraktığı ilk hayal algıdır. Algıyı oluşturan duyu organlarının kendilerine dışsal olarak dışarıdaki nesneye yönelmeleriyle algılama deneyimi gerçekleşir. Bu deneyimde algılayan öznenin nesne tarafından etkilenen konumda yani edilgin konumda olduğunu belirtir Hobbes. Dolayısıyla algılama deneyiminde ortaya çıkan aslında nesnenin kendisine dair bütünlüklü bir bilgi değil, algıdaki görünüşüne dair bilgidir:

“Çünkü bu renkler ve sesler, onlara neden olan varlıklarda veya nesnelere olsa idi, onlardan ayrılamazlardı; oysa bir ayna veya yankıda olduğu gibi, bunların birbirinden ayrılabilir olduğunu, nesnenin bir yerde, görüntüsünün bir başka yerde olduğunu biliyoruz.” (Hobbes, 1995: s. 24)

Bilgi, ancak nesnenin duyumlanabilir olan kısmıyla sınırlandığında, nesnenin algılayan özneye dolaysız olarak kendisini sunduğu biçiminin bilgimizin de sınırı olduğunu söylememiz mümkündür. Hobbes'un bilgi kuramında bu süreç dolayısıyla nesnel

zorunluluğun sınırlarında hareket eder ve algılayan öznenin bu süreçteki payı, yalnızca nesneyi kendisine sunulan kadarıyla imgelemine aktarmaktır.¹²

Hobbes, algıyı açıkladıktan sonra, buradan hareketle, imgelem ya da tahayyül denilen yapıyı ortaya koyar. İnsan görürken, deneyimlerken, düş kurarken cismin onun üzerindeki etkisi tıpkı rüzgârın deniz üzerindeki etkisi gibidir. Rüzgâr denizde dalgaya neden olur, ancak rüzgâr ortadan kalktığında da dalgalar bir süre daha etkinliğini sürdürür. Tahayyül (imagination) de algının insan zihni üzerindeki etkisinin zayıflamasına rağmen devam ettiği bir durumu yansıtır: "Dolayısıyla tahayyül zayıflayan algıdır, başka bir şey değildir." (Hobbes, 1995, s. 25)

Hobbes'a göre zayıflayan algılar olarak tahayyüller, geçmişe karıştıkları oranda artık anı olarak zihindeki yerlerini alırlar. İnsan hatırlama yetisi sayesinde anıları kayıt altına alır. Deneyimler arasındaki neden-sonuç ilişkisini gene bu sayede kurar, bu sayede yargılar verir ve yaşamını biçimlendirir. Böylece hatırlama edimi, geçmişteki imgeleri şimdiye ve geleceğe taşımasıyla, aklın en önemli yetilerinden biri olarak karşımıza çıkar:

“İnsan zihninde doğal olarak var olan başka hiçbir özellik yoktur ki, kullanılması için bir insan olarak doğmak ve beş duyuyu kullanarak yaşamaktan başka bir şey gerekli olsun... Ve sadece insana özgü gibi görünen o diğer melekeler inceleme ve çalışma ile kazanılır ve geliştirilir; insanların çoğunda eğitim ve disiplin ile öğrenilir ve sözcüklerin ve konuşmanın bulunmasından doğarlar. İnsan zihninin algı ve düşünceler ve düşüncelerin birbirini izlemesinden başka bir hareketi yoktur; ancak konuşma ve yöntem yardımıyla bu melekeler, insanı bütün diğer canlı yaratıklardan ayıracak bir düzeye kadar geliştirilebilir.” (Hobbes, 1995: s. 33)

Ancak anıları meydana getiren yalnızca basit hayaller değildir, bazen zihin birleşik tahayyülleri bir araya getirerek de yeni anılar yaratabilir. Burada tam olarak bir yaratma

¹² Bu noktada Hobbes'un bilgi kuramında ortaya çıkan zorunluluğun siyaset felsefesi ile ilişkisi ileride ele alınacaktır.

edimi gerçekleşmektedir, çünkü zihnimiz çok farklı iki tahayyülü bir araya da getirebilir. Farklı bir tahayyül biçimi olarak *Centaur*'u örnek verir Hobbes.¹³

Nesnenin algısını, imgeyi ya da anıyı düşünceye konu edebilmek için sözcüklere ihtiyaç duyarız. Algının ve imgenin bir düşünce biçimine dönüşebilmesi Hobbes'a göre sözcüklerle mümkündür. Hobbes'ta düşüncenin kendisini olanaklı kılan konuşma¹⁴ bir yandan anlamayı ve düşünmeyi de olanaklı kılar:

“Konuşmanın genel yararı, zihinsel diskurumuzu sözel diskura veya düşünceler zincirimizi sözcükler zincirine çevirmektir; bunun da iki yararı vardır. Birisi; hafızamızdan sıyrılıp gitmesinler ve biz tekrar zahmete girmeyelim diye, onları ifade eden sözcüklerle geri çağrılabilmeleri için, düşüncelerimizin kaydedilmesidir. Böylece, adların ilk yararı işaretler veya hatırlama notları olarak hizmet etmeleridir. Diğeri ise; çok sayıda insanın, her bir konuda ne düşündüklerini, arzularını, korkularını veya diğer duygularını birbirlerine aktarmak için aralarındaki bağlantı ve düzenden dolayı aynı sözcükleri kullanmalarındır.” (Hobbes, 1995: s. 34)

Hobbes konuşmanın ve sözcüklerinin en önemli ifadesini tanımlar ve yargılarda bulduğunu düşünür. İki adın bir sonuç veya doğrulama cümlesi ile bir araya getirilmesi olarak tanımlar, bilimsel üretimin de en temel yapıtaşlarıdır. Tanımların doğru veya yanlış olması, Hobbes'a göre nesnelerin değil, o nesneleri tanımlar haline getiren konuşmanın vasıflarıdır. Dolayısıyla Hobbes'a göre gerçeklik yaptığımız tanımlamalarda nesneleri

¹³ Hobbes'un devletin başındaki egemen'i “dünyevi tanrı” olarak tanımlayıp ona Leviathan sıfatını verirken onu da benzer bir yaratımın ya da soyutlamanın ürünü olarak gördüğünü söylememiz mümkündür.

¹⁴ Benzer biçimde Locke *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* eserinin III. kitabında düşüncelerin konuşma yoluyla iletişiminin toplumsallaşmak adına gerekliliğini tartışmaktadır. Dolayısıyla Locke'da konuşma, insanda bulunan idelerin başka bir insana aktarılması yoluyla açığa çıkmasına olanak tanıyan iletişim biçimidir. Ayrıca Locke düşüncesinde dilin konuşma biçimine tahvil edilmesini sağlayan sözcük dizinleri, düşünceyi oluşturan idelerin şekillenmesinde de etkilidir. Locke'un bilgi kuramında soyut genel idelerin dil dolayımı ile ilişkileri üzerine ayrıntılı bir inceleme için bkz. (Bravo, 2010; ss. 95–115)

imleyen sözcüklerin doğru sıralanması ve gerçekliğe uygun bir dizgeye işaret etmesidir. Bu bakımdan da Hobbes, bilimler arasında, bilimsel kesinlik ve zorunluluk bakımından başat konumda gördüğü geometriyi örnek gösterir:

“İşte bu nedenledir ki, Tanrı’nın şimdiye kadar insanoğluna bahşetmekten memnun olduğu tek bilim olan geometride, insanlar kullandıkları sözcüklerin anlamlarını belirleyerek işe başlarlar; bu anlam belirlemelerine tanım derler ve onları düşüncülerinin en başına koyarlar.” (Hobbes, 1995: s. 37)

Hobbes’a göre düşünce, sözcüklerle gerçeklik kazanır; bu anlamda adlar ve konuşma düşüncenin birliğini ve bütünlüğünü sağlayan, düşüncenin gerçeklikle ilişkisini kuran yapılardır. Akıl denilen yapı da düzenli düşünceler dizisini oluşturan ve bu dizilere de birlik ve bütünlük veren akıl yürütme faaliyetinin uygulayıcısıdır. Parçalı düşünce dizileri ve onların ifadesi olan sözcükler, uygun sözcük ve düşüncelerle akıl yürütme ile bir araya getirilir.

“Akıl, ‘düşünme’ yeteneği, yani düşüncelerimizin ‘işaretlenmesi’, ve ‘ifade edilmesi’ için üzerinde anlaşılmış genel adların ‘hesaplanmasından’, yani toplanması ve çıkarılmasından, başka bir şey değildir; kendi kendimize düşünürken, düşüncelerimizin ‘işaretlenmesi’, düşüncelerimizi başkasına gösterirken veya bildirirken ise, ‘ifade edilmesi’ diyorum.” (Hobbes, 1995: s. 41)

Akıl burada, yargılar arasındaki bağlantıları sağlayarak, çıkarımı ve neden-sonuç bağlarını, dolayısıyla bu yolla nesneyi konu edinen konuşmayı inşa eder; akıl kendi başına düşünüldüğünde, algısal malzemenin işlendiği ve bir forma sokulduğu yer olmaktan çok, formlararası ilişkilerin kurulduğu yerdir. Aklın bu faaliyeti a priori bir yeti olarak insanda mevcut değildir. Hobbes’un doğal durum anlatısının da üzerinde temellendiği bu akıl anlayışına göre, akli düşünme yetisi ya da genel olarak akıl insan tarafından deneyim yoluyla öğrenilen bir kurgudan ibarettir. Raymond Poplin’e göre:

“İnsanın tabii olarak akla sahip olduğuna ilişkin geleneksel savı reddettiğine göre, Hobbes’ta akıl bile kurulur. Hobbes insanının

özelliği, konuşma sayesinde tabiatından kurtulmaya, gerek bireysel, gerekse sosyal hayatında bir ‘yaratı’ olarak ortaya çıkmaya dayanır.” (Akal, 1998: s. 94)

Akıl, algı ve belleğın aksine basiret gibi yalnızca deneyimle de edinilmez; fakat çalışmakla kazanılır; ilk olarak adların doğru kullanılmasıyla ve ikinci olarak da adlar olan unsurlardan onların birbirine bağlanmasıyla oluşturulan beyanlara; oradan da bir beyanın başka bir beyana bağlanmasıyla oluşan belitlere (aksiyom), oradan da eldeki tüm konuyla ilgili adların bütün sorunların bilgisi olan bilime varmasıyla, iyi ve düzenli yöntemle ulaşılmış olur.

Bu yapay ve aynı zamanda nesnel zorunluluklar tarafından şekillendirilmiş akıl Hobbes için bilimin de varlığını olanaklı kılar. Tıpkı aklın kurulan bir unsur olması gibi Hobbes için iyi, kötü ve değersiz sözcükleri de onları kullanan kişinin bakış açısını yansıtır ve mutlak bir değer taşımaz; böyle olduğu için de Hobbes’un toplumsal kategoriler aracılığıyla düşündüğü ve kişiye ya da topluluğa getirdiğı yarar-zarar denklemi üzerinden belirlendiğini öne sürdüğü iyi-kötü tanımları onları belirleyecek bir otoriteye ihtiyaç duyar:

“Mutlak ve basit olarak iyi, kötü ve değersiz olan hiçbir şey yoktur; devletin olmadığı yerde kişinin kendisinden, devlet varsa onu temsil eden kişiden veya ihtilaf içindeki insanların anlaşarak tayin ettikleri ve vereceğı kararla ihtilafı çözecek olan bir hakem veya yargıçtan başka, iyinin ve kötünün ne olduğu hakkında nesnelerin kendi doğalarından alınabilecek herhangi bir genel kural da yoktur.” (Hobbes, 1995: s. 48)

Burada Hobbes, ahlak olgusunu iynin mutlaklığı ve belirleyiciliğı üzerinden kuran idealist gelenekle temel biçimde ayrıışmaktadır. Benzer biçimde Hobbes dini de soyut bir kurgu olarak görür: “Zihnın uydurduğu veya herkesçe kabul edilen hikâyelerden hayal edilen görünmez bir güçten korkulması, Din;” (Hobbes, 1995:, s. 51) Ancak dinsel kurgu her ne kadar soyut olsa da insanı toplumsal yaşam içerisinde belirleyen korku ve umut gibi Hobbes’a göre temel iki duyguyu içerisinde barındırdığı için belirleyici bir

konumdadır. Hobbes düşüncesinde bilgi kuramından doğal durum anlatısına geçişin anahtarı zihnin kurgularının kaynağında yer alan korku ve umut duygularıdır. Belirli bir nesneye yönelik; nesneyle birlikte ortaya çıkan tehdit imgesi *korkuyu*, arzu edilen nesnenin elde edilebilme ihtimali ise *umutu* ortaya koyar. Bu iki duygunun farklı bir düzlemde, insanın toplumsal yaşamı üzerindeki belirleyiciliği Hobbes'un doğal durum kurgusu ve bu kurgunun üzerine inşa ettiği devlet ve egemenlik kuramı için önemli bir yere sahiptir. Hobbes, tüm insanlığın edimlerinde ortak amaç olarak mutluluğu görür. Mutluluk ise düşünürün empirist bilgi kuramı ile koşut bir biçimde tanımlanır. Mutluluk Hobbes düşüncesinde bütünüyle olguların dünyasına ilişkindir, insani arzusun tatmin edilebilmesi mutluluğun da nedeni olur:

“İnsanın zaman zaman arzu ettiği şeyleri elde etmede ‘sürekli başarı’ göstermesi... İnsanların mutluluk dediği şeydir; ben bu hayatın mutluluğunu kastediyorum. Çünkü hayatımız boyunca sürekli bir zihinsel dinginlik diye bir şey yoktur; hayat hareketten ibarettir ve algı oldukça asla arzusuz veya korkusuz olmaz. Tanrının kendisine imanla bağlı olanlar için nasıl bir mutluluk hazırladığı, onu yaşamadan önce bilinemeyecektir.” (Hobbes, 1995: s. 55)

Bir arzu varlığı olarak insan, Hobbes düşüncesinde kendisini pratik edimlerinin içerisinde var eden bir canlıdır. Bu nedenle nesnel zorunlulukların belirlenimindeki insanın bir toplumsal formasyon kazanabilmesi, gene doğasından getirdiği gibi zorunlu yasalara tabi olması ve bu yasaları uygulayacak bir egemenin yönetimi altında yaşaması ile mümkündür. Ancak bunun için öncelikle bir zorunluluk varlığı olan insanın, zorunluluk koşullarının hâkim olduğu doğal durumun ve Hobbes'un oradan türettiği doğa yasalarının tanımlanması gerekir.

1.2.2 Doğal Durum, Doğa Yasaları ve İnsan

Bir önceki bölümde belirtildiği üzere, Hobbes'a göre insan bir nitelikler ve belirlenimler toplamıdır. Hobbes insan üzerindeki zorunluluk ve belirlenim ilişkilerini ortaya koyarken aslında insanın sınırlarını belirleyerek onu bir olanaklar varlığı olmaktan çıkarıp mekanik bir düzlemde konumlandırır. Bu anlamda Hobbes'un insanı özgür değildir. İnsanın özgür olmayış durumunun iki yüzü vardır; birincisi, insanın birey olarak doğa karşısında dışsal nesneye tabi oluşunda¹⁵ kendini açıkça ortaya koyar, ikincisi ise doğa durumundan toplumsal duruma geçme zorunluluğunda kendini gösterir. Hobbes meseleye ikinci boyutuyla yaklaşır ve siyaset felsefesini de sözü edilen ikinci boyut üzerinden kurar. Buna göre insan, doğası gereği toplumlar ve devletler halinde yaşamaya zorunludur, bu zorunluluk, Hobbes'ta *doğa durumu* kurgusuyla açıklanır.

Hobbes, *Leviathan*'ın XIII. bölümünde insanlığın doğal durumunu inceler. Hobbes siyaset felsefesinin temeline doğa durumu-toplumsal (uygar) durum karşıtlığını yerleştirir. Doğal durum, insanların devamlı olarak şiddet ve ölüm korkusunu yaşadığı, herkesin yaşamda kalabilmek adına her şeyi yapmaya hakkının olduğu, bu bakımdan da sürekli ve genel bir savaş halinin hüküm sürdüğü bir durumdur. Doğal durumda insanların tümünü hükmü altında bir arada tutacak olan genel pozitif yasaları inşa etmek mümkün olmadığından, herkesin kendi hayatını devam ettirebilmek için güvenliğini sağlamak da dahil olmak üzere pek çok şeyi yapmaya hakkı vardır. Bütün insanlar bu anlamda, böylesi bir korunmayı ve güvenliği kendilerine sağlayabilecek olan her türlü araç ve durum üzerinde hak sahibi olurlar. Doğa durumundaki her şey üzerinde bu hak eşitliği, eşitlik ya da eşitsizlik durumunu tanımlayacak bir üstün otorite olmadığından mutlak bir eşitlik biçiminde ortaya çıkar.

¹⁵ Bu durum Hobbes'un bilgi kuramında açıklanmaya çalışılmıştır.

Bu mutlak eşitlik fikri Hobbes'un siyaset felsefesinin temel motiflerinden birini oluşturur. Hobbes düşüncesinde siyaset, toplum, egemen ve devlet kavramsallaştırmaları, bu mutlak eşitlik fikri sayesinde hayata geçirilir; fakat bu eşitliğe olumlu bir eşitlik dememiz mümkün olamaz. Bu nedenle Hobbes'un siyaset felsefesi bu doğal haklara dayalı eşitliğin uygar durumda sınırlandırılması üzerine kurulur:

“İki kişi aynı anda sahip olamayacakları bir şey arzu ederse, birbirlerine düşman olurlar ve esas olarak varlığını korumak ve bazen de sadece zevk almak olan amaçları uğruna, birbirlerini yok etmeye veya egemenlik altına almaya çalışırlar.” (Hobbes, 1995: s. 93)

Doğa durumunda insanlar üzerindeki mutlak eşitlik, bir biçimde güç ilişkilerinin de eşitliğidir. Doğa durumunda doğal hakların sınırsızlığı korkunun ve insanlar arasındaki güvensizliğin de kaynağıdır. Hobbes, *De cive*'de, insanların bu doğadan gelen her şeye hakları olduğu anlayışını sınırlandırılmadıkça, toplum içerisinde korkunun hâkim olacağını ifade eder: “İnsanlar doğaları gereği bir güç tarafından sınırlandırılmadıkça birbirlerine güvenmezler ve korkarlar. Bu yüzden herkes kendi gücü oranında kendi başının çaresine bakar.” (Hobbes, 2007:, s. 11) Hobbes öne sürdüğü bu argümanı desteklemek için de uygar durumda insanların halen neden kapılarının sürgülü, kutularının neden kilitli olduğunu sorar.

Hobbes bu noktada Aristoteles'e özellikle de *zoon politikon*'a karşı konumlanır. Aristoteles'in “insan toplumsal bir hayvandır” temel tezine karşı çıkarak insanın ötekine karşı doğal bir sevgi beslemediğini ancak onlardan gelecek şana ve paraya itibar ettiğini düşünür. Geleneksel siyaset felsefesi, insanın tabiat gereği siyasi ya da sosyal bir hayvan olduğunu varsayar. Oysa Hobbes bu varsayımı reddederek, Epikürosçu geleneğe katılır. Hobbes, Epikürosçu geleneğin, insanın tabiat gereği ya da köken açısından apolitik, hatta asosyal bir hayvan olduğu yolundaki fikrini benimserken, iyinin temel olarak arzu nesnesinin tatminine özdeş olduğu, bunun haricinde bir iyi olmadığı yönündeki önermeye de katılır. (Strauss, 2000: s. 271)

Hobbes’a göre, yaşamda kalma isteği, doğa durumundaki bireyler arasındaki ilişkileri şekillendiren en önemli etkidir. Bir insan, bir diğer insan tekini yaşamına karşı bir tehdit olarak algılıyorsa, öteki insan tekinin bedensel bütünlüğü üzerinde her türlü tasarrufta bulunma ve kendini savunma ya da onu hükmü altına alma hakkına sahiptir. Hobbes’a göre pratik yaşamda bu hak, kişinin gücü yettiği oranda karşıdaki insanı fiziksel olarak alt etmesi ya da onu kendi egemenliği altına alması biçiminde tezahür eder.

“Güvensizlikten savaş doğar. Herhangi bir kimsenin başkalarına olan güvensizliğinden kurtulması için, kendisi için tehlikeli olabilecek kadar büyük başka bir kuvvet kalmadığını görünceye kadar çok insanı hâkimiyeti altına almasından başka akla yatkın yol yoktur ve bu, o kişinin kendi varlığını koruması için gerekli olanın ötesinde bir şey değildir.” (Hobbes, 1995: s. 93)

Doğal durumdaki sürekli savaş, sadece çarpışmadan ibaret olmayıp, insanların yaşam ile ölüm arasındaki çizgi üzerinde yaşamın tarafında kalabilmek için içinde bulundukları sürekli rekabet durumuna da işaret eder. Hobbes’a göre bu, dünya üzerindeki herkesin birbirine karşı savaşdır. Bu savaşın öğreticiliği sayesinde bütün insanlar, aklın iktidarını tesis ederek, tek tek bireysel korkularını ortak korkuya dönüştürmenin daha doğru olacağını kavrayacaklar ve sürekli herkesten korkmak yerine herkesin tek bir kişiden korkmasını uygun bulacaklardır.

“Devlet olmadıkça herkes herkese karşı daima savaş halindedir. Bundan şu açıkça görülür ki, insanlar, hepsini birden korku altında tutacak genel bir güç olmadan yaşadıkları vakit savaş denilen o durumun içindedirler ve bu savaş, herkesin herkese karşı savaşdır.” (Hobbes, 1995: s. 94)

Bu noktada insanlar arasındaki karşılıklı korkuyu, aklın iktidarını tesis ederek ortak korkuya dönüştürecek güç, insanlar arasındaki devamlı korkuya da son verecektir. Hobbes, bu gücün sadece bütün insanları kendi iradesine tabi kılacak mutlak egemen, ya da bir diğer ifade ile “ölümlü tanrı” olarak devletin kendisi olduğunu düşünür. Böyle bir güçten yoksunluk, yani doğa durumunun devam etmesi, tamamen insan soyunun geleceğinin tehdit altında olduğu anlamına gelmektedir.

“Herkesin herkese düşman olduğu bir savaş zamanı nelere yol açıyorsa; insanların kendi güçlerinden ve yaratıcılıklarıyla sağladıkları şeylerden başka güvenceleri olmadan yaşadıkları bir dönem de aynı şeye yol açar. Böyle bir ortamda çalışmaya yer yoktur; çünkü çalışmanın karşılığı belirsizdir ve dolayısıyla toprağın işlenmesine de yer yoktur (..) ne rahat yapılar, ne fazla güç gerektiren şeyleri kaldırmak ve taşımak için gerekli şeyler, ne yeryüzü hakkında bilgi, ne zaman hesabı, ne sanat, ne yazı, ne de toplum vardır. Hepsinden kötüsü, hep şiddetli ölüm korkusu ve tehlikesi vardır ve insan hayatı yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa sürer.” (Hobbes, 1995: s. 95)

İnsanları doğa durumunda genel olarak zorunlu yaptırım ilişkileri içerisinde tutacak olan yasalardan yoksunluk durumu ve mülkiyet olgusunun henüz yerleşmemiş olmasından pratik yaşamsal nesneler üzerindeki iyelik mücadelesi artmakta ve herkesin her şey üzerindeki hak iddia ettiği bir toplumsal zemin oluşmaktadır.

“Bu herkesin herkese karşı savaşının bir başka sonucu da böyle bir savaşta hiçbir şeyin adalete aykırı olamayacağıdır. Orada doğru ve yanlış, adalet ve adaletsizlik kavramlarına yer yoktur. Genel bir gücün olmadığı yerde yasa yoktur, yasa olmayan yerde de adaletsizlik yoktur.” (Hobbes, 1995: s. 96)

Herkesin herşey üzerinde hak iddia edebildiği doğa durumu, eğer varlığını sürdürürse insanlığın geleceği tehdit altında olacağından, Hobbes’a göre onu bu tehditten kurtarabilecek yegâne şey, gene insanın kendisi olacaktır. Doğa durumundan, barış durumuna geçişi sağlayacak olan şey, bireylerin tekil iradelerini ortaklaştırmaları ile tüm bireyleri kapsayacak olan ve hepsinin korkusundan doğan mutlak egemenin var edilmesidir.

Sürekli ölüm korkusundan dolayı hayatta kalma güvencesine duyulan istek ve bu güvenceyi sağlamaya yönelik umut insanları iradelerini teslim edecekleri en üst bir iradeye, ya da bir başka ifade ile bir devlet kurmaya yöneltir: “Akıl, insanların üzerinde anlaşabilecekleri uygun barış şartlarını gösterir.” (Hobbes, 1995: s. 96) Devletin

kurulmasının şartları Hobbes’a göre doğa yasalarının uygar toplumda eksiksiz uygulanmasıdır. Doğa yasaları, akılla ulaşılan, ancak insanların doğa durumunda nesnel zorunlulukları içerisinde barındıran birlikte yaşamaya dair ilkelerdir. Hobbes’a göre doğa yasaları ile doğal haklar karşılıklı bir ilişki içerisinde. Doğa yasaları doğal hakları garanti altına alan ve onların daimi olmalarını sağlayan yasal çerçeveyi çizer.

İnsanların aklın iktidarını tesis ederek kendilerine koydukları doğa yasaları, doğal durumdan uygar duruma geçişin de olanağını verir. Bu durumda, uygar durum ya da barış halini gerçekleştirebilmek için, insanlar doğal durumda sahip oldukları her şeyi isteyebilme hakkından ve canlarının istediği şeye yönelme arzusundan feragat etmelidirler. Frederick Copleston bu vazgeçişin Hobbes’un siyaset felsefesi içerisindeki kurucu yanını şöyle değerlendirir:

“Bu tanımları yorumlamada hiç kuşkusuz ‘yasa’ sözcüğüne herhangi bir tanrıbilimsel ya da metafiziksel imlem ya da gönderme yüklemekten kaçınmalıyız. Bir doğa yasası bu bağlamda Hobbes için bencil sağgörünün bir buyruğudur. Her insan içgüdüsel olarak öz-sakınım ve güvenlik arar. Ama insan yalnızca bir içgüdü ve kör dürtü yaratığı değildir ve ussal öz-sakınım diye bir şey vardır. Doğa yasaları denilen şeyler bu ussal öz-sakınımın koşullarını bildirirler. Ve Hobbes, öz-sakınımın ussal izlenişinin insanları commonwealth’ler ya da devletler oluşturmaya götüren şey olduğunu ileri sürmeye geçerken, doğa yasaları toplumun ve kararlı bir hükümetin kuruluşu için koşulları verirler.”
(Copleston, 1998: s. 34)

Hobbes’a göre en temel doğa yasası olarak insanın yaşamını koruma hakkı vazgeçilemez ve devredilemez bir hak konumundadır İnsanlar bu haklar dışındaki haklarından, barış durumunda yaşayabilmek için geri dönüşü olmayan biçimde feragat etmişlerdir. Hobbes’un bunların dışında ahlaksal doğa yasaları ismini verdiği yasalar mevcuttur. Hobbes’a göre bu yasalar aklın yol göstericiliğinde şekillenen ahlak yasalarıdır. Ancak bu yasaların bağlayıcılıkları yalnızca barış durumlarında geçerlidir. Bu yasalar barış durumunda, insanların pratik hayattaki karşılıklı ilişkilerini düzenlerler.

Eylemlerde adaletli olma, dürüstlük ilkesi, karşılıklı ilişkilerde nezaket, ölçülülük gibi kurallar doğa yasalarıdır. Hobbes'a göre, doğa yasaları ahlaksal pratik olgulardır bu anlamda bu yasalar, güvenliği olmasa da, toplum halinde yaşayabilmeyi olanaklı kılan kurallardır.

Sözlerin gücü, insanları ahitlerine bağlamak için yeterli olmadığında, insan doğasında bunu güçlendirmekte işe yarayacağı düşünülebilecek sadece iki şey olduğunu ileri sürer Hobbes: Sözünü tutmamanın sonuçlarından duyulan korku ve sözünü tutmamanın gerekli olmadığını göstermenin büyüklüğü ve gururu. Ancak Hobbes'a göre bunlardan ikincisi, yani gurur ve büyüklük mülkiyet, haz ve yetke peşinde koşan bencil insanda bulunması umulan, ancak çoğunlukla bizleri yanılgıya düşüren hasletlerden biridir. Dolayısıyla her hal ve koşulda insanları sözleşmeye sadık kalmaya yöneltten dürtü korkudur. Hobbes korkunun iki kaynağı olduğunu belirtir. Korkunun ilk kaynağı dünyevi olmaktan ziyade tanrısal olana karşı duyulan cezalandırılma korkusudur. Bu korku özü itibarıyla dünyevi olan korkulardan daha yüksek bir korku biçimi olsa da görünmeyen ruhların gücünden dolayı yaşanan korku çoğu zaman somut yaşamdaki cezalandırılma korkusunun gerisinde kalır. İkinci korku biçimi sözleşmeye sadık kalınmamasından dolayı karşı tarafın cezalandırıcı eylemine maruz kalma korkusudur. Basit doğa durumunda ancak anlaşmazlık ve kavga durumunda ortaya çıkan güç eşitsizliği aynı zamanda insanlardaki korkunun da kaynağını oluşturur. Siyasal bir otoritenin sözleşmeleri düzenlemediği durumlar için ise Hobbes şöyle demektedir:

"Devlet gücüne bağlı olmayan iki kişi arasında yapılabilecek tek şey, korktukları tanrı üstüne birbirlerine yemin etmelidir: yemin veya Ant, yapılan bir vaade eklenen bir ifade olup; bu ifadeyle, vaat eden kişi, vaadini tutmadığı takdirde, Tanrı'sının merhametinden yoksun kalacağını veya onun kendisinden öç alacağını beyan eder." (Hobbes, 1995: s. 105)

Ernst Cassirer, Hobbes'un *De corpore* metninde bilgi kuramını tanımladığından bahseder. Bilgi ilk ilkelerin ya da ilk nedenlerin araştırılmasıdır. Bir şeyi anlamak için işe onun doğası ve özünü tanımlayarak başlayabiliriz. Bir kez bunu tanımladıktan sonra tüm

özelliklerine tümdengelim yoluyla ulaşabiliriz. Tanımlar ise  ze ilişkin, ya da nedensel tanımlardır. Onlar bireyin ne olduğunu değil, niçin olduğunu da tanımlarlar. Hobbes'a göre "oluşun bulunmadığı yerde gerçek felsefi bilgi yoktur." Ama bu oluş fiziksel ya da tarihsel bir oluş değildir. Hobbes geometride bile  ze ilişkin bir tanım ister, dolayısıyla kurucu eylem zamana ilişkin değil ansal bir edimdir. Zamandaki değil, ustaki bir kökeni ararız:

“Aynı ilke siyasal objeler için de geçerlidir. Eğer Hobbes doğal olandan toplumsal devlete geçişi betimlemekteyse, devletin empirik kökeni ile ilgilenmemektedir. Söz konusu olan sorun, toplumsal ve siyasal düzenin tarihi olmayıp geçerliliğidir. Tek başına önem taşıyan nokta, devletin tarihsel değil, ama hukuksal temelidir. İşte toplumsal sözleşme kuramının yanıtladığı soru, bu hukuksal temel sorusudur.” (Cassirer, 1984: s. 175)

Hobbes toplumsal duruma geçişi betimlerken devletin empirik kökeni ile ilgilenmez. Toplumsal ya da siyasal düzenin tarihsel süreçte geçirdiği empirik dönüşümler önemli değildir.  nemli olan bu siyasal düzenin geçerliliğidir. Yani burada önemli olan devletin tarihsel temellerinin değil, hukuki temellerinin ortaya konmasıdır. Hobbes'un toplumsal sözleşmesi de bu analitik yanıtı arar; başka bir deyişle hukuksal temeli. Dolayısıyla Hobbes, toplum-birey, yönetilen-yöneten ikiliklerinde daima yasal bir bağ arar. Ama aradığı yasal bağ aynı zamanda bir daha  z lemez ve değiştirilemez nitelikte olmalıdır. Tıpkı bilgi kuramında zamandaki değil ustaki bir kökeni aramamız gibi. Bu kökensel bakış bizi, bireyselliklerin korku ve güvenlik sarkacında, tüm özgürlüklerin ve iradelerin boyun eğme anlaşması ve toplumsal düzen vaadi ile egemene teslim ettikleri bir anlayışa varır. Burada toplumsal irade böylece devlet yöneticisi ile eşitlenir ve tüm toplumsal hareketlilik, devlet yöneticisinin suretinde katı ve değişmez bir kalıba dökülür

Hobbes toplamda 19 adet doğa yasasından bahseder. Bu yasaların toplu halde yaşayan insanlara modern toplumda barışı emreden yasalar olduklarını söyler. Bu yasalar aslında modern toplumun üzerinde yükseldiği tüm ilkesellikleri içerisinde barındırması

anlamında değişmez ve bağlayıcılığa sahip yasalardır, ancak uygulanabilirlikleri koşulların uyumluluğu ile ilgilidir:

"Doğa yasaları vicdanen hep bağlayıcıdır, ama fiilen sadece güvenlik olduğunda bağlayıcıdır. Doğa yasaları *in foro interno* olarak; yani, onların var olması arzusu bakımından bağlayıcıdır: fakat *in foro externo* olarak; yani, uygulanmaları bakımından her zaman bağlayıcı değildirler. Çünkü başkalarının kendisi gibi davranmadığı bir zaman ve yerde, bir insanın alçakgönüllü ve uysal olması ve bütün sözlerini tutması, varlığın korunmasına hizmet eden bütün doğa yasalarının temeline aykırı olarak, insanı başkalarına av yapmaktan ve kendi kesin mahvına yol açmaktan başka bir şeye yaramaz."

(Hobbes, 1995: s. 115)

1.2.3 Devlet ve Ölümlü Tanrı

Hobbes, yaşadığı dönemin mekanik dünya görüşü ile uyumlu bir toplum kurgusuna sahiptir. Newton'ın çalışmalarından etkilenmiştir ve o çalışmalarda evrenin aslında bir ereğe göre hareket ettiğine dair Aristotelesçi evren tasarımının kırılması Hobbes'u da toplum anlayışı bağlamında düşündürmüştür. Benzer biçimde Hobbes, döneminin Padualı düşünürleri William Harvey ve Galileo'dan da etkilenmiştir. (Hampton, 1990:, s. 11) Hobbes her iki düşünürün kullandıkları çözümleyici sentez yöntemini kendi siyaset felsefesine uyarlamıştır. Buna göre bir sistemi, süreci ya da olayı anlamak için öncelikle o olguyu tüm öğelerine ayırmak, ardından da onların aralarındaki ilişkileri açıklayan bir teori yöntemiyle yeniden bir araya getirmek gerekmektedir. Hobbes devlet anlayışını oluştururken bu çözümleyici yöntemi takip etmiş ve insan doğasının özelliklerini parçalarına ayırarak, bunlardan hangilerinin bir devlet kurmak için gerekli olduğuna karar vererek, devlet anlayışını bu doğal temel üzerine inşa etmiştir:

"Yöntemim söz konusu olduğunda, ne kadar açık olursa olsun, retorik söylevin geleneksel yapısını kullanmanın tek başına yeterli

olamayacağına karar verdim. Aksine, bir devleti oluşturan şeylerle başlayıp, onun nasıl ortaya çıktığı, aldığı biçimler ve adaletin ilk kökeni ile devam etmem gerekiyordu. Zira bir şey en iyi, onu oluşturan şeyler ile bilinebilir: Nasıl otomatik bir saatte ve diğer karmaşık aletlerde parçaların ve çarkların fonksiyonları, bu aletler sökülüp malzemeleri, şekilleri ve devinimleri ayrı ayrı incelenmediği sürece anlaşılamazsa; devletin hakkının ve yurttaşların görevlerinin incelenmesinde de, devleti gerçekten parçalara ayırmamak da, öyle olduğunu düşünmemiz, eş deyişle insan doğasının ne olduğunu, bir devletin kurulması için hangi özelliklerinin uygun olduğunu ve hangilerinin olmadığını, insanların nasıl olup da bir arada yaşamak istediklerini anlamamız, gerekmektedir.” (Hobbes, 2007:, s. 11)

Hobbes bu mekanik çözümleme yöntemini topluma uyarladığında iradi olanı dışarıda bırakan, tüm *summum bonum*ları reddeden ve tamamen insani olanın kendine içkin hasletlerle belirlendiği bir toplumsal tasarım yapar. Buna göre bir toplum olmayı ve onun içerisinde yasalara uygun yaşamayı belirleyen şey, üstün idealler değil, her şeye sahip olma arzusundan doğan güvenlik korkusudur. Aynı korku daha önce de ileri sürüldüğü gibi devletin de oluşumuna neden olmuştur. Hobbes toplumsal formasyonu doğal pozitivist bir noktadan inşa ederek aslında siyaseti de yalnızca kelimenin Osmanlıca'daki "seyis" kökeninden gelen anlamına uygun bir biçimde kullanmaktadır: (Bkz. Ergül, 2011:)

“Eski ahlak felsefecilerinin kitaplarında bahsedilen böyle bir *finis ultimus*, nihai amaç veya *summum bonum*, en büyük iyilik, diye bir şey yoktur. Ne de, arzuları sona ermiş bir insan duyuları ve tasavvurları durmuş bir insandan daha fazla yaşayabilir.” (Hobbes, 1995: s. 76)

Hobbes'ta devleti kuran iradenin nasıl oluşması gerektiği sorusu önemli bir sorudur. Devleti oluşturan tek tek bireylerin iradesidir ancak bu iradenin çoğunluğu yansıtması gerekir. Tam anlamıyla güvenliğin sağlanabilmesi ancak en yüksek sayıda iradenin siyasal bütüne teslim edilmesi ile mümkün olabilir. Teslim edilecek iradelerin de Hobbes'a göre

tek bir kişide vücut bulması gerekir, zira iradelerini teslim edenlerin parçalı yapılarının devlet kurmadaki zorluğu gibi siyasal bütünün parçalı olması da yönetsel sıkıntılara neden olacağından, hükümdar tek bir kişi olmalıdır. Bu noktada Hobbes ile Machiavelli arasında şöyle bir ilişki kurulabilir: Hobbes siyasal bütünü temsil eden iradenin devamlılığının da önemli olduğunu belirtir. Bu bakımdan iktidarın devamlılığına dair Machiavelli'nin açık bıraktığı noktayı tamamlar.

Hobbes için bu irade devri süreci ikna ya da rıza mekanizmalarının ötesinde bir zorunluluktur. Burada, bilgi kuramındaki mekanistik yaklaşımı devletin kuruluşu sürecine de uyguladığını görürüz. Devlete tabi olmak bireyler için bir zorunluluktur ve devlet için de bu iradeler bütünü bir arada tutabilmek zorunlu olarak güç kullanmayı, hükmünü kılıçla sürekli kılmayı gerektirir:

"Bu, onaylamak veya rıza göstermekten öte bir şeydir; herkes herkese, senin de hakkını ona bırakman ve onu bütün eylemlerinde aynı şekilde yetkili kılman şartıyla, kendimi yönetme hakkını bu kişiye veya bu heyete bırakıyorum demişçesine, herkesin herkesle yaptığı bir ahit yoluyla, hepsinin bir ve aynı kişilikte gerçekten birleşmeleridir. Bu yapıldığında tek bir kişilik halinde birleşmiş olan topluluk, bir Devlet, Latince Civitas olarak adlandırılır. İşte o Ejderha'nın veya daha saygılı konuşursak ölümsüz tanrının altında, barış ve savunmamızı borçlu olduğumuz, o ölümlü tanrının doğuşu böyle olur."

(Hobbes, 1995:s. 130)

Görüldüğü üzere doğa durumundan toplumsal duruma geçişin nedeni olan "ölüm" korkusu sayesinde insanlar birbirleriyle iradelerini bir üst siyasal organ yaratmak amacıyla teslim etmek amacıyla rasyonel bir birliktelik kurmuşlardır. Burada insanların rasyonel varlıklar olarak iletişime geçmelerinin neden olarak doğal koşulların belirlenimleri olduğunu söylemek mümkündür. Hobbes, bu ilişki biçiminin sözleşme ile ahitler şeklini almasından bahsetmiştir, dolayısıyla Hobbes'ta kurgusal bir doğal durum tasarımıyla

başlayan tümdengelimsel süreç, siyasi iradenin sözleşme yoluyla ölümsüz tanrıdan muhayyel bir  l ml  tanrıya devredildiği soyutlama ile devam eder.

Hobbes iradelerini bir siyasal organa teslim etmiş olan insanlar bütününe uyruk, bu uyruğun iradelerini teslim ettikleri erke ise egemen adını verir. Hobbes, bir egemenin siyasal organın egemenliğini iki yoldan elde ettiğini hem *De cive*'de hem de *Leviathan*'da dile getirmektedir. Egemenliği elde etmek için birinci yol kılıcın zorunu kullanmaktır. Devlet içerisinde uyruklar ya da devlet dışında düşman yok edilme korkusu ya da savaş tehdidiyle egemenlik altına girmeye zorlanırlar. İkinci yol ise insanların gönüllü olarak bir araya gelip iradelerini bir kişiye ya da topluluğa teslim etmeleridir. İlk biçimdeki devlet elde edilmiş ya da edinilmiş bir devletken, ikinci devlet tasarımsal ya da kurgusal devlettir. İlk kaynağını doğal g  ten alır ve adına devletin doğal kökeni denebilir. İkincisi ise birleşen tarafların niyet ve kararlarından kaynaklanır ki buna da devletin tasarımsal kökeni denir. Bu iki farklı devlet biçiminden ilk saydığımız doğrudan korkutma yöntemiyle uyruklarını yönetimi altına alan despotik sistemlerdir. İkinci bahsedilen devlet biçimi ise toplum içerisindeki bireylerin iradelerini güvendikleri birine teslim ettiği devlet biçimidir. İlk durumda despot kendi uyruklarını yaratırken ikinci durumda halk kendi yöneticisini yaratmış olur. Hobbes *De cive*'de bu durumu şu cümleyle özetlemiştir:

“İlk biçim, kaynağını doğal g  ten almaktadır ve buna devletin doğal kökeni de denebilir; ikincisi ise, birleşen tarafların niyet ve kararından kaynaklanmaktadır [*consilio & constitutione*] ve bu da devletin *tasarımsal kökeni* [*origin by design / origin instituto*]. Dolayısıyla iki tipte devlet vardır: biri *Pederşahi* [*Paternal*] ve *Despotik* gibi *doğaldır*; diğer devlet tipi ise bir tasarıma dayanmaktadır [*institutivium*] ki buna aynı zamanda *siyasi* de denmektedir. İlk durumda bir *Efendi* [*Dominus*] kendi istenci ile kendisi için *yurttaşlar* elde eder; ikincisinde ise *yurttaşlar* kendi kararları ile *egemen gücü* [*summum imperium*] elinde tutan *tek bir kişi* veya *bir grup* insanı Efendi olarak atarlar.” (Hobbes, 2007:, s. 85)

Hobbes ikinci kategoriye dahil ettiği sözleşme temelinde kurulan devletleri inceler. Sözleşme temelinde kurulan devletler bir araya gelmiş bir topluluğun iradelerini bir

temsilciye teslim etmek için kendi aralarında bir sözleşme yapmaları ve seçtikleri kişiyi/kişileri yetkili kılmaları ile kurulmuş olur.

Hobbes, önce iradeleri devretmek için sözleşen ardından da aralarında seçtikleri birine egemen payesi vererek iradeleri ona devreden uyrukların, seçtikleri egemene birtakım haklar tanıdıkları gibi kendilerine bazı yükümlülükler düştüğünü söyler. Hobbes bu hak ve yükümlülükleri 12 maddede açıklar. Bu maddelerin başlıcalarından biri uyrukların hükümet şeklini değiştirmeye hakları olmamasıdır. Hobbes'a göre iradelerini bir egemene teslim edenler, o egemenin izni olmadan kurmuş oldukları devlet düzeni dışında farklı bir düzene geçemezler. Yani sözleşme bir kez yapıldığında bir daha geri döndürülemez. Hobbes'un bu noktadaki eleştirisinin özellikle meşruiyetini tanrısal olanın kendisinden alan Ortaçağ feodal düzenine dönme yanlılarına olduğu söylenebilir:

"Bazı kişiler egemenlerine itaat etmeme nedeni olarak, insanlarla değil fakat Tanrı ile yapılmış yeni bir sözleşme iddiasında bulunmuşlardır; fakat bu da haksızdır: çünkü Tanrı'nın kişiliğini temsil eden birinin aracılığı olmaksızın Tanrı ile sözleşme yapılamaz; Tanrı'nın kişiliği ise, sadece, Tanrı'nın altında egemenliğe sahip olan Tanrı'nın vekili tarafından temsil edilir." (Hobbes, 2007: s. 132)

Hobbes'un saydığı maddeler arasında öne çıkan ve birbirleri ile alakalı iki madde daha vardır. Bunlardan ilki, egemenin hem uyrukların neye sahip olup olamayacaklarını, yani toplumun mülkiyet ilişkilerini düzenleyecek yasaların belirleyicisi olduğudur. Bir diğeri ise kendi koymuş olduğu yasalara uygun olarak yargılama ve cezalandırma hakkının yalnızca egemene ait olmasıdır. Egemen böylece, sözleşmeden önce her şeyin üzerinde hak iddia eden ve dolayısıyla devamlı bir savaş halinde olan topluluğu, sahip olduğu tek taraflı iradenin ona sağladığı güç ile belirlediği yasalar sayesinde mülkiyet hakkını sınırlandırmış ve savaş halinden barışa geçmiştir.

Tüm hakları kendinde barındıran egemenin tek ve en birincil yükümlülüğü, kendisine verilmiş olan bu hakların bölünememesi ve devredilememesidir:

"Bu haklar bölünemez. Egemenliğin esasını oluşturan ve egemen gücün hangi kişide veya heyette olduğunun anlaşılmasına yarayan işaretler işte

bunlardır. Çünkü bunlar devredilemez ve bölünemez. Para bastırma; reşit olmayan mirasçılarının mallarını ve kendilerini yönetme; piyasalarda ilk alıcı olma hakkı ve diğer bütün yasal haklar egemen tarafından devredilebilir; fakat uyruklarını koruma yetkisi bırakılamaz." (Hobbes, 1995: s. 136)

Hobbes hatırlanacağı üzere iki farklı devlet biçiminden bahsetmişti. Bunlardan ilki uyruklarının sözleşme ile iradelerini bir egemene teslim ettikleri devlet biçimiydi ki Hobbes buna sözleşme ile kurulan devletler diyordu. Diğer devlet biçiminde ise egemen, zor kullanarak uyrukların iradelerini kendine tabi kılmaktaydı, Hobbes bu devlet biçimine edinilmiş devlet demektedir. Sözleşme temelinde kurulan devletlerde uyruklar birbirlerinden korktukları için, tüm iradelerini bir egemene devrederken, edinilmiş devletlerde uyruklar bu kez korktukları kişiye boyun eğmek zorunda kalırlar. Ancak Hobbes'a göre:

"Her iki durumda da, bunu yapmalarının nedeni korkudur: ölüm veya şiddet korkusundan doğan bütün sözleşmelerin hükümsüz olduğunu savunanlar buna dikkat etmelidir: ki bu görüş doğru olsaydı, hiçbir devlet türünde insanlar itaat yükümlülüğü altında olmazlardı." (Hobbes, 1995: s. 147)

Dolayısıyla ister sözleşme ile egemene devredilmiş olsun isterse de zorla boyun eğdirilerek verilmiş olsun, her iki durumda da egemeni vareden şey korkudur. İki devlet biçimi de farklı noktalardan başlasalar da sonuçta aynı noktaya varmışlardır. Egemenliğin kullanımı ve hakları konusunda da iki devlet biçimi arasında gene fark bulunmaz, çünkü her ikisinde de egemen sınırsız haklara ve sorgulanamaz hükümlere sahip olmaktadır.

Hobbes, egemenliğin soyla kazanılan biçimi olarak gördüğü pederşahi yönetimlerde çocuk üzerinde söz hakkının anne ve babada ortak olarak bulunduğu bahseder. Ona göre çocuk üzerindeki hâkimiyet ebeveynlerin her ikisinde de ortak olarak

bulunmalıdır. Çünkü kadın ve erkek cinslerinden birini diğerinden üstün görebileceğimiz güç ve basiret farkı yoktur. Medeni hukukun bu hak paylaşımını adil bir biçimde yapmak için kurulduğunu belirten Hobbes, yine de ortada yasalar olsa da kararların genellikle babalar lehine alındığından söz eder: "çünkü devletlerin çoğu analar değil babalar tarafından kurulmuştur." (Hobbes, 1995: s. 148)

Devleti korku ve güvenlik sarkacında bir gereklilik, devlete hükmeden egemeni ise bu aygıtın mutlak sahibi olarak görüp, bu mutlakıyetin de toplumsal düzeni sağlayabilmek ve doğal durumdan uygar duruma geçiş için bir zorunluluk olduğunu düşünen Hobbes'un devlet kuramında özgürlüğün yeri epey sorgulanır hale gelir. Hobbes da bunun farkında olduğundan özgürlüğü tanımlamak ve hangi durumlarda özgürlüğün somutlaştığını ortaya koymak istemiştir. Hobbes'a göre özgürlük tıpkı gürül gürül akan bir nehrin herhangi bir engelle karşılaşmaması gibi, bireyin tüm dışsal engellerden azade edimde bulunabilmesidir. Özgürlüğü kavramsal olarak herhangi bir engellenmeye maruz kalmadan edimde bulunmak olarak formüle eden Hobbes, edimsel olarak özgür olmayı da bununla koşut bir biçimde edim içerisinden özgür olmak olarak görür. Hobbes'un bu tanımı bilginin neliği konusunda empirist yaklaşımla idealist yaklaşımlar arasında temel bir ayrımın kök bulur. Empirist bir geleneğin temsilcisi olarak Hobbes için özgür olmanın edimlerdeki karşılığı dışında bir anlamı yoktur. Özgür insan iradi özgürlüğün dışında yapıp etmelerinde özgürse Hobbes için iradi özgürlüğü sorgulama konusu etmenin bir anlamı yoktur; bu noktada empirisist bilgi kuramı pragmatist siyaset felsefesi ile yan yana yürür:

"özgür irade sözünden, iradenin, isteğin veya eğilimin özgürlüğü değil, kişinin özgürlüğü anlaşılır; şu anlamda ki o kişi, yapmak istediği, arzu ettiği veya eğiliminde olduğu şeyi yaparken bir engelle karşılaşmaz"
(Hobbes, 1995: s. 155)

Güvenlik korkusu nedeniyle yasal zorunluluklarına tabi olduğumuz devletler içerisinde de özgürlük ile korkunun birlikte hareket ettiklerini düşünür Hobbes. Sözleşme ile bağlandığımız devlet içerisinden yasaların getirdiği korkular nedeniyle özgürce hareket

edemiyor gibi görünsek de kimsenin bizi engellemediğini söyler Hobbes. Yasanın getirdiği cezayı çekmeyi kabul eden herkes, istemediği bir şeyi yapmamakta özgürdür, ama elbette karşılığını da kabul etmek koşuluyla. Dolayısıyla burada yasaya uyup, güvenliğini ve yaşamını güvence altına almayı seçen de, bunu tercih etmeyip bireysel arzularını tatmin yolunu seçen de eşit derecede özgürdürler.

Hobbes, zorunluluklar tarafından belirlenen özgürlüğün, kimileri tarafından özgürlük olarak görülmemesini de eleştirir. Çünkü zorunluluk ile birlikte varolmayan hiçbir özgürlük yoktur, bu durum devletlerin ya da egemenin varlığının çok ötesinde bir durumdur:

"İnsan iradesinin her eylemi ve insanın her arzusu ve eğilimi, bir nedenden kaynaklandığı ve o nedenin kendisi de, ilk halkası bütün nedenlerin ilk nedeni olan Tanrı'nın elinden olan sürekli bir zincir içinde, başka bir nedenden kaynaklandığı için, aynı zamanda zorunluluktan kaynaklanır. Böylece, bu nedenlerin birbiriyle bağlantısını görebilen birisi için, insanın bütün iradi eylemlerinin zorunluluğu açıkça görünecektir. Dolayısıyla, herşeyi gören ve kararlaştıran Tanrı, insanın istediği şeyi yapma özgürlüğüne, Tanrı'nın istediği şeyin, ne fazla ne eksik, yapılması zorunluluğunun eşlik ettiğini görür." (Hobbes, 1995: s. 156)

Doğal durumdaki sürekli savaş, sadece çarpışmadan ibaret olmayıp, insanların yaşam ile ölüm arasındaki çizgi üzerinde yaşamın tarafında kalabilmek için içinde bulundukları sürekli rekabet durumuna da işaret eder. Hobbes'a göre bu sürekli savaş, yeryüzündeki herkesin birbirine karşı yürüttüğü bir savaştır. Ancak bu savaş, akıl sayesinde bütün insanların üzerinde uzlaşacakları ve bireysel korkuları toplumsal korkuya dönüştürecek olan, bireylerin iradelerini kendi bedeninde soğuran ve elde ettiği mutlak güç ve korku sayesinde, uyruklarını barış yapmaya zorlayacak egemen bir mutlak güç olmadan devam edecektir. Hobbes, bu gücün, bütün insanların iradelerini devralarak onları hükmü altına

alan egemende, ya da bir başka ifade ile “ölümlü tanrı” biçimindeki devlette olduğunu öne sürmektedir.¹⁶

Hobbes’a göre toplumu oluşturan bireyler, bu toplumun barış ve güvenlik ile ayakta kalabilmesi ve doğa durumundaki savaş koşullarının tekrar yaşanmaması için kendilerine arzu nesneleri üzerinde iyelik hakkı tanıyan ve doğa durumundan getirdikleri tüm haklarını bir kişiye ya da üstün iktidara aktarmalıdır. Hobbes bu hak devri sürecinin devletin de oluşum süreci olduğunu belirtir. İnsanları hem birbirlerinden hem de yabancılardan koruyabilecek, mutluluk ve huzur içinde yaşayabilmelerini sağlayabilecek böylesi bir gücün kurulabilmesinin tek koşulu ise tek tek bireylerin bütün iradelerini ve güçlerini tek bir kişide ya da grupta toplamalarıdır.

Hobbes devlet egemenliğinin kullanış biçimine göre üç farklı devlet biçimi olduğunu söyler. Buna göre eğer egemenlik tek bir kişideyse buna *Monarşi*, eğer tek bir kişide değil de bir heyetteyse *Demokrasi*, egemenliği elinde bulunduran heyet eğer sadece belirli bir grubun çıkarlarını temsil ediyorsa o durumda da *Aristokrasi* adını alır. Hobbes bu üç egemenlik biçiminin haricinde başka bir biçimin olmadığını söyler. *Tiranlık* ve *Oligarşinin*, - tarihte farklı egemenlik biçimleri olarak anılsalar da - *Monarşi* ve *Aristokrasinin* farklı biçimleri olduklarını söyler:

"*Monarşi* yönetimi altında memnun olmayanlar ona *tiranlık* derler; *aristokrasiden* memnun olmayanlar ise, onu *oligarşi* olarak adlandırırlar: yine, *demokrasi* yönetiminden zarar gördüklerini düşünenler, ona, yönetimsizlik anlamına gelen *anarşi* adını verirler."
(Hobbes, 1995:, s. 139)

Bu üç yönetim biçimi arasındaki farkı belirleyen, iktidar aygıtının formel kullanımından ziyade toplumdaki barış ve güvenliği sağlamak konusundaki farklılıklarıdır. Monarşi

¹⁶ Hobbes düşüncesinde haklarını devretmemiş olan birey yababildiklerinin yanı sıra yapamamış olduğu ancak potansiyel olarak yapabileceği hakları da devretmiş olur. Dolayısıyla Hobbes bu noktada doğa yasalarını insanlar üzerinde sınırlayıcı olarak değil, onlara yapıp etme özgürlüğü sunan keyfi iradelere açık yasalar olarak tanımlar. Bu noktada Hobbes’un doğa yasası ve hak devri anlayışının karşılaştırmalı bir analizi için bkz. (Ekici, 2008:, ss. 39–51)

Hobbes'a göre diğerk iki yönetim biçimine nazaran kamusal faydayı özel çıkarla bütünleştirmede daha başarılıdır. Nedeni ise monarşide monarkın kişisel zenginliği ve kudretini sağlayan şeyin doğrudan uyrukları olmasıdır. Monarşiyi diğerk yönetim biçimlerine göre üstün kılan bir diğerk özellik monarkın istediğinde tavsiye ve görüş alma, istediğinde almama hakkının, meclis yapısına sahip olan yönetimlere göre daha hızlı karar alma ve uygulamaya olanak sağlamasıdır. Dolayısıyla monarkın kararları tartışma neticesinde alınan kararlar olduğundan herhangi bir şüphe ve çelişki de barındırmazlar. Monarşide monark tüm yetkenin sahibi olduğundan ve kendi kendisiyle bir mücadeleye de giremeyeceğinden meclislerdeki gibi çıkar kavgaları ve çekememezlikler nedeniyle yönetim zafiyetleri de yaşanmaz. Hobbes monarşinin diğerk yönetim biçimlerine nazaran avantajlı olduğunu, bu saydığımız maddelerle açıkça dile getirir. Monarşiye getirilen en temel eleştirilerin başında monarkın, kendisine verilen iradeyi uyruklarına karşı kullanabilme ihtimalidir. Hobbes bu eleştiriye haklı bulur, ancak bu tehlikenin bir monarşide, demokrasiden ya da aristokrasiden çok daha az olduğunu söyler. Çünkü diğerk iki yönetim biçiminde de her yöneticinin kendi çıkarları ve çevrelerinin çıkarları olduğundan kendilerine verilen görevi kendi çıkarlarına kullanacak yönetici çıkma ihtimali monarka nazaran daha fazladır. Bir başka eleştiri ise halkın iradesini devralan monarkın egemenliği kullanamayacak kadar küçük bir çocuk ya da iyi ile kötüyü birbirinden ayıramayacak akli bakımdan zayıf birisi olabileceğidir.

Hobbes'a göre bu durum mümkündür ve devletin yönetimi açısından bir tehlike barındırır; çünkü böylesi bir durumda çevresindeki insanlar egemenin yerine geçmek için mücadele verecek, bu durum da devletin zayıf düşmesine neden olacaktır. Yapılması gereken ise doğa yasasının kuralına uygun hareket ederek, egemenliği devralan çocuk yaştaki monarkın o makamda kalmasında en yüksek çıkarı olan ve onun başarısızlığında zarar görecektir olan kişinin monarka nezaret etmesidir.

Hobbes monarşinin aşması gereken en büyük sorunun egemenliğin devri olduğunu düşünür. Monarkın ölümü durumunda egemenliğin kime geçeceği sorunu önemli bir sorundur. Demokrasi ve Aristokraside zaten egemenlik mecliste olduğundan ya yönetilen topluluğun seçtiği meclis içerisinde yeni bir yönetici seçilir ya da devleti yöneten egemen meclis doğrudan yeni birini atayabilir. Ancak monarşide topluluğun kendisine devrettiği

iradeyi tek taraflı kullanma hakkı olan monarkın kaybının ardından böyle bir çözüm mümkün değildir. Monark kendisine verilen egemenliği parçalamak ya da bir başkasına devretmek hakkına da sahip olmadığından tek bir çare vardır. Monark kendi varisini tayin etmeli, bunu yaparken de yalnızca kendisi karar vermelidir. Her ne koşulda olursa olsun, uyrukların yeniden bir monark seçmesine olanak tanınmamalıdır:

"çünkü herkes, kendisini en iyi koruyabileceğini düşündüğü kişiye tabi olmak veya yapabiliyorsa, kendini kendi kılıcıyla korumak hakkına sahiptir; bu ise, monarşinin en baştaki kuruluş amacına aykırı olarak, herkesin herkesle savaş durumuna ve kargaşaya geri dönmektir."
(Hobbes, 1995:, s. 145)

Doğa durumunda insanların ölüm korkusunu yok etmek ve mülkiyetini korumak için kendi iradelerini devrederek var ettikleri politik bütünün, bir diğer deyişle Hobbes tarafından ölümlü Tanrı olarak adlandırılan egemenin kudreti sonsuzdur ve asla sorgulamaya açık değildir. Bireyler artık uyruk haline gelmiş ve birbirleri üzerinde sonsuz haklarının tümü egemene devrolmuştur. Egemen gücünün tüm kaynağını bireysel iradeleri kendi bedeninde soğurmasına, tümünü içermesine borçludur. Schmitt'e göre Hobbes'un egemen anlayışı:

"Herkes tabiat gereği kendi varlığını koruyacak araçlar hakkında karar verebiliyorsa, rıza bilgelige göre öncelik kazanır. Ancak rıza, kendini egemen güce tabi hale getirmediği etkisiz kalacaktır. Egemen de, bilgeliğinden ötürü değil, temel bir anlaşmayla egemen kılındığı için egemendir. Bütün bunlardan çıkan nihai sonuç, egemenliğin ana unsurunun, düşünme ya da mantık yürütme değil, düzen ve irade olduğudur. Yasalar doğruluk ya da akla uygunluk sayesinde değil, sadece otorite sayesinde yasadırlar. Hobbes'un öğretisinde otoritenin akla olan üstünlüğü, bireyin tabii haklarının içeriğinin hissedilir derecede genişletilmiş olmasından kaynaklanmaktadır."

(Schmitt, 2002: s. 81)

Hobbes'un egemenlik tanımı herhangi bir uhrevi iktidardan türetilmez. Hobbes'un düşüncesinde egemenlik tüm meşruiyetini sözleşme aracılığıyla kendine devredilen iradelerden alır. Bu bakımdan Hobbes, tikel iradeleri kendinde toplayan egemenin gerçekleştireceği eylemlerin, iradelerini ona teslim etmiş olan uyruklar için bağlayıcı olduğunu düşünmektedir. Egemenin yargılanması, cezalandırılması, karar ve hükümlerine riayet edilmemesi mümkün değildir. Çünkü bu, sözleşmenin geçersiz kılınması ya da sözleşmeye uymamak anlamına gelir. Uyruklar, barış ve güvenlik adına, sözleşme ile bütün haklarını egemene devrettiklerinden ve karşılığında bireysel güvenlik talep ettiklerinden, egemen onları doğa durumundaki güvenliksiz durumundan uzak tuttuğu müddetçe onun hükümlerini sorgulama hakları yoktur.

Hobbes'un bireysel özgürlüğe tamamen negatif bir mana yükleyerek tüm özgürlükleri monarka teslim etmesi kendi siyaset felsefesi açısından çelişik bir noktaya işaret etmektedir. Zira döneminin Kartezyen düşünce anlayışından ve mekanizminden bu denli etkilenmiş birinin tüm iradi gücü tek bir egemenin elinde toplaması eleştirilebilir bir noktadır.

"Hobbes'un, desizyonist düşünce tarzı bir yana bırakılırsa, nominalizmine ve pozitivizmine ve bireyi son atomuna kadar imha etmesine rağmen niçin gene de personalist olarak kaldığının ve nihai, somut ve kesin bir karar mercii önerdiğinin ve devletini de, Leviathan'ı da, muazzam bir kişi olarak adeta mitolojik bir varlık katına yükselttiğinin gerekçelerinden biridir. Bu yaklaşımı insanbiçimcilik [*Anthropomorphismus*] değildir -gerçekten de bundan uzaktı-, bilakis, hukuki düşünce tarzının metodik ve sistematik bir gerekliliğidir. Ancak mimarın ve yaratıcının [*Weltbaumeister*] resmi, nedensellik kavramının belirsizliğini de içerir. Dünyanın mimarı aynı zamanda yaratıcı ve kanun koyucudur, yani meşrulaştırıcı otoritedir."¹⁷ (Schmitt, 2002:, s. 51)

¹⁷ Hobbes'un Descartes'ın Kartezyen bilim anlayışından etkilendiği açıktır. Ancak monarkı hem yasa koyucu, hem hüküm verici hem de toplumsal düzenin mimarı olarak gören anlayış 17. Yüzyıl Rönesans düşüncesinin genel olarak Hobbes üzerindeki etkisini daha açık ortaya koyar. Leibniz'in

Hobbes'un düşüncesinde devlet tamamıyla araçsaldır. Zira Hobbes'ta, Aristoteles'teki gibi bireyler devlet için değil, devlet bireyler içindir. Hobbes'un öncülü olarak görülen Machiavelli'de ise devlet ya da *Prens*, en temelde gücünü halktan aldığı için halk için vardır. Machiavelli'den farklı olarak Hobbes, halkın egemen karşısında güç sahibi olmasını bir tehdit olarak görür ve güvenlik amacıyla yapılan irade devri sözleşmesine de aykırı bulur. Oysa Machiavelli'de politik gücün tek elde toplanması keyfiliğe neden olması bakımından devlet ve halk, hatta iktidar için büyük bir tehlikedir.

Machiavelli'ye göre kamusal gücün tek bir elde toplanması iktidarın adaleti açısından soru işareti yaratabileceğinden Hobbes'taki gibi mutlak güce sahip bir egemenin varlığından söz edemeyiz. Her iki düşünür de insanın devlet otoritesi dışında bir varoluşunun mümkün olmayacağını düşünseler de her iki düşünürün görüşlerinin bu bakımdan da farklılıklar taşıdığını söylemek mümkündür. Örneğin Rousseau, *Toplum Sözleşmesi* eserinde Machiavelli'nin *Prens*'te aslında krallara konuşuyormuş gibi yapıp uluslara seslendiğini söyler. (Rousseau, 1984:, s. 85) Machiavelli'nin *Prens*'te krallar için halk desteğinin gereğinden ve öneminden bahsettiği satırlar, Rousseau'yu doğrular niteliktedir. Hobbes'ta ise bunun tam tersi uyruk tanımı ile karşılaşırız. Hobbes için egemenin varlığının dayandığı nokta, halkın varlığı değil, yasaları koyacak ve uygulayacak bir iradenin gerekliliğidir. Hobbes, “yasa koyucu egemen güçtür” (Hobbes, 1995:, s. 190) derken, yasallığın sınırlarını da tamamen egemenin gücünün sınırları ile eşitler. Bu durumda Hobbes için egemenin adil olmayan bir eylemde bulunması mümkün değildir, çünkü adil olanın ve olmayanın kendisini belirleyen de egemen olduğundan, egemenin adil olmadığını söylemek, onun egemen olmadığını söylemekle eşdeğerdedir, çünkü o egemense her hal ve koşulda adil olmak zorundadır.

Hobbes'ta devletin temeli, Machiavelli'deki gibi rıza mekanizmasına dayalı bir anlaşma zemininden ziyade ölüm korkusu nedeniyle yapılan zorunlu sözleşmedir.

Monad öğretisi içerisinde Tanrı hem bu evrenin mimarı hem de tinsel krallığın monarkıdır. “Burada doğanın fiziksel krallığı ve erdemin moral krallığı arasındaki uyumdan bahsetmemiz gerekir ki bu aynı zamanda evren makinesinin mimarı olarak kabul edilen Tanrı ile ilahi tinsel krallığın Monarkı olan Tanrı arasındaki uyumdan bahsetmek demektir.” (Leibniz, 1898:, s. 268)

Dolayısıyla devletin varlığının meşruluğu bu sözleşmenin vaat ettiği adalete ve barışa dayanmaktadır. Hobbes egemenin gücünü mutlak kılmak istediğinden, egemen yalnızca tek taraflı bir sözleşmenin tarafı olarak sunulur. Uyruklar önce kendi aralarında özgürlüklerini devretme sözleşmesi yaptıktan sonra girilen bu ikinci sözleşmede egemen herhangi bir taahhütte ya da vaatte bulunmaz. Bu anlamda egemenin iradesi sınırsızdır, tek uyması gereken şey doğa yasalarıdır. Uyruklar egemenin yaptığı pozitif yasalara, egemen de doğa yasalarına uymakla yükümlüdür. Egemen, Tanrının buyrukları olan doğa yasalarını, devletin hukuk düzeninin dünyevi yasaları olan pozitif yasalara dönüştüren iradedir. Hobbes'ta doğa yasaları ile pozitif yasalar bu bakımdan aynı bütünün parçaları gibidir. (Ağaoğulları, 2011:, s. 445)

Hobbes düşüncesinde karşılıklı korkuyu ortak korkuya dönüştürdüğü oranda devletin egemenlik kudreti de genişler. Hobbes'a göre insanın doğasından getirdiği ve çoğunluğu psişik yanlar barındıran hasletleri onun için bir üstün otoriteyi, yani egemeni zorunlu kılmaktadır. Bu bakımdan da insan doğasına içkin olan bu eksikliklerden dolayı, doğa yasası her ne kadar barışçılık, merhamet, tevazu gibi erdemleri barındırsa da modern toplumsal yapı içerisinde bu genel ahlâki nedenler iş göremez. Çünkü Hobbes'a göre insan doğasından getirilen kibir, öç alma gibi rekabetçi ve kötücül yanlar mülkiyet düzeninin hâkim olduğu mevcut toplumsal yapı içerisinde erdemleri bastırmaktadır. Dolayısıyla modern toplumsal yapı içerisinde yalnızca sözleşme ya da genel bir ahlak yasasının normatif biçimi ile toplumsal düzeni sağlamak olası değildir. Hobbes her durumda bir şiddet kullanma gücünü elinde bulunduran bir egemene ihtiyaç duyulduğunu ifade eder: "Kılıcın zoru olmadıkça ahitler sözlerden ibarettir ve insanı güvence altına almaya yetmez." (Hobbes, 1995:, s. 127)

Bu anlamda toplum sözleşmesi geleneğine uygun olarak, pozitif hukuk doğal hukukun tamamlayıcısıdır. Toplumsal sözleşme ile iradelerini devreden bireyler, egemen tarafından belirlenen yasal sınırlar olarak pozitif hukukun yasal çerçevesine tabi olurlar. Burada sözleşmecî mantığın ilkelerine göre sözleşme varolmadan önce doğal bir varlık olarak tanımlanan insan, sözleşme sonrasında iradesini egemen, devrederek uygar duruma yani yurttaşlık durumuna geçer. Bu değişimle birlikte - ileride Rousseau'da daha net bir biçimde görüleceği gibi - doğal durumda yaşamını devam ettirmek için diğer insan tekleri

ve araçlar üzerinde sahip olduğu tek taraflı otoriteyi egemene devreden birey, kendisiyle birlikte tüm haklarını da toplumsal bütüne devretmiş olur. Burada Hobbes'un devlet mantığı, yurttaşlık kategorisi ile özne kategorisini bir ve aynı şeyler olarak tanımlamaktadır. Egemen, bireyin özne olarak gerçekleştireceği tüm edimlerin de sınırlayıcısıdır aynı zamanda. Yani bireyin özgürlüğü, egemenin sunduğu güvenlik karşısında ikincil konuma itilir. Egemen olgusal bir temelden ve tek tek bireylerin iradelerinden türetildiğinden - ki bu Hobbes'a göre gerçek manada bir yoktan var etme ya da türetmedir - devlet mekanizması tarihte ilk olarak meşru zeminin bir türetim sonucu gerçekleştiği somut bir yapı olmasının dışında yasallığın da dahil olduğu mantıksal bir zemin kazanır. Bir başka ifade ile Hobbes ile birlikte devlet, kurulan ve süreklilik arzeden, üzerine düşünce üretilebilen bir olgu haline gelir.

Tek tek bireylerin iradelerinin devri ile kazanılan sınırsız güce ve yetkeye modern toplumsal yapı içerisinde işlerlik kazandıracak olan yasalardır. Yani Hobbes'a göre tüm tikel iradeleri kendi bedeninde soğuran egemenin toplumsal yaşamdaki pratik görünümü bizlere yasalar aracılığıyla ulaşır. İnsanlar Hobbes'a göre barış içerisinde yaşamak ve bu yolla kendi varlıklarını garanti altına almak için devlet denilen yapay bir insan yaratmışlardır. Bu yapay insanı yarattıktan sonra ise, kendi aralarında yaptıkları karşılıklı bir sözleşme ile bir uçta kendilerinin diğer uçta ise egemenin yer aldığı bir sözleşme yaparak gücü ve yetkiyi egemen kişiye ya da meclise devretmişlerdir. Hobbes'un egemenlik kuramını devlet yaklaşımı ile birlikte ele alan Gerard Mairet'ye göre:

“Soru şudur: Hobbes'un, bir ‘Respublica’nın üyelerinin itaat etmek zorunda oldukları yasa diye tanımladığı ‘uygar yasa’nın oluşumunda ‘tabiat’ın payı nedir? Hobbes'un yanıtı bütünüyle tutarlıdır: Uygar yasalar tabii yasalara güç verir; uygar yasalar olmazsa tabiatın hükmü kalmayacaktır. Bir başka deyişle devlet, tabiata güç verdiği şeyle kendi kendisini de doğrular.” (Mairet, 2000:, s. 240)

Uyruklar, ancak ve sadece bu yasalar dolayısıyla özgürdürler, doğa durumundaki yaşamları gereği, özgürlük ancak egemenlik ile sınırlanamaz ve sorgulanamaz bir

egemenin var edilmesi ile olanaklıdır. Daha önce de belirtildiği gibi, Hobbes’a göre toplumsallık insanın özsel bir niteliği değildir; insan, sözleşmeyle kurulmuş bir egemen dolayısıyla toplumsallığa uyarlı hale gelir. Bu anlamda Hobbes’un insana olan güvensizliği dolayısıyla ortaya koyduğu karamsar tavrı ve egemene attettiği sınırsız erk, kendi kuramı içinde anlaşılır birer olgudur. Böylelikle, *Leviathan* zorunlu olarak otoriter bir ruha sahiptir. Ancak, şu da vardır ki, egemenin sustuğu yerde yurttaş ya da uyruk istediğini yapma hakkına sahiptir:

“Uyrukların en büyük özgürlüğü yasanın sessizliğine dayanır... Egemenin kural koymadığı durumlarda, uyruk, kendi takdirine göre, yapmak veya yapmamak özgürlüğüne sahiptir.” (Hobbes, 1995:, s. 161)

Hobbes’un devletin iktisadi yaşamı konusundaki düşünceleri bu olguyla ilişki halindedir. Hobbes düşüncesinde mülkiyeti belirleyen yasalar egemene aittir ve bu yasalar özel mülkiyeti öngörür. Hobbes egemenin mülkiyet haklarını belirlemesi ve sınırlarını çizmesi gerektiğini söyler.

“Toprağın bölüşümünde, devletin kendisinin bir pay alması ve bunu, halkın temsilcisi eliyle kullanması ve geliştirmesi ve bu payın ortak barış ve savunma için gereken bütün harcamaları karşılamaya yeterli olması düşünülebilir. Beşeri tutkulardan ve zaafılardan uzak bir temsilci tasavvur edilebilseydi, bu çok doğru olurdu. Fakat insanların doğası böyle iken, ortak toprak ayrılması veya belirli bir gelirin devlet için tahsis edilmesi boşunadır ve egemen güç, kamu mallarını uzun ve masraflı bir savaşta kullanacak kadar savurgan ve dikkatsiz bir monarkın veya meclisin eline geçer geçmez yönetimin dağılmasına ve doğa durumuna dönülmesine yol açar.” (Hobbes, 1995:, s. 180)

Hobbes, insan doğasının zaafılarından dolayı özel mülkiyete dayalı ekonomiyi devlet için zorunlu görür. Bu anlamda özel mülkiyet dışındaki bir mülkiyet düzeni devleti yıkıma götürecek unsurlardan biridir. Liberal ekonomi Hobbes’un devletin kalbidir ve “para bir toplumun kanıdır.” (Hobbes, 1995:, s. 181) Hobbes’un burada kan örneğini vermesi

boşuna değildir, filozof tıpkı daha önce egemen ve uyruklar arasında kurduğu beden ve baş analogisine (Hobbes, 2007:, s. 103) benzer bir biçimde bu kez de kan dolaşımı ile devlet içerisindeki meta-para transferi arasında ilişki kurar:

“Parayı kamusal kullanıma taşıyan kanallar ve yollar iki türdür: birisi, onu kamu hazinesine götürendir; diğeri ise, onu, kamu ödemeleri için tekrar piyasaya çıkarandır. Tahsildarlar, veznedarlar ve hazinedarlar birinciye girer; ikinciye ise, yine hazinedarlar ve kamusal veya özel görevlilere ödeme yapılmasıyla görevli memurlar girer. Burada da, yapay insan [devlet - Çev.], damarlarıyla, vücudun çeşitli kısımlarından kanı alıp; vücudun bütün organlarını canlı ve hareketli tutabilmek için, arterler yoluyla onu tekrar dışarıya gönderen doğal insanla olan benzerliğini sürdürür.” (Hobbes, 1995:, s. 182)

Hobbes’un kurduğu bu analogi Egemenin ekonomi alanındaki rolü yasa koyucu işlevle sınırlanmıştır. Ancak bu işlev Hobbes’un mülkiyet anlayışının da merkezindedir. Çünkü Hobbes’a göre mülkiyet ancak devletli bir toplumda yani egemenin bulunduğu bir toplumda mümkündür.¹⁸

Hobbes, selefi olan Machiavelli’nin iktidarın elde edilmesi ve korunmasıyla sınırlı olan siyaset felsefesi yaklaşımını, modern egemenlik düşüncesini ve devletin kurucu unsuru olarak adalet ve hukuk nosyonlarını ekleyerek geliştirmiştir. Egemenliğin kaynağını tanrısal ya da ilahi otoriteye atıfta bulunmadan açıklama geleneğini Machiavelli’den devralan Hobbes, bunu bir adım daha öteye taşımış, egemenliğin kaynağına toplumsal sözleşmeyi yerleştirmiştir. Sözleşmenin ve pozitif hakların gerekliliğinden bahsederken de insani olanın psikolojik yönlerini yasaların zorunluluğunu

¹⁸ Tom Sorell, *The Elements Of Law* eserinde Hobbes’un doğal durumda bireylerin mülkiyet hakkından bahsettiğini belirtir. Ancak bu durum *De Cive*’de ve sonrasında *Leviathan*’da tamamen değişmiştir. Mülkiyet doğal durumda yalnızca tedrici bir durumdan ibaret olabilir ancak, mülkiyetin varolabilmesi bir hukuku yani bir devleti ve egemeni gerekli kılar. (Sorell, 2010:, s. 258)

anlatmak için bir araç olarak kullanması¹⁹ siyaset felsefesi tarihi açısından yenilikçi bir bakışı bizlere sunmaktadır.

Hobbes gibi benzer tarihsel ve toplumsal koşulların içerisinde gelmiş olan Locke, Hobbes'un toplum sözleşmesi geleneği içerisinde açmış olduğu tartışmadan yararlanacaktır. Hobbes'a getirilen özgür irade eleştirisini de dikkate alan Locke, bu nedenle kendi kuramında Hobbes'un dışarıda bıraktığı özgür iradeye yer açabilmenin yollarını arayacaktır. Hobbes için devletin ya da egemenin tahakkümü altına alma hakkı varken, halkın ona karşı hakları olmadığı için yalnızca itaat etme ödevi vardır. Locke'un liberal devlet anlayışında bu ilişkinin dönüştürülerek; halkın tahakküm altına alınmama hakkı ve devletin hoşgörülü olma ödevi olduğu biçimini aldığını göreceğiz. (Harrison, 2003:, s. 168)

¹⁹Jean Hampton'a göre Hobbes, *Leviathan*'ın insan varlığını belirli bir psikolojik yapıdaki organizmaya indirgeyen ve ardından insan varlığının bedensel fonksiyonları sayesinde sahip olduğu arzu ya da nefret gibi belirli doğal duyguları tanımlayan, tüm bunları yaparak, arzuları, insan varlığının sorunsuz bir biçimde toplum içerisinde yeniden düzenlenmesinde bir araç olarak kullanan bir eser olarak görmektedir.(Hampton, 1990:, s. 13)

I. C. Modern Devlet, Yasa ve Mülkiyet: John Locke

Siyaset felsefesinde ödev ve yükümlülüklerden haklara yönelen bir kavrayışın en kesin şekilde karşımıza çıktığı öğretisi John Locke’a aittir. Bu yönelim aynı zamanda modern öznenin siyaset sahnesindeki görünümüdür ve kökleri Descartes’ın başlatıcısı olduğu modern felsefeye dayanır. Öznenin, toplumsal yaşam ve siyasi otorite karşısında sahip olduğu haklarla olduğu kadar onlardan bağımsız bir varlığa da sahip olabilen “birey” olarak tanımlanması bu düşüncenin bir ürünü olmuştur. Bu tanımla birlikte modern öznenin toplumsal bütünle kurduğu ilişkinin, geçmiş toplumsal formasyonların ilke ve kurallarıyla kurulamayacağı kabulü sözleşme kuramlarının ortaya çıkışına zemin oluşturmuştur. Bu yüzden Locke’un devlet ve yurttaş kavramsallaştırmaları açısından Descartes daha önceki bölümlerde anıldığı üzere bir kırılmayı temsil etmektedir.

Döneminin tarihsel koşullarının da sağladığı bir itkiyle, düşünce tarihinde Descartes ile birlikte insani etkinliğin ve elbette bu etkinliğin en üstün formu olarak görülen düşünme faaliyetinin yaşamın merkezine yerleştirildiği görülmektedir. Bu aynı zamanda daha önceki dönemlerde olduğu gibi insanın artık kendi dışındaki, kendi dışında olan şeyler ya da ilkeler üzerinden değil, bizzat kendinde taşıdığı nitelikler ile anlam kazanması anlamına gelmektedir. Bundan böyle insan, yalnızca kendi kendisinin düşünme ve eylemlerinin sorumlusu olan, dolayısıyla kendi yaşamına kılavuz olacak uhrevi bir iktidarın yerine kendisini koymuş olan canlı olarak yeni bir anlam kazanır. Elbette “Modern Özne” olarak tanımladığımız, kendisinden ve aklından başka üstün bir ilke tarafından tanımlanmadan, kendisini kendi eylemlerinin bütünü olarak ortaya koyabilen bu yeni özne kategorisi beraberinde yeni bir hukuki özne ve birey tanımlarını gerekli kılmıştır.

Bir önceki bölümde sözleşme kuramı geleneğinin başlatıcısı olarak görülen Hobbes'un sözleşme anlayışının amacı, serimlenmeye çalışılan bu yeni özne anlayışının getirdiği bireysel haklar ile toplumsal yapı arasındaki ilişki biçimini tesis etmektir. Hobbes'un kuramını ortaya koyduğu dönemin politik tarihine bakıldığında, o dönemde Britanya'da, Cromwell'in ölümünden sonra kısa süreli bir iktidar sorunu yaşandığı görülür. Cromwell'in ardından yaşanan bu siyasi belirsizlik ortamı, II. Charles'ın tacı devralarak

tekrar Stuart hanedanlığını iktidarı taşıması ile son bulur. II. Charles'ın tahta geldiğinde iddiası, iktidarının kaynağının halk olmadığıdır. İktidarının meşruiyetini tanrısal olana ve geleneksel iktidar anlayışına dayandırmaya çalışan bu mutlak iktidar ile Hobbes'un seküler mutlakiyetçilik anlayışı bu nedenle tam olarak uyuşmaz.²⁰ Hobbes'un, kabul görmeyen tüm mücadelesi de modern olan ile geleneksel olan arasında inşa ettiği kendi egemenlik anlayışını mevcut iktidar anlayışı ile barıştırmaya adanmıştır. Bu nedendir ki artık meşruiyeti tanrısal olandan almasa da, egemen Hobbes'a göre dünyevi bir tanrıdır. Yani artık meşruiyetinin kaynağı tanrısal değil, dünyevi olan olsa da, mutlak iktidar anlamında geleneksel iktidar anlayışının gerisinde değildir. Hobbes elbette bunu yapabilmek adına, sözleşme kuramı içerisinde ikili bir sözleşme biçimi önerir. İlk sözleşme hatırlanacağı üzere doğal haklarını devretmek için bir araya gelen halklar arasında yapılmaktadır. Bu sözleşme ile her birey haklarını devredeceklerini birbirlerine taahhüt ederler. Sözleşmenin ikinci safhasında ise tek taraflı bir hak devri söz konusudur. Bir araya gelme ve haklarını devretme konusunda birbirlerine söz vermiş olan topluluk, sözleşmenin ikinci safhasında sözleşmenin diğer tarafı olan egemene tüm haklarını devrederler. Ancak bu devir, daha önce de anıldığı gibi tek taraflı bir yetki devridir. Egemenin bu devirden dolayı yerine getirmesi gereken herhangi bir ödevi ya da azledilme gibi herhangi bir ödeyeceği bir bedel kesinlikle yoktur. Kısacası Hobbes, modern toplumun içerisinde doğan ve haklar temelinde tanımlanan birey anlayışının farkına varmıştır, ancak bir sözleşme ile bireylere tanıdığı hakları ikinci bir sözleşme ile egemene devretmeyi uygun görmüştür. Hobbes bunu mevcut toplumsal ilişkileri kendi görüşleriyle uzlaştırabilmek için yapar.

Hobbes'un yaşadığı dönemde Britanya'daki özgürlük tartışmaları II. James'in iktidarı ile son bulmamıştır. II. James'in geleneksel mutlak iktidar anlayışını sürdürme

²⁰ Quentin Skinner *The Ideological Context of Hobbes's Political Thought* makalesinde, Hobbes'un yaşadığı dönemde ortaya koyduğu politik teorisinin etkisini inceler. Skinner'a göre, Hobbes, Fransa'da sürgün olmasının da getirdiği yurt dışı itibarını İngiltere'de görememiştir. Leibniz dâhil, pek çok Kıta Avrupası düşünürünü etkilemiş olan Hobbes kendi ülkesinde çoğunlukla görmezden gelinmiştir. (Skinner, 1966; s. 291)

isteğini eleştiren ve tarih sahnesinin yeni aktörleri olan toplumsal gruplar,²¹ siyasal iktidardan pay talep etmeyi sürdürmüşlerdir. 1688 yılında gerçekleşen Glorius devrimine kadar Tory'ler ile Whig'ler arasında süren mücadele, elbette kökleri bir yüzyıl öncesine dayanan geleneksel ve muhafazakâr aristokrasi ile liberal burjuva sınıfı arasında süren mücadelenin sonunda patlak veren bir devrim olmuştur. Devrimin ya da reformun sonucunda II. James tahtı bırakmak zorunda kalmıştır ve yerine Orange'lı Willam geçmiştir. William, ticari burjuva sınıfı ve genel olarak sivil toplumla iktidarını paylaşmak durumunda kalan bir kraldır. Böylece Britanya'da aristokrasinin yerini anayasal bir monarşi almış, kralın yetkileri ve iktidar alanı yasama meclisinin koyduğu anayasal sınırlara indirgenmiştir.

İşte Locke'un siyasal kuramı, böylesi bir politik atmosferin etkisi altında oluşmuştur. Locke da bu etkiyi asla dışlamaz ve 1688 yılındaki devrimden sadece iki yıl sonra yayımladığı *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*'nin daha başında devrimden sonra anayasal monarşinin ilk kralı olan William'a atıfta bulunur:

"Okurlar burada hükümet üzerine yeni bir bakışı ve ortalığı doldurmuş olan, çoğunlukla inançla temellendirilen ve okurlara bir boşluktan başka hiçbir şey vermeyen metinlerin eskimiş diskurlarının sonunu bulacaklardır. Umuyorum, elinizdeki bu metin, büyük dönüştürücü

²¹ Colin Mooers, kapitalizmin Avrupa'da ortaya çıkış koşullarını, yarattığı toplumsal ve ekonomik dönüşümleri incelediği eseri *Burjuva Avrupa'nın Kuruluşu*'nda, İngiltere'nin kapitalistleşme sürecinin özgül yanlarını ortaya koyar. Mooers'e göre İngiltere'de kapitalizm daha ondördüncü yüzyılda, köylü sınıfların işledikleri toprak üzerinde hak iddia etmeleriyle başlamıştır: "Onyedinci yüzyılda İngiltere, tarımsal kapitalizmin sağlamlaştırılması yolunda deneme kabilinde ilk adımlarını atarken, Fransa kapitalizme geçişi son derece (kapitalizmin İngiltere'de sağlam bir biçimde yerleşmesinden çok sonrasına kadar) geciktirecek olan tamamen farklı bir tarihsel yola girmekteydi. Batı Avrupa'nın büyük bölümünde olduğu gibi İngiltere'de de ondördüncü yüzyılın sonunda patlak veren feodalizmin bunalımı, köylülüğün toprak üzerinde önemli haklar elde etmesine yol açmıştı. Belirli bir süre köylüler fiyatların yükseldiği durumlarda, artık ürünlerinin bir kısmını pazarda satmak suretiyle zenginleşebilmişlerdi. Küçük meta üretiminin gelişmesi, köylü topluluğu içerisinde farklılaşmanın meydana gelmesine ve küçük ölçekli kapitalist çiftçilik yapmaya başlayan zengin bir orta köylülük tabakasının doğmasına neden olmuştu." (Mooers, 2000:, s. 62)

hükümdarımız, kendi unvanını halkının onayı ile ispatlamış olan, tüm yasal hükümetler arasında tek, Hristiyan dünyasındaki prensler arasında en bütünlüklü ve temiz olan ve tüm dünyaya kendi adaletini ve yasalarını seven İngiliz halkının..... Kral William'ın kabullerine uygundur” (Locke, 1988:, s. 137)

Bu sözler *İkinci İnceleme*'nin William'ın tahta geçmesi için II. James'e karşı düzenlenen “Kansız Devrimi” gerekçelendirmek üzere, devrimden sonra yazıldığı çoğunlukla öne sürülür.²² Ancak Woolhouse'un aktarımına göre bu cümleler aslında bir devrimi gerekçelendirmekten ziyade, gerçekleşecek olan bir devrimin tasavvurları olarak kaleme alınmışlardır.(Woolhouse, 2011:, s. 321) Devrime bir methiye biçiminde olmasa da Locke'un bir William yanlısı olmadığını söylemek mümkün değildir. O dönem, William'ın durumu ile ilgili iki temel görüş hakimdir: İlk görüş William'ın iktidarı zor yoluyla ele geçirmeye çalışan bir gaspçı olduğunu, ikinci grup ise halkın desteğini arkasına alan William'ın iktidarı hak ettiğini düşünüyordu. Locke, *İkinci İnceleme*'nin pek çok yerinde bu görüşünü destekler nitelikte meşru hükümetin halkın rızasına dayanması gerekliliği yönünde görüşler öne sürer. Locke'un desteği bununla da sınırlı kalmaz Woolhouse'a göre:

“Locke, *İkinci İnceleme*'ye, tabiri caizse ‘güncelleyen’ bir önsöz koymasının haricinde, metne bazı eklemeler ve değişiklikler yaparak, James'in saltanatının olaylarından ve mahiyetinden üstü kapalı bahsetmiştir: Ülkeyi parlamento olmaksızın yönetmesi ve

²² Locke 1689 yılının Ocak ayında sürgünde bulunduğu Rotterdam'dan İngiltereye dönme hazırlığı yaparken 11 Ocak'ta dostu Monmouth Kont'u Hague'nin eşi Lady Mordaunt'dan ülkede kral II. James'e karşı hoşnutsuzluğun şiddetle bastırıldığına dair karamsar bir mektup alır. Mektup II. James karşıtı yeni bir hükümet ve anayasa kurma toplantısı için Locke'un Rotterdam'da kalması temennisi ile son bulur. Mektubu aktaran Laslett, Woolhouse ile aynı iddiaya sahiptir. Her ne kadar aktardığı mektupta Locke'a yapılan çağırının önemine değinse de Laslett şöyle der: “İkinci İnceleme gerçekleşmekte olan bir devrimi muştular (ya da çağırır), gerçekleşmiş olan bir devrimi gerekçelendirmeye çalışmaz.”(Laslett, 1988:, s. 47)

Parlamentodan çıkan yasaları imtiyazını kullanarak askıya alması.”
(Woolhouse, 2011:, s. 322)

Woozley, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*’nin girişinde yer alan makalesinde, Locke’un felsefede alternatif yollar aradığını bu yüzden de düşüncelerini gözden geçirmekten çekinmeyen bir düşünür olduğunu belirtir. (Woozley, 2004:, s. 10) Bu nedenledir ki *Deneme*’nin yazım süreci neredeyse yirmi yıl gibi geniş bir süreye yayılmış, 1671’de iki ayrı nüshası yayımlanan eser, 1685’te Locke tarafından gözden geçirilmiş ve ancak 1689 yılında son halini alabilmiştir. Locke, bu kesintili yazma deneyiminden, *Deneme*’nin okura mektup kısmında bahsetmiş ve eserinin hiçbir zaman tamamlanmamışlığına atıfta bulunarak bunu tamamlamak için de yeterli zamanı ve gücü bulamadığını itiraf etmiştir.(Locke, 2004:a:, s. 61) Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere, Locke dizgeci bir düşünür tutarlılığında eser vermeyi tercih etmez ya da kendi deyimiyle bunu yapma gücünde değildir. Bu nedenle 1671 yılında arkadaşlarıyla yaptığı sohbet toplantılarıyla (Milton, 1994:, s. 10) şekillenmeye başlayan ve İngiliz deneyci geleneği içerisinde önemli bir yere sahip olan bilgi kuramının doğrudan siyaset felsefesi ile bir sürekliliğe sahip olduğunu iddia etmek güçtür. Yine de her ikisi arasındaki kopuşlar ve çelişkiler bize yine de filozofun siyaset felsefesine dair birtakım ipuçları verebilir.

Locke’un Bilgi Kuramı’nda Deneyci Yöntemin İlkeleri

Locke, *Deneme*’nin başında, kitap boyunca da yineleyeceği amacını şöyle açıklar: “Amacım bu -yani insan bilgisinin kaynağını, kesinliğini ve genişliğini, bunun yanında da inancın, sanının ve onaylanmanın temellerini ve derecelerini araştırmak (...)” (Locke, 2004:a:, s. 67) Locke, bu amacı yerine getirebilmek için öncelikle doğuştan ideler öğretisini yıkmaya çalışır ve bu öğretinin iddialarını tek tek çürütme yoluna gider. Dolayısıyla *Deneme*’de asıl amaç, bilginin ya da idelerin kaynağını göstermek değil. Locke, idelerin ve bilginin nerelerde kullanıldığını göstererek aslında idelerle inanç arasına bir sınır çekmeyi amaçlar. Bunun için Locke öncelikle doğuştan idelerin var olduğunu öne süren kuramların argümanlarını çürütme yoluna gider. Bunu yaptıktan sonra

kendi deneyci kuramını ayrıntılandırır. Locke'un doğuştan idelerin varlığına karşı giriştiği mücadeleyi Woozley şöyle değerlendirmektedir:

"Locke, doğuştan ideler ve doğuştan önermeler öğretilerini yıkmayı zorunlu görür. Bir yazar adı vermemişse de Locke'un yel değirmenlerine saldırdığı sanılmamalıdır. İdeleri doğuştan, dıştan gelen [adventitious] ve yapay olmak üzere üç kategoriye ayıran Descartes, kendi zihin-beden ikiciliğinin baskısı altında bütün idelerin doğuştan olduğu sonucuna varmıştı." (Woozley, 2004:, s. 17)

Locke bu noktada Descartes'ın insanın her şeyi bilebileceği yönündeki akılcılığını bir olanak olarak görse de birçok tehlikeyi de içinde barındırdığını düşünür. Çünkü bilginin sınırlarının tespit edilmemesi ve tüm bilginin insan zihninde üretilebileceğinin öne sürülmesi yeni bir doğuştancılığın yaratılması anlamına gelir. Bu da pek çok doğuştan ilkenin kabulüyle birlikte, bu ilkeleri zihinsel sorgulamanın ya da deneyimin ötesinde bir yere konumlandırır. Locke bunun insanları doğuştan ilkelere dair soyut tartışmaların içine sokarak, bilimsel açıdan verimsiz kıldığını öne sürer:

"Çocuklar, budalalar, ilkeller ve bilgisiz kimseler, alışkanlık ya da başkalarının görüşlerinden en az etkilenmiş olup, öğrenim ve öğretim bunların doğuştan düşüncelerini yeni kalıplara dökmemiş, yabancı ve öğrenilmiş öğretilerin yığılması doğanın yazdığı arı öznitelikleri bulandırmamış olduğundan, bunların zihinlerinde bu doğuştan kavramların, çocuklardan kesinlikle bildiği gibi, herkesin açıkça görebileceği biçimde olması gerekeceği usa uygun olarak düşünülebilir. Fakat öğretilmemiş bir çocuktan ya da ilkel bir orman adamından bu soyut özsözleri ve bilimin ünlü ilkelerini bekleyen bir kimsenin yanılacağını sanıyorum." (Locke, 2004:a:, s. 73)

Locke bir önerme eğer doğuştansa, onu oluşturan idelerin de doğuştan olması gerektiğini söyler. Doğuştan idelere örnek olarak insanların çoğunlukla temel iki mantık ilkesini örnek olarak gösterdiklerini dile getirir:

"'Bir şey neyse odur' ve 'Aynı şeyin hem olması hem de olmaması olanaksızdır' üzerine genel oylama yoktur. Daha kötüsü, doğuştan ilkelerin bulunduğunu göstermek için kullanılan bu genel onama savı, bana, gerçekte öyle ilkelerin olmadığına kanıtı gibi görünüyor; çünkü üzerinde bütün insanlığın anlattığı genel ilke yoktur. Kurgusal örnekten başlayarak, doğuştanlık niteliklerinin en yaygın olarak kabul edildiğini sandığım ve kanıtlama niteliği en çok abartılan 'Bir şey neyse odur' ve 'Aynı şeyin hem olması hem de olmaması olanaksızdır' ilkelerini alacağım. Bunlar birinin onları sorgulamasının tuhaf karşılanacağı ölçüde genel kabul görmüş önsözler olarak ün salmışlardır. Fakat ben bu önermelerin, insanlığın büyük bir bölümünün onları bildiğine dayanarak, genel onaydan uzak olduklarını söylemekten çekinmeyeceğim." (Locke, 2004:a:, s. 73)

Locke bu temel ilkelerin, doğuştan olması durumunda bunların en küçük çocuktan, en budala insan tarafından herkesçe bilinmesi gerektiğini, oysa bu saydığı grupların tamamen bu ilkelerden habersiz bir biçimde hayatlarını sürdürdüklerini öne sürer. İkinci olarak bu ilkelerin, onların farkında olmayan insanların zihinlerinde de varolduğunu ve bunun bilincine varılmamış bir varoluş türü olduğunu söylemek de Locke'a göre mümkün değildir: "Zihnin hiçbir zaman bilmediği ve hiçbir zaman bilincine varmadığı hiçbir önermenin zihinde bulunduğu söylenemez." (Locke, 2004:a:, s. 74) Locke'a göre idelerin aslında örtük biçimde zihinde durdukları iddiası zihne mevcut durumda hiç bilmediği belki de ömrünün sonuna kadar bilemeyeceği doğruların ya da idelerin kazanmış olması demektir. Bu durumda da insan zihni Locke'a göre aslında hiçbirşey bilemez, çünkü zaten bütün bilinenler ya da bilinecek olanlar zaten onun zihninde mevcut olmalıdır. Böylelikle bilip bilebileceğimiz tüm doğrular, eğer örtük idelerin varlığı kabul edilirse aslında zihinde içeriliyor olmalıdır ki bu da Locke'a göre mümkün değildir.

Locke *Deneme*'de insanın doğuştan idelere sahip olduğu fikrini reddeder ve tüm metnini bu reddiyenin kanıtlanmasına adanır. *İkinci İnceleme*'de Locke, ısrarla insanın toplumsallaşmasından önce Tanrı tarafından kendine verilmiş olan haklardan bahseder.

Bu hakların en temelinde elbette insanın dünyayı mülk edinerek kullanma hakkı yatar. İnsana verili olan bu hak aynı zamanda bir ödevi de beraberinde getirir: Tanrı'nın hak olarak sunduğu dünya kaynaklarını verimli bir biçimde kullanmak ve ondan yeni ürünler elde etmek. Dolayısıyla bu iki metin çelişkilidir. Laslett de bu çelişkiyi ortaya koyar. *İkinci İnceleme* için yazdığı giriş yazısında bu iki metni bir düşünce sistemi içerisinde bir araya getirme girişiminin gerekliliğini sorgular. Laslette'e göre Locke, büyük filozoflar arasında en az tutarlı olanıdır ve onun için tutarlılık çalışmalarındaki olmazsa olmaz bir nitelik değildir. Bu durum zaman zaman çalışmalarında öne sürdüğü argümanların ikircikli yapısını sonuçlandırmadan bırakmasına sebep olur. *İkinci İnceleme* ile *Deneme*'nin biçimsel ve argümentatif açıdan aynı yazarın elinden çıktığı belli olsa da bunlar haricinde onların her açıdan farklı metinler olduğunu öne sürer Laslett. Örneğin Locke'un bilgi kuramında vardığı bir sonuç olarak *tabula rasa*'yı dikkate alalım. *Tabula rasa* terimi ile Locke, insan zihninde deneyime öncel olarak herhangi bir doğuştan idenin var olmadığını anlatmaya çalışır ve zihni boş bir *tabula rasa*'ya benzetir. Bilgi kuramı alanındaki bu iddianın elbette çok önemli bir politik sonucu vardır. İnsan zihni, insanın bizzat kendisi tarafından kurulan boş bir levha ise bu insana onu kurmak konusunda mutlak bir özgürlük tanır. Bu elbette doğal hukuk geleneğinin, insanın doğasına dayandığı yasa fikrinin de bir bakıma karşısında yer alan bir yaklaşımdır. Locke bu ikisini bir arada öne sürerken Laslett'e göre bir bakıma bunu isteyerek yapmıştır. (Laslett, 1988:, s. 84) *Deneme*'de bu sayede insanların şeyleri nasıl bildiği konusunu inceleme fırsatı bulabilmiş ve her şeyi bilmeyi değil davranışlarımızı belirleyen şeyleri araştırdığını öne sürmüştür. Laslett'e göre Locke, insanın nasıl davranması gerektiğini ise *İkinci İnceleme*'de dile getirmektedir.

Kurucu Bir Siyasi İlke Olarak Tanrı İdesi

Locke Deneme'nin dördüncü kitabında bilginin oluşumunun koşullarından bahseder. Bilgi Locke'a göre iki ide arasındaki uyuma ya da uyuşmamanın algılanmasıdır. (Locke, 2004:a; s. 356) Eğer bu uyuma algısı varsa, bilgi de vardır demektir. Locke bilgiyi tanımladıktan sonra bilginizi derecelere ayırır. Buna göre Locke bilginin “sezgisel”, “tanıtlamalı” ve “duyusal” olmak üzere üç dereceli olduğundan bahseder. Sezgisel bilgiler, zihnimizin herhangi bir kanıtlamaya ihtiyaç duymadan basit ideler üzerine temellendirdiği bilgilerdir. Duyusal bilgi ise iki ide arasındaki aracı idelerin kanıtlayıcılığına başvurarak oluşturulmuş bilgilerdir. Tanıtlamalı bilgiler ise düşünömsel ideler arasındaki uyumu ve ilişkiyi çeşitli dolayimlarla algılayan bilgidir. Locke bu bilgi türünün dolayimli bir bilgi biçimini ürettiğinin üzerinde durur; çünkü ideler arasındaki uyuma ya da uyuşmamayı algılayabilmek için her zaman başka idelerin zihne konu olmasına ihtiyaç duyarız:

“Böylece zihin, bir üçgenin üç açısıyla iki dik açının büyüklükleri arasındaki uyuma ya da uyuşmamayı bilmek istediği zaman, bunu, dolaysız bir bakışla ve onları karşılaştırarak bilemez; çünkü bir üçgenin üç açısı herhangi bir ya da iki açıyla hemen yan yana getirilip karşılaştırılmaz; bu yüzden de zihin bunun dolaysız ya da sezgisel bilgisini edinemez. Bu durumda zihin, bir üçgenin üç açısının eşit olduğu başka açılar bulmak zorunda kalır ve bunların iki dik açuya eşitliğini görüp, üçgenin açılarının da iki açuya eşit olduğunu öğrenmiş olur.” (Locke, 2004:a; s. 363)

Sezgisel bilgilerde iki ide arasındaki ilişki dolaysızken bilginin de kesinliği daha açık ve seçiktir. Oysa tanıtlamalı bilgilerde zihin ideler arasındaki dolaysız ilişkileri değil, dolayimleri da hesaba katarak, uyuşmaları ve uyuşmazlıkları algılayabilmelidir. Bu durum tanıtlamalı bilgileri, sezgisel bilgiler karşısında daha güvenilirmez bir bilgi biçimi haline getirmektedir.

Locke tanıtılamalı bilgilere örnek olarak matematiğin bilgisini gösterir. Tanıtılamalı bilgiler her ne kadar sezgisel bilgi karşısında daha az kesinliğe sahip olsa da Locke’a göre bir tanıtılamalı bilgi biçimi olarak matematiğin kesinliği herkes tarafından kabul edilmiştir. Ancak Locke tanıtılamaya dayalı bilgilerin yalnızca niceliğe ya da sayılara dayalı olan alanlarda değil ahlakın alanında da tıpkı matematikteki gibi kesinliğe sahip olabileceğini öne sürer. Tıpkı sayı ve uzam ya da matematik ve geometri gibi öteki kiplerin bağıntıları da Locke’a göre kesin olarak algılanabilir. Locke bu iddiayı öne sürdükten sonra kendi doğal hak kuramı içerisindeki en temel önermeyi öne sürer:

“İyeliğin bulunmadığı yerde adaletsizlik de olmaz’ Euclides’in herhangi bir tanıtılaması kadar kesin bir önermedir; çünkü iyelik idesi bir şey üzerindeki haktır ve kendisine ‘adaletsizlik’ adı verilen ide de bu hakka saldırılması ya da onun gasbı olduğuna göre, böyle saptanmış olan ve kendilerine bu adlar verilmiş olan idelerle, bu önermenin de, bir üçgenin iki dik açıya eşit üç açısı olduğu önermesi kadar doğru olduğunu kesinlikle bilebilirim.” (Locke, 2004:a, s. 378)

Locke burada bilgi kuramı ile doğal hak teorisi arasında bir ilişki kurar. Bu ilişkinin yalnızca en temel doğal hak olarak gördüğü mülkiyet ya da sahiplik hakkıyla sınırlı olmadığını, sosyolojik önermeleri de kapsadığını hükümetler üzerine verdiği örnekte de gösterir. Tıpkı mülkiyet hakkına saldırılmasının adaletsizliği ortaya çıkardığını ifade eden önermenin, matematik tanıtılamalar türünden bir kesinliğe sahip olması gibi, Locke’a göre hükümetlerin salt özgürlük vermek yerine yasalar yoluyla özgürlüğü kısıtlayan kurumlar olduğu bilgisi de matematik kadar kesin tanıtılamalı bir bilgidir.

Locke, ahlak yasaları gibi Tanrı fikrimizin de tanıtılamalı bilgi türü içerisinde yer aldığını öne sürer. Kavranamaz ulu varlık olarak tanımladığı Tanrının bilgisine nasıl ulaşıldığı incelendiğinde gerek Tanrının gerekse de karmaşık idelerin düşünülmesinden elde ettiğimiz bir ide olduğunu ve diğer tanıtılamalı ideler gibi kesin bir bilgi olduğunu ifade eder:

“Örneğin kendi deneylerimizden varoluş ve sürenin, bilginin ve gücün, hoşlanma ve mutluluğun ve bir varlıkta bulunmaları bulunmamalarından daha iyi olan öteki niteliklerin ve güçlerin idelerini edinmiş olduğumuz için, Ulu Varlığa en uygun düşecek ideyi kuracağımız zaman o idelerin hepsini, bizdeki sonsuzluk idesiyle genişlettikten sonra bir araya getirerek Tanrı karmaşık idesini yaparız.” (Locke, 2004:a:, s. 217)

Yukarıdaki alıntıdan da görüleceği üzere Locke için Tanrı idesi doğuştan gelen bir ide değildir. Tanrının varoluşu, onun dolaysız bilgisi ile değil, zihin yoluyla Tanrının dolayimli idelerinin bir araya getirilmesi ile kanıtlanabilir. Locke’a göre Tanrı bize dolaysız bilgisini sunmuş olmasa da ya da doğuştan bilgisini vermese de zihinlerimizi donatan yetileri bize sağladığından, kendini de tanıksız olarak bırakmış olamaz. (Locke, 2004:a:, s. 423) Tanrı bize varoluşumuzun amacı olarak tanımlanan ve bütüm edimlerimizin yöneldiği mutluluğumuz için onu bulmanın yollarını ziyadesiyle sunmuştur. Dolayısıyla Tanrının varlığının kanıtı, bu dünyanın ötesinde bir yerlerde değil, kendi varoluşsal sınırlarımız ve mutluluk arayışımızın içerisinde yer almaktadır.²³

Wolterstorff’a göre Locke’un inanç fikri *evidentialist* (apaçıklılıktan yana) bir anlayışı yansıtır. (Wolterstorff, 1994:, s. 185) Wolterstorff, Locke’un Tanrının varlığını kanıtlarken onun dolaysız varlığından bahsetmediğini öne sürer: “Tanrının varlığının görünümü düşünce ve dikkati gerekli kılar.” (Wolterstorff, 1994:, s. 187) Dolayısıyla Locke Tanrının varlığı sorununda, Tanrı idesinin zihin tarafından diğer basit idelerin bir tanıtısal töz olarak bir araya getirilmesi ile oluştuğunu, bunun da duyuşsal ve düşünüşsel kanıtları olduğunu öne sürer.²⁴ Bu yorum Locke’un Tanrı kanıtlamasını yalnızca insandaki

²³ Tanrısal olanın bilgisinin Locke’da kendi içsel sınırlarımız içerisinde meydana gelmesi durumu, Ülker Öktem’e göre Locke’da kendi öz varlığımıza ait ve sezgiye dayanan bir bilgi biçimi olduğundan Descartes’ın *Metot Üzerine Konuşma*’daki düşünceleriyle örtüşmektedir. Öktem’e göre bu noktada Locke, tıpkı Descartes gibi kesin bilginin kaynağını öznenin kendi içsel edimi sayesinde açığa çıkabileceğini düşünmektedir. (Öktem, 2003:, s. 137)

²⁴ Copleston’a göre Locke’un kuramında Tanrıya ilişkin tüm gerçeklik inanç üzerine kabul edilmez. Çünkü Locke Tanrı’ya ilişkin bilgimizin tanıtlanabilir bir karakteri olduğundan bahseder.

en yetkin varlık idesine tahvil etmediğinin de göstergesidir. Locke Tanrı idesinin yalnızca sahip olduğumuz en yetkin varlık idesi olmadığının kanıtı olarak Tanrı idesinin varlığının farkında olmayan insanları gösterir. Dolayısıyla Tanrı idesi, doğuştan gelen bir ide dolayısıyla tüm insanoğlunun sahip olduğu bir ide değildir. Schneewind'e göre ise Locke'ta Tanrının varlığı kendisini sonsuz, en güçlü ve en bilinebilir olarak açığa çıkarır. (Schneewind, 1994:, s. 205) Locke'un Tanrı anlayışının ahlak felsefesine etkisini inceleyen Schneewind, Locke'ta "Tanrı'nın bilgisine doğrudan vahiy, gelenek, doğuştan idealar ya da genel onay yoluyla değil deneyimle" (Schneewind, 1994:, s. 216) ulaşılabilirdiğini söyler. Ancak Locke *Deneme*'nin sınırları içerisinde bu deneyimin hangi niteliklerle kendini açığa vurduğunu bizlere anlatmaz. Deneyimin güçlü ve bilge bir yaratıcıya işaret edeceğini söyleyen görüşe rağmen şu soru sorulabilir: Basit idelerin bir araya getirilmesi ile bilincine varılan haklar ve ödevler, Tanrının varlığının bilgisini nasıl açık ve ulaşılabilir kılar? Bu sorunun cevabı bizi *İkinci İnceleme*'nin sınırlarına girmeye zorlar.

Locke'un *İkinci İnceleme*'de ortaya koyduğu Adalet ve Mülkiyet kavramları arasındaki ilişki Tanrının insanoğlu üzerindeki tasarrufu bağlamında okura sunulur. Locke'a göre mülkiyet, dünyadaki tüm mülkiyetin asıl sahibi olan Tanrının insana verdiği yetke alanıdır. İnsana Tanrı tarafından bir yetke alanı olarak verili olan mülkiyet öncelikle bir ödev biçiminde insanlara sunulur. Bu ödevde göre mülkiyet sahibi insanların, mülk edindikleri toprak parçasını işleyip geliştirmekle yükümlü olduklarını ifade eder. Bu yükümlülük sayesinde ki insanlar emek vererek üzerinde çalıştıkları toprağı mülk edinme hakkını kazanırlar. Yani Locke'un mülkiyet anlayışında ödev ve hak özdeştir, mülk sahibi olan insanın ödevi aynı zamanda onun hakkıdır da.

Ancak Copleston, Locke'un bunu öne sürerek Tanrı'nın varlığını tamamen insanın zihinsel bir faaliyetine yaslamadığını öne sürer. Çünkü Tanrı'nın bildirilmiş gerçeklikleri us tarafından ideler haline getirilseler de usu aşan ve Tanrı tarafından bildirilmedikçe usun onları bilemeyeceğı bir üstünlüğe sahiplerdir. Copleston, Locke'un Tanrı tarafından bildirilmeyenlerin bilgiye konu olamayacağına dair Ortaçağ ayrımını sürdürdüğünü öne sürer.(Copleston, 1998:a:, s. 127)

"Bu yüzden Tanrı, toprağa boyun eğdirmeyi emrettiğinde, mülk edinmeyi sağlayacak yetkiyi de beraberinde vermiş oldu. Böylece emek ve üzerinde çalışılacak maddeleri zorunlu kılan insani yaşam durumu, zorunlu olarak, özel sahiplenmeleri doğurmuştur." (Locke, 2004:b, s. 32)

Tanrı bütün insanları özgür ve eşit yaratmıştır. Bunun en açık görünümü ise doğa yasasında mevcuttur, doğa yasası bakımından her insanın mülk edinme ve korunma hakkı vardır. Locke tıpkı Tanrının varlığının ispatlanabilir olduğunu düşündüğü gibi, Tanrının varlığının kanıtı olarak görülebilecek doğa yasalarının da kanıtlanabilir olduğunu düşündüğünü ve bunları matematik idelerle aynı pekinlikte gördüğünden yukarıda bahsetmiştik. Strauss'a göre, Locke'un Doğa yasası:

"Tanrının iradesinin bir ilanıdır. O insanda "Tanrının sesi'dir. Bu yüzden "Tanrı'nın yasası" veya "ilahî yasa" ve hatta "ebedî yasa" olarak adlandırılabilir; o "en yüksek yasadır". O, Tanrının sadece bilfiil yasası değildir. Bir yasa olabilmesi için Tanrının yasası olarak bilinmek zorundadır." (Strauss, 2011:, s. 237)

Strauss'a göre Locke'un Tanrı anlayışı insana tamamiyle pozitif olan bazı yasalar vahyetmiştir. Ancak Locke'un burada bir zorlukla karşılaştığını düşünür. İnsanı, insan olmaktan dolayı yükümlü kılan doğa yasası ile *İncil*'de vahyedilmiş ve Hristiyanları yükümlü kılan yasa arasındaki fark korunmaya devam etmiştir. Bu durum doğa yasası kavramını tehlikeye atarmış gibi görünse de Strauss, Locke'un bu sorunu aşmayı başardığını öne sürer. Locke bu sorunu "Tanrının doğruculuğu, onun vahyettiği doğruluğunun bir delilidir" gerçeğiyle aşmıştır. Burada doğa yasasından türeyen akıl, *İncil*'in vahyin mükemmel belgesi olduğunu ispat edebilir. *İncil* insanların ruhlarının sonsuza dek yaşayacağını öğrettiği için, doğa yasasından türeyen akıl da ahlakın doğru zeminini bu sayede bulabilir. Yani aslında Locke'a göre, doğa yasasının kendisi, burada *İncil*'in yasası ile bir ve aynı hale gelir: "Doğa yasasının bütünü sadece *Yeni Ahit*'te mevcuttur ve orada mükemmel bir açıklık ve sadelik içinde bulunmaktadır." (Strauss, 2011:, s. 239)

Sonuç olarak Tanrının kendini gösterdiği çeşitli ideler üzerinden kurulan Tanrı tözü, Locke düşüncesinde kendisini doğa yasasının ilkeleri biçiminde bize sunmaktadır. Locke’a göre bu kurallara “uyulması, insanlık için en yüksek dereceli zorunluluktur ve azami dikkatimizin, uygulamalarımızın ve çalışma gücümüzün, bunları aramaya ve gerçekleştirmeye yönelmesi gerekir.” (Locke, 1998:, s. 51) İnsanoğlu tarafından aranması gereken ve kendini doğa yasası biçiminde gösteren hakların en temelinde de mülkiyet hakkı gelir. Yani mülkiyet hakkı ile Locke Tanrı idesini doğa yasasına bağlayarak siyaset felsefesinin temelinde de yer alacak olan mülkiyet düşüncesine politik teoloji içerisinde bir dayanak sağlamış olur. İnsanlar bu durumda tanıtlamalı bir töz olan Tanrıyı, en temel doğal hak sınıfında görülen mülkiyet hakkında bir ide olarak algılayabilirler. Çünkü dünya zaten Locke’a göre Tanrının insanlığa mülk edinip geliştirmeleri için sunmuş olduğu bir yetke alanıdır.²⁵ Dolayısıyla dünya üzerindeki topraklar insanoğlunun mülk edinip koruması ve geliştirmesi gereken yerlerdir.²⁶ Elbette burada Tanrıyı doğa yasası ile ve en temel doğa yasası olan mülkiyet ile bir arada değerlendirme düşüncesi Tanrının varlığı dışında bir ihtimalin kabulünü olanaksız kılar. Toplumsal düzenin temelinde yer alan mülkiyet ve onun üzerinde temellenen yasalar bu durumda geçersiz kalacağından, *Hoşgörü Üzerine Mektup* eserinde Locke’un tanrıtanımazlığı hoşgörememesi,²⁷ filozofun

²⁵ Locke Püriten mezhebine mensuptur. Püritenler İngiltere’den Kuzey Amerika’ya koloniler halinde gitmişlerdir. Bu kolonilerden ilkinde yer alan kırkiki kişi, aralarında ve kendilerini taşıyan geminin adını verdikleri *Mayflower* sözleşmesi yaparlar. Bu sözleşme Püriten mezhebinin teolojik ilkeleri çevresinde kaleme alınmıştır. Sözleşmede Tanrı’nın kendilerine vermiş olduğu bir görev olarak o topraklara gidildiği ve o toprakların gene Tanrı’nın ödevine uygun bir biçimde değiştirileceği öncelikle taahhüt edilir. (“Mayflower Compact”, 2015:) İlk giden koloni, açlıktan ölmek üzereyken kendilerine mısır ekimini öğreten Kızılderili sayesinde hayatta kalmış ve o Kızılderili’yi Püriten inancına göre Tanrı’nın kendisini onlara gösterdiği bir biçimi olarak yorumlamışlardır, *Thanksgiving Day* olarak kutlanan gün, Tanrı’nın kendilerine sunduğunu düşündükleri bu mucizenin kutlanmasıdır. (Judy, 2014:)

²⁶ Locke’un sömürgecilik ile ilişkisi bir sonraki kısımda ele alınacaktır.

²⁷ “Tanrı’nın mevcudiyetini inkâr edenlerin de hoşgörülmemeleri gerekir. İnsan toplumunun bağlarını oluşturan sözler, akitler ve yeminler bir ateist üzerinde hiçbir etki yaratmaz. Düşüncede bile olsa, Tanrı’yı işin içinden çıkarmak, herşeyin dağılıp çözülmesine yol açar.” (Locke, 1998:, s. 57)

bilgi kuramında bir ide olarak varlığını kanıtladığı Tanrı ile mülkiyet arasında kurduğu sıkı ilişkinin bir göstergesidir.

Locke, *İkinci İnceleme*'nin başında tüm insanlığın doğal durumda sürekli bir savaş halinde olduğu, bu nedenle de bu doğal savaş halini düzenleyebilmek adına dünyadaki tüm hükümetlerin güç ve şiddet ürünü olduklarını öne süren Robert Filmer'ci tezlere karşı olduğunu ifade eder. Locke, farklı bir siyasal örgütlenme ve devlet biçimi önerir. Locke'a göre siyasal iktidar paternalist bir ilişkinin devlete uyarlanması, lordun kölesi ya da amirin memuru arasındaki hiyerarşik ilişkilerden türetilemez. Bu ilişki biçimleri toplumu oluşturan uyrukları monark karşısında değersizleştirmişlerdir. Locke siyasal iktidarı, devamlı savaş halindeki uyrukların kılıç zoru ile idare edilmesi gerektiği argümanı üzerinden değil, mülkiyet üzerinden temellendirir.

"O zaman siyasal iktidarı ben, mülkiyeti düzenlemek ve korumak için ölüm cezası dahil diğer bütün daha hafif cezaları da içeren yasa yapma hakkı ve toplumun gücünü, bu yasaların uygulanması ve devletin dışarıdan gelecek zararlara karşı savunulması yönünde kullanma hakkı olarak alıyorum. Elbette ki bütün bunlar sadece kamu yararı için yapılmış olmalıdır." Locke'ta doğa durumu bir özgürlük durumudur: "mülkleriyle kişilikleri üzerinde uygun olduğunu düşündükleri biçimde tasarrufta bulunmaya yarayan yetkin bir özgürlük durumudur."(Locke, 2004:b, s. 3-5)

Locke'a göre devlet, toplumun üyelerinin mülkiyetlerine el koyamaz. Ancak devlet, mülkiyetler ve genel olarak mülk edinme düzeninin ayakta durması adına toplumun üyeleri için gerekli olan kaynakları da onlara sağlamakla yükümlüdür. Herkes servetinin korunması ve güvenli bir ortamda servetini artırma olanaklarının yaratılması için, devletin sağladığı bu organizasyonun karşılığı olan bedeli yani vergilerini ödemekle yükümlüdür.

Locke *İncil*'den alıntıladığı biçimde yeryüzü Davut'un çocuklarına verilmiştir der. "Ancak burada yeryüzünün Tanrı tarafından Âdem'e ve Âdem'in torunlarına ortak olarak

verildiği kabul edildiğinde bu ortaklıktan nasıl olur da bireysel mülkiyeti türetmek mümkün olabilir?” diye sorar. Locke için bu soruya yanıt bulmanın bir diğer yolu da varsayımı değiştirmektir. Bu durumda da tanrı dünyayı Âdem’i ve onun torunlarını dışlayacak biçimde belirli kişilerin mülkiyetine vermiştir dememiz gerekir. Ancak, argüman böyle koyulduğunda da bu kez monark ya da monark kabilinden belirli iktidar odakları dışında kimsenin mülkiyete sahip olabilmesi mümkün olmaz. Locke, Tanrının insanoğluna ortaklaşa bir mülkiyet olarak sunduğu dünyanın açık ve yazılı bir anlaşma olmaksızın nasıl paylaşıldığını anlatmaya çabalayacaktır.

Hobbes’ta devlet özel mülkiyeti öncelerken ve özel mülkiyetin oluşmasının bir ön koşuluysen Locke’ta bu ilişkinin değiştiği görülür. Locke birlikte yaşamaya dair sözel bir doğal hukukun hâkim olduğunu düşündüğü doğa durumunda da mülkiyetin olduğunu düşünmektedir. Yani Locke için özel mülkiyetin tarihi, devletlerin tarihinden daha eskidir ve devletleri önceler. Locke için mülkiyetin, tanrısal buyruğun sivil haklarla bir araya getirilen bir biçimi olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü Locke’a göre doğa Tanrının yarım bıraktığı yaratıcı faaliyetidir. Bu doğa insana ıslah edip zenginleştirmeleri için bir ödev olarak sunulmuştur. İnsan ancak Tanrının kendine sunduğu bu doğal zenginliği ıslah edip verimli kılabilirdiği oranda onun üzerinde hak iddia edebilmektedir. Locke’çu mülkiyet mantığında Tanrının ödev olarak insanlığa sunduğu dünyanın tüm doğal güzellikleri, toplumsal hayatta insanların bir toprak parçası üzerinde hak iddia edebilmelerinin de dayanağı olmaktadır. Locke’un oy çoğunluğuna dayalı sözleşme ile kurulmasını uygun bulduğu devletin kuruluş maksadı da, yukarıdaki ödevi yerine getirmek için dağıtılan hakların ve genel olarak mülkiyet düzeninin kendisinin kusursuz bir biçimde işleyebilmesi için yasama kurumlarını, yargıçları ve en genel anlamda hukuk disiplinini kurup ayakta tutacak güvenlik adına bir siyasal otorite ihtiyacıdır.

Zorunlu olması bir yana, Locke için özel sahiplenme ya da mülkiyet, insanlığın geri kalanına faydalı olduğu sürece desteklenmelidir. Hatta kimi görüşlerinde Locke, özel mülkiyetin sömürgeciliğe dek yayılmasını meşru görür ve savunur. *İkinci İnceleme*’de Locke, ortak mülkiyet altındaki toprakların, özel mülkiyet tarafından işlenen topraklara

göre daha verimsiz olduğunu sıklıkla vurgular. Bu vurgularında Amerika kıtasındaki uluslardan da sıklıkla bahseder. Locke'un bu görüşlerinden kendi döneminde Amerika'ya gerçekleştirilen sömürgeci seyahatleri ve yeni kıtayı sömürgeleştirme girişimlerini meşru kılmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Bu çabası için kullandığı temel argüman Tanrının buyruğudur. Tanrı insanlardan mülk edindikleri toprağı emekleri ile dönüştürmelerini yani işleyip verimli hale getirmelerini istemiştir. Oysa Amerika'nın uçsuz bucaksız toprakları verimsiz bir biçimde durmaktadır.

"Doğa bu ulusları en az başka halklar kadar cömertçe, bol erzakla donatmıştır. Yani doğa bunları bereketli biçimde yiyecek, elbise ve eğlence sunmaya uygun üretim yapabilecek verimli bir toprakla donatmıştır. Ancak bunlar bu toprağı emekle ıslah etme eksikliği nedeniyle, kullandığımız kolaylıkların yüzde birine bile sahip değildirler." (Locke, 2004:b, s. 37)

Görüldüğü gibi Locke için emeğin toprak üzerinde gerçekleştirdiği dönüşüm ve verimlilik, sömürgeci faaliyetlerin meşru zeminini yaratmaktadır. Ancak Locke şu noktayı atlamaktadır; sömürgecilerin Amerikan uluslarının topraklarını kendilerine göre "ıslah" ederken kullandıkları emek kendi emeklerinden ziyade köle emeği olmuştur. Locke köleciliği *İkinci İnceleme*'nin başında reddetse de, Amerikan uluslarının topraklarına el koyarken öne sürülen "ıslah etme" gerekçesinde fiili gerçekleştiren emek büyük çoğunlukla köle emeğine dayanmaktadır. Locke'un *İkinci İnceleme*'nin henüz birinci bölümünde köleliği reddeden satırlarına Susan Buck-Morss eleştirel bir yaklaşım getirir. Buck-Morss'a göre Locke, bu satırları yazarken Yeni Dünya'nın plantasyonlarındaki siyah köleleri kast etmemektedir. Burada kullanılan kölelik, Buck-Morss'a göre dönemin Britanya parlamentosunda yürütülen anayasa tartışmalarında legal tiranlığın bir metaforu olarak kullanılmaktadır.(Buck-Morss, 2000:, s. 826)²⁸ Kaldı ki Locke aynı zamanda

²⁸ Buck-Morss köle emeğinin Locke'un sözleşme anlayışının dışında tutulmasını şöyle değerlendirir: "Ev içi (*Oikos*) emeğinin toplumsal sözleşme kuranın dışında tutulması bu ikili bakışı olanaklı kılar. Britanya liberalizmi özel mülkiyetin korunması anlamına gelir ve köleler de

Britanya'nın Carolina bölgesindeki kolonyal siyasetini idare eden Royal Afrika Şirketi'nin de ortaklarındandır.²⁹

Locke kölelik ve efendilik meselesini ele alırken, efendi ile köle arasında fetihçi ve esir arasındaki ilişkiye benzer bir ilişki olduğundan söz eder:

"Kölelik durumu, meşru bir fetihçi ile bir esir arasında, savaş durumunun sürmesinden başka bir şey değildir. Çünkü onların arasına bir kez anlaşma girerse ve bir tarafta sınırlanmış bir iktidar ve diğer tarafta itaat için bir anlaşmaya varılırsa savaş durumu ve kölelik anlaşma sürdüğü sürece kesilir." (Locke, 2004:b, s. 22)

Görüleceği üzere Locke, tıpkı Buck-Morss'un da ifade ettiği gibi, köle derken bir efendinin plantasyonlarında çalışmak zorunda kalan ve hayatta kalmak adına onunla böylesi bir anlaşmaya giren siyah köleden bahsetmez. Locke'un kölelik olarak adlandırdığı durum sadece bir anlaşmanın olmadığı bir tarafın diğerini kılıç zoruyla iktidarı altına aldığı durumları yansıtmaktadır. Bunun dışında efendinin köleyi anlaşmalar gereği öldürme hakkının olmaması ve bedensel bir zararda kölenin özgürleşecek olması bu ilişkiyi Locke'un köle ilişkisi olarak adlandırmamasının gerekçesidir.

Locke, efendi adına çalışan kölenin emeğinin karşılığında ortaya çıkan ürünün kimin olacağı sorusunu ise kölelik üzerine görüşlerine uygun bir biçimde yanıtlar. Locke'a göre kölelik ancak kılıç zoruyla birinin diğerini üzerinde iktidar kurmasıyla ortaya çıkan bir durumdur. Dolayısıyla efendisi için plantasyonlarda çalışan köle, yapmış olduğu

özel mülkiyete dâhildir. Köleler ev için emek statüsünde değerlendirildikleri sürece, bu yasal çerçevede bir varlık kazanırlar." (Buck-Morss, 2000:, s. 827)

²⁹ Locke aynı zamanda, Mart 1772'de Shaftesbury Kont'u seçilen Ashley ile çok yakındır. Kontluğu süresince onun sekreterliğini yapmış, ardından da Ticaret ve Plantasyon Konseyi'nde görev almaya başlamıştır. (Milton, 1994:, ss. 10–12) 17.yy İngiliz politik ortamı içerisinde geleneksel toprak sahipliği iktidarına ve kral otoritesine karşı tavır alan Whig'ler arasında en önde gelen isimlerden olan Kont Ashley, II. Charles tarafından Hollanda'ya sürgün edildiğinde Locke kendisini yalnız bırakmamış ve hastalığının son dönemlerinde bile *Deneme* üzerinde birlikte çalışmışlardır. Ayrıntılar için bkz. (Laslett, 1988:, ss. 25–37)

anlaşmanın karşılığında emeğini efendisine vermektedir ve Locke'a göre köle olarak kabul edilemez. Burada emek konusunda zamansal öncelik ve sonralığı devreye sokarak Locke, efendinin hizmetlinin, tarlasındaki hayvanın ve zahiri olarak kendi mülkünde üreten tüm canlıların emeklerinin ürününe de sahip olduğunu söyler. Her şeyin sahibidir, çünkü bunların gerçekleşebileceği ortamı öncesinde kendi emeği ile kuran kişidir efendi:

"atımın ısırılmış olduğu otlar, hizmetlimin kesmiş olduğu çimenler; herhangi bir yerde kazmış olduğum maden filizi; başka birinin onayı ya da rızası olmaksızın mülkiyetim olur. Bana ait olan emek, bu şeyleri içinde bulundukları müşterek durumdan çıkararak, mülkiyetimi onlar içine yerleştirmiş bulunmaktadır."(Locke, 2004:b, s. 28)

Bu mülk edinme prensibi Locke açısından hem medeni durum, hem de doğa durumu için geçerlidir. Hatta liberal düşünürlerce mülk edinmenin bu prensibi ve medeni durumda neden yeniden dağıtım ilkesinin işlemediği tartışma konusudur. 19. yüzyılda yaşamış olan liberal teorisyenlerden James Tully, *A Discourse on Property: John Locke and Adversaries* başlıklı eserinde John Locke'un mülk edinme prensibinde, doğa durumu ile sözleşmeye bağlı sivil durum arasında bir süreklilik öne sürülemeyeceğini iddia eder. Tully'nin Locke yorumuna göre, sözleşme ile sivil topluma dahil olmuş her insan, o topluluğun pozitif hukukunun kendine çizdiği mülkiyet sınırları dışında başka bir mülkiyet hakkına sahip olamaz. (akt. Waldron, 2010:, s. 120) Tully bu yoruma ulaşabilmek için *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*'den kendi iddiasını destekleyen altı paragraf öne sürmüştür. Waldron ise Locke'tan alınan bu altı paragrafın arasında çelişik ifadelerin bulunduğunu söyler. Waldron'a göre Locke zaten eserini kati bir çelişmezlik ilkesi etrafında örmediğinden onun yazınında bu tip çelişiklere rastlamak olanaklıdır. Bu çelişkilerin en başında da Locke'un mülkiyetin düzenlenmesi ile haczini ve yeniden dağıtımını birbirlerinden ayırmaya çalışırken büyük bir sıkıntıya düşmesi tüm bunları yasakoyucuya devretmesidir. (Waldron, 2010:, s. 127) Dolayısıyla belirtmek gerekir ki Locke için, doğal durum ve sivil durum arasındaki ayırım, bir yasalılık ve yasadışı durum

ayrımı değildir. Locke’a göre tüm haklar ister doğal ister sivil olsun her zaman toplumun merhamet ilkesine ve gereksinimlerin taleplerine bağlıdır.

Locke’ta Doğa Durumu Öğretisi ve Mülk Ediniminin Güvencesi Olarak Devlet

“Devlet, bana göre, sadece kendi sivil çıkarlarını tedarik etmek, korumak ve geliştirmek için teşkil edilmiş bir insan toplumdur. Sözünü ettiğim sivil çıkarlar, hayat, özgürlük, sağlık ve bedenin dinlenmesi ve para, araziler, evler, eşyalar ve benzeri dışsal şeylerin mülkiyetidir.” (Locke, 1998:, s. 16)

Locke’a göre doğa durumu bir yasadızlık durumu değildir. Doğal durumdaki özgürlüğün sınırlarını belirleyen yasalar mevcuttur. Locke bu yasaları doğa yasaları ve aklın yasaları olarak tanımlar. Doğal durumda doğa yasalarının aklın yasaları ile özdeş olduğunu belirtir. Yani doğal durumdaki özgürlük her istediğini yapabilme yetkisini vermez. Locke için yasadız bir durum söz konusu değildir. Bu da onun için yeni bir iktidar kavrayışını betimleme olanağı ortaya çıkarır.

Locke insanoğlunun Âdem ve Havva'dan bu yana yasalarla birlikte yaşadığından bahseder. İster paternalist isterse de parentalist olsun, baba ya da aile hükümetlerinin her biçimi, ilk ortaya çıktıkları anda hem doğa yasasının hükümlerine tabi olurlar hem de bu yasayı kendi çocuklarına uygularlar. Locke, çağdaşlarının sıklıkla kullanmaktan kaçınmadıkları, baba-monark ve aile-devlet analogilerini eleştirmektedir. Locke'a göre bu paternal iktidar söylemi ebeveynlerin çocuklar üzerindeki iktidarını yalnızca erkeğin iktidarı olarak görmektedir. Oysa kadınlar da çocuklarının üzerinde belirleyici olan öznelerdir. Bu durumda Locke, iktidarı tanımlarken kullanılan paternal iktidar yerine parental iktidar tanımının daha doğru olabileceğini söyler.

Dolayısıyla Locke için, toplumsal yaşamın ve insani varoluşun yasallık dışında bir varlığı yoktur. İster doğa yasaları isterse de uygar yasalar olsun insanoğlu, normatif yasaların olmadığı bir toplulukta kendi varlıksal bütünlüğünü koruyamaz. Özgürlüğü, kendi bütünsel varlığını korumak ve şiddet yoluyla başkasının iktidarına teslim olmamak olarak tanımlayan Locke için yasallığın olmadığı yerde özgürlükten söz etmemiz mümkün olamaz:

"Hürriyet bize söylendiği gibi, herkesin dilediğini yapabilme özgürlüğü demek değildir (Çünkü diğer bir kişinin keyfi, kişi üzerinde tahakküm ettiği sürece kim özgür olabilirdi?); hürriyet, kişiliğini, eylemlerini, servetini ve tüm mülkiyetini, hükmü altında olduğu yasaların izin verdiği sınırlar içinde, dilediği gibi özgürce düzenlemek ve yönetmek; başkasının keyfi iradesine tabi olmamak; kendi iradesinin hedeflerini özgürce takip etmektir." (Locke, 2004:b, s. 48)

Burada özgürlükle mülkiyetin korunumu ve mülk edinme hakkı özdeşleşir. Locke toplumu aile ilişkisinin içerisinden türetme geleneğini sürdürür. Karı-koca arasındaki ilişkiyi toplumsallaşmanın ilk biçimi olarak tanımladıktan sonra uygar toplumun bu çekirdekten nasıl türediğini anlatır:³⁰

³⁰ Uygar toplumda aile kurumunun bir “kurgu” olarak tanımlanabilmesinde şüphesiz Locke'un payı büyüktür. Evliliğe dayalı toplumların erkek ve kadın arasındaki anlaşma temelinde kurulduğunu söyleyen Locke'a göre, bu anlaşmanın en temel maddesi ise türün devamını sağlayacak olan üreme koşullarını yaratmaktır. Üreme ve ona bağlı olarak türsel devam prensibine dayandığı için aile, doğum bittikten sonra da varlığını sürdürmekte ve türün devamı için yeni nesillere uygun yaşam koşulları sağlamaktadır. Bu koşulları sağlamanın önemli bir gereği de mülkiyet edinmektir. Ortak amaçlar doğrultusunda mal birikimi sağlamak her ailenin varoluş nedenlerinden biridir ve toplumsal yapı da bu mal birikimine olanak verecek şekilde örgütlenmeli, yasalarını buna uygun kaleme almalıdır. Karı ve koca her ne kadar ortak hedeflere sahip olsalar da bakış açılarının farklılığına da değinir Locke. Varolan amacı yerine getirmek için farklı edimsellikler öneren iki kişi arasında itilaf olması durumunda kararı verecek olanın gücü elinde bulunduran muktedit olacağını belirten Locke, bu gibi durumlarda erkeği karar verici olarak tayin eder. Ancak erkeğin bu hakkı sadece ailenin mülkiyete dair vereceği kararlarda geçerlidir, kadın üzerinde bu hak dışında herhangi bir iktidarı yoktur: "Ancak bu yönetim, karı-kocanın, sadece

"İlk toplum, erkek ve karısı arasındaydı. Bu ilk toplum, ebeveynlerle çocuklar arasındaki toplumu başlattı. Ebeveynlerle çocuklar arasındaki topluma, zamanla efendi ile hizmetli arasındaki toplum eklendi. Birbirleriyle karşılaşma olasılığı olan bütün bu toplumlar, genellikle karşılaşılarak tek bir aile oluşturdular." (Locke, 2004:b, s. 65)

Paternalist iktidar anlayışlarının monarkın aile içerisindeki Baba'dan türetmesini sorunlu bulan Locke, monarkın sahip olduğu iktidar ve temsil ettiği irade bakımından aile babasından çok daha geniş yetkilerle donatılmış olduğunu belirtir:

"Bu aile ki, düzeni, görevleri ve nüfusu bakımından küçük bir devletle belirli benzerlikler taşısa da, hem kurumları, iktidarı ve hem de amacı bakımından devletten oldukça farklıdır. Aile bir monarşi olarak ve aile babası (*paterfamilias*) da aile içindeki mutlak monark olarak düşünölmek zorundaysa, daha önce söylenenlerle açıklanmış olduğu gibi, ailenin yöneticisi, iktidara tabi olan birkaç kişi üzerinde hem süre hem de boyut bakımından, oldukça belirgin ve farklı biçimde sınırlanmış bir iktidara sahip olduğundan, mutlak monarşi de sadece parçalanmış ve kısa süreli iktidara sahip olacaktır... Ailenin yöneticisi ailedekilerin herhangi biri üzerinde yaşam ve ölüme ilişkin bir yasama iktidarına sahip değildir. Ailenin hiçbir üyesi de, ailenin hanımının,

ortak olan çıkarlarına ve mülkiyetlerine ilişkindir; sözleşme gereği, kadına özgü kılınmış haklar üzerinde, kadının tam ve özgür bir tasarruf hakkına sahip olmasına olanak tanır; kocaya karısının yaşamı üzerinde, karısının, kocasının hayatı üzerinde sahip olduğundan fazla bir iktidar vermez. Kocanın iktidarı, mutlak bir monarkın iktidarından öylesine uzaktır ki, kadın birçok durumda, doğal hak ya da aralarındaki sözleşmenin ki bu sözleşme, doğa durumunda kendileri tarafından yapılmış olabileceği gibi, yaşadıkları ülkenin gelenekleri ya da yasaları tarafından da yapılmış olabilir- izin vermesi halinde kocasından ayrılma özgürlüğüne sahiptir." (Locke, 2004: s. 68)

ailenin yöneticisi kadar sahip olduğu iktidardan daha fazlasına sahip değildir." (Locke, 2004:b, s. 70)

Dolayısıyla Locke, siyasal toplum dediğı ve doğa durumunun dışında yasama iktidarı ve hükümete sahip olarak toplumsallaşmış bir insan topluluğunu imlediğı tanımın aile iktidarından farklı olduğunu iddia eder. Siyasal toplumu oluşturan süreçlerin başında da insanların toplum içerisinde akli olana uymayarak yanlış yapanları cezalandırma hakları olduğunu ileri sürer Locke. Bu cezalandırma hakkı, tıpkı tüm insanlığa bahşedilmiş olan mülkiyet hakkı gibi Tanrı tarafından sunulmuş bir haktır. İşte siyasal toplumu bir gereklilik olarak insanoğlunun önüne çıkaran da bu yargılama hakkının adil ve tüm toplumu kapsayacak bir biçimde kullanımının imkânlarını sağlama ihtiyacıdır. Doğa durumunda herkesin yanlış olan karşısında kendi yargıçlığına soyunduğı bir durumdan yasama gücünün ve yargıçların kararlarına dair güvenin sağlandığı, mülkiyet hakkının herkesi kapsayacak bir biçimde genel bir otorite tarafından korunduğı durumun adıdır siyasal toplum:

"Ancak mülkiyeti koruma ve toplumdaki bütün suçları cezalandırma iktidarına sahip olmayan hiçbir siyasal toplum var olamayacağından ve varlığını sürdüremeyeceğinden, sadece ve sadece, her bir üyenin, doğal iktidarını terk ettiğı ve bu iktidarını, korunma için toplum tarafından oluşturulan yasaya başvurudan dışlamayan, bir topluluğun ellerine bıraktığı durumda siyasal toplum vardır." (Locke, 2004:b, s. 71)

Locke'a göre ancak bu koşullarda siyasal toplumdan söz etmek mümkündür. Siyasal toplumun tesis edilmesiyle birlikte toplumun her bir üyesi kendi tikel yargılarını dışarıda bırakacak ve siyasi iradenin oluşturduğu sürekliliğe sahip olan kurumlar her tür ihtilafta bağımsız hakemler olarak yargılama yapacaklardır. Böylece, topluma karşı ve diğer bireylere karşı suç işlemiş olan toplumun üyesinin cezasına karar verenler, bu sürekli kurumlara seçim yoluyla atanan bağımsız yargıçlar olacaklar ve tüm kararlarını da yasanın koymuş olduğu yaptırımlara göre vereceklerdir. Locke bu noktada hukuki olan ile siyasal olanı bir araya getirme, devleti hukuki yaptırımların hem kurucusu hem de sürdürücüsü

olarak görme eğilimi taşımaktadır. Böylece devlet, özellikle yasama ve yargı erklerini elinde bulundurması nedeniyle temelde bireyin doğadan getirdiği haklarını güvence altına alan ve ceza verilmesi gerektiği durumlarda da ceza verme ehliyetinin tek sahibi olarak bu cezaya karar veren bir siyasi organ olarak tasvir edilir:

"Böylece devlet, herhangi bir üyesine, bu toplumun üyesi olmayan herhangi biri tarafından verilen zararları cezalandırma iktidarına olduğu kadar (ki bu savaş ve barış iktidarındır), bu toplumun üyeleri arasında işlenmiş olan çeşitli suçlara, üyelerin uygun olduğunu düşündükleri cezanın ne olacağını (ki bu yasama iktidarındır) belirleyen bir iktidara da sahip hale gelir. Bütün bu iktidarlara, bu toplumun tüm üyelerinin mülkiyetini, mümkün olduğunca korumak içindir." (Locke, 2004:b, s. 72)

Görülmektedir ki, bir siyasal bütün olarak devletin varlık nedeni en temelde bireysel hakları, esas olarak da mülkiyeti korumaktır. Doğa durumundan sivil duruma geçmeyi kabul eden her kişi, doğa durumunda sahip olduğu bireysel yargılama erkini de siyasal topluma devretmeyi kabul etmiş sayılır. Dolayısıyla kişi, kendisine gelecek tehditlere karşı korunmak için şiddet kullanma hakkını devlete devrettiği gibi, kendisinden talep edildiğinde, kendi gücünü kullanma hakkını topluma yönelecek tehditlerde devlete vermeyi kabul eder:

"Dolayısıyla her bir kişinin, doğa yasasını yürütme iktidarını terk etmesi ve bu iktidarını kamuya bırakması yoluyla, belirli bir sayıdaki insanın, bir toplum içinde birleştikleri her durumda, siyasal ya da sivil toplum vardır ve sadece bu durumlarda siyasal ya da sivil bir toplum vardır." (Locke, 2004:b, s. 71)

Görülmektedir ki Locke için yasama, yürütme ve yargı erklerinin bütününe denk gelen siyasal toplum tanımlaması aynı zamanda doğal durum karşısındaki sivil durumun

yönetmel yanını temsil eder ve sivil duruma geöiş için olmazsa olmazdır. Dolayısıyla sivil toplum durumunda, doğal durumda her insanın kendi yargıcı olmasının getireceği uyumsuzlukları ve zarara uğrayan ile uğratan arasında meydana gelebilecek anlaşmazlıkları çözümleyecek, toplumun her kesiminin itaat ettiği bir üst otorite olması gerekir. Ancak bu üst otorite Locke'a göre, Hobbes'un dile getirdiği gibi mutlak irade sahibi bir monark olamaz, çünkü mutlak monarkın hükümlanlığı altında da keyfi kararlar yaşanabileceğinden, doğa durumundaki koşullara dönüş olasıdır:

"Mutlak monarkın bütün iktidarlara; yani yasama ve yürütme iktidamlarının her ikisine birden tek başına sahip olduğu varsayıldığından, kararlarıyla, presten ya da prensin emirlerinden kaynaklanan zararı ya da rahatsızlığı gidermesi ya da onarması umulan, adaletli ve tarafsız biçimde karar verme yetkisine sahip bir yargıç yoktur ve hiç kimseye, herhangi bir makama başvuru yolu açık değildir. Bu yüzden, Çar olarak ya da Büyük Senyör olarak adlandırılmasına rağmen ya da nasıl isterseniz öyle adlandırın, bu tür bir insan, insanoğlunun geriye kalanıyla olduğu kadar, hükümlanlığı altında yaşayanlara da doğa durumundadır. Çünkü aralarındaki hak uzlaşmazlığı konusunda karar verecek, yeryüzünde başvurabilecekleri ortak yargıçları ve sabit kuralları olmayan herhangi iki insan, nerede olurlarsa olsunlar, bu kişiler, halen doğa durumunda ve doğa durumunun mahsurları altındadırlar." (Locke, 2004:b:, s. 75)

Ancak Locke doğa durumunun başka bir biçimi olarak tanımladığı bu durumun gene de doğa durumundan farklı olduğunu belirtir. Monarkın mutlak iradesine teslim olunmuş bir sivil durum Locke'a göre doğa durumundan bile kötüdür; çünkü doğa durumunda hakları konusunda yargılama yetkisi kendinde bulunan özne, bu sayede gücü sayesinde haklarını ve mülkiyetini koruyabiliyorken, şimdi mülkiyetine monarkın iradesi tarafından el koyulduğu durumlarda bile başvurabileceği bir yargı erkine sahip olmamakla kalmamış

kendi haklarını savunması da engellendiğinden tamamen doğa durumunun da gerisinde kalmış gözükmetedir.

Locke'a göre mutlak iktidarı savunanlar ve özellikle Hobbes, mutlak iktidarın insanlığı yücelteceğini düşünerek yukarıda dile getirilen sorunları görmezden gelmişlerdir:

"Mutlak iktidarın insanın kanını temizlediğini ve insanın aşağılığını düzelttiğini düşünen birinin, tam tersine ikna edilmesi için sadece mutlak iktidarın tarihini ya da başka bir çağı okuması yeterlidir, kılıç mutlak iktidarı sorgulamaya kalkışan herkesi, derhal sessiz hale getirecektir." (Locke, 2004:b:, s. 75)

Locke mutlak iktidarın zararları hususunda son olarak kendisine karşı ortaya konan argümanlardan birine yer verir. Bu argümanın sahiplerine göre mutlak monarşi altında da yasama ve yargı erklerine yer verilebilmektedir ve hukuki ihtilaf durumunda bu organlara başvurmak pekâlâ mümkündür. Locke, burada yargı erki olarak ortaya konanın tamamen mutlak monarka bağlı olduğunu dile getirir. Monarkın nihai amacı kendi iktidarının gücü ve sürekliliği olduğundan, verilecek yargı kararları ya da yasamanın belirleyeceği yasalar da monarkın gücünü koruma ilkesine uygun bir biçimde tasarlanacaktır. Yani mutlak monarşi altındaki yasalar ve yargı erki aslında bir organ olarak monarkın ve monarka yakın olan çıkar gruplarının hizmetinde olmak durumundadır. Monarkın kendi çıkarının toplumun genel çıkarı ya da bireylerin uğradığı haksızlıkların telafisi için verilmesi gereken kararlarla kesiştiği durumlar olsa da, Locke böyle durumlarda verilmiş doğru yargıların da tıpkı bir çiftlikte kendi yararına çalışan hayvanlara zarar vermektan sakınan çiftlik sahibinin vermiş olduğu karar gibi kendi çıkarı düşünülerek verilmiş kararlar olduğunu söyler. Belirtmek gerekir ki, Locke her ne kadar doğal durumu mutlak monarkın iktidarı altındaki bir sivil durum karşısında yüceltse de, sivil durum ile doğal durumun eşit koşullar olduğunu düşünmez:

"Meğer ki herhangi biri, doğa durumuyla sivil toplumun bir ve aynı şeyler olduğunu söylemesin. Ki ben hiçbir zaman bunu kabul edecek

kadar ileriye giden bir anarşi hamisi bulabilmiş değilim." (Locke, 2004:b:, s. 79)

Locke, siyasal toplum derken, sivil toplumda bir araya gelmiş insan topluluğunun, siyasal yönetime dair bir oydaşıma vararak kendilerine uygun yönetimi belirlemelerini kasteder. Dolayısıyla sivil durumda bir araya gelmiş olan insanların, çoğunluğunun tercihleri, siyasal toplumun da yönetsel anlamdaki kararlarını belirler Locke'a göre. Locke bu noktada siyasal toplum içerisindeki çoğunluğun tercihlerini, ya da oy çokluğunu önemsemektedir:

"Belirli bir sayıdaki insan topluluğu, her bireyin onayı ile oluşturulduklarından, bunlar, topluluğu, bir bütün olarak eylemde bulunma iktidarıyla donatılmış bir bütün haline getirmiş olurlar ki bu iktidar, sadece çoğunluğun iradesi ve belirlemesi ile eylemde bulunur. Bir topluluğu harekete geçiren tek şey bu topluluğu oluşturan bireylerin onayı olduğundan ve tek bir bütün olan bu topluluğu tek bir yönde hareket ettirmek için bu onay gerekli olduğundan, bu bütünün daha büyük olan gücün onu taşıdığı yöne doğru hareket etmesi zorunludur ki bu güç çoğunluğun onayıdır." (Locke, 2004:b:, s. 82)

Locke sivil toplumun içerisinde çıkardığı siyasal toplumda, hem toplumun niceliksel boyutlarının doğal durumdakinden daha geniş olması hem de yönetsel anlamda karar alma süreçlerini tıkayacağından toplumun her kişinin oylamaya katılmayacağını, bu durumlarda onun çoğunluğun iradesine uymakla yükümlü olduğunu belirtir. Locke'un buradan çıkardığı sonuç, doğa durumundan kurtulmak isteyen bir sivil toplum birliğinin, içerisinde birleştiği toplumun ortak çıkarlarını korumasının ancak çoğunluğun tercihlerine uygun bir siyasal örgütlülük belirlemesi ile mümkün olduğudur:

"Dolayısıyla doğa durumu dışında bir toplulukta birleşmek isteyen her kişinin, içinde birleştiği toplumun amaçları için gerekli olan bütün güçlerini, çoğuluktan daha büyük bir sayıda insan açıkça başka türlü kararlaştırmamışsa, topluluğun çoğunluğuna bıraktığı kabul edilmelidir.

Bu işlem ancak ve ancak, bir devletin içine giren ya da devleti oluşturan bireyler arasında, siyasal bir toplumda birleşmek konusundaki anlaşma ile yapılır. Ki bütün sözleşme bundan ibarettir, ya da bundan ibaret olması gerekir."(Locke, 2004:b:, s. 83)

Öyleyse Locke'a göre siyasal toplumun ya da devletin kurucu sözleşmesi böylesi bir toplumsal birleşme için çoğunluğu oluşturmaya muktedir olan belirli bir sayıda insanın onayından ibarettir. Görüleceği üzere Locke için siyasal toplumun yani devletin hem başlatıcısı hem de kurucusu çoğunluğu temsil eden iradedir. Bu tanım ileride Rousseau ile birlikte göreceğimiz "genel irade" tanımının aksine, siyasal toplumun yöneliminin siyasal olarak bir kamusal "iyi"ye ya da toplumsal için rasyonel bir ilkeye değil yalnızca oy çoğunluğuna dayalı liberal bir anlayışı yansıtmaktadır.

Mülkiyet konusuna dönecek olursa çoğunluğun karar alma konusundaki gücü, mülk sahipliği konusundaki örtük bir uzlaşmaya dönüşür. Yazılı bir yasa gibi onaylanan normatif bir uzama sahip olan bu iyelik durumu, emek verenin hakkı olarak kabul edilir. Çoğunluğun mülkiyet konusundaki sözleşmesi, kişiye emeği ile mülk edinme hakkını verir. Ayrıca kişi elde ettiği mülk üzerinde de birtakım tasarruflarda bulunabilir ancak iki koşulda özgürlüğüne sınır getirir. İlk olarak kendisine verilen sınırsız özgürlüğü soylu amaçları gibi önceleyerek askıya alabilmelidir, ikinci olarak da aslında maddenin ilk durumu ile ilişkili olarak mülkiyetindeki herhangi bir varlığı ve elbette kendisini yok etme yetkisine sahip değildir.

"Doğa durumunun, bu durumu yöneten ve herkesi bağlayan bir doğa yasası vardır. Bu yasanın ta kendisi olan akıl, sadece kendisine danışacak olan tüm insanlığa şunları öğretir: Herkes eşit ve bağımsız olduğundan, hiç kimse diğerinin yaşamına, sağlığına, özgürlüğüne ya da mal varlığına zarar vermemelidir." (Locke, 2004:b, s. 7)

Doğa durumunda her insan kendi mülkiyetinin koruyucusu olduğundan aynı zamanda kendi yargıcı ve cezalandırıcısıdır da. Mülkiyetin korunumuna dair ihlallerle karşılaşan her insan:

"(...) sahip olduğu insan türünü koruma genel hakkıyla, insanlara zararlı olan şeyleri engelleyebilir ya da gerekirse yok edebilir." (Locke, 2004:b, s. 9)

Locke, doğa durumunda yazılı olmasa da bir doğa yasası olduğu ve doğa durumunda yaşayan insanların bu yazılı olmayan yasalara uygun biçimde hareket ettikleri, etmedikleri takdirde de bunu ihlal eden kişiyi, mağdur olanın cezalandırma yetkisinin bulunduğu yönündeki argümanına itiraz edenleri eleştirir. İnsanlığın pozitif yasalardan önce de doğa yasalarını uyguladıklarını şöyle bir örnekle kanıtlamaya çalışır: Bir hükümet ya da monark kendi ülkesinde suç işleyen bir yabancıyı hangi yasallığa dayanarak cezalandırmaktadır? Locke işte bu durumlarda doğa yasasının işlediğini ve monarkın kendi ülkesinde suç işlemiş olan yabancıya, her insanın doğal durumda bir diğeri üzerindeki iktidarına dayanarak ceza verebildiğini söyler.

Ancak her suç ve hak gaspının karşılığı ölüm olamaz. Locke bu nedenle herkesin sahip olduğu cezalandırma hakkında bir otoritenin elinde bulundurduğu affetme ve zararın başka yollarla tazmin edilmesi durumuna geçilmesi gerektiğini düşünür. Toplum içerisinde suçluya verilen ceza, öncelikli olarak diğer kişilere örnek olmalı ve caydırıcı olmalıdır.

Locke, doğa durumunda herkesin yargıç olduğunu belirtir. Çağdaşlarının doğal durumda herkesin yargıç olmasına insan doğasının “kötülüğüne” referansla itiraz ettiklerini söyler. Locke bu itiraza tam olarak katılmasa da Tanrı'nın sivil hükümetleri insanların herbirinin yargıç olduğu ve bunun istismara olanak tanıdığı durumdan kurtarmak için gönderdiğini iddia edebilmektedir:

"Kolaylıkla şunu kabul edebilirim ki sivil hükümet, insanların kendi olaylarında yargıç olabildikleri, doğa durumunun kesinlikle çok büyük olması gereken güçlüklerinin doğru çaresidir. Çünkü şunu hayal etmek

kolaydır ki, kardeşine zarar verirken oldukça adaletsiz olan kişi, kendini verdiği zarardan dolayı suçlarken de, aynı biçimde, nadiren adaletli olacaktır." (Locke, 2004:b, s. 12)

Ancak burada sivil hükümetlerin Locke tarafından, herkesin kendi yargııcı olabildiği doğa durumuna karşı yüceltilmiş olması, her hükümet biçimini doğa durumundaki özgürlüğe karşı tercih ettiği anlamına gelmemektedir. Locke, herkesin yargıç olmasının yaratacağı muhtemel kaosa karşı monarşiyi savunanları eleştirir. Monark da tüm zayıflıklarıyla bir insandır, üstelik tüm yetkileri ve iradeyi kendinde topladığından, doğa durumundan bile daha tehlikeli olabilmesi muhtemeldir:

"Birinin, diğerinin adaletsiz iradesine uymakla yükümlü olmadığı doğa durumu, bu hükümet durumundan çok daha iyidir: Çünkü kendi olayında ya da başka herhangi bir olayda yargılama yapan kişi, yanlış yargılama yaparsa, bundan dolayı insanlığın geri kalanına cevap verebilecek durumdadır." (Locke, 2004:b, s. 13)

Doğa durumu Locke için sivil durumda açıkladığı yönetim biçimini meşrulaştırmak adına ortaya konan bir kurmacadan ibaret değildir, hatta yaşanmıştır. Locke doğa durumunun yaşandığını varsayar. Bu doğa durumunda da yazılı ve yasal bir çerçeveye sahip olmasa da sözel bir sözleşme ile toplumlar kendilerini yönetirler.

Locke için savaş durumu bir düşmanlık ve yok etme durumudur. Hobbes için savaş durumu, tarihin kronolojisi içerisinde belirli bir dönemi imlerken, Locke bu durumu, anakronik bir çerçevede ele alır. Locke için pekâlâ sivil durum içerisinde de savaş durumu yaşanması mümkündür, nasıl ki doğa durumunda barış içinde yaşamak mümkünse. Dolayısıyla Locke için savaş durumu toplumsal koşulların ve birey-toplum ilişkisinin sağlıklı bir biçimde tesis edilip edilememesiyle ilgilidir. Yani Hobbes'taki doğa durumunun karşılığı Locke'ta doğrudan savaş durumu değildir, çünkü Hobbes için doğa durumu ve bu durumun getirdiği yasasızlık hali, tarihin önceki dönemlerinde yaşanmış ve

atlatılmış olan bir momente işaret ederken, Locke için tarihsel bir momentten ziyade toplumsal ilişkilerin tesis edilmesinde niteliksel bir farklılığa denk gelir.

"Bu noktada, bazı insanların şaşkınlıkla karşılaşmasına rağmen, doğa durumu ile savaş durumu arasında açık bir farklılık görüyoruz. Bu ikisi, bir barış, iyi niyet, karşılıklı yardım ve koruma durumu ile bir düşmanlık, ihanet, şiddet ve karşılıklı yok etme durumu kadar birbirlerinden farklıdır. İnsanların yeryüzünde, aralarında yargıçlık yapacak otoriteye sahip ortak bir üst olmaksızın, birlikte akıllarına göre yaşadıkları durum tam anlamıyla doğa durumudur. Ancak yardımına başvurulacak ortak bir üstün olmadığı, birinin diğerinin kişiliği üzerinde güç ya da açıklanmış bir güç planı uygulandığı yer savaş durumudur. ..Otoriteyle donatılmış ortak bir yargının yokluğu, insanları bir doğa durumuna sokar. Bir insanın kişiliği üzerinde meşru olmayan bir güç kullanılırsa savaş durumu doğar. Böylesine meşru olmayan bir güç kullanıldığında, insanlar arasında ortak bir yargıç olsa bile, savaş durumu doğmuş olur." (Locke, 2004:b, s. 17)

Başka bir deyişle Locke'a göre savaş durumunun doğa durumu ile doğrudan bir ilişkisi yoktur, özdeş değildirler.

Locke için savaş durumunda özsakınım meşrudur. Çünkü aklın ilkelerine göre toplum içerisinde hareket etmeyen kişilere karşı meşru savunma hakkımız vardır. Bu örneği birey-birey ilişkisinden birey-toplum ilişkisine taşıdığımızda Locke'un akli olana uymayan bir hükümete karşı isyan etmeyi meşru ilan ettiğini görürüz:

"Dolayısıyla toplum durumunda da, topluma ya da devlete ait özgürlüğü alacak olan birinin de, diğer her şeyi alacak bir plana sahip olduğu varsayılmalı ve bu kişi savaş durumundaymış gibi görülmelidir." (Locke, 2004:b, s. 16)

Locke burada isyan etme ya da öz savunma ilkesi olarak belirlediği, esaret altına alınma tehlikesini bir hamle ile metalar dünyasına taşır. Locke'a göre nasıl bireysel özgürlüğüme kast eden bir başka bireye ya da toplumsal özgürlüğüme göz diken hükümetlere karşı isyan etme, öldürme gibi haklarım varsa, sahip olduğum maddi değerlere el koymaya çalışanlara karşı da aynı haklara sahibimdir:

"Bu durum, insanın parasını ya da dilediği bir şeyi almak için güç kullanarak kendisini iktidarı altına koymayı amaçlayan; ancak bunun ötesinde, onu en ufak bir biçimde incitmemiş ya da yaşamı üzerinde herhangi bir plan açıklamamış hırsız öldürmesini yasal hale getirir. Çünkü hırsızın, hakkı olmadığı halde, beni iktidarına almak için güç kullanımı, onun iddialarının gerçekleşmesine olanak tanır. Oysa özgürlüğümü alacak olan bu hırsızın, beni iktidarı altına aldığı anda, diğer bütün şeylerimi de almayacağını varsaymak için hiçbir nedenim yoktur. Dolayısıyla ona kendisini benimle savaş durumuna sokmuş biri olarak muamele etmem, yani yapabilirsem onu öldürmem meşrudur." (Locke, 2004:b, s. 17)

Locke'a göre savaş durumlarının en kötüsü sanılanın aksine doğa durumunda değil sivil durumda yaşanır. Çünkü doğa durumunda tikel arzuların ve itkilerin şekillendirdiği savaş hali, sivil durum içerisinde yetki devrinin de verdiği güçle kurumsallaşma ve kökleşme tehlikesi taşır. İnsanların kendi yargıçıları olduğu doğa durumundaki savaş iki taraftan biri haklı ya da haksız biçimde cezalandırıldığı anda son bulurken, sivil durumda görünürde haksızlık karşısında başvurulacak kurumların belirli kişilerin eline geçmesi toplumsal bir çürümeye ve sürekli bir savaş durumuna yol açar:

"Daha da kötüsü, yasaya ve kurumlaşmış yargıçlara başvuru yolu açık olup da, bu çözüm yolu belirli insanların ya da insan grubunun uyguladıkları şiddetin korunması ya da verdikleri zararların tazmini uğruna adaletin açık biçimde yozlaştırılması ve yasaların utanmazca ters yüz edilmesi yoluyla inkâr edilirse, orada savaş durumu dışında

herhangi bir şeyi hayal etmek bile güçtür. Çünkü adaleti yönetmeye atananların eliyle bile olsa, nerede şiddet kullanılır ve başkasına zarar verilirse, bunlar yine şiddet ve zarardır." (Locke, 2004:b, s. 18)

Locke'a göre doğal özgürlük herhangi bir otoritenin sınırlandırıcılığına tabi olmadan yalnızca doğa yasasının kurallarına uygun yaşamaktır. Bu doğa durumundaki özgürlüğü yansıtsa da uygar durumda özgürlük ise yazılı olan yasalara uymak ve o sınırları ihlal etmemektir. Dolayısıyla bir hükümet altında yaşanan uygar durumdaki özgürlük yasama iktidarı tarafından çıkarılan kurallara ve kaidelere sahip olmaktır. Burada doğa yasasının yerini medeni yasa alır, onun olmadığı yerde ise doğa yasası geçerliliğini korur. Kuralın hiçbir şey emretmediği zamanlarda ise özgürlük bir başkasının keyfi isteklerine tabi olmadan kendi irademi izleyebilmem anlamına gelir.

Dolayısıyla Locke'a göre doğa insan için vardır, meyveler, ağaçlar, hayvanlar, nehirler; bunların tümü insanoğlu için vardır ve insanoğlunun ortak mülkiyetidir.

"Dünyayı insanlara ortaklaşa vermiş bulunan Tanrı, onlara aynı zamanda dünyayı, yaşamın en iyi olanaklarını ve refahı sağlayacak biçimde kullanmaya yönelik aklı da vermiştir. Yeryüzü ve yeryüzündeki her şey, insana varlığını sürdürmek ve rahatlığını sağlamak için verilmiştir." (Locke, 2004:b, s. 26)

Burada Locke'un bir kez daha, ortak mülkiyet altında olan şeyler üzerinde birilerinin hak iddia edebilmelerinin gerekli olduğunu yönündeki düşüncesi göze çarpar. Bunun yolu olarak da ancak o ürün üzerinde birilerinin hak sahibi olmasının gerekliliğine değinir. Ancak "mülkiyet yasaları Locke'a göre yazılı olmaktan çok doğal bir karakter taşıdığından bunu doğadan türetmek nasıl mümkündür?" sorusu sorulabilir. Locke bunu cevaplamak için insanın kendi bedeni üzerindeki mülkiyetinden yola çıkar. Çünkü mülkiyetin en saf hali insanın kendi bedeni üzerindeki biçimidir. Locke buradan sonra bir adım daha atar ve sahip olduğu beden ile ürettiği şeylerin de kişinin mülkiyeti olabileceğini öne sürer:

"Her insan kendi kişisi üzerinde bir mülkiyete sahiptir. Bu mülkiyette, kişinin kendisinden başka hiç kimsenin herhangi bir hakkı yoktur. Diyebiliriz ki, insan bedeninin emeği ve elinin işi tam anlamıyla kendisininindir. Şu halde, insanın doğanın kendisine verdiği ve onda bıraktığı şeyleri emeğini katarak ve kendi özüne ait olan şeyleri karıştırarak bu durumun içinden çıkarması, bu şeyleri kişinin mülkiyeti yapar. Bu şey, içine emek eklemlenerek ortak doğa durumundan çıkarıldığından, diğer insanların müşterek hakkı bu şeyden dışlanmış olmaktadır. Emek, emekçinin sorgulanamaz mülkiyeti olduğundan, bu kişi (emekçi) dışında hiç kimse, bir kez emeğini katmış olduğu şeye sahip olma hakkına sahip olamaz." (Locke, 2004:b, s. 27)

Locke'a göre, doğayı değiştirecek ya da ürüne değer katacak bir eylem gibi gözükmesine de bir meşe ağacının altında, ağaçtan düşen meşe palamudunu toplayan kişi bile onlar üzerinde hak iddia edebilir, zira onları toplamak için bir emek harcamıştır. Emek ortak olan ve kişiye ait olan arasındaki ayrımı yaratır. Locke ortak mülkiyet durumundan bireysel mülkiyete geçişin ilkesi olarak gördüğü emeğin ürünü nosyonunu önemli görür. Çünkü Locke için insan, doğanın hediyesi olan tüm bu yaşama emek katmadan, doğanın bize sunduklarını ancak müsrif bir biçimde harcamış olur. Oysa emek yoluyla, doğanın sunduğu tüm nimetlerin sürekliliği sağlanabilir. Sadece süreklilik de değil, mülkiyetin bireyselleşmesi ile birlikte, Locke'a göre herkes kendi geçimi kadar ürünü mülkiyetine alacağından ürünlerin verimli kullanımı gerçekleşmiş olacak, israf önlenecektir:

"Pınardaki su ayrı ayrı her bir kişiye ait olmasına rağmen, testideki suyun sadece suyu testiyle çekip çıkaranın olduğundan kim kuşku duyabilir? Emek, suyu, eskiden müşterek ve eşit biçimde çocuklarına ait olduğu doğanın ellerinden alarak çıkarmış ve böylece, emekçi suyu kendisine edinmiştir." (Locke, 2004:b, s. 28)

Bu noktada emek kategorisinin Locke'un insan anlayışının temel belirleyenlerinin başında geldiğini söylemek mümkündür. Kendi önceli olan Hobbes'tan farklı olarak Locke'un

insan anlayışı emek kategorisini işin içine dâhil ederek, insanı bir olumsuzluk ya da olumsuzlama üzerinden değil, emeği ile doğayı dönüştürmesi üzerinden değerlendirir. Neal Wood *Reflections on Political Theory: A Voice of Reason From the Past* eserinde Locke'un emek üzerinden şekillendirdiği insan anlayışının farklılığına değinir. Locke'un insan tanımının Hobbes'a oranla daha sağduyulu ve barışçıl olduğunu belirten Wood, bu farklılığı şu şekilde özetler:

“Öncüllerinden farklı olarak Locke kendi kahramanına roman boyutu katar. Bu yeni kahraman, gerek kendi emeğiyle gerekse de başkalarının emeği karşılığında yaptığı kontratla şeylerin yaratıcısı olan *homo faber*'dir. Her ne kadar gösterişsiz olsa da, işinde ilerlemek isteyen, acılarından dersler çıkaran ve öğrenen, yaratıcı ve pratik zekâlıdır. Onunla yaşamak, çalışkan, alçakgönüllü, tutumlu, ılımlı, dürüst ve Tanrı korkusu olan biriyle yaşamak anlamına gelir.” (N. Wood, 2002:, s. 54)

Wood her ne kadar Locke'un emek çerçevesinde belirlenen insan anlayışının Rousseau'da farklı bir biçimini gördüğümüzü öne sürse de mülkiyet kavramına Locke'un getirdiği olumlu sıfatlar onu Rousseau'dan ayırmaktadır. Locke toprağın ürünleri için belirlediği ilkeyi, toprak mülkiyeti için de sürdürür. Üzerine bastığı topraklarda emeği olanlar, onu işlemiş ve onu ehlileştirmiş olanlar o toprakların doğal sahipleridir. Zaten Tanrı da daha önce bahsedildiği gibi insanoğluna böyle bir ödev vermişti, ona uçsuz bucaksız doğanın ıslah edilmesi görevini vermişti; bu aynı zamanda hem bir ödev hem de topraklar üzerinde bir haktı:

"İnsan, Tanrının bu emirlerine itaat ederek yeryüzünün belirli bir bölümüne boyun eğdirdi, onu işledi ve tohum ekti. Böylece bu bölüme kendisinin mülkiyeti olan şeyler eklemledi. Bu mülkiyet ki üzerinde başka birinin herhangi bir hakkı yoktu ve kendisine zarar verilmeden sahibinden alınamazdı." (Locke, 2004:b, s. 30)

"Tanrı dünyayı insanlara müşterek olarak vermiştir. Ancak Tanrı, dünyayı insanlara yararları için ve dünyadan elde edebilecekleri yaşam kolaylıkları için vermiştir. Dolayısıyla Tanrının dünyanın sürekli olarak müşterek ve işlenmemiş olarak kalmasını kastettiği varsayılmaz." (Locke, 2004:b, s. 31)

Locke, biriktirilen ya da üretilen şeylerin boyutlarının büyük olması durumunda bunların bir başkasına verilmesi yoluyla telef olmasının önlenebileceğini düşünür. Ancak doğal durumda bunu takas yoluyla sınırlı da olsa aşma imkânı varken; uygar durumda, bireysel mülkiyetin olduğu ve toplumların büyüdüğü durumda bunu takas ile sürdürmek hem verimli değildir hem de mümkün gözükmez. İşte uygar durumda, fazla üretimin ziyan olmamasını sağlayan değişim aracının da para olduğunu söyler Locke:

"Böylece paranın kullanımıyla birlikte, insanların çürümeden saklayabilecekleri dayanıklı ve karşılıklı onayla gerçekten yararlı olan, ancak bozulabilen yaşamsal gereksinimleri mübadeleyle alabilecekleri bazı şeyler oluştu." (Locke, 2004:b, s. 41)

Para, gümüş, altın gibi değişim değeri objelerinin, mübadeleyi sağlama aracı olarak değer kazanmaları da Locke'a göre onlara bu değeri atfeden insanların onayı sayesinde olur.

Siyasal Toplumun Başlangıcı ve Hükümet Biçimleri Değerlendirmesinde Zorunlu Uğrak: Mülkiyet

Locke siyasal toplumun başlangıcı için kesin bir nokta belirler: Bu, bir araya gelen insanların büyük çoğunluğunun kendilerine uygun olduğunu düşündükleri hükümet biçimini seçmelerine denk düşen zaman aralığıdır.

Locke seçimle iktidara gelen devlet biçimlerinden önce siyasal olarak hakim olan monarşileri değerlendirir. Locke'a göre monarşiler ataerkil bağlarla iktidarlarını tahkim

etseler ya da egemenliklerinin kaynağı olarak tanrısal olanı gösterecekler de insanların iktidarı onlara bırakması ne bu ataerkil bağlarla ne de tanrısallıkla ilişkilidir. Locke'a göre ister küçük, ister büyük olsun bütün monarşiler seçimle iktidara gelmişlerdir. Monarşi Locke'a göre insanoğlunun gelişim aşamasında bir evre olarak bir ihtiyacın karşılığında ortaya çıkmıştır ve ortaya çıkış anında da kendisine bu iktidarı veren insanların oyunu ya da onayını almıştır:

"Daha önce söylediğim gibi, bu, sadece bu hükümet biçiminin en açık ve en basit hükümet biçimi olmasından değil, fakat aynı zamanda insanların mevcut durum ve koşullarına en çok uyan hükümet biçimi olmasından kaynaklanmaktadır. Bu durum ve koşullar ki, yasaların çokluğu gereksiniminden çok, yabancı istilalara ve zararlara karşı savunma gereksinimi daha fazladır. Basit yoksul bir yaşam biçiminin eşitliği, insanların isteklerini, küçük mülkiyetlerinin dar sınırlarına hapsederek çok az uzlaşmazlık doğmasına yol açtı ve dolayısıyla uzlaşmazlıklar hakkında karar verecek çok sayıda yasaya gerek duyulmadı."(Locke, 2004:b:, s. 90)

Dolayısıyla Locke için devletin doğal durumdan çıkışta bir siyasal toplum biçimi olarak kendini var etmesi tıpkı bir çocuğun bebeklikten yetişkinliğe geçişi gibi ilerlemeci ve aşamalı bir tarih anlatısına sahiptir. Devletlerin başlangıcında kamu yararı ve güvenlik endişesi ile iktidarlar tek kişinin eline verilmiştir. Locke bu dönemi devletin çocukluk evresi olarak adlandırır. Bu evrede iktidarı ellerinde bulunduran kişiler de kendilerine verilen bu mutlak gücü çoğunlukla şiddet tekeli olarak kullanmışlardır. Locke bu kullanımın genç toplumları hayatta tutabilmek adına bir zorunluluk olduğunu ifade eder. Çocukluk evresi olarak adlandırılan bu dönemde monark da pekâlâ bir baba olarak nitelendirilebilir Locke'a göre. Dolayısıyla hükümdarı olduğu toplumun çocukluk evresinde bir baba olarak hükümdardan beklenen de aileyi bir arada tutabilmesidir.

Görülmektedir ki, şimdiye kadarki tüm hükümet etme biçimleri bir biçimde insanların oyları ile iktidarı ellerine almışlardır. Locke'a göre özgür insanlar koşulların normal ve barışçıl olduğu bir ortamda asla özgürlüklerini ne bir ataerkil iktidara ne de

tanrısal bir iktidara devretmek istemezler. İnsanların kendi iktidarlarını sınırlayan ve düzenleyen tek bir kişinin iktidarını ancak olağanüstü olarak kabul edebileceğimiz savaş ya da karışıklık koşullarında kabul edebilirler [olağanüstü hal]. Dolayısıyla ileride değineceğimiz fetihe dayalı hükümet biçimleri dışında Locke tarihteki bütün hükümet biçimlerinin kuruluşları aşamasında barışçıl ve seçime dayalı bir yol benimsendiğini öne sürer.

Locke'un, tarihteki tüm hükümet biçimlerinin barış koşullarında oluştuğuna dair iddiasına gelen eleştirilerin başında, bütün insanların şu ya da bu hükümetin iktidarı altındayken, herhangi başka bir hükümet için nasıl barışçıl koşullar içinde karar vermeye hakları olduğudur? Bir yönetimin altında dünyaya gelmiş olan insanların Locke'a göre hükümet kurmaları hiç de imkansız ya da tarihte görülmemiş bir durum değildir:

"Başka birinin hükümrانlığı altında doğan birisi, yeni ve farklı bir imparatorlukta diğerlerini yönetme hakkına sahip olabilecek kadar özgür olabiliyorsa, aynı biçimde, başkasının hükümrانlığı altında doğan her kişi de, müstakil ayrılmış bir hükümetin yöneticisi ya da öznesi olabilecek kadar özgür olabilir. Dolayısıyla, bu iddia sahiplerinin kendi ilkelerine göre, ister doğuştan olsun ister olmasın, bütün insanlar, özgürdürler; aksi takdirde, dünyada sadece tek bir meşru prens; tek bir meşru hükümet olurdu." (Locke, 2004:b:, s. 95)

Locke ailenin soyuna bağlı olarak babadan oğula devreden ataerkil iktidar biçimlerine modern dünyada yer olmadığını düşünür. İnsanoğlunun o dönemlerinde bile babadan oğula devreden iktidar anlayışında insanların bu iktidarının bir devamlılık ve arz ettiğini düşündüklerini oysa buradan babadan iktidarı devralan çocuğun sadece oğul olması nedeniyle değildir, onun aynı zamanda yurttaş olarak bir özne statüsüne kavuşmasıyla bu yetki devri gerçekleşir. Başka bir deyişle iktidarı devralacak ya da başka bir coğrafyada babasının iktidarından farklı bir iktidar kuracak olan çocuk, bunu ancak politikanın içinde yer alarak yapabilir. Locke bu örneğin genel olarak tüm insanlık için de geçerli olduğunu

düşünür. Çocuğun özneleşme süreci ister hükümdar halefi olsun isterse de sade bir yurttaş bir bireysel serüvenin sonucunda gerçekleşir, bu aynı zamanda onun özneleşme serüvenidir de:

"Şu halde açıktır ki, doğru aklın yasası gereğince olduğu kadar, hükümet uygulamalarının da gereği olarak, çocuk herhangi bir ülke ya da hükümetin bir öznesi olmadan doğar. Çocuk mümeyyizlik çağına gelinceye kadar babanın terbiyesi ve otoritesi altındadır. Çocuk, mümeyyizlik yaşına geldiğinde, kendisini hangi hükümetin altına koyacağı, hangi siyasal bütünle birleştireceği konusunda özgür bir insandır. Çünkü bir İngiliz'in Fransa'da doğan oğlu özgürlüğe sahipse ve özgür davranabilirse, açıktır ki babasının bu krallığın bir öznesi olmasının çocuk üzerinde bir bağı bulunmamaktadır. Yine çocuk atalarının yapmış olduğu herhangi bir anlaşmayla da bağlı değildir. O zaman babanın çocuğu, aynı nedenle, başka bir yerde doğmuş olmasına rağmen neden babasıyla aynı özgürlüğe sahip değildir? Çünkü bir babanın doğal olarak çocuğu üzerinde sahip olduğu iktidar, çocuklar nerede doğmuş olurlarsa olsunlar aynıdır ve doğal yükümlülük bağları, krallıkların ya da devlerin pozitif sınırlamaları ile sınırlanmamıştır." (Locke, 2004:b:, s. 98)

Locke'un bu görüşleri, doğuştan özgür olan insanı, politik bir bütünün parçası yapacak olan onayın, dünyevi iktidarın sunacağı yararlaraya yönelik ikna oluş anlamına geldiğini göstermektedir. Bu onay aynı zamanda politik biçimin yasal sınırlamalarına boyun eğişi sağlar. Bu sınırlamalara ikna olup, o devlet içerisinde yaşamaya başlayan kişi Locke'a göre ister açıktan ister örtük olarak tüm yasaları onaylamış kabul edilir. İster mülkiyetini koruyacak yasalardan isterse de devletin sağladığı yollarda rahatça dolaşabilme özgürlüğünden faydalanmış olsun, sonuçta bu durum insanın içinde yaşadığı devletin topraklarında örtük bir biçimde de olsa yasaları onayladığı anlamına gelmektedir.

Locke, insanların bir politik ve yasal bütünlük olarak devlete katılma gerekçelerini sorgular. Burada yine zorunlu uğrak mülkiyet kavramsallaştırmasıdır. Devlete katılımın başlıca gerekçelerinden biri elbette mülkiyetin korunumu ve genişletilmesine dair sunduğu yasal güvencelerdir Locke'a göre. Özetle Locke için, mülkiyet devlete tabi olan ya da ondan sonra gelen bir sahiplik değildir. Tam tersine mülkiyet, devletin kurulmasından önce varolan yani devleti önceleyen bir zeminde yer alır:

"Her kişi kendisini herhangi bir devletle bütünleştirirken, kendisini orayla birleştirmek suretiyle, aynı zamanda sahip olduğu ya da henüz başka herhangi bir hükümete ait olmayıp da edineceği malvarlığını da topluma katar ve teslim eder. Çünkü mülkiyeti güvenceye almak ve düzenlemek amacıyla diğerleriyle birlikte topluma giren birisi için şu doğrudan bir çelişki olacaktır: Mülkiyeti toplumun yasaları tarafından düzenlenecek birinin toprağının, hala sözkonusu hükümetin yetki alanı dışında olduğunu varsaymak çelişki olacaktır. Çünkü bu toprak sahibinin kendisi de hükümetin bir öznesidir. Dolayısıyla daha önceden özgür olan kişiliğini bir devletle birleştiren kişi, aynı eylemle, daha önceden özgür olan malvarlığını da devletle birleştirmiş olur. Kişi ve malvarlığının her ikisi de, devlet varolduğu sürece, bu devletin hükümet ve yönetiminin öznesi haline gelirler. Dolayısıyla bu andan itibaren, o devletin hükümeti altında olan ve mira, satın alma, izin ya da başka yollarla toprağın herhangi bir bölümünü kullanan ve dolayısıyla toprakla ilişkilenen her kişi, bu toprağı tabi olduğu koşullarla birlikte almalıdır. Yani yetkii alanına girdiği devletin hükümetine, diğer herhangi bir özne gibi tabii olmak koşuluyla almalıdır." (Locke, 2004:b:, s. 100)

Bu alıntının izin vereceği bir yorum ile Locke için devleti oluşturan esas gücün mülkiyet olduğunu söylemek mümkündür. Buna ek olarak Locke'a göre mülkiyetin bu kurucu rolünün yanı sıra, kendisine sahip olana politik bütüne katılım konusunda özgürlük sağladığı da gözden kaçmamalıdır. Mülkiyet sahibi, kendini hükümete teslim etmediği

durumlarda başka devletlere gitme ya da dışarıda kalma hakkına sahiptir. Ona bu hakkı veren sözleşme karşılığında politik bütüne ya da hükümete devredeceği mülkiyetidir. Ancak bu dışarıda kalma hakkı, sözleşmeyi kabul edip politik bütünün yasal koruması altına girdikten sonra ortadan kalkar:

"Fiili bir anlaşmayla ve açık bir bildirimle bir devlete bir kez onay veren kişi, sürekli olarak ve vazgeçilmez biçimde bu devletin öznesi olmaya ve değişmez biçimde bu devletin bir öznesi kalmaya zorunludur ve hiçbir zaman doğa durumunda sahip olduğu özgürlüğe yeniden sahip olamaz. Ta ki kişinin altında bulunduğu hükümet bir felaket nedeniyle dağılsın ya da kamusal bir karar, kişiyi, artık o hükümetin üyesi olmaktan çıkarsın." (Locke, 2004:b:, s. 100)

Bir devletin dışarıda ya da içeride pasif- etkisiz bir bileşeni olmak, kişiyi o devletin üyesi ya da öznesi yapmaz. Özne olmak açıkça devletin fiilen üyesi olunduğunun, yasalar karşısında tüm sorumlulukların yerine getirileceğinin ifadesi ile mümkün olur. Bu durum Locke için daha önce de ifade edildiği gibi, toplumun politik bütünlüğüne dahil olma durumudur ve siyasal toplumların başlangıcını temsil eder.

Locke, siyasal topluma geçişin ardından, bu geçişin gerekçesini ve bu geçiş sonrasında siyasal toplumun yeni toplumsal düzendeki yerini tayin etmeye girişir. Bu noktada Hobbes'taki kurucu duygulanım olan korkunun, Locke için doğa durumundaki sınırsız özgürlüğün bir belirsizliğe yönelik olarak geliştiği görülmektedir:

"Her kişi diğeri kadar kral olduğundan, her insan diğerrinin eşiti olduğundan ve insanların büyük bölümü, insaf ve adaletin kuvvetli gözetleyicisi olmadığından, bu durumda, insanın sahip olduğu mülkiyetin kullanımı oldukça güvensiz ve korumasızdır. Bu gerçek, özgür olmasına rağmen insanı, korkular ve sürekli tehlikelerle dolu olan bu durumu terk etmeyi istemeye zorlar." (Locke, 2004:b:, s. 103)

Böylece mülkiyetin korunumu, devletin oluşturulmasında hayati öneme sahip devamlı bir olgu olarak tanımlanabilir. Bu nedenledir ki Locke'un kendisi de zaten, özellikle *İkinci İnceleme*'yi değerlendirirken; "mülkiyeti daha önce *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme* kadar açıkça ortaya koyan hiçbir esere rastlamadım" (akt. Laslett, 1988:, s. 3) demektedir.

"insanların devletlerde birleşmelerinin ve kendilerini hükümet altına koymalarının asıl ve ana amacı, mülkiyetlerinin korunmasıdır. Doğa durumunda ise, mülkiyetin korunması konusunda eksikliği duyulan pek çok şey bulunmaktadır." (Locke, 2004:b:, s. 104)

Locke doğal durumun sivil durumdan farkını üç temel maddede özetler: İlk olarak doğa durumunda doğa yasasını herkes kendi yargıcı olarak uygular. İkinci olarak doğa yasalarına uygun olarak bütün uzlaşmazlıklarda karar verecek olan genel bir yargıç ya da yargı kurumu yoktu. Üçüncü olarak ise yargının verdiği cezayı uygulayacak genel bir kamu otoritesi bulunmaz, herkes kendi yargıcı olduğundan aynı zamanda kendi cezasını da kendisi vermek durumundadır. Locke bu üç temel maddede özetlediği doğa durumu sivil durum ayrımı üzerinden hareket ederek, bu eksikliklerin bir bütün olarak daha önce bahsedilen güvensizlik ortamını yarattığını ve bu güvensizliğin de insanları doğa durumundaki özgürlüklerini terk ederek siyasal toplum kurmak zorunda bıraktığını belirtir.

İnsanlar doğa durumundaki özgür eyleme ve yargılama haklarını güvensizliği ortadan kaldırmak adına politik bütüne devrederken bu devir sözleşmesinin karşılığında elbette talepleri de olur. Locke'a göre insanlar toplumu oluşturduklarında özgürlüklerini devlete, yürütme yetkilerini de yasama iktidarına devrederler. Bunu yaparken mülkiyetlerini daha iyi korumayı amaçlarlar. Bu nedenle kurulacak hükümet de toplumu keyfi yasalarla değil, önceden duyurulmuş, şeffaf ve halkın onayını almış yasalarla yönetmek zorundadır:

"Bir devletin yasama ya da egemen iktidarına sahip olan her kimse, önceden düşünülmemiş hazırlıksız kararnamelerle değil, yayımlanmış

ve halk tarafından bilinen kurumsallaşmış sürekli yasalarla yönetmekle yükümlüdür." (Locke, 2004:b:, s. 107)

Locke beş devlet biçimi olduğunu söyler. Çoğunluğun bütün iktidarı çoğunluk elde etme biçimiyle doğal olarak kendisinde topladığı, yasalar yapma yetkisine de bir zamanlığına seçtiği yöneticilere verdiği yönetim şekli demokrasidir. Yasalar yapma iktidarının birkaç kişiye verildiği ve o kişilerin de sonrasında bu iktidarı kendi haleflerine devrettikleri şekil oligarşi, yasama iktidarının bir kişiye verildiği tarz ise monarşidir. Tek kişi yerine o kişinin ailesine de iktidar verilmesine kalıtsal monarşi, monarkın ölümü sonrasında halefinin seçim yoluyla tayin edildiği seçimli monarşi olmak üzere toplam beş adet devlet yönetimi biçimi vardır. Locke tüm bu biçimlerde belirleyici olanın yasa yapmadaki iktidar yetkisi olduğunu düşünür:

"Hükümet biçimi egemen güç olan yasamanın, hangi ellere verildiğine bağlı olduğundan, ast bir iktidarın, üst güce hükmetmesini ya da egemen güç dışında bir gücün yasa yapmasını tasavvur etmek olanaksızdır. Dolayısıyla devlet biçimi, yasa yapma iktidarının verildiği ellere bağlıdır." (Locke, 2004:b:, s. 110)

Locke'un devlet tanımı, politik bütünlüğü karşılayan common wealth kavramsallaştırması ile karşılaşılır. Bu tanımla Locke, demokrasi, oligarşi gibi herhangi bir hükümet etme ya da genel olarak devlet biçimini kastetmez. Locke devlet kavramsallaştırması ile Latinlerin *Civitas* olarak adlandırdığı bağımsız bir politik bütünden söz eder:

"Civitas sözcüğünün dilimizdeki en iyi karşılığı devlettir. Devlet daha çok öyle bir insan toplumunu ifade eder ki, İngilizce'deki Topluluk ya da Kent sözcükleri aynı insan toplumunu ifade etmez. Çünkü bir hükümet altında bazı alt topluluklar olabilir ve bizdeki kent nosyonu, Devlet nosyonundan tamamıyla farklıdır. Bu nedenle belirsizlikten kaçınmak için, Kral Birinci James tarafından kullanıldığı biçimiyle, Devlet (commonwealth) sözcüğünün bu anlamdaki kullanımını

bırakmayı şiddetle arzuluyorum. Ben devlet sözcüğünü gerçek anlamında alıyorum." (Locke, 2004:b:, s. 110)

Hali hazırda varolan mülkiyet haklarını, sahip oldukları mülkler ile birlikte politik bütüne yani devlete devreden insanlar, devletin kurucusu konumundaki mülkiyetlerinin karşılığında devletten mülkiyetin korunumu ve geliştirilmesine dönük yasalar talep ederler. İşte Locke'un devlet anlayışı da mülkiyetin bu önceliğine dayanarak, devleti, topluma giren insanların barış ve güvenliklerini sağlayan bir iktidar aygıtı olarak tanımlar. Devletin bu işlevini yerine getirmekte kullanacağı en temel araç ise toplumda oluşturulmuş yasalar olacaktır. Dolayısıyla bütün devletlerin oluşum aşamasında "ilk ve temel pozitif yasası yasama iktidarının oluşturulmasıdır." (Locke, 2004:b:, s. 111)

Son olarak yasama iktidarının topluma karşı son yükümlülüğü, kendisine verilen yasama yetkisini keyfi olarak devredememesidir.

"Bu iktidar halk tarafından emanet edilmiş bir iktidar olduğundan, bu iktidara sahip olanlar, bu iktidarı başkasına devredemezler. Halk, tek başına, devlet biçimini belirleyebilir; ki bunu, yasamayı oluşturmak ve yasamanın hangi ellerde olacağını belirlemek yoluyla yapar." (Locke, 2004:b, s. 119)

Locke'a göre yasama gücü devlet gücünün sınırlarını, menzilini ve eğilimlerini belirleyen güçtür. Topluluk için, devlet gücünün nasıl kullanılması gerektiğine karar veren yasama iktidarındır. Devlet iktidarının bile üstünde bir iktidar gücüne sahip olan yasamayı kimlerin oluşturacağı bu nedenle önemli bir sorudur. Locke burada tek bir kişidense, yasama iktidarını temsil eden seçilmiş bir kurulun gerekliliğine vurgu yapar:

"Bütün çıkarının amaca uygun olduğu, doğru düzenlenmiş devletlerde, yasama yeteri kadar toplanan farklı ellere verilir. Bu kişiler kendi başlarına ya da başkalarıyla birlikte iştirak halinde yasalar yapma iktidarına sahiptirler. Bu kişiler yasaları yaptıktan sonra yeniden

ayrılırlar ve kendileri de, kendi yaptıkları yasalara tabi olurlar." (Locke, 2004:b:, s. 122)

Yasalar bir kez onaylanıp geçerlilik kazandığında, toplum yasaları süreklilik arz etmek zorunda olduğundan, yasalar bir kez onaylanıp geçerlilik kazandığında, yasaların işlemlerini sağlayacak yürütme ya da devlet iktidarı önem kazanır. Yürütme iktidarı, elindeki hükümet etme gücüyle ve olanaklarıyla yasaların düzgün bir biçimde işletilmesini sağlar. Yasamanın yürürlükte olduğu toplum içi ilişkilerde durum bu iken toplumlar arası ya da dış devletlerle olan ilişkilerde ise Locke'a göre daimi bir doğa yasası hakim olduğundan, devlet iktidarının da savaş ya da barış yapma konusunda toplumun refahını sağlamak dışında başka bir sınırlayıcı ilkesi yoktur.

Görüleceği üzere Locke'da yasama iktidarının hükümet ya da devlet iktidarı karşısında kesin bir üstünlüğü vardır. Locke bu durumu şu satırlarla ifade eder:

"Kendi temelleri üzerinde duran ve doğası gereği topluluğun korunması amacına göre hareket eden kurulu bir devlette, sadece bir egemen iktidar olabilir ki, bu yasamadır. Diğer bütün iktidarlara bu yasama iktidarına tabidirler ve tabi olmak zorundadırlar." (Locke, 2004:b:, s. 125)

Yasama iktidarına diğer tüm iktidar biçimleri karşısındaki gücünü ve üstünlüğünü veren elbette toplumun çoğunluğu tarafından seçilmiş olan bir kurul tarafından oluşturulmasıdır. Ancak belirtilmelidir ki yasama, hükümet dahil diğer tüm politik iktidar biçimlerinden üstün konumda olsa da bu ona mutlakiyet yetkisi vermez. Locke'a göre yasama her türlü üstünlüğüne karşı, toplumun emanet iradesini kendinde taşıyan emanet bir iktidardır. Bu nedenle de amacına uygun hareket etmediği takdirde kendisine o yetkileri veren toplum tarafından görevlerinden azledilebilme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Toplumun böyle bir durumda iktidarı geri çağırma yetkisi her daim saklı olarak durmaktadır:

"Dolayısıyla bu bakımdan topluluğun her zaman egemen iktidar olduğu söylenebilir. Ancak tahmin edilebileceği gibi, herhangi bir hükümet biçimi altında topluluğun egemen iktidar olması düşünülemez. Çünkü

insanların bu iktidarı, hükümet dağılmadan asla ortaya çıkamaz."
(Locke, 2004:b:, s. 126)

Görüleceği üzere, Locke'ta egemen iktidar konumundaki toplum, sözleşme ile devrettiği iktidar haklarını hükümetin çeşitli gerekçelerle görevini yerine getiremediği zamanlarda tekrar geri alır.

Yürütme de dahil olmak üzere, daha önce de bahsedildiği gibi devletin tüm kurumlarının varlık nedeni aslında yasama iktidarındır. Devlet kurumlarının oluşmasını ve derinleştirilmesini sağlayan, onların amaçlarına uygun bir biçimde oluşturulan yasal çerçevelerdir. Dolayısıyla yasama kurumu bireysel hak taleplerinin ötesinde, toplumun genel ihtiyaçlarına dair yasal sınırları belirleyen iktidar olduğundan, sürekli olarak toplanması ne gereklidir ne de mümkün. Bu nedenle yürütme iktidarını temsil eden hükümetin devamlı toplantı halinde olması gerekir. Yasamalar devamlı olarak yenilenme ihtiyacı duymasa da yasaların uygulanmasında çıkan sorunlar, doğan ihtiyaçlar devamlı karşılanmak durumundadır.

Daha önce belirtildiği gibi, yasama iktidarını devralanları halk seçer. Ancak halkın bunu ne zamanlarda yaptığı sorusu için Locke iki yoldan söz eder:

"Ya temel anayasa yasamanın belirli aralıklarla toplanmasını ve eylemde bulunmasını gerektirir. Ki bu durumda yürütme iktidarı, yasamanın seçimi ve toplanması için, uygun yöntemle, gerekli yönetsel içerikli talimatları uygulamak dışında hiçbir şey yapmaz. Ya da kamunun gerekleri ya da zorunlulukları, eski yasaların değiştirilmesini ya da yeni yasaların yapılmasını ya da topluma ulaşan ya da toplumu tehdit eden herhangi bir rahatsızlığın giderilmesini ya da engellenmesini gerektirdiğinde, onları yeni seçimlere çağırmak yürütmenin basiretine bırakılmıştır." (Locke, 2004:b:, s. 129)

Yürütme iktidarı toplumun bütünü ve yasama iktidarı arasında yer alan ve seçimleri gerçekleştirmesi gereken iktidar türüdür. O bunu toplumun ihtiyaçlarına göre hareket

ederek ve yasama meclisinin toplumun gereklerine uygun bir biçimde yenilenmesi kararını vererek yapar. Ancak, toplumun gerekliliğine ve hatta seçim periyotlarına uymayarak, seçimleri yenilemeyen hükümet iktidarı karşısında halkın doğal haklarını geri isteme ve isyan etme hakkı vardır. Locke bu durumu "halkla bir savaş durumu" (Locke, 2004:b:, s. 129) olarak tanımlar. Çünkü halk yaşamayı belirli zamanlarda ya da ihtiyaç duyulduğunda seçme hakkına sahiptir ve bu iktidarını süresi dolmuş bir hükümete devretmek zorunda değildir. Böyle durumlarda toplum doğal haklarına geri dönme hakkına sahip olur bu da ona, şiddet kullanma iktidarını devrettiği devlet iktidarı karşısında bir şiddet odağı olma fırsatı verir, çünkü artık şiddet kullanma tekeli yalnızca devlet iktidarında olmayacaktır.

Locke'un, toplumun çoğunluğunun iktidarının ardından en üstün egemenliği teslim ettiği, yasama gücü ve yasama çerçevesinde oluşturulmuş devlet anlayışı elbette pratikte bazı çekinceleri de kendinde barındırır. Öncelikle, yasama kurumu, toplumu idare edecek olan yasaların bütününe dair bir çerçeve oluşturduğundan, bu yasanın hem toplumun değişen ihtiyaçlarına cevap verebilecek esneklikte hem de oluşabilecek farklı ihtilaf durumlarını kapsayabilecek derinlikte olabilmesi pek mümkün gözükmemektedir. Bu sorunu Locke da görmüştür. Bu sorunu, yasama ve yürütme iktidarının farklı ellerde toplandığı devlet yapılarının genel bir sorunu olarak gören Locke için çözüm yürütme iktidarının etki alanının genişletilmesidir:

"Yasama ve yürütme iktidatlarının farklı ellerde olduğu her yerde (bütün ılımlı monarşilerde ve doğru yapılandırılmış hükümetlerde olduğu gibi), toplumun yararı, bazı şeylerin, yürütme iktidarına sahip olan kişinin takdirine bırakılmasını gerektirir. Yasamacılar topluluğa yararlı olabilecek her şeyi yasalarla öngöremediklerinden ve bu şeyleri sağlayamadıklarından, iktidarı ellerinde tutan yasaların uygulayıcısı, yasama, usulüne uygun biçimde toplanarak çözüm buluncaya kadar, yerel yasaların bir yön belirlemediği birçok durumda, ortak doğa yasası gereğince, bu iktidarı toplum yararı için kullanma hakkına sahip olur." (Locke, 2004:b:, s. 135)

Locke burada, yürütmenin başındaki kişiye ya da hükümete daha önce tanımadığı bir iktidar alanı tanımlar. Bu iktidar alanı, yasamanın yetersiz olduğu durumlarda hükümet iktidarına ortak çıkara uygun biçimde hareket etme serbestliği tanır. Her yanı yasama iktidarının hukuki sınırlamaları tarafından çevrilmiş devlet aygıtının yürütücüsü olan hükümete tanınan bu küçük iktidar alanı, politika felsefesi açısından çok önemli bir noktaya işaret etmektedir. Locke burada farklı biçimlerde bahsediyor olsa da aslında modern siyaset kuramının istisna hali kuramına uyan bir tanım yapmaktadır. Locke istisna halini devlet gücünü elinde bulunduran iktidar için bir imkân olarak ortaya koymuştur; ancak istisna halinin siyaset felsefesi içerisinde modern devlet anlayışının tanımlayıcı unsurlarından biri haline gelmesi ve bundan daha önemlisi, doğal süreçlerin sonucunda oluşmaktan ziyade devlet tarafından yaratılan bir hal olarak tanımlanması Carl Schmitt'le birlikte mümkün olabilmiştir.

Locke, yasamanın yetersiz kaldığı durumlarda yürütme iktidarını temsil eden hükümete tanıdığı bu iktidar alanının, kamu yararı gözetilerek kullanılma zorunluluğundan söz eder. Ama “hükümet, eline geçirdiği bu iktidarı kamu yararını gözeterek kullanmazsa ne olur?” ya da “yasamanın da askıya alındığı bu ortamda onu kim yargılayabilir?” sorularına şu şekilde cevap verir:

"Cevap veriyorum: Bu tür bir ayrıcalığa sahip toplantı halindeki bir yürütme iktidarıyla, toplantıya çağrılmak için yürütmenin iradesine bağlı olan bir yasama arasında, yeryüzünde bir yargıç olamaz. Tıpkı yasama ile halk arasında hiçbir yargıç olmadığı gibi, insanları köleleştirmeyi planlama ya da buna kalkışma ya da insanları yok etme iktidarına sahip olduklarında bile yürütmeye halk ya da yürütmeye yasama arasında da bir yargıç yoktur. İnsanların, yeryüzünde, öteki dünyaya başvurmak dışında yargıçlarının olmadığı diğer bütün durumlarda olduğu gibi, bu durumda da, başka öteki dünyaya başvurmak dışında başka çareleri yoktur." (Locke, 2004:b:, s. 140)

Locke'a göre her hükümet biçimi meşru değildir. Meşruiyetlerini yasama gücünden ve toplumun çoğunluğundan almayan hiçbir hükümet aslında Locke için meşru değildir. Meşru olmayan hükümet biçimlerinin başında da fetihle iktidarı eline geçiren hükümetler gelir:

"Dolayısıyla, çoğu kişi, orduların gücünü insanların onayıyla karıştırma hatasına düşmüş ve fethi hükümetin, bir doğuş biçimi saymıştır. Nasıl ki bir evin yıkılışı, o yerde yeni bir ev yapılmasından farklıdır, fetih de, tıpkı bunun kadar, hükümet kurulmasından farklıdır. Gerçekten de çoğu kez, eski devletin yıkılmasıyla yeni bir devlet biçimlendirmenin yolu açılmış olur. Ancak bu durumda insanların onayı olmadan, yeni bir devletin kurulması asla olanaklı değildir." (Locke, 2004:b:, s. 149)

Fetihle elde edilen hükümetleri zorla elde edilmiş, yıkıcı bir hükümet biçimi olarak görür Locke. Doğa yasalarının buyruklarına uygun bir hareket olarak gördüğü, güç kullanarak itaat ettirme gayesi taşıyan fetih anlayışını, bir hırsızın zorla girdiği bir evde ev sahibini bıçak zoruyla etkisiz hale getirmesine benzetir. Burada hırsızın benim üzerimde bıçağının gücünü kullanarak elde ettiği iktidar ve servetime sahip olma hakkı ile, fatihin kılıç zoruyla toplumlar üzerinde elde ettiği iktidar, şan ve servet Locke için tek bir fark dışında aynıdır:

"Bu konuda tek farklılık şudur ki, büyük hırsızlar, küçük hırsızları itaatlerinde tutmak için onları cezalandırırlar; ancak büyük hırsızlar, adaletin bu dünyadaki zayıf ellerine göre aşırı büyük olduklarından ve suçluları cezalandıracak iktidara sahip olduklarından, şan ve zaferle ödüllendirilirler." (Locke, 2004:b:, s. 150)

Locke'a göre fatih tarafından hakları gaspedilmiş insanların kendilerine yönelen iktidara boyun eğme nedeni genellikle güçsüz olmalarıdır. Ancak, onların çocuklarının da kendilerini iktidarı altına alan fatihden haklarını geri alma hakkı olduğunu belirtir Locke.

Haklarını arama fırsatlarını yeni nesillere verse de, hemen ardından, yasaların çoktan bu hak arama fırsatının önüne setler çekmek ve fatihin gerçekleştirdiği hak gaspını kalıcı hale getirmek için önlemler almış olacağını belirtmekten geri durmaz. Bu durumda Locke'un fetihçi karşısında hak arama yolları kapanan yeni nesillere tavsiyesi öteki dünyanın hakemliğine yani tanrıya başvurmalarıdır.

Locke her insanın doğuştan iki temel hakla doğduğunu öne sürer. Bilgi kuramında her ne kadar doğuştan idelerin varlığını reddetse de insanların doğuştan kazandıkları haklar olduğunu öne sürer. Locke'a göre:

"Her insan bir çift hakla doğar: Bunların ilki, insanın kendi kişiliğine ilişkin bir hürriyet hakkıdır. Bu hürriyet hakkı üzerinde başka hiç kimsenin iktidarı yoktur ve bu hakkın hür tasarrufu kişinin kendisine bağlıdır. İkincisi, başka herhangi birinden önce, kardeşleriyle birlikte, babasının mallarını miras edinme hakkıdır." (Locke, 2004:b:, s. 160)

Görüleceği üzere Locke için doğuştan gelen hakların en başında bir gasp durumuna karşı direnme hakkı gelir. Fetih Locke'a göre dışarıdan o topluma dayatılmaya çalışılan bir yabancı gasp biçimiyken, doğrudan gaspın kendisini ise iç fetih olarak tanımlar. Bir başkasının mülkiyetine ve sahipliğindeki el koyma biçimi olarak gasp, siyasi otorite ile ölçeğini büyüttüğü takdirde gasp olmaktan çıkar. Locke böylesi toplu gasp durumlarına tiranlık adını verir: "Çünkü gaspçı, iktidarını, devletin meşru prensleri ya da yöneticilerine ait olan hakkın ötesine uzatırsa, bu gaspa eklenmiş tiranlık olur." (Locke, 2004:b:, s. 165)

Gasp ile tiranlığa aynı tanımlama içerisinde yer veren Locke için gasp bir başkasının üzerinde hak sahibi olduğu, onun mülkiyetinde olan iktidarın başkası tarafından ele geçirilmesi anlamını taşır. Tiranlık durumunda ise tiran tek tek kişilerin üzerinde hak sahibi oldukları şeylerden ziyade kendi iktidar hakkının sınırlarını aşar. Tiran bu sınırları aşarak, toplumun yararına sahip olduğu iktidarın sınırlarını aşmış ve o iktidarı kendi yararına kullanmış olur:

"Yönetici, yetkilendirilmiş bile olsa, yasa yerine kendi iradesini kural yaparsa; yöneticinin emir ve eylemleri, halkının mülkiyetlerinin korunmasına yönelik değil de kendi ihtiras, hınç ve açgözlülüğün ya da diğer çarpık tutkularının tatmin edilmesine yönelikse tiranlık söz konusudur."(Locke, 2004:b:, s. 167)

Yetkilerini ve kendisine verilen iktidar alanını aşan, bu iktidarı kendi çıkarları adına kullanan tiran başkasının ya da toplumun geri kalanının haklarını gasp etmiş demektir. Bu durumda başka birisinin haklarını gasp eden herhangi birine yapıldığı gibi, kendisine de karşı gelmek Locke'a göre meşrudur. Locke bu noktada yetki ve iktidar sınırını aşmanın toplumsal konum ve mevkiye göre değerlendirilmeyeceğini düşünür. Toplumsal statüsü düşük ya da yüksek olsun, yetkilerinin sınırlarını aşan kişi başkasının hakkına tecavüz etmiştir ve bu durumda da ona karşı gelmek meşru bir durumdur:

"Üst düzeydeki bir görevlinin yetkisinin sınırlarını aşması, alt düzeydeki bir görevlinin yetkisinin sınırlarını aşmasından daha fazla bir hak olmadığından, bir kralın yetkisinin sınırını aşması, bir saray nazırının yetkisini aşmasından daha fazla meşru değildir. Tam tersine durum üst düzey yöneticide daha da kötüleşmektedir, çünkü, kendisine daha çok güven duyulmuş olan bu kişi, diğer kardeşlerinden daha fazla bir paya sahip olmuştur ve eğitimin, iş sahibi olmanın ve danışmanlara sahip olmanın sağladığı avantajın, ona doğru ve yanlış ölçülerini daha fazla bilebilir kıldığı varsayılır."(Locke, 2004:b:, s. 170)

Hatırlanacağı üzere, doğa durumundan sivil duruma ve sivil durum içerisinde de siyasal toplumun meydana getirdiği devlete geçişte, mülkiyet devletin tüm bu oluşum süreçlerini öncelemektedir. Yani toplumsal yaşamın ve o yaşamın kendisinin ürettiği mülkiyetin bir siyasal bütün olarak devlete önceliği vardı. Locke devletlerin oluşum sürecinde ifade ettiği bu yaklaşımı devletlerin ve hükümetlerin dağılma süreçlerinde de sürdürür. Locke'a göre hükümetler dağılsa da toplumlar ayakta durmayı sürdürebilir:

"Hükümetin sona ermesi üzerine birisi hangi açıklıkta konuşursa konuşsun, her şeyden önce, toplumun sona ermesi ile hükümetin sona ermesi arasında bir ayırım yapması gerekir. Topluluğu oluşturan ve insanları, gevşek yapılı doğa durumunun dışına çıkararak, tek siyasal toplum sokan şey, her bir kişinin, diğerleriyle bütünleşmek; bir bütün olarak hareket etmek ve böylece ayrık bir devlet olmak üzere yaptığı anlaşmadır."(Locke, 2004:b:, s. 177)

Sonuç olarak Locke, selefi Hobbes'un düşüncesinde devletli toplum ya da doğal durumun karşısı olarak tanımlanan sivil toplumu devlet'in koruması ve büyütmesi gereken bir özel ilişkiler alanı olarak tanımlar. Locke'ta Devlet sivil topluma müdahale etmez, ancak onu geliştirebilir. Akal, *İktidarın Üç Yüzü* eserinde Locke'un devleti belirli sınırlar içerisine çekme fikrinin Hobbes ile doğal durum öğretisi açısından ortaya koyduğu farklılık üzerinden de okunabileceğini düşünür:

"Locke'a göre cezalandırma yetkisiyle donatılan koruyucunun görevi, insanın hem tabii hayatta, hem de sivil hayatta malik olduğu şeyi korumaktır, çünkü iki hale ortak olan hak, malik olma hakkıdır. Locke'un tabi hali, Hobbes'un savaş halinden çok farklıdır, çünkü Locke'un tabii halinin sivil halde de sürdürülmesi gereken erdemli bir yanı vardır: İnsanlar tabii olarak önce kendi bedenlerine sonra da ürettiklerine malik oldukları için."(Akal, 1998:, s. 48)

Görüleceği üzere Locke, modern toplumsal formasyon içerisinde mülk ediniminin hem öznenin toplum hem de toplumun devlet ile olan ilişkisinde çok önemli bir belirleyen olduğunun ayırdına varmıştır. Bu nedenle de, siyasi otoriteyi temsil eden devletin birincil ereği toplumsal yapıyı korumak olsa da, bu koruma edimi aslında mülkiyetin korunumunu içerir. Zira Locke'a göre, modern toplumu doğal durumun içerisinden çıkarabilmek mülkiyetin kişisel değil, toplumsal korunumunu yasalar aracılığıyla sağlamakla mümkündür. Devleti temsil eden siyasal *corpus* ile burjuva ticari hayatının temsil edildiği sivil toplum arasındaki ayırım Hegel ile birlikte açığa çıkacak olsa da Locke'un devleti

sivil toplumun ihtiyaçlarına göre eyleyen ve onu koruyan bir organ olarak tanımlaması da sonraki sivil toplum-devlet ayrımının da yolunu amıştır.

Son olarak Locke, siyasal kuramının temelinde yer alan mülkiyet fikrinin ve onun korunumunun toplumu oluşturan diğerkm niteliklerden daha öncelikli olduğunu göstermeye çalışır. Bu kanıtlama girişimi, mülkiyetin kendisine ve onun korunumu için kurulacak olan siyasal-hukuksal politik bütüne dair itirazları da bertaraf etme girişimi olarak da okunabilir. Locke bu noktada bilgi kuramında karmaşık ideler içerisinde tanıtılamalı bir töz olarak gördüğü Tanrı idesini devreye sokar. Locke, mülkiyet hakkını tanrısal bir yetke olarak sunarak, hem mülkiyet hakkında bir sorgulanamazlık erevesi oluşturmuş hem de öte yandan bir ide olarak Tanrının dünyadaki görünümünü mülkiyet edinimi ve geliştirilmesi ile eşitleyerek Tanrıyı da mülkiyetin içerisinden türetmiş olmaktadır.

Görüleceği zere Locke düşüncesi içerisinde Tanrı'nın konumu mülkiyeti nvarsaymaktadır. Bu durumda Locke için devletin konumu da birey, mülkiyet ve Tanrı üçgeninde sürekli olarak en yüksek uyumun sağlanacağı politik bütündür. Hobbes'un devleti mutlak egemenlik kuramı üzerinden tanımladığı ve bu bakımdan da ona bireyler karşısında üstün yetke ve gler verdiği sözleşmeci anlayışın, Locke ile birlikte devletin egemenlik alanını yukarıda bahsedilen uzlaşmacı rol ile sınırlandırdığı görülmüştür. Her iki düşünürden farklı olarak, bir doğal durum öğretisinden yola ıkrsa da devleti toplumdan tamamen bağımsız bir organ olarak tanımlamaktan öte, yurttaşlarda temsil edilen genel iradenin somut biçimi olarak gören Rousseau'nun yaklaşımına bakmak, modern devlet anlayışının çözmeye çalıştığı birey - toplum ikiliğini aşmada bizlere yeni imkanlar sunabilir.

I. D. Devlet Toplum İkiliğinde Mülkiyetin Rolü: Jean-Jacques Rousseau

Rousseau tüm ilerlemeci ve iyimser görüşlere karşı Aydınlanmanın içinde hep karamsar ve eleştirel bir tutum sergilemiştir. Aydınlanma eleştirmeni olarak yalnız olmasa da, onun karamsar-eleştirel duruşu hayata karşı bir küsmeye değil aksine yöntemli bir biçimde hayatı dönüştürebilmek adına ona yöneliştir. (Hamsper-Monk, 2004:, s. 551) Rousseau kendisini Aydınlanmanın genel karakteristiğinden ayıran görüşlerini ilk olarak *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev* eserinde dile getirmiş ve sivil durumun işareti olarak görülen bilim ve sanat alanındaki ilerlemeleri erdemlere karşı bir tehdit olarak gördüğünü ifade etmiştir:

“Bütün bu kötülükler, ilim ve sanat değerlerinin yükselmesi ve ahlâk değerlerinin alçalmasıyla insanlar arasına giren müsavatsızlık³¹ belasından değil de neden doğmuştur? İşte bütün tahsilimizin en açık tesiri ve en tehlikeli neticesi bu müsavatsızlıktır.” (Rousseau, 1989:, s. 39)

Rousseau bilimler ve sanatlardaki ilerlemeyi asla olumluamaz, ilerleme kavramı onda daha çok bozulma demektir. Çünkü erdem ancak sadelik ve masumiyet ile birlikte anılabilir; oysa ilerlemenin getirisi yeni araç ve gereçlerdir. Rousseau’ya göre ise ilerleme, konfor ve tembelliktir; konfor ve tembellik hastalığı insanın bilimler ve sanatlara yönelmesine yol açmış ve o günden sonra da insan masumiyetini yitirdiği yola girmiştir:

“Kuşku, güvensizlik, korku, soğukluk, çekingenlik, nefret, hıyanet hep o nezaket perdesinin arkasına saklanacak, yüzyılımızın bilim ve anlayışına borçlu olduğumuz ve övüldükçe övülen uygarlık kisvesine bürünecekler.” (Rousseau, 1998:, s. 23)

³¹ Eski dilde ‘eşitsizlik’

Rousseau'nun burada bir bozulıştan söz ettiği açıktır ve ne ilginçtir ki onun okuyucularına bozulış olarak sunduğu “ilerleme” çağdaşları tarafından umut ile bakılan bir kurtarıcı gibidir. Rousseau gördüğü gerçeklik karşısında karamsar bir tutumu benimser; “yaşamı boyunca kurumlarımız tarafından hapsedilmiş” insanın doğal durumdaki sadeliği ve özgürlüğü Rousseau'ya göre artık çok uzaklardadır.

Rousseau'da Doğal Durum Öğretisi:

Rousseau *Eşitsizliğin Kaynağı*'nda onlar şimdiden yola çıkıp geğmişi tanımladılar diyerek, kendinden önceki toplumsal sözleşme kuramcılarına bir eleştiri getirir. Rousseau'ya göre kendinden önceki toplum sözleşmecileri bunu yaparak modern toplum içerisindeki eşitsizlikleri uygar insanın doğal bir yönü olarak sunmuşlardır. Rousseau bu durumu şöyle özetler:

“Sonunda hepsi de, gereksinme, açęözlölük, baskı, istek ve gururdan aralıksız söz ederken, toplumda edinmiş oldukları fikirleri uygarlık öncesi doğal hale aktarmışlardır; vahşi insandan söz açmış, fakat uygar insanı anlatmışlardır” (Rousseau, 2001.; s. 88)

Rousseau'nun bu eleştirisi Hobbes özelinde diğer tüm toplum sözleşmeci düşünürleri kapsamaktadır.³² Aslında Hobbes da Rousseau'nun bu eleştirisini reddetmez ve bize toplumsal ilişkilerle bezeli bir doğal durum tasviri sunar. Hobbes doğal durum betimlemesini yaparken içinde bulunduğu İngiliz iç savaşından yola çıkarak egemenin olmadığı doğal durumda da insanların savaş halinde oldukları çıkarımını yapar. Sivil

³²Her ne kadar Rousseau sözleşmeci gelenek içerisinde yönetsel erkin düzenlenişi ya da mülkiyetin paylaşımından ziyade toplumsal olanın siyaset felsefesinde görünür olmasını sağlayan bir düşünür olsa da sözleşmeci geleneğin soyut özne kategorisinden hareket etme eğilimini o da tıpkı selefleri gibi sürdürür. Bu bakımdan sözleşmeci geleneğin soyut kurucu özne ile kamusal otorite arasında gerçekleşmesini varsaydığı sözleşmenin birey - toplum gerilimini aşmada bir çare olup olamadığı tartışmalıdır. Hegel'in bu konuda sözleşmeci geleneğe getirdiği yabancılaşma eleştirisi bir sonraki bölümde ele alınacaktır.

topluma karamsar-eleştirel bakan Rousseau içinse insan bu haliyle doğal durumdan tamamen uzaklaşmıştır ve şu anki yozlaşması tümüyle bunun sonucudur. Cemal Bali *Akal Sivil Toplumun Tanrısı* eserinde doğal durum anlayışları temelinde Hobbes ve Rousseau arasındaki temel farka şöyle değinir:

“Hobbes’ta sivil toplumu meşrulaştırmanın yolu tabii hali olumsuzlamaksa, Rousseau’da tabii hali meşrulaştırmanın yolu sivil toplumu olumsuzlamak olacaktır.” (Akal, 1995:, s. 134)

18. yüzyılda Aydınlanma düşüncesinin yükselişi ile birlikte toplumsal olana dair vurgu da artmıştır. Toplumsallığın entelektüel faaliyetin içerisinde bir düşünce unsuru olarak yer almasında şüphesiz Rousseau’nun payı büyüktür. Bu durum aynı zamanda Rousseau’yu diğer sözleşmecî düşünürlerden ayıran bir noktaya da işaret eder.³³

Ayrım noktalarına karşın genel olarak sözleşmecî düşünürlerin özel olarak da Rousseau ve Hobbes’un bazı noktalarda ortaklaştıklarını söylemek mümkündür. Her iki düşünür de dönemin en temel sorunlarının başında gelen toplumsallık ve bireysellik ikilemini aşmak konusuna odaklanırlar. Ancak dönemsel ve tarihsel farklılıklar burada etkisini göstermektedir. Peter Steinberger, *Hobbes, Rousseau and the Modern Conception of the State* eserinde her iki filozofun politika kuramları arasındaki temel farkın yukarıda bahsedildiği üzere toplumsal özgürleşme temelinde oluştuğuna değinir. Steinberger’e göre:

“Hobbes ve Rousseau’nun eserlerini verdikleri dönemde çevrelerinde gelişen olaylarla ilgilendikleri ve onlardan etkilendikleri göz ardı edilmemelidir. Hobbes bu tarihsel gerekçelerle düzen sorunu ile

³³Marc Neocleous *Devleti Tahayyül Etmek* eserinde, Rousseau’nun toplumsallık momentini öne çıkaran bir düşünür olması bağlamında politika felsefesi içerisindeki önemine işaret eder: “Hobbes ve Locke’un her ikisinin de hükümler iktidarın yaratılmasında sözleşmelerin öneminden bahsettiği doğru olmasına karşın, onların asıl meselesi ya Leviathan’ın kudreti ya da hükümetin sınırlarıyla alakalıdır. Rousseau’yla birlikte bir toplumsal fenomen olarak ilk defa sözleşme üzerine derinlemesine daimi bir düşünce başlar.” (Neocleous, 2014:, s. 45)

ilgilenmiş, Rousseau da benzer sebeplerle özgürlük sorunu ile alakadar olmuştur.” (Steinberger, 2008:, s. 595)

Steinberger, Hobbes’ta ve Rousseau’da doğal durumun toplumsallık öncesi bir duruma değil, politika öncesi ya da pre-politik bir duruma işaret ettiğini öne sürer. Her iki düşünür de pre-politik bir noktadan hareket etseler de Rousseau bu pre-politik savaş halinden fazlasını ele alır. Dolayısıyla Rousseau için önemli olan pre-politik savaş halini mevcut toplumsal yasalar için bir dayanak olarak kullanmaktan öte savaş durumu sona erdikten sonra ortaya çıkan toplumsal eşitsizliğin yarattığı karmaşayı ortadan kaldıracak olan yurttaşlık anlayışını inşa edebilmektedir. Steinberger bu konuda şöyle düşünür:

“Rousseau da tıpkı Hobbes gibi pre-politik koşullardaki bireyleri sıklıkla savunma amaçlı güçlere katılımlarıyla ve genellikle ‘efendi’ ya da ‘hükümdar’ güdümünde kurulan, başkalarına hükmeden kuruluşlarıyla değerlendirir. Ancak her durumda, meydana getirilmiş olan şey ‘toplum değil...yığındır’. Daha açıkçası ‘politik bütün’ değildir; devlet olarak değerlendirilemez. Aksine herkesin birbiriyle savaş durumunda olduğu pre-politik oyunun sıradan büyük bir oyuncusu - insanüstü bireyidir-. Böyle bir yığının üyeleri ‘çokluk’u meydana getirir ama ‘yurttaş’ı oluşturamazlar.” (Steinberger, 2008:, s. 598)

Görüleceği üzere bu noktada Rousseau ile Hobbes ayrışırlar. Hobbes için toplumu bir araya getirecek olan sözleşmede bir araya gelen yığınlar, *Leviathan*’da temsil edilen siyasal bedeni oluştururlar ve o bedenin aracılığıyla kimlik kazanırlar. Rousseau ise özellikle *Toplum Sözleşmesi*’nde net bir biçimde toplumu bir araya getiren sözleşmenin kralı ya da politik bütünü oluşturmadan önce daha temel bir kategoriye hayat vermesi gerekmektedir. Rousseau’ya göre bu en temel kategori, yurttaş kategorisidir. Yurttaşlığın inşası ile birlikte krallık, rejim ya da politik bütün oluşturmanın koşulları sağlanmış demektir. (Rousseau, 1984:, ss. 35–44)

Rousseau’da doğal durum öncelikle fiziksel yönden bir doğal-sivil karşılaştırması olarak ele alınırsa, özellikle *Emile* adlı çalışmasının birçok yerinde “doğa ile birlikte” yaşayan insanın bilimler ve sanatların gelişmiş olduğu modern toplumlardaki insanlara göre çok daha üstün yeteneklere sahip olduğunun belirtildiği görülür. Bu farkın en büyük nedeni doğal durumdaki insanın bedenini kullanılmaz hale getirecek birçok gereksiz süs ve ayrıntıdan uzak olmasıdır:

“Erdemli adam, çıplak dövüşmeyi seven atlettir; gücünü kullanmaya engel olan ve aslında, birçoğu vücuttaki bir sakatlığı gizlemek için icat edilen bütün o bayağı süslere değer vermez.” (Rousseau, 1998:, s. 22)

Rousseau’ya göre bu “çıplak atlet” gerek fiziksel yaşamındaki sadelik, gerekse arzu ve isteklerindeki apaçıklık nedeniyle savaşçı-vahşi olmaktan çok masum bir erdemlidir. O fiziksel halinde olduğu gibi erdemlilik konusunda da saflığı ve masumiyeti ile sivil toplum insanının önündedir. Rousseau bu karşılaştırmayı yapabilmek için doğal durumdaki insan ile hayvanı birbirinden ayırmıştır. Buna göre insanı hayvandan ayıran asıl şey, bilgilerinde ve kavrayışında hayvanlar gibi içgüdülerinden çok özgür istencine başvurmasıdır. Bu nedenle hayvanlar sezgisel içgüdülerıyla hareket ederken, insanlar seçim yapmayı öğrenebilmişler ve böylece yok olmanın yolunu kendilerine açmışlardır. Bu “özgür istenç” giderek insanların hayatına onların “yetkinleşebilme yetileriyle” birlikte konfor düşkünlüğü olarak girmiş ve insanlar daha önce onlarsız da yaşayabildikleri gereçler yaratıp daha sonra bu gereçlere bağımlı hale gelmişlerdir. Rousseau’ya göre gereksiz süslerin ve birçok ayrıntının insani varoluşun ereğiymiş gibi sunulması ve insanların bunlara inandırılması yüzünden insanlar artık bu süsler olmadan yaşayamazlar; böylece insanları egemenlik altına almak kolaylaşır. Rousseau bu durumu şöyle ifade eder:

“İhtiyacın doğurduğu kral tahtlarını ilim ve sanatlar tahkim etmiştir. Ey dünyanın hâkimleri, sanata istidadı olanları sevin; sanat için çalışanları himaye edin. Ey medeni milletler, ilimleri ve sanatları besleyin; ey mesut köleler, o sizin özene bezene teşhir ettiğiniz kibar ve ince zevki onlara borçlusunuz. Aranızdaki münasebetleri pek tatlı, pek kolay bir

hale getiren, o yumuşak huylarınızı, medeni şehir adetlerinizi, hulusa hiçbir fazilete sahip olmadan bütün faziletlere sahipmiş gibi görünmek maharetini onlar sayesinde elde ettiniz.” (Rousseau, 1989:, ss. 13–14)

Rousseau doğal durumdaki insanı “doğal benci” olarak tanımlar, fakat bu “bencilik” kibir ya da kendini beğenme anlamına gelen “bencillik” ile benzeşmez. İkisinin arasındaki ayrım şu şekildedir; “Bencilik” doğal bir duygu olarak insan veya hayvanın kendini koruyup, gözetmesidir. Kendini koruyan kişi (ya da hayvan) karşısındakinin de kendinden olduğunu bilir, bu yüzden tek yaptığı korunmaktır; o asla karşısındakinin ezmeye, ona üstün gelmeye çalışmaz. “Bencillik” ise kendini korumaktan çok, başa güreşme, rekabet etme, hükmetme gibi kibirli isteklerin güdümünde kişinin kendisini korumanın ötesinde tehlikeye attığı, toplumsallaşmış insanın canavarımsı yanıdır. Tüm yalınlığı, “benci” oluşu ve masumluluğu, doğal durumdaki insanın savaşçı olmamasının nedenleridir. Rousseau tüm bu nedenlerin yanına sonradan merhameti de ekler, insan bir diğer insanı kendine özdeş gördüğünden ötekine karşı merhamet duyar; bu, onu çatışmadan uzak tutan bir nedendir. Ama bu da tek başına açıklayıcı olamaz Rousseau’ya göre. Doğal durumda insanı savaş durumundan uzak tutan bir başka özelliği (ya da yoksunluğu), hazlarının karşılığı olan objeler karşısındaki yalın duyarlılığıdır. O henüz konformizmin peşinde olmadığından, bir diğer barınağın daha büyük oluşu onu ilgilendirmez ya da damak zevki çok sınırlı olduğundan av hayvanlarının hepsi onun için birdir; bir başkasına böylesi bir nedenden dolayı kıskançlık beslemez, o “sade”dir ayrıntıları göremez; bu yoksunluğu da onu çatışmaktan alıkoyar. Rousseau’nun bu görüşleri Hobbes’un doğal durumdaki insanın savaşçı olduğu yönündeki görüşlerine bir eleştiridir. Monk’a göre de Hobbes için gücün itibarı güçtür ve doğal durumda kadını kaptıran adam güçlülüğünü göstermek için savaşmıştır. (Hamsper-Monk, 2004:, s. 216) Rousseau *Eşitsizliğin Kaynağı*’nda Hobbes’a getirdiği bu eleştiriye en net şu cümlelerle ifade eder:

“Filozoflarımızın doğa halinde yaşayan insanda buldukları bütün o tutkuları nereden çıkardıklarını bir türlü anlayamam. Doğanın

kendisinin istediği, maddi olarak zorunlu gereksinmeler ayrı tutulursa, bizim bütün gereksinmelerimiz, alışkanlıklarımızdan - ki alışkanlıklar olmazsa hiçbir gereksinme de olmaz - veya arzularımızdan meydana gelir; insan bilecek durumda olmadığı şeyi arzu edemez. Bundan şu sonuç çıkar: Vahşet halinde yaşayan insan sadece bilebildiği şeyleri arzu ettiği ve elde edilmesi kendi gücü dâhilinde olanlardan başka hiçbir şeyi tanımadığı, bilmediği için, onun ruhu kadar hiçbir şey sakın değildir, onun akli kadar da hiçbir şey sınırlı değildir.” (Rousseau, 2001:, s. 210)

Rousseau’ya göre böylesine karmaşık bir düşünce ancak sivil topluma ait olabilir ve Hobbes yine içinde yaşadığı siyasal ortamdan hareketle geçmişı oluşturmuştur, oysa doğal durumdaki insan için tüm yiyecekler bir ve aynıdır. Bu nedenle de onun kavgası yalnızca gereksinmelerinin tatminine odaklanır. Gereksinimleri tatmin edildiğinde kavga onun için sona erer, kavganın kaybedeni ise kendi gereksinimlerini tatmin edebilmek için başka olanakların peşine düşer. Rousseau bu durumu şu cümlelerle ifade etmektedir:

“Karnını doyurmuş olan vahşı insan, bütün doğa ile barış halindedir ve bütün insanların dostudur. Yiyeceği için dövüşmesi gerektiği zaman da, bu dövüşten galip çıkmanın güçlüğu ile yiyeceğini başka yerlerde aramanın güçlüğünü karşılaştırmadan vuruşmaya girişmez ve kavgaya gurur karışmadığı için de, dövüş karşılıklı vurulan birkaç yumrukla sona erer; kavgayı kazanan konu olan yiyeceği yer, kaybeden de talihini başka yerde aramaya gider, herkes sakinleşir.” (Rousseau, 2001:, s. 192)

Diğer “insan teki”ni duyumsayan insan, onun da kendi gibi olduğunu kendi gibi yoksunluklara ve yetilere sahip olduğunu görmüş ve sahip olduğu yetkinleşme yetisinin etkisiyle yoksunluklarla başa çıkmanın yolunun kendi gibi olan “öteki teki” ile ortaklaşmak olduğunu anlamıştır. Doğa karşısında ayakta kalabilmek adına yapılan bu ortaklaşma toplumsallığın ilk halidir; ama Rousseau bundan öte cinsiyet, aile ve sonunda yerleşik hayata geçiş olan süreci önemser. Bu süreç içerisinde insanın “erkeğinin” daha önce cinsel birleşmenin dışında ortaklaşmadığı “kadın” ile neden böyle bir ihtiyaç duyduğunu aydınlatmasa da bu birliktelik ev yapımına yol açmış (çünkü Rousseau’ya

göre kadın erkekten farklı olarak yerleşik yaşamayı ister), yaşamdaki bu ortaklaşma da daha önce yaşamı tek başına göğüslemek zorunda kalan insana birçok boş zaman yaratmış, insan da bu boş zamanda “konfor” arayışına girişmiştir. Rousseau insanlar arasında iletişimin (özellikle dilin) ortaya çıkışıyla ilerlemenin hızlandığını düşünür ve bu ilerleme sürecinden öncesini insanlığın altın çağı olarak değerlendirir. Ortak yaşama geçildikten hemen sonra ortak bir dil oluşmaya başlamıştır, Rousseau düşünceler ve davranışların başkasına aktarılmadıkça sahipleriyle beraber ölüp gideceklerini söyler. Dolayısıyla insandaki “özgür istencin” yol açtığı yetkinleşebilme yetisi, insan ancak diğer insanlarla ortaklaştığı ve ilişkiye geçip “dil” yoluyla durumunu onlara anlattığı zaman ilerlemeye yol açmıştır. Rousseau bu anlamda dil’i önemser (“doğanın çılgılığı” dediği ilk iletişim tarzının dışındaki), böylesi bir iletişim biçimi ona göre insan toplumunun en ilksel kurumudur. Jean Storobinsky, Rousseau’da dil’in önemi üzerine yapmış olduğu yorumda; Rousseau’da hayvanlığın ötesine geçmiş olan herşeyin insan eseri olarak değerlendirildiğini belirtir. Bu anlamda Rousseau’ya göre dil, aile ve onlardan müteşekkil olan ilksel toplumsal birer kurumdurlar. (Savran, 2003:, s. 49) Storobinsky’nin Rousseau yorumu *Eşitsizliğin Kaynağı*’nda temelini bulmaktadır. Burada Rousseau fikirlerin zihin ile kurduğu ilişkide dilin önemine değinmektedir. Rousseau’ya göre:

”Genel fikirler akla ancak kelimelerin yardımıyla girebilir ve anlık bu fikirleri ancak yan cümlelerle kavrayabilir. Hayvanların bu gibi fikirleri meydana getiremeyişlerinin ve bunların dayandığı yetkinleşebilirliği edinemeyişlerinin nedenlerinden biri budur.” (Rousseau, 2001:, s. 113)

Rousseau özellikle *Eşitsizliğin Kaynağı*’nda doğal durumdaki “masum erdemli” tasvirinden giderek kendi içinde yaşadığı toplumdaki “soysuz kaçkın” a kurgusal bir tarihsel olaylar dizgesi ile ulaşır. Bunu yaparken doğal durumdaki sadeliği yüceltir, hatta onu “türünüzün ilerleyişinin durmasını isteyeceğiniz çağ” diye tanımlar. Böylece doğal durumda hiç olmayan eşitsizliğin toplumsallaşma ile nasıl oluştuğunu ve insanın nasıl erdemlerini yitirerek soysuzlaşıp bir de mülkiyet ve yasalar aracılığıyla doğal durumdaki tekil egemenlik hallerini yasallaştırdığını şu şekilde dile getirir:

“Uygar durumun çeşitli sınıflarında hüküm süren eğilimlerin ve hayat tarzlarının akla sığmaz çeşitliliği, herkesin aynı besinleri aldığı, aynı tarzda yaşadığı, aynı şeyleri yaptığı hayvanlık ve vahşet hayatının basitliği, düzen birliği ile karşılaştırılsa doğa halinde insandan-insana farkın, toplum halindeki göre ne kadar az olduğu, insan türünde doğal eşitsizliğin, kurumların yarattığı eşitsizlik tarafından ne kadar artırılmış olması gerektiği anlaşılacaktır.” (Rousseau, 2001:, s. 129)

“Doğal durum”dan “sivil durum”a geçişte eşitsizlikleri kurumsallaştıran onları gereksinim tatminine odaklı ansal bir durumdan bir kurala ya da yasaya yükselten olguların başında elbette mülkiyet gelmektedir. Charles Vaughan, Rousseau’nun politika yazılarını derlediği eseri *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau*’nun girişinde filozofun bir politik düşünür olarak portresini ortaya koymaya çalışır. Vaughan’a göre Rousseau düşüncesinde politikanın temelini iki sorun teşkil etmektedir. Bunlardan ilki bireysel özgürlüklerin korunması ikincisi ise kolektif kontrolün ya da idarenin sağlanmasıdır. (Vaughan, 1915:, s. 20) Vaughan bu Rousseau’nun bu ikiliği aşmaya çalışırken, bu ikiliğin odağında yer alan mülkiyet olgusuna da Eşitsizliğin Kaynağı’ndan Toplum Sözleşmesi’ne değin farklı anlamlar yüklediğini belirtir. Vaughan’a göre, *Eşitsizliğin Kaynağı*’nda tüm toplumsal yaşamın içerisindeki bozucu bir unsur olarak ele alınan mülkiyet, *Ekonomi Politik Yazıları*’nda toplumu oluşturan köşe taşlarından biri olarak değerlendirilmiş ve son olarak *Toplum Sözleşmesi*’nde bu kez Rousseau, mülkiyetin toplumsal düzen için öneminin farkına varmış olsa da yeni toplumsal düzenin kurulması aşamasında her bireyin mülkiyet haklarını toplumsal iradeye teslim etmesi gerekliliğini ortaya koymuştur. (Vaughan, 1915:, ss. 82–84)

Özgürlüğün İki Hali: Doğal ve Sivil

Doğal insanın özgürlüğü Rousseau'ya göre fiziksel bir özgürlük, yapıp etme serbestliğindeki keyfiliktir. Doğal durumda tüm özgürlükler zorunluluk bağları ile insanlara ulaşır, bunlar iradi bir seçiş ya da kazanılmış bir hak değildir. Dolayısıyla özgürlük, elde etme ile belirli olmadığından Rousseau çağdaşlarının aksine mülkiyeti özgürleşmenin bir ilkesi olarak görmez:

“Mülkiyet hakkı yalnız insanlar-arası uzlaşmaya ve insan kurumlarına dayandığı için, mülkiyeti üzerindeki tasarrufu herkesin iradesine bağlıdır. Ancak bu doğanın yaşam ve özgürlük gibi asli armağanları için geçerli değildir.” (Savran, 2003:, s. 54)

Mülkiyet ile birlikte ortaya çıkan “hak” kavramı ile doğal halinde yalnız doğanın zorunluluklarına boyun eğen insan artık kendinden olana itaat eder hale gelir, ”hak”lar hep mülk sahiplerinin “hak”ları olurken, ortaya çıkan eşitsiz durum kimilerinin servet sahibi olmalarına kimilerinin ise köle olmalarına neden olur. Dolayısıyla Rousseau'ya göre “doğal durum”da özgürlüklere son veren mülkiyet edinme, ”sivil toplum”da özgürleşmenin ilkesi haline getirilir. O modern toplumların kuruluşunda mülkiyeti mihenk taşı olarak görür:

“Bir toprak parçasının etrafını çitle çevirip “*bu bana aittir*” diyebilen, buna inanacak kadar saf insanlar bulabilen ilk insan, uygar toplumun gerçek kurucusu oldu” (Rousseau, 2001:, s. 135).

Doğal insanın özgürlüğünün sınırını nesnenin fiziksel zorunluluğu belirler. O istemekte özgür'dür; onu bu özgürlüğünden hiç kimse alı koyamaz, hiçbir toplumsal kurala ve anlaşılmaya bağlı olmadığından her şey onun arzu nesnesi olabilir; fakat o nesneyi elde etmeye gelince hem doğal zorunluluklara boyun eğmek hem de bir başka canlı ile mücadeleye girişmek zorundadır. Bunların dışında onu boyunduruk altına alan yoktur, onun zaferleri de yenilgileri de hep anlıktır. Rousseau'da özgürlük istenç ile belirlenir. Buna göre özgür olmama durumu iki yolla ortaya çıkar. Birincisi istencimizin

yaşadığımız dünya ve kendimiz için olanaklı olmayan bir şeye yönelmesi sonucu kendi sınırlarına takılıp kalması, ikincisi ise istencimizin olağan isteklerinin başka bir iradi güç tarafından engellenerek özgür eylemesinin önüne geçilmesidir. Yapılması gereken, özgür olabilme yolunda istencin olağan istekleri önündeki engelleri kaldırmak için öncelikle onun istencini yanıltıcı düzenlemeleri ortadan kaldırmak ve her zaman istençli bir biçimde olanaklı şeylere yönelmektir:

“Önemli olan başkalarına hükmetmek değil özgür olmaktır. Gerçekten özgür olan insan, ancak sahip olduklarını ister ve hoşuna gideni yapar.”
(Rousseau, 2006:, s. 46)

Eğer bunlar yapılırsa insan gerçekten özgür olabilir, bunlar dışında insanın doğa zorunlulukları karşısındaki tutsaklığı Rousseau’ya göre özgürleşme yolunda bir engel değildir; insan üç öğretmenden öğrenir: “doğa, insanlar ve şeyler”. Doğanın ve şey’lerin karşısında bir *stoacı* tavrıyla boyun eğen ve yasaları zorunluluk bağları ile yerine getiren insan, kendi toplumsal yasalarını da tıpkı bu şekilde özgürlüğünden ödün vermeden nesnel bir zorunlulukmuş gibi kurgulamalı ve uygulamalıdır.

Mülkiyet ile birlikte insanların özgürlüklerini kaybettiklerini ve eşitsiz yasalarla kendilerini topluma bağladıklarını ileri süren Rousseau, sadece mülkiyet ve para kazanma hakkı olarak insanlara sunulan özgürlük yerine yeni bir özgürlük tanımı geliştirir. Buna göre sivil toplumdaki bireyin özgürlüğü ancak genel istence uygun, onun kendisine sağladığı bir özgürlüktür. Dolayısıyla “Toplum Sözleşmesi” insanlara kaybettikleri özgürlüğü geri getirecek olan anlaşmanın kendisidir. Sivil Toplum yapısı içinde kendimizin de üyesi olduğu genel istencin yasalarına boyun eğmekle ancak özgür olabiliriz. Rousseau’nun burada açıkça özgürlük düşüncesine tamamen zıt bir şekilde zorlamayı genel istencin yasalarına boyun eğmenin aracı olarak kullandığı ifade edilebilir. Özgürlük için zorlama özgürlüğü zedeleyen bir durum yaratıyor gibi görünebilir. Fakat Rousseau’nun zorlaması, egemen’in özgürleştirme vaadi ile insanları zor kullanarak tutsak etmesi değildir. Burada zorlama genel istence boyun eğmek yerine özgürlüğünü kötü yönde kullanarak bir başkasına devretmek isteyenlere yapılan bir

zorlamadır. Yani kişi “özgür eylem”e sahiptir ama özgürlüğünü tehlikeye atacak eylemler yapma hakkına sahip değildir, o aklını asla bir başkasına devretme, kendi koyduğu kurallar yerine “tiran”ın yasalarına boyun eğme hakkına sahip değildir; Son kertede kişi “genel istenç”in toplumun geneline yayılabilmesi ve herkese hemen her zaman herkesi gözeterek karar vermesi nedeniyle kendi “özel istenç”ini de genelin içinde görür. “Genel istenç”in herkese eşit yasaları, hem yasayı koyan hem de uygulayan olarak kişiye, “genele” aidiyet ve özdeşlik duygusu verir. Kişi başkasının boyunduruğı altına girmeden kendini yabancı hissetmediğı “kendisinin” yasalarını uygular ve bu yasalarla özgür olur. Rousseau şöyle ifade eder:

“Kararsız ve iğreti bir durum yerine, daha iyi ve daha güvenli bir durum; doğal bağımsızlık yerine özgürlük; başkasına zarar verme gücü yerine, kendi güvenliklerini; başkalarının alt edebileceğı güçler yerine, toplumsal birliğin yenilmezleştirdiğı bir hakkı seçmişlerdir. Devlete adadıkları yaşamları bile bu sayede sürekli olarak korunmaktadır.”
(Rousseau, 1984:, s. 44)

Görüleceğı üzere genel istenci yansıtan yasaların öncelikli amacı sözleşme ile topluma katılmış olan bireylerin korunmasıdır. Ancak genel istencin yasalar biçiminde toplumsal sözleşme ile birbirlerine bağlanan bireylerin gündelik yaşamlarına nüfuz edebilmesi için yasaların buna göre oluşturulması gerekir. Bu durum Rousseau düşüncesinde eşitlikçi yasaların formu ve yasaları düzenleyecek olan yasa koyucunun niteliğı sorununun gündeme gelmesini sağlar.

Genel İstenç ve Eşitlikçi Yasalar:

“Bu harikalar yasanın eseridir. İnsanlar adalete ve özgürlüğe sadece yasaları ile sahip olabilirler.” (Rousseau, 1923:, s. 256)

Genel istenç Rousseau’da bir toplumun ortak bilinci gibidir. Bu bilinç o toplumun varlığını belirler. Toplum denilen bütünsel yapı da, insanlar ancak böyle bir varlık ile özdeş olabildikleri ölçüde varolabilir, bu özdeşlik bağları zayıf, genel istenç parçalı ise toplum yapısı zayıftır. Rousseau’ya göre genel istenç varolmadan politik bütün oluşamaz. (Rousseau, 1984:, s. 69) Fakat tek başına genel istencin varlığı toplumun devamlılığı açısından yeterli değildir, genel istencin mecliste yurttaşlar tarafından soyut görünümünden kurtarılıp yasalar ile nesnel kılınması gerekir. İstencin genel istenç biçiminde nesnellik kazanması ise toplumun ortak yararını yansıtabilmesi ile mümkündür. Rousseau bu durumu şu şekilde dile getirir.

“İstenci genel yapan oyların sayısından çok, onları birleştiren ortak yararadır. Çünkü bu sistemde herkes başkalarına kabul ettirdiği koşullara ister istemez kendisi de boyun eğer: Bu çıkarla adaletin pek güzel bir uyuşmasıdır ve ortak görüşmelere hak duygusu katar.” (Rousseau, 1984:, s. 42)

Rousseau genel istencin her ne şart ve durumda olursa olsun, her zaman ortak yararı ilkesine sadık olduğunu düşünür. Hatta Rousseau, halk her zaman iyilik isteyip kendi yararını gözetirken, iyiliği ve gerçek toplumsal yararı her zaman göremeyebileceğinden bahseder. (Rousseau, 1984:, s. 50)

Bu nedenledir ki halk her zaman genel istence güvenmelidir, ama burada Rousseau bir endişe taşır; onun endişesi genel istenci halkın iyiliği için kullananların özel istençlerine boyun eğerek genel istencin asli görevi olan toplumdaki tüm eşitsizlikleri ortadan kaldırmak yerine bunları daha da artırmalarıdır. Genel istenç hem herkesten

gelmeli, hem de herkesi kapsamalldır, bu kapsayış genel istencin adil bir biçimde yasalaştırılması ile mümkündür. Çünkü yasalar iyi olmadıktan sonra genel istenç hedefinden şaşabilir, hangi yönetim biçimi altında olursa olsun, ancak ortaya konulan yasallık sınırında yönetmek mümkündür. Rousseau yasaların genel istencin toplumsal kabulü üzerindeki etkisini bir beden analogisi üzerinden anlatır:

“Yasama gücü devletin yüreği, uygulama gücü de beynidir; bütün öbür parçalara canlılık sağlar. Beyin felce uğrasa bile, insan yine yaşayabilir. İnsan aptal kalır ama yine de yaşar. Ama yürek görevini göremez olunca, canlı varlık da ölür.” (Rousseau, 1984:, s. 102)

Genel istencin toplumdaki özel istençler ile (tekil anlamda) örtüştüğü durumlar olabilse de, genel istenç hiçbir zaman özel istençlerin bir bütünü değildir, hatta çoğu kez tam tersidir. Rousseau burada açıkça genel istenç sahibi yurttaş ile kendi özel çıkarlarının peşinden koşan halktan biri ya da kitle arasında bir ayırım yapar. Genel istenç her zaman kamusal yararı gözetmelidir, fakat özel çıkarlar bazen kamusal yararmış gibi halka kabul ettirilebilir. Dolayısıyla kimi zaman oy çokluğuyla verilmiş kamusal kararlar bile genel iradenin sesi olamayabilir:

“Fakat bu durum ancak, güzel sözleri ve itibarları ile bazı uyanık kişilerin genel iradenin yerine özel iradelerini ikame ettirmeleri ve bu yolla insanları kandırmalarıyla mümkün olabilir: bu durumda genel irade ayrı, kamusal yarar ayrı olacaktır.” (Rousseau, 1923:, s. 254)

Toplumun genel istencine uyan birey sonuç olarak kendi yaşamındaki bireysel isteklerini de buna göre düzenlemek zorundadır, onun bu eylemi hem genel istence hem de genel istencin temsili olan kendine boyun eğiştir, o hem kural koyucu egemen, hem de boyun eğen yurttaştır. Cole, *Toplum Sözleşmesi*'nin İngilizce baskısına yazdığı önsözde genel istencin hem toplumsal bütünü yansıtan devlet erkini hem de tek tek bireyleri özgürleştiren bir ilke olarak özellikle liberal düşünürler tarafından eleştirildiğinden bahseder. (Cole, 1923:, s. 24) Buna göre eleştirinin temelinde, genel istencin devleti özgürleştirirken, devletin de bireysel mülkiyetleri ve dolayısıyla bireyleri özgürleştirdiğı bu anlayışta, tamamiyle özgürleşmiş egemenin her türlü kişisel çıkarı toplumda hakim

kılmayacağını ve o toplumun tiranlığa evrilmeyeceğinin garantisi olmadığı yönündedir. Rousseau bu soruna özellikle *Toplum Sözleşmesi*'nin 1. Kitabında 6. ve 7. bölümlerde yanıt vermektedir. Burada Rousseau tek tek yurttaşların iradesine dayanan egemen iradenin sınırlandırılmayacağından söz eder. Egemen iradenin bu özgürlüğü yurttaşların iradelerine dayanmasındandır. Rousseau bu noktada kendi ile çelişir gözükmektedir. Zira eserinin devamında egemenliğin sınırlandırılmasını ileri sürer. (Rousseau, 1984:, ss. 40–44) Ancak dikkatli bakıldığında Rousseau'nun sınırlandırılmasından bahsettiği egemenlik genel istençten uzaklaşmış olan, yani bireylerin iradesi üzerinde yükselip onlara yabancılaşmış olan bir egemenliktir. Rousseau bu yabancılaşmış egemenlik biçimini şöyle tanımlamaktadır:

“Görülüyor ki, egemen varlık ne denli mutlak, ne denli kutsal, ne denli dokunulmaz olursa olsun, genel sözleşmelerin sınırlarını aşamaz ve her insan, bu sözleşme gereğince, mallarından, özgürlüğünden kendine ne kaldıysa ondan tümüyle ve istediği gibi yararlanabilir.” (Rousseau, 1984:, s. 43)

Rousseau'ya getirilen bu eleştiriler çoğunlukla düşünürün kendisinden önceki Aydınlanma filozoflarından farklı olarak, evrensellikten ziyade yerel olanın genel istencin oluşumunda etkili olduğunu düşünmesinden kaynaklanmaktadır.³⁴ Dolayısıyla Rousseau düşüncesinde tutarsızlık gibi gözükken kimi noktalar, düşünürün her insan topluluğu için tutarlı ve değişmez yasaların varlığını kabul etmiyor olmasındandır. Bu nedenle Rousseau'nun politika felsefesine dair totalitarizmden özgürlükçülüğe, pek çok farklı yoruma rastlamak mümkündür.³⁵

³⁴ Judith Shklar, *Dictionary of the History of Ideas* isimli sözlük çalışmasına yazdığı *Genel İstenç* bölümünde, kavramın Rousseau'daki halini ulaşıncaya kadarki gelişimini inceler. Buna göre kavram Rousseau'ya gelene kadar Malebranche, Montesquie ve Diderot tarafından yasama organının gücünü temsil etmektedir. Diderot kavramı, tüm insanlık için, tiranlığın önüne geçebilecek bir güç olarak görür. Ancak Rousseau kavramın bu evrensel tarafını kabul etmez ve genel istencin ancak küçük ve sınırlı bir cumhuriyetin gelenek ve yasaları dâhilinde mümkün olabileceğini düşünür. (Shklar, 1973:, ss. 275–276)

³⁵ George Kateb, *Aspects of Rousseau's Political Thought* eserinde Rousseau düşüncesine getirilen yorumların farklılıklarına dikkat çeker. Buna göre Talmon Rousseau'ya dair yapılan totalitarizm

Genel istenç ayrıca kendisini genel kılan yurttaşların çoğunun (belki de hepsinin) istediği şey değildir; bu isteme her zaman toplumun yararı düşünülerek, evrensel bir yarar fikri ile yapıldığı zaman genel istenç halini alır. Yani yurttaşların tümü istese dahi oluşan genel istenç toplumun eşitliğini, özgürlüğünü ve devamını gözetmediği sürece yasa haline gelemmez. Peki, bu sorun nasıl aşılabılır? Genel istenci oluşturan insanların “istemeleri” nasıl her zaman evrensel ve toplumsal bir yarar gözetilerek açığa çıkarılabilir? Rousseau’nun da toplumu oluşturmada ve iyi yasalar koyabilmede bir sorun olarak gördüğü bu durum *Emile*’de eğitim ile aşılmaya çalışılmıştır, Rousseau’nun bu sorun karşısında genelde de cevabı gayet açıktır; toplum eğitilmelidir:

“Bütün yerleri işaretlenmiş sosyal alanda, herkes kendi yeri için yetiştirilmelidir. İçinde yaşadığı toplumda ‘kendi yeri’ için yaratılan bir parça (insan) oradan çıkarılırsa artık hiçbir işe yaramaz.” (Rousseau, 2006:, s. 13)

Bu yetiştirme Rousseau’ya göre insanda varolmayan bir şeyin ona kazandırılması değildir; kendi bireysel çıkarlarının peşinde koşturuyor olsa da eşitsiz yasalarla toplumsallaşmış insanın “isteme”si genel istencin yararınadır, ama o gözardı eder bunu, “oyunu para karşılığı satarken bile, içindeki genel istemi söndürmez, sadece yan çizer ona.” (Rousseau, 1984:, s. 120) Dolayısıyla genel istence karşı gelinen durumlar olsa bile genel istenç her zaman toplum bireylerine içkin olarak yaşamını sürdürür. Genel istenç zaten her insan tekinde var olan bir toplumsal yarar ilkesinin açığa çıkmış biçimi olduğundan Rousseau’nun bu noktada akıl temelli ahlak yasaları yerine, sırtını insan doğasındaki istence ve yarar ilkesine yaslayan, istenç temelli bir yasallık zemini aradığı öne sürülebilir. Arthur Melzer, Rousseau’nun genel istenç anlayışı ile doğa yasası

yorumlarının kaynağıdır. Constant ise Talmon’un yorumunu daha ileriye taşıyarak Rousseau’nun despotizm yanlısı olduğunu öne sürmüştür. Taine ise, bu yorumların aksine Rousseau’nun kolektivist bir düşünür olduğunu iddia etmiştir. Kateb’e göre, Rousseau’ya dair yapılan ve birbirlerine taban tabana zıt bu yorumların beslendiği temel referans genel istenç kavramıdır. Kateb bu kavramın Rousseau düşüncesinde pek çok yoruma olanak veren noktalar barındırdığını ancak genel istenci anlamak için öncelikle onun doğrudan adalet ile ilişkili bir kavram olduğunu kabul etmenin gerekli olduğundan bahseder. (Kateb, 1961:, ss. 519–521)

arasındaki ilişkiyi incelediği çalışmasında, Rousseau'nun bu yasallık zeminini ararken, en temel iddiasının bu zeminin insana attığı olumlu doğadan kaynaklandığını öne sürmektedir. Melzer'e göre Rousseau, kendinden önceki düşünürlerden farklı olarak akıl değil, istenç temelli bir yasal zemin arayarak doğal özgürlük ile yasallığın bir araya gelebileceğini düşünmektedir. (Melzer, 1983:, s. 634)

Eşitsiz yasalarla oluşmuş böylesi bir toplumda insanları şişirilmiş istençleri ve konfor tutkularından arındırmak nasıl mümkün olabilir? Rousseau bunun güç ile istenç arasındaki dengenin kurulmasıyla mümkün olabileceğini söyler:

“Bir kötürüm koşmak istese çevik bir adam da istemese, ikisi de oldukları yerde kalırlar. Politik bütünde de aynı etkenler vardır: Güç ile istem onda da birbirinden ayrılır. İstem'e yasama gücü güce de yürütme gücü denir. Bunların ikisi birleşmedikçe politik bütünde hiçbir şey yapılamaz, yapılmamalıdır da.” (Rousseau, 1984:, ss. 68–69)

Toplumdaki bu ikiliği aşmanın yolunu Rousseau *Toplum Sözleşmesi*'nde doğal duruma dönüşün mümkün olmadığı, bugünkü insanın güç ve istenç, birey ve yurttaşlık arasındaki bocalamalarını nihayete erdirecek bir sözleşme ile mümkün görür. Rousseau'yu diğer sözleşmeciler düşünürlerden ve özellikle Hobbes'tan ayıran bir diğer nokta da burada meydana çıkar. Diğer sözleşmeciler düşünürler iki türlü sözleşme fikrine dayalı bir anlayış benimserler. Buna göre insanlar önce bir arada yaşayabilmek, daha sonra, genel iradenin meydana getirdiği gücü ve yetkeyi tek kişide toplayabilmek için birbirleriyle ve egemenle iki ayrı sözleşme yapmalıdırlar. Yurttaşın kamu işlerinden ve devlet yönetiminden uzaklaşmasını hep bir arıza olarak görmüş olan Rousseau sözleşmenin bu ikinci kısmını tamamıyla reddeder. Çünkü Rousseau'ya göre toplumun her üyesi bütün haklarıyla birlikte kendini tamamen topluluğa bağlarken, devletin varolabilmesi için yalnızca bu sözleşme yeterlidir:

“Devlette yalnız bir tek sözleşme vardır, o da ortaklık sözleşmesidir. Sadece bu başka her türlü sözleşmeyi olanaksız kılar. Bunun dışında ne türlü sözleşme yaparsanız bunu bozar.” (Rousseau, 1984:, s. 113)

Rousseau'nun tek bir sözleşme ile ifade etmeye çalıştığı aslında egemenliğin yasama gücü, yürütme gücü, yargı, güç, adalet gibi parçalara bölünemez oluşudur. Bu ayrım düşüncesi Rousseau'ya göre yurttaşı kamusal sorumluluktan uzaklaştırarak, toplumun her üyesini bütünün bölünmez bir parçası olarak kabul eden genel istenç anlayışını zedeler.

Bir diğer ayrım noktası ise, Rousseau'nun Aydınlanma düşüncesi içinde ilerleme fikrine muhalif bir düşünür olsa da ne yasaların ne de sözleşme ile oluşan toplumların nihai olamayacakları fikrine sahip olmasıdır:

“Başarı elde etmek için, ne olmayacak işlere kalkışalım, ne de insan elinden çıkma ürünlere insan işlerinin elverişli olmadığı dayanıklılığı vermek kuruntusuna kapılalım.” (Rousseau, 1984:, s. 102)

Yurttaşların kendi güç ve yetkelerini bir tirana devretmeleri hem özgürlüklerini ellerinden alır hem de toplumdaki ikiyüzlülüklerin ve bireysel çıkarların açığa çıkmasına neden olur. Çünkü Rousseau'ya göre yurttaşlar “genel istenç”le kendileri arasında bir özdeşlik hissetmeli ve ondan gelen yasaları da kendi koyduğu yasalar olarak uygulamalıdır. Oysa bir tiranın, kendi özel istemine bağlı yasaları ve yönetimi yurttaşlar tarafından sadece zor kullanılarak kabul görebilir; bu durum insanlar arasında fırsat bulduklarında bireysel çıkarlarının peşinden koşma ortamını yaratır. Yurttaşı genel istence olan aidiyetinden uzaklaştıran bir diğer etken de devletin büyümesidir. Böyle durumlarda yurttaşın özel istenci genel istencine galip gelmeye başlar. Yöneticilerin hem ellerindeki güç hem de sayıları çoğalır; egemen gücü özel kararlar vermek üzere kullanmaya yetkili olan yönetici, toplumdaki insanların özel istençlerini sınırlamak için zor kullanmaya başlar. Ayrıca yöneticilerin sayısı arttığından onların arasında da özel istençler savaşı, bu nedenle devletin büyümesi hem yurttaşların genel istençteki paylarını azaltır hem de onların özgürlüklerini kısıtlar. Toplumsal yaşamın kolektifliğini tehdit eden bu durum karşısında Rousseau yine de toplumu yıkıp, yeniden ormandaki yaşama dönmenin ne mümkün ne de gerekli olduğunu söyler. (Rousseau, 2001:, s. 199)

Rousseau böylesi bir sonuca varılması durumunda karşıtlarının kendisinin düştüğü bu hata konusunda çok mutlu olabileceklerini ama böylesi bir durumun

toplumsallaşmış insan açısından mümkün olamayacağını uzun uzadıya çözümler. Ne geçmişe dönmek ne de karşıtlarının yaptığı gibi doğal özgürlükleri toplum içinde yaşamak olasıdır. Yapılması gereken varolan toplumsal koşullar içerisinde insanın kendi koyduğu, kendini özdeş hissettiği yasalar dahilinde özerkliğini sağlayabilmektir. Bu yasalar hemen her zaman genel istence göre düzenlenmeli ve herkesi kapsamalı, eşitlik ve özgürlük onun aslı ilkeleri olmalıdır. İnsan ancak böylesi yasalar ile kendini hem özgür hem de toplumun diğer bireyleriyle eşit hissedebilir ve böylesi yasalarla eşitsiz toplumda gözardı ettiği genel istencin sesine yeniden kulak verebilir. Antik Çağın *site* devletlerine dönmek mümkün olmasa da oradakine yakın bir kamusal katılımı sağlamak ve politik bütünü oluşturan yurttaşların doğrudan temsil edildiği egemen varlığı somutlaştırmak gene de mümkündür. Rousseau'nun bu noktada çözüm önerisi ise başkentin dönüşümlü olması ve hükümetlerin de gene dönüşümlü olarak bu kentlerde toplantılarını düzenlemesidir.

Fakat burada bir sorun daha belirir. Eşitsiz yasalarla oluşan bir toplumdan gelen ve genel istenç yerine özel istencinin peşinde koşmayı alışkanlık haline getirmiş bu insan nasıl olup da her zaman genel istenci gözetken eşitlikçi yasalar koyabilir? Onun kaybettiği erdemi yeniden kazanması için hukukun onu erdemli kılan yasalarına boyun eğmesi gerekir, bu yasalar da yozlaşmış toplumun kendi içinden değil dışarıdan, yasa koyucu ya da *Emile*'i yetiştiren yabancı (Rousseau) tarafından o toplum için hazırlanmalıdır.

Yasa Koyucu ve Devlet:

Rousseau, *Emile* adlı eserinde yetiştirdiği küçük erkek çocuğunun ne anası, ne babası ne de akrabasıdır. O böyle olmasını özel olarak istemiş ve bir burjuva ailesi ile çocuklarını yetiştirmek üzere anlaşmıştır. Rousseau, *Emile* 'e yabancı birisidir ve çocuk da bunu bilir. Bu nedenle önceleri annesi ve babasına yapmış olduğu kapris ve şımarıklıkları bir yabancı olan bu adamı etkilemek için yaptığında çok da etkili olmaz. Rousseau, *Emile*'i bizim için bir yurttaş prototipi gibi yetiştirir. Bu yetiştirme sırasında da kendine biçtiği rol “dışarıdan gelen adam”, yani *Toplum Sözleşmesi*'ndeki yasa koyucu rolüdür.

Emile'i hem toplumun dışında bir münzevi, hem de aynı zamanda toplumsal hayatın bilgisine sahip bir sivil toplum insanı olarak yetiştirir. Bunun için çocuğu belirli bir yaşa kadar eşitsizlik temeliyle kurulmuş toplumdan uzak tutar, ama bu yalıtılmışlık asla çocuğa yaşamdan kopuk buyruklarla yetiştirilme olarak dönmez.³⁶ O toplumdan uzaklaşsa da Rousseau'nun daha saf ve temiz olarak gördüğü köy yaşamını öğrenir ve bir yandan da kente dönüp ikisini karşılaştırma olanağına sahip olur.

Paul Franco, *Hegel's Philosophy of Freedom* eserinde Hegel'in Rousseau ile ilişkisini ele aldığı bölümde her iki düşünürün sivil toplum anlayışlarını karşılaştırır. Franco'ya göre *Emile*, Rousseau'nun modern sivil topluma getirdiği bir eleştiri olarak da okunabilir.

“*Emile*'de Rousseau'nun doğal insanı sivil topluma ilgisizdir, böyle olsa da kendini sivil toplumda konumlandırır ama asla onunla özdeş olamaz.” (Franco, 1999:, s. 6)

Rousseau *Emile*'i, doğal özgürlüğünü sivil hayatta sürdürsün diye değil, sivil hayatın yasalarına, kendi oluşturduğu genel iradenin egemenliğine boyun eğerek özgürleşsin diye yetiştirmiştir. *Emile* aynı zamanda yetiştirilmesiyle Rousseau'nun doğal insana attığı sadelik ve masumluk erdemlerine de sahiptir ve bu erdemleri daima toplumun yararına kullanmaktadır. Bu noktada yine *Emile*'in toplumsal yanına ya da yurttaşlık erdemlerine sahip olmasına vurgu yapıldığı gözlemlenir:

“*Emile*'im bir köylü gibi çalışır ve bir filozof gibi düşünür. O sadece kendi durumunu değil benimkini de tetkik eder. ‘Zengin olduğunuzu bana söylediniz, ben de görüyorum. Zengin dahi olsanız, insan olduğunuz için toplum yararına çalışmak zorundasınız. Acaba siz cemiyet için ne yapıyorsunuz?’ *Emile* böyle bir soru sorduğu zaman yaptığınız işleri sözle anlatmaya kalkmak sizi şaşkın durumuna düşürebilir” (Rousseau, 2006:, s. 162)

³⁶ Rousseau çocuk eğitiminde, çocuğun çevresinden yalıtılması dair şöyle söyler: “bir çocuğu odasından hiç dışarıya çıkarmadan, daima aynı insanlarla muhatap olmak zorundaymış gibi eğitmek kadar anlamsız bir yöntem hayal edilebilir mi?” (Rousseau, 2006:, s. 13)

Emile bir burjuva ailesinin, her isteği yerine gelen kaprisli bir çocuğuyken, kendisini kuşatabilecek tüm yozlaşmışlıklardan uzak ve aynı zamanda erdemli bir sivil toplum bireyi olmuştur. Rousseau çocukta böylesi bir dönüşümü gerçekleştirirken asla fiziksel ödüller ya da koşullu nesnelerle onu buna zorlamamış, öncelikle çocuğu çok iyi tanımış ve daha sonra onu birtakım kurgularla belli bir kalıba uygun hale getirmiştir. Yasa koyucunun toplumsal dönüşüm için kurması gerekli olan yasaların nasıl oluşturulması gerektiği sorusunda referans alınması gereken yerler de buralardır.

Rousseau, *Emile*'in bir pasajında çocuğun kendisiyle dışarı çıkma isteğinin hep ilgiyi kendi üzerine çekmek için sürekli çalışma saatlerine denk getirdiğini fark eder. Bir gün çocuğa onunla dışarı çıkamayacağını, işi olduğunu söyler. Çocuk bu cevaba sinirlenip bu kez önceden tembihlenmiş uşağa dışarı çıkma isteğini yineler; uşaktan da ret cevabını alınca iyice sinirlenir ve kendisiyle gelen olmazsa dışarı tek başına çıkacağını yüksek sesle duyurur, kimse oralı olmayınca da çaresiz tek başına çıkar dışarı. Rousseau olacakları önceden hesapladığından hem sokaktakileri ayarlamış hem de Emile'i takip etmesi için bir arkadaşını görevlendirmiştir. Sokağa çıkan Emile çevredeki insanların küçümseyici bakışları, kendi hakkındaki olumsuz konuşmaları ve sokaktaki diğer çocukların alaylarından rahatsız olur; bunlara bir de takip edildiği hissi eklenince korkup eve döner. Bu olaydan sonra Emile bir daha asla zamansız isteklerde bulunmaz ve insanlarla böylesi istekler yüzünden inatlaşmaz. (Rousseau, 2006:, ss. 100–102) Bir burjuva çocuğu olan Emile sokağa çıktığı an kendi evindeki küçük hükümdarlığının sona erdiğini görmüş ve bir daha benzeri davranışta bulunmamıştır.

Rousseau'nun yasa koyucudan istediği yasalar da buna benzer kurgular sonucu halka ulaşmalı ve “şiddete başvurmadan sürükleyebilmeli, ikna etmeden inandırabilmelidir.”(Rousseau, 1984:, s. 54)

Fakat şu ana kadar sadece birer form olarak görülen yasaların içerikleri nelerle doldurulmalıdır? Rousseau'nun bir toplumun kurulmasında en başat rolü verdiği yasacı, kurgusunu, işleyen bir düzenek gibi oluşturmalıdır. Rousseau bu noktada yasaların oluşumu ve içeriğine dair yapmış olduğu bu mekanistik yoruma uygun olarak, yasayı da o mekanik aygıtın başındaki kişiye benzetir. Rousseau'ya göre yasacı şöyle olmalıdır:

“Kralın yapacağı şey, yasacının göstereceği örneğe göre davranmaktır sadece. Yasacı makineyi bulan mühendistir, kral ise onu kurup işleten bir işçiden başka bir şey değildir.” (Rousseau, 1984:, s. 51)

Yasacı yasalarını koyarken kendi kişisel çıkarını göz ardı edebilmelidir, o bir kraliyet yönetimini topluma uygun görse de asla kralı kendi belirlememelidir. Yasa koyarken öncelikle toplumun mevcut dinamiklerini çok iyi etüt etmelidir, daha sonra ise bu mevcut dinamiklerden yerlerine yenilerini geçirme sırasında nasıl istifade edebileceğini belirlemelidir. Bu toplumsal dinamiklerden ilki toplumun ahlaki değerleridir. Dolayısıyla yasacı, toplumsal yasaları oluştururken rasyonel ilkelerin yanında toplumun geçmişten getirdiği törel değerleri de hesaba katmalı, onların toplum üzerindeki gücünden faydalanmalıdır. Rousseau bu durumu şöyle ifade eder:

“Burada sözünü ettiğim şey, ahlak, töreler ve özellikle kamuoyudur. Politikacıların bilmediği, ama bütün öbür ilişkilerin başarısını sağlayan şeydir bu. Büyük yasacı özel birtakım yönetmeliklerle yetiniyormuş gibi görünür, oysa gizliden gizliye bunlarla uğraşır asıl. Çünkü bu özel yönetmelikler kubbenin kemeri ise, yavaş yavaş kurulan töreler de bu kubbenin destek taşlarıdır” (Rousseau, 1984:, s. 67)

Toplum mevcut eşitsiz yasalarla kurulmuş düzen içinde ahlâki değerlerini yitirmiş ve ahlâk, başkalarının gözünde iyi görünmeyi istemek gibi koşullu bir hale gelmiştir. Dolayısıyla yapılması gereken, genel istencin gücünü tüm yurttaşlara göstererek, onların eylemlerini bir başkasının takdiri için değil, genel istencin yararı için yapmalarını ve eyleme geçtikleri her an bu ilkeyi göz önünde bulundurarak eylemde bulunmalarını sağlamaktır. Dolayısıyla bozulmuş ahlâkımız üzerine yeniden bir düzen kuramayız, ahlâkı ussal olarak yeniden düzenlememiz gerekir. Rousseau gelecekteki bir yaşam beklentisi olmaksızın ahlâki ilkelerin yetersiz olabileceği durumların farkında olsa da her durumda ahlâki ilkeler ortaya koymanın yararımıza olacağını düşünmektedir. (Hamsper-Monk, 2004:, s. 236)

Rousseau’ya göre yasalar her zaman soyut dışsal kurallar dizgesi gibidirler; bunları somutlaştırıp insanların içine yerleştirebilmek ancak toplumsal geleneklerin

yardımı ile mümkün olabilir. Rousseau bu noktada gelenekleri yasaların üzerinde görmektedir. Ona göre yasalar yalnız dışsal olarak etkide bulunurabilirler, iradeleri asıl yönlendiren ise geleneklerdir.” (Savran, 2003:, s. 71) Toplumun din ile ne kadar yoğun bir ilişki içinde olduğu, hatta dinin belirleniminde olduğu düşünülürse, yasaların konulması sürecinde Rousseau’nun dini dışarıda bırakmak yerine onu ne denli önemseydiği daha kolay anlaşılabilir. Dini inanç Rousseau’da yasa koyucunun “ikna etmeden inandırabilmesi” için siyasal bir kullanıma sahiptir. Dinin bu işlevsel hali, Rousseau’nun dinin varlığına duyduğu ihtiyacın, bir itikat sahibinin ihtiyacına değil, dinin reel politikadaki önemini çok iyi sezmiş birinin ihtiyacına denk düştüğü biçiminde yorumlanabilir.

Yasacı toplumun dini ile onun doğrulanması açısından değil siyasal alandaki sonuçları açısından ilgilenmelidir. Rousseau inanmayan insanlardan bir toplum oluşturmanın zorluğunun farkındadır ama dinsel dogmanın çok güçlü olduğu ve daha da önemlisi devlete, yasalara karşı geldiği yerlerde, örneğin Rousseau’nun insanlık dini dediği gerçek Hristiyanlığın yandaşlarına vaat ettiği cennet düşüncesi onları yaşamdan uzaklaştırdığı yerlerde, devletin ussal müdahaleleri bir gerekliliktir. Rousseau kurumsallaşmış dinlerin ve dini önderlerin bir devletin içinde ne denli tehlikeli olduklarının o devleti ikiye bölebildiklerinin farkındadır; bu yüzden devletin sadece yurttaşlık görevlerine zarar vermeyen (burada öteki dünya inancı ve oruç tutmayı zarar olarak görebiliriz) dinlere hoşgörü göstermesi gerektiğini düşünür. Ayrıca fanatik anlamda inanca sahip insanların başka inançtaki insanlara da zarar vereceğini ve otoriteye itaat etmeyeceklerini söyleyen Rousseau bu durumu şu sözlerle ifade eder:

“Salt ulusal bir din olmadığı ve olamayacağı için, başka dinleri hoşgören kimse, bütün dinleri hoşgörmelidir, elverir ki, dogmalarında yurttaşlık görevlerine aykırı bir şey bulunmasın. Ama kilise devlet, kral da papa olmadığı sürece *-kilise dışında kurtuluş yoktur-* diyen kimse, devletten kovulur. Böyle bir dogma, ancak bir din yönetiminde iyi olabilir. Ondan başkalarıysa zararlıdır.” (Rousseau, 1984:, s. 158)

Ona göre böylesi bir inanç gücü ancak bir “din devleti”nde işe yarayabilir, oysa yasalarla kurulmuş bir cumhuriyete zarardan başka bir şey getirmez. Eşitlikçi yasalarla oluşmuş bir toplumun içinde insanların inançları da toplumla ilgili olmalıdır ve inancın değişen bu halinde dogmaları ve gelenekleri saptamak da egemen gücün elinde olmalıdır. Oluşan yeni inanç sistemi bir hoşgörüdür, insanlar bu inanç ile birbirleriyle uzlaşma yoluna giderler; eğer aralarında bunu onaylamayanlar olursa onlar aynı zamanda toplumun yasalarını hiçe sayıyorlar demektir ve egemen güç tarafından toplumun dışına itilirler. Toplum dini yalın ve kuralları açıktır, asla bir açıklayıcıya ihtiyaç duymaz, toplumun bireyleri genel iradenin bir oydaşımı ile ussal yollarla böylesi bir dinin kurallarını oluştururlar. Rousseau’ya göre:

“Her türlü adalet Tanrıdan gelir, ama biz adaleti bu kadar yüksekte almasını bilseydik, ne hükümete ihtiyacımız olurdu ne de yasalara. Kuşkusuz yalnız akıldan çıkan evrensel bir adalet vardır.” (Rousseau, 1984:, s. 47)

Toplum dini de ussal olarak oluşturulmuş kuralları ve erdemlilik ilkesiyle yasacı tarafından oluşturulan yasalarla insanları genel istencin aslında çok yakınlardan gelen sesine kulak vermeye yönlendirmelidir.

Rousseau ikinci söylevi olan *Eşitsizliğin Kaynağı*’nın ardından kaleme aldığı *Ekonomi Politik* çalışmasında yapıtını üç farklı izleğe bölmeden önce kendi devlet anlayışından parçaları okura sunar. Burada yürütülen tartışmada Rousseau aile otoritesiyle devlet otoritesinin birbirine eş olamayacağı savını ortaya koyar. Onun bu savı devlet otoritesini aile otoritesine benzeten Jean Bodin’e (1529-1596) bir eleştiri olarak da okunabilir. Rousseau bu savını, ortaya koyduğu üç argümanla güçlendirir.

Birincisi, baba otoritesinin dolaysız oluşuna karşın devlet otoritesinin başkasının dolayısıyla tecelli etmesidir. İkincisi, babanın gücü ve otoritesini doğadan alıp, kurallarını dikte yoluyla uygulatırken; devletin gücünü ancak toplumsal uzlaşıdan alıp, toplumun ortak yararının bir işleticisi olmasıdır. Üçüncü sebep mülkiyet konusundadır:

Rousseau mülkiyet konusunda da patriyarkal bir anlayışı sürdürür ve mülkiyet hakkının kökeninin babaya ait olduğunu söyler:³⁷

“(…) babadan aldıklarından başka hiçbirşeyleri olmadığından apaçık biçimde bütün mülkiyet hakları babaya ait”tir; (Rousseau, 2005:, s. 8)

Dolayısıyla, Rousseau ailede babanın sahip olduğu doğal konumu hükümdar ve devlet arasındaki ilişkiye uyarlamanın hükümdarı kolaylıkla tirana dönüştürebileceğinin farkındadır. Böylesi bir yönetimi kendilerine layık gören uluslar Rousseau’ya göre köleliği kendilerine layık görmüşlerdir. Çünkü hükümdarın görevi hükmetmekten çok, genel iradenin kendine sağladığı yetkeyi toplum adına kullanmak, topluma hizmet etmektir:

“Tarihin onurla andığı en büyük krallar hiç de boyun eğdirmek için yetiştirilmiş değiller. Bu öyle bir sanattır ki, insan öğrendiği ölçüde ona daha az sahip olur; boyun eğdirmekten çok boyun eğmekle daha iyi elde eder onu.” (Rousseau, 2005:, s. 88)

Ekonomik Politik incelemesinin başlarında, Rousseau’nun devletlerin ahlaki motivasyonlarla ortaya koyduğu genel iradesinin ve gücünü bu iradede alan yasalarının, her devlette farklı bir biçimde ortaya çıkacağını belirtmek için verdiği Lakedaimonyalı çocuklar örneği, üzerinde durulması gereken bir noktadır. Lakedaimonya’da çocuklara azıklarının kazanmaları için hırsızlık eğitimi verilmekte ve bu eğitim Sparta’nın genel iradesinin pratik yaşamdaki bir görünümü olması bakımından gayet normal

³⁷ Rousseau *Toplum Sözleşmesi*’nde de benzer bir söylemi sürdürür ve devletin görevinin temelde babanın ailede sahip olduğu mülkiyet üzerindeki otoritenin devamı olduğundan bahseder. Ancak farklar elbette mevcuttur: “[A]ileye politik toplumların ilk örneği diyebiliriz: Bu toplumlarda baş bir baba, halk da çocuklar gibidir; hepsi de eşit ve özgür doğdukları için, özgürlüklerinden ancak çıkarları uğruna vazgeçerler. Aradaki bütün ayrılık şudur: Ailede babanın çocuklarına olan sevgisi onlara gösterdiği özeni karşılar, devletteyse, devlet başkanının kendi halkına beslemediği bu sevginin yerini hükmetmek zevki alır.” (Rousseau, 1984:, s. 15)

karşılanmaktadır. *Toplum Sözleşmesi*'nde Rousseau'nun da belirttiği gibi genel iradenin sesini dinlemek her devlet için geçerli olması gereken bir durum olsa da, ortada her devlet için mutlak bir genel irade yoktur. Rousseau'nun bu söylemi, içe kapalı bir devlet anlayışına sahip olduğu biçiminde yorumlanabilir. Çünkü Rousseau benzer biçimde diğer yapıtlarında da evrenselci bir tutumu kendisine uzak görür; böylesi bir tutumu güvenilir bulmaz:

“Öyle görünüyor ki, insanlık duygusu, tüm yeryüzüne yayıldığında buharlaşıp zayıflıyor ve Tataristan veya Japonya'nın uğradığı felaketler bizi bir Avrupalı halkın başına gelenler kadar sarsamıyor. İlgilenme ve acı paylaşma duygularını etkili kılmak için, bir şekilde sınırlandırmak ve yoğunlaştırmak gerekiyor.”(Rousseau, 2005:, s. 25)

Görülmektedir ki Rousseau toplumsal bütünlükten kopan bireyin kendi çıkarları ile toplumun çıkarlarının bir ve ortak olmadığını düşünmekte, bu ikisini ortaklaştırmayı en temel gayelerinin başında saymaktadır. Bunun yolu da daha önce de ifade edildiği üzere Rousseau'nun genel irade olarak adlandırdığı ve toplumsal faydaya işaret eden politik temsiliyet biçimi ile bireyin barışmasıdır. Ancak bu barışma ile birlikte kurulacak dolaysız ilişkiyle özgürlük Rousseau'ya göre negatif özgürlüğün sınırlarını aşarak bir toplumun mutluluğunun temeli haline gelebilecektir:

“Voltaire için kendi topraklarının verimini arttırmak, mali spekülasyonlar yapmak, Cizvitleri eleştirmek ya da hukuki adaletsizlikleri gidermek için mücadele etmek, aynı yekpare faaliyetin parçaları, akılcılığın değişik ifadeleriydi. Diderot kendi hayatını düzenleyen ilkelerin propagandasını yaparken, kendi özgürlüğü için mücadele ederken, aynı zamanda bütün toplumun yararı için mücadele ettiğini düşünüyordu. Oysa Rousseau, onları yönlendiren ‘negatif özgürlük’ anlayışının sınırlarını keşfetmişti. Çıkarlarını azamileştirmeyi temel hedef edinen, öznel tercihleri içine hapsolmuş bireyin gerçekten mutlu olabilmesi için, başkalarının kendi üzerine koyduğu baskılardan,

kısıtlamalardan kurtulmasının yetmeyeceğini düşünüyordu.” (Sosyalizm ve toplumsal mücadeleler ansiklopedisi, 1988:, s. 22)

Rousseau’nun devlet anlayışı, filozofun negatif özgürlük olarak tanımladığı ve kolektif eylemden ziyade bireysel çıkarları önceleyen özgürlük biçiminin de eleştirisidir. Bu bakımdan Rousseau’nun politika felsefesinde devletin, genel iradeye uygun yasaların hâkim olduğu ve içerisinde yaşayan yurttaşların da birbirleri arasında çekişmeden, eşit bir biçimde yaşadıkları politik bütüne karşılık geldiğini söylemek mümkündür. Rousseau bu eşitlik vurgusuyla aslında kendisiyle barışık (*amour de soi*) olarak tanımladığı psikik insanı modern devlet içerisinde doğal durumdaki halinde yaşatmanın koşulunun bu eşit yurttaş olabilmekten geçtiğini düşünür. Christopher Brooke, Rousseau’nun politika felsefesi üzerindeki Augustinusçu ve Stoacı etkileri tartıştığı eseri *Rousseau’s Political Philosophy: Stoic and Augustinian Origins*’te Rousseau’nun kendisiyle barışık yurttaş tanımlamasının Stoacı köklere sahip olduğunu söyler. Brooke’a göre, *Toplum Sözleşmesi* eseri Rousseau’nun Stoacı kendisiyle barışık bilge kişinin genel iradenin yasaları altında ama daha seküler bir açıdan modern topluma uyarlanmış halidir. (Brooke, 2001:, ss. 115–116)

Dolayısıyla Rousseau’nun devletinde yurttaş, genel iradenin ona tanıdığı pozitif özgürlük sayesinde özgürlüğün negatif biçimleri olan kişisel çıkar ve mülkiyetin peşinden koşmaz. Bu bakımdan da Rousseau bize aslında kendisini negatif özgürlük biçimleri üzerinden tanımlayan ve mutluluğunu da dışsal olanla kurduğu ilişkide tatmin olmak üzerine kuran (*amour-propre*) insanı, genel iradenin hâkim olduğu devletin yurttaşından farklı olarak yabancılaşmış bir biçim olarak sunar.

Bu eleştiri aynı zamanda bizi, modern devlet anlayışının, dışsal bir bireysel çıkar bağı üzerinden sözleşme fikri ile bir araya gelen bir yapı olamayacağını öne süren ve bu açıdan da sözleşme kuramlarının birey-toplum ikilemini yeniden ürettiğini düşünen Hegel düşüncesine götürür.

II. ANAYASAL DEVLET ve ELEŞTİRİSİ: 19. YÜZYILDA DEVLETİN ROLÜ

Antik Çağ dünyasında siyasal organın kendisinde kamusal ve özel alan ayrımı çok derindir. Antik Çağ'da özel alan olarak tarif edilen alan hane yaşamına işaret ederken, özgürlükler ancak siyasal temsilin gerçekleştiği kamusal alanda yani *polis*'te gerçekleşmektedir. (Arendt, 2005:, s. 76) Antik Çağ'da hane (*oikos*) özel alan olduğu kadar zorunlulukların da alanıdır aynı zamanda. Çünkü Antik Çağ içerisinde özgürlüğün ve olanaklılığın yegâne alanı *polis* 'tir. Zorunluluğun alanı olan hane ile özgürlüklerin alanı *polis* çok net çizgilerle ayrılmış gözükseler de *polis* alanında siyaset üretenler için haneyi de bir kenara bırakmak pek mümkün değildir. Çünkü özgürlükler alanında siyaset yapmanın önemli bir koşulu da zorunlulukların alanına da hâkim olabilmeyi, yani hane içi üretimi, köle, kadın ve çocuk emeğini kontrol edebilmeyi gerektirmektedir.

Üretim ilişkilerinin toprağa dayalı olduğu Orta Çağ'ın feodal dünyasında bu kez de toprak sahibi olan feodal efendi kamuda da temsil yetkisine sahip olan kişidir. Feodaliteyi oluşturan kilise, prens ve toprak sahibi efendi üçlüsünden kilisenin ve politik varlığı büyük ölçüde kiliseye dayanan prensin gücünün zayıflamasıyla feodal bağlar çözülmüş, bu durum ise ticari faaliyetin öznesi olan burjuva sınıfının kendini yeni bir sınıf olarak tarih sahnesine çıkarmasına neden olmuştur.

Felsefe tarihindeki izdüşümünü Descartes ile birlikte görmeye başladığımız Ortaçağ sonrasının dünyasına dair düalist yaklaşım, köklerini toplumsal çatışıklarda bulmaktadır. Akıl – beden, birey – toplum ve toplum – devlet biçimlerine büründüğünü gördüğümüz bu ikiliklerin tümü esasen Ortaçağ sonrası toplumunun hem bilimsel açlığını hem de yönetim krizini aşmaya yönelik olarak geliştirilen kuramlardır. Bu gelişmelerin neticesinde de modern anlamda kamusal otorite ya da politik toplum kısaca devlet ile ifade edilmeye başlanırken, özel alan devletin dışında ve ondan bağımsız olarak kendi çıkarının peşinden giden sivil toplum “birey”ini meydana getirmiştir.

II. A. George Wilhelm Friedrich Hegel'in Devlet Anlayışı

Bu bölümde Hegel'in sivil toplum – devlet ayrımını ne şekilde ortaya koyduğu serimlenecek, ardından Hegel'in yukarıda bahsedilen toplum – devlet ikiliğini aşmaya yönelik ortaya koyduğu çözüm önerileri incelenecektir. Son olarak Marx'ın, Hegel'in ortaya koyduğu bu ayırmadan ve çözüm önerilerinden hangi noktalarda esinlenmiş olduğu ve yine Marx'ın hangi açılardan Hegel'in getirmiş olduğu çözümü yetersiz bulduğu açıklanacaktır.

Hegel'in Erken Dönem Eserlerinde Toplumsal Olanın Önemi

Hegel erken dönem eserlerini kaleme alırken, yaşadığı dönemin toplumsal ve tarihsel koşullarını da göz önünde bulundurmıştır. Hegel'in erken dönem eserlerini verdiği sırada Alman Devleti bir devlet krizinin ortasındadır. Colin Mooers, *Burjuva Avrupa'nın Kuruluşu* eserinde bu krizin geç sanayileşme ile ilişkisini inceler. Mooers'e göre, Alman Devletinin yaşamakta olduğu bu kriz, Almanya'nın burjuva toplumsal yaşamına geç uyum sağlaması ile doğrudan ilişkilidir:

“Fransa'nın 1789'da muzaffer bir burjuvazi yarattığı noktada, Almanya, devlet iktidarını kendisi için fethetmekten aciz, bu yüzden parlamenter demokrasiye ve liberal kapitalizme açıkça düşmanlık besleyen ‘sanayi öncesi’ seçkinlerle uzlaşmaya yatkın, görünüşte miskin ve zayıf bir burjuvazi yaratmıştır.” (Mooers, 2000:, s. 126)

Hegel'in 1800 yılında kaleme aldığı erken dönem çalışmalarından olan *Alman Anayasası Üzerine* metni, tam da Mooers'in dönemin Alman Devleti'ne dair çizmiş olduğu “geri kalmışlık” resmine uygun bir eleştiriyi dile getirmektedir. Hegel bu metne şu etkileyici paragraf ile başlar:

“Almanya bundan böyle bir devlet değildir. Eski anayasa hukuku hocaları Alman anayasa hukukuna değinirken bilimselliği de göz önünde bulundurarak spesifik bir kavram olan Alman anayasası kavramını öne sürmüşlerdi. Ama bu kavram üzerinde uzlaşamadılar ve

çağdaş meslektaşları sonunda bu kavramda ısrarı bıraktılar. Çağdaş anayasa hukukçuları artık anayasa hukununa bir bilim olarak değil rasyonel bir idea ile çelişmez bir biçimde halihazırda empirik olanın ifadesi olarak yaklaştılar ve Alman devletinin ancak bir imparatorluk veya politik beden olarak tanımlanabileceğine inanıyorlardı” (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1964:, s. 143)

Hegel’e göre söz konusu dönem Almanya’ında tüm feodal biçimleriyle imparatorluk yapısı çökmektedir. Bu nedenle *Alman Anayasası Üzerine* kaleme aldığı bu metinde Hegel, çökmekte olan bir imparatorluğun yeniden ama günün gereklerine uygun biçimde bir araya getirilmesinin yollarını aramaya çalışıyordu. Almanya’nın durumunu meyveleri dalından bir bir düşen bir ağaca benzeten Hegel, ancak yine de o meyvelerin aynı ağaca ait olmadığını kimsenin iddia edemeyeceğini söyleyerek, yeni bir anayasanın dağılan imparatorluğu bir araya getirebileceği umudunu taşımaktaydı. (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1964:, s. 144) Hegel düşüncesini tarihsel gelişim seyrine paralel bir biçimde okuyan Maurizio Canfora ve Kai Froeb, *Hegel: Bir Yaşam Öyküsü* başlıklı çalışmalarında Hegel’in *Alman Anayasası Üzerine* metnini kaleme alırken Fransız Devriminin fazlasıyla etkisinde kalmıştır.düşüncesini düşünürün tarihsel gelişim seyrine paralel bir biçimde okumaya çalışırlar. Hegel’in Almanya’ya dair önerdiği tavsiyeler dönemin Fransa Cumhuriyetinden etkiler taşımaktadır. Bu etkilerin farkına varmış olan arkadaşları, Hegel’in bu metnini, Fransa-Almanya savaşının henüz yeni bittiği bir dönemde fazlasıyla Frankofon bulmuşlardır. (Canfora ve Froeb, 2008:, s. 12)

Hegel’e gençlik döneminde yapılan bu yakıştırmanın haklılık payı mevcuttur. Zira Hegel, Alman Devletinin henüz birliğini sağlayamadığı ve çevresindeki Fransa, İspanya, İngiltere gibi devletlerin ya da içerideki Habsburg hanedanlığı gibi hanedanlıkların devletin kaderini belirlediği bir dönemde Fransa ile girilen savaşın Almanya’nın parçalılığını açıkça gösterecek bir araç olacağını düşünüyordu. Terry Pinkard ilk gençlik döneminden olgunluk yıllarına kadar ayrıntılı bir Hegel biyografisi ortaya koyduğu *Hegel* başlıklı eserinde, bu noktanın altını çizmekte ve Hegel’in Fransa-Almanya savaşını kurulmakta geç kalınmış olan Alman birliğinin sağlanabilmesi için bir manivela olarak gördüğünü belirtmektedir. (Pinkard, 2012:) Zaten Hegel de, *Alman Anayasası Üzerine*

metninde bu noktanın altını çizmiş ve savaş durumunun Almanya'ya aslında bir devlet olmadığını kabul ettirdiğini belirtmiştir:

“Fransa Cumhuriyeti ile yapmış olduğu savaş sayesinde Almanya bundan böyle bir devlet olmadığını kendisi deneyimlemiştir, barış zamanında burnunun dibinde duran gerçekliği, şimdi ancak savaş zamanında daha mantıklı bir biçimde değerlendirebilmiştir.” (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1964:, s. 144)

Hegel Almanya'ya Fransız Devrimi dalgasının gelmesini umarken yalnız değildir. Savaşın Almanya'yı bir devlet olmaya doğru ilerleteceği de dahil olmak üzere bu dönemde geliştirdiği pek çok düşüncesinde dostu Hölderlin'in etkisi büyüktür. Arkadaş grupları arasında ortaya çıkan gruplaşmada Hegel, Hölderlin ve Schelling ile birlikte yurtseverler tarafında yer almış ve bu gruba o dönemde devrim sempaticianları olarak bakılmıştır. H. S. Harris, Hegel'in düşünsel serüvenini ele aldığı çalışması *Hegel's Intellectual Development to 1807* eserinde, aynı devrimci ideallerin bu üç düşünürü birbirlerine yaklaştırdığı kabul edilse de Hegel'in farklılıkları olduğunu savunur. Harris'e göre o dönemde kendini gösteren farklılıkların başında Hegel'in Hristiyanlığın toplumsal yaşam üzerindeki etkisi üzerine yapmış olduğu çalışmalar ve ortaya koyduğu düşünceler gelmektedir: “Hegel'in bu noktada dine dair ilgisi kültürde yer alan dinsel gelenekleri gündelik yaşamın içerisine taşımaktır.” (H.S. Harris, 1999:, s. 28)

Hegel'i dinin toplumsal işlevleri konusunda düşünmeye iten Jacobi okumaları olmuştur. Harris'e göre Jacobi'nin doğal din öğretisi ve doğal dini sonlu aklın karşılaştığı çözümsüz sorular karşısında bir cevap olarak görmesi Hegel'i etkileyen temel argüman olmuştur. Hegel bu etkilenimlerin ışığında 1790 sonrası bir dizi eser kaleme almıştır. Günümüzde *Erken Dönem Teoloji Yazıları* olarak adlandırılan bu eserler toplamında Hegel, güncelliğin içerisinden Hristiyanlık dininin kurumsallığına eleştiriler getirir. *Erken Dönem Teoloji Yazıları*'nın ilk makalesinde Hristiyanlığın nasıl pozitif bir din haline dönüştüğünü ele alırken ikinci makalede Hristiyanlığın tini ve kaderi konu edilmektedir. Hegel yaşadığı dönemde dini ele alan başlıca iki görüş olduğunu iler sürer. İlk görüşün iyi bir Aydınlanmacı akıl çerçevesinde, insanlığı bir amaç birliği olarak

tanımlayıp, rasyonel aklın açıklığına güvenen bir eğilimi benimsediğini diler getirir. İkinci görüşten olanlar ise, akla ve bilgi edinme biçimlerine saygılı olsalar da, hükümetleri ve yaşadıkları çağın aklını, bu gelişmeleri bozulmaya neden oldukları gerekçesiyle kınamaları konusunda ikna etmeye çalışırlar. Hegel’e göre ise yaşadığı çağda, dine dair yapılan değerlendirmelerde, dini toplumsal ilişkilerin içerisinde, o ilişkilerin getirdiği zorunlulukları dışlamayan bir alan olarak görmek gerekir. Hegel bu durumu şöyle ifade eder:

“Günümüzde dünyevi otoritede temel bulan ve insanın tüm değerini ya da en azından tamamını moral olana dayandırmayan pozitif bir dini yaratabilmek için Hz. İsa gibi ikna edici bir öğretmen olmayı nasıl umabiliriz. Hz. İsa hiçbir zaman kurulu dinin kendisine karşı konuşmamış yalnızca dini buyrukların günümüzdeki kullanıma uyarlanması ile tatmin edilebilecek moral bir yasallık talep eden moral iddialara karşı gelmiştir.” (Hegel, 1971a: s. 71)

Dinin toplumsal işlevlerini ayrıntılı olarak incelediği *Din Felsefesi Dersleri*’nden de aynı noktaya değinen Hegel’e göre, din ile devlet iki farklı yasallık alanları olsalar da bunların birbirlerini dışlamamaları gerekmektedir. Hegel yaşadığı çağda, iyi bir devlet örneği olarak İngiltere’yi görürken, Protestan devletlerde soyut bir biçimde de olsa dinin devlet ile ahenkli bir bütünlüğe sahip olabildiğine değinir. Hegel din ile devleti birbirlerine bağlayan bağın özgürlük istemi olduğunu düşünür:

“Evrensel anlamda söylersek, din ve devletin temeli bir ve aynı şeydir; onlar içsel ve dışsal olarak özdeşirler. Ataerkil ilişkide ve Yahudi teokrasisinde bu ikisi henüz ayrışmamış olup, görünüşte hala özdeşirler. Bununla beraber, ikisi de farklıdır ve dolayısıyla zamanı gelince birbirlerinden sert biçimde koparlar; ama daha sonra tekrar hakikaten özdeş olarak yerleşirler. İçsel ve dışsal birlik, zaten bu söylenenlerden anlaşılmaktadır; din ve en yüce hakikatin bilgisidir ve bu hakikat –daha keskin biçimde tanımlandığında- özgür Ruhtur.” (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 2016:, s. 201)

Görüleceği üzere, Hegel dinin insana sunduğu ilahi özgürlük ile devletin sunduğu dünyevi özgürlüğü birbirlerinin zıttı olarak değil, aksine birbirlerini tamamlayıcı özgürlük biçimleri olarak tanımlar. Burada din ile devlet ilişkisi iç içe geçerek dinin örf ve âdetler biçiminde devlet yaşamının içerisinde yer aldığı ve bu yolla gündelik yaşamın içerisindeki zorunluluklara göre kendisini dönüştürdüğü bir biçime bürünmüştür.

Kısaca özetlemek gerekirse Hegel'e göre din tarihsel ve toplumsal gerçekliğe uygun bir moral düzene sahip olmalı, moral yasanın geçmişe ait bir biçiminden türeyecek bir mutlaklığa takılıp kalmamalıdır. Bu tespit Hegel'in dini, mutlak bir nosyondan ziyade toplumsal bir kavram olduğunu ifade etmesi bakımından önemlidir.

Etik Yaşam

Hegel'in erken dönem çalışmalarında toplumsal olana dair ilgisini sadece aydınlanmacı bir din eleştirisi üzerinden sunduğunu söylemek mümkün değildir. Susan Buck-Morss *Hegel, Haiti ve Evrensel Tarih* eserinde, Hegel'in erken dönem yapıtlarında özellikle Adam Smith'in *Milletlerin Zenginliği* eseri üzerine yaptığı okumaların izleri olduğunu öne sürer. Buck-Morss'a göre Smith'in *Milletlerin Zenginliği* 'nde kapitalist işbölümünün toplumsal dönüşümdeki muazzam etkisini anlatış biçimi Hegel'in dikkatini çekmiştir. Smith'in toplu iğne yapımı örneği üzerinden anlattığı uzmanlaşma ve işbölümündeki parçalılık, modern toplumda tüketici ihtiyaçlarını ve insanların birbirlerine olan bağımlılık derecelerini kökten değiştirmiştir. (Buck-Morss, 2012:, ss. 16–17) Hegel, muazzam iş bölümünün şekillendirdiği bu yeni toplumsal düzenin, ihtiyaçlar temelinde örgütlenen bir toplumsal yapı olduğunun farkına varmıştır. Hegel bu terimi ilk olarak *System of Ethical Life* metninde kullanmaktadır. Hegel, Jena dönemi yazılarının yer aldığı bu metinde, temelde *Volk* olarak adlandırdığı kitlelerin sezgilerinin (*intuition*) nasıl oluştuğu ve bu sezginin kapsamlı olarak insan doğası üzerinde ne gibi etkileri olduğunun cevabını aramaktadır. (Henry Siltan Harris, 1979:, s. 21) İhtiyaçlar sistemi olarak tanımladığı bu yeni dünya düzenini kontrol altına almanın gerekliliğinden bahsetmektedir. İhtiyaçlar sistemini ortaya koymadan önce etik yaşamdan (*Sittlichkeit*) bahseden Hegel'e göre etik

yaşam, moral ve etik eylem biçimleri ya da iradeler arasındaki net bir ayrıma dayanmaktadır. Hegel'e göre moral eylem biçiminden farklı olarak etik irade özgürlüğü kendi "ben"inde bir yapıp etme özgürlüğü olarak tanımlanamaz.³⁸ Etik iradenin özgürlük tanımı toplumsal iyi'yi hedef alan edimleri yerine getirme özgürlüğüdür. Bu özgürlüğün somutlaşmış biçimi ise etik yaşamın bütününde kendini gösterir. Yaygın görüşe göre Hegel etik yaşamı Kant'ın *moralitaet* anlayışının karşıtı olarak ortaya koymuştur. Kant'ın yasa ve ödev merkezli, rasyonel ahlâk öğretisi Hegel'e göre, tarihsel içeriğinden soyutlanmış bir ilkeler bütünü olarak belirlemekte, normatif ilkelere yaptığı aşırı vurguyla öznenin etik yaşam içerisindeki bütünselliğini parçalamaktadır. İnsan iradesi nasıl ki doğanın belirlenimi ve arzularının etkisi altındayken bir köle gibi davranıyorsa, Hegel'e göre benzer biçimde kendine dışsal olan, pozitif yasalar tarafından belirlendiğinde de özgürlüğünü yitirmektedir. (Hegel, 1971b: s. 211) Dolayısıyla Hegel'e göre, etik yaşam, Kant'ın *moralitaet*'inden farklı olarak bir topluluğun yaşam biçimlerine sirayet etmiş, gelişen, değişen ve somut bir biçimdedir. (Kaufmann, 1997:, s. 72) Bu bakımdan da Hegel'in *moralitaet*'in karşısında inşa etmiş olduğu etik yaşam bireysel ahlâkı dışlayan ya da onu bir veçhe olarak kendinde barındıran ancak bireysel olmaktan öte nesnel ve evrensel bir anlama sahiptir. Georg Lasson, Hegel'in *System of Ethical Life* metninin 1913 tarihli Almanca edisyonunda kaleme aldığı giriş yazısında "etik yaşam"ın Hegel dizgesi içerisindeki anlamını şöyle ifade etmektedir:

"Hegel'e göre etik yaşam, yaşamın tüm anlarını kendinde bir araya getiren yaşam bütünlüğü, yaşamın gerçek aktüalitesidir, Hegel buna başka bir metninde öznel-nesnellik adını verir. Bu aktüalite, bir yandan nesnellik anlarına göre ele geçirilmiş ve böylece nesnel öznel-nesnelliğin verili doğasıdır. Öte yandan, öznel-nesnellik anlarına göre ele geçirilmiş ve böylece öznel-nesnellik olarak öz-bilinçliliğin bireyselliğidir ve aktüalitesini kendinde barındırır. Hegel ilk biçimdeki

³⁸ Allen W. Wood, *Hegel's Ethical Thought* eserinde, Hegel'in moral olanı, etik yaşamın bir parçası olarak gördüğünden bahsederken, moral olanın etik yaşam içerisindeki bireysel ilkeye dayandığını öne sürer: "Moral bakış açısı, parçası olduğu etik yaşam bütününe soyutlanmış bir biçimi olarak, bütünü içinde bireyselin rolünü vazetmektedir." (A. W. Wood, 1995:, s. 132)

verili doğa kısmını ‘sezgi’ olarak tanımlar, ikinci biçimdeki bireyselliği ise ‘kavram’. (akt. Henry Siltan Harris, 1979:, s. 100)

Hegel’in etik yaşamın bütününi ilişkisellik içerisinde açıklaması, Lasson’un yukarıda dile getirilen yorumunu doğrular niteliktedir. Hegel’e göre etik yaşam, ilişkisel olarak görünüm kazanırken, sahip olduğu öznellik özne ve nesne arasında var olan ayrımı aşmayı amaçlar, kendini daima bir bütünlük içerisinde gösterir. (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1979:a:, s. 104) Hegel’e göre özne ile nesne arasındaki ayrımın aşılabildiği etik yaşam içerisinde özgürlük iki farklı modalitede kendisini gösterir. Etik yaşam içerisinde özgürlüğün ilk biçimi etik töz olarak varolur. Özgürlüğün kavramını kendinde barındıran etik töz, sivil toplum ve devlet içerisinde de haklar ve ödevler biçiminde kendine yaşam alanı bulur. Hegel özgürlüğün ikinci biçiminin ise etik özgürlük ya da öznel özgürlük olduğunu ifade etmektedir. Öznel özgürlüğün etik yaşamın içerisindeki konumu ise *moralitaet*’ın ya da soyut hakların alanındadır. Robert Williams *Hegel’s Ethics of Recognition* başlıklı eserinde Hegel’in etik yaşam içerisindeki özgürlüğün bu iki biçimini özel bir şekilde bir araya getirdiğini ifade eder:

“Hegel özgürlüğün bu iki farklı modalitesini şu şekilde bir araya getirir: öznel özgürlük kendi içeriği ve amaçları için etik öze gereksinim duyar, benzer biçimde etik öz de kendini gerçekleştirmek için öznel özgürlüğe ihtiyaç duyar.” (Williams, 2000:, s. 201)

Bu bölümde Hegel’de etik yaşam’ın da kendisini görünür kıldığı sivil toplum yapısının devlet ile olan gerilimi serimlenmeye çalışılacak, ardından Hegel’in yukarıda bahsedilen toplum – devlet ikiliğini aşmaya yönelik olarak ortaya koyduğu çözüm önerileri ışığında Hegel’in devlet anlayışı incelenecektir.

Sivil Toplum – Devlet Ayrımında Hegel

Hegel *Tinin Fenomenolojisi*’nin önsözünde yaşadığı çağın yeni bir çağa geçiş dönemi olduğunu söylemektedir. (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1986:, s. 26) Bilgi kuramı

açısından Hegel'in başyapıtı sayılan bu metin aynı zamanda Hegel'in politik metinlerindeki sivil toplum, devlet, birey tartışmalarından da izler taşımaktadır.

Hegel'in aileden sonra gerçek devletin türetilmesinde bir moment olarak gördüğü sivil toplum, içerisinde bireylerin ticari faaliyetlerini yürüttüğü, çalışıp meta ürettikleri bir faaliyet alanıdır. Sivil Toplumu *bürger* ve *citoyen* arasındaki gerilim üzerinden okuyan Hegel, bu alanı şekillendiren bireysel ilkenin çıkarlar olduğunu savunmakta bu nedenle de Sivil Toplum alanını bir burjuva alanı olarak tanımlamaktadır. Bu durum aynı zamanda diğer bireylerle dışsal ihtiyaçlarının zorunluluk koşulları altında bir araya geldiği ve toplumsal ilişkilerin bu şekilde kurulduğu bir yapıdır. Bu nedenle daha önce *ihtiyaçlar sistemi* metninde dile getirdiği modern toplumun piyasa koşulları çerçevesinde belirlendiğine dair argümanını *Tinin Fenomenolojisi*'nde daha da genişletir. *Tinin Fenomenolojisi*'nde yer alan *Tinsel Hayvanlar Ülkesi* bölümü bu bakımdan Hegel'in modern toplumsal yapı içerisinde kendi öznelliğine hapsolmuş bireyin, evrenseli hedeflemeyen sınırlı tikel edimlerle nasıl hareket ettiğine dair bir analizi içerir. Burada birey kendi öznel ihtiyaçları neyi gerektiriyorsa ona göre hareket ederken, bu edimleri evrensel bir amaca hizmet etse dahi bunu bilinçli bir seçimle değil, gene kendi bencilliği ile gerçekleştirmiş olur. Dolayısıyla Hegel'e göre kendi öznel ihtiyaçlarının peşinde koşan modern toplum insanının hayvanlar dünyasında doğal belirlenmişlikler tarafından sınırlanan ve tüm yaşamını bu belirlenmiş sınırlar içerisinde kendi ihtiyaçlarını karşılamak üzerine kuran hayvandan bir farkı kalmaz. Modern toplum içerisinde öznel ihtiyaçlara sıkışmış insanlar da tıpkı hayvanlar gibi eylemlerinde evrensel bir ilkeyi değil, tikel ve kısa erimli bir ilkeyi kendilerine kılavuz edinirler. Böylesi bir öznelliğe hapsolmuş birey, Hegel'e göre kamusal topluluğun bir üyesi olamadıkça bir önceki bölümde bahsedilen *etik yaşam*'a ulaşamaz. Bu noktada *etik yaşam*'ın Hegel düşüncesi içerisinde aslında kamusal hayatın örgütlenmesi ve yurttaşlık anlayışı ile ilişkisi olduğu görülmektedir:

“İnsan Hegel'de etik yaşamın (*sittlichkeit*) ağırlığına yalnızca kendi bireysel ihtiyaçlarını ve ilgilerini giderdiği kozmopolit sivil toplumun üyesi olarak ulaşamaz. Aynı zamanda özgür devletin ve ortak yararın esas alındığı ulusal topluluğun bireyi de olması gerekir.” (Pelczynski, 1984:, s. 265)

Hegel'e göre sivil toplum içerisinde kendi emeğinin ürünü ile öznel ihtiyaçlarını karşılama amacıyla olan bireyi evrensele yönelik bir amacın parçası haline getirmek toplumsal yapıyı bu yönde kurmakla mümkündür. Burada öznel eylemin boyutundan ziyade, o eylemi bir toplumsal bütüne ait kılacak olan yapıların ve organların gelişimi önemlidir. Hegel bu noktayı şu şekilde ifade etmektedir:

“Bireyin kendi gereksinimleri için emeği onunkilerin olduğu denli başkalarının gereksinimleri için de bir doyumdur ve o kendi gereksinimlerinin doyumuna yalnızca başkalarının emeği yoluyla ulaşmaktadır. Birey kendi bireysel emeğinde şimdiden nasıl bilinçsizce evrensel bir emeği yerine getiriyorsa, yine evrensel emeği kendi bilinçli nesnesi olarak da yerine getirmektedir.”(Hegel, 1986: s. 221)

Hegel'e göre bireyin kendi bireyselliğini yaşaması ancak evrensel bütün için kendi bireyselliğinden özveride bulunması ile mümkündür. Hegel bireysel eylemlerin toplamının evrensel yasayı oluşturacağı fikrini doğru bulmamaktadır.³⁹ Burada kendi yüreğinin yasasını koyan bilinç diğer bireylerin yüreklerinin yasaları ile çelişecektir. Bu noktada Hegel'in kendinden önceki modern siyaset felsefecilerinden özellikle Hobbes ile tartıştığını söylemek mümkündür. Hobbes'un doğal durum anlayışında olduğu gibi, Kant'ın düşüncesinde de karşılaşılan Aydınlanmacı akla dayalı evrensel bir yasa düşüncesi Hegel'e göre sorunludur. Toplumsal olanı mekanik bir bütün olarak görme probleminden kaynaklanmaktadır. Buradan hareketle önümüze çıkan evrensel tablo her bireyin kendi öz çıkarının peşinde koştuğu direniş ve savaşım hali olacaktır. Hegel'e göre zaten kamu düzeni denilen şey de “herkesin gücü yettiğince kendine çalıştığı bu savaş durumu”ndan (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1986:, s. 234) başka bir şey değildir.

³⁹ Devleti yalnızca sivil çıkarların ve bunların en başında da mülkiyetin korunması ve geliştirilmesi için gerekli olan yasaların uygulayıcısı olarak gören John Locke'un daha önceki bölümlerde ifade edilen görüşlerini burada hatırlamakta yarar vardır.

Yine benzer bir biçimde Hegel'in kamusal otoritenin önemine yaptığı vurgular, daha önceki örneklerle de birleşince onun sözleşmecî geleneğin birey – toplum gerilimini aşmaya yönelik çözümlerinden farklılaştığını bizlere gösterir. Sözleşmecî gelenekten gelenlerden farklı olarak Hegel sivil toplumu kendi kendini düzenleyebilen, diğer tüm siyasi ve hukuki otoritelerden kurtulması gereken bir özgürlükler alanı olarak değil, aksine devletin ve kamu otoritesinin egemenliği altında düzenlenmesi ve dizginlenmesi gereken olumsuz anlamda bir doğal durum olarak görür. (Pelczynski, 1984:, s. 99) Ancak belirtilmelidir ki, Hegel özgürlüğün daha somut biçimine sivil toplum momentinde ulaştığını öne sürer. Özgürlüğün tam anlamıyla somut biçimini alması ise ancak sivil toplumun ileriki momentlerinde hukuk nosyonunun devreye girmesi ile gerçekleşecektir. Hukukun katılımıyla birlikte özgürlük en somut biçimini devlet görünümü altında alacaktır. Stephen Houlgate *Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Anahatlarına Giriş* başlıklı eserinde, Hegel'in özgürlüğe getirdiği bu yeni yaklaşımı tarihsel gibi gözükmesine karşın mantıksal bir özgürlük yaklaşımı olarak yorumlar. Houlgate'e göre özgürlük Hegel'de soyuttan somuta mantıksal dizgenin seyri içerisinde hareket etmektedir. (Houlgate, 2015:, ss. 170–171)

Sözleşmecî Gelenek İle Karşıtlık

Hegel'in bilgi kuramının da odağında yer alan özbilincin diyalektik olumsuzlanması nosyonu Hegel'in siyaset felsefesinde de bizlere devlet ve toplum arasındaki farkın egemenliğin birliğini yeniden üreten bir dinamik haline getirebilmenin perspektifini sunar. Hegel'de devletin ve sivil toplumun aralarındaki farklar ortadan kalkmaksızın bir arada bulunuyor oluşları onun kendinden önceki siyaset felsefelerinde hâkim olan sözleşmecî gelenekle arasına mesafe koyduğu biçiminde yorumlanabilir. Kurucu iradenin, yasanın ve egemenliğin temeli haline getirildiği sözleşmecî gelenek, tanrısal egemenliğin dünyevi olan karşısında zayıfladığı Orta Çağ sonrası dünyada egemenliğin yeniden tesis edilebilmesinin teorik zeminini sunmaktadır. Sözleşme yoluyla, bireyler iradelerini, kendi iradelerinden üstün gördükleri bir iradeye devrederler. Sözleşme ile bireyler kendi tekil

iradelerini bir başkasına devretmek yoluyla geçmişte tanrısal meşruiyete sahip egemene seküler bir biçim vermiş olurlar. Ancak bireylerin kendi tekil iradelerini egemenin politik bedeninde soğurmaları egemen iradede, ya da onun temsil ettiği devlet erkinden uzaklaşmaları, yabancılaştırmaları anlamına gelir. Bu yabancılaştırma noktasından geriye dönüş de sözleşmecî gelenek içerisinde kalarak mümkün gözükmemektedir. Hegel açısından ise liberal sözleşme teorilerinin ya da Kant'ın öne sürdüğü evrensel bir ahlak yasası yaklaşımının yetersizliği, onların soyut özne kategorilerinden yola çıkmaları ve öznelerarası ilişkiyi göz ardı etmeleridir. Bu eksiklik sözleşmecî teorilerin birey – toplum ikiliğine yaklaşımlarında da bireyi ve toplumu ayıran bir bakışa saplanmalarına neden olmuştur.

Hegel'in politika felsefesi ile sözleşme kuramı geleneğini karşılaştıran Seyla Benhabib, öznel iradeler merkeze alındığından hem Hobbes ve Locke'un liberal anlayışındaki bireysel mülkiyet ve onu korumaya dayalı bir özne anlayışında hem de Kant'ın rasyonel özne tasarımıyla öznenin belirlenimi kendisinin üzerindeki evrensel bir yasa ya da otorite tarafından dışsal olarak belirlendiğini düşünmektedir. (Benhabib, 1984:, s. 169) Birey ile devlet arasındaki ilişkiyi tektaraflı bir sözleşmeden ziyade öznelerarası bir ilişkisellik ve benin öteki ile kurduğu fark diyalektiği ile kavrayan Hegel'e göre, çelişkileri soyut bir evrensellekte uzlaştırmaya çalışan teoriler aslında onların geçmişteki konumlarını daha da sağlamlaştırmaktan başka bir şey yapmamaktadırlar. Dolayısıyla denilebilir ki Hegel'e göre toplum dediğimiz yapının kendisi tek tek bireyselliklerin toplamı olarak anlaşılamaz. Eğer böyle anlaşılırsa, seçim ve yetki devri aracılığıyla bireysel iradelerin devredildiği egemen kolaylıkla bir tirana dönüşebilir. Hegel'in sivil toplum ve devlet ayırımına getirmeye çalıştığı yanıt, aynı zamanda kurgusal bir doğal durumdan hareketle yeni bir toplumsal düzen inşa etmeye çalışan sözleşme kuramcılarının verilmiş bir yanıt olarak da okunabilir. Hegel özellikle *Tarih Felsefesi*'nde daha önce *Hukuk Felsefesi* metninde bahsetmiş olduğu bu olguya ayrıntılı bir biçimde değinir. Hegel'e göre devlet kuramlarındaki yanılgıların başında verili bir doğa durumundan hareket eden sözleşme kuramcılarının görüşleri yer alır:

“İlk karşılaştığımız yanılgı Devletin özgürlüğün edimselleşmesi olduğu kavramımızın doğrudan karşıtıdır, yani insanın doğal olarak özgür

olduğu, ama aynı zamanda zorunlu olarak içine itildiği Toplumda ve Devlette bu doğal özgürlüğü sınırlaması gerektiği görüşüdür. İnsanın doğal olarak özgür olduğu görüşü onun bu Kavramına göre, ama böylelikle yalnızca belirlenimine göre, eş deyişle salt kendinde böyle olduğu anlamında bütünüyle doğrudur; bir nesnenin ‘doğası’ hiç kuşkusuz onun Kavramına denk düşer(...) Bununla genel olarak bir Doğa Durumu varsayılır ki, bunda insan, doğal haklarının iyeliğinde olarak, özgürlüğünün kısıtlamasız uygulaması ve yararlanımı içinde tasarımlanır. Bu sayıltı tam olarak tarihsel bir olgu olma noktasına yükseltilemez; eğer ciddiye alınacak olursa, böyle bir durumun şimdiki zamanda varolduğunu ya da geçmişte herhangi bir biçimde varolmuş olduğunu göstermek güçtür.” (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 2006:a, s. 37)

Hegel’in insanın doğa durumunda özgür olduğuna dayanan ve tekil istençlerin özgür olabileceklerini önvarsayan sözleşmecî yaklaşıma itiraz ettiği görülmektedir. Çünkü Hegel’e göre özgürlüğün edimselleştiği yalnızca iki biçim vardır, bunlar toplum ve devlet biçimleridir. Ancak Hegel’in sözleşmecî geleneğe eleştiri getirirken Rousseau’nun adını farklı bir biçimde andığını da ifade etmek gerekir. Hegel tekil bireylerin onayları ile toplumsal özgürlüğün inşa edilmesine itiraz ederken bunun çoğunluğun iradesini dışarıda bırakabilecek sonuçlar doğurabileceğini ifade eder. Ancak benzer biçimde Rousseau’nun çoğunluğun iradesinin de özgürlüğün temsilini zorunlu kılmadığı, bu kez de azınlığın iradesinin dışarıda kalabileceği yönündeki görüşlerini hatırlatır. Bu noktada Hegel’in toplumu özgürlüklerin yaşandığı bir form olarak kurarken Rousseau’nun genel irade anlayışına yaklaştığını söylemek mümkündür. Hegel’in sözleri ile:

“O zaman gerekli biricik düzenleme yalnızca Devletin gereksinimleri olarak görünen şeylere dikkat eden ve görüşünü bildiren istençsiz bir özek noktası, ve sonra bireyleri toplanmaya çağıran, onlara oylama yaptıran ve değişik önergeler için verilen oyları sayma ve karşılaştırma

gibi aritmetik işlemleri yerine getirerek kararı belirleyen bir düzenek olacaktır. Devlet bir soyutlamadır ki, giderek salt evrensel olan olgusallığını bile yalnızca yurttaşlarda bulur, ama edimseldir ve salt evrensel varoluşu kendini bireysel istence ve etkinliğe belirlemelidir.”
(Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 2006:a:, s. 39)

Görüleceği üzere Hegel, özgürlüğün ancak bir toplum ve devlet içerisinde yaşanabileceğini düşürken, bu özgürlük biçimini yapıp-etme serbestliği ve tekil iradelerin taleplerinin toplamından ayırır. Bu biçimiyle daha önceki bölümlerde ele alınan Rousseau’nun genel irade görüşüne yaklaştığını söylemek mümkündür. Çünkü tıpkı Rousseau’da olduğu gibi Hegel’e göre de toplumdaki siyasi otoritenin görevi yalnızca tikel iradelerin isteklerini yerine getirmek ve çoğunluğun kararlarını uygulamak değildir. Eğer öyle olsaydı, Hegel’e göre sivil toplum alanı özgürlüğün yaşandığı moment olurdu. Oysa Hegel, özellikle *Hukuk Felsefesi*’nde yurtseverliği tanımladığı satırlarda, toplumsal olarak doğru olanı belirleyecek olanın ancak kolektif ya da kamusal iyi olduğunu belirtir.
(Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 2004:, s. 209)

Hegel *Hukuk Felsefesi* eserinde sivil toplumun sırasıyla üç momentte kendini ortaya koyduğunu ifade eder. (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 2004:, s. 163) Hegel’in ilk moment olarak ifade ettiği ihtiyaçlar sistemi sivil toplum yapısının bir bileşeni olarak tanımlanırken, daha sonraki momentler olarak ifade ettiği mülkiyet ilişkilerini düzenleyen yargı erki ve kamu yönetimini oluşturan korporasyonlar devletin farklı momentleri olarak sunulurlar.

Hegel’e göre ihtiyaçlar sistemi, herkesin kendi ihtiyaçlarını karşılamak için eylemde bulunduğu ama aynı zamanda başkalarının ihtiyaç nesnelerini de elinde bulundurduğu bir yapıdır. Burada amaç çoğunlukla öznel ihtiyaçların tatmini olsa da her bir birey kendi öznel ihtiyaçlarını karşılarken başkaları da bu eylemin dolaylı etkilerinden olumlu ya da olumsuz etkilendiğinden ihtiyaçlar sisteminin evrensel karakteri açığa çıkmış olur. Diğer bir ifade ile kendi gereksinimlerini karşılamak amacıyla olan bireyler bu yolda başkalarının gereksinimlerini de yerine getirmek zorunda kalırlar. Hegel buradaki tikele yönelen zorunlu evrenselliği yapı olarak değil ama “görüntüde rasyonellik” (Pelczynski,

1984;., s. 164) olarak tanımlamıştır. Bu noktada Hegel'in *Tarihte Akıl* eserinde *akıl hilesi* olarak ifade ettiği nosyona değinmekte yarar var. Hegel'e göre bireysel ihtiyaçların toplumsal yaşamı belirlediği modern toplumsal formasyonda, bu bireysel arzu ve istekler her ne kadar tikel amaçlara hizmet ediyor gözükseler de aslında evrensel bir tümel amacın dolaylı hizmetçisi olmaktadır. Bu durum kendi kişisel amaçları ve hırsları için iradi eylemde bulundukları düşünülen imparatorlar için de geçerlidir. Hegel'e göre Napolyon ve Sezar gibi imparatorlar iradi bir eylemde bulunurken onları güdüleyen şey tutkularıdır; çünkü tutku bir ereğin enerjisi olarak tikel idenin mutlak tin ile ilişkiye geçmesini de sağlayan güdülenimdir. (George Wilhelm Friedrich Hegel, 2003;., s. 104) Hegel'de tinin idesinin ereği özgürlüktür. Tin bu ereğini yerine getirmek için dünyada araçlara ihtiyaç duyar. İşte Hegel'e göre büyük imparatorların ve önemli tarihsel şahsiyetlerin kişisel iradeleri biçiminde açığa çıkan şey de aslında dünyaya yönelen mutlak tinin bir görünümüdür. (Soykan, 1999;., s. 280) Özgürlüğün ya da idenin nesnel dünyada kendini dışsallaştırdığı biçimler tutkular ve bireysel arzular biçimini alır. Bu noktada mutlak tinin kendi ereğini gerçekleştirmek için tüm bu tutkuları ve onları uygulayan öznelere bir araç olarak kullandığını söylemek mümkündür. Hegel'e göre tarihsel birer özne olmuş kişiler bu durumda gerçekleştirdikleri edimin hem faili hem de maktulü konumundadırlar:

(...) savaştan, özelin yenilgisinden genel doğar. Genele bir zarar gelmez. Karşıtların arasındaki savaşa katılan, tehlikeye atılan, genel de değildir: o saldırıya uğramadan, zarar görmeden arka planda kalır, yıpransınlar diye özel tutkuları cepheye yollar. Tutkuları kendi amacı için kullanmasına usun hilesi denilebilir, böylece usun kendini kendisiyle ortaya koyduğu şey yiter, zarar görür. Çünkü görünüşlerin bir yanı olumsuz, öbür yanı olumludur; bireyler gözden çıkarılır, kurban edilir. İde varoluşun ve geçiciliğin bedelini kendisi karşılamaz, bireylerin tutkularına ödetir. Sezar kaçınılmaz olanı yapmalıydı, çürümüş özgürlüğü fırlatıp atmalıydı, bu kavgada kendisinin de sonu geldi, ama zorunlu olan şey yine de kaldı: özgürlük ide'ye göre, dış koşullar altında gerçekleşti." (George Wilhelm Friedrich Hegel, 2003;., s. 108)

Hegel'in *aklın hilesi* nosyonunu Robert Tucker *The Cunning of Reason in Hegel and Marx* isimli eserinde Machiavelli ve Marx düşünceleri ile birlikte ele alır. Tucker'a göre Hegel'in ortaya koyduğu yaklaşım, modern topluma dair ekonomik ifadesini özellikle Adam Smith'in *Ulusların Zenginliği* eserinde ortaya koyduğu görünmez el yaklaşımında bulmaktadır. (Tucker, 1956:, s. 276) Ancak Tucker'ın bahsetmiş olduğu Adam Smith ve Hegel arasındaki düşünsel ilişki yalnızca bu benzerlik ile sınırlı değildir. Hegel'in erken dönem eserlerinin derlendiği *Jena Lectures* 'ta, Hegel'in olgunluk dönemi eserlerinde bir problem olarak koyduğu ve aşmaya çalıştığı olgu ve ide ayrımının ilk biçimlerine rastlarız. Hegel bu dönemde kaleme aldığı eserlerde bu ayrımı aşmanın olanaklarından birinin emek ve iş olduğunu ortaya koyar. Hegel, tıpkı Adam Smith gibi işe ve o iş yoluyla ortaya konan ürüne olumlu bir sıfat atfeder. Smith'e göre, toplumsal gelişme, toplumsal işbölümünün çeşitlenmesi ile mümkündür. Smith'in toplumsal gelişme olarak ifade ettiği şeyler elbette yalnızca teknik ilerlemeyi değil, düşünsel ve sanatsal ilerlemeleri de kapsamaktadır. Yani Adam Smith'e göre toplumsal işbölümünün çeşitlenişi ile toplumsal gelişmişlik ve ilerleme arasındaki ilişki çok açıktır. Adam Smith bu durumu en çok bilinen iğnecilik zanaatı örneği ile açıklar; on iki kişinin sıkı bir işbölümü ile günde kırksekiz bin iğne yaptığı bir atölyede, kişiler eğer yalnız başlarına çalışırlarsa bunun onda birini bile yapamayacaklardır. (Smith, 2010:, s. 36) Smith'e göre işbölümünün yarattığı dönüşüm yalnızca niceliksel anlamda toplumsal gelişmeyi etkilememiş aynı zamanda emeğin niteliğine dair de emeğin vasıflı kılınmasın ve emeğin işine dair yatkınlık kazanmasına hizmet etmiştir. Hegel 1803-1804 yazılarının yer aldığı derlemede, Smith'in iğne örneğine atıfta bulunur. Tek bir kişinin günde yirmi hatta bir iğneyi bile yapmasının çok güç olduğunu belirten Hegel, ancak insanların on sekizi bir araya gelince kırksekiz bin iğne yapabilmektedirler demektedir. (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1979:b:, s. 248). Hegel, 1805 ve 1806 yıllarına ait yazılarında ise yine Adam Smith'in iğne örneğine yer verir ve bu kez de on kişinin bir araya gelerek işbölümü ile yüzlerce ürün ortaya koyuyor olmalarını olumlar. (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1983:, s. 120)

Hegel'in işbölümü ve üretim ilişkilerinin çeşitlenişinin emeğin niteliğine yaptığı etkiler konusundaki görüşleri erken dönem ile de sınırlı değildir. *Hukuk Felsefesi*'nde bir

kere daha bu konuya eğilen Hegel, üretim çeşitliliğinin işbölümünü de artırdığını, bu durumun da emeğin kendi ürününe yabancılaşmasına yol açtığını öne sürer. Görüleceği üzere erken dönem eserlerinde Adam Smith etkisiyle emeğin işbölümü ile geçirdiği dönüşüme olumlu bir nitelik atfederken, olgunluk dönemi eseri olarak sayılan *Hukuk Felsefesi*'nde bu kez işbölümünün olumsuz yanına değinir:

“Bu bölünme sayesinde bireyin emeği daha basitleşir ve gerek soyut [kendi bölümüne ait] emeğin kabiliyeti, gerekse ürünlerinin kitlesi artar. Aynı zamanda, kabiliyetlerin ve üretim araçlarının bu soyutlanması, diğer ihtiyaçlarının tatmininde insanların birbirlerine karşı bağılıklarını tamamlar ve bunu kaçınılmaz bir zorunluluk haline getirir. Nihayet, bir insanın üretiminin öteki insanların üretiminden soyutlanması, emeği gittikçe daha çok mekanikleştirir; öyle ki sonunda insanın emeği dışlayıp kendi yerine makinaları koyması imkân dâhiline girer.” (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 2004:, ss. 167–168)

Hegel ihtiyaçların tatmini esasına göre örgütlenmiş olan bu yapının soyut değil somut insandan hareket ettiğini belirtir. Hegel'e göre burada somut insan olarak ifade edilen aslında *bürger* ya da *bourgeois*'dir:

“Tüzede nesne kişidir; ahlaksal duruş noktasında özne; ailede aile üyesi; genel olarak yurttaş toplumunda yurttaş (*bourgeois* olarak). - Burada gereksinimlerin duruş noktasında ise, önümüzde tasarımın somut nesnesi olarak insan denilen şey vardır. Öyleyse ilkin burada, aslında ancak burada bu anlamda insan söz konusudur.” (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 2006:b:, s. 230)

Hegel sivil toplum için *bürgerliche gesellschaft* ifadesini kullanır. Bu ifade ile Hegel aile ve devlet momentlerinden farklı olarak bu yeni alanın ikili yapısına işaret etmek ister. Hegel'e göre *bürgerliche gesellschaft* siyasal toplumun karşısında toplumun ekonomik yanına ya da ekonomik ilişkilerin bütününe işaret etmektedir. İkinci olarak ise, bu yeni alanı oluşturan bireylerin birbirleri ile kurmuş oldukları ilişkileri ekonomi temelli olduğundan, sivil toplumun failleri aslında kendi bireysellikleri içerisindeki atomize

bireylerdir. Bu nedenle Hegel kamusal faydaya uygun olarak hareket eden kolektif bireylere *citoyen* ifadesini uygun görürken, sivil toplum bireyini bireyselliğinden dolayı bürger olarak tanımlamıştır.

Hegel modern bireyi burjuva olarak niteleyip, onun yaşama alanını da yapıp etme serbestisi bulunan sivil toplum alanı olarak göstermiş olsa da, aynı zamanda sivil toplum alanını serbest piyasaya sınırlanmadan dâhil olan ve kendi özel çıkarlarının peşinden koşan bireylerin oluşturduğu bir alan olarak belirlemez. Çünkü sivil toplum alanı kendini evrensel bir toplumsal biçim olarak varedebilmek için birtakım oto-kontrol süreçlerine ihtiyaç duymaktadır. Bu nokta ayrıca Hegel'i burjuva toplumunun kendini serbest piyasa koşullarında, hiçbir denetim gerektirmeden devindirebileceğini düşünen İngiliz politik iktisatçılarından da ayıran önemli bir noktadır.

Ayrıca Fransız Devriminin yarattığı dönüşüm, devlet ve ailenin yaşadığı toplumsal değişim kadar zengin ve yoksul gibi iki yeni kategorinin ortaya çıkması ve aralarında ayrımın giderek açılıyor oluşu, Hegel'e göre yeni toplumsal düzenin anahtarlarındandır. Hegel bu sorunu dünya çapında tarihsel bir sorun olarak ele almakta ve çözüm bulmaya çalışmaktadır. (Neocleous, 2013:, s. 18)

Sivil toplum yapısının içerisinde ihtiyaçların tatminini sağlayan nesnelerin belirli kişilerin elinde bulunması bir eşitsizliğe yol açacaktır. Hegel bu durumu *Hukuk Felsefesi* eserinde ele alır ve bu eşitsizliğin sınıf farklılıklarına neden olduğunu belirtir. (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 2004:, s. 169) Hegel ilk olarak tarımsal sınıfa değinir, bu sınıf doğrudan doğa ile ilişki içerisinde ve geleneksel ilişkilere sahiptir. İkinci olarak endüstriyel sınıftan bahseder, bu sınıf emeği ve serveti aracılığıyla bireysel ve toplumsal ihtiyaçlara yanıt vermeye çalışan, öte yandan da sivil toplumun temelini oluşturan sınıftır. Endüstriyel sınıf içerisindeki faaliyetler de üçe ayrılır; küçük çaplı bireysel üretim, geniş çaplı toplumsal üretim ve üretilen metallerin mübadelesi ile ilgilenen ticaret. Üçüncü sınıf olan sivil hizmet sınıfı ise devlet adına çalışan ve toplum adına çalışan sınıftır. (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 2004:, ss. 169–171) Hegel her ne kadar erken dönem eserlerinden bu yana, sivil toplum içerisindeki eşitsizliklerin ve sınıf farklılıklarının yol açabileceği sorunlara değinmiş ve siyasi iradeyi bu noktada eşitsizlikleri ortadan

kaldırmada sorumlu olarak görmüş olsa da (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1979:a:, s. 171), Allen Wood *Hegel ve Marksizm* başlıklı eserinde, Hegel'in toplumsal sınıfları ve işbölümünü belirlerken maddi gerçeklerden çok, hayat tarzı ve beceri faktörlerini ön plana çıkarmasının önemli bir tartışma konusu olduğunu belirtmiştir. (A. Wood, 2005:, s. 107)

Soyut Hukuk'tan Devlete

Hegel'e göre sözleşmeler ve kamusal otoritenin siyasi gücü sayesinde sivil toplum ayakta kalmayı başarır. Sivil toplum bireyi kendi çıkarının peşinden koşarken aynı zamanda ait olduğu sınıfın evrensellik kazanmasına da bilinçsiz olarak yardımcı olur. Ancak Hegel sivil toplum bireyinin korporasyonlar (mesleki birlikler, loncalar) aracılığıyla gerçekten evrensel bir anlam kazanabileceğini belirtir:

“sivil toplum üyeleri özel kabiliyet ve becerilerine göre, bir korporasyonun üyesi olurlar. Böylece korporasyonun evrensel gayesi tamamen somut hale gelir ve sanayinin, ona özgü işlerin ve kişisel menfaatlerin gayesi olarak kalır.” (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 2004:, s. 196)

Böylece bilinçsizce varılan dışsal evrensellik yerine bireylerin ereğine uygun ussal bir evrenselliğe ulaşılmış olur. Korporasyona üye olan bireyler, birliğin ereğiyle bireysel ereklerinin ortaklaştığını bilmekte ve böylece sınıfsal bilinç kazanmaktadırlar. Sivil toplum içindeki bilinçsiz katılımın meslek birlikleri içinde bilinçli katılıma dönüşmesiyle Hegel bu birliğin her üyeye tanınma olanağı sağladığını ileri sürer.⁴⁰

⁴⁰ Bu noktada Hegel'e itirazlar da söz konusudur. Hegel'in özellikle üzerinde durduğu ve sivil toplum bireylerine sınıfsal bir tanınma kazandırması açısından önemsendiği bu korporatif yapılanmalar Savran'a göre Hegel'de sivil toplumun bir gereği olarak değil, idea'nın gelişme sürecinde sivil toplumdan devlete geçişi sağlayan bir aşamayı ifade ederler sadece. (Savran, 2003:, s. 156)

Hegel *Hukuk Felsefesi*'nde devleti ele aldığı bölümlerde sivil toplum bireylerinin devletin somut evrensellik alanı olarak siyasi hayata ayak bastıklarında, burada ancak sınıfsal bir karakterle kendilerini temsil edebileceklerini söylemektedir. Hegel'de özbilinç sahibi bir özne olmanın koşulu da sınıfsal aidiyetler ile toplumsalın içerisine katılmakla mümkündür. Bu bakımdan *Tinin Fenomenolojisi*'nde algıdan başlayan ve mutlak tin olarak devlete giden anlatım biçimi, aslında “mutlak tin”e değil bir yurttaş olmanın da anlatısıdır. Hegel'in tinsel bir düzlemde aktarmış olduğu bu tarihsel özne olma anlatısına Hegel sonrası sol Hegelci literatürdeki sınıf bilincinin oluşumunda rastlamak mümkündür.⁴¹

Hegel'e göre soyut hukuk alanından bireysel ahlaki ilkenin egemen olduğu *moralitat* alanına geçiş, iradenin soyut hukuk alanındaki belirleniminden, kendi iradi olanaklılığını gerçekleştirebileceği, “kendisi için” özgürlük alanı olan *moralitat*'a geçiştir. Çünkü Hegel'e göre “ben” önce dolaysız bir biçimde kendiliğinde olarak varolur. Bu aşamada “ben” kendisini evrensel bir kendiliğindelik olarak ortaya koyar, kendisiyle özdeşir (ben=ben). Daha sonraki aşamada ise “ben” kendisine bir iradi karşıtlık bularak (öteki), kendi olumsuzlamasının olumsuzlaması olarak onu aşmaya çalışır ve “kendisi için” varolur. İşte soyut hukukta irade şahsiyetten öte bir şey değilken, şimdi onun bir nesnesi olmuştur. Bu aşamaya Hegel *moralitaet* aşaması adını verir. Ahlak ve ahlaksızlık durumları tamamen iradenin bu sübjektif yanına dayanır.

Hegel'e göre *moralitaet* momenti kendini eylemden açığa çıkarmaktadır. Bu alanda ahlak kendini dışsallaştırdığı oranda eylemsellik kazanır. Bu dışsallık kazanma edimi de sorumluluk almakla mümkün olur. Soyut ahlaki kanunlar ise ahlaklılığın tersine hukuki eylemin içeriğini, sonuçlarını özneye yüklemes. Çünkü soyut ahlak kuralları yalnızca yasaklar biçiminde konulur ve talimatlara dayanır, bu durum öznelliği ortadan kaldırdığından aslında ortada eyleme dair sorumluluk da kalmaz. Bu noktada Hegel'in eleştirisi soyut ahlaklılık momentinde kaldığını düşündüğü Kant'ın ahlak yasası anlayışınadır. Böylesi bir soyut ahlaklılık momentinde kalmak, aynı zamanda kendisi be

⁴¹ Bu konuda bkz. (Lukacs, 1998:, ss. 111–157)

kendi için düşünme momentinde de kalmaktır. Hegel bu momentte kalmanın insanın kötülüğünün de nedeni olduğunu düşünür.

Hegel’e göre *moralitaet* alanındaki öznenin özgürlük hakkı modern zamanlar ile antik zamanlar arasındaki en merkezi farka karşılık gelmektedir. Öznenin bu hakkı sonsuz ifadesini Hristiyanlıkta bularak yeni bir medeniyet şeklinin prensipleri biçimini almıştır. İlk olarak sevgi, mutluluk, ebedi refah gibi şekiller almış ve son olarak sübjektif ahlaklılık ve vicdan biçimini almıştır. Son aldığı şekil olan *moralitaet* de sivil toplumun prensiplerini yansıtmaktadır. Hegel bu durumu dolaysız benlik karşısındaki bir antitez momenti olarak tanımlar. Çünkü kendinde varlık “kendi için” varlığa dönüştükten sonra eyleyen bir varlık olan kendini nesneleştirmiş ve kendi değilini yaratmıştır. Bu bize antitez aşamasını vermektedir, yani süjenin bireysel istekleri karşısında bu isteklerin, öz benliğin tatminine karşı aralıksız bir mücadele olarak onu bastırabilecek bir ahlak ilkesi gerekir sivil toplum için: “vazifenin emrettiğini kerhen yerine getir.”

Hegel’e göre ahlaki bilinç ya da vicdan da *moralitaet*’in alanında yer almaktadır. Devlet ise sübjektif bir bilgi ve yasallık biçimi olarak ahlaki bilinci referans alamaz. Vicdan bir yandan sübjektif bilgi ve irade anlamında kutsal bir anlam kazanmış öte yandan kendilik bilincinin kendine dönüş düşüncesi anlamında meşruluk iddiasına sahip olmuştur. Devletin referans alabileceği gerçek ahlaki bilinç ise sadece içerisinde toplumsal yasaların ve kurumların da yer aldığı nesnel bir ahlaklılık formu olarak *Sittlichkeit* olabilir.

Hegel’in Devlet Anlayışı

Hegel, *Hukuk Felsefesi*’nde devletin tarihsel gelişim sırasına göre üç uğrağa sahip olduğunu söyler. Aile devletin dolaysız uğrağıdır. Sivil toplum ya da burjuva toplumu ise, bireysel amaç ve çıkarların egemen olduğu ve devletin sadece bir araç olarak yer aldığı

ikinci uğraktır. Devlet uğrağı ise politik yaşamın organik birliğinin sağlanarak, ailede temsil olunan dolaysız tikel varoluş ile sivil toplumun bireysel ihtiyaçlarını bir toplumsal bütünde bir araya getirebilen mutlak tin olarak en üst aşamadır. Devlet böylece hem özgürlüğün hem de etik yaşamın (*sittlichkeit*) toplum içerisinde çatışksız bir biçimde yaşandığı momenttir. Bunu sağlayan otorite de Hegel'e göre anayasal monarşi yönetimi ile egemenin kendisidir. Z. A. Pelczynski, Hegel'in politika felsefesini oluşturan tutamakları ele aldığı eseri *Hegel as a Political Writer* başlıklı eserinde Hegel'de etik yaşamın devlet ile bir bütünü oluşturduğunu ifade eder:

“Hegel, etik yaşamın devlet ile bir bütün olduğu fikrini gençlik dönemindeki klasik çalışmalarına ve bir bakıma da devletin entelektüel elitler ya da eğitilmiş siyasetçiler tarafından idare edilmesi gerektiği fikrine borçludur.” (Pelczynski, 1964:, s. 8)

Dolayısıyla Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nde ifade ettiği şekliyle, mutlak tinin edimselleştiği moment olarak devlet momenti, aslında ortaya çıkışı itibarıyla diğer momentlerin varlığını ortadan kaldırmaz. Hegel bu bakımdan etik yaşamın dolaysız olduğu aşamadan itibaren geçirdiği dönüşümün aslında kavramsal seyri itibarıyla bizi devlete ulaştırmış olsa da devlet idesinin tüm bu süreçlere içkin olarak varolduğunu düşünür. Bu sürecin yaşanmasını sağlayan en önemli gelişme de Hegel'e göre sivil toplum alanının yaşam bulduğu ve içerisinde her kişinin bir hukuki statüye sahip olduğu kentlerdir. Köy yaşamından kentlere geçilmesi ile birlikte hukuk ve yasallık idesi tüm toplumsal ilişkilerin belirleyeni haline gelir gelmez, etik yaşam kendisini dışsallaştırmış ve tabiata-aileye dayanan dolaysız biçimi dönüştürerek hukuki bir dolayım kazanmıştır. Hegel'in bu noktada devleti ereksel bir ide olarak tanımladığı görülür. Devlet her ne kadar sivil toplum ve aile momentlerinin dışında yer alsın da, aslında bu iki moment de devlet idesi sayesinde varlık alanı kazanırlar. Hegel bu durumu şöyle ifade eder:

“Objektif ahlaklılığın [*Etik Yaşam*] dolaysız olduğu safhadan başlayıp, sivil toplumdan, bölünme safhasından, geçerek devlet'e -bu önceki safhaların temeli olarak devlet'e- doğru bu gelişmesi, devlet kavramının

bilimsel felsefi ispatını oluşturur. Felsefe biliminde ispat demek, ancak bu tür bir gelişme demektir. Devlet, hakiki temel -önceki safhaların hakiki temeli- olduğu halde, kavramın bilimsel ilerlemesi onu bir sonuç olarak karşımıza çıkarıyorsa da, bu mediasyon ve bu illüzyon devletin dolaysız mevcudiyeti karşısında yok olur. Bunun için, realitede devlet bir sonuç olmaktan çok, bir başlangıçtır. Devlet içindedir ki, aile gelişerek sivil topluma geçer; bizzat devlet idesi'nin kendisidir ki, bölünerek bu iki momente ayrılır.” (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 2004:, ss. 198–199)

Hegel, polis, hukuk ve idareden oluşan özel çıkarların alanı olan sivil toplum alanının dışında tanımladığı devlete *siyasal devlet* ismini vermektedir. *Siyasal Devlet*'in Hegel düşüncesinde üç boyutu vardır: taht, yürütme ve zümre meclisi. Hegel'in *siyasal devlet* ifadesi Neocleous'a göre bizi Hegel'in iki devlet biçimi kullandığı yönünde uyarır: “Tam anlamıyla siyasal devlet ve olması gereken şekilde kullanılan anlamıyla devlet.” (Neocleous, 2013:, s. 20)

Etik ideanın evrensel olarak gerçekleşme biçimi olan bu ideal devlet Hegel'e göre gelenek, din ve ahlaki değerlerle bir araya gelen bir ahlaki topluluktaki insani yaşamın tümüne karşılık gelir. Hegel için aile devletin ilk ahlaki köküdür. *Hukuk Felsefesi* metninde Hegel Ahlaki ve Etik eylem biçimleri ya da iradeler arasında net bir ayrım yapar. Yukarıda tanımladığımız ve daha çok bireylerin vicdani edimlerine karşılık gelen ahlaki eylem biçiminden farklı olarak etik irade özgürlüğünü kendi "ben"inde bir yapıp etme özgürlüğü olarak tanımlamaz. Etik iradenin özgürlük tanımı toplumsal iyi'yi hedef alan edimleri yerine getirme özgürlüğüdür. Bu özgürlüğün somutlaşmış biçimi ise etik yaşamdır. (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 2004:, s. 138) Bu noktada devlet ve onun yasal sınırlarla çizdiği toplumsal yaşam, kurumları ile birlikte etik yaşamın yöneldiği nesnel özgürlüğün teminatıdır. Ahlaki irade kendisi için ve kendi öz vicdanı için iyi diye saydığı şeye karar verme hakkını talep eder. Etik irade ise, aksine devletin yasalarını ve kurumlarını nesnel anlamda iyi olarak, eş deyişle 'kendinde ve kendi için olmak'a sahip olarak kavrar:

“Soyut İyilik’in yerini alan ahlaklılığın objektif muhtevası [*etik yaşam*], sonsuz form olan sübjektiflik tarafından somut hale getirilmiş cevherdir. Bu yüzden, objektif ahlaklılık [*etik yaşam*] alanı kendi içinde bazı ayrımlar vazeder. Bunlar, aynı zamanda spesifik karakterleri kavram tarafından belirlenen ayrımlardır ve bu ayrımlar sayesinde objektif ahlaki realite, sabit, kendisi için zorunlu ve sübjektif kanının ve kaprisin üstüne yükselen bir muhteva kazanır.” (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 2004:, s. 138)

Hegel'e göre bu etik devletin kendini varedebilmesi için zorunlu olan kurumlar aynı zamanda devletin etik varlığı koruması için önemlidir. Bu nedenle devletin ikinci kökenini ise sivil toplumda temellenen korporasyonlar oluşturur. Sivil toplum devletin bir biçimi ya da bir yönüdür. Hegel’in devlet anlayışında Polis (kolluk kuvveti) ve korporasyonlar devletin sivil topluma nüfuzunu temsil ederken, zümre meclisi de sivil toplumun devlete nüfuz ettiği alandır. Polis burada yasal sisteme özgü sorunları düzenlemek için bir kamusal otoritedir. Korporasyonlar ise sınıfsal aidiyetlerin ortaklaştığı geniş aile birlikleridir.

Hegel’in zümre ve korporasyon anlayışında önemli olan zümrelerin Hegel’e göre devlet tarafından korporasyonlar olarak kurulmuş olmalarıdır. Çünkü Hegel’e göre bir topluluk ancak yasal sınırlar içerisinde kurulmuş ve yasallık tarafından tanınmışsa sivil toplum içerisinde var olabilir. Buradan hareketle denilebilir ki Hegel’de devlet sivil toplumu düzenleyen ve aynı zamanda denetleyen bir yapıdır. Hegel, korporasyonlar aracılığıyla sivil toplumun, tikellikten evrenselliğe yükseldiğini düşünürken, bu sürecin aynı zamanda sivil toplumun yasal sınırlarını tayin ettiğine işaret eder. Devletin korporasyonlar aracılığıyla sivil toplum içerisinde gerçekleştirdiği faaliyetin bir de mülkiyet boyutu vardır. Devlet, kamu düzenini sağlamak adına kimi malların mülkiyetine sahip olurken, bunlara mübadele etmek amacıyla değil yurttaşlarına tahsis etmek amacıyla sahip olmakta, böylece mülkiyet düzeni içerisinde devlet olarak kendine bir varlık alanı açmaktadır.

“Bu faaliyet türlerinin gerisinde ortak bir menfaat vardır, çünkü bir kimse bu faaliyet türlerinden birini icra ederken, aynı zamanda bütün

herkes için emek harcamış olur. Bu durum, aynı zamanda bazı kurum ve organizasyonların ortaya çıkmasına sebep olur. Bu kolektif işler ve kamu yararına kurumlar, kamu gücü tarafından gözetilmeyi ve bakılmayı gerektirir.” (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 2004:, s. 189)

Hegel’in toplum ve siyaset felsefesi alanındaki görüşleri incelenirken filozofun devleti etik yaşam’ın diğer uğrakları olan aile ve sivil topluma kıyasla daha üst bir konuma yerleştirdiği görülmektedir. Burada devletin neden sivil toplum ve korporasyonlardan sonra geldiği sorusu Hegel’in kuramında devletin nereye oturduğuna dair bir görüş sahibi olmaya da imkân verir. Yukarıda da ifade edildiği üzere Hegel için devlet aşamasına geçildiğinde sivil toplum ve aile ortadan kalkmamakta, bilakis mükemmeliyet kazanmaktadır;⁴²

“Kişisel hak ve menfaat sferleri (aile, sivil toplum) karşısında devlet, bir bakıma, bir dış zorunluluk ve daha yüksek bir otoritedir; onların kanunları ve menfaatleri, bunun tabiatına tâbi ve bağımlı durumdadır. Fakat öte yandan devlet onların immanent gayesidir ve gücünü, kendi nihaî evrensel gayesiyle bireylerin özel menfaatlerinin birliğinden alır; ve bu birlik bireylerin devlete karşı bazı vazifeleri ve o nispette de hakları olması vakiasında yatar.” (Savran, 2003:, s. 204)

Hegel tarihin amacını akli olanın kendini gerçekleştirme olarak yorumlarken, bu noktada tinin kendisini ortaya koymanın da ancak özgürlüğün gerçekleşmesi sayesinde aklın kendisini açığa çıkarması ile mümkün olabileceğini öne sürer. Hegel’e göre modern devlet yapısı, *Hukuk Felsefesi*’nde tanımladığı biçimi ile tinin kendini gerçekleştirme için

⁴² Hegel’in bilgi kuramındaki diyalektik bir kategori olan *Aufheben* Türkçeye sıklıkla “kapsayarak aşma” ya da “bünyesine alarak aşma” biçiminde çevrilmektedir. Hegel düşüncesinde hem kapsama hem de aşma ve ortadan kaldırma nosyonları bünyesinde barındıran bu kavramın anlamını bilen Marx, *Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*’nde aile, sivil toplum ve devlet’in aşılmasına karşın hala var olmaya devam etmelerini Hegel dizgesi açısından bir çelişki olarak yorumlar. Ayrıntılar için bkz. (Neocleous, 2013:, s. 39)

gerekli olan özgürlüğün somutlaşmış biçimi olmalıdır. O aynı zamanda tikel ile tümeli uzlaştıran, toplumsalın içerisinde bireyselin varlığını sürdürmesini sağlayan bir idedir:

“Devlet, objektif ahlâk [*Etik Yaşam*] idesi’nin fiili halindeki realitesidir – kendi kendisine açıkça görünen, kendi kendisini bilen ve düşünen ve bildiğini, bildiği için, yapan cevhersel irade olarak ahlâkiespri’dir. Devlet örf ve adetlerde dolaysız olarak, bireyin kendilik bilincinde, bilgisinde dolaylı olarak mevcuttur.” (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 2004:, s. 199)

Hegel’in bu görüşleri dile getirdiği dönemde çevre devletlerin sömürge faaliyetleri yürütürken Prusya’nın hâlâ bütünlüğünü sağlayamamış olduğu düşünülürse, Hegel’in burada tarihin sonuna yerleştirdiği devletin aslında somut bir devlet değil, genel bir devlet formu, ya da yeni yükselmekte olan ulus-devlet anlayışının ideal biçimi olduğu anlaşılabilir. Copleston, Hegel üzerine kaleme aldığı eserinde bu noktanın özellikle altını çizmektedir. Hegel’in bize devleti nesnel tinin kendini somut dünyada gerçekleştirmiş biçimi olan devlet bu haliyle ideal özün ifadesidir. (Copleston, 1998:b:, s. 67) Dolayısıyla Hegel, devletin geçmişteki tarihsel biçimlerini ideal formlar olarak sunmaz, onların hepsinde eleştirilebilir noktalar olduğunu saptar, bu bakımdan devlet Hegel’e göre tarihsel örneklerde en mükemmel biçimi kazanmış bir mutlak yapı değil, sürekli olarak kurulmakta olan dinamik bir yapıya işaret eder. *Hukuk Felsefesi*’nde bu durumu şu sözlerle ifade eder:

“Kişinin kendi ilkelerine göre, pekâlâ her Devletin kötü olduğu gösterilebilir, her Devlette şu ya da bu eksikliğin bulunduğu saptanabilir ve gene de bu eğer çağımıza ait gelişmiş bir Devletse, her zaman varoluşunun özsel kıpılarını kendi içinde taşır. Ama eksiklik bulmak olumlu olanı kavramaktan daha kolay olduğu için, kolayca Devletin tekil yanlara takılarak iç örgenliğini gözden kaçırma yanılığına düşebiliriz. Devlet bir sanat yapıtı değildir; dünyada ama böylelikle özencin olumsuzluğun ve yanılığın alanında durur; kötü davranış onu pekçok yandan biçimsizleştirebilir. Ama en çirkin insan, bir suçlu, bir hasta ve kötürüm bile her zaman yaşayan bir insandır; olumlu olan,

yaşam eksikliklere karşın sürer ve burada ilgilendiğimiz şey bu olumlu yandır.” (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 2006:b:, s. 284)

Devlet Hegel için yasaların, sanatın, kültürün, yaşamın rahatlıklarının buluşma noktasıdır. Herbert Marcuse, *Us ve Devrim* başlıklı eserinde, Hegelci devlet anlayışında özgürlüğün somutlaştığını ve pozitif bir nitelik olarak gerçeklik kazandığını belirtir. Ancak bu durum, ne tek kişinin öznel istencinin genel istenç sayesinde uygulama buluyor olması ne de devletin herkesin yaşamına kısıtlamalar getiren bir bütünlük olması anlamına gelir. (Marcuse, 2000:, s. 143) Hegel devletin yurttaşları ile aynı amaca hizmet ediyor oluşunu önemser ve bunu sıklıkla dile getirir. *Tarih Felsefesi*’nde iyi kurulmuş devletin yurttaşlarının kişisel çıkarları ile uyum içinde varolan bir devlet olduğunu söyleyen Hegel *Hukuk Felsefesi*’nde de yurtseverlikten bahsettiği pasajlarda yurtseverliğin, çok büyük kahramanlıklar ya da fedakârlıklar demek olmadığını belirtir. Hegel’e göre yurtseverlik yurttaşların kamusal yaşam ile uyumlu bir hayat sürmeleri ve onu içkinleştirmeleri demektir. (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 2004:, s. 26)

Hegel’de devlet, birey – devlet ilişkisinde sahip olduğu konumun dışında aynı zamanda çeşitli organlara sahip siyasi bir otorite olarak da değerlendirilmelidir. Hegel modern devletin siyasi yapısıyla ilgili görüşlerinde monarşi yanlısı bir eğilim taşır. Ancak Hegel’in monarşiden anladığı, modern öncesi toplumların monarşik yapılanmalarından farklıdır. Hegel’in monarşi anlayışı geçmişteki mutlakçı örneklerinden farklı olarak anayasal bir düzende, yasaların sınırlayıcılığı ile karar merciinde yer alan bir monarkı varsayar:⁴³

“Monarkın kararları ile bu kararların yerine getirilmesi ve uygulanması yahut, genel olarak, daha önce alınmış kararların, mevcut kanunların, düzenlemelerin ve kolektif amaçlara yönelik kurumların, vs. uygulanması ve muhafazası ayrı ayrı şeylerdir. Özel’in, evrensel’in kapsamına sokulması olan bu iş hükümetin, yani yürütme gücünün alanını oluşturur. Bu alan aynı zamanda yargı gücünü ve kamu

⁴³A.g.e., s. 236.

yönetimini de içine alır ki, bunlar sivil toplumun özellik unsuru ile doğrudan ilişkili durumdadırlar ve özel gayelerin üzerinde genel menfaatlerin otoritesini tesis ederler.” (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 2004:, s. 236)

Burada monarkın aldığı kararların yasalara uygun olup olmadığını bir meclis değerlendirir. Fakat meclis modern anlamda bağımsız bir meclis olmayıp monarka bağlıdır, yine de monarkın mevcut konumu ezeli ve ebedi değildir. Buna karşın anayasal monarşi anlayışının özgürleştirici ve monarkı yasalar ile tamamen kısıtlayan bir düzen olduğu anlaşılmamalıdır. Seçime dayalı monarşinin kurumların en kötüsü olduğunu⁴⁴ söyleyen Hegel devlette nadiren kullanılması gereken bağışlama hakkının da yalnızca monarkın iradesine bağlı olduğunu düşünmektedir. (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 2004:, s. 233) Belirtildiği gibi Hegel seçime dayalı monarşiyi yönetimlerin en kötüsü olarak addettiğinden ona göre monarklık doğuştan kazanılan bir haktır ve böyle olmakla tinsel varlığın doğal yönünü ortaya koymaktadır.

Hegel, Machiavelli’nin birbirlerinden ayırdığı etik ve politika arasındaki bağı yeniden kurmak ister. Ancak bunu yaparken, etik ilkeyi bireysel bir çıkış noktasından değil, diyalektik bir biçimde ve tarihselliğini de göz önünde bulundurarak toplumsal bir bağlamda üretmeyi yeğler. Bunu yaparak Hegel, kendisine gelene kadarki dönemde aşamadığını düşündüğü özne-nesne arasındaki dikotominin politika felsefesindeki ifadesi olan birey-toplum dikotomosini özgürlüğü en temel ilke edinerek aşmaya çalışır. Görülmektedir ki Hegel’de özgürlük toplumsallıkla belirlenen etik ilke ve o ilkenin gerektirdiği kolektif yaşamın iyisini önceleme ile doğrudan ilişkilidir. Bu bakımdan Hegel, özgürlüğün alanının bireysel ve atomize bir bireysellikte değil, etik yaşamın da içerisinde yer aldığı mutlak tinin edimselleşmiş hali olarak Devlet aşaması olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle de Hegel devletin varlığını asla tartışmaz. Hegel’e göre devlet etik ilkeyi de kendinde barındıran anayasal politik bir bütündür ve aile, sivil toplum gibi yapıların da

temelinde yer alır. Hegel bu sebeple anayasal bir devlete daie bir tartışma yürütmez. Onun odaklandığı nokta çoğunlukla özgürlük kavramının mutlak tin aşamasındaki bu anayasal monarşik devlette birey-toplum ikilemine yol açmadan yaşanabilmesinin olanaklarıdır. Yani Hegel ide olarak devleti çıkış noktası olarak almakla birlikte sonrasında ideal olanla değil, devletin toplum içerisinde egemenliğini tesis edebileceği kurumsal yapılara odaklanır. Hegel anayasal monarşik devleti savunuyor olsa da güçler ayrılığı ilkesinin devleti parçalama potansiyeline atıfla yine de egemenliğin kendisini temsil eden monarkın varlığına ihtiyaç duyar.

Sonuç olarak Hegel'e göre devlet, burjuva özel çıkarların evrensellik momentine yükseltilerek genel bir çıkar biçimine büründürüldüğü, özel çıkarların alanını sınırlayan ve denetleyen bir gereklilik olarak karşımıza çıkar. Simon Clarke *Devlet, Sınıf Mücadelesi ve Sermayenin Yeniden Üretimi* adlı çalışmasında, Hegel felsefesinde bir gereklilik olarak ortaya konulan ve mutlak tinin gerçekleştiği moment olarak devletin klasik ekonomi politik düşünürlerinden ve özellikle de Adam Smith'in görüşlerinden farklılaştığını öne sürer. Clarke'a göre:

“Hegel'in aksine klasik ekonomi politik, devletin genel çıkarları temsil etmek üzere ortaya çıkan bir gereklilik olmadığını öne sürdü. Özel mülkiyetin dokunulmazlığını garanti eden kolektif bir kurumun olması gerekli ve yeterliydi - 'zenginleri yoksullardan korumak' (Adam Smith) ve piyasanın mümkün olan en iyi koşullarda işlemlerini güvence altına almak açısından.” (Clarke, 2004:a; s. 231)

İşte Marx'ın *Kapital*'de sermayenin yeniden üretimine dair getirmiş olduğu eleştirisi, bu noktada Hegel ile Marx'ın modern devletin konumuna dair algılayışlarını anlamamız açısından bizlere verimli bir olanak sunar. Marx'a göre kapitalist üretim ilişkilerinin kendini yeniden düzenleyen biçimi, tıpkı klasik ekonomi politikçilerin düşünmüş olduğu gibi kendini yeniden düzenleyen bir biçime sahiptir. Kapitalizmin bu biçimi kazanması, hem üretimin oylum olarak boyutları anlamında bir gelişim aşamasına ulaşması hem de modern toplumdaki toplumsal üretimin bütününe piyasa koşullarına bağımlı kılması ile

mümkündür. Marx'ın *Kapital*'de gerçekleştirdiği bu çözümleme hiçbir adımında modern devleti kapitalizm için bir öngereklilik olarak ortaya koymaz. Öte yandan modern devlet Marx'a göre, ortaya konan kapitalist üretim ilişkilerinin basitçe bir sonucu da değildir. Dolayısıyla *Kapital* özelinde ele alındığında, Marx'a göre modern devletin gerekliliği, biçimsel ya da mantıksal bir gereklilik olmasından ziyade, sınıflı bir toplum yapısı içerisinde, sınıf savaşımını yönetmenin yolu olarak tarihsel bir gerekliliktir. Bu bakımdan Marx, devleti kapitalist üretim biçiminin doğurduğu burjuvalaşma eğilimini veya bireysel çıkarları dengeleyeci bir unsur olarak görmediği gibi, onu klasik ekonomi politikçilerin yaptığı gibi yalnızca ekonomik ilişkilerin dönüşümünün mantıksal bir sonucu ve piyasa düzeninin içerisindeki basit bir hakem olarak da görmez:

“Demek ki bir yandan kapitalist üretim tarzı, kendisini, bize, tarih içerisinde, emek sürecinin toplumsal bir sürece dönüşmesinde zorunlu bir koşul olarak göstermesi gibi, aynı şekilde, öte yandan, bu toplumsal emek-süreci biçimi de, kendisini, emeğin üretkenliğini artırarak daha kârlı bir şekilde sömürülmesi için sermaye tarafından kullanılan bir yöntem olarak gösterir.” (Marx, 2000:, s. 325)

Böylece Marx'a göre, emek süreçlerindeki değişimin bütün bir toplumsal yaşamı etkilemesi üretimin kapitalist biçimi ile mümkün olmuştur. Ancak burada tek taraflı bir ilişki yoktur. Emek süreçlerinin bu şekilde gelişmesini sağlayacak iktidar yapısının örgütlenmesi de, bu imkânı sınıflı toplum içerisinde sermaye kesimini temsil eden sınıfın yöntemleri sayesinde elde etmiştir.

Bu ayrım noktası Hegel ile Marx'ın devlet anlayışları arasındaki en temel karşıtlığı yansıtır. Marx'ın olgunluk dönemi eserlerinde daha açık ifadesini bulan bu ayrım elbette Marx'ın devlet düşüncesinin şekillenişinde yalnızca tek bir momentini yansıtmaktadır. Bu nedenle Marx'ın devlet anlayışını şekillendiren düşünce izleklerinin gençlik dönemi eserlerinden olgunluk dönemine kadar ele alınması, modern devlet anlayışının geçirdiği evrimi anlamak açısından verimli tutamaklar sunacaktır.

II. B. Karl Marx ve Modern Devlet Anlayışının Eleştirisi

Devlet teorisi bağlamında Karl Marx'a atıfta bulunmak birtakım zorlukları göze almayı gerektirir. Bu zorlukların başında ardıllarının Marx üzerine yorumları ve Marksizm içi tartışmalarla genişlettikleri eleştirel kuramlar da dahil olmak üzere geriye hukuktan, felsefeye; ekonomi politikten yöntem ve bilgi kuramına değin pek çok eser ve tartışma odağı bırakılmış olması gelir. İkinci olarak ise özellikle devlet teorisi bağlamında, Marx'ın sistem kurmak amacıyla oluşturulmayan ve maddeci tarih anlayışı ile temellenen eleştirel yaklaşımı, Marx sonrası Marksistler için devlet teorisi alanının tamamlanması gereken bir alan olarak görülmesine yol açmıştır. Bu durum şüphesiz devlet teorisi yaklaşımında "Marx" ve "Marx sonrası" ayrımını ortaya koymayı gerektirdiğinden bu ayrımı ortaya koyarken yapılacak olan tarihsel dönemleştirmeler bile bizatihi yeni bir tartışmanın nesnesi olma potansiyelini taşır.⁴⁵

Tüm bu çekince ve zorluklar dikkate alındığında, Marx'ı özellikle kendi yazınsal deneyimi içerisinde kavramak ve Marx'ın devlet üzerine görüşlerini o deneyimin tarihsel ve(ya) dönemsel serüveni üzerinden okumak bu bölümün en temel amacıdır. Bu amaç doğrultusunda öncelikle Marx'ın özellikle hukukun neliği sorununu tartıştığı gençlik dönemi eserleri ele alınacaktır. Ardından Hegel ile diyaloga girmesine de neden olan ve sonraki düşünsel üretiminin de temelini oluşturan metodolojisi serimlenecektir. Bu serimleme aynı zamanda Hegel'e karşıt konumunun düşünsel alt yapısını oluşturması

⁴⁵Joachim Hirsh *Materyalist Devlet Teorisi* eserinde, Marx'ın devlet teorisini 20. yüzyılda referans alan iki önemli akım olduğundan bahseder. Bu akımlardan ilki kaynağını *Komünist Manifesto*'daki çok bilinen "egemen sınıfın tahakküm aracı olarak devlet" formülasyonundan alır. (bkz. Bottomore, 1993:, s. 126) Bu ilk formülasyon güncel politik karşılığını Sovyet Marksizmi'nin "tekelci devlet kapitalizmi" biçiminde bulmaktadır. İkinci hâkim teori ise Batı Marksizmi denilen çevrede geliştirilen teori(ler) olmuştur. Gramsci'nin hegemonya kuramı, Althusser'in yapısalci Marksist eleştirisi ve ideolojik aygıt teorisi ile bunu eleştiren ve geliştirmeye çalışan Nicos Poulantzas bu teorik hattın sürdürücüleri olarak görülebilir. İkinci teorik grupta yer alanlara göre, devlet ile kapitalist toplumun sınıf yapısı ve hâkim sınıfların ilişkisi doğrudan bir araçsallığa teslim edilemeyecek kadar girifttir ve devlete tüm sınıflarla kurduğu ilişkide göreceli bir otonomi sağlamaktadır. Karl Marx sonrasında Marksist devlet kuramının gelişim süreçlerine ve ana hatlarına dair bkz. (Hirsch, 2011:, ss. 19–88) (Thomas, 2010:, ss. 205–235) (Skocpol, 2004:, ss. 63–79)(Gold, Lo ve Wright, 1975) (Hay, 1999:, ss. 152–174) (Clarke, 2004: ss. 7–88) (Jessop, 2008:, ss. 41–72) (Hall ve Ikenberry, 2000: ss. 19–33) (Block, 1977:) (Buci-Glucksmann, 1980:) (Belge ve Aksoy, 1977:)

açısından da kıymetlidir. Kaba bir tarihlendirme ile Marx'ın 1844 yılına değin sürdürdüğü teorik tartışmalarda devlet eleştirisinin izleri arandıktan sonra bu kez teorik tartışmalardan politik tartışmaların sürdürüldüğü 1844 sonrası metinlerde kapitalist devletin işlevlerinin nasıl ele alındığı ortaya konacaktır. Marx'ın son döneminde meta üretim sürecini incelediği metinlerde önceki yıllarda ele aldığı sorunların meta üretim sürecinin kapitalist biçimi ile ilgili olduğunu savladığını görürüz. Bu nedenle bu bölümün son kısmında Marx'ın ekonomi-politik odaklı yazılarında devletin rolü ortaya konmaya çalışılacak ve komün deneyiminin Marx'ın devlet anlayışında yol açtığı değişim ele alınacaktır.

Marx'ın Erken Dönem Çalışmalarında Devlet Eleştirisi

Marx hukuk eğitimi sırasında babasıyla yaptığı 1837 yılındaki mektuplaşmasında, ona aldığı eğitimin içeriğinden bahsetmiştir. Babasına göndermiş olduğu bir mektubunda almakta olduğu hukuk eğitimine eleştirel yaklaşımı gözlerden kaçmaz. Marx bu mektupta hukukun ideal olanla iş görmesinden hareketle bir hukuk metafiziği eleştirisi ortaya koyar:

“Burada her şeyden öte olan ile olması gereken arasında, idealizmin de karakteristiği olan karşıtlık ciddi bir sorun olarak durmakta ve konunun hatalı ele alınışının ümit kırıcı kaynağı olmaktadır. Öncelikle benim hukuk metafiziği olarak adlandırdığım şey, temel ilkelerin, düşüncelerin, açıklamalı kavramların güncel hukuk biçimlerinden ayrılmış olmasıdır ve hukukun her güncel biçimi Fichte'de görüleceği üzere benim değerlendirmeme göre daha modern ancak üstünkörü bir hal almıştır.”(Marx, 1975:, s. 12)

Marx mektubunun devamında biçimsel hukukun kavramlarıyla maddi hukukun kavramları arasında bir ayrım ortaya koyar ve kamu hukuku ile özel hukuku bu ayrıma göre kategorilendirir. Ancak bu kategorilerin tamamen biçimsel bir hukuk anlayışına ve kendi deyimiyle “hukuk metafiziği”ne karşılık geldiğini gördükten sonra, bu ayrımları yapmanın ve sayfalarca sürdürmenin anlamsız olduğunu babasına söyler. Marx’a göre

hukukun zemininde yer alan ilkeleri açığa çıkarmadan ortaya konan kategoriler ve ayrımlar yalnızca biçimsel değere sahip olabilir:

“Maddi özel hukuk bölümünün sonunda tüm yanlışlığın farkına vardım; Kant'ın tamamen yükümlülüklerle tahvil ettiği hukuki sınır anlayışına dayalı temel plan hatalıydı, bu bir kez daha felsefe olmadan yolumuza devam edemeyeceğimizi anlamama neden oldu. Böylece iyi hislerle, kendimi yeniden onun kolları arasına bıraktım ve metafizik ilkeler konusunda yeni bir sistem denemesi kaleme aldım, ancak sonuç bölümünde geçmişteki çabalarımda olduğu gibi bunun da yanlış olduğunu kabul etmek zorunda kaldım.”(Marx, 1975:, s. 17)

Marx'ın hukukun sabit bir töz olarak ele alınmasına, durağan bir biçimde kategorilere ayrılmasına karşı çıktığından kendi kitap çalışmasını da eleştirir. Yeni bir metafizik ilkeler sistemi tasarlamak, hukuku sabit bir töz olarak kabul etmek olduğundan Marx bu çabasını hiç düşünmeden çöpe atmayı uygun görür. Böylece Marx'ın hukukun sınırlarından uzaklaşarak, hukuku sarmış olan idealist biçimlerin eleştirisini yapabilmek için öncelikle felsefenin ve edebiyatın sınırlarına doğru ilerler:

“Perde indi ve benim en kutsal mabedim paramparça oldu, yeni tanrılar onların yerine yerleşti. Bu arada Kant ve Fichte'nin idealizmlerinden beslendim ve gerçeklik ideasını arama noktasına ulaştım. Eğer daha önce tanrılar dünyanın üzerinde oturuyorlarsa şimdi merkezine gelmişlerdi. Hegel felsefesinin metinlerini inceledim, onun grotesk sarp melodileri bana çekici gelmedi. Bir kez daha denize dalmayı göze aldım, ancak aklın doğasını meydana çıkarmak amacı bir gereklilik olarak bedenin doğasından kesin ve somut bir biçimde yararlanmayı gerektirdi. Artık amacım silahşörlüğün hilelerini tecrübe etmek değil, hakiki incileri gün ışığında bir araya getirmektir.”(Marx, 1975:, s. 18)

Görüleceği üzere Marx'ın 1837 tarihli bu gençlik dönemi mektubunda, lisans eğitimi aldığı hukuk formasyonundan hareketle bilginin kaynağı ve idealist-materyalist biçimleri arasındaki farklılıklar önemli örüntüler olarak düşüncesine işlenmiştir. Daha sonraki dönemlerinde geliştireceği maddeci eleştirel kurama dair henüz etraflı bir analiz ortaya konmamış olsa da, hukukun biçimselliğinden hareketle ortaya koyduğu idealizm eleştirisi bizlere idealist felsefenin sınırlarına dair Marx'ı harekete geçirenin hukuk üzerine çalışmaları olduğunu göstermektedir.

Marx'ın başka bir erken dönem çalışması olan *Epikuros Felsefesi Üzerine Defterler*'de (1839) henüz açık bir biçimde olmasa da dolaylı bir Hegel eleştirisi sezinlemek mümkündür. Marx doktora tez çalışmasının defterlerini tutarken, felsefenin nesnel dünyayı kavrayamadığı zamanlarda, somuttan kaçarak soyut olanı somutlaştırdığı ve soyut olan üzerinden nesnel dünyayı yorumlama tuzağına düştüğünden söz eder, bu aynı zamanda ileride olgunlaştıracığı Hegel eleştirisinin de nüvesini oluşturur:

"Felsefe tarihinde, felsefenin kendisini somutlaşmaya, soyut ilkeleri bir bütünlük içinde kavramaya zorlayan ve böylece düz çizgi halindeki doğrultudan sapan dönüm noktaları olduğu gibi, aynı zamanda felsefenin bakışlarını dış dünyaya çevirdiği ve onu daha fazla kavrayamadığı anlar da vardır, ama o, pratik bir kişi gibi, bir bakıma icatlar yapar, dünyayı kandırır." (Marx, 2013:a, s. 35)

Marx, aynı zamanda doktora tezine de kaynaklık edecek olan bu denemelerin ardından *Demokritos ve Epikuros'un Doğa Felsefelerindeki Ayrım* başlıklı doktora tezini kaleme almıştır. Marx tezinde Epikurosçu maddeci anlayışa, tarihsel bir kavrayış katarak, kendi tanımlamasıyla Hegelci gizemciliğe ve Platon'dan başladığını ve Kant'a kadar devam ettiğini düşündüğünü idealist felsefeye (buna Hıristiyan teolojisini de dahil eder) karşı eleştirel bir bilim metodolojisinin olanaklarını sorgulamaktadır. Ayrıca tüm bir felsefe tarihinin özellikle Epikuros hakkında, Sextus Empiricus'un ve Ploutarkhos'un yanlış bilgileri ve çarpıtmaları ile dolu olduğunu göstermek niyetindedir. Marx'a göre, Leibniz'e değin süren bu yanlış okuma, Epikuros'un Demokritos'un görüşlerini tekrarladığı ve hakikatlere dair hiçbir şey söylemediği kabulüne dayanmaktadır. (Marx, 2001:, s. 20)

Epikuros'un maddeci felsefesini tarihsel bir ilişkisellik içerisinde okuma isteği de, Marx'ın sonraki tarihsel maddeciliğinin izleklerini kendinde taşıması bağlamında önemlidir.

1842 yılında *Reinische Zeitung* gazetesinde bir dizi makale ile ele aldığı "Felsefe, Din ve Basın Özgürlüğü" üzerine yazılarında ise bu kez erken dönem eserlerinde evrensel hukuk anlayışına ve dinsel dogma karşısında felsefesinin savunusuna rastlarız. *Kölnische Zeitung* No. 179 başlığını taşıyan bu yazılarda Marx, *Kölnische Zeitung* gazetesinde yayımlanan ve özetle gazetelerde din ve devlete dair felsefi sorgulamaların yayımlanmasının sakıncalarına değinen makaleye cevap vermek istemiştir. Felsefenin Alman toplumunun muhafazakâr geleneklerine saygı göstermesi gerekliliğinin ifade edilmesine karşılık Marx, felsefenin hakikatleri ifade etmek yerine her toplumda ve devlette farklı geleneklere uygun biçimde, çatışmaya girmemesinin istenmesini eleştirir:

"[Felsefe] yoksa bir ülkede üç kere birin bir ettiğine, bir başkasında kadınların ruhsuz varlıklar olduğuna mı, üçüncüsünde cennette bira içildiğine mi inanmalıdır? Bitkilerin ve yıldızların evrensel niteliği olduğu gibi, insan doğasının evrensel bir niteliği yok mudur? Felsefe geçerli olan değil, gerçek olan hakkında sorular sorar, kendisine bir kesim için doğru olanları değil, tüm insanlık için doğru olan soruyu sorar. Felsefenin metafizik gerçekleri siyasal coğrafyanın sınırlarını kaale almaz, felsefenin siyasal gerçekleri sınırların nerde başladığını, özel bir dünya ve halk anlayışının düşsel ufkuyla insan aklının gerçek ufkunu birbirine karıştırmayacak kadar iyi bilir". (Marx, 2013:b:, s. 66)

Görülmektedir ki Marx 1842 tarihli bu makalesinde dini dogmaların ve alışkanlıkların sürdürülmesi eğilimini taşıyan muhafazakâr görüşlere karşıt olarak felsefenin evrenselliğine vurgu yaparken 1844 sonrasında terk ettiği düşünülen felsefenin evrensel hakikat arayışı nosyonuna değinmektedir. Ayrıca erken dönem yazılarında izini sürebildiğimiz insan doğası ve onun evrensel niteliği anlayışına da bu eserde rastlamak mümkündür.

"Günümüzün hakiki felsefesi, geçmişin hakiki felsefelerinin kaderlerinden farklı bir kadere sahip değil. Bu kader, aksine tarihin, felsefe hakikatine borçlu olduğunu doğrulamaktadır." (Marx, 2013:c:, s. 71)

Marx'ın felsefenin hakikati olarak bahsettiği ve onu dini dogmadan ayırdığı felsefe yapma biçimi, çağının entelektüel özünü kendinde barındıran ve kendi tözüyle girdiği ilişkide sadece içsel olarak değil dışsal olarak da iletişim halinde olan gerçek dünyanın felsefesidir. Marx'ın bu felsefe yapma biçimini daha sonra *Alman İdeolojisi*'ndeki "11. Tez"⁴⁶ ifade edeceğini belirtelim.

Yine aynı eleştiri yazısında bu kez *Kölnische Zeitung*'da yer alan ve devletin eğitim anlayışına dini dogma ekseninde bakan şu yorum: "Devletlerimiz yalnızca hakların savunulması amacıyla kurulmuş birlikler değil, aynı zamanda dikkatini, gençlerin eğitimine tahsis edilmiş kurumların daha ilerisine uzanan, gerçek eğitim kuruluşları olduğu için, kamusal eğitim Hristiyanlık temeline dayanır" Marx tarafından eleştirilir. Marx'a göre devletin yürüttüğü kamusal eğitim, devletin rasyonel bütünlüğüne ve kamusal varlığına dayanmalıdır. Devletin her üyesini gerçek bir yurttaş yapma, bireysel amaç ve gayeleri kolektif amaçlara evriltme ilkesi taşıyan bu eğitim bireyin bu sayede kendi ahlaki edimlerini geliştirmesini ve bireyin tüm yaşamını kapsayacak şekilde sürekli kendisini eğitmesini taşıyacaktır. Oysa muhafazakâr düşünürler ortaya koydukları eğitim anlayışıyla, dinsel dogmatizmin hiyerarşik bakışını eğitim alanına taşıyarak devleti özgür insanların birliği olarak görmezler. Onlar için eğitim de zaten yukarıdan alınan ve hiyerarşiyi yeniden üreten sınırlanmamış bilgilerden ibarettir. Marx'ın bu noktada devlete dair bakışının, özellikle modern ulus devlet anlayışını klasik din merkezli devlet anlayışına karşı önceler bir biçimde ortaya koyduğunu söylemek mümkündür. İleride

⁴⁶Marx'ın sıklıkla alıntılanan ve Feuerbach'ın materyalizmini eleştirdiği *Feuerbach Üzerine Tezler* metninin girişinde yer alan 11. Tez şöyledir: "Filozoflar dünyayı yalnızca çeşitli biçimlerde yorumladılar, aslolan onu değiştirmektir." (Marx ve Engels, 2013: s. 17)

göreceğimiz olgunluk metinlerinde devlete ve devletin üretim ilişkileri içerisindeki konumuna dair ortaya koyduğu eleştirel bakış burada henüz son şeklini almamıştır. Bu nedenle söz konusu eğitim olduğunda Marx, tüm olumsuz yanlarına karşın seküler bir modern devletin fiili olarak olmasa da potansiyel olarak eğitim konusunda klasik görüşlere karşı üstünlükler taşıdığını düşünmektedir. (Marx, 2013:c:, s. 68)

Marx sonuç olarak *Kölnische Zeitung*'da 1842'de sürdürdüğü tartışmada Hristiyan dogmatizmini savunan gericiler karşısında yer aldığını beyan eder. Bu beyan aynı zamanda dinsel dogmanın ya da teolojinin karşısında felsefenin de olumlanmasının beyanıdır. Felsefe Marx'a göre cenneti ve toprağı vadeden dinsel öğretiye karşı yalnızca hakikati vadeden, bu açıdan da hem bilgi nesnesi hem de yöntemleri bakımından dinsel öğretilerden ayrılan bir alandır:

“Felsefe, dinsel ve felsefi konularda sizin onun hakkında konuştuğunuz gibi konuşmuyor. Siz onlar hakkında bilgi sahibi olmadan konuşuyorsunuz, felsefe olduktan sonra konuşuyor; siz duygulara sesleniyorsunuz, felsefe, akla sesleniyor; siz lanetliyorsunuz, felsefe, öğretiyor; siz cenneti ve toprağı vaat ediyorsunuz, felsefe yalnızca hakikati; siz, inançlarınıza bağlılık bekliyorsunuz, felsefe, kendi sonuçlarına inanılmasını değil ama şüphelerin sınanmasını istiyor; siz korkutuyorsunuz, o dindiriyor. Felsefe hakikaten, kendi vardığı sonuçların ne egoist ne de haz düşkünü bir cenneti ya da maddi bir dünyayı getirmeyeceğinin farkına varacak kadar dünyayı iyi tanımaktadır.” (Marx, 2013:c:, s. 73)

Dinin alanından farklı bir alana sahip olduğundandır ki felsefe dini araştırma nesnesi olarak ele alıp, dinsel dogmanın toplumsal işlevlerini inceleyebilir. Çünkü dini, felsefenin konusu yapmak, din üzerine kurulan siyasetten beslenen devleti eleştiri konusu yapmaktadır aynı zamanda. Marx, öteki dünyanın bilgisi ve krallığına talip olan dinsel öğretilerdense, felsefenin devleti, özellikle dinsel dogmalardan beslenen modern devleti

incelemeye daha fazla hakkı olduğunu düşünür. Çünkü felsefe, dinsel öğretilerden farklı olarak öteki dünya ile değil somut ve içinde yaşadığımız koşullarla ilgilenmektedir:

"Açıkça görülüyor ki, dünyanın bilgelğine sahip felsefenin bu dünyanın krallığı olan devletle ilgilenmeye, öbür dünyanın bilgelğine sahip dine nazaran daha çok hakkı vardır. Buradaki sorun, devlet hakkında felsefe yapılıp yapılmaması gerektiği değil ama devlet hakkında yapılacak felsefenin nasıl olacağıdır, iyi mi kötü mü, felsefi mi felsefi değil mi; ayrımcılıkla mı ayrımcılık olmadan mı, bilinçle mi bilinçsiz mi; tutarlı mı tutarsız mı, bütünüyle rasyonel mi kısmen rasyonel mi, olacağıdır." (Marx, 2013:c:, s. 74)

Kısacası Marx'a göre dini felsefenin konusu ya da bir türü yapan din ile devletin birbirlerinden ayrıldıkları modern devlet örgütlenmesi içerisinde, dinsel dogmanın sürdürücüsü olan kesimlerin eski ayrıcalıklarını talep etmek adına devlet örgütlenmesi içerisine belirli bir dini yerleştirme istekleridir. Bu dinin, devleti oluşturan hukuki düzenin yasalarını belirlemesi bir bakıma dinin yasalarının devletin yasaları olması anlamına gelir ki, dini dünyevileştiren bu anlayış, dünyevileştiği oranda dini felsefenin de konusu olmaktan kurtaramaz. Fakat Marx, devlet örgütlenmesini dinsel dogmalar üzerinden oluşturmak isteyen muhafazakâr görüşlerin çelişkilerinin de olduğunu farkındadır. Muhafazakâr düşünürler her ne kadar dinsel dogmanın toplumsal yaşamdaki etkinliğini savunsalar da pratik hayatta, dinsel dogmaya uymayan seküler yasalar ve hakları talep edebilmektedirler:

"Pratik yaşantınız teorinizi her an bir yalan olarak damgalamıyor mu? Aldatıldığınızda mahkemeye başvurmanın yanlış olduğunu mu düşünüyorsunuz? Ama havari bunun yanlış olduğunu yazıyor. Biri sol yanağınıza tokat attığında sağ yanağınızı mı dönüyorsunuz, yoksa karşılık vermek için harekete geçmiyor musunuz? Ne var ki İncil bunu yasaklıyor. Bu dünyada akla uygun bir adalet mi istiyorsunuz, vergiler çok az dahi artsa şikâyet etmiyor musunuz, kişisel özgürlüğünüz ihlal

edildiğinde kendinizden geçmiyor musunuz? Fakat size, bu dünyada çektiğiniz acıların öteki dünyanın ihtişamıyla karşılaştırıldığında kifayetsiz olduğu, acıya katlanmanın ve mutluluğa bel bağlamanın asıl erdem olduğu söylenmişti" (Marx, 2013:c:, s. 75)

Dolayısıyla Marx'a göre, modern ulus-devletler çağında Bizans Devleti gibi, dinsel dogmaların yönettiği gerçek bir din devleti artık mümkün değildir. Bu nedenle Hristiyan devlet Marx'ın özgürlüğün akıl yoluyla gerçekleştirilmesi tanımını yaptığı modern devlet anlayışına uymak durumundadır. Modern devlet, geçmişteki örneklerinden farklı olarak din tarafından ya da onun dolayımıyla değil, özgürlüğün rasyonel özelliğinden hareketle kurulmuştur. Devlet burada insan ilişkilerinin rasyonalitesinden türetilmektedir, burada onu türeten istenci ortaya koyan Hristiyanlık değil felsefedir. Marx, devlet anlayışının bu seküler biçimi tarihsel bir süreç içerisinde kazandığını, bunu yaparken de dinsel dogmatizm ile bağlarını koparmak durumunda kaldığını belirtir:

"Bir hekime inançlı olup olmadığını sormadığınız gibi siyasetçiye de sormamalısınız. Hakiki güneş sisteminin Kopernik tarafından büyük keşfinden hemen önce ve bunu izleyen dönemde, devletin yer çekimi yasası da keşfedildi. İlk defasında pratikteki eksiklikleriyle, çeşitli Avrupa devletleri bu keşifleri [siyasi] iktidarlar dengesi sistemi içinde hayata geçirmeye çabaladılar. Rousseau, Fichte, Hegel'e kadar, önce Machiavelli ve Campanella, daha sonraysa Hobbes, Spinoza, Hugo Grotius, devletin doğal yasalarına teolojiyle değil, insan gözüyle baktılar." (Marx, 2013:c:, s. 77)

Modern felsefenin devlet tanımını da Marx şöyle özetlemektir: "Devlet, felsefe için hukuksal ahlaki ve siyasal özgürlüklerin gerçekleşmesi gereken, yasalarına uyan her yurttaşın bunu yapmakla iradesinin, insan aklının doğal yasalarına uymaktan başka bir şey yapmadığı büyük bir vücut anlamına geliyor." (Marx, 2013:c:, s. 78)

Marx'ın Altıncı Ren Bölge Meclisi Tutanakları üzerine 1842 yılında bir dizi makale biçiminde *Rheinische Zeitung*'da kaleme aldığı eleştiri yazıları temelde mecliste tartışılan Odun Hırsızlığı Yasası'nı eleştirmektedir. Marx daha sonra ekonomi politik çalışmalarını derleyeceği *Ekonomi Politikin Eleştirisi'ne Katkı* kitabının önsözünde 1842 yılında yürütmüş olduğu tartışmalar için şöyle diyecektir:

"1842-43'te, Rheinische Zeitung'un başyazarı olarak, ilk defa maddi çıkarlar denen şey üzerine yazı yazmak gibi zor bir yükümlülükle karşılaştım. Renanya Landtag'ındaki orman kaçakçılığı ve toprak mülkiyetinin parçalanması üzerine tartışmalar, o zamanlar Renanya eyaletinin birinci başkanı olan Bay VonSchaper'in, Mosel köylülerinin durumu üzerine *Rheinische Zeitung* ile giriştiği polemik, ve nihayet serbest değişim ve himayecilik konusundaki tartışmalar, iktisadi sorunlarla uğraşmam için ilk vesileler oldular." (Marx, 1974:, s. 22)

Marx *Odun Hırsızlığı Yasası Üzerine Tartışmalar* başlığıyla kaleme aldığı ilk yazısında (25 Ekim 1842), mecliste yasanın meşruiyetinin, tüm halkı hırsız kategorisine sokacak bir isnatla kanıtlanmaya çalışılmasını eleştirir. Meclisin bir üyesi "odun araklamak hırsızlık olarak kabul edilmediği için hırsızlık bu kadar sıklaşmıştır" iddiasını savunmaktadır. Marx'a göre bu iddia, bir tokadı tüm cinayetlerin müsebbibi olarak görüp, tokat atmayı cinayet olarak cezalandırmakla eş değerdir. Suçu önlemek için, suç henüz ortaya çıkmadan potansiyele göre yapılan isnat, aynı zamanda tüm yurttaşların hırsızlıkla itham edilmeleri demektir. Marx burada, odun hırsızlığı olarak adlandırılan eylemin, aslında ormanda yere düşen odunların toplanmasından ibaret olan bir eylem olduğunu ve bu haliyle, yeni yetişen bir fidanın kesilmesinden ya da sahibinin emek vererek kereste haline getirdiği bir ürüne el konmasından farklı olduğunu belirtir:

"Kendiliğinden yere düşen odunları toplayan, tam da mülkiyetin doğasında yer alan bir hükmü uygulamaktadır; zira mal sahibinin mülkiyetindeki şey sadece ağaçtır, ama artık ağaç kendisinden kopan dallara sahip değildir." (Marx, 2013:d:, s. 142)

Dolayısıyla Marx'a göre yerdeki odunların toplanması ile odun hırsızlığı çok farklı şeylerdir. Yerdeki odunların toplanması, doğal bir insani edim olarak görülür. Marx bu durumu şeylerin doğal yasasının otantik bir biçimi olarak görür. Kanun ise bunu görmezden gelerek, hakikatlerden kendini muaf tutmaktadır. Erken dönem eserlerinde tekrarlayan bir tema olarak karşımıza çıkan evrensellik ve hakikat nosyonlarını burada da görmek mümkündür. Marx'a göre kanunlar hakikati söylemenin evrensel zorunluluğu altındadırlar. Bu yüzden de şeylerin doğal yasası kanuna göre değil, kanun şeylerin doğal yasasına göre belirlenmelidir. Ortada bir suç yokken ve yaşamsal gereksinimlerin doğal yollardan teminine dair toplumun kabul ettiği doğal bir yasallık durumu geçerliyken, suç da anlamını yitirmekte bu nedenle de potansiyel olarak herkes suçlu hale gelmektedir. Cezanın belli olduğu ancak kimsenin suçunu tam olarak bilmediği bu cezalandırma düzeninin tamamen mülkiyetin potansiyel gelişiminin önündeki engelleri kaldırmak ve onu korumak adına çıkarıldığını düşünen Marx için, pekâlâ aksi yönden bakılarak, mülkiyetin bir hırsızlık olarak değerlendirilmesi de mümkün olabilir, zira mülk sahipliği de başka birisinin potansiyel sahipliğine engel olmaktadır:

"Mülkiyetin her türlü ihlali doğru dürüst bir tanım yapılmadan kolayca hırsızlık olarak adlandırılabilirse, özel mülkiyeti bütünüyle hırsızlık saymak da mümkün değil midir? Ben kendi özel mülkiyetim yoluyla diğer herkesi bu mülkiyetten dışlamış ve dolayısıyla onların mülkiyet hakkını ihlal etmiş olmuyor muyum?" (Marx, 2013:d, s. 143)

Marx'a göre burada mesele ayrımların hepsini ortadan kaldıracak olan genel bir mülkiyetin korunumu yasası yerine ayrımların korunmasına olanak tanıyacak evrensel yasalar ortaya koyabilmektir. Marx'ın erken döneminde evrensel hukuk ilkelerine dair yaptığı vurguların bir benzerine burada da rastlarız. Gelenekleri hukuka uydurmaktansa tüm ülkeler için geçerli olacak ve ayrıcalıklı sınıfların yararına değil, toplumun ezilen sınıflarının yararına olan bir gelenek hukukunun gerekliliğinden bahseder. Böylesi bir eşitlikçi hukuk biçimi gerekli olduğu kadar, insanın içerisinden çıkıp geldiği hayvan hukukunun keyfi biçiminden de kurtuluş biçimidir aynı zamanda. Çünkü insan, yarattığı

hukukla hayvani durumun güce dayalı doğa yasalarının zorunluluğundan kurtularak özgürleşme yoluna girmiştir. Oysa şimdi aynı hukuku kullanarak, bu kez ayrıcalıklı sınıfların yararına eşitsizliğin temel alındığı parçalanmış bir toplumsallık içerisinde yaşamaktadır. Marx bu noktada ortaya koyduğu düşünce biçimi itibarıyla Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde ele aldığı *tinsel hayvanlar ülkesi* fikrini paylaşıyor görünmektedir. Hatırlayacak olursak Hegel bahsedilen bölümde, kendi içine kapalı olan bireyin tikel edimleriyle asla somut evrensele ulaşamayacağını söyleyerek burjuva toplumunun piyasa koşulları altında kendi çıkarlarından ötesini düşünmüyor oluşunu, hayvanlar dünyasının doğal belirlenmişlikler karşısındaki çaresizliğine benzetmektedir. Marx da tıpkı Hegel gibi, toplumsal karşısında bireyselin ya da ayrıcalıklı sınıfların çıkarlarını temsil etme gayesinde olan ve buna uygun yasal düzenlemeler yapan meclisin feodalizmdeki parçalı toplumsallığı sürdürdüğünü düşünerek eleştirir. Hegel'e yaptığı atıfla bu durumu da insanların tümünün ayrı bölmelere kondukları bir *tinsel hayvan krallığı* olarak tanımlar. Ancak tek bir farkla:

"Doğal hayvan krallığında işçi arılar tembel arıları öldürürken, tinsel hayvan krallığında tembel arılar işçi arıları çalıştırmak suretiyle, katletmektedir." (Marx, 2013:d:, s. 146)

Odun Hırsızlığı Yasası Tartışmaları ile ilgili 27 Ekim 1842 tarihli ikinci makalesinde Marx, bu kez meselenin pozitif hukuk ile geleneksel yasalar arasındaki gerilimine odaklanır. Marx'a göre yoksul sınıfların gelenekleri olduğu gibi aristokrat sınıfların da gelenekleri vardır. Yoksulların geleneklerini hayatta kalma dürtüsü belirlerken aristokrat sınıfların geleneğini ise toplumdan farklı olanı elde etme, ayrıcalık isteği belirler. İşte odun hırsızlığı yasası tartışmasında somutlanan da bu sınıflararası savaşımın ifadesidir. Marx burada yasama faaliyetinin en liberal ve evrensel olduğu iddiası taşıyan biçiminin dahi, gelenekleri hesaba katmama nosyonu ile hareket ettiğini ancak sonunda her zaman ayrıcalıklı sınıfların geleneğine yasallık kazandırırken, yoksulların geleneğini cezalandırdığını öne sürer:

"Söz konusu yasama faaliyeti belli gelenekleri ortadan kaldırmış, ama bunu yaparken, mülk sahiplerinin haksızlıklarının keyfi gasplar, mülksüzlerin haklarının ise kazara tesadüfi tavizler biçiminde ortaya çıktığını aklından çıkarmıştır. Bu süreç, hakkın yanında geleneklerden de yararlananların lehine, hakları olmadan sadece geleneklere sahip olanlarınsa aleyhine gelişmiştir." (Marx, 2013:d:, s. 149)

Bu noktada Marx'ın, yoksul kesimlerin geleneği olarak adlandırdığı odun toplama eylemi, mecliste süren tartışmalar süresince görünürdeki anlamından öte modern devletin özel hukuk ve mülkiyet ile kurduğu ilişkiye dair derin anlamların açığa çıkmasını sağlar. Marx, köylüleri hırsız kategorisine dâhil etmeye çalışan yasama faaliyetinin bütününe özel mülkiyeti koruma iddiasını savunurken aslında özel hukuk marifetiyle yalnızca belirli bir kesimin özel mülkiyetini koruduğunu, oysa yoksul kesimlerin de özel mülkiyet hakları olduğunu belirtir. Yoksullar bu haklarını hayatta kalma gereksinimlerine uygun biçimde, tarihsel olarak hiçbir dönemde mülkiyet nesnesi haline gelmemiş, bozulmamış doğalar ve mülkiyet karakteri taşıyamaları nedeniyle işgal edilme ve kullanıma açık olan nesnelerle kullanırlar. Dolayısıyla yoksullar özel mülkiyetin henüz sınırlarının çizilmediği, özel hukuk ilkelerinin belirlemediği alanlarda kendilerine yaşam hakkı bulurlar:

"Bütün yoksul sınıfların geleneklerinin, şaşmaz bir dürtüyle, mülkiyetin bu belirsiz yönü üzerine kurulu olduğu gözlemlenebilir: bu sınıfların doğal olduğu ölçüde haklı da olan bir ihtiyacı karşılama dürtüsüyle hareket ettikleri açıktır. Ormandan odun toplamak tam da bunun örneğini sunmaktadır. Bu odunlar, orman ve olgunlaşmakta olan bir ağaçla, ancak soyulmuş ve terk edilmiş bir derinin bir yılanla taşıdığı kadar organik bir bağlantıya sahiptir. Doğanın kendisi, organik bütünlüğünden kopmuş kuru dal ve sürgünler ile kendi bütünlüklerini kurabilmek ve sürdürebilmek için hava, ışık ve suyu organik olarak özümleyen, toprağa sıkıca bağlı ve özsuyla dolu ağaç gövdelerinin oluşturduğu zıtlıkta adeta yoksullukla zenginlik arasında bir tez-antitez ilişkisi sunmak istemiş gibidir." (Marx, 2013:d:, s. 150)

Marx burada yoksul sınıfları, hayatta kalabilmesi kendi geleneğinden getirdiği etkinliğe bağlı olan ve o etkinliğini de özel hukukun sınırlarının dışında oluşturmaya çalışan bir sınıf olarak tanımladığında karşımızda aslında devletin hem özne hem siyasal ve hukuki bütünü dışında örgütlenmeye çalışan gerçek manada sivil toplum geleneği görürüz. Marx'a göre burada devletin rolü, özel hukukun dayatmasından ve siyasal yapıyı şekillendirme girişimlerinden dolayı devletin dışında bir alana savrulanları genel kategorilere hapsedip suçlamaktansa, onları bir yurttaş olarak görmektir. Marx'ın sonraki çalışmalarında toplumun sırtında bir "parazit" olarak adlandıracağı devlet görüşünün erken dönemde henüz doğrudan hâkim sınıfların özel mülkiyetin doğrudan aracı değil, onlardan bağımsız bir yapı olarak gördüğünü söylememek mümkündür. Dolayısıyla Marx'ın, burjuva özel hukukunun toplumu parçalayan ve piyasa çıkarlarını önceleyen anlayışına karşı devlet, fiili olarak olmasa da bir olması gereken bu parçalanmanın, çıkar toplumunun önüne geçebilecek olan gücü temsil eder:

"Devlet her yurttaşına binlerce yaşamsal sinirle bağlanmış değil midir? Eğer öyleyse kendi yurttaşı bu sinirlerden birini izinsiz olarak kopardı diye bütün sinirleri kesip atma hakkına sahip midir? Devlet tam da bu bağlantının yüzü suyu hürmetine, orman yönetmeliğini ihlal edeni de bir insan, içinde kendi kanının dolaşacağı canlı bir parçası, anayurdunu savunması gereken bir asker, mahkemelerde dinlenilmesi gereken bir tanık, topluluğun kamusal görevleri yerine getirmesi beklenen bir üyesi, varlığı kutsal olan bir aile babası ve her şeyin üzerinde kendisinin bir yurttaşı olarak görmelidir: kendi üyelerinden bir tekini dahi bütün bu amaçlardan düşüncesizce dışlamamalıdır, zira bir yurttaşı bir suçluya dönüştürdüğünde kendi uzuvlarından birini kesiyor demektir." (Marx, 2013:d, s. 153)

30 Ekim 1842 tarihli üçüncü makalede ise bu kez eleştirilerinin odağında doğrudan devlet vardır. Odun hırsızlığı yasası özelinde ele alındığında, Marx'a göre devletin kendi yurttaşları arasında yalnızca bir tarafın çıkarını koruduğu açıktır. Devlet, özel mülkiyet

hakkını koruyormuş gibi gözükersen, özel mülkiyetin sınırlarını tayin etmeye çalışan ve özel hukuku belirleme kudretinde olan bir sınıfın sözcüsü haline gelmiştir. Bu durum, Marx'ın bu dönem kaleme aldığı yazılarda sıklıkla yinelediği devlet aklının evrenselliği nosyonu ile çelişmektedir. Evrensel aklın sınırları ve evrensel hukuk ilkeleri kapsamında hareket etmesi beklenen devlettir; bu nedenle de devletin, kendi çıkarını korumaya çalışan özel mülkiyet sahiplerinden bu somut evrensel amacı sürdürmelerini beklemesi anlamsızdır. Devlet, özel mülkiyet sahiplerini kamusal aklın sınırlarına çekmek yerine kendisini özel mülkiyetin sınırlarına hapsetmiştir:

"Devlet, bir kereliğine bile olsa, kendi tarzı yerine özel mülkiyetin tarzında hareket edecek kadar alçalırsa, kendi araçlarını dönüştürmek suretiyle özel mülkiyetin dar sınırlarına hapsolmak zorunda kalır. Özel mülkiyet, bu sonucu, kendisinin en kısıtlı ve alelade biçimini devletin eylemleri için bir çerçeve ve kurala dönüştürebileceği noktaya kadar pekiştirebilme hünerine yeterince sahiptir. Dolayısıyla, devletin bütünüyle yozlaşması bir yana, sanığa karşı en irrasyonel ve illegal araçların devreye sokulması gibi beklenmedik ve ters bir sonuç da ortaya çıkar; öyle ki sınırlı özel mülkiyetin çıkarları için gösterilen o yüce alaka sanığın çıkarları söz konusu olduğunda zorunlu olarak sınırsız bir acımasızlığa evrilir." (Marx, 2013:d., s. 159)

Marx'a göre devlet, özel mülkiyetin sınırlarına çekilip onun haklarının savunusunu yaparken kendi varlık amacına ya da kavramına da ters düşmekte, evrenselliğin yerine tikel amaçların bir aracı haline dönüşmektedir. 1 Kasım ve 3 Kasım 1842 tarihlerinde kaleme aldığı son iki eleştiri yazısı ile birlikte, Marx'ın özel mülkiyet ile devlet arasındaki ilişkiye dair görüşleri olabildiğince açık hale gelir. Devlet kendisini özel çıkarların koruyucusu addederek aslında kendi varlığını da özel mülkiyet hukukuna dayandırmaktadır. Özel mülkiyet ile devletin sınırları böylece belirsizleşmiş ve özel mülkiyet sahibi kendisini devlet yerine koyma imkânını elde etmiştir. Benzer biçimde devlet de, piyasa koşulları içinde kendi özel mülkiyetini korumaya çalışan bir aktöre indirgenmiştir sadece. Her şeyin birbirine karıştığı bu özel mülkiyet rejimi altında odun

hırsızının eylemi de basit bir hırsızlık vakasından ziyade devlete karşı işlenmiş ve devletin varlık zeminini sarsan bir eylem haline dönüşür:

"Orman sahibi, odun hırsızlığını yargılayacak olan devlet midir? Elbette değildir ama hırsızlıktan sonra devlete dönüşmüştür. Odun, dikkate değer bir özellik kazanır; öyle ki, çalınır çalınmaz sahibini daha önce elinde bulundurmadığı devlet nitelikleriyle donatır. Fakat orman sahibi yalnızca kendisinden çalınmış olanı geri alabilir. Eğer ona geri verilen şey devlet ise -ki aslında devlet ona, sadece özel bir hak (mülkiyet hakkı) tanındığı zaman değil, ama asıl devletin yasayı ihlal eden üzerindeki cezalandırma hakkı tanındığı zaman fiili olarak verilmiştir- o zaman, orman sahibinden çalınan şey, devlet olmalıdır ve bu durumda devlet de kendisinin özel mülkiyetinden başka bir şey değil demektir. Böylece, odun hırsızı, ikinci bir Aziz Christopher gibi, çalıntı odun biçiminde aslında devleti sırtında taşımaktadır." (Marx, 2013:d;, s. 174)

Marx'ın bu noktada keşfettiği özel mülkiyet, devlet ve hukuk arasındaki bağımlılık ilişkisi henüz son şeklini almamış dahi olsa ileride olgunlaştıracağı görüşlerinin bir prototipi olarak önümüzde durmaktadır. Hem devletin hem de hukukun varlığı ve yaptırım gücü özel çıkarın ve onun mülkiyetinin çıkarları ile uyuşmasına bağlıdır. Marx bu bağıntıyı, *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı*'nın önsözünde de belirttiği üzere ilk olarak *Odun Hırsızlığı Yasası* tartışmalarında ortaya koymuştur.

Marx sırasıyla 10, 19 ve 30 Aralık 1842 tarihlerinde *Rheinische Zeitung* için kaleme aldığı makalelerde devlet ile özel mülkiyet arasındaki ilişkiye dair görüşlerini derinleştirir. Prusya Mülkler Komisyonunda⁴⁷ yapılan tartışmalar üzerine yazılan

⁴⁷ Bu metnin İngilizce çevirisindeki asıl başlığı şöyledir: "The Supplement to Nos. 335 and 336 of The Augsburg Allgemeine Zeitung on The Commissions of The Estates in Prussia" (Marx ve Engels, 1975: s. 292). İngilizce çevirideki "Estates" ifadesi hem "mülk" hem de "zümre meclisleri" anlamını karşılamaktadır. Yararlandığımız Türkçe kaynakta "mülk" kelimesi ile karşılanmış olsa da ifade edilmek istenen mülk sahibi zümrelerdir.

makalelerde, komisyonun özel mülkiyetin siyasal yaşama doğrudan müdahil olması talebini eleştirilerinin odağına yerleştiriyor. Bu komisyonda mülk sahiplerinin özellikle taşra mülkleri sahiplerinin meclisler ve yerel komisyonlarda yeterince temsil edilmediği savından hareketle bu durum mevcut siyasal yapı için çelişik olarak değerlendiriliyor. Marx'a göre ise, çelişik olan ve devletin varlık nedenini dönüştüren ve onu böylesi bir siyasal yapıya zorlayan zaten özel mülk sahibi ayrıcalıklı sınıfların kendisidir. Devletin rasyonel ve evrensel ilkeler çerçevesinde değil de kişisel çıkar ve özel mülkiyet rejimine göre eylemesine neden ayrıcalıklı sınıflar devleti mülklere dayalı bir siyasal yaşamın aracına indirgemişlerdir:

"Eğer özel çıkarlara siyasal bağımsızlık verilmesi devletin bir zorunluluğu ise, bu tıpkı hastalıklı bedenin doğa yasaları gereği çibanlarla kaplanması gibi, devletin içsel hastalığının dışsal işareti olacaktır. İki görüşten birini seçmek zorundayız: Ya bir üstünlüğü varsayarak devletin siyasi tinine yabancılaşan özel çıkarlar devlette sınırlar dayatmaktadır, ya da halkın kısıtlı tinine adeta özel çıkarlarını açığa vurmak için bir alan sunan tazmin olarak devlet, yalnız hükümet içinde yoğunlaşmaktadır. Artık iki görüş birleştirilebilir. Eğer fikrin temsil edilmesi talebinin bir anlamı varsa, bunu halkın fikrinin bilinçli temsil edilmesi, devlet karşısında bireysel ihtiyaçları savunmayan, aksine en büyük ihtiyacının kendi başarısı, kendi devleti olarak devleti savunmak olduğu bir temsil talebi olarak genişletmeliyiz." (Marx, 2013:e, s. 204)

Mülkler komisyonu üzerine yazılan bu metinde de görülmektedir ki, Marx mevcut devlet karşısında bozulmamış, saf ve gerçek bir devlet tanımını henüz terk etmemiştir. Bu "gerçek devlet" Marx'a göre toprak endüstrisi ve özel mülkiyet ile pazarlık etmeyen düşünsel bir bütünlüğe sahiptir. Bu düşünsel bütünlüğü ile bu "gerçek devlet"in doğasında Marx'a göre piyasa koşulları karşısında tutsak edilmiş olan değil, özgür insan bulunur.

Marx'ın erken dönem yazılarında özellikle almış olduğu hukuk eğitime getirdiği sorgulayıcı eleştirilerin damgasını vurduğunu görürüz. *Odun Hırsızları Yasası Tartışmaları* ve *Prusya Mülkler Komisyonu*'nu tartıştığı metinler, hukuki bir tartışma gibi görülebileceği gibi, hukukun siyasi otoriteyi temsil eden devlet ile kurmuş olduğu ilişkiyi de çözümleme gayreti taşır. Bu yasa ile birlikte binlerce yıldır geçimlerini ormandan sağlayan köylüler, yasanın özelleştirici hükümleri nedeniyle yasa yürürlüğe girdiği andan itibaren "hırsız" olarak nitelendirilirmişlerdir. Bu makaleler ceza hukuku ile özel mülkiyet rejimi arasında ilişkiyi ortaya koyması bakımından kıymetlidirler.

Marx gençlik yazılarından itibaren, doğrudan olmasa bile dolaylı olarak devletle ilgilendiğini gösterir. Hukukun temellerine dair yaptığı eleştirel sorgulama girişimi, dolaylı olarak hukukun varlığını tesis eden siyasi bütün olarak devleti de kapsamaktadır. Ancak gençlik dönemlerinden henüz bu bütünlüklü bakışı görmemiz mümkün olmaz. Hukukun felsefi bir sorgulamaya ihtiyacı olduğunu bilse de henüz kendi tarihsel maddeci metodolojisini ortaya koymamış olduğundan bunun nasıl bir felsefi sorgulama olacağı kesin değıldir. Bu muğlaklık elbette devlete dair de sorgulamasının eksik kalmasını sağlar, gençlik dönemi yapıtlarında bahsedildiği üzere devlet bütünlüklü bir eleştiriye tabi tutulmaz, sadece değiniler biçiminde okura parçalar sunulur.

Dolayısıyla Marx'ın erken dönem yazınsal serüveninde devlet eleştirisi düşüncesinin odağında yer almaz, o daha çok gündelik yaşamda politik tartışmalara eşlik eden bir devlet eleştirisi sunar. Bu eleştirileri bir bütünlüğe kavuşturması ve gündelik politik olandan ziyade teorik bir zemine yerleştirmesi ancak Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'ne dair yayımlayacağı eleştirel metin ile mümkün olacaktır.

Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi'nde Devlet'in Konumu

Marx'ın felsefe alanında gençlik dönemlerinde başlayan arayışları onun hem tarihin, hem maddi üretim süreçlerinin, hem de toplumsal örgütlenme biçimlerinin bir arada kapsandığı bir teorik zemin inşa edebilmek adına geleneksel felsefe ile arasına mesafe koymasına neden olmuştur. Marx, geleneksel felsefe ile arasına koyacağı mesafenin ilk ve en açık nüvelerini Hegel eleştirisini temellendirirken ortaya koymuştur. Marx, Hegel felsefesini eleştirirken en birincil amacının, Hegel'in spekülative dizgesinde baş aşağı durduğunu söylediği diyalektiği tekrar "ayakları üstüne oturtmak" olduğunu öne sürer.

Marx 1843 yılında A. Ruge'ye yolladığı mektubunda mevcut durumda yapılması gerekenin geçmişin birikimini de devralarak felsefe ile siyaset arasında yeniden bir bağ kurmak olduğundan bahseder. (bkz. Marx ve Engels, 1999:) Marx'ın bu sözleri ederken temel eleştirisi Hegel'in toplumu açıklarken kullandığı idealist düşüncüyü eleştiren Feuerbach'adır.⁴⁸ Marx Feuerbach'ın Hegel'e getirdiği idealizm itirazını haklı bulsa da - ki zaten kendisi de benzer itirazlar getirir - Feuerbach'ın da Hegel'in idealizminden uzaklaşmak adına doğaya verdiği aşırı önemin insanın tarihsel gelişim sürecindeki etkin rolünün kavranmasına engel olduğunu düşünür. Bu süreç sonunda Marx'ın siyasal çıkarımlara da sahip olan entelektüel tercihi insani etkinliğin kendisini hem metafizik ya da idealist hem de "insan doğası" fikrine evrilebilecek özcü görüşlerden arındırmak

⁴⁸ David McLellan *The Young Hegelians and Karl Marx* adlı eserinde, Marx'ın Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi'nde ortaya koyduğu görüşlerindeki Feuerbach etkisinden bahseder. McLellan'a göre Feuerbach'ın Ruge'nin *Anekdot*a dergisinde 1843 yılında yayınlamış olduğu *Geleceğin Felsefesi: Felsefe Reformu İçin Geçici Tezler* başlıklı bir dizi makale Marx'ın Hegel eleştirisine de kaynaklık eder. Feuerbach bu metinde Hegel'in spekülative felsefesinin düşüncüyü gerçeklik gibi görünen bir idealizmin içerisine hapsedmiş olduğunu savlar: "Eğer düşünsel olanın gerçekliği yalnızca düşünsel bir gerçeklikse, düşünsel olanın gerçekliği yalnızca düşünceden ibaret kalır ve biz yalnızca düşüncenin hapisanesinde tutsak kalırız, yani idealizmin içerisinde." (Feurbach'tan akt. McLellan, 1993:, s. 99) McLellan, Marx'ın Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi metninde Feuerbach'ın Hegel'in idealizm ile gerçekliği birbiri yerine kullandığı eleştirisini sürdürdüğünü, bunun yanı sıra insan ile doğa arasındaki ilişkinin Hegel felsefesindeki mistifikasyonuna da katıldığını belirtir. (McLellan, 1993:, ss. 103–104).

olacaktır. Marx bu amaçla daha saydam bir teori ortaya koyabilmek adına çalışmalarını ekonomi politige ve kapitalist sistemin işleyişine kaydırmıştır.(Marx, 1993:, s. 299)

Marx'ın *Hukuk Felsefesinin Prensipleri* temelinde Hegel'i eleştirmeden önce, Hegel'in sivil toplum – devlet ayrımı üzerine atmış olduğu adımı birçok yerde önemli bulunduğunu belirtmek gerekir:

“Siyasal devleti bir örgüt olarak düşünmek ve ardından güçlerin farklılığını inorganik bir farklılık olarak değil de canlı ve ussal bir farklılık olarak düşünmek büyük bir ilerlemedir.”(Marx, 1997:a:, s. 21)

Hemen bu alıntının devamında “ama” diyen Marx, Hegel'in bu keşfi nasıl bir biçim altında sunduğunu açıklamaktadır. Hegel devleti kendi başına gelişen bir olgu olarak sunmuştur. Yani Marx'a göre Hegel ideayı özne yaparak çağdaş toplumsal örgütlenme biçimi olan devleti mutlaklaştırmıştır. Oysa Marx devletin gelişimi ve ortaya çıkışına dair üretilen bir görüşün mutlaka bu gelişimi organik bir gelişim olarak ele alması gerektiğini düşünmektedir.

Marx'a göre Hegel'in aile ve sivil toplum momentlerinden sonra ulaştığı devlet momenti salt bir mantıksal usamlamanın sonucudur. Marx bu idealist yapının benzerine Hegel'in *Mantık*'ında kavramın oluşturulması sürecinde, doğa felsefesinde ise inorganik doğa'dan yaşama geçiş bölümlerinde rastlamanın mümkün olduğunu söyler. (Marx, 1997:a:, s. 19) Bu durumda Marx'ın bu geçişleri ailenin, devletin ya da sivil toplumun kendi öz ve içsel gelişim süreçlerinin bir sonucu olarak değil, tersine dışsal bir ereğe dayalı dönüşüm biçiminde yorumladığını söylemek mümkündür. Bu dışsal erek Hegel'in daima varmayı amaçladığı, tikel durumlara karşı evrensellik momentidir.

Marx'ın bu eleştirisi aslında iki düşünür arasında ilerideki tüm ayrımların da temellendiği çok merkezi bir konumda yer almaktadır. Cohen, Marx'ın tarih teorisini incelediği eserinde, Marx'ın tarih kavramsallaştırmasında Hegel'in getirdiği yeni tarihsel bakışı kullansa da tarihin içerisine kattığı taze ve gerçek içerikle ondan farklılaştığını

düşünür. (Cohen, 1998:, s. 38) Aslında Marx da Hegel gibi tarihi belirli periyotlara ayırmakta ve her periyodun özgül nitelikleri olduğundan bahsetmektedir. Hatta her iki düşünür için de bu periyotlardaki teknik ve doğal değişimler insan kapasitesini de değiştirmekte ve dönüştürmektedir. Ancak tarihi insan tininin özgürleşme serüveni olarak yorumlayan Hegel için, bu serüvenin nihai noktaya ulaşacağı ulus-devlet aşaması, inorganik ve kendinden önceki momentler ile olan ilişkileri muğlak bir biçimde tarihin merkezine yerleşirken, Marx için bu merkez insan topluluklarının dinamik yapıları ve ekonomik faaliyetleri olmaktadır.

Hegel için “dünya tarihi ulus-devletlerin tarihi”(A. Wood, 2005:, s. 114) iken Marx’a göre “günümüze dek bütün toplumların tarihi sınıf savaşimleri tarihidir.”(Marx ve Engels, 1976:, s. 28) Marx benzer ifadeleri *Alman İdeolojisi* eserinde de yinelemekte ve devlet içindeki bütün savaşımın demokrasi, aristokrasi ve monarşi arasındaki savaşım, oy hakkı uğruna vb. savaşımın, çeşitli sınıfların yürüttükleri gerçek savaşımın büründükleri aldatıcı biçimlerden ibaret olduğunu öne sürmektedir. Bu bakımdan Marx Hegel’i devletin soyut biçimini olduğu gibi açıkladığından dolayı değil, bunu yaparken devlet ideasını açıkladığına inanarak devleti özelleştirmesinden dolayı eleştirdiğini belirtmektedir.(Marx, 1997:a:, s. 47)

Hegel’in sivil toplumu devletten ayırmasının ve bu ikisi arasındaki ilişkide belirleyici olanın devlet olduğunu düşünmesinin aksine Marx sivil toplumu belirleyici ilişkilerin odağına oturturken, bu ilişkilerin de ekonomik belirleyenler tarafından şekillendiğini düşünmektedir. (Marx, 1997:a:, s. 211) Marx’a göre sivil toplum ekonomik ilişkilerin alanını temsil ettiğinden özellikle bu ilişki biçimlerinin belirleyici olduğu ulus-devlet yapısı içerisinde devlet yapısının kendisini şekillendirmektedir.

Marx’a göre Hegel’in sivil toplumu devletin içinde eritmeyi düşünmesi ve devleti idealist bir biçimde en yüksek tinsel aşama olarak görmesi incelemesinde nesnelliğin eksik olmasındandır. Marx’a göre zaten ulus-devlet yapısı içinde burjuva toplumu (sivil toplum) devleti kontrol etmektedir, Marx’ın ekonomi politik açıdan meseleye yaklaştığında vardığı sonuç budur. Dolayısıyla ne devleti sivil toplum içinde eritmek ne de sivil toplumu devletle bütünleştirmek sorunun çözümü olamaz, çözüm ancak modern

toplum içindeki tek dönüştürücü momentin sınıfsal bir savaşla açığa çıkabileceğini görebilmektedir. Marx’a göre sivil toplum devletin herhangi bir yönü değil 18.yy’ın asıl mimarıdır, dolayısıyla Marx sivil toplumun anatomisini daima ekonomi politikte arar.⁴⁹Marx sivil toplum teriminin on sekizinci yüzyılda mülkiyet ilişkilerinin feodal zincirlerinden kurtulur kurtulmaz ortaya çıktığını belirtir. Ona göre sivil toplum doğumundan itibaren daima burjuvazi ile gelişmiş ve her zaman için Marx’ın idealist bir üstyapı olarak nitelediği devletin temelini oluşturmuştur. Kısacası devlet ile olan ilişkisinde nihai belirleyen her zaman için ekonomik faaliyetin merkezinde yer aldığı sivil toplum olmuştur. Bu ilişkide devletin rolünü belirleyen ve zaman zaman onun müdahalelerine ihtiyaç duyan yine sivil toplumun kendisidir. Marx ortaya koyduğu bu tabloyu incelemesinin devamında, Hegel’in devlet – sivil toplum ilişkisinde mücadelenin yaşandığı alan olarak sunduğu korporasyon ve bürokrasi ilişkisine taşımaktadır.

Hatırlanacağı gibi, Hegel korporasyonları burjuva sivil toplum bireylerinin kendi çıkarlarını sürdürmek adına kurdukları ve bu yolla evrensel bir sınıf karakteri kazandıkları örgütlenmeler olarak görmekteydi. Bürokratik örgütlenmeler ise Hegel için devlet erkinin burjuva sivil toplumun çıkarlarını devletin çıkarı yararına dönüştürmesini sağlayacak olan devlet için örgütlenmelere verilen isimdi. Ortaya çıkan bu tabloyu Marx şöyle yorumluyor; “gerçeklikte ‘devletin burjuva – sivil toplumu’ olarak bürokrasi, ‘burjuva – sivil toplumun devleti’ olarak korporasyonların tersi oluyor.” (Marx, 1997:a:, s. 69)

Marx devletlerin ideal ve imgesel bir biçimsellikten ibaret olduklarını düşündüğünden, devletin doğrudan çıkarını temsil eden bürokrasiyi de Fransız dilindeki rahipler topluluğu (*la republique prêtre*) anlamındaki kullanımını hatırlatarak, kendisi de bürokrasiyi bu anlamıyla ele almaktadır. (Marx, 1997:a:, s. 70) Marx’ın bürokrasiyi bu şekilde değerlendirmesinin nedeni, modern toplumsal yapı içinde Hegel’in de doğru mânada kullandığı biçimiyle bürokrasinin ‘siyasal devlet biçimini’ temsil ediyor oluşudur. Marx’a göre Hegel’in maddi ilişkilerin yürütüldüğü sivil toplumdaki korporasyonların karşısına yerleştirdiği bürokrasi bu durumda maddi olan karşısında tinsel olanın temsili

⁴⁹ Toplum sözleşmesi kuramcılarından Gramsci’ye kadar sivil toplum kavramının dönüşümü için bkz. (Carnoy, 2001:, ss. 252–277)

anlamına geliyor, “bürokrasi, gerçek devletin yanındaki imgesel devleti, devletin tinselciliğini oluşturuyor.” (Marx, 1997:a:, s. 71) Öyleyse bürokrasi devletin tinsel özünü kendi egemenliği altında tutup korumuş oluyor. Ama aynı zamanda sivil toplum ve devleti birbirinden ayıramayacağımız için seçilen bürokratların maddi çıkarlarının peşinden koşmak yerine nasıl bu tinsel ülkünün sürdürücüsü olabilecekleri sorunu beliriyor.

Marx, Hegel’in bu sorunu monarşi yanlısı “kral seçmeli” yöntemi ile aştığını sandığını ancak bu sorunun modern devlet içinde daha farklı bir biçimde aşıldığını belirtir. Marx bürokrasinin içinde olduğunu düşündüğü tinsel yapıyı şu cümlelerle ifade eder:

“gerçekte kaba bir özdekçiliğe, edilgen boyun eğme, yetkeye inanç özdekçiliğine, biçimsel pratiklerin, donup kalmış ilke, görüş ve geleneklerin görenekçi yinelenmesine dayanan mekanik özdekçiliğe dönüşüyor.” (Marx, 1997:a:, s. 71)

Dolayısıyla sivil toplumdaki maddi çıkar peşinde olan bireylerin, nasıl sınıfsal çıkarları kendi bireysel çıkarlarıyla uyduğu ya da tam tersinden dolayı sınıfın çıkarlarını savunuyorlarsa, bürokrat sınıf da konumunun ona sunduğu statü ve kariyer hedefi gibi maddi arzuları nedeniyle devlete koşulsuz bir biçimde bağlanıyor. İkinci olarak diyor Marx, her bürokrat bürokratik etkinliğin dışında edilgin bir yaşamı olduğunu biliyor. Bunu bilmesi de onu daha çok bürokratik yaşamına bağlıyor, çünkü bu yaşamın dışındaki sosyal yaşamda az önce bahsedilen statü gibi doğrudan hiyerarşik yapılar işlemediğinden bürokratik kişi bürokratik yaşamına daha sıkıca sarılıyor ve bu yaşamın dışındakileri yadsıma yoluna gidiyor.

Hegel açısından bürokratik örgütlenmenin aşılmasının tek koşulu genel çıkar ile özel çıkarın uyuşmasıyla mümkündür. Oysa Marx Hegel’in vardığı bu sonucu eleştirir:

“gerçek olmayan bir karşıtlıktan hareket ediyor ve sonuç olarak imgesel ve gerçeklikte karşıtlığı yeniden kuran bir özdeşlikten başka bir şeye erişmiyor” (Marx, 1997:a:, s. 73)

Çünkü Marx’a göre ise toplumda korporasyonları yaratan aynı tin, devlette de bürokrasiyi yaratmaktadır.

Devlet’i sivil toplum içindeki hâkim sınıf olan burjuvaların yine aynı toplumdaki ezilen sınıflara bir tahakküm mekanizması olarak gören Marx için şüphesiz Hegel’in yaptığı bürokrasi – korporasyon ayrımı, devlet – sivil toplum ayrımının üst yapısal bir ifadesi olması bakımından kabul edilebilir değildir. Marx bu savını da şu şekilde kanıtlama yoluna gitmiştir: Modern devlet eğer kurduğu imgesel gerçekliği bürokrasi aracılığıyla koruma yoluna gidiyorsa, bu aynı zamanda modern devletin çekirdeğinde yer alan ve özel çıkarın temsil edildiği sivil toplum alanının da korunması anlamına gelecektir. Yani Marx için devletin, sivil toplumdan ayrı olarak koruması gereken başka bir tinselliği mevcut olamaz. Dolayısıyla Hegel bürokrasi dediğinde aslında aynı zamanda siyasal devlete sırtını dayamış korporasyon demektir:

“korporasyon burjuva – sivil toplumun devlet olmak girişimini simgeliyor, ama bürokrasi devleti ve gerçekten burjuva – sivil toplum durumuna dönüşmüş bir devleti oluşturuyor.” (Marx, 1997:a, s. 70)

Marx ayrıca sivil toplum içerisindeki korporatif yapıların Hegel’in deyimiyle bürokrasi ile mücadele etmekten ziyade, kendi içindeki rekabeti dengelemesi için ona ihtiyaç duyduğunu ve göreve çağırdığını da sıklıkla belirtmektedir.

Hegel’in modern toplumdaki ayrımları uzlaştırmaya çalıştığını düşünen Marx’a göre varolan ayrımlar devletin soyutlanması ve özel mülkiyetin gelişmesinin bir sonucu olduğundan bunları uzlaştırmaya çalışmak mevcut durumu farklı bir biçimde yeniden üretmekten başka bir şey değildir. Hegel bu çelişkileri devletin içerisinde eritmeye çalışır ve bunu yaparken de aracı kurumlarını sivil toplum mücadelelerini devlete kaydırıp orada çözümlmek için tasarlar. Böylece burjuva toplumunun siyasal olarak sağlamlaştırılması sorunu toplumsal mücadelelerin devlet tarafından yönetilen örgütlü bir düzen altında aşılmış olur. (Neocleous, 2013:, s. 35)

Böylece Marx Hegel’in ortaya koyduğu korporasyon ve zümre gibi aracı kurumları reddederek Hegel’den uzaklaşmaya başlar. Marx’a göre bu kurumlar devletin kurumlarıdır. Toplumun ardındaki itici gücün de Hegel’den farklı olarak devlet değil sivil toplum olduğunu düşünür.

Belirtilmelidir ki Marx'ta bütünlüklü bir sivil toplum ve devlet çalışması gözlemleyemsek de, birçok eserinde devlete ve sivil topluma dair önemli saptamaların olduğu su götürmez bir gerçekliktir. Bu bakımdan Marx'ın *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* metni Hegelci felsefenin eleştirisi olduğu kadar çağının devlet, hukuk, sivil toplum konusunda biriktirdiği sorunları da bünyesinde barındırır. Marx, Hegel felsefesinde somut yaşamın kendisi ile kavramların ve ideaların birbirlerinin yerlerine kullanıldığını öne sürerken diğer yandan Hegel'in somut organik bütünlüğün kendisini, kendi ereksel tarih anlayışının getirisi olan soyut amaçlara göre şekillendirdiğini iddia eder. Marx'ın Hegel'e getirdiği bu idealizm eleştirisi, en çok da devletin somut toplumsal ilişkiler içerisindeki konumunun çözümlenmesinde kendini belli eder.

Jean Hyppolite Marx'ın bu metninde Hegel düşüncesiyle karşıtlaşarak oluşturulan içeriğin erken bir *Komünist Manifesto* biçiminde yorumlanabileceğini söylemektedir. (Hyppolite, 2010:, s. 148) Marksist devlet kuramı üzerine yazdığı *Yabancı Politik* kitabında, Paul Thomas Hyppolite'in bu tezine katılır. Thomas'a göre Marx'ın erken dönem eserlerinde ortaya koyduğu devlet eleştirisi ile sonraki siyaset ağırlıklı yazılarına hâkim olan eleştiri arasında farklılıklar olsa da, Hegel'e karşı mücadelesinde ortaya koymuş olduğu devlet eleştirisinin bu ilk biçimini terk etmemiş, sadece bir süreliğine ertelemiştir. Bu açıdan Marx'ın Hegel eleştirisi yalnızca teorik bir eleştiri değil aynı zamanda daha çok politik mücadelenin ifadesi olan bir eleştiridir.

Marx'ın devlet ve hukuk eleştirisinin iki alanda özgün bir katkı imkânına kapı açtığını söylemek mümkündür: İlk olarak Marx, seleflerinden farklı olarak hukukun ve devletin maddi üretim ilişkileri içerisindeki konumu açısından meseleye yaklaşarak kendisinden sonraki düşünürler için yeni bir devlet biçimi çözümlemesi imkânı sunar. İkincisi Marx'ın tüm teorik-pratik analizlerindeki başat örüntü olarak açığa çıkan "bilincin yaşamı değil, yaşamın bilinci belirlemesi" nosyonu ya da bir başka ifade ile insanın maddi yaşam koşulları ile toplumsal ihtiyaçları ve istekleri arasında ilişkinin ortaya konmasının gerekliliği. Bu gereklilik Marx'ı toplumsal analizlerinde tarihsel maddeci bir yöntemi geliştirmeye itmiştir. Marx'ın düşüncesinde gerçekleşen bu dönüşüm ya da derinleşme onu devlet eleştirisi konusunda Hegel eleştirisini tarihsel ve toplumsal üretim ilişkileri içerisine yerleştirmeye yönlendirir. Böylece erken dönemindeki hukuk sorgulamalarının

onu felsefenin sınırlarına çekmesi gibi, Hegel'e getirdiği eleştirinin maddeci temellerini ortaya koyma gerekliliği bu kez 1844 sonrası metinlerin oluşmasının zeminini hazırlamıştır.

1844 Elyazmaları ve Alman İdeolojisi'nde Devletin Yeri

Marx, ardıllarının Marksizm içerisinde tartışma odakları olarak gördüğü kimi kavram ve örüntüleri onlara yazılarının içerisinde doğrudan değil, çoğunlukla kurduğu metaforik dil ve pratiğe dayalı örneklerle dolaylı olarak sunar. Devlet teorisi ve modern devletin anlayışının eleştirisi de, tıpkı Marx sonrası tartışma odaklarının başında gelen yabancılaşma, komünizm, hukuk gibi Marx'ın eserlerinde hacim olarak kendilerine -Marx ardıllarının onlar üzerine külliyyatını düşündüğümüzde- fazla yer bulamamışlardır. Dolayısıyla bir kavramı ya da olguyu Marx üzerinden okumak ve anlamlandırmak, Marx'ın o kavrama ya da olguya dair, kendi külliyyatı içerisinde ortaya koyduğu değinilerin tümünü bir bağlam içerisinde derleyip toparlamayı gerektirir. Bu nedenle de, devlet anlayışının serimlenebilmesi, hukukun idealist biçimini eleştirdiği ilk gençlik yazıları da dahil olmak üzere, felsefi ve politik metinlerinde yer alan devlet eleştirisini bir örüntü biçiminde takip etmeyi gerektirir:

"Çokluk ve azlık, nicelik ve nitelik, yıkım ve yaratım, zorunluluk ve özgürlük, bireysel yetenekler ve tarihsel toplumsal sınırlar gibi ikilikler arasında kendine özgü belirlemeler yapan Marx'ın her alanda olduğu gibi, hukuk ve devlet imgesi etrafındaki tartışmalarında da gerçek temellere ulaşma çabasında bu krizalitler temel kavramlar kadar olumlu sonuç elde etmekte yol gösterici olacaktır."(Erdağı, 2013:., s. 22)

Marx'ın 1848 yılında Engels ile birlikte kaleme alacakları *Komünist Manifesto* eserine kadar yaptığı çalışmalarda, felsefe başat konumda yer alır. Bunun en temel nedeni, daha önce öğrencilik yıllarında babasına göndermiş olduğu mektuptan da anlaşıldığı üzere, hukuk eğitimi boyunca hukukun ve hukuki düzenlemelerin temellendiği dayanakları

görebilme isteğidir. Bu Marx'ın hukuk eğitimi sırasında fark ettiği ve sonraki çalışmalarının menzilini belirleyecek olan şeydir. Marx'ın bu noktada felsefeyi göreve çağırmaktaki maksadı hukuk alanında görmüş olduğu tekniğe indirgenerek mistikleştirilen içeriğin eksiklerini ortaya koyabilmektir. Genç Hegelcilerle tanışması da böyle bir çabanın neticesinde gerçekleşir.

Marx'ın felsefe alanındaki bu arayışları onu hem tarihin, hem maddi üretim süreçlerinin hem de toplumsal örgütlenme biçimlerinin bir arada kapsandığı bir teorik zemin inşa edebilmek adına geleneksel felsefe ile arasına mesafe koymaya itmiştir. Marx, geleneksel felsefe ile arasına koyduğu mesafeyi en açık biçimde Hegel eleştirisini temellendirirken ortaya koymuştur.

Marx'ın 1844 *Elyazmaları*'nın hemen öncesinde yine aynı yılda kaleme aldığı *James Mill Üzerine Notlar Elements D'economie Politique* eserinde James Mill'in paranın değerini belirleyenin üretimin değeri olduğuna dair yaptığı tespitten hareketle ortaya koyduğu ekonomi politik eleştirisi, 1844 *Elyazmaları*'nda da göreceğimiz yabancılaşma temasının son biçiminin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Marx'a göre Mill paranın değişim aracı olduğunu görebilmiş ve onun özünü pekiyi ifade edebilmiştir. Para bu noktada emeğin ürettiği değeri kendine mal ederek emeğin sahibinin kendi emeğinin yarattığı nesne ile arasına bir dolayım koymakta ve bu yolla emek sahibini kendi emeğine yabancılaştırmaktadır:

"İnsan bu aracı etkinliği kendisine yabancılaştırdığından [entausstert] beri burada ancak kendini yitirmiş ve de-hümanize olmuş bir insan olarak etkindir; şeyler arası ilişkinin kendisi, insanın bunlarla uğraşı, insanın dışında ve insanüstündeki bir varlığın uğraşı haline gelir. Bu yabancı [fremden] aracıya - insanın kendisi yerine insan için aracı olarak - borçlu olarak insan, isteğini, etkinliğini ve diğer insanlarla ilişkilerini kendisinden ve diğerlerinden bağımsız bir güce bağlar. Kendi köleliği böylece zirveye çıkar. Şu açıktır ki, bu aracı şimdi gerçek Tanrı'dır, çünkü aracı bana aracılık eden üzerindeki gerçek güçtür. Kendi putu kendisi için amaç haline gelir." (Marx, 2013:f:, s. 99)

Marx'ın olgunluk dönemindeki ekonomi-politik metinlerinde son şeklini vereceği değişim değeri - kullanımı değeri ayrımının ilk biçimlerine buralarda rastlarız. Buna göre modern devlette para geçmiş devlet biçimlerinin aracısı olan Tanrının yerine geçmiştir artık. Para, bir aracı olarak emek - değer ilişkisinin içerisinde yer almaya başladığından itibaren nesneler para aracılığına muhtaç olduklarından nesnelerin değeri yalnızca değişim değeri üzerinden belirlenir olmuştur. Böylece asıl ilişkinin tersine döndüğünü görürüz ve ilişkinin tersine dönmesini sağlayan eş deyişle emek-değer ilişkisine parayı nihai belirleyici olarak yerleştiren de özel mülkiyetin yabancılaşmış özünün ikili işlevidir. Özel mülkiyet, hem diğer insan teki ile olan ilişkide özneyi hem kendi kişisi hem de diğer kişilerden kopardığı için ayrışma [*entfremdung*] kaçınılmazdır. Ama aynı zamanda özel mülkiyet, bir insan ürünü ile diğer bir insan ürünü arasındaki ilişkiyi sahipliğe indirgediğinden öznenin nesnesi ile olan ilişkisini dışsallaştırmıştır [*entausserung*]. Böylece özel mülkiyetin ortaya çıkardığı yabancılaşma biçimleri bir aracıya (para) aktarılabilmektedir.⁵⁰

Özel mülkiyetin önceden varsayıldığı bir toplumda, toplumsal değişimle ilişkilendirilen insanlar arasındaki aracılık ilişkisi insani bir ilişki biçimini yansıtmaz. Bu ilişki özel mülkiyetin yine özel mülkiyetle soyut ilişkisidir sadece. Para da işte bu soyut özel mülkiyet ilişkisinin gerçek varoluşunu oluşturan değere karşılık gelir:

"İsa asıl olarak şunları temsil eder: 1) Tanrı'dan önce insanlar; 2) insanlar için Tanrı; 3) insanlar için insan. Benzer şekilde, para idesiyle

⁵⁰ "Marx yabancılaşma kavramını iki farklı sözcükle karşılar; *Entfremdung* (ayrışma, ayırıştırma) ve *Entausserung*(dışsallaşma, dışsallaştırma). Bunlar yabancılaşmanın iki farklı boyutunu oluştururlar. *Ayrışma* öznenin kendisiyle, diğer öznelerle (dolayısıyla toplumla) ve nesnelerle (dolayısıyla çevresi ve doğayla) olan ilişkilerinin ayrışması/kopması/parçalanması ve daha önceki *ilişkiselliklerinin*, birer *ilişkisizlik* haline gelmesidir. *Dışsallaşma* ise önceden öznenin bir parçası olan ya da o özneye tamamlanan, o öznenin üzerinde söz sahibi olduğu nesnenin, öznenin karşısına, ona içsel değil aksine *dışsal/yabancı* bir öge haline gelmesi anlamında kullanılır. Ayrışma ve dışsallaşma birbirinin nedenidirler, ayrışma dışsallaşmayı ve dışsallaşma ayrışmayı doğurur. Ancak unutulmamalıdır ki, Marx ayrışmayı hem özneler hem de nesneler için kullanırken, dışsallaşmayı sadece nesneler için kullanır." (bkz. Marx, 2013:g; s. 99)

bağdaşarak para asıl olarak şunları temsil eder: 1) özel mülkiyet için özel mülkiyet; 2) özel mülkiyet için toplum; toplum için özel mülkiyet. Ne var ki İsa yabancılaşmış Tanrı ve yabancılaşmış insandır. Tanrı sadece İsa'yı temsil ettiği kadar değere sahip ve insan sadece İsa'yı temsil ettiği kadar değere sahiptir. Bu aynı para gibi." (Marx, 2013:f:, s. 100)

Marx'ın 1844 *Elyazmaları*'nda yoğunlaşan insani varoluş ya da insan özü kavramlarına bu metinde de yer verilir. İnsani ilişkinin özel mülkiyetlerarası değişim ilişkisine indirgenmesi ve paranın da bu ilişkinin değerini belirleyen yegâne ölçüt olması Marx'ın eleştiri konusudur. Marx böylesi bir ilişki biçiminin insanı paranın içinde çözümlediğini, insanın bireyselliğinin ve ahlaki varoluşunun tamamen para, kâğıt ve kredi üçgeninde yok olup gittiğini öne sürer:

"Kredi bir insanın ahlaki üzerindeki bir ekonomik yargıdır. Metal ve kâğıt yerine insanın kendisi değişimin aracı haline gelir, ancak bir insan olarak değil, çıkarın ve sermayenin varoluş kipi olarak gelir. Böylece değişim aracı, kesinkes kendi materyal formuna döner ve insana geri dönmüş olur, ama bu sadece, insanın kendisinin, kendisi dışına koyulmasından ve kendisinin bir materyal form olarak varsayılmasından dolayı olur. Kredi ilişkileri içinde paranın insanda aşılması mesele değildir, ama insanın kendisinin paraya dönüşmesi ve paranın onda cisimleşmesi meseledir. İnsanın bireyselliği, insan ahlakının kendisi hem ticaretin hem de paranın onda varolduğu materyalin nesnesi haline gelir." (Marx, 2013:f:, s. 103)

Marx bu noktadan sonra eleştirisini kapitalist siyasal iktisatçılara getirir ve onların toplumsal ilişkilerin günümüzdeki yabancılaşmış formunu, insan doğasının özsel ve asli formları olarak yorumladıklarını söyler. Oysa böylesi bir siyasal iktisat çözümlemesi, insandan ya da toplumdan değil, mülkiyet sahibi insandan ya da mülkiyet ilişkilerinin tanımlandığını bir toplumdan hareket eder. Bu durumda, insan öncelikle mülk sahibi

olarak tanımlanarak, tüm insani ve toplumsal ilişkileri de mülk sahipliğinin dolayımına teslim edilir. Özel mülkiyet ilişkilerinin güdümündeki bir toplumda kişi, hem kendi kişiliğini ortaya koyarken ve kendisini öteki kişilerden ayırırken hem de diğer insanlarla girdiği ilişkilerde mülkiyetini yanında taşır. Öyleyse der Marx:

"özel mülkiyetin kendisi gibi, özel mülkiyetin yitirilişi veya bırakılması da insana yabancılaşması [entausserung] olur. Burada sadece ikinci tanımla ilgilenebiliriz. Kendi özel mülkiyetimi bir başkasına bırakırsam, o benim olmaktan çıkar; benden bağımsız bir şey, benim alanımdan dışarıya çıkan, bana dışsal bir şey haline gelir. Bu durumda kendi özel mülkiyetimi yabancılaştırırım [entausserere]. Benimle ilgili olarak, onu böylece yabancılaşmış [entausserteres] özel mülkiyete dönüştürürüm, onunla olan kendi kişisel ilişkiyi ortadan kaldırırım sadece, yalnızca kendimle ilişkili olarak onu yabancılaştırırsam [entausserere], onu doğanın ilkel güçlerine vermiş olurum." (Marx, 2013:f., s. 106)

Ancak bunu yaparak özel mülkiyetin yabancılaştırıcı etkisinden yine de kurtulmuş olmam çünkü Marx'a göre benim mülkiyetimden çıkardığım özel mülküm bir başkasının mülkiyetine girecek ve aynı yabancılaştırıcı etkiye devam edecektir. Özel mülkiyetin bu yabancılaştırıcı etkisinden dolayıdır ki özel mülkiyetin kendisi de kendinden yabancılaşmaya başlar. Çünkü sahibinin emeği ile ortaya konmuş olan ve onun iyeliğinde olan bir şey olarak özel mülkiyet, sahibinin ayrıcalıklı ürünü olamamakta, kendisini üreten kişinin değil, maddi değer olarak kendine sahip olanın iyeliğine teslim olmaktadır. Hem üretildiği anda hem de sonrasında başka özel mülkiyetlerle ticari ilişkiye sokulduğunda, insani emeğin ürettiği, onu ayırıcı bir niteliğin ötesinde bir değişim değerine indirgenmiş olur. Marx, bu yabancılaşmış emeğin varlık kazanabilmesi için dört farklı yabancılaşma formuna maruz kalmak durumunda olduğunu belirtir:

"1) yabancılaşma [entfremdung], emek ve emek veren özne arasındaki tesadüfi bağ; 2) yabancılaşma [entfremdung] emek ve emeğin nesnesi arasındaki tesadüfi bağ; 3) işçinin rolünün ona yabancı [fremd]

toplumsal ihtiyaçlar ve egoist ihtiyaç ve gereksinimlere bağlı bir dürtü tarafından belirlenmesi ve tıpkı onlar için yalnızca ihtiyaçlarının kölesi olarak varolduğu gibi, onun sadece bu zaruri ihtiyacı karşılamının bir aracı olarak anlama sahip olması; 4) işçi için kendi bireysel varoluşunun korunumunun, etkinliğinin amacı olarak ortaya çıkması ve aslında yaptuğı şeyin onun tarafından sadece bir araç olarak görülmesi; yaşam etkinliğini geçim araçlarını elde etmek için sürdürmesi." (Marx, 2013:f, s. 109)

Görülmektedir ki özel mülkiyetin ve paranın toplumsal ilişkilerin bütününe sirayet ettiği toplumsal bir rgtlenme Marx'a göre pek çok yabancılaşma biçimini yaratmasının yanında bu yabancılaşma biçimleri insani etkinliğin bütünüyle piyasada mevcut olan ihtiyaçlara indirgendiği; bencil, egoist ve kendi doğasına yabancılaşmış bir insan yaratmıştır.

1844 Elyazmaları eseri bitmiş ve tamamlanmış bir yapıt değildir. Pek çok yerinin yarım kalmışlığı yanında yine pek çok elyazması da günümüze ulaşamamıştır. Dolayısıyla bölümler arasındaki bağıntı yoksunlukları ve sonusuzluklar yer alsa da bu yine de metni bir bütün olarak değerlendirmeyi olanaksız kılmaz.⁵¹ Marx gerek *James Mill zerine Notlar* gerekse de *1844 Elyazmaları* 'nda, yabancılaşma kuramını daha önce ele aldığı ve kabaca "insanın doğasından kopuşu" biçiminde özetleyebileceğimiz ontolojik bir zeminden ziyade meta üretimi ilişkileri ve bu ilişkiler içerisinde toplumun ve devletin konumu üzerinden kurmaya çalışır. Marx, yabancılaşmanın bu farklı biçiminde sivil toplum ile siyasal toplum ya da devletin arasındaki onulmaz çatışmanın aşılması için bir perspektif ortaya koyar.⁵² Marx'a göre yabancılaşmanın bu biçiminin aşılması ancak

⁵¹ *1844 Elyazmaları* 'nı oluşturan tarihsel ve maddi koşulların bir incelemesi için bkz. (Botigelli, 1993:, ss. 13–77)

⁵² Daha önce gördüğümüz üzere, Marx *Odun Hırsızlığı Yasası* tartışması içerisinde, toplum ile devlet ya da birey ile toplumsal bütünlüğü temsil etmesi umulan devlet arasındaki çatışmanın açık bir ifadesini sunmuştu. Kolektif çıkarların temsilcisi ve kamusal yararın sürdürücüsü olması beklenen devlet, bu tartışmada toplumun genelinin yaşamını sürdürebilmesi için hayati bir gereksinim olan odun toplama işlemini hukuki olarak su kategorisine dâhil ederek aslında toplumun devleti değil, belirli bir sınıfın devleti olduğunu göstermiştir. Toplum ile devlet arasında

emeğin yabancılaşmasının ortadan kalkması ile mümkündür. Bu noktada da yabancılaşmanın yeniden üretilmesine imkân veren iki odak bizleri karşılar: Özel mülkiyet ve para. Yabancılaşmış emeği ile ortaya koyduğu nesne sayesinde işçi, aslında o nesnenin sahibi olan diğer insan tekinin hükümranlılığı altına girer. Bu hükümranlılık ilişkisi içerisinde, emeğinin ürününe yabancılaşan insan ile o ürünün sahibi olan insan arasında bir yabancılaşma⁵³ kaçınılmazdır:

“Eğer emek ürünü işçiye ilişkin değilse, eğer ürün işçi karşısında yabancı bir erk ise, bu ancak o ürün işçi dışında bir başka insana ilişkin olduğu için olanaklıdır. Eğer işçinin etkinliği onun için bir işkence ise, bir başkasının zevki bir başkası için yaşama sevinci olmalıdır. İnsan üzerindeki bu yabancı erk, ne tanrılar olabilir, ne de doğa; ancak insanın kendisidir bu.”(Marx, 1993:, s. 149)

Dolayısıyla yabancılaşmış emeği aracılığıyla kendisine yabancı ve dışsal olan diğer insan ile girdiği ilişkide, yabancılaşmış emeğinin ürününe, o ürüne yabancı olan diğer insan tekine sunar. Böylece yabancılaşmış emeğin zorunlu sonucu olarak ortaya çıkan özel mülkiyet iki insan arasındaki sınırların ve yabancılaşan ilişkinin de belirleyicisi olur. Marx bu noktada özel mülkiyetin yabancılaşmış emek kavramının hem bir nedeni hem de sonucu olduğunu söyler. Özel mülkiyetin kapitalist ekonomik formasyon içerisinde almış olduğu konum yabancılaşmış emeğin ortaya çıkmasının nedeniyken, yabancılaşmış emek

yaşanan yabancılaşmanın ilk biçiminin dolayısıyla Marx’ın düşüncesinde *Odun Hırsızlığı Yasası* ile birlikte açığa çıktığı öne sürülebilir.

⁵³ Yabancılaşma teorisinin şu ana kadar ortaya koyulan biçiminin Marksizm içerisinde ele alınışı bir takım tartışmaları beraberinde getirir. Yabancılaşmayı Marksizm içerisinde tartışan düşünürlerin karşılaştıkları sorular genellikle yabancılaşma teorisinin ayağını bastığı türsel insan kategorisi zemininin değişmez bir doğaya atıfta bulunduğundan, tarihsel materyalizm ile çeliştiği yönündedir. Bu eleştirilerin sahiplerinden olan Althusser, Marx’ın 1844 *Elyazmaları* sonrasında tarihsel materyalizmin ilkelerini ortaya koyduğu ve çalışmalarını ekonomi politik alanında yoğunlaştırdığı metinler ile birlikte gençlik döneminde ortaya koyduğu insan anlayışı ve yabancılaşma gibi tartışmalardan vazgeçtiğini öne sürer: “1845’ten itibaren Marx, tarihi ve politikayı insanın özü üzerine inşa eden her teoriden köklü biçimde kopar. Bu biricik kopuş, birbirinden ayrılmaz olan üç teorik yanı içerir: 1. Kökten yeni kavramlar üzerinde temellenen bir tarih ve politika teorisinin oluşumu: Toplumsal oluşum, üretici güçler, üretim ilişkileri, üstyapı, ideolojiler, ekonominin son kertede belirleyiciliği, diğer düzeylerin özgül belirlenimleri vs. kavramları, 2. Tüm felsefi hümanizmin teorik savlarının kökten eleştirisi, 3. Hümanizmin ideoloji olarak tanımlanması.” (Althusser, 2002:, s. 276)

biçimi, ortaya çıktıktan sonra özel mülkiyetin kapitalist biçiminin üretilmesinin nedeni haline gelir. Burada her ikisi arasında diyalektik bir ilişki olduğunu gözlemledik.

Marx'ın *1844 Elyazmaları*'nda yabancılaşmış emek olarak ifade ettiği, bilinçli bir varlık olarak insanın kendi bilinçli yaşamsal etkinliğinin, o etkinliğin nesnesinin varoluşunun bir aracına indirgenmesidir. Marx bu noktada Hegel'den aldığı insanın türsel varlığı ifadesinin içerisini yeniden doldurmaya girişir. Marx'a göre, hayvan da tıpkı insan gibi üretmektedir ancak onun üretimi yalnızca dolaylı gereksinimleri ile sınırlıdır. Hayvan yalnızca kendisi için üretirken, ürünü kendine dışsal değil, bedeninin bir parçasıdır, oysa insan tüm doğayı üretmesinin yanında kendi ürettiği nesnesi ile karşı karşıya gelir, onu dışsallaştırır. İnsani emeğin amacı da zaten bu dışsallaşmanın sağlanmasıdır, ancak emeğin yabancılaşması ile insani emeğin ürünü, o ürünün sahibinden koparılırken insanın cinsil yaşamı da zarar görmektedir:

“Demek ki yabancılaşmış emek insandan kendi üretim nesnesini çekip alırken, ondan cinsil yaşamını, onun gerçek cinsil nesnelliğini de koparıp alır ve insanın hayvan karşısında sahip bulunduğu üstünlüğü, örgensel-olmayan bedeninin, doğanın elinden alınması elverişsizliğine dönüştürür. Aynı biçimde insana özgü etkinliği, özgür etkinliği araç durumuna düşürürken, yabancılaşmış emek insanın cinsil yaşamını, onun fizik varlık aracı durumuna getirir. İnsanın kendi cinsi üzerine sahip olduğu bilinç, demek ki yabancılaşma sonucu, cinsil yaşam onun için bir araç durumuna gelecek biçimde dönüşür.” (Marx, 1993; ss. 147–148)

Yabancılaşmış emek ile özel mülkiyetin oluşmasına olanak tanıyan işçilerin, emekten yola çıkan ancak emeğe hiçbir şey katmadan yalnızca özel mülkiyeti geliştiren bu sistemin içerisinden kurtulabilmeleri Marx'ın kuramı içerisinde yabancılaşma teorisinin siyasete, dolayısıyla devletin eleştirisine de bağlandığı noktadır aynı zamanda:

“Yabancılaşmış emeğin özel mülkiyet ile bu ilişkisinden, ayrıca toplumun özel mülkiyetten vb., kölelikten kurtuluşunun, sadece işçilerin kurtuluşu söz konusu olduğu için değil ama bu kurtuluş insanın evrensel kurtuluşunu içerdiği için, kendini işçilerin kurtuluşu siyasi biçimi altında dile getirdiği sonucu çıkar; insanın tüm köleliği işçinin üretim ile ilişkisinde içerildiği ve bütün kölelik ilişkileri bu ilişkinin çeşit ve sonuçlarından başka bir şey olmadığı için insanlığın evrensel kurtuluşu, işçilerin kurtuluşu içine konmuştur.” (Marx, 1993:, s. 152)

İşçinin kurtuluşunu özel mülkiyetin ortadan kaldırışı biçiminde koyutlayan Marx, özel mülkiyeti ortadan kaldırmayı amaçlayan komünizm fikrinin kendi evrenselliği içerisindeki gelişim aşamalarını ortaya koyar. Marx’a göre, komünizm fikri ilk aşamasında özel mülkiyeti genel özel mülkiyete çevirerek herkesin işçi olduğu bir toplum tasavvuruna sahiptir. Komünizmin bu ilk aşaması, insani farklılıkların ve ilişkilerin tümünü eşitlemek istediğinden en genel ifadesini kadın-erkek arasındaki ilişkide bulmuştur. Komünizmin ikinci aşaması özel mülkiyetin taşıyıcısı olan siyasetin ya da devletin ortadan kaldırılmasıdır. Ancak Marx’a göre bu aşamada da, siyasi erk ortadan kaldırılmaya çalışılmış olsa da özel mülkiyetin yabancılaştırıcı etkisi henüz varlığını sürdürmektedir. Komünizmin son aşaması ise insanın kendine yabancılaşması olarak özel mülkiyetin olumlu olarak ortadan kaldırılmasıdır. Olumlu olarak ortadan kaldırma Marx’a göre insansal özün dışarıda bırakılmadan yani insanın tarihsel olarak biriktirdiği tüm kültürel zenginliği koruyarak özel mülkiyetten ve yabancılaşmadan kurtulmasıdır. Marx insani yaşamın tüm birikimini de kendinde barındıran özel mülkiyetin olumlu olarak ortadan kaldırılışının aynı zamanda özel mülkiyetin üzerinde yükselen din, aile, devlet gibi kurumların da genel üretim yasasının boyunduruğundan kurtulması olarak görür:

“Din, aile, devlet, sağıtöre, bilim, sanat, vb. tikel üretim biçimlerinden başka bir şey değildirler ve genel üretim yasasına uyarlar. Özel mülkiyetin olumlu kaldırılması, insanal yaşamın sahiplenilmesi, demek ki tüm yabancılaşmanın olumlu kaldırılması, sonuç olarak din, aile,

devlet vb. dışı insanın, kendi insanal, yani toplumsal varlığına dönüşü anlamına gelir. Dinsel yabancılaşma, dinsel yabancılaşma olarak, ancak bilinç alanında, ancak insanın vicdanında olur; ama iktisadi yabancılaşma, gerçek yaşamın yabancılaşmasıdır - öyleyse kaldırılması her iki yönü birden kapsar.”(Marx, 1993:, s. 173)

Marx kapitalist üretim ilişkilerinin hâkim olduğunu devletlerde paranın geçmiş feodal devletlerde Tanrının sahip olduğu mertebede olduğunu belirtir. Para hem Tanrı gibi soyut hem de aynı zamanda toplumsal yaşamın düzenlenmesi için somut işlevlere sahiptir. Marx dinin modern seküler iktidar biçiminde kamusal alandan özel alanın sınırları içerisine çekilmesi gibi paranın da kamusal işlevlerine son verilerek yalnızca özel alana çekilmesi gerektiğini düşünür. Paranın kamusal alandan çıkarılması demek, paranın cisimleştirdiği ve emek sömürüsü temeline dayanan sistemin tüm maskelerinden arındırılması ve sivil toplum ile devlet arasındaki tüm yapay farklılıkların azaltılarak çelişkilerin giderilmesi anlamına gelir. Ancak paranın kamusal görünümünün kaldırılması aynı zamanda meta üretimi ilişkilerinin de farklı bir biçimde kurulması anlamına geldiğinden, Marx 1860 sonrası çalışmalarını özellikle bu ortadan kaldırma girişiminin maddi olanakları ve meta üretiminin biçimi üzerine yoğunlaştıracaktır.

Sonuç olarak 1844 *Elyazmaları* metninde, Marx'ın Feuerbach'cı hümanizmi,⁵⁴ henüz başlarında olduğu ekonomi-politik çalışmaları ile bütünleştirmeye çalıştığını görürüz. David Fernbach *Siyasal Marx* eserinde bu noktanın altını çizer:

"1844 El yazmalarında Marx, Feuerbach'ın eleştirel yöntemini ekonomi politiğe uyguluyor ve burjuva ekonomik sistemi ile bunun savunucularını, emekle sermaye arasındaki gerçek ilişkiyi tersyüz

⁵⁴ Louis Althusser, *Marx İçin* adlı eserinde Marx'ın özellikle gençlik dönemi eserlerinde Hegel ile vermiş olduğu teorik mücadelede, Feuerbach'ın özne ve yüklem tersine çevrilmesi, spekülatif felsefenin eleştirisi, türsel varlık teorisi vs. kavramsallaştırmalarını kullandığını öne sürer. (Althusser, 2002:, ss. 86–87) 1844 *Elyazmaları* ve öncesinde Marx'ın düşünsel şekillenışı üzerindeki etkiler için bkz. (Althusser, 2002:, ss. 65–108)

ettikleri iddiası ile eleştiriyordu. Buna göre, burjuva iktisadının söylediği gibi, iktisadi süreçlerin öznesi sermaye, nesnesi de emek değildir. Gerçekte, emekçiyi baskı altına alan şey, yabancılaşarak ve yabancılaştırılarak sermayeye dönüştürülmüş insanın türsel varlığının doğal etkinliği olan insan emeğinin kendisidir."(Fernbach, 2008:, s. 17)

Ancak 1844 *Elyazmaları* hümanizm ile iktisadi analizin bir araya getirildiği bir metin olmasının yanında Marx'ın devlet kuramı açısından değerlendirilmesinde yabancılaşmanın devlet ve toplum ikiliği eksenli farklı yorumuna da kaynaklık eder. Bu noktada paranın, mevcut burjuva devleti için yeni bir Tanrı biçimi olduğunu savlayan Marx, paranın temsil ettiği yabancılaşma biçiminin sivil toplum ile devlet arasında kapatılması mümkün olmayan bir uçurum yarattığını ortaya koyar:

“Paranın insanal ve doğal nitelikleri bozup karıştırması, olanaksızlıkları bağdaştırması -tanrısal güç- onun, insanların yabancılaşmış, yabancılaştıran ve kendine yabancılaşan cinsil özü olarak özünde içerilmiştir. İnsanlığın yabancılaşmış erkliğidir o.”(Marx, 1993:, s. 208)

Yani iki yüzyıl önce Locke'un olumladığı ve gerekli gördüğü mübadele biçimi olarak para (bkz. Locke, 2004:b:, s. 41), bu kez Marx için ortadan kaldırılması gereken bir çatışma kaynağıdır.

1844 sonrası yukarıda bahsedilen ve meta üretimi ilişkilerinin analizine yoğunlaşan metinlerden önce Marx, Engels ile ilk ortak eserleri olan *Alman İdeolojisi*ni kaleme alır. Alman İdeolojisi metni bir bakıma Marx'ın hukuk ve devlet eleştirisini felsefenin sınırlarından mülkiyet rejiminin tarihsel olarak sahip olduğu toplumsal biçimleri ortaya koyması ve devlet-hukuk oluşumlarının da bu mülkiyet biçimlerine göre nasıl işlerlik kazandığını ortaya koymaya çalışan bir maddeci çözümlemedir. Bu bakımlardan

felsefenin sınırlarını maddeci tarihçi eleştirinin sınırlarına yaklaştırarak, sonrasında yapacağı üretim ilişkileri odaklı analizlerin de yolunu açmış olur.

Alman İdeolojisi öncelikle üretim ilişkileri içerisindeki belirleyici güçlerin aynı zamanda toplumsal ilişkiler içerisinde de hem maddi hem de manevi açıdan belirleyici olduklarını öne sürer. Marx’a göre şimdiye kadar ortaya konan felsefeler, genelde Alman Felsefesi özelde de Hegelcilik ve Genç Hegelciler fikirlerin, tasavvurların ve bilincin maddi yaşamı belirlediğini öne sürmektedirler. Bu idealizm eleştirisini destekleyen ya da sınırlarını genişleten ikinci sav ise, tıpkı din gibi hukukun ya da devletin de kendine özgü bir tarihi olmadığı, egemenlerin belirlediği toplumsal koşullar içerisinde devamlı olarak şekillendiği iddiasındadır. Marx bu idealist biçimlerin karşısına tarihsel maddeci yöntemini koyar:

“Gökyüzünden yeryüzüne inen Alman felsefesinin tam tersine, burada, yeryüzünden gökyüzüne çıkılmaktadır. Yani, etten ve kemikten insanlara ulaşmak için, ne insanların söylediklerinden, hayal ettiklerinden, kavradıklarından, ne de anlatılan, hayal edilen ve kavranan biçimiyle insanlardan yola çıkılır; aksine, bu yaşam sürecinin ideolojik yankı ve yansımaları gerçek, faal insanlardan yola çıkılarak ve onların kendi yaşam süreçleri temelinde ortaya konur. İnsanların kafalarında oluşturdukları en olmadık hayaller bile, ister istemez, ampirik olarak kanıtlanabilir olan ve maddi temellere dayanan kendi maddi yaşam süreçlerinin yüceltilmiş yansımalarıdır. O halde ahlak, din, metafizik ve ideolojinin diğer bütün çeşitleri ile bunlara karşılık gelen bilinç biçimleri, artık bağımsız görünümünü yitirir. Onların bir tarihi, bir gelişim süreci yoktur; fakat insanlar maddi üretimlerini ve maddi temaslarını geliştirdikçe, kendi gerçek dünyalarının yanı sıra düşüncelerini ve düşüncelerinin ürünlerini de geliştirirler. Yaşamı belirleyen bilinç değildir, tersine, bilinci belirleyen yaşamdır.”(Marx ve Engels, 2013: s. 35)

Dolayısıyla Marx'a göre Genç Hegelci düşünürler sadece bilinçteki bir değişimle ilgilendikleri ve gerçekliği başka biçimlerde aramadıkları için tarihsel gelişimin yönünü belirleyen şeylerin üretici güçlerin gelişimi ve bunun mülkiyet üzerinde yarattığı dönüşümler olduğunu görememektedirler.

Marx işbölümündeki gelişimin değişik aşamalarının birçok farklı mülkiyet biçiminden ibaret olduğunu ileri sürer ve tarihsel olarak bu gelişimi belirli dönemlere ayırır. Buna göre, burjuva mülkiyet biçimini önceleyen üç temel mülkiyet biçimi, kabile mülkiyeti, komün ile devlet mülkiyeti ve feodal mülkiyet mevcuttur. Marx açısından *Alman İdeolojisi*'nin sınırları içerisinde devlet anlayışı da bu mülkiyet dönüşümleri ile belirlenir.⁵⁵ Üretici güçlerin gelişimi ile her dönemde yeniden şekillenen mülkiyet anlayışı, kendine uygun bir devlet formunu da meydana getirir. Mülkiyet sahipliği bir sınıfın diğer sınıf üzerinde hâkimiyet kurmasına olanak tanırken bu hâkimiyetin kurulmasını tesis eden siyasal organ da devlettir. Kısacası Marx'a göre mülkiyet ilişkilerinin yarattığı sınıf çatışmalarının aracı ve düzenleyicisi olarak devletin varlığı zorunludur:

“Egemen olmak gayretindeki her sınıf, proletaryanın durumunda olduğu gibi, kendi egemenliği eski toplum biçiminin tamamının ve genel olarak egemenliğin ortadan kaldırılmasını gerektirse de, kendi çıkarını yeniden genelin çıkarı olarak sunmak için - ki başlangıçta bunu yapmaya mecburdur - her şeyden önce politik iktidarı ele geçirmek zorundadır

⁵⁵Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nde ele aldığı sıraya göre; İlk mülkiyet biçimi kabile mülkiyetidir. İnsanların avcılık ve balıkçılık gibi doğrudan kendi geçimlik ihtiyaçlarını karşıladıkları henüz gelişmemiş bir mülkiyet anlayışında denk düşer. İkinci mülkiyet biçimi kabilelerin bir araya gelmeleri ya da kentlerin fethedilmesi yoluyla kazanılan antik komün ya da devlet mülkiyetidir. Bu mülkiyet biçiminde de bir araya gelen kabile ve toplumların içerisinde yurttaş vasfına sahip olanların komünal bir biçimde kölelere karşı ortak bir mülkiyete sahip olduklarını görürüz. Mülkiyetin bu aşamasında işbölümü de bir önceki aşamaya göre daha fazla gelişmiş ve kır ile kent birbirinden ayrılmıştır. Mülkiyetin üçüncü ve son aşaması Feodal mülkiyet ya da zümre mülkiyetidir. Feodal mülkiyet bir yandan köle emeğini boyunduruk altına alan toprak mülkiyetine öte yandan da kendi küçük sermayesiyle kalfaların emeğine hükmeden bireysel emeğe dayanmaktaydı. (bkz. Marx ve Engels, 2013; ss. 31–34)

(...) gerçekte, ortaklaşa olan ve ortaklaşa olduğu sanılan çıkarlarla sürekli olarak çatışan özel çıkarların pratik savaşımları da, devlet biçimindeki yanıltıcı genel çıkarın pratik müdahalesini ve denetimini gerektirir.” (Marx ve Engels, 2013:, ss. 41–42)

Dolayısıyla Marx’a göre egemen fikirler her zaman için toplumsal çatışmalar içerisinde hâkim olan sınıfın fikirlerdir.⁵⁶ Marx, tarihin bundan önceki aşamalarında farklı üretim ilişkilerinin belirlediği hâkim toplumsal biçimlerin günümüzdeki ifadesinin *Burjuva Toplumu* ya da diğer bir deyişle *Sivil Toplum* olduğunu ifade eder. *Burjuva Toplumu* tanımlaması üretici güçlerin belirli bir aşamasında, bireylerin tüm yaşamsal ve maddi ilişkilerini kapsamaktadır. Bu bakımdan Marx’a göre *Burjuva Toplumu* tıpkı muarız *İşçi Sınıfı* gibi aslında ortaya çıktığı anda evrensellik değeri kazanmış olan bir yapıya işaret eder. Bu bakımdan da *Burjuva Toplumu’nun* maddi üretim ilişkileri içerisindeki rolü devlet ve ulus gibi daha tikel formlar biçiminde kendine ifade alanı bulsa da, onları aşan bir evrenselliğe sahiptir. Yine de Marx, *Burjuva Toplumu’nun* kendisini dışarıda milliyet olarak kabul ettirip, içeride devlet olarak örgütlenme zorunluluğu olduğuna işaret eder. Bu zorunluluk aynı zamanda egemen sınıfların egemenliğinin teminatı halindeki özel mülkiyetin modern devlet ile ilişkisini de açıklamaktadır.

Marx’a göre mülkiyetin antik biçimi ile feodal biçiminde mülkiyetin tanımı çoğunlukla yalnızca toprak mülkiyeti ve onun sahipliğini üzerinden tanımlanmaktadır.(Marx ve Engels, 2013:, s. 65) Büyük ölçekli sanayi ve evrensel ticaret ile birlikte mülkiyet toprağa bağlı olmaktan çıkmış ve emek sömürsüne dayalı saf özel mülkiyet biçimini almıştır. Mülkiyetin tarihsel olarak kazandığı bu özel form Marx’a göre mülkiyetin modern biçimidir ve devletle kurduğu ilişkide geçmişteki ilişki biçimlerinden farklıdır:

⁵⁶Marx *Alman İdeolojisi’nde* “egemen sınıf” kuramını ilk olarak ortaya koymaktadır: “Egemen sınıfın düşünceleri, her çağda egemen düşüncelerdir: Yani toplumun maddi egemen gücü olan sınıf, aynı zamanda egemen fikri güçtür. Maddi üretim araçlarını elinde bulunduran sınıf, bu sayede aynı zamanda zihinsel üretim araçlarının da üzerinde denetim kurar; böylelikle zihinsel üretim araçlarından yoksun olanların düşüncelerini de, genel olarak kendine tabi kılar.” (Marx ve Engels, 2013:, s. 52)

“İşte bu modern mülkiyete, modern devlet karşılık gelir. Mülk sahiplerinin vergiler yoluyla yavaş yavaş ele geçirdikleri modern devlet, devlet borçlanmaları yüzünden tamamen bu mülk sahiplerinin eline düşmüş ve varlığı, borsadaki devlet tahvillerinin yükselip düşmesinden gördüğümüz gibi, bütünüyle mülk sahiplerinin, yani burjuvazinin verdiği krediye bağımlı hale gelmiştir.” (Marx ve Engels, 2013:, s. 65)

Marx’a göre özel mülkiyetin bu yeni biçimi öncelikle eski devlet formunun içerisinde ondan görece özerk bir biçimde gelişmiştir. Ancak sonradan burjuvazi, kendi mülklerini ve çıkarlarını güvence altına alabilmek için egemen bir güce, yani devletin modern biçimine ihtiyaç duymuştur. Marx, devlet aracılığıyla oluşturulmuş olan tüm kurumların da yine aynı şekilde burjuvazinin ihtiyaçları neticesinde şekillendiğini ifade eder, bu kurumların başında da elbette adaleti tesis etmek amacıyla oluşturulan ancak gerçekte özel mülkiyeti yasalarla teminat altına alan hukuk gelmektedir.

Bu mevcut koşullar altında mevcut eşitsiz ilişkileri aşmak, hâkim sınıfların belirlediği ve yönlendirdiği devlet aygıtını dönüştürmek nasıl mümkün olacaktır? Marx bunun ancak üretici güçlerin gelişiminin ileriki bir evresinde artık üretici olmaktan çıkıp toplum için yıkıcı bir güç haline gelecek olan burjuva sınıfına, var olan mülkiyet ilişkilerine dâhil olamadığı için toplumsallığın da dışına itilen bir sınıftan gelen itirazla mümkün olabileceğini öne sürer:

"Toplum üyelerinin çoğunluğundan meydana gelen ve köklü bir devrimin zorunluluğu bilincine, komünist bilince kaynaklık eden bir sınıftır bu. Elbette bu bilinç, bu sınıfın konumunun idrak edilmesiyle diğer sınıflar arasında da ortaya çıkabilir."(Marx ve Engels, 2013:, s. 71)

Dolayısıyla Marx için devrimin zorunluluğu ancak maddi koşulların oluşması ile ilgilidir, bu nedenle de devrim, bir ideal ya da tarihsel toplumsal koşullardan bağımsız bir olması gereken değildir; Marx bu durumu şu satırlarla ifade etmiştir:

"Komünizm bizce, oluşturulması gereken bir durum, gerçekliğin kendisini uydurmak zorunda olduğu bir ideal değildir. Günümüzdeki durumu ortadan kaldıran gerçek hareketi komünizm olarak adlandırıyoruz." (Marx ve Engels, 2013:, s. 43)

Komünizm bir olması gereken ya da tarihin ve ekonomik formasyonun bizi ulaştıracağı deterministik bir son olmadığından Marx, Feuerbach'ın komünizm anlayışını eleştirmekte; Feuerbach'ın komünizmi insani ihtiyaçların bir dışa vurumu olarak doğallaştırmasını, onun için verilecek olan mücadeleyi ve iradeyi yok saymaktadır. Dolayısıyla Marx'a göre komünizm insan doğasına atıfla, geçmişten taşınan bir yüklem değildir. Marx, Feuerbach'ın tam da kendisini komünist ilan ederken komünizmi bir insani yükleme indirgediğini söylemektedir.⁵⁷ Marx için komünizm üretim ilişkilerinde ezilen sınıfların almış olduğu role bağlı olarak gerçekleşmesi muhtemel bir nesnel durumdur. Bu nedenle, ezilenler üretim ilişkilerinde artı-değerlerine sahip çıkarak, Paris Komünü'nde olduğu gibi geçmiş toplumsal düzenin devlet ve hukuk gibi maskeleyici metafizik öğelerini parçalamayı başarabilirse Komünizme hayat vereceklerdir. Devlet ve toplumun birbirlerine karşıt değil de bir bütün olarak toplumsalın içerisinde erimesi de her türlü hiyerarşik ilişki biçiminin ve sınıfların ilga edildiği Komünizm'de yaşanacaktır. Bu nedenledir ki Marx'ı devlet kuramı bağlamında öncüllerinden ayıran, devlet-toplum ikiliğini, toplum üzerindeki otorite olarak devlette ya da devletin koruma ve gözetiminde özel mülkiyeti kollayan hukukun alanında değil, bu ilişkiyi doğrudan toplumsal içerisinde çözmesidir. Dolayısıyla Marx için Komünizmin, hem nesnel toplumsal koşullar içerisinde, mücadele ve örgütlenme ile varılması muhtemel bir "öte" hem de bu somut koşullardan çıkan bir gerçeklik olduğunu söylememiz mümkündür.

⁵⁷Marx'ın eleştirisi şöyledir: "Feuerbach'ın, 'sıradan insan' nitelemesine sığınarak kendisini (Wigand'sVierteljahrsschrift - 1845, Band 2) komünist ilan ederken bu sıfatı 'İnsan'ın bir yüklemine dönüştürürken; yani, günümüz dünyasında belirli bir devrimci partinin taraftarı anlamına gelen komünist sözcüğünü, yeniden salt bir kategoriye dönüştürebileceğine inanırken, ne kadar yanıldığını da gözler önüne seriyor." (Marx ve Engels, 2013:, s. 49)

Sonuç olarak Marx'ın, ilerideki çalışmalarına da kaynaklık edecek olan tarihsel materyalist yöntemin ergin bir biçimine *Alman İdeolojisi*'nde ulaştığını söylemek mümkündür. Ancak yine de Marx için tarihsel materyalizm yolculuğunun son durağı *Alman İdeolojisi* değildir, *Alman İdeolojisi*'nden *Kapital*'e değin aradan geçen 20 yıllık sürede Marx teorisini geliştirecektir. David Fernbach *Siyasal Marx* kitabında Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nde her ne kadar tarihin idealist biçimlerini, Genç Hegelciler ve Feuerbach özelinde eleştirse de, sonuçta kendisinin de işçi sınıfının oluşumundan, devrimin zorunluluğuna değgin sunmuş olduğu tarihsel maddeci tarih dizgesinin evrimcilikten kaçamadığını ifade eder:

"Özellikle *Alman İdeolojisi*, insan tarihini, diyalektik ama doğrusal bir seri olarak ifade eden farklı üretim biçimlerini tanımlamaktan ve böylelikle de evrimci bir anlayışa sahip olmaktan kurtulamaz."(Fernbach, 2008:, s. 20)

Marx'ın ortaya koymuş olduğu çözümlemenin sonunda devrim, mülkiyetin bu özel biçiminin yarattığı eşitsizlikleri ortadan kaldırmak için bir zorunluluk olarak sunulur. (Marx ve Engels, 2013:, ss. 71–72) Ancak ifade etmek gerekir ki, Fernbach'ın “evrimcilik” olarak ifade ettiği devrimin zorunluluğu nosyonu, mevcut toplumsal ilişkilerin içerisinde özel mülkiyetin zorunluluklarının aşılması ve bireysel özgürlüğün sağlanabilmesi için bir gereklilik olarak sunulmaktadır. Daha açık ifade etmek gerekirse, Marx için, üretim ilişkilerinin sınıfsal çelişkileri doruğuna ulaştırdığı bir aşamada, örgütlü bir sınıf olarak işçi sınıfının devrimi, mevcut devlet yapısının sahiplenilmesi ile değil, onun tamamen ortadan kaldırılması ile gerçekleşir. Bu nokta önemlidir, zira burada Marx, modern burjuva devletinin yerine yeni bir devlet tahkim etmek amacıyla değildir; devlet yapısını toplumun ve toplumdaki bireylerin nesnel güçlerinin önünde bir engel olarak gördüğünden, burada önemli olan topluluğu inşa edebilmektir:

“Her birey ancak topluluk içinde yeteneklerini her yönde ve tam anlamıyla geliştirme olanağına sahiptir. O halde, kişisel özgürlük ancak topluluk içinde mümkün olabilir. Topluluğun yerini tutan şimdiye

kadarki kurumlarda, devlette vb., kişisel özgürlük ancak egemen sınıfın koşulları altında gelişen ve bu sınıfın üyesi olan bireyler söz konusuydu.(...) Gerçek toplulukta bireyler kendi özgürlüklerini bu beraberlik içinde ve sayesinde elde ederler.”,,,

Görülmektedir ki Marx kapitalizmin toplumsallığa zarar veren sorunlarının *Alman İdeolojisi* ile birlikte farkına varmış ve bunun çözümünün de ancak özel mülkiyetin ortadan kaldırılması olduğunu görebilmiş olsa da henüz toplumun dönüşüm olasılıklarına dair teori üretebilecek kadar kapitalizmin işleyiş yasalarına hâkim değildir.⁵⁸ Marx’ın ilk gençlik yıllarında babasına yolladığı mektuplarda yaptığı soyut hukuk eleştirisi ya da doktora tezinde Demokritos’un maddeci anlayışına getirdiği yorumlar, onun *Alman İdeolojisi*’nde Hegelciler ve Feuerbach’a dair getirdiği idealizm eleştirisinin ilk biçimleri

⁵⁸ Aslında Marx’ın tarihsel olarak 1844 *Elyazmaları* ile *Alman İdeolojisi* eserlerinin hemen öncesine konumlanan *Yahudi Sorunu* metni çoğunlukla Bruno Bauer, din eleştirisi ve genel olarak insan hakları eleştirisi temaları üzerinden okunmuş olsa da modern devletin özel mülkiyet ile kurmuş olduğu ilişki bağlamında Marx’ın pek çok ifadesine bu metinde rastlamak mümkündür. Marx bu metinde, Yahudilerin politik özgürleşmesini Hristiyan Devlet içerisinde onların Yahudilikten özgürleşerek devlete katılmaları biçiminde yorumlayan Bruno Bauer’i eleştirirken, sorunun devletin Hristiyan ya da Yahudi biçiminden ziyade genel olarak devletin kendisinde olduğunu öne sürer. Çünkü özel mülkiyetin koruyucusu olarak devlet tıpkı dinlerin yapmış olduğu aracılık gibi tekil bireyin toplumla ilişkisine aracılık eder. Ancak bunu yaparken insani yabancılaşmaya kaynaklık etmekte ve insanın politik olarak kendini kurtarmasının olanaklarının önünü tıkamaktadır. İnsan artık modern devlet içerisinde cinsil bir varlık olarak, kendi toplumsal güçleri ile var olamaz. Onun kolektif, toplumsal, politik ve ahlaki varoluşu gündelik ihtiyaçlar ve mülkiyet ile ilişkiye geçtiğinde yabancılaşmıştır. “Tam bir politik devlet, özü gereği, insanın maddi yaşamına karşıt olarak insanın cinsil yaşamıdır. Bu egoist yaşamın tüm ön koşulları devlet alanının dışında sivil toplum içinde varlığını sürdürür, ama sivil toplumun özellikleri olarak. Politik devletin asıl oluşumuna eriştiği yerde, insan - yalnızca düşüncede, bilinçte değil, gerçeklikte de, yaşamda da - göksel ve yersel olan ikili bir yaşam sürer: içinde kendini komünal varlık olarak hissettiği politik topluluktaki yaşam ve içinde özel insan olarak davrandığı sivil toplumdaki yaşam, diğer insanları bir araç olarak gördüğü kendisini bir araç durumuna düşürdüğü ve yabancı güçlerin oyuncağı olduğu yaşam.” (Marx, 1997:b:, s. 18) Paul Thomas, *Karl Marx and Anarchists* eserinde Marx’ın *Yahudi Sorunu*’nda modern devlet içerisinde politik toplumun yitimini analiz ederken Rousseau’nun temel argümanlarına dayandığını öne sürmektedir: “Bunlar Marx’taki Rousseau tınılarıdır, ancak Rousseau Marx’tan farklı olarak insanın izole ve özerk varoluşunu doğasına özünde yer alan spontan varoluşuna dayandırırken Marx, bu izole yaşam biçimi tamamen toplumsaldır ve sivil toplumun izole bireylerinin varlığının insanlık tarihinin özel, geçici ve baskıcı bir dönemi yani tarihsel bir fenomen olduğu da Toplum Sözleşmesi’nden yapılan alıntı ile gösterilir. Marx bunu yaparak Rousseau’nun Hobbes’a karşı kendi geliştirmiş olduğu argümanı Rousseau’ya karşı kullanmıştır.” (Thomas, 1980:, s. 61)

olarak yorumlanabilir. Ancak gerek 1844 *Elyazmaları* gerekse de *Alman İdeolojisi* metinleri ile birlikte Marx'ın düşüncelerinin değilse bile odağının değiştiğini söylemek mümkündür. Marx bu metinlerle birlikte, felsefe alanından getirmiş olduğu eleştirileri, 11. tez'de öne sürdüğü iddiaya uygun olarak, bir dönüşüme neden olabilmesi için meta üretimi biçiminin özel formu ile buluşturulması gerektiğini kavramıştır. Başka bir deyişle Marx açısından 1844 sonrası dönüşüm, felsefi anlamda uzun zamandır sahip olduğu eleştirel bakış açısının sınırlarına dayanmış olmanın getirdiği bir dönüşümdür. O sınırların ötesine aşmak da Marx için bilgi üretiminde nesnesini değiştirmekle olanaklıdır, bu nedenle 1844 sonrasında sivil toplumu ve devleti anlamanın yolu olarak meta üretimi süreçlerini araştırma nesnesi yapar. Ancak Marx'ın *Alman İdeolojisi* sonrasında yolu öncelikle siyasal metinler olarak adlandırılabilir olacak metinlerle de buluşacaktır. Bu dönemde kaleme almış olduğu *Komünist Manifesto* ve *Fransa Üçlemesi* metinlerinde güncel siyaseti sınıf savaşımı tarihi üzerinden okuma girişiminde bulunduğunu görürüz.

Siyasal Yazılarda Devletin Konumu

Marx'ın, Engels ile birlikte kaleme aldıkları *Komünist Manifesto*'da devlet üzerine doğrudan satırlara rastlamak zordur. Metin temel olarak devletin, meta üretim ilişkileri içerisinde ezilenler sınıfında yer alan ve bu nedenle de emeğin yabancılaşmasında, ezilenlerin aleyhine bir biçimde bu ilişkinin devamlı olarak tekrar etmesine neden olan devlet erkinin, bu ilişki içerisinde farklı bir biçimde örgütlenebilmesinin olanaklarını ifade eder. Şimdiye kadarki bütün toplumların tarihinin sınıf mücadeleleri tarihi olduğu savıyla başlayan kitap (Marx ve Engels, 1976; s. 28), dört farklı sınıf karakteri taşıyan toplumsal katman olduğunu ileri sürer. Buna göre; köylüler, küçük burjuvalar, işçiler ve burjuvalar dört farklı sınıf olarak kapitalist üretim ilişkilerinin hâkim olduğu devletin içerisinde yer alırlar. Ancak Marx, üretim ilişkilerinin artı değer sömürsüne dayandığı bu düzende, üretimin yoğunlaşması ile birlikte ilk iki sınıfın ortadan kalkacağını, mücadelenin yalnızca işçiler ile burjuva sınıfı arasında yaşanacağını öne sürer. Bu iki sınıf arasında burjuvazi modern sanayinin ve dünya pazarlarının kurulmasıyla birlikte modern devlet biçimiyle

egemenliğini ilan eder, dolayısıyla *Komünist Manifesto*'da ezilen sınıfların karşısında konumlandırılan devlet, hâkim sınıfların aracısı konumundadır:

“Modern devletin hükümetleri, tümüyle burjuva sınıfının ortak işlerini yöneten bir komiteden başka bir şey değildir.” (Marx ve Engels, 1976:, s. 30)

Kapitalist ekonomik ilişkilerin hâkim olduğu devlet formasyonunda eski ve yeni bütün egemen sınıfların, ücretli emeğin sömürülen tarafı olan işçilerin yenilgisi için çaba harcadıklarını belirten Marx'a göre, burada devlet de egemen sınıfların bir aracı haline gelir. Modern kapitalist devletin kendini önceki biçimlerden ayıran bir diğer özelliği de bu noktada belirir. Önceki ekonomik ve politik devlet örgütlenmelerinde kölelik yoluyla emeğe doğrudan el koyma biçimi benimsenirken, kapitalist devlette ücretli emek ile bu gerçekleştirilmektedir. Marx, kapitalist ekonomik ilişkiler içerisinde işçi sınıfının sınıf karakterini gizlemek adına mülkiyet hakkı tanındığını öne sürer. İşçi sınıfının ekonomik ve toplumsal ilişkileri kendi lehine dönüştürebilmesi, kendine verilmiş olan bu mülk edinme biçimini ortadan kaldırmasıyla mümkündür:

“Bugüne dek, toplumda üste çıkan her sınıf, ele geçirdiği üstün durumunu, tüm toplumu kendi mülk edinme koşullarına uydurarak, sağlamlaştırmaya çalışmıştır. Proleterler ise, kendi eski mülk edinme biçimlerini ortadan kaldırmadan, dolayısıyla daha önceki bütün mülk edinme biçimlerini de ortadan kaldırmadan, toplumun üretici güçlerine egemen olamazlar. Onların güven altına alacak ve sağlamlaştıracak bir şeyleri yoktur; ödevleri, daha önceki bireysel mülkiyetin bütün güvenlik ve güvencelerini tahrip etmektir.” (Marx ve Engels, 1976:, s. 41)

Marx'a göre, özel mülkiyet rejimi geçmiş toplumsal formasyonlardan bile yoğun bir biçimde egemen azınlığın ezilen çoğunluğu sömürmesinin yolunu açmakta ve iki sınıf

arasındaki ezen-ezilen karşıtlığını sürekli olarak ezenlerin lehine derinleştirmeye devam etmektedir. Ancak emek sömürsünün ve onun yol açtığı yabancılaşma biçimlerini yaratan mülkiyet biçiminin ortadan kaldırılmasıyla sınıflar arasındaki farklar ortadan kalkar ve devlet de belirli bir sınıfın egemenlik aracı olmaktan çıkar:

“Modern burjuva mülkiyeti, sınıf çatışmalarının, çoğunluğun azınlıkça sömürülmesine dayanan sistemin, ürünleri üretme ve mülk edinme sisteminin en son ve eksiksiz anlatımıdır. Bu anlamda, komünistlerin teorisi tek bir tümcede özetlenebilir: Özel mülkiyetin ortadan kaldırılması.” (Marx ve Engels, 1976:, s. 44)

Özel mülkiyet rejiminin sömürülen sınıfı olarak işçi sınıfı, özel mülkiyet ilişkilerini ortadan kaldırarak sermayenin ayrıcalığına da son vermiş olacaktır. Ancak işçi sınıfının bunu yapabilmesi için doğal bir sınıf olarak ortaya çıkmasının ardından siyasal bir örgütlenme kurmasında önem taşımaktadır. Bu örgütlenme aşamasında işçi sınıfı sermayeyi burjuvaziden parça parça koparıırken, özel mülkiyetin de kapitalist biçimini ortadan kaldırmaktadır. Marx bu noktada, egemen sınıfın aracı olarak gördüğü modern devlet yapısının, ilk aşamada işçi sınıfı tarafından kendi lehine kullanılabileceğini düşünmektedir.⁵⁹ Bu süreçte işçi sınıfı modern devlet iktidarını eline geçirdiğinde, Marx’ın mülkiyet haklarına ve burjuva üretim koşullarına gelinceye kadar sıraladığı adımları yerine getirmelidir. Marx’ın 10 maddeye ayırdığı bu ilk evrede, kamulaştırmalar yoluyla devletin güçlendirildiğini; bunun yanında üretimin de kamusal niteliğinin öne çıkarıldığını görürüz. Bu 10 adımın aşılmasının ardından işçi sınıfının egemen politik iktidara ve bu iktidarın kurumsal temsilcisi olarak devlet aygıtına olan ihtiyacı da son bulacaktır:

⁵⁹Marx, örgütlü işçi sınıfının modern devlet mekanizmasını olduğu gibi devralarak süreç içerisinde onu dönüştürmesi ve özel mülkiyeti tamamen ortadan kaldırması fikrinden özellikle Paris Komünü (1872) deneyiminden sonra uzaklaşmıştır. *Komünist Manifesto*’nun 1872 tarihli önsözünde bu değişimin izlerini görmek mümkündür: “Paris Komünü özellikle bir şeyi, ‘işçi sınıfının hazır bir devlet mekanizmasını eline geçirip onu kendi amaçları için kullanmakla yetinemeyeceğini’ kanıtlamıştır.” (Marx ve Engels, 1976:, s. 8)

“Gelişmenin akışı içinde sınıf ayrımları ortadan kalkınca ve üretim ulusun tümünü içine alan geniş bir kuruluşun elinde toplanınca, kamu iktidarı politik niteliğini yitirecektir. Adı üstünde, politik iktidar, bir sınıfın bir başkasını ezmek için örgütlenmiş gücüdür. Proletarya, burjuvaziye karşı savaşımında zorunlu olarak, kendini bir sınıf olarak örgütler de, devrim yoluyla egemen sınıf durumuna gelir ve egemen sınıf olarak eski üretim sistemini zorla süpürüp atarsa, o zaman bu koşullarla birlikte, sınıf çatışmalarının ve genellikle sınıfların varlığının koşullarını süpürüp atmış olacak ve böylelikle, bir sınıf olarak kendi üstünlüğünü de ortadan kaldırmış olacaktır.” (Marx ve Engels, 1976:, s. 53)

Bu ifadelerden de anlaşılmaktadır ki, *Komünist Manifesto*, Marx’ın kapitalist topluma getirdiği maddeci bir tarih çözümlemesi olmasının yanında, mevcut üretim ilişkileri içerisinde sermaye sahibi olmadan ücretli emekle çalışmak durumunda kalan işçi sınıfının da bu düzeni değiştirebilecek yegane toplumsal sınıf olduğunu okura anlatmaya çalışan siyasi bir polemik metnidir. Yoğunluklu olarak güncel politik kaygıların şekillendirdiği bir metin olması yanında *Komünist Manifesto*’yu *Alman İdeolojisi* ile birlikte ele aldığımızda, Marx’ın her iki metinde de sonraki ekonomi-politik çalışmalarında ayrınıltandıracağı teorik çerçevenin son halini ortaya koyduğunu söylememiz mümkündür. David Fernbach, Marx’ın hem *Alman İdeolojisi* hem de *Komünist Manifesto* metinlerini, bu nedenle, sonraki pratik yazılarının teorik altyapısı biçiminde kurguladığını, ampirik olmaktan çok teorik bir çabanın ürünü olarak okura sunduğunu öne sürer.(Fernbach, 2008:, s. 42)

Komünist Manifesto ile *Alman İdeolojisi* arasındaki süreklilik yalnızca sonraki çalışmalara teorik bir zemin sağlamalarından ibaret değildir. Marx’ın *Alman İdeolojisi*’nde ortaya koyduğu ve Devleti özel mülkiyet ve yasallık ekseninde ele alan çerçeve, devletin ve onu yöneten hükümetlerin doğrudan hâkim sınıf çıkarlarının savunucuları oldukları biçimindeki daha açık ifadesine *Komünist Manifesto*’da kavuşmuştur. Bu çerçeve, daha

sonra *Kapital* ve *Grundrisse* ile birlikte son haline kavuşacak olan, üretim ilişkileri temelinde şekillenen zor aygıtı olarak devlet kavrayışının bir nüve biçimindeki halidir.

Louis Bonaparte'ın 18. Brumaire'i metni, Marx'ın 10 yılı aşkın sürecek olan ekonomi çalışmaları sürecinde tarihsel maddeci bir analize dayanan tek teorik eser olmasının yanında Marx'ın 1870 sonrasında yoğunlaşan devlet çözümlemesi ağırlıklı metinleri için de bir başlangıç noktası teşkil etmektedir. Marx *Luis Bonaparte'ın 18. Brumaire'i* eserinde, üçüncü Bonaparat'ın nihai zaferinin nedenini yalnızca proleteryanın devrim olanağını değerlendirememesi olarak görmez. Fransa'da 1848 yılında gerçekleşen Burjuva içerikli devrimin 1851 yılında karşı devrimci Bonaparte iktidarı tarafından sönmümlendirilmesi üzerine kaleme alınan metinde Marx bu durumu devletin eski rejime geri dönmesi olarak tanımlar:

“Toplumsal kendisi için yeni bir içeriği fethetmesi yerine, öyle görünüyor ki, yalnızca devlet en eski biçimine, kılıcın ve papaz kukuletasının düpedüz küstah egemenliğine döndü. İşte böylece, 1848 Şubatının *coup de maine*'ine verilen karşılık 1851 Aralıkının *coup de tete*'i oldu.” (Marx, 2002:, s. 17)

Marx'a göre, eski rejimin burjuva devriminin ardından geri gelmesini sağlayan asıl neden Proleteryanın devrim olanağına karşı Burjuvazinin devlet makinesini giderek güçlendirmesidir. Burada devlet, sahip olduğu bürokrasi aygıtıyla ve memurlarıyla üretim ilişkileri içerisindeki hâkim sınıf olan burjuvazinin çıkarlarını korumaktadır. Devlet bu noktada hem sahip olduğu kamu gücünü vergilendirme için kullanarak kendi kasasını doldurur ve halkın gözünde güya burjuvazi ile organik bir ilişkiye sahip değilmiş gibi gözükürken, öte yandan eğitim sisteminden hukuka kadar tüm düzenlemeleri burjuvazinin çıkarlarına uygun olarak yapar. Ancak burjuvazinin devlet mekanizmasını kendi hizmetine koşabilmesi için öncelikle mücadele vermesi gerekmiştir. Marx bu noktada devletin içerisinde bir hegemonya mücadelesi olduğundan söz eder. Bu mücadele çoğunlukla üstyapı kurumlarında ifadesini bulmuş gibi gözükse de, Marx devlet

içerisindeki iktidar mücadelesini asıl belirleyenin sınıfsal mücadeleler olduğunu ileri sürmektedir:

“Mülkiyetin değişik biçimleri üzerinde, toplumsal varlık koşulları üzerinde, özel olarak biçimlenmiş izlenimlerden, duygulardan, hayallerden, düşünüş tarzlarından ve felsefe anlayışlarından oluşmuş bütün bir üstyapı yükselir. Sınıfın tümü, bunları yaratır ve bu maddi koşullar ve bunlara tekabül eden toplumsal ilişkiler temeli üzerinde, bu üstyapı öğelerini biçimlendirir. Bunları gelenek yoluyla ya da eğitim yoluyla edinen birey, bu üstyapı öğelerinin, gerçek belirleyici nedenleri oluşturduklarını ve kendi eyleminin hareket noktası olduklarını sanabilir.”(Marx, 2002:, s. 44)

Marx’a göre 1848 yılının Şubat ayında gerçekleşen ve burjuvazi ile işçi sınıfının birlikte rol aldıkları aynı zamanda pek çok toplumsal kesimin dahil olduğu devrimin ardından yaşanan devlet içi sınıfsal çatışmalarda, işçi sınıfı da dahil olmak üzere her kesimin yeni hükümette mevki sahibi olma yarışına girmesi, devlet iktidarının içerisinde de farklı savaşımalar yürütüldüğünü kanıtlar. Devrim sonrası oluşan meclis, adım adım işçi sınıfını hükümet içerisinde dışlarken, işçi sınıfının ayaklanma girişimleri de bastırılmıştır. Marx bu durumu burjuvazinin çelişkisi olarak yorumlar. Eski ve hantal devlet makinesinden rahatsız olan burjuvazi, daha hızlı devrim ve değişime ihtiyaç duyduğu bir yüzyılda, ezilen sınıfların devrim ihtimalini ortadan kaldırmak için eski devlet biçimini kendi çıkarına kullanmaktan geri durmamıştır. Marx, sahip olduğu memurlar ordusuyla, yürütmenin etki alanını tüm topluma yayan ve sivil toplumu baskı ve denetim altına alan bu devlet biçimini “asalak devlet” olarak tanımlamaktadır. 1848 devrimi sonrasında burjuvazinin ele geçirdiği parlamenter cumhuriyet, Marx’ın “asalak devlet” olarak adlandırdığı bu yapıyı sürdürmüştür:

“Bütün siyasal devrimler, bu makineyi kıracakları yerde, yetkinleştirmekten başka bir şey yapmadılar. Ardarda iktidar uğruna

savaşan partiler, bu muazzam devlet yapısını ele geçirmeyi, kazananın önemli ganimeti saydılar.” (Marx, 2002:, s. 121)

Marx’ın 1848-50 yılları arasında Fransız Devriminin sınıfsal analizine giriştiği bir diğer metin *Fransa’da Sınıf Savaşmaları*’dır. Marx bu metinde, tıpkı *18. Brumaire*’de olduğu gibi devletin sınıfsal çıkarların savunucusu olduğunu yineler. Ancak ilk kez bu metinle birlikte açığa çıkardığı birtakım iddialar da mevcuttur. Bu iddiaların başında, daha önce gençlik dönemi yapıtlarında rastladığımız ve kabaca devletin karşısında ve onun baskıcı tutumlarına maruz kalan bir toplum olduğuna işaret eder. Devlet, egemenlerin aygıtı olarak, toplumdan ayrı ve toplumu vergiler, yasalar, cezai yaptırımlar yoluyla baskılayan sınıf çıkarlarının savunucusudur. Kamu kaynakları da bu bakımdan, devlete egemen olan sınıfların ceplerini doldurma araçları haline gelmiştir Marx’a göre:

“Egemen sınıf, demiryolu hatlarının yapımını da genelde kamu harcamalarını ve devlet borçlarını nasıl sömürdüyse öyle sömürüyor.”
(Marx, 2006:, s. 35)

Marx’a göre 1848 devrimi kardeşlik söylemleri ile aslında kimsenin fark etmediği dev bir devlet makinesini yaratmıştır. Bu makinenin çalışabilmesinin önemli koşullarından birinin de Marx kredi sistemi olduğunu öne sürer. Özellikle devlet içerisinde başka sınıfların muhalefetini bastırabilmek için devlet içerisinde egemen olanlar Marx’a göre bu kredi sistemini devreye sokmuş ve öncelikle köylüleri kurban etmiştir. (Marx, 2006:, s. 49)

Ekonomi Yazılarından Komün Deneyimine

Marx *Komünist Manifesto*'dan itibaren, hem *Grundrisse*'de hem de *Gotha Programı'nın Eleştirisi* metninde devletin sönümlenmesi ve ortadan kaldırılması gereken bir tahakküm aygıtı olduğunu ifade eder. Marx'ın ardılı olan ve siyasal içeriğini Marksizme dayandıran pek çok sosyalist devrim ise, Marx'ın devlet'e dair "sönümlenme" kuramını görmezden gelerek, mevcut kapitalist üretim ilişkileri içerisinde sorgulanamaz konumda olan devlet ve hukuk biçimlerini sönümlendirmemişlerdir.

Marx, ekonomi politik bir analiz metni olarak kaleme aldığı *Grundrisse*'nin başında bir metodoloji tartışması yürütür. Marx bu tartışmada somut gerçekliğin bize basit bir birlik biçiminde sunulduğunu, Pazar, nüfus gibi gerçeklikler üzerinden anlatır. Ancak bu basit gerçekliklerin ayrıntılarına inildiğinde hepsinin soyut bütünlük teşkil ettiği ve düşünceye konu olmalarıyla birlikte yeniden somutluk kazandıkları görülmektedir. Yani Marx'a göre zihindeki somutlaşma, soyut bir bütünlük kazanmasının ardından yeniden somut bir gerçeklik haline gelmektedir. Marx bu noktada eleştirisini Hegel'e yöneltir ve Hegel'in somuttan soyuta ve ardından tekrar somuta ilerleyen bu işleyişi soyutluk momentini temel alarak ortaya koyduğunu söyler. Hegel, düşüncenin soyut devinimine yoğunlaşarak, somutluk momentini bu soyutluk momentinden çıkarmış ve kendi ereksel soyut düşüncesini bir somutluk olarak sunmuştur:

“Hegel, gerçeği, kendini kendinde toplayıp odaklaştıran, kendi derinliklerine dönen, kendi kendine, kendi devinimine kaynak olan Düşünce'nin ürünü olarak kavrama hayaline kapıldı - oysa soyuttan somuta yükselme yöntemi düşünce için sadece somutu kendine mal etmenin onu zihinde somut olarak yeniden üretmenin yoludur.”(Marx, 2008:a:, ss. 144–145)

Marx'a göre Hegel'in haklı olduğu temel nokta ise düşüncenin tarihsel bir deviniminin olduğu ve basitten karmaşığa doğru yol aldığıdır. Ancak Hegel'in basitten karmaşığa yol

alan kurgusal tarih kavrayışı Marx’a göre burjuva iktisatçıları tarafından mevcut mülkiyet ilişkilerinin meşrulaştırılması için kullanılmıştır. Oysa Marx’a göre, doğal durumdaki sahiplik ve emeğin ürününe sahip çıkma eğilimi, modern toplumdaki özel mülkiyetin anahtarı olamayacağıdır. Dolayısıyla doğa yasasına tabi olan insanın, sahiplik eğilimini anlamak için modern kapitalist toplumdaki özel mülkiyet anlayışını incelememiz gerekir. Ancak böylesi, somuttan soyuta ve basitten karmaşığa doğru hareket eden bir mülkiyet eleştirisi yoluyla özel mülkiyetin ortadan kaldırıp kaldırılmayacağı anlaşılabilir ve doğal durumdaki sahipliğin tarihsel ve toplumsal anlamları ortaya konabilir:

“Burjuva toplumu, tarihin en gelişmiş ve en çok yönlü üretim örgütlenmesidir. Bu toplumun yapısının kavranması, ilişkilerini ifade eden kategoriler, bundan dolayı, yıkıntılarından ve öğelerinden burjuva toplumun kendini inşa ettiği, bir bölümü hala feshedilmeyen kalıntılarını beraberinde taşıdığı, başlangıçta salt nüanslardan ibaret olan özelliklerini açık bir anlatıma kavuşturduğu vb., tüm ortadan kaybolmuş toplumsal formasyonların da üretim yapısı ve ilişkilerini kavramamıza olanak sağlar. İnsan anatomisi de maymun anatomisinin bir anahtarıdır. Ama alt hayvan türlerinde gizli, daha ileri gelişme yönündeki imaların anlaşılması ancak daha ileri gelişim aşaması bir kez bilindikten sonra mümkündür.”(Marx, 2008:a:, ss. 150–151)

Marx bu sözlerle, mülkiyet biçiminin kapitalist üretim ilişkileri altında özel bir biçim kazandığını ve bu özel biçiminin anlaşılmasının yolunun da somuttan soyuta ve basitten karmaşığa doğru mülkiyetin incelenmesi ile mümkün olabileceğini ifade etmektedir. Bu dönüşümü gözlemleyebileceğimiz en somut gerçeklik ise mülkiyeti bir hak olarak tanımlayıp, hukuki düzenlemeyi buna göre yapan modern kamu hukuku ve o hukukun sürdürücüsü olarak modern devlet anlayışıdır.

Marx ekonomi yazılarının ardından 1875 yılında kaleme aldığı *Gotha Programının Eleştirisi*’nin başlarında, emeğin üretken biçiminin burjuva mülkiyet ilişkileri içerisinde

yüklenmiş olduğu anlam üzerine görüşler üreten Marx, burjuva toplumunda eşit hak söyleminin de eşitsizlikler yaratabileceğinden söz eder. Marx komünist topluma dair betimlemeler yaptığı nadir satırlarda komünist toplumda haksızlıklara olanak tanıyan sınırsız haklara yer olmadığına dikkati çeker. Marx’a göre, zihinsel emek ile bedensel emek kategorileri arasındaki çelişkinin sona ereceği komünizm altında yapılacak toplumsal üretim; “herkesten yeteneğine göre herkese gereksinimine göre” (Marx ve Engels, 2010: s. 30) ilkesine uygun biçimde düzenlenecektir.

Marx, *Gotha Programının Eleştirisi*’nde en sert eleştiriyi ise Alman işçi hareketinin Gotha’da ortaya çıkardığı programın ikinci kısmına yapar. Programda işçi sınıfının özgür devlet için çabalaması gerektiği yazmaktadır. Marx, “Özgür devlet- ne demektir?” diye sorar. (Marx ve Engels, 2010:, s. 37). Marx’a göre gerçek evrensel sınıf olarak işçi sınıfı kendisini ulusal çerçevelerden kurtarmalıdır. Dolayısıyla işçi sınıfı aslında kendi özgürlüğünün, toplumsal özgürlüğün peşinden gitmelidir; devletin özgürlüğünün değil. Bu nedenledir ki bir toplumsal özgürleşme hareketi devleti temel alan bir girişimle özgürleşemez:

“Alman İşçi Partisi -en azından bu programı kabul ederse- sosyalist fikirleri pek yüzeyde benimsemiş olduğunu gösterir; bugünkü toplumu (ve gelecekteki herhangi bir toplum için de aynı şey doğrudur), bugünkü devletin (ya da gelecekteki toplum söz konusu olduğunda gelecekteki devletin) temeli olarak ele alacağına, devleti, kendi entelektüel, etik ve özgür temellerine sahip bağımsız bir varlık [Wesen] olarak ele almaktadır.” (Marx ve Engels, 2010:, s. 38)

Modern kamu hukuku en eski belgelerinden bu yana⁶⁰ mülkiyet hakkını en temel anayasal hak sınıfında tanımlamaya çalışır. Marx’ın *Grundrisse*’de ele aldığı modern kapitalist

⁶⁰ Bu noktada önceki bölümlerde ifade edilmeye çalışıldığı biçimiyle John Locke anımsanabilir.

toplumdaki mülkiyet ilişkileri ve bu ilişkilerin muhayyel bir doğal durumdan türetilmesi ya da meşrulaştırılmasına getirdiği eleştiriler, özel mülkiyeti kendi toplum anlayışının temeli olarak gören Locke'a bir eleştiri olarak okunabilir:

"Demek ki, mülkiyet konusunda en basit kategori, basit aileler ve kabile toplulukları ilişkisi olarak görünmektedir. Daha yüksek bir aşamaya varmış olan toplumda mülkiyet, daha gelişmiş bir örgütlenmenin daha basit bir ilişkisi olarak görünür. Ama her zaman sahiplik ilişkisi tipinde daha somut bir kalıntı önvarsayılr. Bireysel bir yabancı bir şeyi sahiplenilen olarak düşünülebilir. Ama bu durumda sahiplik hukuksal bir ilişki değildir. Tam tersine, sahiplik bu, 'daha hukuki kategori'nin varlığını önvarsayar. Bununla birlikte, basit kategorilerin, içinde az gelişmiş somutun -daha somut kategoride zihinsel olarak dışavurulan daha çok yanlı bağlantıdan ya da ilişkiden önce- kendini zaten gerçekleştirmiş olduğu ilişkilerin dışavurumları olması her zaman söz konusudur."(Marx, 2008:b:, s. 39)

Marx sonrası sosyalist devrim deneyimlerinde bürokratik aygıtın giderek güçlenmesi, devlet ve hukukun komünizm altında yeniden örgütlenmesini sağlayarak, sömürünün farklı bir metafiziksel hale ile yeniden üretilmesine neden olmuştur. Marx *Komünist Manifesto*'dan itibaren kapitalist üretim ilişkilerinin içerisinde ezilen ve kendi emeğinin ürününe ve o emeğin ürünleri üzerinde yükselen toplumsal düzene karşı yabancılaşan sınıf olan işçi sınıfının bir hayalet gibi modern kapitalist toplumsal düzeni tehdit ettiğini öne sürer. Üretim ilişkileri içerisindeki hayati konumundan dolayı, modern kapitalist toplumun içerisindeki tek devrimci sınıf olabilecek olan işçi sınıfı, kendinde var olan devrim potansiyelini harekete geçirebilmek ve üretim ilişkilerini dönüştürebilmek için sistemin iki önemli unsurunu ilga etmek durumundadır. Bunlardan ilki Marx'ın erken dönem yazılarında kendisine daha çok yer bulan "özel mülkiyetin ortadan kaldırılması"dır. İkinci önemli nokta ise *Fransa Üçlemesi*'nde daha net ifadesini bulan ancak erken dönem yazılarından itibaren kendisini hissettirmiş olan "devletin ortadan

kaldırılması"dır. Bu yüzden ki Marx için sadece 72 günlük bir deneyim bile olsa Komün Deneyimi, kapitalist üretim ilişkilerinin iki önemli çapasını ilga etmeyi başarmış çok önemli bir deneyimdir. Paris Komünü Marx'a göre toplumsal kurtuluşun siyasal biçimini layıkıyla yansıtır.

Marx, Komün üzerine görüşlerini derlediği *Civil War in France* başlıklı eserinde, ardıllarının sıklıkla sahip çıktıkları ve kabaca devlet mekanizmasının proleterlerce ele geçirilmesi biçiminde özetlenecek *Komünist Manifesto* eksenli tezden uzaklaştığını bildirir:

“İşçi sınıfı hazır devlet aygıtını kendi amaçları için kullanamaz. Onun yerine ancak kendilerine ait işlevsel bir iktidar kurabilirler. Çünkü merkezi devlet iktidarı sınıfsal savaşta orta sınıfların iktidar aygıtıdır. İşçi sınıfının kendi iktidarını kendine kurması gerekir.”(Marx, 2010:, s. 206)

Dolayısıyla Marx için Komün deneyimi, sınıfsal sömürü ilişkisinin parçası olan mevcut devlet iktidarının yerine “devlet olmayan bir devletin” geçirilmesi gerektiğini göstermektedir. Bu “devlet olmayan devlet” iktidarı da yapısı gereği eski burjuva devletini ortadan kaldırmak için kurulan geçici bir iktidar aygıtı olduğundan, Marx’ın “asalak” olarak tanımladığı devlet aygıtı ortadan kaldırılır kaldırılmaz kendisi de ortadan kalkacaktır. *Fransa Üçlemesi* metinlerinde olduğu gibi devleti burada da toplumun üzerine çökmüş olan bir “asalak” olarak tanımlayan Marx, devlet iktidarının toplumun iradesinin üzerinde yükselirken kendisinin de en büyük skandalların ve yolsuzlukların yatağı olduğundan bahseder. (Marx, 2010:, s. 207)

Modern devlet burada, devlet kaynaklı iktidarın topluma karşı kullanımının bir örneği olarak sunulur. Sinan Özbek, *İktidar Üzerine ya da İktidar’ın Sınırlanması* başlıklı eserinde bu olguya değinir. Özbek’e göre, Marx, Komün devrimi ile birlikte iktidar

aygıtının parçalanıp atılması gerektiğini söylerken, teorik olmasının yanında pratik bir olguya da işaret eder.

“Komün, iktidardan kaynaklanan gücün diğer insanlar üzerindeki eziciliğinin ortadan kaldırılmasının sadece teorik anlatımı değil, bizzat hayata geçirilmesidir.” (Özbek, 2011:, s. 142)

Görüleceği üzere Marx, Komün deneyiminin etkisi altında *Komünist Manifesto* ile birlikte ortaya koyduğu devletin sönmelenmesi için iktidar aygıtının işçi sınıfı tarafından ele geçirilmesi tezinden uzaklaşarak, işçi sınıfı iktidarının toplumsal komünal deneyime dayandığını öne sürer. Dolayısıyla işçi sınıfının iktidarı, devlet aygıtının yukarıdan aşağıya oluşturulmuş iktidar aygıtının yerine ikame edemez; bu nedenle de Marx ona “devlet olmayan devlet” tanımlamasını getirmektedir. Bu tanımlama Marx’ın son dönem ortaya koyduğu ve komün deneyimini eleştirisine dâhil eden çalışmalarla erken dönem yazılarındaki devlet anlayışı arasında bir süreklilik kurabilmemize neden olur. Erken dönem yazılarında, özellikle devleti, mülkiyetin ve toplumsal komünal üretimin baskı unsuru olarak gören bu nedenle de insani yabancılaşmanın önünde bir engel olarak değerlendiren Marx, komün deneyimi ile birlikte devlet iktidarının yalnızca egemen sınıfın aracı olarak formüle edilemeyecek bir biçimde toplumsal yaşamın içerisindeki yabancılaşmanın nedeni olduğunu kabul etmekte ve bundan kurtuluşun da ancak toplumsal yaşamın içerisinde örgütlenen yeni bir iktidar biçimiyle olabileceğini öne sürmektedir.

Sonuç olarak Marx’ın devlet kuramını ortaya koyarken, gençlik yazılarından son dönem eserlerine kadar devletin sınıfsal ilişkiler içerisinde işgal ettiği konuma, eleştirinin odağında yer verse da, bu temel üzerinde Marx’ın farklı eleştirel pozisyonlardan yana olduğunu söylemek mümkündür. Başka bir ifadeyle Marx’ın entelektüel gelişimi içerisinde ortaya koyduğu birbirleriyle ilişkili ancak farklı devlet eleştirileri, Marx sonrasında genel ve tek bir Marksist Devlet Teorisi mirasının ortaya çıkmamasının da nedenidir. Marx sonrasında özellikle Marx’ın *Komünist Manifesto*’da dile getirdiği egemen sınıf kuramının aygıtı olarak devlet anlayışı temelli bir yaklaşım çoğunlukla Marx sonrası Marksist devlet teorisi yaklaşımlarında öne çıkar. Devleti egemen sınıfın doğrudan

aracı olarak göre bu yaklaşıma göre devletin dönüştürülmesi bu aracın başına geçecek olan işçi sınıfı iktidarı ile mümkün olabilir. Ancak belirtilmelidir ki, egemen sınıf kuramı, Marx'ın gençlik dönemlerinden bu yana ortaya koyduğu devlet çözümlemelerinin sadece tek bir veçhesidir. Marx, yukarıda da ileri sürüldüğü üzere gençlik yapıtları ile komün deneyimi sonrasındaki yazılarda, egemen sınıf kuramının modern devleti açıklamada ve onu dönüştürmede nihai bir kuram olamayacağını belirtmektedir. Bunun en açık ifadesi ise modern devletin iktidarının kumandasına işçi sınıfının geçemeyeceği yönündeki ifadeleridir. Bu nedenle Marx, devletin yerine toplumsalın içerisinde yükselen komünal yaşam formunu geçirmeyi düşünmektedir. Modern devlet anlayışından komünizme geçişin de anahtarı o yüzden sadece komün deneyimini ele aldığı satırlardan ibarettir.

III. GENEL DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Bir yanda tekniğin gelişimi ile birlikte toplumun üzerinde yükseldiği iktisadi yapıdaki dönüşüm, öte yanda iktisadi değişimin dolaylı etkisi olarak kaynak ihtiyacı temelli keşiflerle birlikte insanlığın kapalı dünyasının gelişimi, modern politik bütünü temsil eden devletin çözmeye çalıştığı birey - toplum ikiliğinin temel kaynağını oluşturur.

Modern devlet kavramsallaştırmasının oluşmasında etkisi yadsınamasa da, modern devleti egemenlik kuramı ile eşitleyen Machiavelli modern devlet anlayışının kıyısında durmaktadır. Machiavelli'yi modern devlet anlayışına yaklaştıran, modern toplumun içerisinde yeşerdiği klasik imparatorluk devletlerinin kalıplarına sığmayan yeni biçimini görebilmiş olmasıdır. Bu yeni toplumsal biçim en temelde geçmişin kutsal egemenlik biçimlerinin yerine kutsallığın alanı ile gündelik işleri düzenleyen dünyevilik alanlarının birbirlerinden ayrılması prensibi üzerine kuruluydu. Machiavelli modern toplumun, böylesi bir seküler temel üzerine kurulmakta olduğunu görebilmiş; sekülerliğin de modern devlet anlayışı içerisinde kutsal olandan tamamen uzaklaşmak olmadığını, aksine kutsallığın ya da dinin bu yeni düzen içerisinde devletin hizmetinde olduğunun farkındadır. Ancak dediğimiz gibi onun bir yanı da klasik düşünce kalıpları içerisinde. Bu nedenle Machiavelli devletten bahsederken onu yalnızca ele geçirmek üzerinden değerlendirdiğinden, analizi sadece bir egemenlik kuramı olarak kalmış, onun ötesine asla geçememiştir.

Machiavelli'den, devleti egemenlik kuramları ile ilişkisel olarak düşünmeyi devralan Hobbes, egemenlik teorisini bir adım öteye taşıyarak egemenliğin kaynağına toplum sözleşmesini yerleştirmiştir. Hobbes'un bu noktada siyaset felsefesi içerisinde devlet kuramlarına getirmiş olduğu yenilik, bir doğal durum anlatısı üzerinden insanın psişik niteliklerini modern devletin yasal zeminini meşrulaştırmak için kullanmak olmuştur. Ancak belirtmelidir ki Hobbes'un devlet kuramı insani olanın psişik arazlarına odaklandığından, içeriği ve yönü toplumsal olanın güçlendirilmesinden ziyade, iktidarın güçlendirilmesi ve sürekliliği üzerine kuruludur. Bu durum Hobbes düşüncesine dair bir özgür irade sorununu gündeme getirmektedir.

Locke kendi kuramını Hobbes'a getirilen bu eleştiriler ışığında tesis etmiştir. Hobbes için siyasi istikrar adına egemene raptedilmiş olan mutlak iktidar, bireysel iradeleri dışarıda bırakmaktadır. Locke kendi devlet yaklaşımı içerisinde devleti arabulucu pozisyonunda tanımlayarak, Hobbes'un ortaya koyduğu mutlak iktidar ve devlet yaklaşımını dönüştürerek devletin karşısında bireye, iktidarı sorgulama ve dönüştürme hakları vermektedir. Locke düşüncesinde devlet bu bakımdan etki alanı anlamında diğer sözleşme kuramı düşünürlerine göre daha kısıtlanmış ve bir düzenleyiciye indirgenmiştir. Ancak Locke için devleti de aşan bir otorite olarak bireysel mülkiyet anlayışı öne çıkmaktadır. Locke her ne kadar devleti sınırlı bir faaliyet alanı içerisinde tanımlamış olsa da, bireysel özgürlüklerin sınırları mülkiyetin tanrısallık ile ilişkilendirilerek kutsallık kazandırıldığı özel mülkiyetin sınırları içerisinde yer almaktadır. Yani Locke düşüncesinde birey devlete karşı haklara sahip olsa da, devletin arabulucusu olduğu özel mülkiyet rejimini sorgulama hakkı yoktur. Bu haktan hem sosyal olarak hem de tanrısallık buyruğu bunu gerektirdiğinden uzak tutulmuştur.

Locke'un modern devlet anlayışı içerisinde bireye tanıdığı özgürlük alanını negatif özgürlük biçimi olarak tanımlayan Rousseau'nun devlet anlayışında ise yurttaş, özgürlüğün negatif biçimleri olarak kabul edilen bireysel çıkar ve mülkiyete teslim olmamalıdır. Rousseau'ya göre modern devlet içerisinde yurttaşın, her zaman için kamusal faydayı önceleyen genel iradenin sınırları içerisinde hareket etmesi, ona özgürlüğün pozitif biçimini sağlar. Dolayısıyla Rousseau'ya göre modern toplumsal yapı üzerinde yükselen modern devlet anlayışı, kişisel çıkar ve mülkiyeti korumak gibi bir işlevle sınırlandırıldığında toplumsal bütünlük parçalanmaya mahkûmdur. Bu modern devleti tanımlarken onu dışsal bir bağ ya da basitçe bir uzlaşmacı kurum olarak görmek yerine fiili olarak ifade alanı bulamasa da ideal olan bir toplumsal fayda anlayışından hareket etmek gerekir. Rousseau'nun liberal devlet kuramına getirdiği bu eleştiri, bizi sözleşme kuramlarının birey-devlet düalizmini farklı bir noktada yeniden ürettiğini öne süren Hegel'in devlet anlayışının sınırlarına getirir.

Hegel'e göre devlet bir yandan liberal devlet kuramlarında olduğu gibi denetleyici ve burjuva çıkar ilişkilerine dayalı tikel iradeleri evrensellik momentine yükseltebilen düzenleyici bir misyona sahipken, öte yandan yine aynı devlet, Hegel dizgesinin

kavramsal seyri içerisinde mutlak tinin kendisi içerisinde somut yaşam alanı bulduğu tek gerçek biçimdir. Bu bakımdan Hegel düşüncesinden devlet burjuva ilişkilerinin düzenleyicisine olduğu kadar, o ilişki biçimlerinden azade değildir, hatta Hegel'e göre kavramsal dizge içerisinde devletten önceki momentler olarak ortaya konan aile ve sivil toplum alanları zaten hiçbir zaman devletten ayrı düşünülemezler. Bu bakımdan Hegel'in dizgesi içerisinde okura tarihsel dizge içerisinde ortaya çıkan bir olgu gibi görünen modern devletin aslında Hegel dizgesinin kavramsal seyri içerisinde bir ideal forma işaret ettiğini söylemek mümkündür. Devletin Hegel düşüncesindeki ideal yanı, Rousseau'nun genel irade anlayışında olduğu gibi toplumsal iyiyi temel alan bir mutlak tin düşüncesinin ete kemiğe bürünmüş halidir. Hegel'in Rousseau'dan ayrıldığı nokta ise, mutlak tinin somut olarak karşısında yer aldığı düşünülen kavram ve eylemlerin bile aslında mutlak tinin kavramsal seyri içerisinde onun gerçekleşmesine hizmet ettiğine dair ortaya koyduğu ereksel çerçevedir. Devletin mutlak tin dolayımı ile mutlaklık kazandığı bu anlayışa itiraz eden isimlerin başında Karl Marx gelmektedir.

Marx kendi devlet kuramını oluştururken, Hegel'in devleti burjuva ilişkileri ile birlikte ele almasının ortaya koyduğu mirasın öneminden bahseder. Ancak Marx'a göre Hegel bunu yapmakla birlikte modern devletin Hegel'in bahsettiği burjuva ilişkilerinin içerisinde doğduğu gerçeğini kavramsal dizgesine sadık kalmak adına göz ardı etmiştir. Marx gençlik dönemi eserlerinden başlayarak devletin sınıfsal ilişkiler ve özellikle mülkiyet ilişkileri içerisinde işgal ettiği konuma odaklanmıştır. Marx'ın kendinden önceki düşünürlerden farkı, devleti modern toplumun en ciddi sorunlarından olan birey - toplum ya da birey - devlet ikiliklerini çözüme kavuşturucu bir araç olarak görmüyor oluşudur. Bu bakımdan, modern devlet anlayışının kıyısında duran Machiavelli gibi somut durumun somut tahlilinden hareket eden Marx, tarihsel maddeci bir yaklaşımla modern devletin aslında kapitalist üretim ilişkilerinden kaynaklanan birey - toplum gerilimini çözmekten ziyade, sahip olduğu hukuk ve kamu gücü aracılığı ile kurumsallaştırdığını öne sürer. Ancak elbette Marx'ın entelektüel gelişimi içerisinde krizalitler halinde bulunan modern devlete dair bu eleştiri, tıpkı kendisinden önceki düşünürlerde olduğu gibi Marx'ın da içinde yaşadığı somut koşulların değişimi ile birtakım dönüşümler geçirmiştir. Bir yandan Marx'ın devleti bir çözüm çözüm aracı olarak görmemesi, öte yandan yukarıda

ifade edilen tarihsel koşullardaki dönüşümlerin varlığı, Marx sonrasında ortaya tek ve bütünlüklü bir devlet anlayışı ya da devlet eleştirisi ortaya konulamamasının nedenleridir. Bu çalışmanın da elde ettiği sonuçlardan biri, Marx'ın ortaya koyduğu devlet eleştirileri içerisinde Marx sonrasında farklı devlet yaklaşımlarının ortaya konduğudur. *Komünist Manifesto*'da devlet egemen sınıf kuramı çerçevesinde ele alındığından bu eleştiri devletin Marx düşüncesi içerisinde basit bir aygıt olabileceği biçiminde yorumlanmıştır. Ancak bu eleştiri Marx'ın devlete getirdiği yaklaşımlardan sadece tek bir yönü ifade eder. Bu çalışmanın da altını çizmeye çalıştığı biçimi ile Marx hem gençlik eserlerinde hem de komün deneyimi sonrası kaleme aldığı yazılarda modern devletin sistemi dönüştürmek için işçi sınıfının basit bir aygıtı olamayacağını ifade etmektedir. Çünkü diyalektik bir yaklaşımla, modern kapitalist toplum içerisinde yükselen devlet aygıtını hiçbir dönüşüme tabi tutmadan kullanmak onun ayağını bastığı iktisadi zemin tarafından er ya da geç söğürülmek anlamına gelecektir.

Yukarıda ifade edilmeye çalışıldığı biçimi ile Machiavelli devlet hakkında ortaya koyduğu gerçekçi yaklaşım ile kendinden sonraki düşünörlere bir imkânın kapılarını açmıştır. Machiavelli sonrasında devlet kuramı üzerine akıl yürütmüş tüm düşünörlere, zaman zaman kavramsal bir dizge sonucu kuramlarını ortaya koyuyor gibi gözükseler de aslında somut tarihsel ilişkilerin kendilerine dayattığı bir sorun olarak birey - toplum gerilimini modern devlet anlayışı içerisinde çözmeye çalıştıkları gözlemlenmiştir. Bu noktada Machiavelli'den sonra istisna olarak kabul edebileceğimiz tek isim ise Karl Marx'tır. Rousseau'da küçük nüvelerini gördüğümüz ve toplumsal olanın devlet karşısında öne çıkarılması olarak ifade edebileceğimiz yaklaşım, bu bakımdan Marx'ın devlet eleştirisinde birey - toplum ikiliğinde bir üst otorite olarak devlete başvurmak yerine toplumsal olanın güçlendirilmesi yoluyla bu ikiliğin aşılması biçiminde ifade edilmiştir.

KAYNAKÇA

- Abensour, M. (2002). Devlete karşı demokrasi: Marx ve makyavel momenti. (Z. Gambetti ve N. Başer, Çev.). Ankara: Epos.
- Ağaoğulları, M. A. (1994). Kent devletinden imparatorluğa. Kızılay, Ankara: İmge Kitabevi.
- Ağaoğulları, M. A. (Ed.). (2011). Sokrates'ten Jakobenlere: batı'da siyasal düşünceler. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Akal, C. B. (1995). Sivil toplumun Tanrısı. İstanbul: Engin Yayıncılık.
- Akal, C. B. (1998). İktidarın üç yüzü. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Akal, C. B. (2000). Devlet kuramı. Dost Kitabevi Yayınları.
- Akal, C. B. (2012). Machiavelli, Makyavelizm ve Meşruiyet Sorunu. *Machiavelli, Makyavelizm ve Modernite içinde* . Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Althusser, L. (2002). Marx için. (I. Ergüden, Çev.). İstanbul: İthaki.
- Althusser, L. (2004). Felsefî ve siyasi yazılar. (A. Tümertekin, Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Ardito, A. M. (2015). Machiavelli and the modern state. New York, NY: Cambridge University Press.
- Arendt, H. (2005). İnsanlık durumu. (B. S. Şener, Çev.). İstanbul: İletişim.
- Aristoteles. (1999). Eudemos'a etik. (S. Babür, Çev.). Ankara: Dost.
- Baldini, E. (2012). Machiavelli, Makyavelizm ve Siyasi Modernite Sorunu. *Machiavelli, Makyavelizm ve Modernite içinde* . Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

- Belge, M. ve Aksoy, A. (1977). Önsöz. *Kapitalist Devlet Sorunu* içinde (ss. 7–58). İstanbul: Birikim.
- Benhabib, S. (1984). Obligation, contract and exchange. *The state and civil society : studies in Hegel's political philosophy* içinde (ss. 159–176). Cambridge: Cambridge University Press.
- Block, F. (1977). The ruling class does not rule: notes on the Marxist theory of the State. *Socialist Revolution*, (33).
- Borelli, G. (2007). Reason of State. *Archivio Della Ragion di Stato Online*. text. 31 Temmuz 2015 tarihinde <http://www.filosofia.unina.it/ars/introe.html> adresinden erişildi.
- Botigelli, E. (1993). Sunuş. K. Somer (Çev.), *1844 El Yazmaları: Ekonomi Politik ve Felsefe* içinde (ss. 13–77). Ankara: Sol Yayınları.
- Bottomore, T. (Ed.). (1993). Marxist düşünce sözlüğü. İstanbul: İletişim.
- Brancourt, J. P. (2000). Estatlardan Devlete Bir Sözcüğün Evrimi. *Devlet kuramı* içinde . Dost Kitabevi Yayınları.
- Bravo, H. (2010). Locke'un Soyut Genel İde Anlayışı. *flsf dergisi*, (10), 95–115.
- Brooke, C. (2001). Rousseau's Political Philosophy: Stoic and Augustinian Origins. P. Riley (Ed.), *The Cambridge Companion to Rousseau* içinde . Cambridge University Press.
- Buci-Glucksmann, C. (1980). Gramsci and the state. (D. Fernbach, Çev.). London: Lawrence and Wishart.
- Buck-Morss, S. (2000). Hegel and Haiti. *Critical Inquiry*, 26(4), 821–865. doi:10.2307/1344332
- Buck-Morss, S. (2012). Hegel, Haiti ve Evrensel Tarih. İstanbul: Metis Yayınları.

- Burke, P. (1996). Tacitism, Sceptism and Reason of State. J. H. Burns (Ed.), *The Cambridge history of political thought: 1450 - 1700* içinde (New ed.). Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Canfora, M. ve Froeb, K. (2008). Hegel: Bir Yaşam Öyküsü. *MonoKL*, (4-5), 8–21.
- Carnoy, M. (2001). Gramsci ve Devlet. *Praksis*, (3), 252–275.
- Cassirer, E. (1984). Devlet Efsanesi. (N. Arat, Çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Clarke, S. (2004a). Devlet, Sınıf Mücadelesi ve Sermayenin Yeniden Üretimi. S. Clarke (Ed.), *Devlet tartışmaları: Marksist bir devlet kuramına doğru= The state debate* içinde (ss. 225–260). Ankara: Ütopya.
- Clarke, S. (Ed.). (2004b). Devlet tartışmaları: Marksist bir devlet kuramına doğru= The state debate. (İ. Yıldız, Çev.). Ankara: Ütopya.
- Cohen, G. A. (1998). Karl Marx'ın Tarih Teorisi. (A. Fethi, Çev.). İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.
- Cole, G. D. H. (1923). Introduction. *The social contract & discourses* içinde .
- Copleston, F. C. (1998a). Felsefe tarihi. Hobbes - Locke. İstanbul: İdea Yayınları.
- Copleston, F. C. (1998b). Felsefe tarihi Hegel. (A. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınları.
- Çotuksöken, B. (1993). Ortaçağ Yazıları (1. bs.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Çotuksöken, B. ve Babür, S. (1993). Metinlerle ortaçağda felsefe. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Deleuze, G. (2007). Kant üzerine dört ders. (U. Baker, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- D'Entreves, A. P. (2000). Devlet Kavramı. *Devlet kuramı* içinde . Dost Kitabevi Yayınları.

- Descartes, R. (1997). Kurallar & Meditasyonlar. (A. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea.
- Ekici, E. (2008). Benedict Spinoza'nın Doğal Hak Kuramı. (Yayımlanmamış yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kocaeli.
- Erdağı, B. (2013). Marx'ta (ve Engels'te) Hukuk ve Devlet İmgesi. T. Yelkenci (Ed.), *Marksist Devlet ve Hukuk Teorisi* içinde (ss. 19–84). Ankara: Notabene Yayınları.
- Ergül, S. (2011). Hobbes ve Spinoza: Siyasetin Yerini Belirlemeye Dair İki Girişim. *Felsefelogos*, (40).
- Erözden, O. (2012). Makyavelizm, Hikmet-i Hükümet ve Modern Devlet. *Machiavelli, Makyavelizm ve Modernite* içinde . Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Fernbach, D. (2008). Siyasal Marx. (M. Akad, Çev.) (2. bs.). İstanbul: Daktylos Yayınları.
- Franco, P. (1999). Hegel's philosophy of freedom. New Haven [Conn.]: Yale University Press.
- Gold, D. A., Lo, Y. H. ve Wright, E. O. (1975). Recent Developments in Marxist Theories of the Capitalist State, Part I. *Monthly Review*, 27(5), 29. doi:10.14452/MR-027-05-1975-09_3
- Gramsci, A. (2014). Modern Prens. (P. Esin, Çev.) (1. bs.). Ankara: Dipnot Yayınları.
- Hall, J. A. ve Ikenberry, G. J. (2000). Devlet. (Y. O. Alibeygil ve M. Şipal, Çev.) (1. bs.). Ankara: Doruk Yayınları.
- Hampton, J. (1990). Hobbes and the social contract tradition (Reprint.). Cambridge [u.a.]: Cambridge Univ. Press.
- Hamsper-Monk, I. (2004). Modern siyasal düşünce tarihi : Hobbes'tan Marx'a büyük siyasal düşünceler. (N. Arat ve Ö. Çelik, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.

Harper, D. (2015, 22 Aralık). State. *Online Etymology Dictionary*. Sözlük. 22 Aralık 2015 tarihinde

http://www.etymonline.com/index.php?allowed_in_frame=0&search=state&searchmode=none adresinden erişildi.

Harris, H. S. (1979). Hegel's System of Ethical Life. *System of ethical life (1802/3) and First philosophy of spirit (part III of the System of speculative philosophy 1803/4)* içinde . Albany: State Univ. of New York Press.

Harris, H. S. (1999). Hegel's Intellectual Development to 1807. F. C. Beiser (Ed.), *The Cambridge companion to Hegel* içinde , Cambridge companions to philosophy (Reprinted.). Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Harrison, R. (2003). Hobbes, Locke, and confusion's masterpiece: an examination of seventeenth-century political philosophy. Cambridge, U.K. ; New York: Cambridge University Press.

Hay, C. (1999). Marxism and the State. A. Gamble, D. Marsh ve T. Tant (Ed.), *Marxism and social science* içinde (ss. 152 – 174). Basingstoke: Macmillan.

Hegel, G. W. F. (1964). The German Constitution. Z. A. Pelczynski (Ed.), *Hegel's political writings* içinde . Oxford: Clarendon Press.

Hegel, G. W. F. (1971a). Early theological writings. (T. M. Knox, Çev.) Works in continental philosophy. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Hegel, G. W. F. (1971b). The Spirit of Christianity and It's Fate. R. Kroner (Ed.), *Early theological writings* içinde , Works in continental philosophy. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Hegel, G. W. F. (1979a). System of Ethical Life. *System of ethical life (1802/3) and First philosophy of spirit (part III of the System of speculative philosophy 1803/4)* içinde .

Albany: State Univ. of New York Press.

Hegel, G. W. F. (1979b). First philosophy of spirit (part III of the System of speculative philosophy 1803/4). H. S. Harris ve T. M. Knox (Ed.), *System of ethical life (1802/3) and First philosophy of spirit (part III of the System of speculative philosophy 1803/4)* içinde

. Albany: State Univ. of New York Press.

Hegel, G. W. F. (1983). Hegel and the human spirit: a translation of the Jena lectures on the philosophy of spirit (1805-6) with commentary. (L. Rauch, Çev.). Detroit: Wayne State University Press.

Hegel, G. W. F. (1986). Tinin görüngübilimi. (A. Yardimli, Çev.). İstanbul: İdea.

Hegel, G. W. F. (2003). Tarihte akıl. (Ö. Sözer, Çev.). İstanbul: Kabalcı.

Hegel, G. W. F. (2004). Hukuk Felsefesinin Prensipleri. İstanbul: Sosyal Yayınları.

Hegel, G. W. F. (2006a). Tarih felsefesi. (A. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınevi.

Hegel, G. W. F. (2006b). Tüze felsefesi: Tüze Felsefesinin anahatları ya da anahatlarda doğal hak ve Devlet bilimi. (A. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınevi.

Hegel, G. W. F. (2016). Din Felsefesi Dersleri. (D. N. Kadioğlu, Çev.) (1. bs.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Hirsch, J. (2011). Materyalist Devlet Teorisi: Kapitalist Devletler Sisteminin Dönüşüm Süreçleri. (L. Bakaç, Çev.). İstanbul: Alan Yayıncılık.

Hobbes, T. (1995). Leviathan. (S. Lim, Çev.) (2 bs.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Hobbes, T. (2007). De cive. (D. Zarakolu., Çev.). İstanbul: Belge Yayınları.

Houlgate, S. (2015). Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Anahatlarına Giriş. *Felsefelogos*, 4(59).

Hünler, S. Z. (2000). Bir Giriş Girişimi. *Politika felsefesi nedir?* içinde . İstanbul: Paradigma.

Hyppolite, J. (2010). Marx ve Hegel üzerine çalışmalar. (D. B. Kılınç, Çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Jessop, B. (2008). Devlet teorisi: Kapitalist devleti yerine oturtmak. (A. Özcan, Çev.). Ankara: Epos Yayınları.

Judy. (2014, 24 Kasım). The Great Thanksgiving Hoax. *Mises Institute*. Text. 10 Ağustos 2015 tarihinde <https://mises.org/library/great-thanksgiving-hoax-1> adresinden erişildi.

Kant, I. (2008). Arı Usun Eleştirisi. (A. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınevi.

Kateb, G. (1961). Aspects of Rousseau's Political Thought. *Political Science Quarterly*, 76(4), 519–543. doi:10.2307/2146539

Kaufmann, W. (1997). Genç Hegel ve Din. A. Yardımlı (Ed.), *Hegel üzerine yorumlar 1* içinde (1. Bas.). İstanbul: İdea.

Keller, V. (2012). Mining Tacitus: secrets of empire, nature and art in the reason of state. *The British Journal for the History of Science*, 45(02), 189–212. doi:10.1017/S0007087412000076

Klein, E. (1971). A comprehensive etymological dictionary of the English language; dealing with the origin of words and their sense development thus illustrating the history of civilization and culture (Unabridged, one vol. ed.). Amsterdam, New York: Elsevier Pub. Co.

Knuuttila, S. (2011). Augustinus'ta Zaman ve Yaratım. *Bibliotech*, (16), 67–73.

- Koyré, A. (2000). Bilim tarihi yazıları. (K. Dinçer, Çev.). Ankara: TÜBİTAK.
- Laslett, P. (1988). Introduction. *Two treatises of government* içinde , Cambridge texts in the history of political thought (Student ed.). Cambridge [England] ; New York: Cambridge University Press.
- Leibniz, G. W. (1898). The monadology : and other philosophical writings. Oxford: Clarendon Press.
- Locke, J. (1988). Two treatises of government. (P. Laslett, Ed.)Cambridge texts in the history of political thought (Student ed.). Cambridge [England] ; New York: Cambridge University Press.
- Locke, J. (1998). Hoşgörü üstüne bir mektup. (M. Yürüşen, Çev.). Ankara: Liberte.
- Locke, J. (2004a). İnsan anlığı üzerine bir deneme. (V. Hacıkadiroğlu, Çev.). İstanbul: Kabalcı.
- Locke, J. (2004b). Hükümet üzerine ikinci inceleme: sivil yönetimin gerçek kökeni, boyutu ve amacı üzerine bir deneme. (F. Bakırcı, Çev.). Ankara: Babil.
- Lukacs, G. (1998). Tarih ve sınıf bilinci. (M. Y. Öner, Çev.). İstanbul: Belge Uluslararası Yayıncılık.
- Machiavelli, N. (1999). Prens. (R. Teksoy, Çev.). İstanbul: Oğlak Yayınları.
- Machiavelli, N. (2009a). Titus Livius'un ilk on kitabı üzerine: Söylevler. (A. Tolga, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Machiavelli, N. (2009b). Hükümdâr. (N. Adabağ, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Machiavelli, N. (2013). Hükümdar. (Ş. Yeltekin, Çev.). İstanbul: Araf Yayınları.

Mairet, G. (2000). Padova'lı Marsilius'dan Louis XIV'e laik devletin oluşumu. *Devlet Kuramı* içinde . Ankara: Dost Kitabevi.

Marcuse, H. (2000). Us ve Devrim. (A. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınları.

Marx, K. (1974). Ekonomi Politiki'nin Eleştirisine Katkı. (S. Belli, Çev.) (2. bs.). Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K. (1975). Letter From The Marx to His Father. *Marx & Engels Collected Works Vol. 1* içinde (ss. 10–22). London [England]: Lawrence & Wishart. <http://site.ebrary.com/id/10502158> adresinden erişildi.

Marx, K. (1993). 1844 El Yazmaları: Ekonomi Politik ve Felsefe. (K. Somer, Çev.). Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K. (1997a). Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi. (K. Somer, Çev.). Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K. (1997b). Yahudi Sorunu. (N. Berkes, Çev.). Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K. (2000). Kapital. (A. Bilgi, Çev.). Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K. (2001). Demokritos ile Epikouros'un doğa felsefelerindeki ayırım bir ekle birlikte. (S. Babür, Çev.). Ankara: Ayraç Yayınevi.

Marx, K. (2002). Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i. (S. Belli, Çev.). Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K. (2006). Fransa'da Sınıf Savaşları. (S. Belli, Çev.). Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K. (2008a). Grundrisse: ekonomi politiki'nin eleştirisi için ön çalışma. (S. Nişanyan, Çev.). İstanbul: Birikim Yayınları.

Marx, K. (2008b). Grundrisse: ekonomi politiki'nin eleştirisi için ön çalışma. (S. Nişanyan, Çev.). İstanbul: Birikim Yayınları.

Marx, K. (2010). The Civil War in France. D. Fernbach (Ed.), *The First International and After* içinde (ss. 187 – 268). London [England]: Verso Books.

Marx, K. (2013a). Epiküros Felsefesi Üzerine Defterler. Ö. Kulak (Ed.), *Genç Düşünceler (1838 -1845)* içinde (1. bs., ss. 35 – 44). Ankara: Notabene Yayınları.

Marx, K. (2013b). Kölnische Zeitung'un No. 179'daki Başyazısı. Ö. Kulak (Ed.), *Genç Düşünceler (1838 -1845)* içinde (1. bs., ss. 57 – 79). Ankara: Notabene Yayınları.

Marx, K. (2013c). Kreuznach, Paris ve 1844-47 Defterleri'nden Notlar. Ö. Kulak (Ed.), *Genç Düşünceler (1838 -1845)* içinde (1. bs., ss. 121 – 125). Ankara: Notabene Yayınları.

Marx, K. (2013d). Odun Hırsızlığı Yasası Üzerine Tartışmalar. Ö. Kulak (Ed.), *Genç Düşünceler (1838 -1845)* içinde (1. bs., ss. 137 – 188). Ankara: Notabene Yayınları.

Marx, K. (2013e). Prusya Mülkler Komisyonu. Ö. Kulak (Ed.), *Genç Düşünceler (1838 -1845)* içinde (1. bs., ss. 189 – 204). Ankara: Notabene Yayınları.

Marx, K. (2013f). James Mill Üzerine Notlar: Elements D'economie Politique. Ö. Kulak (Ed.), *Genç Düşünceler (1838 -1845)* içinde (1. bs., ss. 97 – 120). Ankara: Notabene Yayınları.

Marx, K. (2013g). Genç Düşünceler (1838 -1845). (Ö. Kulak, Ed.) (1. bs.). Ankara: Notabene Yayınları.

Marx, K. ve Engels, F. (1975). Marx & Engels Collected Works Vol. 1. London [England]: Lawrence & Wishart. <http://site.ebrary.com/id/10502158> adresinden erişildi.

Marx, K. ve Engels, F. (1976). Komünist Manifesto. (S. Arslan, Çev.). Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları.

Marx, K. ve Engels, F. (1999). Felsefe metinleri. (M. İ. Erdost, Çev.). Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K. ve Engels, F. (2010). Gotha ve Erfurt programlarının eleştirisi. (B. Erdost, Çev.). Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K. ve Engels, F. (2013). Alman İdeolojisi. (T. Ok ve O. Geridönmez, Çev.). İstanbul: Evrensel Basım Yayın.

Mayflower Compact. (2015, 23 Haziran). *Wikipedia, the free encyclopedia*. https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Mayflower_Compact&oldid=668378504 adresinden erişildi.

McLellan, D. (1993). The young Hegelians and Karl Marx. Modern revivals in philosophy. Aldershot: Gregg Revivals.

Meinecke, F. (1970). Cosmopolitanism and the National State. (R. B. Kimber, Çev.). <http://alltitles.ebrary.com/Doc?id=11017585> adresinden erişildi.

Melzer, A. M. (1983). Rousseau's Moral Realism: Replacing Natural Law with the General Will. *The American Political Science Review*, 77(3), 633–651. doi:10.2307/1957264

Milton, J. R. (1994). Locke's Life and Times. V. C. Chappell (Ed.), *The Cambridge companion to Locke* içinde . Cambridge ; New York: Cambridge University Press.

Mooers, C. P. (2000). Burjuva Avrupa'nın kuruluşu: Mutlakçılık, devrim ve İngiltere, Fransa, Almanya'daki kapitalizmin yükselişi. (B. S. Şener, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi yayınları.

Neocleous, M. (2013). Sivil Toplumu Yönetmek. (B. Ahıska, Çev.). Ankara: Notabene Yayınları.

Neocleous, M. (2014). Devleti Tahayyül Etmek. (A. Sarı, Çev.). Ankara: Notabene Yayınları.

Nişanyan, S. (2015, 22 Aralık). Devlet. *Nişanyan Sözlük*. Sözlük. 22 Aralık 2015 tarihinde <http://www.nisanyansozluk.com/?k=devlet> adresinden erişildi.

Öktem, Ü. (2003). John Locke ve George Berkeley'in Kesin Bilgi Anlayışı. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi*, 2(43), 133–149.

Özbek, S. (2011). Pratik felsefe yazıları : Savaş, namus cinayeti, ahlak, ölüm, asimilasyon, iktidar (1.basım bs.). İstanbul: Notos Kitap Yayınevi.

Pelczynski, Z. A. (1964). Hegel as a Political Writer. *Hegel's political writings* içinde . Oxford: Clarendon Press.

Pelczynski, Z. A. (1984). The state and civil society : studies in Hegel's political philosophy. Cambridge: Cambridge University Press.

Pierson, C. (2000). Modern devlet. (D. Hattatoğlu, Çev.). İstanbul: Çivi yazıları.

Pinkard, T. P. (2012). Hegel. (M. B. Albayrak, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Pocock, J. G. A. (1975). The Machiavellian moment: Florentine political thought and the Atlantic republican tradition. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press.

Rousseau, J.-J. (1923). The social contract & discourses. (G. D. H. Cole, Çev.).

Rousseau, J.-J. (1984). Toplum Sözleşmesi. (V. Günyol, Ed.). İstanbul: Adam Yayıncılık.

Rousseau, J.-J. (1989). İlimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk. (S. Eyuboğlu, Çev.). İstanbul: MEB Yayınları.

Rousseau, J.-J. (1998). Bilimler ve sanatlar üstüne söylev: seçme düşünceler. (S. Eyuboğlu, Çev.). İstanbul: Cem Yayınevi.

Rousseau, J.-J. (2001). İnsanlar arasındaki eşitsizliğin kaynağı. (R. N. İleri, Çev.) (6. baskı.). İstanbul: Say Yayıncılık.

- Rousseau, J.-J. (2005). Ekonomi politik. (I. Birkan, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi.
- Rousseau, J.-J. (2006). Emile: bir çocuk büyüyor. (Ü. Ö. Akagündüz, Çev.). İstanbul: Selis Kitaplar.
- Sanbonmatsu, J. (2007). Postmodern prens: eleştirel kuram, sol strateji ve yeni bir siyasi öznenin oluşumu. (E. Ergüven, Çev.). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Savran, G. A. (2003). Sivil toplum ve ötesi: Rousseau, Hegel, Marx. İstanbul: Belge Yayınları.
- Schmitt, C. (2002). Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm. (E. Zeybekoğlu, Çev.)Yasa Siyasa. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Schneewind, J. B. (1994). Locke's moral philosophy. V. C. Chappell (Ed.), *The Cambridge companion to Locke* içinde . Cambridge ; New York: Cambridge University Press.
- Shklar, J. (1973). General Will. (P. P. Wiener, Ed.)*Dictionary of the History of Ideas*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Skinner, Q. (1966). The Ideological Context of Hobbes's Political Thought. *The Historical Journal*, 9(3), 286–317.
- Skinner, Q. (2000). Machiavelli: a very short introduction. Very short introductions. Oxford ; New York: Oxford University Press.
- Skocpol, T. (2004). Devletler ve Toplumsal Devrimler: Fransa, Rusya ve Çin'in Karşılaştırmalı bir Çözümlemesi. (S. E. Türközü, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi.
- Smith, A. (2010). Milletlerin zenginliği. (H. Derin, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Sorell, T. (Ed.). (2010). The Cambridge companion to Hobbes. Cambridge companions (Transferred to digital printing 2006 - Kolophon: Milton Keynes, UK: Lightning Source 2010.). Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Sosyalizm ve toplumsal mücadeleler ansiklopedisi. (1988). (C. 1). [İstanbul]: İletişim Yayınları.

Soykan, Ö. N. (1999). Hegel Sisteminde Tarih Felsefes: Betimleyici-Eleştirel Bir Giriş. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40(1), 271–289.

Steinberger, P. J. (2008). Hobbes, Rousseau and the Modern Conception of the State. *The Journal of Politics*, (3), 595.

Strauss, L. (2000). Politika felsefesi nedir? (S. Z. Hünler, Çev.). İstanbul: Paradigma.

Strauss, L. (2001). Tabii Hak ve Tarih. *Devlet Kuramı* içinde . Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Strauss, L. (2011). Doğal hak ve tarih. (M. Erşen ve P. Onur., Çev.) (1.baskı bs.). İstanbul: Say Yayınları.

Thomas, P. (1980). Karl Marx and the anarchists. London ; Boston: Routledge & Kegan Paul.

Thomas, P. (2010). Yabancı politik : Marksist Devlet kuramına yeniden bakmak. (İ. Yıldız, Çev.) (1.baskı bs.). Ankara: Dipnot Yayınları.

Tucker, R. C. (1956). The Cunning of Reason in Hegel and Marx. *The Review of Politics*, 18(3), 269–295.

Vaughan, C. (1915). The Political Writings of Jean Jacques Rousseau, vol. 1 - Online Library of Liberty. 5 Ocak 2016 tarihinde <http://oll.libertyfund.org/titles/710> adresinden erişildi.

Waldron, J. (2010). Locke, Tully ve Mülkiyetin Düzenlenişi. *flsf dergisi*, (9), 119–129.

Williams, R. R. (2000). Hegel's ethics of recognition (Nachdr.). Berkeley: Univ. of California Press.

Wolterstorff, N. (1994). Locke's philosophy of religion. V. C. Chappell (Ed.), *The Cambridge companion to Locke* içinde . Cambridge ; New York: Cambridge University Press.

Wood, A. (2005). Hegel ve Marksizm. *Felsefelogos*, Günümüzde Marxizm, (25-26), 107.

Wood, A. W. (1995). Hegel's ethical thought. Cambridge: Cambridge Univ. Pr.

Wood, N. (2002). Reflections on political theory: a voice of reason from the past. New York: Palgrave.

Woolhouse, R. (2011). John Locke. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Woozley, A. D. (2004). Giriş. V. Hacıkadıroğlu (Çev.), *İnsan anlığı üzerine bir deneme* içinde . İstanbul: Kabalcı.

ÖZGEÇMİŞ

1983 yılında İstanbul Kadıköy’de doğdu. İlk ve orta öğretimini İstanbul’da tamamladı. Kocaeli Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü’nden mezun oldu. Yüksek lisans ve doktora eğitimine Kocaeli Üniversitesi’nde devam etti. Aynı bölümde araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır. Makale, çeviri ve değerlendirme yazıları çeşitli dergi ve kitaplarda yayınlanmıştır.

